

روایت «دیگری» در گفتمان ناسیونالیسم ایرانی و نسبت آن با دمکراسی

محمد حقمرادی^۱

چکیده

برساخت هویت اجتماعی در پروسه مدرنیته ایرانی، «دیگری»های خود مانند اعراب (سامی)، تُرک‌ها (تورانیان)، اسلام، غرب و ملت‌های غیرفارس را خلق کرد. این دیگری‌سازی و غیریت‌سازی لاجرم به طرد دیگری نیز می‌انجامد. این طردسازی باعث از شمول خارج شدن بخش‌هایی از مردم و گفتمان‌ها و هویت‌های غیرحاکم می‌شود و از همان ابتدا پروژه دمکراسی در ایران را با بحران درونی مواجه می‌سازد. ناسیونالیسم ایرانی به‌طور صریح به حذف و طرد دیگری نمی‌پردازد، بلکه با ارائه روایتی فراگیر از «خود»، به نفی و انکار تمایز و تفاوت «دیگری» دست می‌زند و شأنی برای «دیگری» قائل نیست و آن را چون «همان» به‌مثابه بخشی، جلوه‌ای یا بازتابی از خود بازنمایی می‌کند. این اقتدارگرایی ایرانی هم به منازعات منطقه‌ای دامن می‌زند و هم پروژه دمکراسی را ناممکن می‌سازد. به‌رغم تمامی ادعاها مبنی بر فقدان مسئله اتنیک‌ها در ایران و دوستی، تفاهم و همبستگی اجتماعی، تاریخ صدساله اخیر ایران حاکی از بروز تنش‌هایی حول هویت بوده است که گاه به خشونت نیز انجامیده است و به‌عنوان یک هراس امنیتی مداوم، مانع از توسعه همه‌جانبه کشور و تحقق دمکراسی شده است. روایت ملی‌گرایانه از تاریخ و غلبه گفتمان ناسیونالیسم فرهنگی، هم تاریخ‌نگاری آکادمیک و انتقادی را به حاشیه رانده است و هم منجر به «غیریت‌سازی» درونی شده است و سبب شده است دمکراسی و حقوق بشر چون یک هراس پنداشته شود. به‌واسطه روابط و مناسبات نامتقارن قدرت و دسترسی گفتمانی و مزیت روایت، این گفتمان از استراتژی‌هایی چون هراس اخلاقی و اسطوره‌سازی برای انقیاد و مصادره «دیگری» استفاده کرده است. واسازی و برملاکردن مناسبات قدرت امکان بازنمایی اخلاقی «دیگری» فرودست را فراهم می‌کند و چشم‌انداز دمکراسی را ممکن می‌سازد. اگر عدالت سنگ‌بنای دمکراسی است، مستلزم بازشناسی همه شهروندان است. عدم بازشناسی احترام‌آمیز، برادرانه و برابری «دیگری»، از دلایل اصلی به‌حاشیه‌راندن بحث حقوق بشر و دمکراسی در ایران است.

طرح مسئله

اکنون حوزه عمومی جامعه ایران، فاقد اندیشه انتقادی جدی است و نقدهایی هم که صورت می‌گیرد نه در ارتباط با خیرعمومی، سعادت و دمکراسی است، بلکه تنها ناظر به بحران ناکارآمدی دولت به‌ویژه در حوزه اقتصادی است. به‌علاوه، سلطه گفتمان نولیبرالی، گسترش ناسیونالیسم در زیر لوای ایدئولوژی ایران‌شهری و تضعیف نواندیشی دینی و جنبش‌های اجتماعی و توده‌ای شدن جامعه، مباحثه در باب امر اخلاقی و امر سیاسی - اجتماعی را ناممکن کرده است. این در حالی است

^۱ دکترای جامعه‌شناسی

که عدالت و خیر عمومی به مثابه پدیده‌هایی اجتماعی، بخشی از پروژه روشنگری و دمکراسی هستند و اخلاق به معنی اجتماعی آن در ارتباط با حوزه عمومی معنا می‌یابد و در پیوند نزدیک با دمکراسی قرار دارد.

مدرنیته در ایران چون از نظر گفتمانی و ایدئولوژیکی مبتنی بر طرد و بر ساخت خود و دیگری است و دولت «مدرن» برآمده از آن دولتی اقتدارگراست؛ ناگزیر بخش‌هایی از جامعه، طرد و از قدرت بی‌بهره می‌شوند. این رویه و سیاست طرد و بی‌قدرت‌سازی تا حد زیادی بر خطوط اتنیکی و هویتی منطبق است، که پیامد آن اولویت اقتدارگرایی و امنیت بر دمکراسی و حقوق بشر و همچنین توسعه ناهمگون و استعمار داخلی است.

فراستان با روایت مثبت «خود» و روایت منفی یا تقلیل‌گرایانه از «دیگری» همواره در پی نشان‌دادن و اثبات برتری اخلاقی خود بر جامعه فرودست هستند و معمولاً به دلیل تسلط بر منابع مادی و ابزارها و دستگاه‌های ایدئولوژیک و اضمحلال ساختارهای فرهنگی، اجتماعی و اخلاقی جامعه در این کار موفق می‌شوند و بر بنیان این برتری اخلاقی، سیاست‌های استعماری و سلطه‌گرایانه خود را پیش می‌برند. این امر به انقیاد و خودتسلیم‌سازی جامعه استعمارزده منجر می‌شود و به قول اسپواک^۲ (۱۹۹۵) به تحمیل وضعیت فرودستی بر آن منتهی می‌شود.

این مقاله به مسئله بازشناسی و روایت «دیگری»، دوستی و سیاست دمکراتیک می‌پردازد و نگاهی انتقادی به روایت‌های دوستی در گفتمان‌های ملی‌گرایانه دارد. روایت‌هایی که خود را در پناه مفاهیمی چون «هویت امپراتوری»، «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت»، اندیشه ایرانی‌شهری و هویت ایرانی بیان می‌کنند، نه تنها شأن علمی برای خود قائل‌اند بلکه چون یک گفتار حقیقی خود را مطرح می‌سازند. نگاه انتقادی و واسازانه به این روایت‌ها نشان می‌دهد که این روایت‌ها نه دوستی و برادری را می‌پذیرند و نه سیاست دمکراتیک را ممکن می‌سازند. نگاه قیم‌آبانه و رابطه فرادست - فرودست و خدایگان - بنده و هر نوع رابطه‌ای بین «من» و «تو» که از شأن و جایگاه برابر برخوردار نباشد، نمی‌تواند دوستی را چونان یک فضیلت اخلاقی در سطح جامعه و دمکراسی را در حوزه سیاسی امکان‌پذیر سازد.

رویکردهای نظری

روابط اجتماعی انسان‌ها در یک جامعه و زندگی سیاسی آنها، نیازمند سامانی سیاسی است که زندگی نیک و سعادت‌مند را ممکن سازد. تأمل در روابط انسانی در یک سامان سیاسی، ناگزیر پرداختن به هنجاری مانند دوستی را الزامی می‌سازد. سخن‌گفتن از مقوله «دیگری»، به مباحث مربوط به رابطه من - تو، دوست - دشمن، خود - دیگری و مباحثی چون صلح، برابری، عدالت، برادری و ایستادگی در برابر ستمگری پیوند می‌یابد که امر اخلاقی را به امر سیاسی پیوند می‌زند. پرداختن به روابط «من» و «تو» یا «خود» و «دیگری» همواره نزد فیلسوفان به سطح امر سیاسی استعلا نیافته است و در دوره‌هایی نزد برخی از متفکران از آن سیاست‌زدایی شده است.

ارسطو نخستین کسی است که به بحث دوستی در روابط انسانی پرداخته است. ارسطو دوستی را تنها یک فضیلت نمی‌داند بلکه آن را زمینه دیگر فضیلت‌ها مانند عدالت می‌داند و البته آن را برتر از عدالت نیز می‌شمارد. او با وجود دوستی، عدالت را ضروری نمی‌داند. به نظر ارسطو، دوستی عدالت را در بطن خود دارد (ارسطو، ۱۳۷۸). سیسرو دوستی را همواره یک فضیلت نمی‌داند و معتقد است در تعارض بین عدالت و دوستی، فضیلت آن است که عدالت را برگزینیم (Cicero, 1887). در تفکر مسیحیت نیز کسانی مانند سنت آگوستین، عشق به خدا را جایگزین دوستی میان انسان‌ها کردند و بدین ترتیب از آن

² Gayatri Chakravorty Spivak

سیاست‌زدایی کردند (Augustine, 1972). در دوران مدرن، دوستی در اندیشه سیاسی به حاشیه می‌رود و جای خود را به مقولات دیگری مانند صلح، عدالت و برابری می‌دهد و دیگر چون یک فضیلت به آن نگریسته نمی‌شود و به‌طور کلی از آن سیاست‌زدایی می‌شود و به حوزه خصوصی پرتاب می‌شود (علوی پور، ۱۳۹۵: ۱۲۰). نیچه نیز بردگی و خودکامگی را با دوستی ناسازگار می‌داند (Nietzsche, 2006: 41). دریدا در کتاب *سیاست دوستی* به مقوله دوستی و ارتباط آن با سیاست می‌پردازد. دریدا روایت‌های دوستی در تاریخ فلسفه و اندیشه سیاسی را مخدوش و خودمحو رانه قلمداد می‌کند، که دوستی را بر مبنای همانندی تعریف کرده‌اند، نه تفاوت و این وضعیت، برادری را در سامان سیاسی-اجتماعی ناممکن می‌سازد. دریدا مشابهت را به‌عنوان مبنای دوستی، ناشی از خودشیفتگی می‌داند و در عوض تفاوت، ایثار و بخشایش را سنگ بنیادین دوستی می‌داند و دوستی را قرین آزادی و مسئولیت می‌شمارد (Derrida, 1997).

اکسل هونت^۳ متفکر برجسته آلمانی و از نظریه پردازان مکتب فرانکفورت، روی بازشناسی (تصدیق) هویت ابراز شده توسط افراد و جماعت‌ها تمرکز می‌کند. در راستای نظریه انتقادی، او می‌خواهد به خشونت‌های صورت‌گرفته در قبال درخواست‌های بازشناسی و آسیب‌ها و صدماتی که در نتیجه آن بر خواهندگان وارد آمده است بپردازد. افراد و گروه‌ها به‌خاطر پاره‌ای اصول اخلاقی انتزاعی دست به مقاومت سیاسی نمی‌زنند، بلکه به‌خاطر تجربه خشونت مفاهیم پیش‌فرض گرفته‌شده (شهودی) عدالت است. بنابراین آنها احساس می‌کنند شایسته به رسمیت شناخته شدن (بازشناسی) هستند؛ وقتی به آن دست نمی‌یابند حس انصاف و عدالت آنها برمی‌آشوبد، بنابراین آنها به مقاومت علیه کسانی که احساس می‌کنند در مورد آنها غیرعادلانه رفتار کرده‌اند برانگیخته می‌شوند. در قلب کار هونت یک ایده وجود دارد، «کشاکش برای بازشناسی»^۴، که از هگل اخذ شده است. هونت ایده‌های هگل را جذاب یافت، نه فقط به‌خاطر تمرکز او بر روی بازشناسی، بلکه همچنین به‌خاطر آنکه او اخلاق را به عواطف اخلاقی مردم پیوند می‌دهد. همچنین شیوه‌ای را که احساسات مربوط به فقدان به رسمیت شناخته شدن به کنش و تضاد اجتماعی منجر می‌شود مشخص می‌کند (Honnet, 2007 & Ritzer, 2010).

بر اساس این رویکرد می‌توان گفت «ناسیونالیسم ایرانی با نگرش تاریخ بر اساس دال محوری «ایران‌شهری» به حذف، تقلیل و ادغام تمایزات فرهنگی درون کلیتی یکدست دست زد. گردها به‌مثابه بخشی از این تمایزات فرهنگی با خشونت ساختاری و معرفتی در گفتمان تاریخ‌نگارانه ناسیونالیستی مواجه شدند» (محمدی و محمودی، ۱۳۹۶: ۱۲۱). در این راهبرد، هر آنچه می‌تواند برساننده هویت فرهنگی متمایزی برای گردها باشد یا طرد می‌شود و یا درون کلیتی یکدست ادغام می‌گردد. این طرد و به‌حاشیه‌راندن‌ها، بخشی درون‌ماندگار از راهبرد «نام‌زدایی» است. نام‌زدایی در واقع نوعی راهبرد برای پیش‌پافتاده جلوه دادن تجربیات، رنج‌ها، ستم‌ها و بی‌عدالتی‌هاست. به‌واسطه این راهبرد بعضاً از تجربه زیسته گردها تحت عنوان ناآرامی‌هایی کم‌اهمیت و اغتشاش‌های جزئی و... نام‌زدایی می‌شود (همان، ۱۳۲). در این راستا، بخشی از واکنش ایرانیان به همه‌پرسی استقلال اقلیم کردستان از عراق ناشی از اقتدارگرایی ایرانیان است، چون آن را تهدیدی برای اقتدار خود می‌دانند. می‌دانیم که ایرانی‌ها گردها را ذیل هویت و فرهنگ خود تعریف می‌کنند، استقلال آنها و دستیابی به هویت مشخص و متمایز را شکست گفتمانی برای خود تفسیر و تعریف می‌کنند و آن را برنمی‌تابند. میدان ایدئولوژی ایران‌شهری و باورمندان به هویت ایرانی باستان‌گرا، استقلال اقلیم کردستان از عراق را شکست ذهنی گفتمان هویت ایرانی و آسیب به اقتدار و توسعه‌طلبی خویش معنا کردند؛ چون همواره آن را به‌مثابه «جزء» بازنمایی کرده‌اند، برکشیدن آن به جایگاه «کل» چون لطمه‌ای به ساحت کل بزرگ تفسیر می‌شود و به همین دلیل است که آن را یک خیانت قلمداد می‌کنند.

³ Axel Honneth

⁴ Struggle for recognition

ریچارد دایر^۵ جامعه شناس و منتقد فیلم، در کتاب سفید با بحث دربارهٔ رؤیت پذیری/رؤیت ناپذیری^۶ در واقع پایهٔ نقدی در خصوص اقلیت‌ها و روابط فرادستی و فرودستی میان گروه‌های مختلف نژادی، ملی، جنسی و زبانی را فراهم می‌کند. دایر بیان می‌کند که سفیدپوستان خود را به گونه‌ای بازنمایی کرده‌اند که آنان نه به‌مثابهٔ سفیدپوست، بلکه به‌منزلهٔ انسان و یک وضعیت بهنجار و طبیعی انسان پیش‌فرض گرفته می‌شوند، که در نتیجه هیچ وقت مورد پرسش و پژوهش قرار نمی‌گیرند.

همان گونه که ریچارد دایر می‌گوید: مطالعات سفیدپوستی با توجه به خصلت نژاد و اتنیسیته، بر نکتهٔ نظری مهمی تأکید می‌گذارد. نژاد و اتنیسیته بر مبنای عمل طرد یا تقابل و مخالفت، مرزهایی را برقرار می‌سازد. سفیدبودن تنها در متن تقابل با غیرسفیدها، به‌منزلهٔ روشی برای تمایز گونه‌های انسانی است که شکل می‌گیرد. سفیدها تنها به این دلیل وجود دارند که دسته‌هایی از انسان‌ها که سفید نیستند، وجود دارند. هویت‌های نژادی به‌منزلهٔ جزیی از سلسله مراتب نژادی در حال استقرار به وجود می‌آیند؛ آنها همواره سیاسی‌اند. سفید، سیاه، سرخ یا بومی آمریکایی و آسیایی تنها هویت‌های نژادی متفاوت نیستند، بلکه رابطهٔ نابرابری میانشان وجود دارد. سفیدبودن تنها هویت نژادی خاصی نیست، بلکه امتیاز است (Roediger, 2006 & Dyer, 1997).

حاکمیت سفید به گونه‌ای ساخته شده که تقریباً طبیعی و مورد انتظار به نظر برسد؛ لاجرم این سفیدپوست‌ها و تنها آنان بودند که از منافع و جهان‌بینی‌های تنگ‌نظرانهٔ یک گروه نژادی خاص فراتر رفتند، این سفیدپوست‌ها هستند که به آنچه به نفع یا مصلحت تمامی انسان‌هاست دست یافته‌اند. سفیدپوستی واجد نوعی سزاواری برای حاکمیت است. سفیدپوستی امتیاز اجتماعی تأمین‌یافته‌ای را اعطا می‌کند. هر کس بتواند با موفقیت مدعی سفیدپوست‌بودن شود، قادر خواهد بود که چیزی از منافع و امتیازات اجتماعی آن را طلب کند. این امتیازات عبارتند از برخورداری از فرصت، حق انتخاب، حق ابراز عقیده و احترام (سیدمن، ۱۳۸۸). پیش‌فرض اصلی مطالعات سفیدپوستی عبارت است از اینکه سفیدبودن نه یک امر طبیعی بلکه بخشی از سیستم نژادی است که به صورت اجتماعی شکل گرفته است؛ سفیدبودن به زندگی سفیدپوست‌ها و غیرسفیدپوست‌ها، ساختار می‌بخشد. روت فرانکنبرگ جمع‌بندی سودمندی ارائه کرده است: «اول آنکه سفیدپوست‌بودن موضعی است که امتیازات ساختاری مواهب نژادی به آن تعلق می‌گیرد. دوم، منظری است که سفیدها از آن به خود، دیگران و جامعه نظر می‌کنند. سوم، سفیدبودن به مجموعه‌ای از اعمال فرهنگی اشاره دارد که معمولاً بی‌نام و نشان‌اند». هدف مطالعات سفیدپوستی، آشکارکردن منشأ اجتماعی سفیدپوست‌بودن و به‌چالش کشیدن منزلت ممتاز آن است. ریچارد دایر می‌نویسد: «منظور از لفظ سفیدپوست‌ها عبارت است از بیرون‌راندن آنها/ما از قدرت، به همراه تمام بی‌عدالتی‌ها، ظلم‌ها، امتیازات و آسیب‌هایی که جزیی از آن است، بیرون‌راندن آنها/ما به‌وسیلهٔ تضعیف اقتداری که از طریق آن، آنها/ما دربارهٔ جهان سخن می‌گوییم و در آن عمل می‌کنیم» (Dyer, 1997).

رولان بارت، منتقد اجتماعی ساختارگرای فرانسوی، خیلی پیشتر از ریچارد دایر در بحث خود دربارهٔ اسطوره‌سازی، نظریهٔ مشابهی را طرح کرده است و عنوان می‌کند که پدیده‌هایی مانند طبقه، قشربندی اجتماعی، سرمایه‌داری و... واقعیت‌هایی هستند تاریخی، که در بستر تاریخ به وجود آمده‌اند، اما سرمایه‌داری با اسطوره‌ساختن آنها، این مسائل را به‌مثابهٔ اموری طبیعی که همواره وجود داشته و وجود خواهند داشت، مطرح می‌سازد (بارت، ۱۳۸۰). طبق این رویکرد، اینگونه بازنمایی می‌شود که انسان‌های فارس یا فرد ایرانی‌ای که فارس تلقی می‌شود به گونه‌ای که مشخصاً به گروه اجتماعی یا قوم فارس تعلق داشته باشد، وجود ندارد.

⁵ Richard Dyer

⁶ invisibility/visibility

اسطوره توجیهی طبیعی از امری تاریخی به دست می‌دهد و امر محتمل را به امری جاودان بدل می‌سازد و این کاری است که ایدئولوژی‌ها انجام می‌دهند. از نظر بارت، اسطوره را باید برحسب نقشی که در تغییر هر آنچه از نظر اجتماعی خاص است (منافع طبقه بورژوا) و از نظر تاریخی مشخص است (ساختار جوامع سرمایه‌داری) به آنچه طبیعی و غیرقابل اجتناب است و درباره آن هیچ کاری نمی‌توان کرد - چون همیشه همین طور بوده است - درک کرد. اسطوره ملت نیز خاص‌گرایی مبتنی بر تسلط یک اتنیک خاص را می‌پوشاند و با محسوب کردن همه به‌عنوان شهروند (البته به‌صورت سلسله مراتب شهروندی)، تفاوت‌ها و تمایزات و ستم‌های اتنیک را منکر می‌شود. ایدئولوژی نظام ناعادلانه و نابرابری را، که انواع ستم‌های اتنیک، مذهبی، اقتصادی، جنسیتی و ... در آن وجود دارد، تحت نام ملت جمع می‌کند تا به این توده ناهمگن یکسانی عطا کند و نابرابری نهفته در بطن و گستره این ساختار را پنهان سازد و یا کم‌رنگ جلوه دهد.

دایر در کتاب سفید، با مفهوم‌پردازی رؤیت‌پذیری/رؤیت‌ناپذیری، در واقع از برتری‌های یک گروه و امتیازات آنها در برابر گروه‌های دیگر، روابط نژادی، هویت‌های اتنیک و نابرابری که در یک جامعه وجود دارد بحث می‌کند. به نظر دایر، سفیدپوستان به گونه‌ای خود را بازنمایی می‌کنند که به‌عنوان یک گروه یا نژاد به چشم نمی‌آیند و سفیدپوست بودن امری طبیعی و بهنجار می‌باشد و هیچ‌وقت به‌عنوان یک نژاد مورد پرسش قرار نمی‌گیرند؛ در واقع آنان نه به‌مثابه سفیدپوست، بلکه به‌مثابه انسان در نظر گرفته می‌شوند و این چون یک امر مسلم پنداشته می‌شود (Roediger, 2006 & Dyer, 1997). در جامعه ایران نیز همین مسئله وجود دارد، اما نه در مورد نژاد بلکه در مورد اتنیک‌ها، زیرا کشور ایران دارای تنوع اتنیک و فرهنگی است و مسئله رؤیت‌پذیری/رؤیت‌ناپذیری در مورد قوم فارس و زبان فارسی کاملاً مشخص و اعمال شده است. در کتاب‌ها، صداوسیما، انیمیشن‌ها، فیلم‌ها و انواع کالاهای فرهنگی، زندگی فارس‌ها در ویلاها و خانه‌های بسیار بزرگ و مجلل نشان داده می‌شود که در بهترین جای شمال شهر زندگی می‌کنند و زندگی سایر اتنیک‌ها، که معمولاً از شهرستان‌ها به امید کار مهاجرت کرده‌اند، در جنوب شهر و در خانه‌های قدیمی و با کمترین امکانات نشان داده می‌شود و معمولاً افراد این گروه‌ها تحصیلات چندانی ندارند و فارسی را بسیار با لهجه صحبت می‌کنند، که گاهی فقط به‌خاطر خندیدن بینندگان در فیلم از آنها استفاده می‌شود. حتی در تبلیغاتی که در میان برنامه‌ها پخش می‌شود، همیشه از اتنیک‌های غیرفارس استفاده می‌شود که نمی‌دانند از تکنولوژی‌های جدید استفاده کنند و نیازمند آموزش از سوی یک مهندس یا یک انسان باسواد فرهیخته که فارس است، می‌باشند و آموزش فقط برای آنهاست. کسی که مقررات راهنمایی و رانندگی را رعایت نمی‌کند و کسی که شیوه درست استفاده از وسایل برقی و گازسوز را نمی‌داند از غیرفارس‌هاست و آموزشگر او، که انسانی آگاه، نیکوکار و خیرخواه است، یک فارس است. از طرف دیگر، فارس‌ها قابل رؤیت نیستند و به چشم نمی‌آیند، زیرا برخلاف حضور فراگیر آنها در مراکز مهم اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و علمی، به‌عنوان قوم فارس یا فارسی‌زبانان به چشم نمی‌آیند؛ در واقع بازنمایی نمی‌شوند و هیچ‌وقت هویت اتنیک یا زبانی آنها مورد پرسش قرار نمی‌گیرد (حقمیرادی، ۱۳۹۲).

در ایران فارس‌ها خود را یک اتنیک نمی‌دانند و به‌عنوان یک اتنیک مانند سایر اتنیک‌های درون ایران، خود را معرفی یا بازنمایی نکرده‌اند، بلکه خود را به‌مثابه ملت، ایرانی معیار و نماد ایرانی و ایرانی بودن بازنمایی کرده‌اند و سایر هویت‌های اتنیک و زبانی را به‌مثابه «اقوام»، خرده‌فرهنگ و فرهنگ‌های محلی روایت کرده‌اند. آیا فارس و فارسی‌زبان بودن مساوی با ملت و ملت ایران است؟ کشور حول یک دوگانه‌انگاری فارس و «اقوام» سامان یافته است و ملت‌های غیرفارس، «دیگری» فارس‌ها محسوب می‌شوند. البته در این میان، خوب و بد هم وجود دارد، آن که در چارچوب همین رویه و ایدئولوژی نهفته در بطن آن حرکت کند و بر آن صحنه بگذارد و در تعمیق آن بکوشد، خوب و ایرانی میهن‌پرست معرفی می‌شود و در غیر این صورت اگر بخواهد این وضعیت و رابطه را به پرسش بکشد، بد و با عناوینی مانند خائن، مزدور و ... منکوب می‌شود. از سوی دیگر، فارس به چشم

نمی‌آید. در واقع علی‌رغم حضور همه‌جایی و مهم انسان‌های فارسی‌زبان در جایگاه‌ها و مسندهای مختلف اجتماعی، آنها به‌عنوان اینکه فردی با زبان و هویت فارسی هستند بازنمایی نمی‌شوند و این‌گونه برساخت نمی‌شوند و در واقع رؤیت‌پذیر نیستند. پرسش از هویت زبانی و اتنیکی مربوط است به غیرفارس‌ها. در یک محفل ناآشنا از یک فارس نمی‌پرسند که فارس هستی؟ بلکه می‌پرسند کُرد یا ترک یا... هستی؟ در افکار عمومی و رسانه‌ها هیچ‌وقت در معرفی یک فرد نمی‌گویند روزنامه‌نگار فارس، اندیشمند فارس، ورزشکار فارسی‌زبان، هنرمند برجسته فارس، جنایتکار فارس و... اما اگر یک فرد ایرانی غیرفارس به نحوی مشهور شود، اتنیسیته او در معرفی‌اش ذکر می‌شود. فارس بودن ورای اتنیکی یا خرده‌فرهنگ است؛ بلکه نماد ایران و ایرانی، انسان معیار و هویت معیار و طبیعی و بهنجار محسوب می‌شود و یا به عبارتی دیگر خود را بی‌اتنیسیته یا ورای اتنیسیته جعل می‌کند. فارس بودن یا از قبل فرض گرفته می‌شود یا از آن اتنیکی‌زدایی می‌شود (همان).

دایر با طرح رؤیت‌پذیری/رؤیت‌ناپذیری و بارت با طرح اسطوره امروز، با رویکردی انتقادی به فرایندها و سازوکارهای سلطه و روابط ستمگرانه و، به زبان بوردیویی، خشونت نمادین پرداخته‌اند. در واقع در بطن این شگردهای اسطوره‌سازی و رؤیت‌پذیری/رؤیت‌ناپذیری، نقد ایدئولوژی‌هایی وجود دارد که سعی در پنهان‌ساختن روابط سلطه و نابرابری‌های اجتماعی دارند. مستولی‌شدن یک قوم و زبان مانند فارس و فارسی در ایران، یک مولود اجتماعی، تاریخی و سیاسی است، نه پدیده‌ای طبیعی و بهنجار؛ همان‌طور که وضعیت سایر اتنیک‌ها یک پدیده تاریخی و سیاسی است.

بازنمایی همواره با وساطت صورت می‌گیرد و مناسبات نامتقارن قدرت در آن تعیین‌کننده است. موقعیت برتر گروه‌های مسلط به آنها قدرت و دسترسی گفتمانی می‌دهد، که به‌واسطه آن، امکان بازنمایی مثبت خود و بازنمایی منفی دیگری را امکان‌پذیر می‌سازد. روایت «دیگری» توسط فرادستان به مصادره دیگری فرودست می‌انجامد. فرودستان، به سبب فقدان مزیت بازنمایی، نیازمند دیگران واجد این مزیت هستند که بتوانند به بازنمایی و روایت تجربه و زندگی او دست زنند (Adamz, 2008: 187). چنین مصادره‌ای می‌تواند ابعاد گوناگونی بیابد. به این ترتیب که چه بسا این مصادره «دیگری» فرودست، به‌عنوان تلاشی برای تأکیدنهادن بر هویت خود از طریق مواجهه با دیگری متفاوت باشد؛ آنکه واجد مزیت بازنمایی/روایت است (خود)، در بازنمایی فرودست (دیگری)، بر وجوه سلبی‌ای از وی تأکید می‌کند که در نهایت امر به تقویت و تأیید هویت وی می‌انجامد (توانای منافی، ۱۳۹۱: ۲۰۱). یکی دیگر از پیامدهای مربوط به فرایند دیگری‌سازی، فرایند ابژه‌سازی برای فقیر و دسترس‌پذیرکردن موضوع بازنمایی (فرودستان) است: به این ترتیب که موضوع بازنمایی در قالب‌ها و فرم‌های صلبی جای گرفته و از طریق تأکید بر خصوصیات نوعی و امور تکرارشونده، دسترس‌پذیر می‌گردد. به بیان دیگر، هستی سیال، چندگانه و پیچیده موضوع بازنمایی، از طریق ردیابی امور تکرارشونده و از طریق برساختن امر عامی که به هزینه‌ی امور خاص ممکن می‌گردد، توسط فرم‌های مشخصی فقیر شده و در نتیجه قابل‌کنترل و پیش‌بینی می‌گردد. در این حالت، موضوع بازنمایی به یک معنا ذیل سلطه سوژه (فاعل) بازنمایی قرار می‌گیرد، و از این طریق مهار می‌شود (دورانت، ۲۰۰۴: ۱۵-۱۱۴، به نقل از توانای منافی، ۲۰۱). یکی از وجوه مهمی که بر سازنده دلالت‌های اخلاقی مزیت روایت است عدم توانایی موضوع روایت/بازنمایی در پاسخ‌دادن می‌باشد. به بیان دیگر، موضوع روایت (فرودست)، به سبب فقدان مزیت روایت، توانایی ارائه روایت بدیلی از خود را نداشته و در نتیجه نمی‌تواند در مقام ارائه پاسخ به روایتی باشد که دیگران از او ارائه داده‌اند. به این ترتیب، فرودستی که توسط دیگران مورد روایت قرار می‌گیرد نمی‌تواند با ارائه روایت بدیلی از خویش، به مقابله و یا مذاکره با روایت برساخته‌شده بپردازد. همین امر یکی از علل اصلی حضور بالقوه سلطه در روند چنین روایت‌ها و بازنمایی‌هایی است (توانای منافی، ۱۳۹۱: ۲۰۱).

ایجاد هراس اخلاقی یکی از مکانیسم‌های «غیرسازی» در روابط فرهنگی است که می‌توان گفت با هدف استیلای یک خرده‌فرهنگ بر خرده‌فرهنگ دیگر، یا تلاش برای ناکارآمد و بی‌اعتبارکردن آن انجام می‌گیرد. نظریه‌پردازان مختلفی، از جمله

استنلی کوهن، بن یهودا، استوارت هال و جنکینز، از زاویه دیدهای متفاوت به آن نگریده‌اند. نظریه هراس اخلاقی یهودا و گود بیشتر معطوف به یک سازوکار «غیرسازی» است که به یکسان می‌تواند توسط گروه‌های مسلط و غیرمسلط فرهنگی و در عرصه زورآزمایی‌ها و کشمکش‌های اجتماعی و در استراتژی‌های فرهنگی مختلف مورد استفاده قرار گیرد، به شکلی کلیشه‌ای «منحرف» و «نابهنجار» تلقی می‌شوند (حامدی‌نژاد و مسجیدی‌زاده، ۱۳۹۵: ۱۳۱). یهودا و گود برای هراس اخلاقی پنج ویژگی نگرانی و دغدغه، خصومت‌ورزی، عدم تناسب، اجماع و نوسان‌پذیری را ارائه می‌دهند (یهودا و گود، ۱۹۹۸: ۳۷-۲۳ در حامدی‌نژاد و مسجیدی‌زاده، ۱۳۱).

تولید هراس اخلاقی توسط یک گروه، پیرامون مؤلفه‌های مرکزی فرهنگی گروه دیگر، یکی از مهم‌ترین استراتژی‌هایی است که می‌تواند در عرصه سلطه و مقاومت فرهنگی شکل بگیرد. در دوره پهلوی، نخبگان مسلط تلاش می‌کردند که عناصر فرهنگی گروه‌های اجتماعی معارض و حاملان آن را به مثابه «شیاطین قوم» معرفی کنند و از این رهگذر سیاست‌های ادغام و یکپارچه‌سازی فرهنگی خود را مسلط کرده و تفوق خود بر جامعه را امتداد دهند (حامدی‌نژاد و مسجیدی‌زاده، ۱۳۹۵: ۱۲۸). معمولاً گروه‌های مسلط به واسطه دسترسی گفتمانی و مزیت روایت می‌توانند استراتژی هراس اخلاقی را با موفقیت به پیش ببرند. آنها با ایجاد هراس اخلاقی، کسانی را که عامل و به وجود آورنده ترس، ناامنی، وضعیت بد اقتصادی و برهم‌زننده تمامیت ارضی معرفی می‌کنند، به مثابه «شیاطین قوم» خلق می‌کنند. هراس اخلاقی نوعی سیاست کارآمد برای سرکوب و طرد برخی گروه‌های اجتماعی و به انقیاد درآوردن آنها است.

دیگری‌سازی در پروژه دولت-ملت‌سازی در ایران

گفتمان مشروطه بر سر ایدئولوژی ملی‌گرایی، اندیشه ترقی و دولت مقتدر، توافقی عام داشت و این بنیان ایدئولوژیکی در ساخت دولت مدرن، تراکم نهادین و روندی غیرقابل برگشت یافت. یکی از عناصر گفتمان مشروطه ناسیونالیسم ایرانی است. این گفتمان ناسیونالیستی در زمینه هویت به دنبال برساخت «خود» و «دیگری» است. به سخن دیگر، گفتمان مشروطه به مثابه یک همبسته دانش-قدرت بر اساس تعریف خود و دیگری نظام یافته است. ملی‌گرایی از مؤلفه‌های اصلی گفتمان هویتی مشروطه است و بنا بر اقتضای آن به بازتولید دیگری‌های خود و طرد و تقابل با آن دست زده است.

بر اساس خوانشی دل‌خواهانه و ذات‌گرایانه از گذشته تاریخی ایران، ملت‌کلیتی یکپارچه و ارگانیک فهم می‌شود که باید بر بنیاد زبان فارسی و ایرانیت به دست دولتی مقتدر برساخته شود. در این تعریف نخبه‌گرایانه/دولت‌مدارانه ملت، بر اساس دوره‌بندی شرق‌شناسانه تاریخ ایران، دیگر منابع تاریخی هویت‌یابی و ساخت‌یابی اجتماعی به مثابه منابعی بیگانه و به عنوان موانعی در مقابل یکپارچگی ارگانیک ملت تلقی می‌شوند. اگر اسلام، به عنوان عنصر سامی، عامل عقب‌ماندگی، تعصب و فرقه‌گرایی فهم می‌شود، تکثر فرهنگی، دینی، زبانی و اتنیکی بازمانده چیرگی تورانیسم ارزیابی می‌شود. بدین گونه بخش مهمی از جامعه بر اساس تعریف بخش مهمی از سنت و مابه‌ازاهای اجتماعی آن به عنوان «دیگری» ادراک می‌شود. مسئله بر سر نوسازی آنها در چارچوب دولت-ملت نیست؛ شرط ترقی و پیشرفت، حذف و یا کنترل انقیادآور آنهاست (توفیق، ۱۳۸۸: ۶۲).

اگر مدرنیته و فرایند مدرنیزاسیون در غرب نیازمند برساخت شرق چون «دیگری» بود، دولت‌های اقتدارگرا و شبه‌مدرنیست نیز، به مثابه کارگزار مدرنیزاسیون، سنت، دین، اتنیسیته و تنوع فرهنگی را به مثابه «دیگری» تعریف و به طرد آن پرداختند. اگرچه مشابه‌سازی نقش استعمار و امپریالیسم در روند تاریخی مدرنیته در سطح جهانی با ایدئولوژی ملی‌گرایی در درون کشورها درست نیست، اما بدون شک به دلیل خصلت ناسیونالیسم و تقابل‌های آن با هویت‌های غیرملی، طرد، نادیده‌انگاشتن، به حاشیه‌راندن و خشونت‌ناگزیر وجهی از فرایند مدرنیزاسیون و تاریخ مدرنیته در کشورهایمانند ایران است.

در نظریه‌های سازه‌گرا تأکید می‌شود که هویت برساخته‌ای اجتماعی است و محصول منازعه معنایی و بازنمایی‌ها (استفاده از زبان برای تولید معنا) است. «غیریت‌سازی» یکی از کارکردهای اصلی بازنمایی (استفاده از زبان) است و «دیگری» همواره محصول بازنمایی است. به عبارت دیگر، هویت در عرصه عمومی و سیاسی اساساً مسئله‌ای انفرادی، شخصی و روانی نیست، بلکه پدیده‌ای جمعی است که به بنیان‌های فرهنگی، تاریخی، و اعتقادی یک جامعه نیز مربوط می‌شود و گفتمان فرهنگی که در یک جامعه ریشه دارد نیز از طریق همه عناصر، به‌ویژه زبان، خود را منتشر می‌کند. یعنی زبان ابزاری برای تولید معنا و برجسته‌سازی یک هویت و طرد هویتی دیگر می‌شود؛ از این رو، مفهوم «دیگری» به مقوله هویت‌سازی گره خورده است و این هویت از خلال نظام‌های بازنمایی و بهره‌گیری از زبان برای انتقال و انتشار مضامین خودی برساخته می‌شود (اکوانی، ۱۳۹۱: ۳۱). برخی صاحب‌نظران ایدئولوژی‌ها را در برساخت هویت به‌ویژه هویت ملی و زبانی عامل اصلی می‌دانند. آنها بر این باورند چون ایدئولوژی‌ها غیریت‌سازند، هویت‌ساز نیز هستند. به نظر آنها هویت و به‌ویژه هویت ملی و اتنیکی امری طبیعی نیستند بلکه از طریق روایت و ایدئولوژی برساخت می‌شوند.

غیریت‌سازی و هویت‌زایی و فضای مخاصمه، موجب شکل‌گیری هویت سوژه‌ها نیز می‌شود. به همین ترتیب کلیه نهادهایی که وابسته به یک گفتمان‌اند نیز به‌واسطه همان غیرها هویت می‌یابند. این غیریت‌سازی‌ها در کردار نهادهایی مانند رسانه‌ها به خوبی نمایان است (سلطانی، ۱۳۸۷: ۱۱۲). از نظر انضمامی نیز گفتمان‌ها از رهگذر بازنمایی مثبت خود و بازنمایی منفی دیگری هویت‌یابی می‌کنند و بر ذهنیت سوژه‌ها نیز اثر می‌گذارند.

«دیگری‌سازی» هویت غیرحاکم و سرکوب تفاوت‌هایی که هویت آن را تعریف می‌کرد نه تنها تصدیق جایگاه برسازنده «تفاوت حاکم»^۷ بود، بلکه همچنین شاخص درونی‌بودگی دیگری برای برساخت هویت خود (حاکم) نیز بود. از این رو، بازنمایی‌های گفتمانی هویت زبانی و اتنیکی اجتماعات غیرحاکم، یعنی حضور و صدای (هویت) غیرحاکم، وحدت گفتمانی هویت حاکم و بنابراین وحدت قانونی و پیوستگی سرزمینی آن را به مخاطره می‌اندازد. هویت غیرحاکم باید سرکوب، طرد، خفه و انکار شود تا دغدغه‌های امنیتی دولت مرتفع شود و برساخت هویت ملی یکپارچه جزء حیاتی روند دولت-ملت‌سازی شود (ولی، ۱۳۹۷: ۸-۷). هنگامی که یک گروه، اتنیک، ملت و هر هویتی از سوی هویت فرادست و ساختار سیاسی مورد بازشناسی قرار نمی‌گیرد به بدترین شیوه طرد شده است؛ چون این‌گونه از آن سلب هستی و هویت می‌کند و می‌خواهد با به‌کارانداختن مکانیسم‌های تحقیر از درون آن را تهی سازد. این وضعیت هنگامی اتفاق می‌افتد که نه با مقابله با تفاوت‌ها و تمایز یابی‌ها، بلکه با تعریف «دیگری» به مثابه «همان» و تعریف دیگری ذیل خویش و عدم بازشناسی صورت گیرد. خشونت یکی از واکنش‌هایی است که ناشی از احساس بی‌قدرتی، طرد و استیصال است. سیاست طرد اجتماعی باعث بسیج حول یک هویت می‌شود که تحت شرایطی می‌تواند تهاجمی و خشونت‌مدارانه باشد.

گفتار ایرانیت قومیت‌گرا تأکید بسیاری بر زبان «پارسی سره» به‌عنوان معیار تشخیص خویش از «غیر» دارد. جلال‌الدین میرزای قاجاری با نگارش نامه خسروان در این راه گام زد. سرانجام، گفتار ایرانیت سکولار و باستان‌گرا است، که بیش از هر چیز مبنای هویت ملی را در عصر باستان بازمی‌شناسد. میرزا فتحعلی آخوندزاده بیش از هر کس دیگری قرائت و فهم از هویت ملی را بر اساس ایران باستان بنا می‌نهد. وی تأکید بسیاری بر زبان، خط تاریخ و ترقی داشت. آخوندزاده با اطلاق عنوان «بهشت طلایی» (اکبری، ۱۳۸۴: ۶۸) به دوران پیش از اسلام و ترسیم مرزهای این بهشت از آسیای میانه تا خلیج فارس و از رود سند

⁷ Sovereign difference

تا استانبول فعلی، شاید پدر ناسیونالیسم تعدی‌گرا و پان‌ایرانیست باشد. وی به شدت ضدعربی (و به تعبیری ضداسلامی) و از دیگر سوی کاملاً غرب‌گرا و طرفدار پیروی از «ممالک راقیهٔ فرهنگ» است (کوثری و حبیبی، ۱۳۸۸: ۷۶).

به زعم اکبری «بی‌گمان قرائت ویژهٔ آخوندزاده از هویت ملی ایران، تأثیر شگرفی بر روشنفکران ایرانی در دهه‌های بعد داشت» (اکبری: ۶۶). در این فضا، رضاخان با به قدرت رسیدن و ایجاد دولت مطلقهٔ مدرن در پی ساختن گفتمان هویت ملی‌ای برآمد که اکبری آن را «گفتار هویت ایرانی» متجدد می‌نامد. این گفتمان تا حدود بسیاری اجرا و عملی‌ساختن همان رؤیای آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی بود. «رؤیایی» که بر بنیان عظمت ایران باستان، طرد و عناد با سویه‌های دینی و مذهبی فرهنگ و هویت گروه‌های مختلف در ایران و تمایل و علاقه به غرب بنا شده بود. این گفتمان با ارائهٔ قرائتی انحصاری و توتالیتر (تمامیت‌خواه)، تمامی هویت‌های فرهنگی و اتنیکی غیرفارس را نیز انکار کرد و، در کنار سرکوب گفتمان‌های دینی، به سرکوب گفتمان‌های فرهنگی غیرفارس نیز همت گماشت. نابودی تمام انواع اقتدار محلی از خوزستان (عربستان آن زمان) و گُردستان تا بلوچستان و تحمیل و همگانی و سراسری‌ساختن زبان فارسی از جمله استراتژی‌های فرهنگی و اتنیکی گفتمان هویت ملی پهلوی اول بود (کوثری و حبیبی، ۱۳۸۸: ۷۶).

گفتمان ناسیونالیستی به مثابهٔ یک تفکر متافیزیکی می‌خواهد تفاوت‌های ملی، اتنیکی و زبانی را به عنوان «غیر» با اتکا به منطق «همان» سرکوب کند و بر همین اساس این تفاوت‌های هویتی را یا نادیده می‌گیرد یا آن‌قدر آنها را تقلیل و بی‌اهمیت می‌سازد که بتواند آنها را ذیل «همان» تعریف کند و جزئی از ساختار و هویت خود معرفی نماید، تا بدین سان آنها را خرده (خرده‌فرهنگ)، لهجه، فرهنگ‌های محلی و... بازنمایی کند و بتواند همه این تفاوت‌ها را بخشی یا نمودی از «همان» (هویت ملی، هویت ایرانی) معرفی نماید. واسازی نشان می‌دهد، برخلاف این منطق متافیزیکی، «این» «همان» نیست و دیگری هویت ملی و هویت غالب، قابل فروکاستن و بدل شدن به «همان» نیست.

به عقیدهٔ دریدا، باورداشتن به جایی که حقایق در آن حضور دارند همان متافیزیک است. بر این اساس، من گفتمان هویت ایرانی را متافیزیکی می‌دانم، چون هویت ایرانی را به مثابهٔ حقیقتی فراتاریخی، به جایی و چیزی در گذشته ارجاع می‌دهد که در دسترس نیست. در گفتمان متافیزیکی هویت ایرانی، هویت ملی متمایز، مستقل و قدرتمند به زبان دریدایی ناموجود است. هویت اتنیکی‌های غیرفارس فقط در حد امر زیبایی‌شناختی (شعائر، مناسک، تنوعات پوشش، نوع غذا و موسیقی عامیانه و...) مورد بازشناسی قرار می‌گیرد.

بخشیدن خصلت فراتاریخی، طبیعی و متافیزیکی به هویت ملی ایرانی، پیوند آن با تحولات سیاسی و تاریخی را منکر می‌شود و پرسش و تأمل از جایگاه آن را به دلیل بدیهی بودن بیهوده می‌انگارد، تا بدین شیوه به چالش کشیدن و پروبلماتیزه کردن آن را سرکوب کند. در همین راستا، بسیاری از روشنفکران ایرانی از دورهٔ مشروطه تاکنون خصلتی ذاتی و نامیرا برای هویت ایرانی قائل‌اند. به عنوان مثال، شاهرخ مسکوب می‌گوید: «البته در دوره‌های پیش هم ما ملتی بودیم، با هویتی مخصوص به خود، و تصویری از ایران و ایرانی داشتیم. برایمان اصل «ایرانی بودن» بود و دیگران را انیران (ناایرانی) می‌گفتیم. دنیا تقسیم شده بود به دو دستهٔ ایرانی و غیرایرانی. این ایرانی‌ها نوعی اشتراک در جهان‌بینی داشتند، در کلیات اساطیر مشترکی داشتند.» (مسکوب، ۱۳۷۳: ۳۱). محمد ریاحی خوئی (۱۳۸۸) در مقالهٔ «پیام شاهنامه و پاداش فردوسی»، پیروز مجتهدزاده (۱۳۹۰) در مقالهٔ «بررسی مفهوم کشور در شاهنامه فردوسی» و عبدالله رمضان‌زاده در «هویت ایرانی و چندگانگی قومی» نیز چنین دیدگاهی دارند. این تقابل متافیزیکی بین ایران و انیران در دورهٔ معاصر به شیوه‌های مختلف تجلی یافته است. مانند تمدن اسلامی در برابر تمدن ایران باستان، اعراب (سامی) و تُرکان (تورانی) در برابر ایرانیان و در دورهٔ متأخر هویت‌های اتنیکی در برابر هویت ملی ایرانی.

در تفکر ایران باستان‌گرا و ایدئولوژی ایران‌شهری، هویت ایرانی امری ماورائی، فرامادی، فرازمانی و فرامکانی، جاوید و نامیرا به‌مثابه یک روح همیشه زنده تلقی می‌گردد و این به زبان دریدایی اندیشه‌ای متافیزیکی محسوب می‌شود. قائل شدن به مفهومی کهن‌گرایانه از هویت ایرانی یک مفهوم متافیزیکی است که ساخته ذهن ناسیونالیسم ایرانی در عصر جدید و یک نوستالژی برای گذشته است. گفتمان هویت ایرانی، با تکیه بر اسطوره‌ها و افسانه‌های شاهنامه و گفتمان شرق‌شناسی و ایران‌شناسی اروپاییان عمدتاً یهودی، برداشتی ناب، اصیل و پاک از ایران باستان ارائه می‌کند که هرچه این خلوص و اصالت را بیالاید مستوجب طرد و ستیز می‌گردد. گفتمان‌های اسلامی و اتنیکی اگر در درون این هویت ذوب و مضمحل نشوند و چون «غیر» باقی بمانند، «دیگری» و بنابراین دشمن محسوب می‌شوند. این تفکر متافیزیکی خودمحور، که بر تقابل ایران/ایران‌استوار است، ناگزیر به فراموشی و سرکوب‌گری‌ها و تفاوت‌ها می‌انجامد. نقد بنیادین و اساسی این امکان را فراهم می‌کند تا هویت‌هایی را که اندیشه متافیزیکی هویت ایرانی می‌خواهد با توسل به منطق «همان» آنها را جزء یا زیرمجموعه‌ای از خود معرفی و بدین‌گونه آنها را تحریف و سرکوب کند، بازسازی کند و هویت «غیر» را که به این اندیشه ملی‌گرایانه قابل فروکاست نیست به آنها بازگرداند.

و اساسی نشان می‌دهد که داستان و منطق حاکم به گونه دیگری است یا می‌تواند باشد. «و اساسی کار کسی است که اخلاق مواجهه را تغییر داده است. اگر منظور از نقد، نفی دیگری و تأیید خود باشد، و اساسی نقد نیست» (مصلح و خانقاه، ۶۶). آنچه روایت‌های ملی‌گرایانه از تاریخ و هویت، به صد ناگفته از ما می‌خواهند این است که مفاهیم، گزاره‌ها و ادعاهای معضل‌آفرین متن‌ها را نادیده بگیریم و از تمرکز بر آنچه نظریات آنها را دچار معضل می‌سازد دوری کنیم. اما و اساسی نشان می‌دهد که این تمایل به کنترل بر متن نافرجام است و با تکیه بر منطق متن (نه قصد نویسنده) می‌توان تناقضات را برجسته و نمایان ساخت.

آغاز پروژه سیاست دریدایی نقد خاستگاه‌های متافیزیکی سیاست است. به نظر وی، سیاست و حوزه سیاسی غربی بارزترین و خشن‌ترین جایگاه دیگرستیزی است. سنت‌های برجسته سیاست غربی، که برخاسته از متافیزیک حضورند، هر یک ننگ بارآوری رژیم‌های دیگرستیز و دیگرکُش را بر پیشانی دارند. فاشیسم اروپای غربی و لنینیسم و استالینیسم اروپای شرقی، که به تحقیق آدمکش‌ترین رژیم‌های تمام طول تاریخ بوده‌اند، به ترتیب برخاسته از آنچه امروزه راست و چپ سیاسی می‌نامیم هستند. بنابراین، وقتی دریدا سخن از مارکسیسم یا دموکراسی به میان می‌آورد، از آنچه امروز در جریان است فراتر می‌رود. به اعتقاد دریدا، طرح و اشتغال به سیاستی دیگرخواه مستلزم رهایی از پیش‌فرض‌های خودخواهانه و دیگرستیزانه برآمده از سنت متافیزیکی است. انسان غربی، انسانی که شاید تا خاور دور یافتنی باشد، درون تمدن و سنتی رشد می‌کند که مملو از آموزه‌های متافیزیکی است. در این خاستگاه، انسان می‌آموزد که خویش، خانواده خویش، محله خویش، شهر خویش، ملت خویش و کشور خویش را بر دیگری، محله دیگری، شهر دیگری، ملت دیگری و کشور دیگری ترجیح دهد. البته دریدا به هیچ وجه نافی مسئولیت فرد در قبال خود و خانواده و شهر و غیره نیست؛ در مقابل، او معتقد است این مسئولیت باید به تمامی دیگرها گسترش یابد. بدین ترتیب، اگر و اساسی را یک دیگرخواهی رادیکال بنامیم گزاره نگفته‌ایم (شاقول، ۱۳۸۹: ۱۱۳). به عبارت دیگر، مسئله نفی تمام واقعیت نیست، بلکه اولویت دادن به یک واقعیت در مقابل واقعیت دیگر است. دریدا می‌خواهد اولویت و ارجحیت مؤلف را جابجا کند.

دریدا می‌کوشد، با تاسی به دیگرپذیری لویناسی، اندیشه و سیاستی را طرح کند که به وابستگی خود به دیگری و قوام خود به دیگری اذعان کند و دیگری را همچون من، با حقوق و آزادی‌هایی همچون من، پذیرا باشد. سه مفهوم دوستی^۸، مهمان‌نوازی و دموکراسی بنیان‌های نظر و نه نظریه سیاسی دریدا را می‌سازند. این سه مفهوم، جدا از فلسفه بی‌افکنانه و متفاوت و بیرون از آن

⁸ Friendship

نیستند. محور دوستی، مهمان‌نوازی و دموکراسی پذیرش دیگری است؛ امری که، چنان که ذکر شد، مساوی و سازی است. دوستی، مهمان‌نوازی و دموکراسی همچون و سازی جا را برای دیگری باز می‌کنند و به دیگری خوشامد می‌گویند (شاقول، ۱۳۸۹: ۱۱۴).

سرانجام؛ بازشناسی «دیگری» و دموکراسی

مسائل هویتی همواره با دموکراسی، عدالت و خشونت گره خورده‌اند و در سطح کشور، چه در ایده‌های نظری و به اصطلاح روشنفکرانه آن و چه در اشکال بروز توده‌ای، رسانه‌ای و «هنری» آن در سال‌های اخیر نیز تداوم و بروز و ظهور زیادی داشته است. درخواست بازشناسی همراه با احترام از سوی اتنیک‌ها؛ مطالبه آموزش به زبان مادری و واکنش‌های تند به آن؛ گروه بخشی از جوانان اهل سنت به گروه‌های سلفی و بنیادگرا؛ اعتراض اتنیک‌ها به بازنمایی غیرمحترمانه آنها در صداوسیما، مطبوعات و سخنان مسئولان؛ برجسته شدن تقابل و نزاع‌های ایدئولوژیک حول مذهب در معادلات سیاسی-اقتصادی منطقه؛ توده‌ای شدن اندیشه ایرانی‌شهری سید جواد طباطبایی و واکنش‌های انتقادآمیز به ملی‌گرایی و باستان‌گرایی نهفته در آن؛ و ظهور دوباره کورش‌کبیری‌ها و هخامنشی‌گرایان و مناقشات لفظی‌ای که در فضای مجازی برانگیخته است، نشان‌دهنده اهمیت و ضرورت این مسئله به‌عنوان یک امر سیاسی-اجتماعی بنیادی جامعه ایران است؛ چرا که با توسعه دموکراتیک، که از مشروطه به بعد کمابیش مطرح بوده است، پیوند دارد.

به نظر دریدا، دوستی مبتنی بر اصل تفاوت و پذیرش بی‌کم‌وکاست «دیگری» همچون یک هستی متمایز است و از سوی دیگر دوستی مستلزم شجاعت است و در حوزه سیاسی، شجاعت مستلزم پذیرش دموکراسی رادیکال است. ارسطو نیز معتقد است «به گمان ما، دوستی برترین مصلحت هر کشور است، چون بهترین نگرهبان آن در مقابل آشوب‌ها و انقلاب‌هاست و وحدت جامعه سیاسی پدیدآورده مهر و دوستی است» (ارسطو، ۱۳۷۸). هم در دوستی و هم سیاست، ما باید بیاموزیم که خودمحوری کودکانه را فراموش کرده و تفاوت موجود میان خود و دیگری را بپذیریم. این امر مستلزم آن است که جدایی خود از دیگری را ارج نهمیم و به آسیب‌پذیری در مقابل او اذعان کنیم. احترام به آزادی در «دیگری» است که ما را در فهم تفاوت با «دیگری» یاری می‌کند و به ما اجازه می‌دهد دشمنی را، که چنان‌که نیچه گفته بود، به‌طور بالقوه در دوست مان وجود دارد بپذیریم (Derrida, 1997).

قتل عام مسلمانان روهینگیا، نسل‌کشی کردهای ایزدی در عراق، سربریدن و سوزاندن اسراء توسط داعش، وضعیت غیرانسانی مسلمانان ایقور در چین و وضعیت اسفناک افغانی‌ها در ایران مواردی است که تنها یکی دو سال از آنها گذشته است و تکرار آن در هر جایی که هویت مبنای سیاست است، بسیار محتمل است. تشکیل دولت مدرن که بری از هویت خاص باشد و شهروندی را در گستره جغرافیای سیاسی سرزمینی اعمال کند و عدالت، حاکمیت قانون و دموکراسی حداکثری را در دستور کار قرار دهد، توسعه، ثبات و پیشرفت کشور را ممکن و امنیت پایدار را در بعد داخلی و منطقه‌ای تأمین می‌کند.

میرسپاسی معتقد است «اگر به پدیده فضیلت مدنی به صورت یکی از ارزش‌های اساسی روشنگری و دموکراسی باور داریم باید تساوی همه شهروندان ایران را از منظر حقوقی به منزله فضیلتی دموکراتیک قبول کنیم. اگر چنین باشد آن‌گاه می‌توان بحث‌های مشخصی را درباره بومی‌کردن دموکراسی یا مدرنیته ایرانی پیش نهاد» (همان، ۲۲). «حذف اقلیت‌ها، سکوت در برابر حق آنان و حتی بی‌حرمتی به آنها در جامعه، سبب خشونت عربان یا آرام می‌شود و تحقق همبستگی ملی را با چالش مواجه می‌سازد. حذف و سرکوب اقلیت‌ها، چه به نام ملی‌گرایی و دفاع از زبان فارسی و چه به نام دین و چه در پوشش ملاحظاتی سیاسی، ترس را به جای امید، خشونت را به جای صلح، کینه‌توزی را به جای همیاری و استبداد را به جای دموکراسی خواهد نشاند. از این رو، اگر برابری و صلح اجتماعی و زیستن همه ایرانیان در صلح و دوستی، جزء ارزش‌های اولیه و عالی انسانی و

روشنگری ایرانی است، نمی‌توان آن را به بهانه دیگر ارزش‌ها محدود کرد» (میرسپاسی، ۱۳۹۴: ۲۹). توسعه اقتدارگرایانه نمی‌تواند دموکراتیک و عدالت‌محور باشد و به همین دلیل خود به پرورش مخالفان و فضای منازعه می‌انجامد. ساختار سیاسی اقتدارگرا و غیردموکراتیک کشورها خود زمینه بحران را پرورش می‌دهد و همین ساختار به ستم‌های ملی و مذهبی علیه اقلیت‌ها، عدم توازن منطقه‌ای و استعمار داخلی و تبعیض می‌انجامد که به‌آسانی با مطالبات هویتی در می‌آمیزد و نزاع‌های خونبار هویتی را رقم می‌زند.

دموکراسی در ایران همواره در حد گزاره‌های رتوریک باقی مانده است و چون یک پروژه نظری و عملی در دستور کار قرار نگرفته است. اگر در ایران به‌راستی دموکراسی را مهم و گرامی می‌شماریم و ارزش‌های رهایی‌بخش مدرنیته مانند آزادی و برابری را می‌پذیریم، باید شجاعت لازم را داشته باشیم و از خودفریبی و تعلیق آن به بهانه بحران هویت، امنیت ملی و تهدید خارجی دوری کنیم و دموکراسی را هم به‌خاطر مناسب‌ترین شیوه تعامل بین شهروندان و بین دولت و مردم و هم به دلیل فضیلت آن جدی بگیریم. اینکه دموکراسی چیست و کدام مدل از دموکراسی مدنظر است پرسشی جدی است، اما به‌طور کلی اگر دموکراسی متضمن عدالت نباشد و الزامات حقوق بشری را رعایت نکند تنها شکلی از دیکتاتوری است.

منابع

منابع انگلیسی

- Adams, Tony E. (2008) "A Review of Narrative Ethics"- (in *Qualitative Inquiry*, Vol 14, 2: pp 175-194), University of South Florida, Tampa (<http://qix.sagepub.com/content/>).
- Brettschneider, Marla, *The Family Flamboyant, Race Politics, Queer Families, Jewish Lives*, State University of New York Press.
- Cicero. (1887) *On Friendship*, Trans. By Andrew P. Peabody, Boston, Little Brown and Company.
- David Roediger (2006) *Witness and Ethnicity in the History of With Ethnicity in the United States*, in Philomena Eshed and David Theo Goldberg eds *Race Critical Theories*, MA Blackwell, 2006.
- Derrida, Jacques (1997) *The Politics of Friendship*, London: Verso.
- Dyer, Richard (1997) *With*, London, Routledge.
- Ritzer George (2010) *sociological theory*, eight edition. Mc Graw-hill.
- Agustin, St. Thomas. (1972) *City of God*, Ed. By David Knowles, London, Penguin Books.
- Ben-Yehuda & Erich Goode. (2009) *moral panic: the social construction of deviance*. Wiley Blackwell publications.
- Durrant, Sam (2004), *Postcolonial Narrative and the Work of Mourning*, State University of New York Press.
- Honneth, Axel (2007) *The struggle for recognition*, Translated by Joel Anderson, The MIT Press Cambridge, Massachusetts.
- Nietzsche, Friedrich (2006) *Thus Spoke Zarathustra*, Trans. By Adrian Del Caro, Cambridge, Cambridge University Press.
- Spivak, G. CH. (1995), "Can the Subaltern Speak?" in Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin (Eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London and New York: Routledge, pp. 24-21.

منابع فارسی

- اباذری، یوسف (۱۳۸۰). رولان بارت و اسطوره مطالعات فرهنگی، فصلنامه ارغنون، شماره ۱۸.
- ارسطو (۱۳۷۸). اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو.
- اکبری، محمد علی (۱۳۹۳). تبارشناسی هویت جدید ایرانی، انتشارات علمی و فرهنگی.
- اکوانی، سید حمدالله (۱۳۹۱). زبان و هویت در میدان رسانه‌ای غرب: ایران به مثابه «دیگری»، مطالعات ملی، شماره ۵۱.
- بارت، رولان (۱۳۸۰). اسطوره در زمانه حاضر، ترجمه یوسف اباذری، فصلنامه ارغنون، شماره ۱۸.
- مجته‌زاده، پیروز (۱۳۸۷). «دمکراسی و هویت ایرانی»، انتشارات کویر، چاپ دوم، تهران.
- توانای منافی، کیوان (۱۳۹۱). بررسی امکان‌های بازتابندگی هنری به منظور بازنمایی اخلاقی دیگری فرودست، مطالعات فرهنگی و ارتباطات، شماره ۲.
- توفیق، ابراهیم (۱۳۸۸). تأملاتی نظروزرانه درباره هویت ملی / ایرانی، وبلاگ آرشیو دیدگاه‌های ابراهیم توفیق.

حامدی نژاد، آرمین و مسجدی زاده، نیلوفر (۱۳۹۶) بررسی استراتژی‌های مبارزه و مقاومت فرهنگی گروه‌های اجتماعی فرودست در برابر سیاست‌های فرهنگی اقتدارگرایانه حکومت پهلوی: با تأکید بر مفهوم هراس اخلاقی، مطالعات جامعه‌شناختی دوره ۲۴ شماره یک.

حبیبی، فواد (۱۳۹۲) تبار شناسی و واکاوی گفتمان هویت ملی در ایران، فصلنامه ژيوار.

حقمردی، محمد (۱۳۹۲) تاریخ و طبیعت: تحلیل انتقادی روابط قدرت و قومیت در ایران، فصلنامه ژيوار، شماره ۱۶ و ۱۵.

دریدا، ژاک (۱۳۹۵) نوشتار و تفاوت، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران، چاپ اول.

ریاحی خوئی، محمد امین (۱۳۸۸) پیام شاهنامه و پاداش فردوسی، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۲۵۹-۲۶۰، صص ۷۱-۹۱.

ژیژک، اسلاوی (۱۳۹۲) خشونت، پنج نگاه زیر چشمی، ترجمه علی رضا پاکنهاد نشر نی، چاپ چهارم، تهران.

سلطانی، سید علی اصغر (۱۳۸۶) تحلیل گفتمانی فیلم‌های سیاسی و اجتماعی: نگاهی به پارتی سامان مقدم، فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات، سال دوم شماره ۹، تهران انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات.

سیدمن، استیون (۱۳۸۸) کشاکش آرا در جامعه‌شناسی، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی، چاپ دوم.

شاقول، یوسف و مرتضوی، سید رحمان (۱۳۸۹) دریدا: واسازی، از نقد مابعدالطبیعه غربی تا سیاست، غربشناسی بنیادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال اول، شماره دوم، صص ۹۷-۱۱۷.

علوی پور، سید محسن (۱۳۹۶) نقد دریدا بر روایت‌های «دوستی» در تاریخ اندیشه سیاسی، فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، سال هفتم، شماره ۴۶.

کوثری، مسعود؛ حبیبی، فواد (۱۳۸۸) باز خوانی و نقد روایت‌های ملی در ایران، پژوهشنامه علوم اجتماعی، نیمه ی اول ۱۳۸۸- شماره ۳۴.

محمدی، جمال و محمودی، جهانگیر (۱۳۹۶) رمان کُردی و واسازی تاریخنگاری مسلط، جامعه‌شناسی هنر و ادبیات، دوره ۹، شماره دوم، پاییز و زمستان.

مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۳) هویت ایرانی و زبان فارسی، تهران، باغ آینه.

مصلح، علی اصغر؛ خانقاه، پارسا (۱۳۹۰) واسازی به‌منزله یک استراتژی، مجله متافیزیک شماره‌های ۱۱ و ۱۲ صص ۵۹ تا ۷۲.

میرسپاسی، علی (۱۳۹۶) اخلاق در حوزه عمومی، نشر ثالث، تهران، چاپ دوم.

ولی، عباس (۱۳۹۷) سکوت روزه‌ه‌لانت، سایت نقد اقتصاد سیاسی.