

Research Paper

Analyzing the Iranian Student Movement (1941–1979) Based on Hannah Arendt's Concept of "Action"

*Amene Mirkhoshkhou¹  Keyvan Hosseini² 

1. Assistant Professor, Department of Political Science, Faculty of Administrative Sciences and Economics, Arak University, Arak, Iran

1. Master of Political Science, University of Guilan, Guilan, Iran

DOI: <https://doi.org/10.22034/ipsa.2025.553>

Receive Date: 10 June 2025

Revise Date: 12 September 2025

Accept Date: 20 October 2025

©2021 by the authors, Licensee IPSA, Tehran, Iran. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

Extended Abstract

Introduction

The Iranian student movement, emerging as a dynamic intellectual and political force in the mid-twentieth century, occupies a unique position in the socio-political history of modern Iran. Since the establishment of the University of Tehran in 1934, the student body has represented the moral and intellectual conscience of Iranian society. Between 1941 and 1979, the student movement evolved in tandem with broader national transformations—from the collapse of Reza Shah's authoritarian regime to the Islamic Revolution. This period witnessed recurrent waves of mobilization, ideological contestation, and political repression that shaped the identity and agency of students as central actors in Iran's modern political history.

The present study explores the Iranian student movement through the philosophical framework of Hannah Arendt's concept of "action", as articulated in *The Human Condition* (1958) and *On Revolution* (1963). Arendt conceives of action as the highest expression of human freedom, a form of public engagement that manifests plurality, dialogue, and moral responsibility. Unlike labor (the realm of necessity) and work (the realm of utility), action is inherently political—it is the capacity to initiate something new through speech and interaction in a shared public world (Arendt, 1958). Applying this lens to the Iranian case allows for a novel interpretation of collective political behavior beyond ideological or materialist frameworks.

Most existing analyses of Iranian social movements rely on Marxist, structuralist, or modernization paradigms, which often reduce political agency to class struggle, economic determinism, or institutional conflict (Abrahamian, 1982; Foran, 1994; Jalali-Pour, 2009). However, these frameworks inadequately address the performative, moral, and communicative dimensions of political participation. By contrast, Arendt's theory reintroduces the moral and dialogic essence of politics, emphasizing the *vita activa*—a life engaged in speech and action with others in a shared public realm. This research thus bridges Western political theory and Iranian historical experience, offering an interpretive model that re-evaluates student activism not merely as resistance or rebellion, but as a manifestation of human freedom and collective appearance.

The Iranian student movement provides an especially fertile ground for Arendtian

* Corresponding Author:

Amene Mirkhoshkhou, Ph.D.

E-mail: a-mirkhoshkhou@araku.ac.ir



analysis because it embodies both political courage and philosophical paradox. The students' actions—whether demonstrations, publications, or underground organizing—represented an aspiration for public freedom but were simultaneously constrained by ideological orthodoxy and authoritarian contexts. The question guiding this study is therefore: To what extent did the Iranian student movement (1941–1979) embody Arendt's notion of "action," and in what ways did it depart from it? Addressing this question not only contributes to a richer understanding of Iran's intellectual history but also redefines the moral and philosophical dimensions of collective political agency in non-Western contexts.

Methodology

This study adopts a qualitative interpretive and comparative approach that integrates political theory with historical sociology. The analysis is based on a close reading of archival sources, memoirs of student activists, and key academic works on Iranian political movements (Abdi, 2016; Zāhed, 2024). The interpretive framework draws primarily from Hannah Arendt's political philosophy, specifically her distinction between labor, work, and action, and her related notions of public realm, freedom, plurality, and non-violence. These categories are employed as analytical tools to examine how Iranian student movements conceived and practiced political participation.

The research proceeds through three stages:

1. Historical contextualization, situating the emergence of the student movement within Iran's modernizing yet repressive political structure.
2. Conceptual mapping, linking Arendt's philosophical categories to the discursive and organizational practices of Iranian students.
3. Comparative analysis, evaluating the degree of alignment between Arendtian action and the actual political conduct of the three main ideological factions: Leftist (Marxist), Nationalist, and Religious (Islamic).

This tripartite framework enables a multi-dimensional understanding of political action as both a theoretical construct and a lived historical experience. The study does not seek causal explanations but interpretive insight—how political meanings were enacted, transformed, and embodied through student agency. Arendt's emphasis on speech, appearance, and collective freedom serves as the normative benchmark for assessing the authenticity of political action in Iran's pre-revolutionary context.

Results and Discussion

1. The Leftist (Marxist) Movement

The leftist student organizations, closely linked to the Tudeh Party and later to Marxist guerrilla groups such as Fādā'iyān-e Khalq, represented the earliest and most organized faction of the student movement. Their ideological foundation rested on historical materialism, anti-imperialism, and class struggle. While they championed collective solidarity and revolutionary mobilization, their conception of political action was instrumental rather than dialogic.

From an Arendtian perspective, the Marxist tendency reduced politics to means–ends rationality, subordinating action to the logic of production and struggle. Instead of action as a spontaneous and plural encounter, Marxist activism resembled work—a purposeful construction of a political order guided by ideology rather than speech and deliberation. Arendt criticizes such instrumentalization of politics, warning that it transforms freedom into necessity and dialogue into conformity (Arendt, 1963).

Nevertheless, the leftist movement contributed to shaping collective awareness, introducing modern concepts of social justice, and challenging autocratic power. Its failure to cultivate plurality and tolerance for difference, however, prevented it from

achieving the genuine Arendtian condition of action as a realm of mutual appearance and unpredictable initiative.

2. The Nationalist Movement

The nationalist student current, associated with the National Front and the legacy of Dr. Mohammad Mossadegh, emerged in the 1940s and 1950s as a force advocating constitutionalism, sovereignty, and independence. Nationalist students emphasized civil rights, parliamentary democracy, and resistance to foreign domination—particularly during the oil nationalization movement.

In Arendtian terms, the nationalist movement partially reflected the public dimension of political action, seeking to establish a common world grounded in shared principles of autonomy and justice. Yet, its political engagement was largely elite-driven and often failed to sustain participatory dialogue at the grassroots level. The movement's liberal orientation emphasized institutional reform rather than the creation of spaces for active plurality and deliberation.

As Arendt notes, political action requires not only a collective goal but also a mode of being-with-others that affirms diversity and unpredictability (Arendt, 1958). The nationalist students, while committed to civic virtue, struggled to transcend ideological exclusivity and bureaucratic tendencies. Their decline after the 1953 coup symbolized the fragility of public freedom in the absence of sustained pluralistic engagement.

3. The Religious (Islamic) Movement

The religious faction, gaining momentum in the late 1960s and 1970s, drew inspiration from Shi'a political theology and intellectuals such as Ali Shariati and Morteza Motahhari. Its defining feature was the fusion of moral renewal with political activism. The mosques, student associations, and underground networks became alternative public spheres for articulating collective grievances against the Pahlavi regime.

From Arendt's perspective, this movement presents a paradox. On one hand, it revitalized the public sphere by enabling large-scale participation and moral discourse. On the other, its foundation on divine authority and transcendent truth limited the human plurality central to Arendt's concept of action. Whereas Arendt's politics are secular, horizontal, and dialogical, the Islamic movement was vertical and guided by revelation. Yet, its capacity to mobilize speech, community, and moral courage exemplified elements of genuine political action—even if ultimately directed toward a theocratic transformation.

Comparative Synthesis

Table (1). The comparative results can be summarized as follows

Movement Type	Core Ideology	Political Orientation	Relation To Arendt's Concept Of Action
Leftist (Marxist)	Marxism / Socialism	Revolutionary, class-based, anti-imperialist	Emphasized collective struggle but lacked plurality and dialogue; action reduced to instrumentality.
Nationalist	Liberal Nationalism	Reformist, constitutional, anti-colonial	Advocated independence but fell short in sustaining participatory plurality and open discourse.
Religious (Islamic)	Political Islam	Revolutionary, moralist, anti-authoritarian	Revived public participation but subordinated human freedom to divine authority, diverging from Arendt's secular model.

Across these movements, a pattern emerges: all pursued liberation but none achieved freedom in the Arendtian sense. Their activism was frequently oriented toward instrumental or teleological goals—toppling regimes, achieving justice, or fulfilling



divine mandates—rather than sustaining a space for dialogue and plurality. As Arendt warns, when politics becomes subordinated to ideology or necessity, the public realm collapses into a space of domination and fear.

Yet, the Iranian student movement cannot be dismissed as merely ideological. It nurtured moral courage, collective responsibility, and a sense of shared destiny that later culminated in revolutionary transformation. These traits resonate with Arendt's notion of natality—the capacity to begin anew. Even within the constraints of repression, students created spaces of communication and imagination that reflected the latent potential of genuine political action.

Conclusion

The Iranian student movement (1941–1979), when viewed through the prism of Arendt's political theory, reveals both the promise and the limits of revolutionary activism in non-Western societies. Each ideological current—Leftist, Nationalist, and Religious—sought to redefine the meaning of freedom and justice in the Iranian context but remained ensnared in the logic of instrumental politics. Their inability to sustain plurality, dialogue, and public appearance—the core conditions of Arendtian action—transformed potential freedom into structured conformity.

However, revisiting these movements through Arendt's thought offers profound theoretical implications. It demonstrates that authentic political action requires more than opposition or ideology; it demands spaces of communication where individuals appear to one another as equals. The Iranian student movement, despite its historical shortcomings, exemplifies the perpetual human striving for such a public space—a striving that remains essential to any vision of democratic renewal in Iran.

In contemporary terms, the legacy of the student movement endures as a moral and intellectual foundation for reimagining civic engagement. Arendt's emphasis on speech, appearance, and collective initiative encourages a reevaluation of how academic communities can reclaim politics as a realm of freedom rather than domination. The enduring relevance of her philosophy lies in its capacity to illuminate the ethical dimensions of activism, urging a turn from ideological absolutism to dialogic participation.

Thus, this study concludes that the Iranian student movement did not fully realize the Arendtian model of action, but it embodied fragments of it—courage, initiative, and the yearning for a public world. Understanding these fragments offers not only historical insight but also a philosophical pathway toward more humane and pluralistic forms of political life.

Keywords: Hannah Arendt; Political Action; Iranian Student Movement; Plurality; Freedom; Public Sphere; Political Philosophy; Pre-revolutionary Iran.

References

- Abdi, Mostafa (2016). "Social Movements and the Problem of Structural Change in Asian Iran." *Iranian Journal of Sociology*, Vol. 16, No. 2, pp. 48–72. [In Persian]
- Abedi Ardakani, Mohammad & Mahmoud Alipour (2014). "The Concept of the Self and Its Relation to Political Action in the Thought of Hannah Arendt and Herbert Marcuse." *Theoretical Politics Research*, No. 14 (Autumn–Winter 2013),

pp. 1–10. [In Persian]

Abrahamian, Ervand (2015). *The People in Iranian Politics. Translated by Behrang Rajabi*. Tehran: Cheshmeh. [In Persian]

Abrahamian, Ervand (2017). *Iran Between Two Revolutions*. Translated by Ahmad Gol Mohammadi and Mohammad Ebrahim Fattahi Velilayi. Tehran: Ney. [In Persian]

Ali-Hosseini, Ali; Sara Najafpour & Ali Tadayyonrad (2017). "Hannah Arendt's Methodology in Understanding Political Phenomena." *Methodology of Humanities*, Vol. 23, No. 92, pp. 163–194. [In Persian]

Annette Vowinckel (2021). *An Introduction to Hannah Arendt: Philosopher of Freedom*. Translated by Seyyed Aminoddin Abtahi. Tehran: Pileh. [In Persian]

Ansari, Mansour (1997). "The Public Sphere in Hannah Arendt's Political Thought." *Political-Economic Journal*, Nos. 117–118, pp. 124–175. [In Persian]

Ansari, Mansour (2021). "Revisiting Thinking in Hannah Arendt's Political Theory: The Intertwining of the Human Condition and the Life of the Mind." *Contemporary Political Essays*, Vol. 12, No. 1, pp. 1–23. [In Persian]

Arab, Mohammad (2011). "The Student Movement: The Master Key to Positive Social Transformations." *Khodnevis Bimonthly*, Vol. 1, No. 1, pp. 10–12. [In Persian]

Arendt, H (1961). *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, Berlin: Piper verlag.

Arendt, H (1963). *Über die Revolution*, München: Piper verlag.

Arendt, H (1964). *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, H (1964). *Zur person – Gespräch mit Günter Gaus, über Politik*, [TV interview/ October 28]. ZDF: <http://www.youtube.com/watch?v=dsolmQfVsO4> .

Arendt, H (1970). *Macht und Gewalt*, Deutschland: Serie Piper.

Arendt, H (1970). *On Violence*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Arendt, H (1971). *Wahrheit und Lüge in der Politik*, Berlin: Piper verlag.

Arendt, H (1978). *Das Urteilen*. München: Piper verlag.

Arendt, H (1978). *The Life of the Mind*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Arendt, Hannah (2016). *Totalitarianism*. Translated by Mohsen Salasi. Tehran: Sales. [In Persian]

Arendt, Hannah (2021). *The Last Interviews and Conversations*. Translated by Houshang Jirani. Tehran: Khezzeh. [In Persian]



- Arendt, Hannah (2022). *The Human Condition*. Translated by Masoud Alia. Tehran: Qoqnoos. [In Persian]
- Arendt, Hannah (2022). *The Hungarian Revolution: Popular Resistance against Totalitarianism*. Translated by Kioumars Khajaviha. Tehran: Roshangaran & Women's Studies. [In Persian]
- Arendt, Hannah (2022). *Thinking and Moral Considerations*. Translated by Abbas Bagheri. Tehran: Ney. [In Persian]
- Arendt, Hannah (2023). *The Freedom to Be Free and Other Essays*. Translated by Hajar Khorghani. Tehran: Khoob. [In Persian]
- Aristotle (2014). *Politics*. Translated by Hamid Enayat. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Baghi, Emadeddin (2000). *The Iranian Student Movement: From Its Beginning to the Islamic Revolution*. Tehran: Iranian Society. [In Persian]
- Bashirieh, Hossein (1997). "The Structure of the Student Movement". *Iran-e Farda Monthly*, Vol. 6, No. 28 (Nov-Dec 1997). [In Persian]
- Bashirieh, Hossein (2016). *Political Sociology*. Tehran: Ney. [In Persian]
- Bashirieh, Hossein (2019). *Transition to Democracy*. Tehran: Negah-e Mo'aser. [In Persian]
- Bashirieh, Hossein (2021). *An Introduction to the Political Sociology of Iran*. Tehran: Negah-e Mo'aser. [In Persian]
- Bashirieh, Hossein (2022). *A History of Twentieth Century Political Thought*. Tehran: Ney. [In Persian]
- Bashirieh, Hossein; Morad Saghafi; Mohammad Heydari; Jalal Bashariyat; & Alireza.
- Bernstein, Richard (2022). *Why Read Hannah Arendt Today?* Translated by Hamid Qanei (Fazeli). Tehran: Ashian. [In Persian]
- Bradshaw, Lee (2022). *Hannah Arendt's Political Philosophy*. Translated by Khashayar Deihimi. Tehran: Farhang-e No. [In Persian]
- Dabiri-Mehr, Amir (2021). *Islam and Democracy in Iran*. Tehran: Naqd-e Farhang. [In Persian]
- Emam jomezadeh, Seyed Javad & Ali Tadayon Rad (1997). "A Study of the Political in Aristotle's and Hannah Arendt's Thought and a Critique of This Concept in the Present Age." *Political Studies*, Vol. 3, No. 12, pp. 1-16. [In Persian]
- Eshraghi (2001). "The Student Movement and the Effort to Critique Power."



- Baztab-e Andisheh, No. 16 (July 2001). [In Persian]
- Foran, John (2021). *A Century of Revolution in Iran. Translated by Hassan Asadi*. Tehran: Moli. [In Persian]
- Frappat, Helen (2019). *Violence*. Translated by Abbas Bagheri. Tehran: Farzan Rooz. [In Persian]
- Häs, Diana (2015) *Von der Initialität und Initiative des Handelns in Hannah Arendts Philosophie der Natalität*, Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades- Universität Osnabrück: Gleichzeitig erschienen in; <https://repositorium.uni-osnabrueck.de>.
- Hosseini Beheshti, Seyyed Alireza & Mahmoud Alipour (2021). "The Concept of Political Judgement and Its Relation to Pluralism in the Thought of Hannah Arendt and Martha Nussbaum." *Politics*, Vol. 51, No. 1, pp. 99–132. [In Persian]
- Hosseinian, Rouhollah (2006). *A Re-reading of the Iranian National Movement*. Tehran: Islamic Revolution Documents Center. [In Persian]
- Jabbárnejad, Mohsen (2018). "Between Radicalism and Conservatism: Political Thought and the Leftist Movement in Contemporary Iran." *Farhikhtegan Daily Online*, 2018-04-24. Available at: <https://farhikhtegandaily.com/news/17740/> [In Persian]
- Jahan Beglou, Ramin (2006). "Hannah Arendt and Modern Politics." *Bukhara*, No. 58, pp. 155–166. [In Persian]
- Jalaeipour, Hamidreza (2010). "Understanding the Student Movement in Iran with Emphasis on Student Activities during the Reform Era." *Iranian Social Issues Review*, Vol. 1, No. 3, pp. 179–213. [In Persian]
- Jin- WooLee (2006) "Hannah Arendt und die Grenze der politischen Freiheit, Hat Politik überhaupt noch einen Sinn", *Synthesis Philosophica*, 21 (2):327-338.
- Jirani, Houshang (2020). *An Introduction to the Student Movement in Iran, 1941–1979*. Tehran: Khezzeh. [In Persian]
- Jirani, Houshang (2021). *An Introduction to the Student Movement in Iran, 1932–1956*. Tehran: Khezzeh. [In Persian]
- Johnson, Patricia Altenbernd (2022). *The Philosophy of Hannah Arendt*. Translated by Khashayar Deihimi. Tehran: Farhang-e No. [In Persian]
- Karim Zadeh, — & Abbas Manouchehri (2018). "Civic Relationship and Capability: A Comparative Study of Hannah Arendt and Amartya Sen." *Theoretical Politics Research*, No. 26, Vol. 14, pp. 97–131. [In Persian]



Karimian, Alireza (2011). *The Student Movement in Iran: From the Establishment of the University to the Victory of the Islamic Revolution*. Tehran: Islamic Revolution Documents Center. [In Persian]

Kasraei, Mohammad Salar & Ali Pouzesh Shirazi (2009). "A Study of the Change Process in the Office for Strengthening Unity (1979–1997)." *Research Letter of Political Science*, Vol. 4, No. 4, pp. 175–200. [In Persian]

Keshavarz Shokri, Abbas & Mohammad Rahmati (2013). "The Modes of Recruitments of Nehzat Azadi Iran from 1962 to 1979". *Research Letter of Political Science*, Vol. 8, No. 3, pp. 133–160. [In Persian]

Khorramshad, Mohammad Baqer (2005). "The Student Movement in Iran: A Theoretical Reflection." *Kherad Nameh*, No. 79 (Dec 2005). [In Persian]

Khorshidnam, Abbas (2021). "The Student Movement and Framing Political Protests." *Social Sciences Quarterly*, Vol. 28, No. 94, pp. 121–161. [In Persian]

Khorshidnam, Abbas (2023). "The Student Movement and Political Radicalism: How Student Struggles in the First Three Decades of Mohammad Reza Shah's Reign Led to the Unintended Consequence of Reinforcing the Status Quo." *Sociology of Social Institutions*, No. 22, pp. 161–181. [In Persian]

Khosh-Bayan Sarvestani, Amin & Mehro Maher (2016). "A Comparative Study of Hannah Arendt's Theory and the Islamic Revolution of Iran Regarding the Concept of Revolution." *Political, Legal, and Jurisprudence Studies*, Vol. 2, No. 3, pp. 22–30. [In Persian]

Kropf, Elisabeth Anna (2009). *Gemein sache machen*. Revisionen der Arbeitsgesellschaft; Neue Arbeit bei frithjof Bergmann – Handeln bei Hannah Arendt, Institut für Philosophie an der Katholisch- Theologischen Fakultät.

Maknat, Arya (2018). "Violence in The Human Condition: A Review and Critique of the Book Crises of the Republic." *Humanities Book Review Quarterly*, Nos. 3–4 (Autumn–Winter 2018). [In Persian]

Matlabi, Masoud (2015). "A Pathology of the Authenticity and Independence of the Contemporary Iranian Student Movement." *Political and International Studies Research*, Vol. 6, No. 22 (Spring 2015). [In Persian]

Mayrhofer, Rita (2021) "Planning for Vita Activa; Labor, Work and Action in a Communal Urban Gardening Project in Vienna", *Sustainability*, Vol. 13, No. 9864: MDPI.

Najafpour, Sara & Ali Tadayon Rad (2018). "Analyzing the Political in Cyberspace from an Arendtian Perspective." *Theoretical Politics Research*, No.

- 26 (Autumn–Winter 2019). [In Persian]
- Najafpour, Sara & Ali Tadayon Rad (2019). "The Relation between Politics and Understanding in Hannah Arendt's Intellectual System." *Political Knowledge*, No. 30, pp. 567–590. [In Persian]
- Naraqi, Ehsan (1975). *Society, Youth, and the University*. Tehran: Pocket Books Company. [In Persian]
- Panahi-Nasab, Sadegh & Mohammad Nasser Paknejad (2020). "A Sociological Analysis of the Iranian Student Movement Based on Neil Smelser's Theory of Collective Behavior: The Case of the U.S. Embassy Takeover." *The Islamic Republic of Iran Public Administration Studies*, Vol. 6, No. 4, pp. 57–77. [In Persian]
- Sabze'i, Mohammad Taghi (2016). "A Sociological Analysis of the Public Sphere in Post-Revolutionary Iran." *Social Sciences Quarterly*, Vol. 22, No. 71, pp. 48–89. [In Persian]
- Sarkhosh, Nikou (2013). "A Look at the Transcendent in the Thought of Hannah Arendt and Feminism." *Shenakht*, No. 68, pp. 91–108. [In Persian]
- Shahrabi Farahani, Abbas (2012). "On Hannah Arendt: Theory of Action II". *Anthropology and Culture*. Available at: <https://anthropologyandculture.com>[In Persian]
- Shayan Mehr, Alireza (2019). *Hannah Arendt*. Tehran: Akhtaran. [In Persian]
- Shirudi, Morteza (2009). "A Sociological Analysis of the Iranian Student Movement." *Hosoon*, No. 21. Available at: <https://hawzah.net/fa/Magazine/View/5415/7498/93643>[In Persian]
- Shirudi, Morteza (2012). "Evaluating the Discourses of the Contemporary Iranian Student Movement." *Islamic Revolution Research Journal*, Vol. 2, No. 5, pp. 67–89. [In Persian]
- Tadayon Rad, Ali & Najafpour (2022). "An Examination of the Relationship between Violence, War, and Politics with Emphasis on Hannah Arendt's Thought." *Iranian Islamic Policy Studies*, Vol. 1, No. 3, Autumn 2022. [In Persian]
- Younesi, Mostafa & Ali Tadayyonrad (2009). "Politics and Existentialism: Examining Hannah Arendt's Approach to the Concept of Action." *Theoretical Politics Research*, No. 6 (Summer–Autumn 2009). [In Persian]
- Zahed, Saeed (2024). *Contemporary Social Movements of Iran*. Qom: Ketab-e Taha. [In Persian]



Zeid Abadi, Ahmad (2020). *The Requirements of Politics in the Era of Nation-State*. 7th ed. Tehran: Ney. [In Persian]

Zibakalam, Sadegh (1993). *An Introduction to the Islamic Revolution of Iran*. Tehran: Rozaneh. [In Persian]

تحلیل جنبش دانشجویی ایران (۱۳۵۷-۱۳۲۰) براساس مؤلفه‌های «عمل» هانا آرنه

* سیده آمنه میرخوشخو^۱ سیدکیوان حسینی^۲

۱. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اداری و اقتصاد، دانشگاه اراک، اراک، ایران

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران

لینک گزارش نتیجه مشابهت‌یابی: <https://www.samimnoor.ir/view/fa/SimilarityResult?ItemID=5694984325/3%3A>

 <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.1735790.1404.20.4.7.4>

چکیده

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸

نوع مقاله: پژوهشی

واژگان کلیدی:

جنبش دانشجویی،

هانا آرنه، عمل، ایران

معاصر، عرصه

عمومی، مطالعه

تطبیقی-تحلیلی

جنبش دانشجویی ایران، به‌عنوان بخش مهمی از تاریخ کشور، در دو دوره پهلوی و جمهوری اسلامی، همواره درگیر سیاست بوده است. این جنبش، پدیده‌ای معطوف به کنشگری است که قصد برساختن و اصلاحات دارد. در نوشتار حاضر، جنبش‌های دانشجویی با توجه به نظریه هانا آرنه و از منظر مؤلفه‌های عمل، واکاوی و تحلیل شده‌اند. شرط عمل، رعایت ریزمؤلفه‌هایی است که آرنه برای یک باهماد سیاسی آزاد و انسانی چینی کرده و می‌بایست در مورد انقلاب‌ها و جنبش‌ها رعایت شود تا سیاست به‌گونه‌ای واقعی، محقق شود. سخن گفتن، دیدن/ دیده‌شدن، آزادی، باهم‌بودگی (تکثر/ در جهان بودن)، تحقق خود واقعی، حضور در حیطه عمومی، و پرهیز از تعصب دینی، از ویژگی‌های موردنظر آرنه به‌شمار می‌آیند. پرسش اصلی این است که «جنبش دانشجویی ایران تا پیش از انقلاب ۱۳۵۷ به چه شکل بوده است؟» و «به چه میزان از مؤلفه‌های عمل آرنه برخوردار بوده است؟» در پاسخ به این پرسش، سه قسم جنبش دانشجویی، یعنی چپ‌گرایی (مارکسیست)، ملی‌گرایی، و مذهبی (اسلامی) مشخص شد. با توجه به اندیشه سیاسی آرنه، طیف‌های گوناگون جنبش، با رویکردی تطبیقی تحلیل شدند. بررسی‌های بیشتر نشان داد که هریک از اقسام جنبش دانشجویی در عین گستردگی نیروهای اجتماعی و بسیج عمومی در دوره‌های گوناگون، القاننده مفهوم عمل آرنه نبوده و بیشتر خواسته‌های گروهی و ایدئولوژیک را مطرح کرد تا کنش به‌معنای آرنی کلمه که ظرفیت پیوند با آزادی و سیاست را داشته باشد.

* نویسنده مسئول:

سیده آمنه میرخوشخو

پست الکترونیک: a-mirkhoshkhou@araku.ac.ir

مقدمه

جنبش دانشجویی یک جنبش تأثیرگذار بر زیست سیاسی ایران است و دانشجویان به عنوان یکی از اقشار اجتماعی مهم و بخشی از حلقه روشنفکری هر جامعه‌ای، مبدأ تحولات سیاسی-اجتماعی به شمار می‌آیند. جنبش دانشجویی ایران در فاصله کوتاهی پس از تأسیس دانشگاه تهران در سال ۱۳۱۴، با آغاز دهه ۱۳۲۰ شکل گرفت و در فراز و فرود مقاطع تاریخی تا پیش از انقلاب ۱۳۵۷، نقش بسزایی در سیاست ایفا کرد. از همان دهه نخست، به تدریج سه جریان عمده مارکسیستی، ملی‌گرایی، و مذهبی جنبش دانشجویی را رقم زدند و دانشگاه به آوردگاه خواست‌ها و کنش‌های سیاسی تبدیل شد. البته داعیه پیشرانی در تحول‌خواهی به الزاماتی وابسته است که بدون آن نمی‌توان به نتایج مطلوب دست یافت. عمل‌کنش‌ورزانه، آنچه دانشجوی مطالبه‌گر آن را حمل می‌کند، نیاز به چارچوبی نظری در محدوده اندیشه سیاسی دارد تا پیش از هر چیز، سیاست و فهم امر سیاسی را در بستر جنبش دانشجویی با ورود به درگاه فکری آرنت امکان‌پذیر کند.

از این رو، اندیشه‌های هانا آرنت و دیدگاه‌های او درباره ماهیت امر سیاسی و محوریت مفهوم عمل، به عنوان چارچوب نظری پژوهش حاضر برگزیده شده است. خط بطلان کشیدن آرنت بر نظریه‌های سیاسی پیشین و نقد سنت فلسفه سیاسی از افلاطون تا قرن بیستم، نوعی گره‌گشایی از سیاست و صورت‌بندی جدید آن یا به عبارتی، به منزله فرا رفتن از مرزهای مسلم سیاست است. فهم بدیع از برتری و ارزشمندی «عمل» و تأکید فراوان او بر آن، نوعی حل مسئله است که چندان گریز‌پذیر هم نیست؛ از این رو، قرار دادن جنبش دانشجویی در چنین قالبی می‌تواند پرده‌برداری از نگاهی معمول به سیاست به شمار آید که در قلب آن، حل سیاست است. افزون‌براین، هدف این پژوهش از بررسی جنبش دانشجویی در ایران از رهگذر سنخ‌شناسی و مطالعه تطبیقی، یافتن مفهوم عمل هانا آرنت در آن است. نگاه آسیب‌شناسانه به جنبش‌های دانشجویی در قالب فن‌واژگان آرنتی، نه تنها زمینه‌ساز درک بهتر ما از مسائل و پاسخ‌گویی درست به رخدادهای تاریخی در گذشته می‌شود، بلکه به ترسیم و بازترسیم سیاست‌های آینده کمک شایانی می‌کند.

از این رو، ماهیت کنشگری و محوریت سیاست‌ورزی کنشگران جنبش دانشجویی در دهه‌های ۱۳۳۰، ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ و چرخش‌های گفتمانی، با توجه به درک آرنت از سیاست، از این منظر روشن می‌شود که او میان قلمرو خصوصی یا پیشاسیاسی و قلمرو عمومی یا همان

سیاسی و همچنین عمل و سازندگی و کنش و رفتار تمایز قائل است. در پژوهش حاضر این موضوع که دانشجویان چه رویکردهایی در مورد سیاست داشته‌اند و تا چه میزان توانسته‌اند دقایق آرنتی را در کنشگری سیاسی خود داشته باشند، واکاوی و بررسی شده‌اند.

«عمل» آرنتی در قاب تفکر اندیشمندی که بیشتر پژوهش‌های او مربوط به موضوع‌های جنبش، انقلاب، و سیاست است، نیاز مبرمی به وجود آورده است تا از نگاه تیزبین او به جنبش دانشجویی در ایران، نظری بیفکنیم. اندیشه سیاسی جنبش دانشجویی در یک چارچوب نظری خاص تحلیل و تبیین می‌شود که تاکنون پژوهشی آن را این‌گونه بررسی نکرده است و نوآوری پژوهش حاضر به‌شمار می‌آید. مزیت این پژوهش از این‌رو است که خواننده را به پرسش وامی دارد تا «عمل» آرنتی را در سیاست معاصر ایران بیابد. بی‌تردید، این کاوش، در نظام‌سازی، حکومت‌گردانی، و مشارکت سیاسی تأثیر بسزایی دارد و به‌گفته آرنت از تاریخت برخوردار است. واکاوی نظری این جنبش، دریچه‌ای نو گشوده و سبب می‌شود تا در قالب اندیشه سیاسی، گذشته تاریخی را به خدمت آینده درآوریم تا ذهن پرسشگر در برخورد با مسائل مهم عینی از اتکای صرف به تحلیل‌های تاریخی فاصله بگیرد.

۱. پیشینه پژوهش

از میانه دهه ۱۳۸۰ به‌این‌سو، توجه به افکار و اندیشه‌های آرنت در ایران اوج گرفته و مقاله‌ها و پژوهش‌های ایرانی فراوانی درباره آن نوشته شده است. تاکنون بیشتر کتاب‌های وی به فارسی ترجمه شده و در دسترس است. در ادامه، نخست، مقاله‌های مرتبط با نظریه هانا آرنت بررسی شده و سپس، مهم‌ترین آثار مرتبط با جنبش دانشجویی ایران ذکر می‌شود. با توجه به آثار پژوهشی انجام‌شده در ایران درباره هانا آرنت می‌توان آن‌ها را در دو دسته کلی دسته‌بندی کرد: (۱) مطالعات مفهومی و بنیادین درباره مفاهیم سیاسی در اندیشه آرنت؛ (۲) مطالعات تطبیقی و کاربردی درباره نسبت اندیشه آرنت با مسائل معاصر یا متفکران دیگر.

● مطالعات مفهومی در اندیشه سیاسی هانا آرنت: بخش چشمگیری از پژوهش‌های فارسی انجام‌شده درباره آرنت، به تحلیل مفاهیم بنیادین اندیشه سیاسی او اختصاص دارد؛ برای نمونه، منصور انصاری (۱۳۷۶) در پژوهشی با عنوان «حوزه عمومی در اندیشه سیاسی هانا آرنت» با تمرکز بر مفهوم حوزه عمومی، نشان داده است که فهم آرنت از سیاست، بر بنیاد سنت یونانی استوار است و از انحراف سیاست مدرن از این معنا انتقاد می‌کند.

یونسی و تدین‌راد (۱۳۸۸) در پژوهش خود با عنوان «سیاست و اگزیستانسیالیسم: بررسی رویکرد هانا آرنت به مفهوم عمل»، مفهوم «عمل» را از منظر اگزیستانسیالیسم بررسی کرده و آن را پاسخی به بحران‌های انسان مدرن دانسته‌اند.

سرخوش (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «نگاهی به امر متعال در اندیشه هانا آرنت و فمینیسم» با تلفیق اندیشه آرنت و فمینیسم، مرزهای حوزه عمومی و کنش سیاسی را در نسبت با جنسیت به چالش کشیده است.

علی حسینی، نجف‌پور، و تدین‌راد (۱۳۹۶) نیز در پژوهشی با عنوان «روش‌شناسی هانا آرنت در فهم پدیده‌های سیاسی» روش‌شناسی آرنت را در رویارویی با پدیده‌های سیاسی بررسی کرده و آن را مبتنی بر تفسیری غیرجزم‌گرایانه و بی‌طرفانه معرفی کرده‌اند.

نجف‌پور و تدین‌راد (۱۳۹۸) «نسبت سیاست و فهم در منظومه فکری هانا آرنت» با بهره‌گیری از پدیدارشناسی و هرمنوتیک فلسفی، نسبت میان فهم و سیاست را در اندیشه آرنت تحلیل کرده‌اند.

• مطالعات تطبیقی و کاربردی در راستای مقایسه اندیشه آرنت با متفکران و مسائل معاصر: گروه دیگری از مقاله‌ها اندیشه آرنت را با رویکردی تطبیقی یا کاربردی، در گفت‌وگو با اندیشمندان دیگر یا پدیده‌های معاصر قرار داده‌اند؛ برای مثال، امام‌جمعه‌زاده و تدین‌راد (۱۳۷۶) در پژوهشی با عنوان «بررسی امر سیاسی در اندیشه ارسطو و هانا آرنت و نقد این مفهوم در عصر حاضر» با مقایسه آرنت و ارسطو، نشان داده‌اند که برداشت آرنت از امر سیاسی، بازسازی سیاست کلاسیک در بستر مدرنیته است.

عابدی اردکانی و علی‌پور (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان «مفهوم خود و نسبت آن با عمل سیاسی در اندیشه هانا آرنت و هربرت مارکوزه»، با مقایسه آرنت و مارکوزه، به نقش انسان به عنوان یک فاعل و متمایز از موجودات دیگر توجه داشته‌اند که قابلیت کنشگری و به‌ظهور رساندن خود انسانی را دارد که سیاسی-اجتماعی بودن یکی از ویژگی‌های آشکار اوست.

کریم‌زاده و منوچهری (۱۳۹۷) در مقاله خود «رابطه مدنی و توانمندی: مطالعه تطبیقی هانا آرنت و آمارتیا سن» پس از مقایسه اندیشه آرنت و آمارتیا سن، توجه هر دو متفکر به عاملیت انسانی و فضیلت مدنی را تحلیل کرده‌اند.

همچنین، نجف‌پور و تدین‌راد (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «واکاوی امر سیاسی در فضای مجازی از منظری آرنتی»، با تمرکز بر فضای مجازی، امتناع تحقق کنش سیاسی آرنتی

در بستر دیجیتال را به واسطه نبود تکثر و تمایز بررسی کرده‌اند.

ادبیات پژوهشی جنبش دانشجویی ایران را می‌توان در دو گروه مطالعات کلان جنبش‌های اجتماعی و سیاسی و نیز پژوهش‌های متمرکز بر جنبش دانشجویی دسته‌بندی کرد. نخست، پژوهش‌هایی که به مطالعه کلان‌تر جنبش‌های اجتماعی و سیاسی در ایران پرداخته‌اند، زمینه‌ساز درک تاریخی و نظری ظهور جنبش دانشجویی هستند. آثاری چون کتاب «جنبش‌های اجتماعی معاصر ایران»، نوشته سعید زاهد (۱۴۰۳) و «یک قرن انقلاب در ایران» از جان فوران (۱۴۰۰) جنبش دانشجویی را با تمرکز بر سیر تاریخی و تحولات ساختاری جامعه ایران و در بستر تحولات کلان‌تری همچون انقلاب مشروطه، نهضت ملی شدن نفت، و انقلاب اسلامی تحلیل کرده‌اند. در این راستا، یرواند آبراهامیان (۱۳۹۶) نیز در کتاب «ایران بین دو انقلاب»، با تمرکز بر دهه ۱۳۲۰ و پایگاه طبقاتی حزب توده، ریشه‌های چپ‌گرایی نخستین هسته‌های جنبش دانشجویی را آشکار کرده است.

عبدی (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان «جنبش‌های اجتماعی و مسئله تغییر ساختارهای اجتماعی در ایران آسیایی» با نقد نظریه «شیوه تولید آسیایی» و «مقاومت شکننده» فوران، تأکید کرده است که جنبش‌های اجتماعی ایران از جمله جنبش دانشجویان، بیشتر در خلأ اقتدار استبدادی رشد کرده‌اند. این آثار با ارائه چارچوب‌های مفهومی کلان، به فهم خاستگاه‌ها و چرایی پیدایش جنبش دانشجویی کمک می‌کنند.

دوم، مجموعه‌ای از پژوهش‌ها، جنبش دانشجویی را چونان یک کنشگر اجتماعی با ویژگی‌ها و چالش‌های خاص خود بررسی کرده‌اند؛ برای نمونه، جلالی‌پور (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «فهم جنبش دانشجویی در ایران با تأکید بر فعالیت‌های دانشجویی در دوره اصلاحات» با تکیه بر نظریه‌های جامعه‌شناسی کلاسیک و معاصر، تبار و کارکردهای جنبش دانشجویی را تحلیل کرده است.

شیرودی (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیلی جامعه‌شناختی از جنبش دانشجویی ایران» با به‌کارگیری رویکرد گفتمانی، ناکارآمدی گفتمان‌سازی درون دانشگاه را نشان داده و بر لزوم هم‌سوئی با گفتمان‌های اجتماعی کلان تأکید کرده است.

در سطحی جامعه‌شناختی‌تر، پناهی نسب و پاک‌نژاد (۱۳۹۹) در پژوهش خود با عنوان «تحلیل جامعه‌شناختی جنبش دانشجویی در ایران بر مبنای نظریه رفتار جمعی نیل اسملسر؛ مطالعه موردی تسخیر سفارت آمریکا» با استفاده از نظریه رفتار جمعی نیل اسملسر، پدیده

تسخیر سفارت آمریکا را از منظر ساختاری و ذهنی تحلیل کرده‌اند.

مقاله خورشیدنام (۱۴۰۰) با عنوان «جنبش دانشجویی و رادیکالیسم سیاسی؛ چگونه مبارزه‌های دانشجویی در سه دهه اول سلطنت پهلوی دوم به نتیجه ناخواسته تثبیت وضعیت موجود منجر می‌شد؟» نیز با تکیه بر مفهوم «چارچوب‌بندی ذهنی»، نقش مؤلفه‌های فرهنگی و طایفه‌ای در کنش سیاسی دانشجویان را برجسته کرده است.

مطلبی و بیژن (۱۳۹۶) نیز در پژوهشی با عنوان «آسیب‌شناسی اصالت و استقلال جنبش دانشجویی در ایران معاصر» مسئله استقلال و اصالت جنبش دانشجویی را در برابر استفاده ابزاری از آن در مقاطع گوناگون بررسی کرده‌اند.

سرانجام، تحلیل سبزه‌ای (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل جامعه‌شناسی حوزه عمومی در ایران پس از انقلاب» از ضعف ساختاری حوزه عمومی در ایران، به‌طور ضمنی، ضعف فضاهای کنشگری دانشجویی را نیز نمایان می‌کند. دسته دوم از آثار، پویایی‌ها، فرصت‌ها، و محدودیت‌های درونی جنبش دانشجویی در ایران معاصر را به‌گونه‌ای دقیق‌تر بررسی کرده‌اند.

همه پژوهش‌های یادشده یا به‌طور کلی فلسفه سیاسی هانا آرنست را بررسی کرده‌اند، یا در مورد جنبش دانشجویی به توصیف تاریخی و دست‌کم به تحلیلی جامعه‌شناسانه بسنده کرده‌اند؛ از این‌رو، کاستی‌ای که پژوهش حاضر قرار است آن را برطرف کند، تحلیل نظری جنبش دانشجویی و یافتن مفهوم «عمل» هانا آرنست از رهگذر چنین تحلیلی است که به بررسی دلالت‌های آرنتی در جنبش دانشجویی ایران می‌پردازد.

۲. رابطه عمل و سیاست در اندیشه هانا آرنست

دیدگاه‌ها و کنش‌های انسان در برابر جهان پیرامون، در گذر زمان تغییر کرده و هانا آرنست، اندیشمندی است که کمتر کسی در تاریخ فلسفه به‌اندازه او به این مسئله توجه داشته است. «زحمت»، «کار» و «عمل»، سه مفهوم مهم و محوری در منظومه فکری آرنست به‌شمار می‌آیند، که در نزد او، «عمل»، ارزشمندترین مرتبه در این فرایند گذار است؛ الزامات سیاسی «عمل» در گرو شرایط زیست، کارکرد، و نقش انسان‌ها در باهمستان سیاسی است. او در کتاب «وضع بشر» اشاره می‌کند که «زحمت» روند زیستی انسان و چیزی است که به زندگی جسمی او برای بقا مربوط می‌شود. «کار»، مرتبه‌ای بالاتر از «زحمت» و همراه با خلق جهان

مصنوعی ناشی از ابتکار است که برداشت از دسترنج را به بار می آورد. «عمل»، موجه ترین و عالی ترین مرحله برای انسان ها در راستای خلق جهانی است که شرط باهم بودگی و تکثر را اجابت کند. «عمل»، حامل باری سیاسی است که وضع متکثر و درعین حال متفرق انسان ها را نمایان می کند و برخلاف «زحمت» و «کار»، میل به جاودانگی در زیست انسانی را دارد. از دیدگاه آرت، «عمل»، سرشت نهان بشر است و تاریخ، محل پیدایی «عمل» و تعیین کننده سرنوشت انسان هاست. ساخت و فروریزش باهمستان های سیاسی، متأثر از عمل انسانی و کارکرد آن ویژه امر سیاسی است.

در اندیشه آرت، نسبت میان «عمل» و «نظر» در گذار از دو اثر بدیع او «وضع بشر» به «حیات ذهن» دچار بازاندیشی می شود، اما نه به معنای نفی تقدم کنش سیاسی. آرت در «وضع بشر» با تفکیک سه ساحت بنیادی زندگی انسانی - کار، تولید، و عمل - تأکید می کند که تنها «عمل» است که در قلمرو عمومی و از طریق گفت و گو و تکثر انسانی، سیاست را ممکن می سازد و به آزادی معنا می دهد (آرت، ۱۹۵۸). در مقابل، «تأمل فلسفی» در سنت افلاطونی-ارسطویی را انزو اطلبانه و گسسته از جهان میان ذهنی می بیند. با این حال، در «حیات ذهن» می کوشد میان دو قلمرو نظر و عمل پیوند برقرار کند و نشان دهد که اندیشیدن، داوری، و اراده نیز می توانند پشتوانه ای برای کنش سیاسی مسئولانه باشند، بی آنکه جای آن را بگیرند (آرت، ۱۹۷۸). از این منظر، تأمل فلسفی نزد آرت زمانی ارزشمند است که به بازگشت اندیشه به عرصه عمومی و گفت و گو با دیگران بینجامد؛ در غیر این صورت، به سکوت و انفعال منجر می شود. به این ترتیب، آرت ضمن بازشناسی اهمیت «نظر»، همچنان بر اولویت «کنش در میان انسان ها»، به عنوان شرط تحقق سیاست آزاد و انسانی تأکید می کند.

به نظر آرت، عمل، به واسطه ویژگی انسانی و تعاملی اش، مبنای روابط انسان ها است. «اگرچه زحمت و کار، شرط و مقدمات ضروری هستند، ولی پس از فراغت از آن ها، انسان ها در تعامل برای برابری و آزادی، گرد هم می آیند تا با گفتارها و کردارهای سترگ دست به عمل بزنند» (انصاری، ۱۴۰۰، ۱۲). از میان همه فعالیت های ضروری و موجود در اجتماعات بشری، «تنها دو فعالیت، سیاسی و مقوم آن چیزی انگاشته می شدند که ارسطو زندگی سیاسی یا مدنی^۱ می نامید، یعنی عمل^۲ و سخن^۱ که حیطه امور بشری از دل آن ها سر بر می آورد؛ اموری

1. Bios Politikos

2. Praxis

اموری که هرآنچه تنها ضروری یا سودمند است، به کلی از دایره آن‌ها بیرون می‌ماند» (آرنت، ۱۴۰۱، ۶۸-۶۷).

درک آرنت از عمل، متأثر از مفهوم سیاست شهروندی در یونان باستان، به‌ویژه ارسطو، است. هدف جامعه سیاسی، بهزیستی است و جامعه سیاسی از اشتراک خانواده‌ها و دهکده‌ها به‌وجود می‌آید که زندگی کامل و مستقلی را موجب می‌شود؛ ازاین‌رو، «هدف همکاری سیاسی را باید، نه تنها با هم زیستن، بلکه به انجام رساندن کارهای بزرگ و پرارج دانست» (ارسطو، ۱۳۹۳، ۱۲۵). تنها عمل است که خارج از جامعه انسان‌ها، حتی قابل‌تصور هم نیست و تنها عمل، امتیاز انحصاری انسان است؛ نه حیوان و نه خدا (خدای صانع افلاطونی) هیچ‌یک توانایی عمل ندارند (آرنت، ۱۴۰۱، ۶۶). «عمل، آن یگانه فعالیتی که بدون واسطه اشیا یا مواد، به‌طور مستقیم میان انسان‌ها جریان دارد، متناظر است با وضع بشری تکثر؛ متناظر با این امر واقع که انسان‌ها، و نه انسان، در زمین به‌سر می‌برند و ساکن جهانند. اگرچه همه جنبه‌های وضع بشر، به نحوی از انحا با سیاست ارتباط دارد، اما این تکثر به‌طور خاص، عیناً شرط اصلی هرگونه زندگی سیاسی است؛ آن هم نه تنها شرط لازم، بلکه شرط کافی آن» (آرنت، ۱۴۰۱، ۴۴).

فلسفه کنش سیاسی، همان اراده و فضیلت انقلابی است. «کنش سیاسی آزاد به‌مثابه آرمان اصلی انقلاب، به‌معنای فرارفتن از طبیعت به تاریخ برای رسیدن به بهزیستی و رفاه است که خود، آرمان عصر مدرن می‌باشد» (بوبری، ۱۴۰۰، ۱۲).

پیدایش انسان با عمل آغاز شده است. با پیدایش انسان، آزادی و اختیار نیز زاده شد. محتوای عمل و سخن خود را در کارهای متنوع هنری مانند بازیگری، نمایشنامه‌نویسی، و... نشان داده است. عمل در جمع صورت می‌گیرد نه در انزوا. انسان‌هایی ساخته شده‌اند، جهانی ساخته شده و ما در آن قادر به عمل هستیم. آن‌ها مواد و مصالح نیستند که بتوانیم بسازیمشان، از عهده ما خارج است: برخلاف گفته مارکس، ما نمی‌توانیم جهان را بسازیم (شاپان‌مهر، ۱۳۹۸، ۳۸-۳۷).

عمل، پیوند عمیقی با سیاست دارد و می‌توان گفت، دسته‌بندی آرنت از وضع بشر و تأکید او بر عمل، چیزی فرای سیاست است. در این ترسیم، کنش یا عمل نه چیزی تولید

می‌کند، یعنی برای عینیت‌یافتگی جهان و کار^۱ نیست و نه برای بقاست^۲، بلکه برای منزلت انسانی در پولیس است و پولیس هم، جهان کثرت انسان‌هاست. انسان‌ها در این جهان متکثر در عین تنها بودن، در قلمروی مشترکی با یکدیگر مرتبطند و این قلمرو مشترک، همان حیطه عمومی است که محل ساخت امر مشترک است که «سیاست» نام دارد. مراتب وضع بشر، مادام که در زحمت و کار بگسلد، سیاستی وجود ندارد؛ زیرا، انسان‌ها هنوز به وضع متکثر نرسیده‌اند تا بتوانند تاریخ‌سازی کنند؛ بنابراین، آرنت تأکید می‌کند که سیاست در میان انسان‌های متکثر جریان دارد که هرکدام می‌توانند عمل کنند و جریان تازه‌ای به‌راه اندازند (آرنت، ۱۴۰۱، ۱۵). نقطه مقابل تکت، توتالیتاریسم است که تأثیر ویرانگری بر جامعه سیاسی دارد؛ یعنی منع تبادل عقاید و افکار. «فقدان درازمدت هرگونه تبادل آزاد اطلاعات در محدوده یک کشور، دره عمیقی از عدم تفاهم میان گروه‌های بزرگ جمعیتی، میان میلیون‌ها و میلیون‌ها آدم به‌وجود می‌آورد. دیگر آن مردم، مردم واحدی نیستند؛ زیرا، درواقع هرکس با زبان متفاوتی سخن می‌گوید» (بردشا، ۱۴۰۱، ۸۷).

لازمه عمل در میان جمع انسان‌ها، تحقق آن در فضای عمومی است که بنا بر تحلیل آرنت، فضای سیاسی است. جدایی امر خصوصی از امر عمومی نزد آرنت از اهمیت بسزایی برخوردار است. آرنت می‌گوید: «در جامعه یونان باستان، تمایز روشنی میان قلمرو عمومی و قلمرو خصوصی وجود داشت. به نظر او، در این تمایز، قلمرو خصوصی، قلمرو پیشاسیاسی است. قلمرو خصوصی، میدان همزیستی طبیعی و کانون آن، خانه و خانواده است. قلمرو سیاسی، قلمرو عمل و گفتار است؛ قلمرو آزادی است» (جانسون، ۱۴۰۱، ۵۱).

قلمرو عمومی، قلمرو سیاست برای عمل است که انسان‌ها به وضع نهایی خود در گذار زیستمانی‌شان برسند؛ لکن در عصر مدرن، انسان‌های تک‌افتاده، تنها و دل‌آشوب از تنهایی، تبدیل به ماشین‌های فرمانبر می‌شوند. توتالیتاریسم و دیکتاتوری در بزنگاه مدرنیسم، تفکر را از انسان‌ها گرفت و آن‌ها را تبدیل به اجتماعی از توده‌های سنت‌دوست کرد. «چیرگی تام می‌کوشد تا انسان‌ها را به‌گونه‌ای سازمان دهد که تکت و تمایز نامحدودشان از بین برود و کل انسانیت، به‌صورت فردی واحد درآید. این امر تنها زمانی امکان‌پذیر است که یکایک افراد انسانی به شخصیت‌هایی تبدیل شوند که در برابر برخی کنش‌های معین، واکنش‌های معین و

1. Work

2. Labor

ثابتی از خود نشان دهند» (آرنت، ۱۳۹۵، ۲۶۲)؛ از این رو، حیطة عمومی که می‌بایست در گذر از زحمت و کار ظهور یابد، مجالی نمی‌یابد و با سیطره زحمت در دنیای مدرن، سیاست به مثابه نادیده‌انگاشتن انسان‌ها، ممانعت از سخن گفتنشان، و اشتراک در زیست انسانی است. عمل و سخن ربط بسیار وثیقی به هم دارند؛ زیرا عمل آغازین و ویژه بشری باید در عین حال حاوی پاسخ به پرسشی باشد که از هر نوآمده‌ای می‌پرسند: «تو کیستی؟» این انکشاف کیستی شخص هم در گفتار او نهفته است هم در کردارش؛ بالین حال، روشن است که قرابت میان سخن و عیان‌داری بسی بیشتر از قرابت بین عمل و عیان‌داری است (آرنت، ۱۴۰۱، ۲۷۹). مهم این است که هر انسان کنشگری به عنوان یک فرد در انظار عمومی نمایان شود؛ جایی که مهم است که وی نه «چه چیزی»، بلکه «چه کسی» است. این «چه کسی» از داده‌های زیست‌شناختی قابل استنتاج نیست و در عمل و گفتار ظاهر می‌شود: «من حرف می‌زنم و عمل می‌کنم، پس کسی هستم» (وینکل، ۱۴۰۰، ۵۸).

«عمل برخلاف ساختن، هیچ‌گاه در انزوا ممکن نیست؛ در انزوا بودن، یعنی محرومیت از قابلیت عمل کردن. عمل و سخن، همان‌قدر محتاج حضور پیرامونی دیگرانند که ساختن، نیازمند حضور پیرامونی جهان طبیعت برای پیدا کردن ماده و مصالح خویش و حضور پیرامونی جهانی است که محصول تمام‌شده را در آن جای دهد. ساختن، محاط در جهان و در ارتباط مستمر با آن است: عمل و سخن، محاط در شبکه تودرتوی اعمال و سخنان دیگران و در ارتباط مستمر با آن هستند» (آرنت، ۱۴۰۱، ۲۹۱). با عمل، زندگی سیاسی شکل می‌گیرد؛ زندگی سیاسی‌ای که از بیرون و بر فراز جامعه انسانی است. نزد آرنت سه وضعیت بشر با اینکه حیاتی و ریسمان‌گونه‌اند، اما ویژگی عبورکننده از وضعیتی پست‌تر به وضعیتی بهتر و شایسته‌تر را دارد؛ در کل، انسان، حیوانی زیست‌شناختی، سازنده، و مشارکت‌جو در جامعه یا باهماد است (بردشا، ۱۴۰۱، ۱۵).

بر آزادی و تکرر به عنوان بخشی از ویژگی‌های مهم عمل، بسیار تأکید می‌شود. منظور آرنت از آزادی، نه توانایی انتخاب از میان مجموعه‌ای از گزینه‌های موجود است و نه آن‌گونه که آموزه‌های دینی می‌گوید، از سوی خداوند به بندگان ارزانی شده است. بلکه مقصود آرنت از آزادی عبارتست از: «استعداد آغاز کردن، شروع چیزی تازه، انجام امر غیرمنتظره^۱، که همه

1. The Unprecedented

موجودات انسانی به سبب متولد شدن از آن برخوردارند. در نتیجه، عمل به عنوان تحقق آزادی، ریشه در زادگی^۱ دارد؛ [ریشه] در این واقعیت که هر تولدی نشانگر یک آغاز تازه و معرفی چیزی نوظهور در جهان است» (شهرابی فراهانی، ۱۳۹۱).

به طور خلاصه، آرنست در کتاب «وضع بشر» مؤلفه‌های تحقق عمل، به عنوان عالی‌ترین کنش انسانی که عین سیاست‌ورزی است را این‌گونه برمی‌شمارد: سخن گفتن، دیدن و دیده شدن، باهم‌بودگی، آزادی، تکرر، در جهان بودن، تحقق خود واقعی در حیطه عمومی، و پرهیز از تعصب دینی. همه موارد یادشده، دقایق آرنستی به شمار می‌آیند که لازمه عمل و کنش سیاسی اصیل در جهان انسانی است.

آرنست و بینش او از یونان باستان موجب شد فهم او درباره مقوله سیاست با فهم مدرن لیبرالی یا مارکسیستی متفاوت باشد. خوانش یونانی او از مفاهیم آزادی، اخلاق، برابری، و عدالت که جملگی از لوازم سیاست و ملزومات عمل هستند، برخلاف خوانش مدرن است؛ انسان آزاد از نگاه آرنست، انسانی است از گونه انسانی در آتن که همان شهروندی به شمار می‌آمد که باهمستان سیاسی در خود داشت و همچنین، انسانی که نه می‌خواهد حاکم باشد و نه محکوم. گرچه لفظ شهروند در گونه آتن بسیار محدود و محصور بود، اما به زعم آرنست، صورت شایسته‌ای داشت؛ اینکه شهروندان، فقط مردان بودند (مردان صاحب املاک)، اما در میان همین مردان، سیاست، فاقد سلسله‌مراتب بود. این شرایط بود که توجه آرنست را به این عصر جلب کرد. سنت جمهوری‌خواهی و گرایش او به «دموکراسی شورایی» ناشی از همین بینش اوست.

به نظر آرنست، نوعی تعامل عمومی، نه تنها برای بقای سیاست، بلکه برای تفکر سالم، ضروری و حیاتی است. قوه تخیل، این توانایی و ظرفیت حیاتی که بنیان هرگونه داوری عقلانی است، برای شکوفا شدن، نیازمند تعامل با دیگران است. افراد، تنها از طریق اجتماع و باهماد، آزادانه می‌اندیشند و در این اجتماع و باهماد است که ما به وجود انسانی خود می‌رسیم و آن را به اثبات می‌رسانیم. افراد اگر از بحث عمومی محروم شوند، چیزی بنیادین را از دست می‌دهند، یا دست‌کم چیزی را که به لحاظ تاریخی برای انسان شناخته شده است. تحت فشار ترور و ارباب، انسان‌ها به چیزی جز انسان تبدیل می‌شوند (بردشا، ۱۴۰۱، ۸۴-۸۳).

1. Natality

فضاهای همگانی به طور طبیعی وجود ندارند؛ لازم است که انسان‌ها آن‌ها را به گونه‌ای تصنعی به وجود آورند. این‌ها فضاهایی هستند که ما در آن‌ها اقدام می‌کنیم، صحبت می‌کنیم، و در مناظره با یکدیگر به افکار و عقاید دست می‌یابیم، و آزمون می‌شویم. بی‌پرده بگوییم، سیاست از میان آدمیان است که سر برمی‌آورد (برنشتاین، ۱۴۰۱، ۱۰۹). آرنت بر این نظر است که تفاوت انسان‌ها با حیوانات تنها در تفکر نیست (چه بسا تفکر هم زیر سؤال برود)، بلکه علاقه او به «زیست سیاسی» است؛ این گزینه‌ای است که او به «اجتماع زنبورها» تشبیه می‌کند. به بیان روشن‌تر، دانش، یعنی کار کردن انسان‌ها با هم و این ظهور انسان‌ها بر یکدیگر (پدیدارشناسی) پیشرفت را رقم خواهد زد (آرنت، ۱۹۷۰، ۴۲).

جهان، نه تنها خلق شده است، بلکه بین انسان‌ها نیز قرار دارد. این «بین» یک اصطلاح مهم برای هانا آرنت است که جهان را می‌سازد. به نظر آرنت، هر انسانی مشمول شرط اساسی «کثرت» است. به زعم آرنت، جهان، معطوف و منحصر به انسان‌هاست (جهان بشری) که این انحصار را می‌توان از طریق «عمل» و «گفتار» به دست آورد. به نظر آرنت، توانایی «سخن گفتن» نوعی عمل است؛ انسان‌ها موجوداتی مستعد سیاست و دارای «زبان» هستند؛ هیچ فعالیت انسانی‌ای وجود ندارد که به همان اندازه عمل به «واژه» نیاز داشته باشد (کروف^۱، ۲۰۰۹، ۱۵).

امر سیاسی، تنها زمانی پدید می‌آید که افراد به عنوان شهروندان، کثرت دیدگاه‌های خویش را در حوزه عمومی به نمایش بگذارند. هدف امر سیاسی، رسیدن به اجماع، هماهنگی، یا گونه‌های دیگر وحدت از طریق همگن‌سازی تفاوت‌ها - چنان‌که در تصورات سنتی درباره جامعه وجود دارد - نیست بلکه نمایش یا اجرای عدالت درباره تنوع و تعدد منظرهای فردی است و به عنوان نتیجه، جهان مشترک از آن به وجود می‌آید. به نظر آرنت، جامعه هیچ‌گاه از پیش داده نیست، بلکه امری برساخته و مصنوعی است که شهروندان می‌بایست فعالانه به آن شکل دهند (نجف‌پور و تدین‌راد، ۱۳۹۷، ۲۹۳).

به زعم آرنت، انسان تا جایی موجودی سیاسی است یعنی مخلوقی زنده که سخن می‌گوید و عمل می‌کند و تنها در صورتی هستی و زندگی‌اش را معنادار می‌یابد که در فهمش از جهان با دیگران شریک باشد (بردشا، ۱۴۰۱، ۱۳). ظهور در عرصه عمومی و رسیدن به

1. Kropf

عینیت در فضایی همگانی، به مثابه بودن، هستن، و شدن است. برای انجام عمل سیاسی باید گفت که لفظ «سیاسی بودن» حامل باری اخلاقی و انسانی است که انسان‌ها را به هم نزدیک می‌کند.

در دیدگاه آرنت، خشونت و قهر سیاسی، نسبتی با قدرت و عمل ندارند. قدرت برای هانا آرنت، دارای گوه‌ری اجتماعی است که از پیوند و اتحاد داوطلبانه نیروهای انسانی برمی‌خیزد. او در مصاحبه‌ای در آلمان غربی به سال ۱۹۶۴ یادآور می‌شود: «عنصرهای سازنده قدرت، مردم و اراده و اقدام مشترک آنان هستند. فرد یا گروهی ناموافق و پراکنده، دارای قدرت نیستند؛ زیرا، سرچشمه پیدایش و پویش قدرت، پیوند و مراوده آزاد انسان‌ها با یکدیگر و اتفاق نظر و اقدام مشترک آنان است. قهر برخلاف قدرت، دارای سرشتی ویرانگر است و نه سازنده. هدفی که با قهر قابل دسترسی است، نیازمند ابزاری است که ویژگی ویرانگر، رعب‌آور، و زورگویانه دارد. جهان به‌زعم آرنت، مختص انسان‌ها است و انسان‌ها با عمل خود در بروز پدیده‌ها، نقش ایفا می‌کنند. با هم سخن گفتن، جهان مشترک انسانی را رقم خواهد زد. خشونت از نوع عصبانیت یا رنج، در سیاست، آشکارترین نشانه انسان‌زدایی و علیه جهان بشری است» (آرنت، ۱۹۷۰، ۹۵).

هانا آرنت یادآور می‌شود: «کافی نیست که بگوییم، قدرت و قهر یکی نیستند، بلکه باید گفت، قدرت و قهر نقطه مقابل یکدیگرند. در جایی که یکی از این دو به‌گونه‌ای مطلق حاکم باشد، آن دیگری حضور ندارد. قهر، هنگامی در دستورکار قرار می‌گیرد که قدرت در خطر باشد. اگر سرنوشت قدرت را در گرو قهر بگذاریم، هدف فرجامین به‌گونه‌ای هم‌زمان، پایان کار قدرت و نابودی آن است؛ بنابراین، حتی نمی‌توان ادعا کرد که نقطه مقابل قهر، عدم خشونت است و طبعاً سخن گفتن از «قدرت بدون قهر» نمی‌تواند معنا داشته باشد. قهر می‌تواند قدرت را نابود کند، ولی هیچ‌گاه قادر به ایجاد آن نخواهد بود. چیزی که از لوله تفنگ بیرون می‌آید، می‌تواند فرمانی مؤثر باشد که فرمانبری فوری و بی‌چون و چرا می‌طلبد، ولی هرگز از لوله تفنگ، قدرت بیرون نخواهد آمد. از این سخن آرنت می‌توان نتیجه گرفت که ماهیت قدرت را نمی‌توان با پدیده قهر توصیف کرد. قدرت، ویژگی فردی نیست و تنها هنگامی پدید می‌آید که انسان‌ها متحد شوند. قدرت همواره نیازمند فضای صلح‌آمیز و اعتماد متقابل است؛ در حالی که فضایی که با وسایل قهرآمیز ایجاد می‌شود، از ترس و اضطراب و بی‌اعتمادی انباشته است. سیاسی بودن، زیستن در پولیس، به این معنا بود که تکلیف همه‌چیز از طریق

سخن و اقتناع معلوم می‌شد، نه از طریق زور و خشونت.» (آرنت، ۱۴۰۱، ۶۹).

از دید آرنت، بیرون راندن خشونت از قلمرو سیاست، مسئله اصلی نیست، بلکه مهم این است که روابط قدرت را می‌توان به‌گونه دیگری، جز با عبارت‌های سلطه‌گری، یعنی فرمانروایی و فرمانبرداری طرح‌ریزی کرد. مواردی که ماهیت واقعی خشونت در آن‌ها آشکار می‌شود، عبارتند از: ویرانگر بیش از سازنده، وسیله یا ابزار اما نه هرگز مبنای مشروعیت. در این مرحله، یک مسئله اساسی باقی می‌ماند؛ هانا آرنت برای جایگزینی تعریف قدرت به‌عنوان سلطه و در نتیجه، برای جایگزینی برتری خشونت چه پیشنهاد می‌کند؟ سنت نوین قدرت مردمی، آن‌گونه که به‌ویژه هنگام «انقلاب آمریکا»، «جنبش انقلابی بوداپست» یا «بهار پراگ» پدید آمد، تظاهرات قدرت همگانی است که پایه در طراحی آن دارد؛ زیرا، یکی از «برجسته‌ترین تفاوت‌هایی که اجازه می‌دهد قدرت را از خشونت تمیز دهیم، این است که قدرت همیشه نیاز دارد به شماره بیشتری از آدمیان متکی باشد، در حالی که خشونت می‌تواند تا حدودی از آن درگذرد؛ زیرا، برای تحمیل خود می‌تواند به ابزارها متوسل شود» (فرایا، ۱۳۹۸، ۲۱۱-۲۱۰).

به‌نظر آرنت، مفهوم سیاست نیز از مفهوم عمل و مؤلفه‌هایش جدا نیست. به‌زعم او، مقصود از سیاست، «آزادی» است؛ این بخش با بحث در مورد صحبت کردن و عمل کردن در یک زمینه سیاسی آغاز می‌شود. آرنت از پولیس یونان باستان و فلسفه ارسطو بهره می‌برد که در آن دو مورد بالا از اهمیت بسزایی برخوردار است. درک هانا آرنت از سیاست، بسیار فراتر از سازماندهی بوروکراتیک و تأمین زندگی در جامعه است. او سیاست را با آزادی و خودانگیختگی ترکیب می‌کند. او در تعریف خود از مفهوم امر سیاسی، بارها بر نیاز به کثرت تأکید کرده است. آرنت امر سیاسی را در بین افراد گوناگون قرار می‌دهد و با این سخن ارسطو که «انسان ذاتاً سیاسی است»، مخالف است؛ همه افراد، سیاسی زاده نمی‌شوند. انسان، تنها زمانی به موجودی سیاسی تبدیل می‌شود که از طریق گفتار و کردار در جهان مداخله کند. آرنت این فرایند را با عنوان «زایش دوم» توصیف می‌کند؛ از این‌رو، حق تعلق به یک جامعه سیاسی در این زمینه از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ زیرا، تنها از طریق آن است که عمل کردن و صحبت کردن وزن مناسبی می‌یابد (هاس^۱، ۲۰۱۵، ۱۷).

اما با گذار از پولیس آتن و نوع شهروندی آن در عصر مدرن، شاهد ظهور دولت-ملت و

1. Diana Häs

برپایی اجتماعات بزرگ انسانی هستیم که روح سیاست را متزلزل کرد و آرنست این مقوله را برآمدن خانه‌داری^۱ می‌داند. به‌زعم او، سیاست در عصر مدرن، به حرفه‌ای خاص تبدیل شد و سیاستمدار مفهوم شهروند را ربود. همچنین، در این عصر، سیاست به مدیریت تبدیل شد و در نتیجه، عمل هم به فراموشی سپرده شد؛ زیرا، عده‌ای اندک با عنوان سیاستمدار، بر عده زیادی از مردم فرمان می‌راندند و قانون وضع می‌کردند. این وضعیت سبب شد که سیاست، نه در حیطه عمومی، بلکه در محدودیت و به‌گونه‌ای ایدئولوژیک، غیراخلاقی، نابرابر، و با سلب آزادی رقم بخورد. اجتماع سیاسی، همچون خانواده‌ای شد که رتق و فتق امور روزمره آن باید از طریق قسمی خانه‌داری گسترده در سطح ملی انجام شود. تفکر علمی‌ای که با این تحول همراه است، دیگر علم سیاست نیست، بلکه تدبیر منزل ملی یا تدبیر منزل اجتماعی^۲ است که جملگی بر نوعی خانه‌داری جمعی دلالت می‌کنند؛ جمع خانواده‌هایی که در راه تدبیر منزل، به‌شکل یک خانواده آبرآسانی سازمان پیدا می‌کنند، همان چیزی است که جامعه می‌نامیم و شکل سازمانی سیاسی آن، ملت نامیده می‌شود (آرنست، ۱۴۰۱، ۷۱).

هدف از عمل، انجام دادن امور یا پراکسیس است. سیاست در روابط بین افراد به‌وجود می‌آید؛ جایی که آن‌ها به‌گونه‌ای بین‌الذهانی، یک موضوع را از دیدگاه‌های گوناگون با نگرش باز (تکثر) در نظر می‌گیرند و عقیده خود را شکل می‌دهند. به‌نظر آرنست، هسته اصلی امر سیاسی، بحث و نگرانی برای جهان مشترکی است که حتی بتوانیم آن را در رویارویی با اختلاف‌نظرهای اساسی، به‌اشتراک بگذاریم. امر مشترک که سیاسی است، مربوط به حوزه عمومی است. در دوران مدرن، امر اجتماعی، به‌عنوان پدیده‌ای برآمده از جامعه توده‌ای، به تقابل بیش‌ازپیش عرصه عمومی و عرصه خصوصی افزود و حوزه خصوصی به وضعیتی فاقد کنش سیاسی تبدیل شد؛ زمانی که مسائل انسانی، به‌عنوان ضرورت‌های طبیعی به‌شمار می‌آید و عمل با قوانین و رفتار جایگزین می‌شود (می‌هوفر^۳، ۲۰۲۱، ۳).

سیاست در اندیشه آرنست، «فراغت از زحمت و کار، گفت‌وگو، در جهان بودن، سخن در عرصه عمومی، آغازگری و منحصر به فرد بودن هر انسان، حضور در فضای متکثر انسانی، و در یک کلام، عمل است» (نجف‌پور و تدین‌راد، ۱۳۹۸، ۵۷۳). «امر سیاسی در اندیشه آرنست،

1. Housekeeping
2. Volkswirtschaft
3. Mayrhofer

به «عمل» تعبیر می‌شود، اما برخوردار از دایره‌ای وسیع و دربردارنده گفت‌وگو، تعامل، بحث، اقناع، و... است» (امام‌جمعه‌زاده و تدین راد، ۱۳۹۰، ۸). عمل در اندیشه آرنت، فهم سیاست و امر سیاسی است؛ زیرا، به‌باور او، «عمل، فعالیت سیاسی تمام‌عیار است» (آرنت، ۱۴۰۱، ۴۵). آرنت، سیاست را «جهان‌ظواهرها و جهان مشترک تعریف می‌کند که موجب نزدیکی انسان‌ها به یکدیگر می‌شود. به‌نظر آرنت، در این جهان مشترک، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد که هیچ‌یک نمی‌تواند به‌لحاظ هستی‌شناختی، جایگزین دیگری شود. به‌همین دلیل، او کثرت را بخش مهمی از جوهر زندگی بشری می‌داند» (جهانبگلو، ۱۳۸۵، ۱۵۸). عمل در اندیشه آرنت، بین‌الذهانی، متکثر، مشارکتی، پیش‌بینی‌ناپذیر، برگشت‌ناپذیر، خلاقانه، آغازگرانه، جهانی، و زبانی و گفت‌وگویی است. عمل، عالی‌ترین و والاترین نوع فعالیت بشری و متضمن حضور در عرصه عمومی است.

در اندیشه سیاسی آرنت، امر سیاسی با آزادی سیاسی یکسان است. تنها در صورت بروز عناصر توتالیتار و تمامیت‌خواهی است که سیاست، ملغی می‌شود. اما سیاست، هیچ‌گاه لغو نمی‌شود. آرنت می‌گوید: «آزادی به هدف فوری کنش (عمل) سیاسی تبدیل شده است و دلیل وجودی سیاست است و بدون آزادی، زیست سیاسی بی‌معنا خواهد بود» (بشیریه، ۱۴۰۱، ۹۸). آرنت به‌تعبیر ارسطویی، انسان را «zoon logon echon (politikon)» می‌نامد؛ یعنی انسان، موجودی سیاسی و سخنگو که قادر به کنش است و توانا به برپایی مکانی سیاسی به‌لحاظ جغرافیایی است. از این دیدگاه، الگوی آنتی انسان، آزاد است که در دولت‌شهر سیاست بورزد و در عرصه عمومی حاضر شود؛ براین اساس، مشخص است که آزادی سیاسی با عمل، هم‌زمان است؛ به بیان روشن‌تر، تازمانی که عمل می‌کنی، آزاد هستی و برعکس. حاکمیت انسان در جهان بشری، «سیاسی» است که نه خداست که «الهی» و نه جانور غیر که «ضرورت» باشد (وولی^۱، ۲۰۰۶، ۳۳۱).

آرنت، آغاز بحران انقلاب‌های جهان را آنجایی می‌داند که کلمه آزادی به‌مرور از شمار واژگانشان رخت بربست و دیگر تلاشی برای بازآفرینی این مفهوم از دست‌رفته صورت نپذیرفت. وی بر این نظر است که در طول تاریخ اندیشه، هرگز تلاشی برای مقام بخشیدن به آزادی انجام نشده و همین وضعیت، باعث شده است که همواره موضوعی با این میزان از

1. Jin- WooLee

اهمیت، به فراموشی سپرده شود؛ تاجایی که حتی رهبران انقلابی نیز آزادی را به مسلخ برده‌اند و ذبحش کرده‌اند. آرت امیدوار بود با بازآفرینی اندیشه آزادی و توسل به ارزش آن، روزی برسد که جنگ از صحنه سیاست جهان ناپدید شود. او هرگونه عمل مبتنی بر خشونت را از حیطه سیاست بیرون می‌داند. به نظر آرت، علت مشروع و نهایی حکومت‌ها، نجات دادن انسان از فشار و ضرورت‌های زندگی است تا انسان‌ها بتوانند در زندگی سیاسی-اجتماعی، نقش انسانی را به عهده بگیرند.

۳. گرایش‌های مختلف جنبش دانشجویی ایران

تأسیس دانشگاه تهران، تأثیر فراوانی بر شکل و ماهیت تحولات سیاسی-اجتماعی ایران داشته است. آغاز به کار دانشگاه در زمانه‌ای با ویژگی‌های تعارض گونه و خاص بود: فضای سیاسی-اجتماعی ایران در دوره پهلوی اول، ساختار پادشاهی حکومت از نوع دیکتاتوری، ادغام و تلفیق تحصیلات دانشگاهی با انگیزه سیاسی جوانان در عرصه‌ای چون دانشگاه، فقدان جامعه مدنی، نخستین گام‌های رشد و پیشرفت کشور به لحاظ صنعت، بازسازی بافت فرسوده و سنتی ایران دوره قاجار با هدف احیای مشروطه سلطنتی در قالب پیروی از الگوی آمرانه توسعه، مقابله با اصحاب مذهب و قشر سنتی جامعه ایران که فرایند مدرنیزاسیون را بر نمی‌تابیدند.

جنبش دانشجویی به معنای واقعی خود در دهه ۱۳۲۰ رقم خورد و به شکل رسمی ابتدا از دانشگاه آغاز شد و سپس، به بیرون گسترش یافت. در شرایط فقدان هرگونه نیروی سیاسی مستقل، هر حرکت و نرمشی در برابر حکومت سرکوب می‌شد. تشکل‌های دانشجویی، از جمله اتحادیه محصلین، سازمان جوانان دموکرات، و ۵۳ نفر، حرکت‌هایی با مرام مارکسیستی و تشکیل شده از قشر تحصیل کرده، شامل دانشجویان و استادان دانشگاه، بودند. با آغاز دهه ۱۳۲۰ و روی کار آمدن پهلوی دوم، شاه جوان، تغییراتی در اوضاع سیاسی-اجتماعی کشور به وجود آورد. فضای باز سیاسی در این زمان، بستر دانشگاه برای ظهور حرکت‌های صنفی دانشجویی را تحریک کرد و دانشجویان، کنشگر سیاسی شدند.

در یک سیمای کلی، جنبش دانشجویی در ایران پس از تأسیس دانشگاه تهران، به سه دسته تقسیم شد: دسته نخست، دانشجویانی با گرایش چپ مارکسیستی، موسوم به گروه ۵۳ نفر، که پیش‌درآمدی بر تشکیل حزب توده بود. این گروه از دانشجویان، خواستار دیکتاتوری

پرولتاریا و انقلابی همانند انقلاب ۱۹۱۷ شوروی بودند. آنان توسط تقی ارانی، یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین روشنفکران چپ، هدایت و سازماندهی می‌شدند؛ دسته دوم، دانشجویانی با گرایش ناسیونالیستی بودند که بعضاً ناهمگون هم بودند، از این منظر که ناسیونالیست‌هایی بودند که با عناصر غرب‌گرایانه و تجددطلبی موافق و با مذهب و شریعت مخالف بودند؛ دسته سوم، دانشجویانی که حامی و مروج ارزش‌های دینی و مذهبی بودند. این گروه، به تعبیر دیگر، ناسیونالیست‌های مذهبی‌ای بودند که به دلیل اندیشه‌های ملی‌گرایانه، ورود ارزش‌های غربی و پیشروی به سبک آن را مردود و خلاف شریعت اسلامی می‌دانستند. این گروه از دانشجویان، نقش بسزایی در انقلاب ۱۳۵۷ و استقرار جمهوری اسلامی داشتند.

گروه نخست، همان ۵۳ نفری بودند که در اردیبهشت ۱۳۱۶ توسط پلیس دستگیر شدند. اتهام‌های آن‌ها «تشکیل سازمان مخفی اشتراکی، انتشار بیانیه ماه مه (روز کارگر)، سازماندهی اعتصابات دانشکده فنی و کارخانه نساجی اصفهان، و ترجمه کتاب‌های الحادی‌ای مانند «کاپیتال» مارکس و «مانیفست کمونیست» بود. همین افراد، چند سال بعد، هسته اولیه حزب توده را تشکیل دادند» (آبراهامیان، ۱۳۹۶، ۱۹۳). در همان اوایل دهه ۱۳۲۰، سازمان جوانان حزب توده تشکیل شد که بیشتر اعضای آن، دانشجو بودند. این سازمان در اوایل سال ۱۳۲۲، در نزدیکی دانشکده پزشکی دانشگاه تهران یک اتحادیه دانشجویی تشکیل داد. در بهمن ۱۳۲۲، مقام‌های دانشگاه تهران، این اتحادیه را به‌عنوان نماینده رسمی دانشجویان دانشکده‌های پزشکی و داروسازی پذیرفتند. با وجود عقب‌نشینی‌های سال ۱۳۲۶-۱۳۲۵ و انشعاب‌های داخلی ۱۳۲۷-۱۳۲۶، حزب توده، همچنان در دانشگاه تهران قدرتمند بود (کریمیان، ۱۳۹۰، ۱۳۲). در تبریز (دیگر شهر مهم ایران)، پیدایش فرقه دموکرات آذربایجان نیز ریشه دانشجویی داشت و به عده‌ای از دانشجویان بازمی‌گشت که به گروه ۵۳ نفر معروف شده‌اند (باقی، ۱۳۷۹، ۲۷). جعفر پیشه‌وری، که از بنیان‌گذاران «حزب کمونیست ایران» بود، بعدها با هماهنگی برخی از هم‌مسلمان خود، فرقه دموکرات آذربایجان را به‌وجود آورد که مورد حمایت حکومت آذربایجان شوروی بود.

گروه دوم، با غیرقانونی شدن فعالیت‌های حزب توده در پی سوءقصد و تیراندازی به شاه در سال ۱۳۲۷ شکل گرفت. رشد جنبش ملی شدن صنعت نفت به رهبری دکتر مصدق، تمایلات ملی‌گرایانه را در دانشجویان افزایش داد. به آرامی انحصار گروه‌های چپ در فضای فعالیت‌های سیاسی دانشجویان شکسته شد و دانشجویان ملی نیز به میدان آمدند. «سازمان

دانشجویان و جوانان مبارز» وابسته به جبهه ملی در سال ۱۳۲۹ بنیان‌گذاری شد. در این دوران، جبهه ملی، خواهان ملی شدن نفت در سراسر ایران بود؛ اما دانشجویان حزب توده از القای امتیاز نفت جنوب سخن می‌گفتند. در واقع، آن‌ها با درخواست شوروی برای امتیاز نفت شمال مخالفت نمی‌کردند. می‌توان گفت، همان اختلافی که در بیرون دانشگاه میان جبهه ملی و حزب توده وجود داشت، به درون دانشگاه نیز منتقل شده بود (عرب، ۱۳۹۷، ۳).

گروه سوم، در واکنش به فضای فکری چپ در سال‌های اولیه دهه ۱۳۲۰ تشکیل شد. در این دوره، گروه‌های فرهنگی و سیاسی، در صدد دفاع از فرهنگ اسلامی و حل مشکلات سیاسی و اجتماعی جامعه در قالب تفکر اسلامی برآمدند. در گرایش‌های فکری چپ، رویکرد منفی به اسلام و ایران برجسته بود؛ به نظر آنان، با ورود اسلام به ایران، فرهنگ و جامعه ایرانی دچار عقب‌ماندگی و پسرفت شد و همچنین، دین اسلام به دلیل گسست از دنیای جدید علم و افکار اجتماعی و علمی، با سوسیالیسم و دموکراسی سازگاری ندارد. «در دانشگاه که محل برخورد افکار گوناگون بود، تفکر دفاع از اسلام و هویت به تدریج رشد کرد. هدف این حرکت مذهبی، پیراستن اسلام از باورهای نادرست و معرفی آن به عنوان دینی بود که با علم، عدالت اجتماعی، برابری، و آزادی سازگاری دارد و با جهل، ظلم، نابرابری، و استبداد و استعمار در تعارض است. فعالیت‌های سیاسی آیت‌الله کاشانی و «جمعیت فدائیان اسلام» نیز واکنشی در برابر مشکلات فکری و سیاسی موجود در جامعه ایران آن روز بود» (کریمیان، ۱۳۹۰، ۱۳۵ و ۱۳۶). دانشجویان مذهبی در سال ۱۳۲۲ دست به تأسیس «انجمن اسلامی» زدند که هدف آن بیشتر اصلاح اندیشه دینی، پالایش دین از خرافات، و مقابله با نفوذ حزب توده و بهائیت در دانشگاه بود آن‌ها اعضای نهضت آزادی و متأثر از استادانی مانند مهندس مهدی بازرگان، دکتر یدالله سبحانی و آیت‌الله طالقانی بودند (کشاورز و رحمتی، ۱۳۹۲، ۱۴۲-۱۳۸). فعالیت‌های سیاسی دانشجویان مذهبی، همسوی با دانشجویان نزدیک به جبهه ملی بود (عرب، ۱۳۹۷، ۴-۵).

حزب توده و شاخه دانشجویی آن در اوایل دهه ۱۳۳۰ بیشترین نفوذ را در دانشگاه تهران داشت (کسرای و پوزش، ۱۳۸۸، ۱۸۳) و بیشتر دانشجویان پیرو این حزب و چپ‌گرا بودند؛ اما رفته‌رفته با ظهور ملی‌گرایان و نهضت مقاومت ملی، انحصار مطلق آن‌ها شکست. «حزب توده که خود را ضعیف احساس می‌کرد با برقرارسازی ارتباط با انجمن بین‌المللی دانشجویان در پراگ به این اقدام‌ها و این وضعیت پاسخ داد و کوشید زیست سیاسی خود را در محیط دانشگاهی و در میان دانشجویان حفظ کند؛ ولی کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، ضربه محکمی را

بر حزب توده و سیطرهٔ چپ در محیط دانشگاهی وارد کرد؛ تاحدی که در اواخر دههٔ ۱۳۴۰، جوان‌ترهای حزب توده به تغییر نام و مشی مبارزه از سیاسی به مسلحانه روی آوردند. از اواخر دههٔ ۱۳۴۰ و اوایل دههٔ ۱۳۵۰، با حرکت نظامی در جنبش دانشجویی چپ روبه‌رو هستیم که از سال ۱۳۵۰ علنی‌تر شد و در این راستا، دانشگاه‌ها محل جذب نیرو برای جنبش‌های مسلحانه بودند» (شیرودی، ۱۳۸۸، منبع اینترنتی)؛ اما پس از سرکوب آن‌ها توسط حکومت مرکزی و شکست در این عرصه، راه برای استقرار موج دیگری از جنبش دانشجویی هموار شد. سازمان دانشجویی جبههٔ ملی که در اوایل دههٔ ۱۳۳۰ ظهور کرد، مخالف جدی حزب توده بود و سعی می‌کرد در دانشگاه نفوذ کند تا بتواند از پشتوانه‌ای مستحکم برخوردار شود.

در شرایطی که به سبب عملکرد روحانیت در نهضت ملی نفت و نیز تبلیغات منفی حکومت، روحانیت، موقعیت نامناسبی در جامعه داشت و بسیاری از مردم، حساب مراجع و بزرگان دینی را از روحانیون دیگر جدا می‌کردند، فضای غالب دانشگاه نیز به آنان به چشم مظاهر ارتجاع می‌نگریست و خود روحانیت نیز در برابر آنان گرفتار نوعی احساس خودکدبینی بودند، دانشجویان مسلمان دانشگاه، پای آنان را به این محیط گشودند (باقی، ۱۳۷۹، ۶۴). دانشجویان مذهبی، حلقه‌های هم‌اندیشی‌ای را در مساجد و منازل علما تشکیل می‌دادند و برای فعالیت‌های سیاسی در آینده برنامه‌ریزی می‌کردند. تشکیل انجمن‌های اسلامی و مشی متفاوت اعضای آن در مبارزهٔ سیاسی، موجب گردهمایی دانشجویان مذهبی، این بار با محوریت روحانیون، شد. به این ترتیب، سیاسی شدن تدریجی روحانیون و اعضای انجمن، زمینهٔ تغذیهٔ فکری مجاهدین از آبشخور دین (اسلام انقلابی) را فراهم کرد. رویداد ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، که نخستین بازتاب جدی مبارزهٔ نسل جدید روحانیون سیاسی (به رهبری آیت‌الله خمینی) با رژیم شاه بود، نقطهٔ عطفی در تاریخ معاصر ایران به شمار می‌آید؛ زیرا، تغییرات زیادی را در ساختار مبارزاتی نیروهای سیاسی ایجاد کرد (جیرانی، ۱۳۹۹، ۸۷). در پی دستگیری آیت‌الله خمینی و انتشار سریع این خبر، موج گسترده‌ای از اعتراضات دانشجویان به راه افتاد که پیش‌درآمدی بر انقلاب ۱۳۵۷ بود.

اقدامات شاه و دربار در این دهه و لایحهٔ انجمن‌های ایالتی و ولایتی، عقب‌نشینی دولت علم، خشونت گسترده و فزایندهٔ دانشجویان و روحانیون مبارز در برابر اقدامات توسعه‌گرا، و برنامهٔ «انقلاب شاه و ملت»، منجر به شکل‌گیری فضای پرتنش مقابله‌محور در داخل و خارج، رشد سازمان‌های چریکی، و اقدام برای جایگزینی یک رهبر مذهبی شد.

سال ۱۳۵۰ را می‌توان نقطه عطفی در فعالیت‌های انقلابی دانست. «ایران در این سال، در اوج خفقان بود. هیچ تجمع سیاسی‌ای وجود نداشت و تنها دو حزب «ایران نوین» و «حزب مردم»، که کاملاً حکومتی بودند، فعالیت داشتند و نیروی مستقلی امکان عرض اندام نداشت. افراد مذهبی آگاه و انقلابی در محیط دانشگاه‌ها نه تنها به شدت در اقلیت و موضع ضعف قرار داشتند، بلکه در برابر مباحث تئوریک و ایدئولوژیک نیز فاقد نظام فکری کاملی بودند» (زیباکلام، ۱۳۷۲، ۱۲۴). در دهه ۱۳۵۰، بخشی از روشنفکری ایران به ایدئولوژی سیاسی اسلام روی آوردند و تعبیرهای شورشگرانه از آن ارائه دادند. پیش از این دوره، «روشنفکران ایران بیشتر دارای گرایش‌های لیبرالی و غیردینی و ضدسنستی بودند. برعکس، هدف روشنفکران اسلامی دهه ۱۳۵۰، احیای اسلام به عنوان یک نظام اجتماعی و سیاسی در مقابل نظام سرمایه‌داری غربی بود. از جمله نمایندگان این گرایش جدید در بین روشنفکران در آن دوران باید از جلال آل احمد، علی شریعتی، و بنیان‌گذاران گروه مجاهدین خلق و جنبش انقلابی مردم مسلمان (جاما) و نهضت آزادی ایران نام برد که همگی کم‌وبیش مخالف سرمایه‌داری و امپریالیسم غربی و هوادار تفسیری سیاسی و نوگرایانه از اسلام و برقراری نظام اجتماعی اسلامی بودند» (بشیری، ۱۳۹۵، ۲۶۰).

۴. مؤلفه‌های عمل آرنت در جنبش‌های دانشجویی ایران

تا زمانی که جنبش دانشجویی ایران به لحاظ کنشگری، با عمومیت، سیالیت، و تکثر انسانی (که همگی از لوازم حوزه سیاست هستند) همراه باشد، نوع عمل در یک حرکت پاندولی یا سازماندهی می‌شود. لفظ جنبش در بیان نخست، معنای عمل را می‌رساند؛ اما سنجش ریزمؤلفه‌ها، وابسته به رفتار نقش‌دهندگان یا همان انسان‌های دنیای مدرن است که در ساخت و فروریزش باهماد سیاسی و ایدئولوژی‌ها، تفکر سازند؛ چه بسا ظهور اندیشه در برخورد با حوزه اجتماع زمینه‌ساز تصلب و ضدعمل شود؛ از این رو، در فراز و فرود جنبش، اقدامات گروه‌های مختلف و رفتار آن‌ها، تنها نسبت به سیاست و ریزمؤلفه‌های عمل آرنتی (به لحاظ برخورداری یا غیاب آن‌ها) بررسی می‌شود.

تکثر انسانی، آزادی، بین‌الذهانی بودن، عرصه عمومی، تحقق خود واقعی انسان در امر سیاسی عمومی، فنومنولوژی، پرهیز از خشونت و باور متصلب، اخلاق، باهم‌بودگی، در جهان بودن و دیده شدن، گفت‌وگو و کنش در شرایط افتراق ایده‌ها و در عین حال اشتراک نوع بشری، و

گسست از امر خصوصی و حضور در امر عمومی (سیاست) از جمله مهم‌ترین مؤلفه‌های «عمل» آرنتی به‌شمار می‌آیند که در تحلیل حاضر به‌کار رفته‌اند.

جنبش دانشجویی، حرکت مستقلی با خاستگاه طبقاتی متوسط شهری و جنبش مدرنی است که هدف اصلی آن مقابله با نهادها، افکار، و بنیان‌های سنتی موجود در جامعه است؛ بنابراین، جنبش دانشجویی را می‌توان جنبش مقاومت نامید (نراقی، ۱۳۵۴، ۵۶-۵۵). اساساً جنبش دانشجویی، پدیده‌ای خاص، جدید، و جهانی است؛ ازاین‌رو، هانا آرنت در کتاب «خشونت» در تعریف جنبش دانشجویی می‌نویسد: «طغیان دانشجویان، نخست، پدیده‌ای جهانی است و نمودهای بیرونی آن در کشورهای گوناگون و دانشگاه‌های مختلف، صورت‌های متفاوتی داشته است. دوم اینکه، دو ویژگی مهم، جنبش دانشجویی را از جنبش‌های اجتماعی عمومی دیگری مانند جنبش کارگری و جنبش‌های اجتماعی خاصی مانند جنبش ضدبرده‌داری، جنبش حمایت از حقوق زنان، و... متمایز می‌کند. این دو ویژگی عبارتند از: (۱) ویژگی پرسش‌گری و روحیه چون‌وچرا کردن در مورد هر قضیه‌ای که منافع کوتاه‌مدت یا بلندمدتی برای جامعه داشته باشد، یا چنین منافعی را به‌خطر اندازد؛ (۲) دارای ویژگی آرمان‌خواهی، اصول‌گرایی، و کمال‌پرستی و درعین‌حال، برخوردار از ویژگی نفی مناسبات تبعیض‌آمیز اجتماعی است» (بشیریه، ۱۳۷۶، ۸).

با اینکه آرنت در کتاب «خشونت»، عامل و انگیزه مهم تأملاتش درباره موضوع خشونت را درگیری‌ها، جنگ و کشتار و کشمکش در میان ملت‌ها در قرن بیستم و دستاوردهای فناوریانه بسیار پیشرفته در وسایل و تجهیزات خشونت معرفی می‌کند، درنهایت به اندیشه‌های بنیادینش درباره چیستی امر سیاسی و باورها و دیدگاه‌های جسورانه‌اش در این حوزه، به‌ویژه عمل و کنشگری بشر، وفادار می‌ماند. آرنت در اینجا بیشتر نگران خشونت‌طلبی و خشونت‌گرایی انسان معاصر در شرایطی است که مخوف‌ترین و مهلک‌ترین ابزارهای آن را به‌چنگ آورده است. او با هاوری ویلر موافق است که در این شرایط و باوجود رقابت‌های تسلیحاتی و ابزارهای مخوف خشونت، «هرکدام ببرد، کار هر دو تمام است» (تدین‌راد و نجف‌پور، ۱۴۰۱، ۹۵). قدرت و خشونت در تضادند؛ جایی که یکی به‌طور کامل حکم می‌راند، دیگری غایب است. خشونت، زمانی ظاهر می‌شود که قدرت در معرض خطر است، اما اگر به حال خود رها شود، به ناپدید شدن قدرت منتهی می‌شود (آرنت، ۱۹۷۰، ۵۶)؛ ازاین‌رو، از دیدگاه آرنت، خطر خشونت، حتی اگر آگاهانه در چارچوبی غیرافراطی با اهداف کوتاه‌مدت حرکت کند،

همواره این است که وسیله (خشونت) بر هدف غلبه کند (آرنت، ۱۹۷۰، ۱۷۷).

خشونت، یگانه وسیله «ساختن» است. سخن معروف مارکس مبنی بر اینکه «خشونت، قابله هر جامعه کهنه‌ای است که آستن جامعه‌ای تازه است» — یعنی قابله هرگونه تغییری در تاریخ و سیاست است — تنها چکیده اعتقاد کل عصر مدرن است و نمودار نتایج درونی‌ترین باور آن مبنی بر اینکه تاریخ به‌دست انسان‌ها «ساخته» می‌شود، همچنان که طبیعت را خداوند «می‌سازد» (آرنت، ۱۴۰۱، ۳۳۷). در همین راستا، آرنت در مورد فراموشی «عمل» و بازگشت به امور پیشین، یعنی «زحمت» و «کار» بر این نظر است که: «تازمانی که معتقدیم در حیطه سیاسی، سروکارمان با غایات و وسایل است — تنها با این تفسیر که سیاست و عمل، معطوف به ساختن شود و عمل در باهمادی تکثرگونه که ویژه امر سیاسی است، ابطال گردد — قادر نخواهیم بود هیچ‌کس را از به‌کار بردن هر وسیله‌ای برای رسیدن به غایاتی که تصدیق شده‌اند، باز داریم. نشان دادن «ساختن» به‌جای «عمل کردن» و همراه با آن، تنزل دادن سیاست به سطح وسیله‌ای برای رسیدن به غایاتی که ادعا می‌شود «برتر» است — با این تفسیر که در چنین شرایطی، شبکه‌ای از نظام‌های اخلاقی، تعیین‌کننده سلسله‌مراتب و قواعد لازم برای مشخص کردن غایات و وسایل رسیدن به آن است — عمری به درازای سنت فلسفه سیاسی دارد» (آرنت، ۱۴۰۱، ۳۳۸).

آرنت در مصاحبه تلویزیونی با شبکه ZDF آلمان، درباره جنبش دانشجویی (دهه ۱۹۶۰ در اروپا و آمریکا) اظهار نظر کرده است. او با توجه به مفهوم «عمل» و ارتباط جنبش دانشجویی با این مفهوم، اقدامات دانشجویان و آثاری که برجای نهاده‌اند را ارزیابی، و برخی را مثبت و برخی دیگر را منفی و به عبارتی «ضد عمل» معرفی کرده است: «درباره برخی اهداف، بی‌طرف هستم و برخی را هم مهملات خطرناک می‌دانم؛ مثلاً سیاسی کردن و «تغییر کارکرد» (آنچه آلمان‌ها «umfunktionieren» می‌خوانند) دانشگاه‌ها، که به انحراف کشاندن کاربری آن‌هاست و مواردی از این دست؛ اما خواست حق مشارکت نه. من این حق را، در برخی چارچوب‌ها، کاملاً تأیید می‌کنم» (جیرانی، ۱۴۰۰، ۵۵).

۴-۱. جریان چپ‌گرا

اساساً مارکسیسم، اندیشه‌ای کل‌گرا و آرمانی است و پیروانش را هم به پیروی از همین سبک تشویق می‌کند. کل‌گرا بودن مارکسیسم، مانع تفکیک حوزه‌ها می‌شود؛ زیرا، برپایه اندیشه

چپ، تفکیک، مخصوص سرمایه‌داری و سکولاریسم است، در حالی که همه باید در راستای رسیدن به غایت برابری و آزادی مورد نظر مارکس فعالیت کنند. حزب توده، مظهر روشنفکرانی بود که به همه چیز انتقاد داشتند. در حالی که «بنیان‌گذاران حزب توده را روشنفکرانی با تحصیلات دانشگاهی تشکیل می‌دادند که با عضویت در جنبش‌های چپ اروپای غربی به مارکسیسم گرویده بودند، شاخه دیگر چپ، یعنی رهبران حزب کمونیست ایران، فعالان روشنفکر خودآموخته‌ای بودند که از طریق لنینیسم حزب بلشویک روسیه، مارکسیست شده بودند. بنیان‌گذاران حزب توده به عنوان مارکسیست‌های تحصیل کرده اروپا به سیاست، تنها از دیدگاه طبقاتی می‌نگریستند، ولی رهبران حزب کمونیست ایران، که قتل عام قومی مردم قفقاز و قیام‌های محلی خیابانی و کوچک‌خان را تجربه کرده بودند، جامعه را از دیدگاه فرقه‌ای و طبقاتی تحلیل می‌کردند. این تفاوت‌ها در سال‌های ۱۳۳۲-۱۳۲۰ آشکار نبود، ولی در سال‌های بعدی نمایان شد» (آبراهامیان، ۱۳۹۶، ۳۴۹).

در یکی از لحظه‌های تاریخی ایران دهه ۱۳۳۰، که هنگامه عمل ایرانیان فرارسید و جنبش ملی شدن نفت شکل گرفت، حزب توده با نهضت ملی ضدیت داشت؛ نتیجه این جهان‌بینی و رفتار سیاسی، مخالفت با شعار اصلی نهضت بود. آن‌ها مصدق را عامل امپریالیسم آمریکا می‌دانستند که می‌خواهد نفت را با کمک آمریکایی‌ها از دست انگلیسی‌ها خارج کند، و به آمریکایی‌ها بسپرد (حسینیان، ۱۳۸۵، ۲۶۳). با توجه به مسیر ورود اندیشه‌های چپ، که بیشتر از طریق روسیه به ایران بود و پس از اقتدارگرایی‌ای که بر شوروی حاکم شد، هرچه نطفه و شعله‌های اندیشه‌های دموکراتیک وجود داشت، سوخت و نابود شد. نه تنها در خود شوروی، بلکه در کل جهان، مسائل دموکراتیک به قهقرا رفت؛ بنابراین، چپ ایران هم قربانی این شرایط بود و هم خودش تبدیل به عامل سرکوب شد (جبارنژاد، ۱۳۹۷، منبع اینترنتی).

جنبش دانشجویی چپ با الهام‌گیری از یک تفکر ناآشنا و تلاش برای پیاده‌سازی مدینه فاضله مارکس در ایران، دچار نوعی تندروی ازپیش تعیین شده شد؛ کشوری که به لحاظ سطوح قابل دسترسی اطلاعات دانشگاهی و آموزش عالی از پیشینه فرهنگ سیاسی چندانی برخوردار نبود، اما جریان‌های اعتراضی و تاریخ آزادی‌خواهی دیرینه‌ای داشت. این جنبش — بنابر مؤلفه‌های عمل — نتوانست در امر کنشگری اقدام به حرکتی معتدل و مطابق با وضع متکثر آرنتی داشته باشد تا در مسیر عمل خود، در عین انسجام فکری و عملی، دستیابی به آزادی، و

نتیجه‌گیری از برنامه سیاسی، گروه‌ها و زبان‌های سیاسی دیگر را نیز در «وضعیت متکثر آدمیان»، به رسمیت بشناسد؛ زیرا، یکسان‌سازی سوسیالیستی به این معنا که انسان‌های چپ می‌بایست تنها در جامعه کمونیستی سامان یابند امکان‌تکثر را سلب می‌کرد؛ از این رو، نقش تفکر (که در دیدگاه‌های متأخر آرنست بسیار بر آن تأکید شده بود) و رابطه آن با مؤلفه‌های عمل در جریان‌شناسی چپ، در خور توجه است.

آرنست بر این نظر است که کنش سیاسی در «تعامل با دیگران» اتفاق می‌افتد. این امر مستلزم مشورت، انتخاب، رقابت، شجاعت، و تلاش مشترک است. قدرت سیاسی از «اقدام مشترک» حاصل می‌شود، نه از فرمان‌آزپیش‌صادر شده؛ همچنین، به حفظ یکپارچگی افراد و استقلال هویتی در کانون‌ها و احزاب سیاسی نیز بستگی دارد. از آنجاکه عرصه سیاست، منعطف و سیال است، فعالان سیاسی هنگام درگیر شدن در شرایط متغیر و ظهور امور جدید، با محصور کردن خود در محدوده عرف و با تکرار قوانین قدیمی، افتخار و خاطره‌ای به دست نمی‌آورند. سیاست، خود را آشکارا در انقلاب و پایه‌گذاری نظام سیاسی نشان می‌دهد و کسانی که در این لحظات به فعالیت سیاسی می‌پردازند، می‌دانند که ضمن کنش جمعی در راستای ایجاد امر اصیل، توانایی‌های انسانی خود را کاملاً به کار می‌گیرند.

به نظر آرنست، چپ‌گرایی متمایل به اتمیزه شدن و برقراری حکومت دیکتاتوری است و خود واژه «دیکتاتوری پرولتاریا» - که در ایران هم بر سر زبان‌ها و افکار چپ‌گرایان بود و چه بسا کمی افراطی‌تر با یک ایدئولوژی نامتجانس و جریان‌های التقاطی خشونت‌گرا ترکیب می‌شد - میل به سد کردن راه آزادی انسان‌ها دارد و سرانجام، هیچ توجهی به آن نمی‌کند؛ از این رو، گفتار یا همان سخن گفتن که پذیرش دیگری نیز به شمار می‌آید، از ملزومات عمل محسوب می‌شود و سبب می‌شود تا سیاست، انسان‌ساز شود؛ اما انسان‌سازی در نیروهای چپ‌گرای ایرانی، تنها در جهت منفی به مثابه ساختن توده‌هایی بود که می‌بایست به سازمان و مانیفست وفادار باشند و ذاتاً، از ابتدا، انقلابی باشند و تا انتها نیز انقلابی بمانند. این مسئله، مغایر با فلسفه سیاسی آرنست است؛ زیرا، آرنست به ذات انسان، هیچ اعتقادی ندارد و باور دارد که انسان‌ها در طول فرایند زیستمانی، پردازش می‌شوند؛ یا به توده تبدیل می‌شوند یا به کنشگران آزاد.

در دهه ۱۳۲۰، هدف جنبش دانشجویی چپ، مبارزه با امپریالیسم بود، اما جانب‌دارانه عمل می‌کرد؛ در مبارزه آن‌ها، روس‌ها نه تنها امپریالیسم به شمار نمی‌آمدند، بلکه به دیده دوست به آن نگاه می‌شد. «درواقع، در جنبش دانشجویی چپ - که از حزب توده سرچشمه

می‌گرفت— شوروی‌زدایی دیده نمی‌شد؛ زیرا، مانند حزب توده، مایل به خروج روس‌ها از ایران نبودند، بلکه حضور آنان را برای برقراری تعادل سیاسی در ایران لازم می‌دانستند؛ بنابراین، جنبش دانشجویی چپ‌گرای کمونیست، پس از تضمین واگذاری نفت شمال به روس‌ها، از واگذاری امتیاز نفت به این کشور راضی بودند و آن را عامل تعادل نفوذ روس‌ها و آمریکایی‌ها و انگلیسی‌های صاحب امتیاز نفت جنوب می‌دانستند. این جنبش تازمانی که حزب توده و روس‌ها از مصدق حمایت می‌کردند، در حمایت از آن‌ها باقی ماندند؛ با این امید که مصدق بتواند ایران را از فتودالیت‌گذر دهد و به شبه‌سرمایه‌داری که می‌توانست یک گام به جلو در راه رسیدن به کمونیسم در چارچوب ماتریالیسم تاریخی کارل مارکس باشد، نزدیک کند. اما با ناامیدی از مصدق و در پیروی از سیاست‌های جدید شوروی، از حمایت مصدق دست برداشتند و حتی اجازه دادند کودتاگران، مصدق را سرنگون کنند» (شیرودی، ۱۳۹۱، ۷۱).

این مورد، نشان‌دهنده تحلیل آرنت از انحرافی است که در جنبش‌های چپ اتفاق افتاد؛ آن‌هایی که مانیفست کمونیست مارکس را می‌ستودند و خواهان اجرای موبه‌موی آن در جامعه بودند، افزون‌بر اطاعت و فرمانبری کورکورانه از قدرت‌های برتر، دچار تنش و تعارض درون خود شدند و به‌خاطر منافع، جاه‌طلبی، آلودگی به فریبکاری، خشونت، و انسان‌کشی به دسته‌بندی‌های گوناگون تقلیل یافتند و سرانجام، به جای «عمل» اصیل —به بیان هانا آرنت— مشغول امر خانه‌داری شدند.

۲-۴. جریان ملی‌مذهبی

انقلاب، یک پدیده مهم و دستاورد عمل مشترک انسان‌ها برای خلق جهانی یگانه به‌مثابه باهم‌ستانی سیاسی است که زندگی شهروندان را در همکاری متقابل و سرشار از فکر و عمل تقسیم‌پذیر معنا می‌بخشد. انقلاب نزد آرنت، بالاترین درجه عمل است که می‌تواند به‌کمک انقلابیون متعهد، به‌ثمررساننده آزادی و سپس، رفاه شهروندان باشد. سرانجام، جنبش دانشجویی اسلامی به انقلاب اسلامی منجر شد که با ظهور رهبری دینی، نقش و مرتبه‌ای ویژه و کاملاً پیشرو—چه در فضای دانشگاهی و چه جامعه—به خود گرفت. در سراسر بحث تجزیه و تحلیل عمل و یافتن آن در جنبش دانشجویی، موضوع اصلی، تغییر و گام نهادن در مسیر تازه‌ای است که از نگاه آرنت، همان مؤلفه زایایی، تولدی دوباره، یا خلق جهانی با معنایی دیگر است؛ جنبش دانشجویی اسلامی با وجود داشتن ضعف‌ها و کمبودهایی از ویژگی‌های عمل، سرانجام توانست به بالاترین و بهترین صورت

عمل، یعنی انقلاب منجر شود.

بنابر تحلیل آرنت از عمل و نمود تحقق‌یافته آن، جهان کثرت‌یافته بشری است که می‌توان از آن به‌عنوان دموکراسی یاد کرد؛ به‌گونه‌ای که در تحلیل و تمجید او از عمل، نوعی دموکراسی، مشهود است که مطلوب عمل می‌باشد؛ بنابراین، باید بررسی کرد که جنبش دانشجویی در نوع مذهبی آن، به چه میزان رعایت‌گر اصول و مؤلفه‌های عمل و حامی دموکراسی می‌باشد. دانشجویان مذهبی که حرکت دانشجویی اسلامی را به‌راه انداختند، مهم‌ترین پایگاه اجتماعی-سیاسی انقلاب اسلامی را تشکیل می‌دادند و یکی از عوامل بروز آن به‌شمار می‌آمدند. به‌نظر آرنت، اخلاق، مقوله مهمی در سیاست و کنش افراد است. اخلاق، تضمین‌کننده آزادی است و آزادی هم هدف عمل است؛ ازاین‌رو، آزادی در گرو اخلاق است. دانشجویان اسلامی در یک دوره، خواستار آزادی از هر نوعی بودند و این همسو با حق مشارکتی است که آرنت برای جنبش دانشجویی در نظر گرفته است.

جریان‌هایی مانند «فدائیان اسلام»، «جمعیت مؤتلفه اسلامی»، «حزب ملل اسلامی»، «جبهه آزادی‌بخش ملی ایران موسوم به جاما»، «سازمان مجاهدین خلق»، «سازمان چریک‌های فدایی خلق»، «نهیض آزادی»، و «جبهه ملی» در کانون این تعارض قرار می‌گیرند و کم‌وبیش گرایش‌های دینی یا دموکراتیک در آن‌ها یافت می‌شود. هرچند، نمی‌توان «فدائیان اسلام» به‌رهبری نواب صفوی را خواهان دموکراسی خواند، یا «چریک‌های فدایی خلق» را خواهان اسلام، ولی به‌هرحال، هریک بر وجهی، و برخی مانند «نهیض آزادی» بر هر دو، تأکید می‌کردند و سعی در تلفیق آن داشتند (دبیری‌مهر، ۱۴۰۰، ۶۳-۶۲).

جریان‌های سیاسی ملی-مذهبی و توده‌ای، به‌دلیل تضادهای عملی در جریان ضداستبدادی، در عمل توفیقی به‌دست نیاوردند و دستاوردهای بزرگی مانند ملی شدن صنعت نفت و شکل‌گیری ساختارهای دموکراتیک، با قرارداد کنسرسیوم ۱۹۵۳ و کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ بر باد رفت. نمونه‌های آشکار این تضاد، اعتقاد افراطی هریک از جریان‌های یادشده به رهیافت و اهداف خودشان بود. فدائیان اسلام و شکل تعدیل‌شده آن، یعنی پیروان آیت‌الله ابوالقاسم کاشانی، بر اسلام و دیانت تأکید می‌کردند؛ هرچند عباسعلی عمید زنجانی بر این نظر است که: «همکاری فدائیان اسلام با آیت‌الله کاشانی، به‌معنای همسویی و موافقت در خط‌مشی نبود؛ زیرا، فعالیت مرحوم کاشانی، بیشتر در چارچوب نظام مشروطه و قانون اساسی بود، ولی نواب صفوی، شکستن این قالب‌ها را هدف عملیات سیاسی-نظامی خود قرار داد و

راه نظامی و براندازانه را به جای راه قانونی برگزیده بود. فدائیان اسلام، معتقد بودند به جای شعارهای ملی، باید شعارهای اسلامی مطرح شود و حکومت قرآن و حاکمیت قوانین الهی، جایگزین قوانین مخالف شرع شود؛ در حالی که آیت الله کاشانی، این تفکرات را افراطی می خواند. نواب برخلاف کاشانی، لحظه ای به شخصیت های سیاسی و ملی ای چون مصدق دل نبست و هدف مشترک را برای همکاری کافی نمی دانست و جبهه ملی را غرب گرا و طالب برقراری یک نظام حکومتی غربی در ایران می دانست» (دبیری مهر، ۱۴۰۰، ۶۴-۶۳).

در سال های پس از ۱۳۴۲ جریان های مخالف رژیم دریافتند که سازمان مذهبی، بزرگ ترین نهاد برای رهبری و جلب مشارکت مردم در سرنوشت سیاسی شان است. مساجد، تکایا، بقاع متبرکه، و حسینیه ها مکان هایی بودند که مردم از طریق آن ها به این همکاری روی آوردند و سازمان های صنفی از طریق بازار و سازمان های مدرن از طریق هسته های انجمن اسلامی، به دستگاه رهبری جنبش ها متصل شدند و با اتکا به سازمان مذهبی توانستند دو قشر بزرگ جامعه، یعنی بازاریان و روشنفکران تحصیل کرده در نظام جدید آموزشی، را به صحنه سیاسی جامعه هدایت کنند. اگر دموکراسی را بیشتر یک رویکرد و الگوی اثباتی و ایجابی بدانیم، واقعیت این است که با ماهیت انکار و نفی گونه جریان های سیاسی از هر شکل و با هر مرامی که باشد در یک نقطه سر ناسازگاری دارد. در ایران و در سطح گسترده تر، در تاریخ جنبش های اسلامی، به جای مطالبات و خواسته های مشخص، انکار، نفی، طرد، و تردید حاکم بود و «سنت نه گفتن» یکی از ملاک های هویت بخش گروه ها و جریان های سیاسی به شمار می آمد. حتی فردی مثل مصدق به نظر بسیاری از صاحب نظران - قربانی نه گفتن های زیاد شد. گروه های سیاسی مخالف رژیم پهلوی نیز بیشتر از آنکه از دموکراسی و لوازم بسترهای آن سخن بگویند، از ضرورت نفی استبداد سخن گفتند و در طراحی و اندیشه ورزی درباره آلت رناتیو استبداد، آنچنان که باید و شاید، اندیشه نکردند (دبیری مهر، ۱۴۰۰، ۶۵). به بیان دیگر، برهه های حساس در تاریخ جنبش دانشجویی این دوره نشان می دهد که چگونه پافشاری بر حفظ جهان بینی اعتراضی و تبدیل شدن سازش ناپذیری به یک فضیلت سیاسی، می تواند راه را بر تحلیل واقع بینانه امور ببندد و به گونه ای متناقض، مجالی برای بهره برداری نیروهای ارتجاعی از رادیکالیسم انقلابی فراهم کند (خورشیدنام، ۱۴۰۲).

آرنت، خشونت را همنشین قدرت نمی داند؛ گرچه در بسیاری مواقع، این دو باهم ظهور پیدا می کنند. قدرت برای آرنت، دارای وجه جمعی است و «به گروه تعلق دارد». وجه تمایز خشونت،

جنبه ابزاری آن است که می‌خواهد توان طبیعی را افزایش دهد؛ بنابراین، قدرت هنگامی ظهور می‌کند که انسان‌ها در کنار یکدیگر قرار گیرند و «هماهنگ با هم عمل کنند». این عمل مشترک، نه تنها بنیادی‌ترین عنصر سیاست، بلکه محافظ فضای عمومی و نیروی حیات جهانی است که انسان‌ها می‌سازند (مکنت، ۱۳۹۷، ۲۳)؛ بنابر این رهیافت، خشونت مجاز نیست و در نتیجه، خشونت برخی از جریان‌های اسلامی مانند «فدائیان اسلام» یا گروه موسوم به «فلسطین»، مغایر است با مؤلفه‌های تکرر، بین‌الذهانی بودن، و سخن گفتن که مواد عمل هستند.

به نظر آرنت، حامی پروری و خشونت، دو مؤلفه محوری فرهنگ سیاسی دموکراتیک بدون پشتوانه به‌شمار می‌آیند. بررسی خاطرات فعالان جنبش دانشجویی در دوران پهلوی دوم در پروژه تاریخ شفاهی دانشگاه هاروارد نشان می‌دهد: «با اینکه آن‌ها به لحاظ فکری و سیاسی تفاوت‌هایی باهم دارند، اما جالب است که در روایت همه این افراد، دو مؤلفه حامی‌پروری و خشونت، نقشی اساسی و همیشگی دارد. بخش قابل توجهی از این روایت‌ها، صرف توصیف اختلافات و رقابت‌های داخلی گروه‌های سیاسی شده است؛ به عبارت دیگر، این دانشجویان بیش از آنکه به شرح اختلاف‌ها و کشمکش‌هایی بپردازند که با نظام سیاسی مستقر دارند، به شرح اختلاف‌ها و درگیری‌هایی می‌پردازند که باعث دسته‌بندی و انشعاب داخلی و درون‌گروهی شده است» (خورشیدنام، ۱۴۰۰، ۱۳۹).

آزادی جنبش‌های دانشجویی ملی-مذهبی و اسلامی با آزادی موردنظر آرنت تفاوت دارد. آرنت، فهم ویژه‌ای از آزادی دارد که در آن، آزادی با امکان عمل در عرصه عمومی و سیاسی یکسان گرفته می‌شود. این معنای آزادی در مقابل تفسیر جدید لیبرالی از آزادی، یعنی رهایی از سلطه و اجبار خارجی، قرار می‌گیرد. در اندیشه آرنت، آزادی مثبت، امکان عمل در حوزه عمومی است؛ در حالی که آزادی منفی، رها ماندن در عرصه خصوصی است.

آرنت در کتاب «انقلاب»، انقلاب را رویدادی سیاسی، به معنای شروع دوباره، آغازی تازه، زادوولد، و تناسل می‌داند. اما نکته ویژه‌ای که انقلاب در اندیشه آرنت را با این مفهوم نزد دیگران متمایز می‌کند، این است که «آرنت، انقلاب را تنها رهایی و نبرد برای رها شدن از شر ستم و ظلم نمی‌داند و حتی این کار، یعنی انقلاب کردن، فقط برای رهایی از ظلم یا ظالم را نقض غرض می‌داند و زیر پا گذاشتن هدف انقلاب، که آغازی تازه است. انقلاب راستین در اندیشه آرنت، رو به سوی آزادی و شکوفایی دارد» (یوسفی و تدین راد، ۱۳۸۸، ۱۱۸) این واقعیت که واژه «انقلاب»، در اصل به معنای بازسازی بوده، چیزی بیش از یک رخداد عجیب

معناشناسانه است. حتی انقلاب‌های قرن هجدهم را تنها زمانی به‌درستی می‌توان درک کرد که بدانیم، هدفشان بازسازی و محتوای این بازسازی هم آزادی بود (آرنت، ۱۴۰۲، ۱۸). «در انقلاب اسلامی ایران نیز مردم، با تأثیرپذیری از دستورات شرع مقدس اسلام، در پی آزادی بودند و تلاش می‌کردند خود را از قید حکومت دیکتاتوری رها کنند و به آزادی واقعی برسند. همچنین، می‌توان انتزاع آرنت از پدیده انقلاب را به‌طور نسبی با انقلاب ایران تطبیق داد؛ به این معنا که برخی اقدامات شاه که با دین سازگاری نداشت، باعث شد که رژیم، مشروعیت خود را از دست بدهد و مردم به‌رهبری علما توانستند لحظات حساس را درک کرده و علیه حکومت خودکامه شاه قیام کنند و حکومت را ساقط نمایند. افزون‌براین، از آن جهت که انقلاب اسلامی می‌توانست با ایجاد ساختارهای مذهبی به‌رهبری روحانیون و پشتیبانی و حضور مردم، حکومت جدید و بی‌بدیلی را تأسیس کند، با تعریف آرنت از انقلاب همخوانی دارد» (خوش‌بیان سروستانی و ماهر، ۱۳۹۵، ۲۸-۲۷).

جریان روحانیت فعال در انقلاب که بر فقه سنتی به‌عنوان پایه هر نوع سیاست‌گذاری‌ای اصرار داشت، اصولاً با پدیده ملت‌دولت و حقوق برآمده از آن، آشنایی یا همراهی نداشت؛ زیرا، مفاهیم دستگاه فقهی آن مربوط به دوران پیش از عصر وستفالی یا به‌عبارتی، مربوط به دوران امپراتوری‌های دینی بود (زیدآبادی، ۱۳۹۹، ۶۸). همچنین، آزادی موردنظر آرنت، که با عمل و در عرصه عمومی رقم می‌خورد، با مفهوم آزادی در اسلام و در بینش جنبش‌های دانشجویی متأثر از آن، متفاوت است. «اسلام، پیش از هر چیزی، آزادی را رها شدن انسان‌ها از بندهای این جهانی می‌داند و آزادی، هنگامی به‌دست می‌آید که انسان، خود را از اسارت دو چیز رها نکرده باشد؛ هوا و هوس و نظام‌های طاغوتی. همچنین، آزادی در اسلام، همراه با مسئولیت است؛ یعنی اگرچه مسلمان در انجام اعمال خود آزاد است، اما همواره خداوند را ناظر بر اعمال خود می‌داند؛ بنابراین، اگر بخواهیم آزادی را به معنای بی‌حدومرز بودن در نظر بگیریم یا ایجاد قانونی که در آن آزادی تا جایی مجاز است که به دیگران آسیبی وارد نکند، یا اینکه سرانجام، قانون اساسی‌ای بنیان نهیم که منشأ آن خواست مردم بدون در نظر گرفتن مصالح اسلام باشد، هیچ شباهتی میان این دو وجود نخواهد داشت. در انقلاب اسلامی ایران، برخلاف نظر آرنت که خواست و اراده مردم را منشأ مشروعیت قانون می‌داند، قانون اساسی تنها برگرفته از خواست نسبی مردم نیست (زیرا، گاهی انسان تحت تأثیر عواملی مانند تبلیغات، توان تشخیص را از دست می‌دهد)، بلکه منشأ آن قرآن و تعالیم وحی است که در این صورت، مردم باید حاکمیت اسلام را پذیرفته و به قوانین الهی گردن نهند تا بتوانند به هدف

نهایی خلقت، که همان خلیفه‌الهی است، دست یابند» (خوش‌بیان سروسنانی و ماهر، ۱۳۹۵، ۲۸). نیروهای اسلامی، اگرچه به‌رغم موفق شدن در خلق باهمادی جدید، خواهان رسیدن به آزادی بودند و رژیم شاه را مخالف آزادی و دموکراسی می‌دانستند، اما به‌دلیل سهل‌انگاری برخی از جریان‌ها، این مسیر، یعنی «مسیر اخلاق‌محور عمل» که به‌نظر آرنست مورد مثبتی در ارزیابی جنبش دانشجویی است، آسیب دید و جایگزین سیاست عملی عقلایی-اخلاقی شد.

نتیجه‌گیری

جنبش دانشجویی ایران، در کلیت خود، که فرازوفرودهایی را پیموده است، از دهه ۱۳۲۰ به‌این‌سو همواره می‌خواست به‌عنوان نیروی مؤثر در پی آزادی و کسب آن باشد؛ لیکن دچار برخی از تعارضات و ناهمواری‌های درونی شد. این جنبش در مراحل سیر خود به اقسام گوناگونی تقسیم شد و اعضای هر بخش از جنبش، ناامید از یک گروه به عضویت گروه دیگر درمی‌آمدند، اما به‌سبب منافعی در بلندمدت، از آن هم جدا شده و دچار چالش‌های هویتی می‌شدند.

دانشجویان پیش از انقلاب اسلامی، به‌دلیل دیکتاتوری رژیم، به تقابل با آن برخاستند و با هر نوع جهان‌بینی‌ای که داشتند، آن را برنمی‌تافتند و همه جریان‌ها در عین تعارض در منافع و اهداف، قصد تغییر رژیم را داشتند. این رویکرد در کلیت امر، در بیشتر مواقع از نوع رادیکال، افراطی، و خشونت‌آمیز بود. پس از انقلاب و سهم شدن در حکومت بود که اندکی از موضع تند دانشجویان کاسته شد و به مصالحه، گفت‌وگو، و سیاست نزدیک شدند. البته باید گفت که در دوره گذار مشروع و ثبات، همچنان رویه‌های تند در جریان‌ها برقرار بود. جریان‌های رقیب، به‌دلیل تحولات تاریخی در گذشته و پراکندگی در بینش‌های سیاسی، دچار ضعف شدیدی در درک «فرهنگ مشارکتی سیاسی» شدند؛ این فرهنگ از ملزومات عمل آرنتی است. آرنست، نبود این فرهنگ را دلیلی بر ظهور فرهنگ توده‌ای و برآمدن رژیم‌های توتالیتار و سرانجام، راکد ماندن در «زحمت» و در حالت خوش‌بینانه، «کار» می‌داند.

در بحث جریان‌های سیاسی، نیروهای سیاسی جنبش، که دربردارنده دانشجویان، روشنفکران، و اصحاب مذهب بودند، ابتدا از بستر دانشگاه برخاستند و سپس، به عرصه جامعه روانه شدند. این روانه شدن، به‌مثابه حضور در عرصه عمومی یا همان مقوله حضور در عرصه سیاست از نظر آرنست به‌شمار می‌آید؛ اما این حضور، مستلزم همراهی، هم‌زمانی، و هم‌رسانی گفتار، تعامل، و اخلاق باهم‌بودگی برای بهره‌مند شدن از فکرهای نو و آغازیدن‌های

جدید (عمل) است که مورد نظر آرنت بود. اما جنبش‌های دانشجویی با رویه‌های خشونت‌بار و رویکرد تنش‌گرایانه و توطئه‌محور، حضور خود در سیاست را نه وقف آزادی و «خیر عمومی»، بلکه دعوای قدرت و نزاع برای به کرسی نشاندن گفتمان خود کردند و بیش از تلاش برای آزادی (عمل)، درگیر «زحمت» و «کار» شدند.

باتوجه به فرضیه پژوهش، مبنی بر اینکه «تحولات جنبش دانشجویی در همه دوره‌ها، به معنای آرنتی عمل سیاسی، آنچنان‌که باید و شاید محقق نشده است»، یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این فرضیه از پشتوانه تجربی و تحلیلی-تاریخی برخوردار است. بررسی‌ها آشکار کرد که در بسیاری از مقاطع، کنش دانشجویان، بیش از آنکه در هیأت «عمل»، به مثابه برساخت آزادی، تکثر، باهم‌بودگی، و... ظهور کند، در قالب پیگیری اهداف ایدئولوژیک، خشونت‌ورزی سازمان‌یافته، یا گسست‌های درونی بروز یافته است؛ وضعیتی که نه تنها از تحقق سیاست به تعبیر آرنتی بازماند، بلکه به فراموشی تدریجی سیاست و فروکاسته شدن آن به نزاع، خصومت، و رقابت‌های فرقه‌ای انجامید.

این نتیجه در سطح نظریه، حامل پیامدهای قابل‌اعتنایی است: نخست اینکه خوانش جنبش‌های سیاسی-اجتماعی (به‌ویژه جنبش دانشجویی) در افق نظریه سیاسی، نمی‌تواند تنها بر تفسیرهای ایدئولوژیک یا روایت‌های تقلیل‌گرایانه از قدرت متکی باشد؛ بلکه ضروری است که در پرتو اندیشه آرنتی در مورد نسبت میان «کنش جمعی» و «امکان آزادی» بازاندیشی شود؛ دوم اینکه، تأکید آرنت بر «تعدد و تکثر» و «فضای ظهور» به‌عنوان شرط امکان سیاست، می‌تواند چارچوبی انتقادی برای فهم ناکامی جنبش‌های دانشجویی فراهم آورد.

در سطح عملی و کاربردی نیز، یافته‌ها دلالت بر این دارند که اگر جنبش دانشجویی بخواهد از چرخه تکرارشونده انشعاب، خشونت، و ایدئولوژی‌زدگی رهایی یابد، باید زمینه‌های بروز گفت‌وگو، همراهی انسانی، و کنش آزاد را تقویت کند. این امر نه تنها می‌تواند به بازسازی معنا و جایگاه سیاست در زیست‌دانشگاهی بینجامد، بلکه ظرفیت آن را دارد که جنبش دانشجویی را به‌سوی کنشگری اصیل‌تر و سازنده‌تر در عرصه عمومی و زندگی سیاسی سوق دهد.

به این ترتیب، فرضیه اولیه، نه تنها تأیید می‌شود، بلکه درجه‌ای نو برای بازاندیشی در نسبت میان جنبش‌های اجتماعی و فلسفه سیاسی معاصر می‌گشاید و از رهگذر آن، ضرورت توجه به مفاهیمی چون آزادی، تکثر و عمل مشترک به‌عنوان مبانی بنیادین بازتعریف سیاست مشخص می‌شود.*

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۴). مردم در سیاست ایران. ترجمه بهرنگ رجبی. تهران: چشمه.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۶). ایران بین دو انقلاب. ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی ولیلایی. تهران: نشر نی.
- ارسطو (۱۳۹۳). سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: امیرکبیر.
- آرنت (۱۴۰۲). آزادی آزاد بودن و چند مقاله دیگر. ترجمه هاجر خرقانی. تهران: خوب.
- آرنت، هانا (۱۳۹۵). توتالیتاریسم. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: ثالث.
- آرنت، هانا (۱۴۰۰). آخرین مصاحبه‌ها و گفت‌وگوها. ترجمه هوشنگ جیرانی. تهران: خزه.
- آرنت، هانا (۱۴۰۱). اندیشیدن و ملاحظات اخلاقی. ترجمه عباس باقری. تهران: نی.
- آرنت، هانا (۱۴۰۱). انقلاب مجارستان؛ مقاومت مردمی علیه توتالیتاریسم. ترجمه کیومرث خواجه‌یها. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- آرنت، هانا (۱۴۰۱). وضع بشر. ترجمه مسعود علیا. تهران: ققنوس.
- امام‌جمعه‌زاد، سیدجواد؛ تدین‌زاد، علی (۱۳۷۶). بررسی امر سیاسی در اندیشه ارسطو و هانا آرنت و نقد این مفهوم در عصر حاضر. مطالعات سیاسی، ۳ (۱۲)، ۱-۱۶.
- انصاری، منصور (۱۳۷۶). حوزه عمومی در اندیشه سیاسی هانا آرنت. مجله سیاسی-اقتصادی، شماره ۱۱۸-۱۱۷، ۱۷۵-۱۲۴.
- انصاری، منصور (۱۴۰۰). بازجست تفکر در اندیشه سیاسی هانا آرنت؛ درهم شدن وضع بشری و حیات ذهن. جستارهای سیاسی معاصر، ۱۲ (۱)، ۱-۲۳.
- باقی، عمادالدین (۱۳۷۹). جنبش دانشجویی ایران؛ از آغاز تا انقلاب اسلامی. تهران: جامعه ایرانیان.
- بردشا، لی (۱۴۰۱). فلسفه سیاسی هانا آرنت. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: فرهنگ نو.
- برنشتاین، ریچارد (۱۴۰۱). چرا هانا آرنت را باید امروز خواند؟ ترجمه حمید قانع (فاضلی). تهران: آشیان.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۶). ساختار جنبش دانشجویی. ماهنامه ایران فردا، ۶ (۲۸)، آبان و آذر.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۵). جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: نشر نی.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۸). گذار به دموکراسی. تهران: نگاه معاصر.
- بشیریه، حسین (۱۴۰۰). دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران. تهران: نگاه معاصر.
- بشیریه، حسین (۱۴۰۱). تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم. تهران: نشر نی.
- بشیریه، حسین؛ ثقفی، مراد؛ حیدری، محمد؛ بشاریت، جلال؛ اشراقی، علیرضا (۱۳۸۰). جنبش دانشجویی و کوشش برای نقد قدرت. بازتاب اندیشه، شماره ۱۶.
- پناهی‌نسب، صادق؛ پاک‌نژاد، محمدناصر (۱۳۹۹). تحلیل جامعه‌شناختی جنبش دانشجویی در ایران بر مبنای نظریه رفتار جمعی نیل اسملسر، مطالعه موردی تسخیر سفارت آمریکا. دولت‌پژوهی جمهوری اسلامی ایران، ۶ (۴)، ۷۷-۵۷.
- تدین‌زاد، علی؛ نجف‌پور، سارا (۱۴۰۱). بررسی نسبت خشونت، جنگ، و سیاست با تأکید بر اندیشه‌های هانا آرنت. سیاست‌پژوهی اسلامی ایرانی، ۱ (۳).

جانسون، آلتبرند. آ (۱۴۰۱). فلسفه هانا آرنست. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: فرهنگ نو.
جبارنژاد، محسن (۱۳۹۷). در کشاکش رادیکالیسم و محافظه‌کاری؛ فکر سیاسی و جریان چپ در ایران معاصر. روزنامه فرهیختگان آنلاین، ۱۳۹۷-۰۲-۰۴، در دسترس در:

<https://farhikhtegandaily.com/news/17740/>

جلانی‌پور، حمیدرضا (۱۳۸۹). فهم جنبش دانشجویی در ایران با تأکید بر فعالیت‌های دانشجویی در دوره اصلاحات. بررسی مسائل اجتماعی ایران، ۱ (۳)، ۱۷۹-۲۱۳.

جهانبگلو، رامین (۱۳۸۵). هانا آرنست و سیاست مدرن. مجله بخارا، شماره ۵۸، ۱۶۶-۱۵۵.

جیرانی، هوشنگ (۱۳۹۹). درآمدی بر جنبش دانشجویی در ایران ۱۳۵۷-۱۳۲۰. تهران: خزه.

جیرانی، هوشنگ (۱۴۰۰). درآمدی بر جنبش دانشجویی در ایران ۱۳۵۷-۱۳۲۰. تهران: خزه.

حسینی بهشتی، سیدعلیرضا؛ علی‌پور، محمود (۱۴۰۰). مفهوم داوری سیاسی و نسبت آن با تعددگرایی در اندیشه هانا آرنست و مارتا نوسبام. سیاست، ۵۱ (۱)، ۱۳۲-۹۹.

حسینیان، روح‌الله (۱۳۸۵). بازخوانی نهضت ملی ایران. تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
خرم‌شاد، محمدباقر (۱۳۸۴). جنبش دانشجویی در ایران؛ تأملی نظری. خردنامه، شماره ۷۹، ۱۷ آذر ۱۳۸۴.

خورشیدنام، عباس (۱۴۰۰). جنبش دانشجویی و چارچوب‌بندی اعتراضات سیاسی. فصلنامه علوم اجتماعی، ۲۸ (۹۴)، ۱۶۱-۱۲۱.

خورشیدنام، عباس (۱۴۰۲). جنبش دانشجویی و رادیکالیسم سیاسی؛ چگونه مبارزه‌های دانشجویی در سه دهه اول سلطنت پهلوی دوم به نتیجه ناخواسته تثبیت وضعیت موجود منجر می‌شد؟ جامعه‌شناسی نهادهای اجتماعی، شماره ۲۲، ۱۸۱-۱۶۱.

خوش‌بیان سروسرستانی، امین؛ ماهر، مهرو (۱۳۹۵). بررسی مقایسه‌ای تئوری هانا آرنست با انقلاب اسلامی ایران در خصوص انقلاب. مطالعات علوم سیاسی، حقوق و فقه، ۲ (۳)، ۳۰-۲۲.

دبیری‌مهر، امیر (۱۴۰۰). اسلام و دموکراسی در ایران. تهران: نقد فرهنگ.

زاهد، سعید (۱۴۰۳). جنبش‌های اجتماعی معاصر ایران. قم: کتاب طه.

زیباکلام، صادق (۱۳۷۲). مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی ایران. تهران: روزنه.

زیدآبادی، احمد (۱۳۹۹). الزامات سیاست در عصر ملت‌دولت. چاپ هفتم، تهران: نشر نی.

سبزه‌ای، محمدتقی (۱۳۹۵). تحلیل جامعه‌شناسی حوزه عمومی در ایران پس از انقلاب. فصلنامه علوم اجتماعی، ۲۲ (۷۱)، ۸۹-۴۸.

سرخوش، نیکو (۱۳۹۲). نگاهی به امر متعال در اندیشه هانا آرنست و فمینیسم. شناخت، شماره ۶۸، ۹۱-۱۰۸.

شایان‌مهر، علیرضا (۱۳۹۸). هانا آرنست، تهران: اختران.

شهرابی‌فراهانی، عباس (۱۳۹۱). درباره هانا آرنست: نظریه عمل. انسان‌شناسی و فرهنگ، در دسترس در:

<https://anthropologyandculture.com>

شیروودی، مرتضی (۱۳۸۸). تحلیلی جامعه‌شناختی از جنبش دانشجویی ایران. حصون، شماره ۲۱، در دسترس در:

<https://hawzah.net/fa/Magazine/View/5415/7498/93643>

- شیرودی، مرتضی (۱۳۹۱). توان‌سنجی گفتمان‌های جنبش دانشجویی ایران معاصر. پژوهشنامه انقلاب اسلامی، ۲ (۵)، ۶۷-۸۹.
- عابدی اردکانی، محمد؛ علی‌پور، محمود (۱۳۹۳). مفهوم خود و نسبت آن با عمل سیاسی در اندیشه هانا آرنت و هربرت مارکوزه. پژوهش سیاست نظری، شماره ۱۴، ۱۰-۱.
- عبدی، مصطفی (۱۳۹۵). جنبش‌های اجتماعی و مسئله تغییر ساختارهای اجتماعی در ایران آسیایی. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۱۶ (۲)، ۴۸-۷۲.
- عرب، محمد (۱۳۹۰). جنبش دانشجویی؛ شاه‌کلید تحولات مثبت اجتماعی. دوماهنامه خودنویس، ۱ (۱)، ۱۰-۱۲.
- علی حسینی، علی؛ نجف‌پور، سارا؛ تدین‌راد، علی (۱۳۹۶). روش‌شناسی هانا آرنت در فهم پدیده‌های سیاسی. روش‌شناسی علوم انسانی، ۲۳ (۹۲)، ۱۶۳-۱۹۴.
- فرايا، هلن (۱۳۹۸). خشونت. ترجمه عباس باقری. تهران: فرزانه روز.
- فوران، جان (۱۴۰۰). یک قرن انقلاب در ایران. ترجمه حسن اسدی. تهران: مولی.
- کریم‌زاده، عطاءالله؛ منوچهری، عباس (۱۳۹۷). رابطه مدنی و توانمندی: مطالعه تطبیقی هانا آرنت و آمارتیا سن. پژوهش سیاست نظری، ۱۴ (۲۶)، ۹۷-۱۳۱.
- کریمیان، علیرضا (۱۳۹۰). جنبش دانشجویی در ایران؛ از تأسیس دانشگاه تا پیروزی انقلاب اسلامی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- کسرای، محمدسالار؛ پوزش شیرازی، علی (۱۳۸۸). مطالعه سیر تغییر در دفتر تحکیم وحدت (۱۳۷۶-۱۳۵۸). پژوهشنامه علوم سیاسی، ۴ (۴)، ۱۷۵-۲۰۰.
- کشاوری شکری، عباس؛ رحمتی، محمد (۱۳۹۲). شیوه‌های عضوگیری نهضت آزادی (۱۳۵۷-۱۳۴۲). پژوهشنامه علوم سیاسی، ۸ (۳)، ۱۶۰-۱۳۳.
- مطلبی، مسعود (۱۳۹۴). آسیب‌شناسی اصالت و استقلال جنبش دانشجویی در ایران معاصر. پژوهش‌های سیاسی و بین‌المللی، ۶ (۲۲).
- مکنت، آریا (۱۳۹۷). خشونت در وضعیت بشر: بررسی و نقد کتاب بحران‌های جمهوریت. فصلنامه نقد کتاب علوم انسانی، شماره ۳-۴.
- نجف‌پور، سارا؛ تدین‌راد، علی (۱۳۹۸). نسبت سیاست و فهم در منظومه فکری هانا آرنت. دانش سیاسی، شماره ۳۰، ۵۹۰-۵۶۷.
- نجف‌پور، سارا؛ تدین‌راد، علی (۱۳۹۷). واکاوی امر سیاسی در فضای مجازی از منظری آرنتی. پژوهش سیاست نظری، شماره ۲۶.
- نراقی، احسان (۱۳۵۴). جامعه، جوانان، و دانشگاه. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ووینکل، آنته (۱۴۰۰). درآمدی بر هانا آرنت؛ فیلسوف آزادی. ترجمه سید امین‌الدین ابطحی. تهران: پيله.
- یونسی، مصطفی؛ تدین‌راد، علی (۱۳۸۸). سیاست و آگزیستانسیالیسم: بررسی رویکرد هانا آرنت به مفهوم عمل. پژوهش سیاست نظری، شماره ۶.

Arendt, H. (1963). *Über die Revolution*. München: Piper verlag.

- Arendt, H. (1978). *Das Urteilen*. München: Piper Verlag.
- Arendt, H. (1971). *Wahrheit und Lüge in der Politik*. Berlin: Piper Verlag.
- Arendt, H. (1961). *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. Berlin: Piper Verlag.
- Arendt, H. (1970). *Macht und Gewalt*. Deutschland: Serie Piper.
- Arendt, H. (1964). *Zur Person-Gespräch mit Günter Gaus*. über Politik, [TV interview/ October 28]. ZDF: <http://www.youtube.com/watch?v=dsolmQfVsO4> .
- Arendt, H. (1964). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1970). *On Violence*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Jin, W. (2006). *Hannah Arendt und die Grenze der Politischen Freiheit*. Hat Politik überhaupt noch einen Sinn. *Synthesis Philosophica*, 21 (2), 327-338.
- Häs, D. (2015). Von der Initialität und Initiative des Handelns in Hannah Arendts Philosophie der Natalität, *Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades- Universität Osnabrück: Gleichzeitig erschienen in:* <https://repositorium.uni-osnabrueck.de> .
- Kropf, E. A. (2009). *Gemein Sache Machen*. Revisionen der Arbeitsgesellschaft; Neue Arbeit bei frithjof Bergmann – Handeln bei Hannah Arendt, Institut für Philosophie an der Katholisch- Theologischen Fakultät.
- Mayrhofer, R. (2021). Planning for Vita Activa; Labor, Work and Action in a Communal Urban Gardening Project in Vienna. *Sustainability*, 13(9864): MDPI.