

ایران آکادمیا

ژورنال علوم انسانی و اجتماعی

شماره ۸، پیاپی ۳۳

I
A
J
R
C
O
A
A
U
N
D
R
E
N
M
A
I
L
V



ایران آکادِمیا

ژورنال علوم انسانی و اجتماعی

شماره ۸ . پاییز ۱۴۰۰

Iran Academia

Journal of Social Sciences & Humanities

Online ISSN: 2772-7475

Print ISSN: 2589-1367

Published by the Publication of the Institute for Social Sciences and Humanities

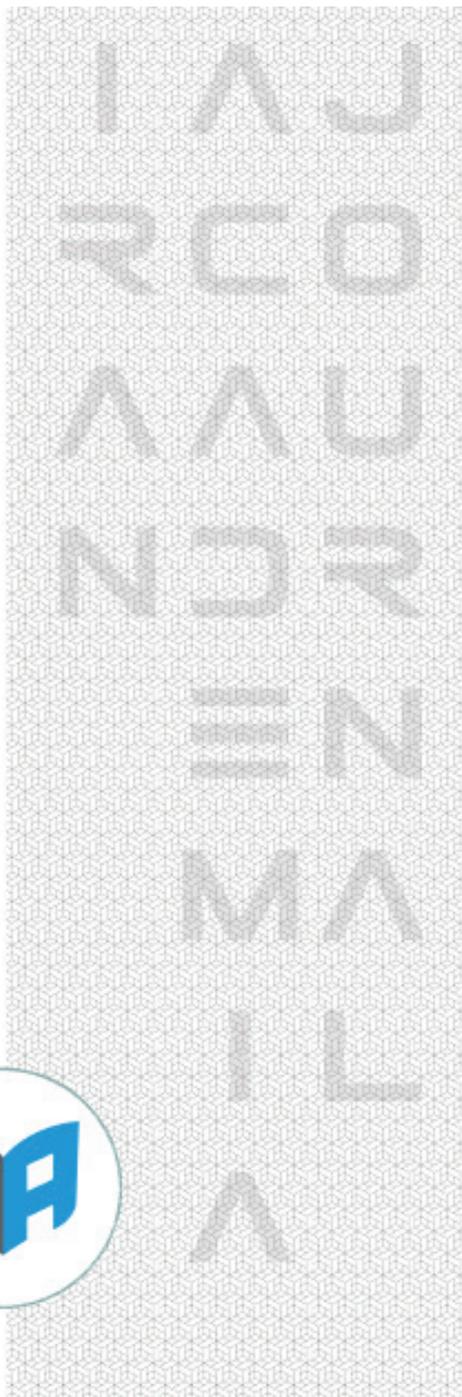
(Iran Academia)

The Bridge, J.P. Coenstraat 7, 2595 WP,
The Hague, The Netherlands

© Iran Academia Publications
2021

contact@iranacademia.education

www.iranacademia.com



فهرست مطالب

- درک اندیشه انتقادی در پرتو نسبت نقد با عصر جدید - ریحانه خاکی نژاد ۸
- نقد یا نفی ایدئولوژی؟- نسترن ربانی ۱۶
- تاریخ تحول مفهوم ایدئولوژی در ایران پس از انقلاب - امید منتظری ۲۶
- اکتونیت روشنگری، امکان نقد در گفتمان‌های فلسفی مدرن - هاوری یوسفی ۳۸
- هرمنوتیک و هرمنوتیک عینی - اندریاس ورنت/برگردان: سایه آذرپناه، مانده مکتوم ۵۲
- اسلام‌یسم، جنبشی جماعت‌گرا - عاصفه رضایی ۷۸
- تاثیر ناسیونالیسم و استعمار بر اسلامگرایی - کمال سلیمانی/برگردان: به‌رؤژ اسعدی ۸۸
- جابه‌جایی معرفت‌شناسی پناهندگان کوئبر - سیما شاخساری/برگردان: شهرام کیانی ۱۱۸
- بررسی نقش شبکه اجتماعی اینستاگرام در آگاهی‌بخشی جنسیتی - مریم رحمانی تهرانی ۱۵۲
- آثار و اندیشه‌های هوشنگ پورکریم - هادی میری آشتیانی ۱۷۸

سخن آغازین

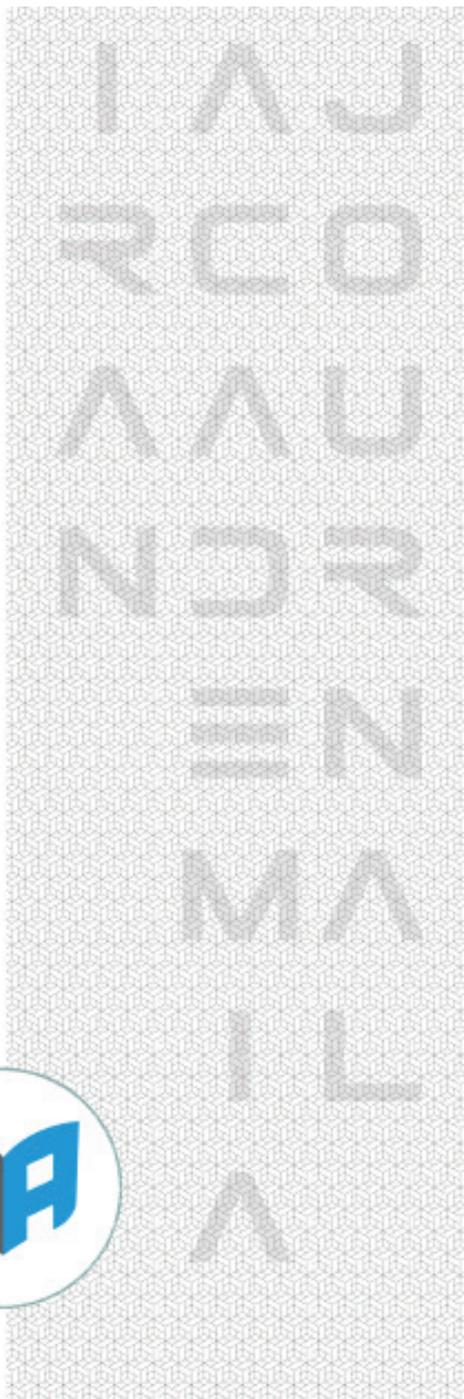
دانشگاه "ایران آکادِمیا" به آموزش آنلاین علوم انسانی و اجتماعی می پردازد. هدف این مؤسسه ارتقای توانایی دانشجویان در درک و تحلیل پدیده‌ها و مسائل اجتماعی برپایه اندیشه سنجشگر و روشمند علوم انسانی و اجتماعی با نظر به جامعه و فرهنگ ایران در متن جهان معاصر است.

ژورنال ایران آکادِمیا از جمله محصولات آموزشی و علمی ایران آکادِمیا در راستای همگانی کردن آموزش و مباحث علوم انسانی و اجتماعی است. این ژورنال بطور منظم هر نیم سال تحصیلی در بهار و پاییز منتشر می‌شود و حاوی منتخبی از مقالات اساتید، پژوهشگران و دانشجویان در حوزه‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی خواهد بود.



درک اندیشه انتقادی در پرتو نسبت نقد با عصر جدید

ریحانه خاکی نژاد



عصر جدید

رنسانس، که پلیست میان قرون وسطا و دوره ی مدرن، در قرن چهاردهم میلادی در فلورانس رخ داد و بعد به سراسر اروپا گسترش یافت و تا قرن هفدهم میلادی ادامه پیدا کرد. رنسانس حرکتی بود که انسان‌ها و نه خدا را در مرکز خود می‌دید. این انسانگرایی جدید ابتدا در هنر و بعد در ساختارهای سیاسی و اجتماعی انعکاس یافت. در اواخر قرن پانزدهم میلادی ایده‌های رنسانس در سراسر اروپا گسترش یافت و سرانجام انحصار کلیسا در قلمرو آموزش افول کرد. فلسفه‌ی نیکولو ماکیاولی در دوره‌ی رنسانس نشانه‌ای قطعی ست بر حرکت از امر الاهیاتی به طرف امر سیاسی. نیکولاس کوپرنیکوس (کوپرنیک)، یوهانس کپلر و در نهایت گالیئو گالیلئی (گالیله) نشان دادند که طرح و الگوی بطلمیوسی عالم که زمین در مرکز آن قرار داشت اشتباه است. دلایل و برهان‌های آنها قرن‌ها تعالیم مسیحی را متزلزل ساخت. کلیسا در پاسخ گالیله را به اتهام بدعت به زندان انداخت. اما به دنبال پیشرفت در همه‌ی علوم پیشرفت‌هایی در علم اخترشناسی رخ داد که تبیین‌های دیگری برای ساز و کار علم فراهم کرد. پیروزی کشفیات عقلی و علمی بر اصول جزمی مسیحی را می‌توان مشخصه‌ی تفکر قرن هفدهم دانست. (باکینگام، ۱۰۰)

با این حال، آغاز عصر جدید نقطه‌ی کاملاً مشخصی در تاریخ نیست. هر جامعه‌ای شروع خود را دارد و در عین حال اتفاقی جهان گستر است. می‌توان گفت عصر جدید محصول مشترک همه‌ی تمدن‌هاست. بالیدن عصر جدید را می‌توان اینگونه شرح داد: دوران گیجی و بیم و امید که در ابتدای قرن شانزدهم شروع شده و تا پایان قرن هجدهم به طول انجامید. عصر هم زیستی همراه با تلاطم سنت و مدرنیته که ابتدای انقلاب کبیرفرانسه در سال ۱۸۷۹ تا اواخر قرن نوزدهم را به خود اختصاص داد. و نهایتاً جهان گستر شدن مدرنیته یا عصر جدید که از قرن بیستم آغاز شده و تا اکنون ادامه پیدا کرده است. (نیکفر، ۲۰۲۱)

عصر جدید را می‌توان دوران سکولاریزاسیون نیز دانست. صفت سکولار را می‌توان در سه معنای اصلی به کار برد:

۱. در توصیف عصری که در آن توضیح جهان و پدیده‌ها با خودشان صورت می‌گیرد نه عوامل ماورایی و یا غیرقابل پیگیری.
۲. در توصیف عصری که در آن ایمان دینی به شکل سنتی آن رو به سستی رفته است. این بدان معناست که هم ایمان دینی در مقیاس بزرگ آن کم‌رنگ شده و هم اینکه انسان‌ها این مفهوم را برای خود باز تعریف کرده اند. (کاری که تا قبل از این دوران اجازه‌ی آن را هم نداشتند)
۳. در توصیف دولتی که از دین منفک شده است. (همان)

عصر جدید امکانات زیادی را فراهم آورده است. از جمله امکان آزادی از دین و امکان آزادی از قید و بندهای اجتماعی. اما به نظر می‌آید این آزادی محقق نشده است. از آنجا که انسان موجودی پیچیده‌تر و ذهنی‌تر از این امکانات است موانعی بر سر راهش قرار دارد. بت‌ها و خدایان جدید و قید و بندهای اجتماعی جدید. (همان) گویا در مواجهه‌ی ناکام انسان با مفهوم آزادی، فقط سلب آن توسط دیگری وجود ندارد. بلکه گریز از آزادی نیز اتفاق می‌افتد. به نقل از فروید، آدمی زندانی را که از آن رها گشته سخت دوست می‌دارد.

اندیشه و نقد پیشامدرن و مدرن

انسان موجودی سنجشگر و ارزش‌گذار است. این سنجشگری مختص به عصر جدید نیست. او همواره برای زندگی در جهان خویش و ارتباط با هم نوعانش نیاز به سنجشگری و انتخاب درست از نادرست داشته و دارد. برای انسان سنتی نیز این دو طبقه‌ی خوب و بد وجود دارد اما آن را مقدور فرض می‌کند. این شکل از تفکر

حاصل تکیه کردن بر تقدس ارزش‌هایی است که از مذهب و سنت‌های اخلاقی به او به ارث رسیده است. در نتیجه در دوران پیشامدرن مجموعه‌ای از موضوعات وجود داشت که انسان‌ها دست به نقد آنها نمی‌زدند. از سویی دیگر نقد در دوران پیشامدرن سویه‌های ایرادگیر و اشکال‌گیر داشت. یعنی نوعی اراده به تخریب در آن دیده می‌شد. به عنوان مثال عنوان کتاب تهاافت الفلاسفه نوشته‌ی امام ابوحماد الغزالی در سال ۴۷۶ خورشیدی که در نقد مکتب مشاء نوشته شده بود به زبان لاتین "تخریب" ترجمه شده است.

انسان مدرن در بستر و زمینه‌ی مدرن که آن را دوران مدرن می‌نامیم حضور دارد و عمل می‌کند. او به صورتی خودبنیاد، آگاهانه و تامل ورزانه (reflexive) روابط خود و شیوه‌های زیست خود در جهان را انتخاب و تنظیم می‌کند. منظور از تامل ورزانه این است که انسان مدرن به فکر خود، آگاهانه فکر می‌کند و آن را نقد می‌کند. در ادامه می‌تواند به نقد خود نیز نقد کند. (خودنگری) انسان مدرن انسان قانون گذار است. انسانی که خود سبک زندگی و قانون‌هایش را تعیین می‌کند. او منتظر دستور یا راهنمایی از عالم بالا نیست زیرا این قابلیت را در خود باز یافته که می‌تواند خودبنیاد و خودتعیین‌گر باشد. اینکه این خودبنیادی و خودتعیین‌گری متحقق است یا خیر موضوع دیالکتیک عصر مدرن است. (همان)

بینش مدرن به خودی خود بینشی انتقادی است. از آن رو که زمان آگاه و تامل ورزانه است. نقد مدرن که به وسیله‌ی اندیشه‌ی مدرن صورت می‌گیرد سعی دارد به جای تخریب، جوانب مختلف موضوع را بررسی کند و در حالی دروهمان (immanent) به خودش ناظر باشد. نقد مدرن می‌تواند به هر حوزه‌ای وارد شود. تقدس و امر مقدر دیگری مفاهیمی نیستند که محدودیت‌ساز شوند. نقد را می‌توان یک گفتگو و در نتیجه یک فعالیت اجتماعی دانست. زیرا در فرآیند آن باید طرف مقابل یا نظر مقابل را فهمید. فهمیدن به معنای تاییدکردن نیست اما لازمه‌ی پیشبرد گفتگوست. نکته‌ی دیگر اینکه نقد به بررسی نقاط قوت و ضعف موضوع می‌پردازد ولی لزوماً آترناتیوی ارائه نمی‌دهد. نقد وظیفه دارد زوایای مختلف موضوع را روشن کند. این روشن‌شدگی راه را برای کسانی که به دنبال طرح آترناتیو هستند هموار می‌کند.

دانش مدرن از دل نقد مدرن سر برمی‌آورد. در دوران پیشامدرن انسان مشغول پیش داوری‌هایی است که آنها را قطعی می‌پندارد. به آنها شک نمی‌کند و آنها را در معرض نقد یا حتی پرسش قرار نمی‌دهد. در اندیشه‌ی مدرن پیش‌داوری‌ها مورد سنجش عقلانی قرار می‌گیرند. از پیشگامان نقد پیش‌داوری‌ها در دوران مدرن می‌توان

به فرانسیس بیکن (۱۶۲۶-۱۵۶۱) فیلسوف انگلیسی اشاره کرد. او پیش‌داوری‌ها را به بت‌های مقدسی تشبیه می‌کند که نوع بشر به خاطر کاهلی و شتابزدگی در نتیجه‌گیری به آن تکیه می‌کند. بارقه‌های شروع نقد ایدئولوژی که بعدها مارکس از آن به عنوان آگاهی کاذب یاد می‌کند را می‌توان در اندیشه بیکن یافت. (همان) بیکن ادعا می‌کرد تعالیم کلیسای مسیحی را قبول دارد و در عین حال استدلال می‌کرد که علم باید از دین جدا شود تا کسب معرفت سریع‌تر و ساده‌تر شود. به این ترتیب می‌شود کیفیت زندگی مردم را بهبود بخشید. بیکن بر این نقش دگرگون‌کننده‌ی علم تأکید می‌کرد. او فهرستی از موانع روانی را برای دنبال کردن معرفت علمی برمی‌شمارد و به طور کلی اصطلاح "بت‌های ذهنی" را برای آنها به کار می‌برد. این بت‌های ذهنی عبارتند از:

بت‌های قبیله: گرایش انسان در مقام یک نوع یا قبیله به تعمیم دادن و کلیت بخشی. (بت‌های قبیله خطاهایی هستند که از ما موجودات انسانی، با همه ناتوانی‌ها و کمبودهایی که واجد هستیم، نشأت می‌گیرند.)

بت‌های غار: گرایش انسان به تحمیل پیش‌فرض‌های خود بر طبیعت به جای فهم آنچه که واقعا وجود دارد. (بت‌های غار خطاهای ناشی از خصایص فردی ما هستند. مثلا هر یک از ما نظرگاه خاص خود را به زندگی دارد و تمایل دارد که هر کس دیگر نیز در این نظرگاه سهیم باشد.)

بت‌های بازار: گرایش انسان به اینکه اجازه دهد آداب و رسوم اجتماعی تجربه‌ی او را از حالت طبیعی خارج کند. (بت‌های بازار خطاهای ناشی از سوء استعمال زبان است. زبان ما به واسطه الفاظی که برای اشیای معدوم وضع می‌کند، از خود سلب صلاحیت می‌کند. مثلا ارسطوییان از جوهر وقوه حرف می‌زنند، بدون آنکه مشخص کنند چگونه پی به هویت این مقولات برده‌اند.)

بت‌های نمایشی / نمایشخانه: تأثیر تحریف‌کننده‌ی جزئیات فلسفی و علمی رایج. (بت‌های نمایشخانه خطاهای برخاسته از مکاتب عدیده فلسفی عهد بیکن است. وی از اینان سه مکتب را برمی‌شمارد: خرافی، تجربی و عقلی)

بنابر نظر بیکن دانشمند یا دانش‌جو برای کسب معرفت و شناخت درست از جهان باید با همه‌ی این موانع و عوامل بازدارنده مبارزه کند. (باکینگام، ۱۱۱) (کاپالدی، ۱۳۷۲)

اندیشه انتقادی

اندیشه انتقادی در سه معنا به کار برده می‌شود:

۱. پرسش‌گری مداوم.

پرسش‌گری و پیگیری در پرسندگی پایه‌ی هرگونه دانش‌جویی و دانش‌وری حقیقی است. می‌توان گفت جایی که پرسش‌گری حذف شود حقیقت وجود ندارد. البته منظور از پرسش، پرسش سنجیده‌ست نه هر شکلی از پرسش. به نقل از ارسطو و افلاطون حیرت (شگفتی) آغازگاه فلسفه‌ست. استعداد یا توانایی حیرت زده شدن پرسش را در پی دارد. طرح پرسش به پرسندگی می‌انجامد و نهایتاً با پیگیری در پرسندگی می‌توان در راه جویایی دانش و حقیقت باقی ماند. دانش و فلسفه‌ی راستین شک و پرسش را روا می‌دارد.

۲. به طور خاص رویکردی در فلسفه سیاسی و اجتماعی.

این رویکرد را می‌توان در مکتب فرانکفورت دنبال کرد. در رویکرد انتقادی به جامعه سلطه و بهره‌کشی انسان از انسان مورد بررسی قرار می‌گیرد. تئوری انتقادی نسبت به وضعیت جامعه این فرض را در نظر می‌گیرد که همواره چنین نبوده و می‌تواند چنین نباشد.

۳. منطق کاربردی به مثابه ابزار (ارگانون)ی برای سنجش‌گری.

مهارتی که به واسطه‌ی آن می‌آموزیم چگونه بپرسیم، چگونه استدلال کنیم و چگونه استدلال‌های غلط یا دام‌های استدلالی را تشخیص دهیم. (نیکفر، ۲۰۲۱)

لارن استارکی در کتاب خود ورزیدگی در تفکر انتقادی به این نکته اشاره می‌کند که اندیشه‌ی انتقادی با توضیح و استدلال سر و کار دارد و تفاوت آنها را اینگونه بیان می‌کند:

توضیح اگر خوب باشد، یاری رسان و کارآمد است. توضیح‌ها به ما اطلاعات می‌دهند. توضیح با استدلال فرق دارد. توضیح پاسخ "چرا" را می‌دهد و دلیل و علت‌ها را مطرح می‌کند. استدلال اما می‌خواهد با ارائه‌ی ارتباط و شواهد منطقی ما را نسبت به نتیجه متقاعد سازد. توضیح درباره‌ی حقایق است، استدلال اما یا قضاوتی ارزشی است و یا توصیه است. اگر این تفاوت‌ها را بفهمیم، می‌توانیم استدلال‌های ضعیف را تشخیص دهیم و نگذاریم که آن استدلال‌های ضعیف ما را متقاعد سازند. تشخیص دادن و تنظیم کردن توضیح‌های خوب، مهارت ارزشمندی در اندیشه‌ی انتقادی است.

(استارکی، ۱۳۴)

در آخر رجوع می‌کنیم به کتاب راهنمای تفکر نقادانه که اهمیت تفکر انتقادی در زمانه‌ی اکنون و عدم جذب منفعلانه‌ی اطلاعات را ساده بیان می‌کند:

سخت گیر بودن در پذیرفتن استدلال‌ها وظیفه‌ای است که پابندی به آن هم برای موفقیت ما در زندگی روزمره ضرورت دارد و هم برای رو به رو شدن با مشکلات طاقت فرسای فراوانی که بی‌تردید در آینده ما را به ستوه خواهند آورد. وقتی مشکلات پیش می‌آیند، واقع بینی حکم می‌کند که آنها را پشت گوش نیاندازیم. چون اگر مدتی چشم به رویشان ببندیم، خیلی زود به سختی گریبانمان را می‌گیرند. پس حالا که چاره‌ای جز رو به رو شدن با مشکلات نداریم، لازم است هر قدر که می‌توانیم آدم‌هایی را پرورش دهیم که نقادانه می‌اندیشند تا بهترین راه حل‌ها را جدا و انتخاب کنند. (براون، ج)

منابع

- استارکی، لارن، ترجمه ی حمید پرنیان، ورزیدگی در تفکر انتقادی، ۱۳۹۰، انتشارات زمانه.
- براون، ام. نیل و استیوارت ام. کیلی، ۱۹۴۴، ترجمه ی کوروش کامیاب، ۱۳۹۱، راهنمای تفکر نقادانه: پرسیدن سوال های به جا، تهران: انتشارات مینوی خرد.
- باکینگام، ویل و دیگران، ترجمه ی شهاب الدین عباسی، ۱۳۹۹، کتاب فلسفه (The little book of philosophy)، تهران: نشر نخستین.
- کاپالدی، نیکولاس، ترجمه ی سید علی حقی، فرانسیس بیکن، کیهان اندیشه، ۱۳۷۲، شماره ۴۸.
- نیکفر، محمدرضا، درس گفتار های اندیشه انتقادی، ۲۰۲۱، ایران آکادمیا.

نقد یا نفی ایدئولوژی؟

نسترن ربانی



مفهوم ایدئولوژی در جهان امروز مدافع ندارد. بعید است متفکر و نظریه‌پردازی را پیدا کرد که کار خود را ایدئولوژیک بداند. ایدئولوژی غالب و فراگیر در ایران و جهان این است که عصر ایدئولوژی‌ها سپری شده است.

در این متن پس از مقدمه‌ای کوتاه درباره این جهان به اصطلاح پساایدئولوژیک، ریشه‌ها و زمینه‌های تاریخی نقد ایدئولوژی را مرور می‌کنم. سعی می‌کنم تا نشان دهم که تاریخ نقد و نفی ایدئولوژی تاریخی دوگانه است. از یک سو نقدی راست‌گرایانه که در آن نقد ایدئولوژی، نفی پوتوپیاگرایی است و در سویی دیگر نقدی چپ‌گرایانه که در نهایت نقد ایده‌الیسم است. می‌توان گفت که این دو تاریخ در نظریه‌های پست مدرنیستی دهه نود در دوران به اصطلاح «پایان تاریخ» به هم می‌رسند. در ادامه تلاش می‌کنم تا ایده‌های مربوط به چگونگی کارکرد ایدئولوژی را مرور کنم و در پایان نقشه‌ای مقدماتی از نقدهای چپ‌گرایانه و راست‌گرایانه در ایران را ارائه دهم.

عصر پساایدئولوژی

ما در جهانی زندگی می‌کنیم که آن را می‌توانیم عصر پساایدئولوژی نامید. در ایران، سیمای این جهان در دهه ۷۰ شمسی نمایان شد. نه تنها منتقدان حکومت جمهوری اسلامی بلکه کسانی نیز از درون دولت از پایان یافتن دوران ایدئولوژی سخن گفتند. این تمرکز بر نقد ایدئولوژی واکنشی بود به حال و هوای سیاسی و فضای فکری دو

دهه پیش از آن در ایران. با شکست انقلاب ۵۷- به عنوان یک انقلاب ایدئولوژیک با ایده‌های بزرگ- دلالت مفهومی ایدئولوژی تغییر کرد. انقلاب از پس وعده‌های که داده بود برنیامد.

این تحولات زمینه جهانی گسترده‌تری نیز دارد. این دوران مقارن است با دهه نود میلادی، سال‌های پس از فروپاشی شوروی، دوران به قدرت رسیدن رونالد ریگان و مارگارت تاچر در دو سوی آتلانتیک. دورانی است که فرانس فوکویاما آن را عصر «پایان تاریخ» می‌خواند و روشن‌ترین و واضح‌ترین تفسیر سیاسی آن را می‌توان از زبان مارگارت تاچر شنید: «هیچ آلترناتیوی وجود ندارد.» هر آنچه مطلوب است، واقعیت موجود است.

بر اساس این فهم از تاریخ اگر امر مطلوب و امر واقع یکی هستند، به هیچ ایدئولوژی برای ارائه دادن نقشه و دستورالعملی برای راه نیاز نیست، چرا که عصر ایده‌های بزرگ به سر آمده است. مهمترین زمینه معرفت‌شناسی این گذر به دوران پایان ایدئولوژی‌ها را می‌توان در ظهور و فوران نظریه‌های پست مدرن جستجو کرد. نظریه‌هایی که نافی «کلان روایت‌ها»، منتقد «جزم‌گرایی ایدئولوژیک» و مروج «نسبی‌گرایی» بودند.

تاریخ دوگانه نفی و نقد ایدئولوژی

عصر فراگیری و همه جاگستری ایده و احساس پایان ایدئولوژی - که خود ایده و احساسی ایدئولوژیک است- یک شبه و با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و ظهور نظریه‌های پست مدرن شکل نگرفت. سلسله و زمینه‌ای دارد که بازیگران آن سیاست‌مداران و متفکران راستگرا می‌باشند که از منظر آنها نقد ایدئولوژی توامان نقد جزمیت، توتالیتریزم (کل‌گرایی) و نقد یوتوپیاگرایی و... بود. پایه‌ی تزه‌های عصر پایان تاریخ و عصر پسا-ایدئولوژی، از نیمه دوم قرن بیستم، به ویژه توسط متفکرانی گذاشته شد که با تاکید بر تجربه‌ی تاریخی فاشیسم و سوسیالیسم واقعیت موجود در اتحاد جماهیر شوروی، باور به «ایده‌های بزرگ» برای تغییر را مترادف با توتالیتریزم و ابراز و اعمال خشونت می‌فهمیدند. در فضای جنگ سرد، نظریه‌پردازانی همچون کارل پوپر و آیزیا برلین این ایده را ترویج کردند که به جای «محقق ساختن ایده‌های خوب انتزاعی»، باید گام به گام و با قدم‌های کوچک «شرهای انضمامی» را از میان برداریم. ایدئولوژی نفی می‌شود تا جا برای عملگرایی (پراگماتیسم) باز شود. این عصر پایان تاریخی که در آن نفس می‌کشیم میراث متفکران و سیاستمداران راستگرا است

اما نفی ایدئولوژی، تاریخ موازی چپ‌گرایانه‌ای نیز دارد. تاریخ مفهومی ایدئولوژی را منفک از نقدهای مارکسیستی نمیتوان روایت کرد. پس از ناپلئون و بخشی از هگلی‌ها حقیقتا مارکسیست‌ها بودند که شمشیرهایشان را برای مفهوم ایدئولوژی از رو بستند.

ضمیمه اول:

- آنتوان دستوت دوتراسی در اواخر قرن هجدهم میلادی واژه ایدئولوژی را در معنای «فکر کردن شناسی» وضع کرد.
- او یک علم عقاید ارائه داد و معتقد بود که آن باید زمینه‌ای برای همه علوم باشد. دوتراسی توسط ناپلئون بناپارت در مجلس سنای فرانسه به مقام رئیس ایدئولوگ‌ها برگمارده شد. دوتراسی معتقد بود برای تشکیل یک جامعه خوشبخت و عادل پرداختن به ادراک حسی مادی که از عقاید ما بر می‌آید، بسیار موثر خواهد بود.
- «زیرا که تحقیق درباره عقاید فردی، نشانگر خاستگاه مشترک آن در نیازها و آمال عمومی بشر است. همین نیازها هستند که چهارچوب قوانین ناظر بر جامعه و بر مبنای طبیعی را تشکیل داده و به تحقق متوازن آمال مربوط به آن کمک می‌کند. چرا که شالوده‌های طبیعی و اجتماعی با یکدیگر تطبیق می‌کنند. و این تطابق، از راه ارزیابی معقول خاستگاه عقاید توسط ایده‌ئولوژی، آشکار خواهد شد.» (مک للان، ۱۹ص ۲۰)
- ایدئولوژی نزد دوتراسی مفهومی پیشرو و مثبت بود. اما پس از آنکه ناپلئون با کمک دوتراسی و یارانش توانست ژاکوبین‌ها را -که جناح رادیکال انقلاب فرانسه بودند- سرکوب کند، عرصه را برای قدرت بیشتر خود تنگ دید و به مخالفت با دوتراسی و یارانش پرداخت. به سرعت مفهوم ایدئولوژی جنبه منفی پیدا می‌کند؛ تا جایی که ناپلئون مقصر عقب‌نشینی نیروهایش از مسکو را ایدئولوگ‌ها می‌خواند و می‌گوید:
«ما باید تمامی بدبختی‌های فرانسه‌ی زیبایمان را ناشی از ایدئولوژی بدانیم، این مابعدالطبیعه مبهم که از راه جستجوی دقیق برای یافتن علل اولی، می‌خواهد بر همین اساس، برای مردم قوانین وضع کند، به جای آن که منشا قوانین را از معرفت مکتون در دل‌ها و نیز از درس‌های تاریخ بگیرد.» (مک للان به نقل از ناپلئون)

نقد ایدئولوژی یکی از عناصر اصلی معرفت شناسی مارکسیست‌هاست و تاریخ آن به قدمت خود مارکسیسم است که تلاش می‌کرد تا اولویت را به مناسبات اجتماعی و اقتصادی بدهد تا به ایده. مارکس این کار را مشخصا با ابداع مفهوم «وجه تولید» انجام داد. ابداعی که لویی آلتوسر، متفکر فرانسوی از آن به عنوان «گسست معرفت شناسی» در تحول فکری مارکس یاد می‌کند.

اگر در فلسفه هگلی، تاریخ و واقعیت بر حسب حرکت دیالکتیکی ایده‌ها (روح)

فهمیده می‌شد، مفهوم وجه تولید این امکان را فراهم آورد که هستی‌شناسی مبنای فهم واقعیت و تاریخ قرار بگیرد. اگر برای متفکران راستگرا نقد ایدئولوژی، در نهایت نقد یوتوپیاگرایی است، برای مارکسیست‌ها نقد ایدئولوژی، نقد ایده‌آلیسم است. مارکس از یک سو منتقد سوسیالیست‌های تخیلی و طرح‌های ایده‌آلیستی آنها بود و از سوی دیگر آگاهی و شناختی را نقد می‌کرد که از بیرون به طبقه کارگر تحمیل می‌شد و ریشه در شرایط مادی زندگی آنها نداشت و در واقع ایده‌آلیستی بود. این همان چیزی که فریدریش انگلس آن را «آگاهی کاذب» می‌نامد.

بزرگترین مارکسیست‌های منتقد ایدئولوژی در قرن بیستم، مارکسیست‌های اروپایی -همچون آنتونیو گرامشی و لویی آلتوسر بودند که برخلاف مدافعان مارکسیسم روسی نظام ارزش‌ها، عناصر فرهنگی و به طور کلی تمامی آنچه که مارکسیسم روسی «روبا» می‌خواند، در کنار عناصر مادی تعیین کننده می‌دانستند.

« [در سنت مارکسیستی] در مانیفست کمونیست و هجدهم برومر دولت صریحا به عنوان یک دستگاه سرکوب درک شده است. دولت «ماشین سرکوبی‌ست که طبقات حاکم را (در قرن نوزدهم طبقه بورژوازی و «طبقه» مالکان بزرگ زمین) را قادر می‌سازد تا سلطه خویش را بر طبقه کارگر تضمین کند..... پیشبرد نظریه دولت ایجاب می‌کند نه فقط تمایز میان قدرت دولت و دستگاه دولت را در نظر گرفت بلکه باید واقعیت دیگری را نیز به حساب آورد که مشخصا همسو با دستگاه (سرکوبگر) دولت است، اما نباید آن را با این دستگاه سرکوب خلط کرد. من این واقعیت را به میانجی مفهومش می‌نامم: دستگاه ایدئولوژیک دولت »

- (Althusser, 1971, Retrieved June 14th 2021 <https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1970/ideology.htm>)

آلتوسر «دستگاه ایدئولوژیک» دولت (همچون خانواده، مدرسه، رسانه‌ها، مذهب) را در کنار دستگاه سرکوب دولتی عامل بازدارنده‌ای می‌داند که مانع از انجام وظیفه تاریخی طبقه کارگر در جامعه سرمایه داری یعنی انقلاب می‌شود.

در حالی که در مارکسیسم ارتدوکس، واقعیت اجتماعی و حرکت آن را برحسب دیالکتیک زیربنا و روبنا می‌فهمید، آلتوسر با پیش کشیدن مفاهیم «علیت ساختاری» و «فرا تعیین» (overdetermination) تلاش کرد توضیح دهد چگونه واقعیت اجتماعی به شکلی متضاد و چندگانه تحت تاثیر عناصر اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی

تعیین می‌یابد.

پس از تاریخ چپ‌گرایانه، نقد ایدئولوژی عمدتاً در این مسیر حرکت می‌کند که نشان دهد:

- الف. ایدئولوژی برخلاف آنچه از نامش برمی‌آید، مادیت دارد.
 - ب. ایدئولوژی در کردارها و رفتارهای زندگی درون‌ماندگار است، بدین معنا که از بیرون به طبقه کارگر یا پرولتاریا تحمیل نمی‌شود، بلکه از درون حیات اجتماعی طبقه کارگر را می‌سازد. فوکو برای توضیح فرآیند درهم تنیدگی زندگی و ایدئولوژی از واژه نرمالیزاسیون استفاده می‌کند. سازو کارهای مراقبی و نظارتی جامعه مدرن را تشریح می‌کند.
- نقد چپ‌گرایانه و راست‌گرایانه ایدئولوژی در نظریه‌های پست مدرنیستی به هم می‌رسند و زمینه را بر عصر پایان ایدئولوژی فراهم می‌کند.

ضمیمه دوم

- تاریخ دوگانه نقد ایدئولوژی (نقد از منظر راست و منظر چپ) نقاط اشتراکی هم دارد. ایدئولوژی و یوتوپیا نوشته کارل مانهایم می‌تواند یکی از همین نقاط باشد. مانهایم، فیلسوف و جامعه‌شناس مجاری‌الاصل به شدت تحت تاثیر اندیشه‌های مارکس بود. اما در عین حال با کنار هم گذاشتن مفاهیم ایدئولوژی و یوتوپیا (در تقابل با واقعیت اجتماعی) موجبات بدبینی به یوتوپیاگرایی را به وجود آورد. (Jacoby, ۱۰۶: ۱۹۹۹) و مسیر را برای نقد راست‌گرایانه ایدئولوژی فراهم کرد.
- آن طور که راسول جاکوبی می‌نویسد، رابطه‌ی مانهایم با یوتوپیا، رابطه‌ای مبتنی بر تردید آمیخته به «افسوس» است.
- مانهایم در ایدئولوژی و یوتوپیا، از یک سو، این دو را با توجه به جهت‌گیری زمانی متفاوتشان از هم تفکیک می‌کند. بر خلاف ایدئولوژی که در راستای حفظ نظم موجود شکل می‌گیرد، مانهایم، یوتوپیا را متوجه آینده می‌داند.
- اما از سویی دیگر، آن دو را در کنار هم، در یک طبقه و در مقابل واقعیت قرار می‌دهد. او می‌نویسد: «در مقابل عقاید شایسته و سازگار با موقعیت دو دسته عقاید عمده وجود دارند که از حدود موقعیت فراتر می‌روند - ایدئولوژی‌ها و یوتوپیاها» (مانهایم، ۱۳۸: ۲۶۰) برای این آوازه‌ی یهودی-مجاری، روشنفکر سرگردان که می‌تواند دیدگاهی عام از کل فرایند اجتماعی را بنا نهد، از ایدئولوژی و یوتوپیا به دور است. با این وجود، بی‌اعتمادی مانهایم به یوتوپیا، همان‌طور که جاکوبی نشان می‌دهد، با احساس نگرانی درباره‌ی زیان‌آور بودن نقد یوتوپیا و لاجرم با نوعی سرگردانی نیز همراه است. فصل «روحیه‌ی

یوتوپایی» ما نهاییم با چنین کلماتی به پایان می‌رسد: «نابودی یوتوپیا به ایجاد موقعیت ایستایی منجر می‌شود که در آن خود انسان تا حد یک شی تنزل می‌کند... بدین سان، آدمی، پس از یک دوره‌ی تحول پیچیده‌ی طولانی، اما قهرمانانه، درست در والا ترین مرحله‌ی آگاهی، وقتی که تاریخ دیگر همان سرنوشت کور نیست و بیش از پیش به صورت آفرینش خود انسان درمی‌آید، با دست شستن از یوتوپیاها، اراده‌اش را برای شکل دادن تاریخ، و همراه با آن توانایی‌اش را برای فهم تاریخ، از دست خواهد داد.» (همان: ۳۳۹)

ایدئولوژی چگونه کار می‌کند؟

در ساده‌ترین و راجع‌ترین فهم از ایدئولوژی، می‌توان آن را دستگاه دستکاری فرایند شناخت و جایگزینی دروغ به جای حقیقت خواند که در سطوح مختلف رخ می‌دهد. برای مثال، امروز فیک‌نیوزها در رسانه‌های اجتماعی در مقایسه با اجبار رسانه‌های رسمی آگاهی مخدوش شده‌ای به مخاطب ارائه می‌دهند. در سطحی دیگر رسانه‌های جریان اصلی خود متهمند که واقعیت را به گونه‌ای منعکس می‌کنند که منافع صاحبان قدرت و ثروت دچار مخاطره نشود. در عین حال مخاطبان اگرچه در معرض این رسانه‌ها هستند منفعل عمل نمی‌کنند و به شکل‌های مختلف در برابر آن مقاومت می‌کنند.

فهم ایدئولوژی به عنوان آگاهی کاذب، سازو کار آن را به درستی و تمامی نشان نمی‌دهد. پیتر اسلوترجیک، فیلسوف آلمانی معتقد است مشکل نه آگاهی کاذب بلکه «آگاهی کاذب روشنی یافته» است. او این مفهوم را در کتاب نقد خرد کلبی مسلکی در ارجاع به کلبی مسلکی فراگیر در جهان امروز توضیح می‌دهد. جهان امروز جهانی کلبی مسلک است و این کلبی مسلکی (Cynicism) جهان امروز را باید در معنایی متفاوت از ریشه‌های یونانی آن، درک کرد. فیلسوفان کلبی مسلک یونان معتقد بودند: «تنها شرط شادکامی، فضیلت است»، اما آنچه از کلبی مسلکان یونانی برای جهان مدرن باقی مانده است، «اهمال و بی‌توجهی» است. پیتر اسلوترجیک، کلبی مسلکی ایدئولوژیک را نتیجه دست شستن از همه اشکال ایمان به امر مطلق مدرن می‌داند. در نگاه او، کلبی کسی است که اگرچه به «گفتمانی» که در جهان آن زندگی می‌کند، اعتقاد ندارد اما طوری زندگی می‌کند که «گویی» به آن اعتقاد دارد. او از فاصله‌ی بین نقاب ایدئولوژیک و واقعیت اجتماعی آگاه است، اما با این وجود بر این نقاب تاکید می‌کند و آن را مورد سرزنش قرار نمی‌دهد. «او خیلی خوب می‌داند چه کار دارد انجام می‌دهد، اما هنوز آن کار را انجام می‌دهد.» این «آگاهی کاذب روشنی یافته»، با مفهوم آگاهی کاذب در نقد اجتماعی مارکس

تفاوت دارد. مارکس در سرمایه می‌گوید: «آنها نمی‌دانند آن چیست، اما انجامش می‌دهند.» (Sloterjik, 1987)

یک توضیح برجسته دیگر در مورد ساز و کار ایدئولوژی را می‌توان نزد آلتوسر یافت. آلتوسر ساز و کار ایدئولوژی به شکلی پرفورماتیو در صحنه‌ای از یک تئاتر خیابانی نشان می‌دهد. وقتی که پلیس، رهگذری را با جمله «آهای تو» استیضاح می‌کند و با این خطاب او را سوژه می‌سازد. او می‌گوید: «مقوله‌ی هر سوژه، برسازنده‌ی هر ایدئولوژی‌ست. به این دلیل کار ویژه‌ی هر ایدئولوژی تبدیل فرد عادی به سوژه می‌باشد.»

«ساز و برگ‌های ایدئولوژیک دولت» نهادهایی از جمله مذهب، خانواده، سیستم‌های آموزشی و فرهنگی است که با ساز و برگ سرکوبگر دولت یکسان نیست. دولت توسط این نهادها سوژه‌سازی میکند تا در نهایت به کارآیی و ایجاد کنش‌های مطلوب خود دست یابد.

نقد راست‌گرایانه و چپ‌گرایانه از ایدئولوژی حاکم در ایران امروز: ماتریالیسم نان و ایده‌آلیسم نژاد

پیکان نقد راست‌گرایانه ایدئولوژی، چهل سال پس از به روی کار آمدن نظام جمهوری اسلامی همچنان متوجه اسلام است. این نقد غالباً با ایجاد یکسان‌سازی و همانندنگاری نظام جمهوری اسلامی با نظام‌های سوسیالیستی ساخته می‌شود. شرایط شکل‌گیری انقلاب ۵۷ و خصلت «دوبنی» این یکسان‌سازی تقلیل‌گرایانه بین این دو نظام را فراهم ساخته است. هستند کسانی که همین امروز در شرایطی که با وجود موج خصوصی‌سازی گسترده و سرکوب هرگونه سازماندهی طبقه فرودست، همچنان این نظام را نظامی «کمونیستی» می‌خوانند. ایده‌های این دسته از منتقدان ایدئولوژی حاکم، خود غالباً بر این پیش‌فرض ایدئولوژیک استوار است که ادغام در جهان سرمایه و اقتصاد بازار آزاد به شکل خود به خودی جامعه باز و دموکراسی می‌آفریند. تاریخ چین امروز در سه دهه گذشته نشان می‌دهد که فرض چنین همبستگی‌ای بسیار کاذب است.

نقد چپ‌گرایانه از ایدئولوژی نیز از وجه اسلامی حکومت شروع می‌کند اما بر وجه سرمایه‌دارانه آن نیز تاکید می‌کند. این نقد در عین حال نقد راست‌گرایانه از ایدئولوژی را هم افشا می‌کند. برای نقد همه جانبه ایدئولوژی در ایران امروز باید دو واژه کلیدی «نان» و «نژاد» را نیز در نظر گرفت. در سه دهه قبل پیش از

آنکه بحران اقتصادی ایران را در نورد نقد ایدئولوژی بیشتر به صورت فرهنگی ظاهر می‌شد. سانسور، آزادی بیان، انحصارگرایی اسلامی. نسبی‌گرایی پست‌مدرنیستی و غیره مضامین نقدهای فرهنگی بودند. از دهه نود شمسی نقد اقتصاد سیاسی به یکی از پایه‌های نقد چپ‌گرایانه ایدئولوژی تبدیل شد. در عین حال با رواج ایده‌های ایران شهری و آریایی‌گرایی و پررنگ شدن جریان‌های هویت‌گرایی و ناسیونالیسم (به ویژه آریایی‌گرایی شیعی) فهم ایدئولوژیک و ایده‌آلیستی از ملیت نیز بدل به یکی از ستون‌های اصلی نقد چپ‌گرایانه شد. نبرد اصلی ایدئولوژیک در ایران امروز را باید حول نان و نژاد فهمید.

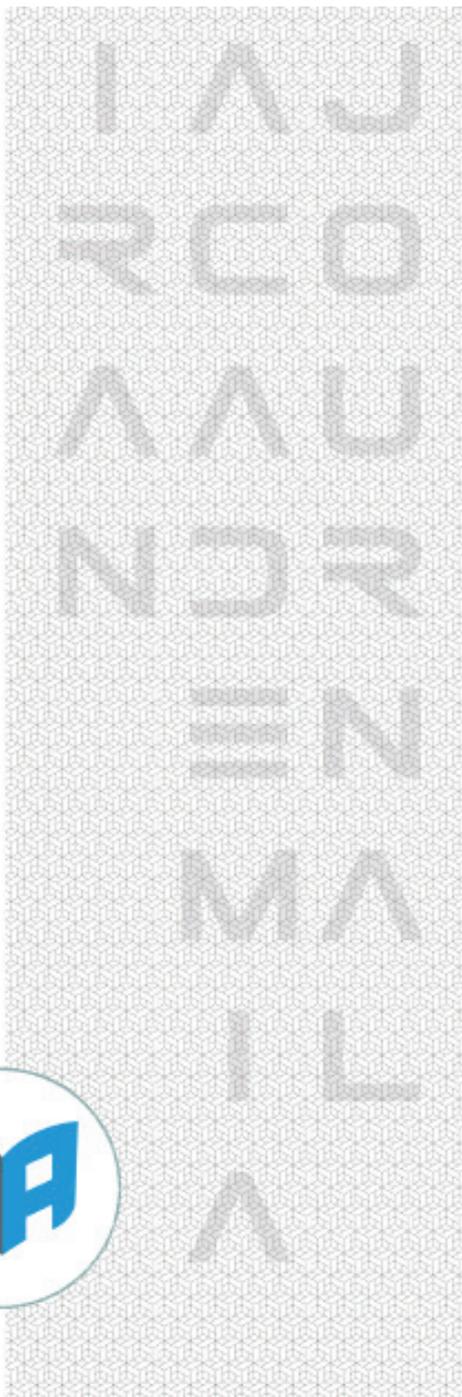
منابع

- مک‌لان، دیوید. ۱۳۸۰. ایدئولوژی. ترجمه: محمد رفیعی مهرآبادی. تهران: آشیان
- مانهایم، کارل. ۱۳۸۰. ایدئولوژی و یوتوپیا مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت. ترجمه: قریبرز مجیدی. تهران: انتشارات سمت
- نیکفر، محمدرضا. انقلاب دو بنی ۵۷، موضوع سنت و تجدد، و نگاهی به وضعیت کنونی. رادیو زمانه. دسترسی در تاریخ ۱۷ ژوئن ۲۰۲۱ <https://www.radiozamaneh.com/429929>
- Althusser, Louis. 1970. *Ideology and Ideological State Apparatuses*. Source: Lenin and Philosophy and Other Essays. Retrieved June 14th, 2021 <https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1970/ideology.htm>
- Jacoby, Russell. 1999. *The End of Utopia*. New York: Basic Books
- Sloterdijk, Peter. 1987. *Critique of Cynical Reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press

تاریخ تحول مفهوم ایدئولوژی

در ایران پس از انقلاب

امید منتظری



پیشگفتار

مفهوم ایدئولوژی در ایران اگر چه تاریخ فشرده و منحصر به فرد خود را دارد اما تا حدی معرف معنای کلی و متناقض ایدئولوژی هم هست. در این مقاله بر تاریخ تحول مفهوم ایدئولوژی در ایران پس از انقلاب - به ویژه دهه ۶۰ و ۷۰ شمسی - تمرکز خواهم کرد. با آزمون تجربه سیاسی در این جغرافیا به این پرسش پاسخی انضمامی خواهم داد که ایدئولوژی چیست؟ نقد آن چیست؟

در ایران، اگر آغاز دهه ۶۰ شمسی را دهه جدل‌های ایدئولوژیک نام بگذاریم، آغاز دهه ۷۰ را می‌توان شروع بحث‌های بی‌پایان دانست که تحت عنوان نقد ایدئولوژی بیان شد، دورانی که می‌توان از آن به عنوان "ایدئولوژی زدایی از ایدئولوژی" یاد کرد. نقدهایی که خود از بستری ایدئولوژیک، مدعای نقد ایدئولوژی داشتند. در این بستر تاریخی تلاش می‌کنم نشان دهم چگونه خوانش‌های به ظاهر متفاوت اسلامگرایی حکومتی، در حذف جریان‌های مارکسیست و برساختن خصلت‌های جمهوری اسلامی، دارای کارکردهای ایدئولوژیک یکسانی بودند. در توالی تاریخ تاسیس و تثبیت جمهوری اسلامی، آنچه در ابتدای انقلاب با عنوان "مکتب اسلام یا اسلام مکتبی" با هدف رقابت با جریان‌های مارکسیست عرضه شده بود، در روایت تجدیدنظرطلبان اسلام‌گرای ابتدای دهه ۷۰ ذیل "نقد ایدئولوژی" ظاهر شد.

از میانه دهه هفتاد به بعد با قدرت گرفتن جریان‌های اصلاح‌طلب، گفتار روشفکری دینی بر فضای فکری و سیاسی ایران سایه افکند. در اثر غلبه یافتن این گفتار، تا کنون

عمدتاً بر تفاوت‌ها و نه همپوشانی جریان‌های اسلامگرا درون جمهوری اسلامی تاکید شده است. ترسیم یک نقشه توپوگرافی از جدل‌های ایدئولوژیک اسلام‌گرایان پس از انقلاب نشان خواهد که این گرایش‌ها چه نقشی در بر ساختن دم و دستگاه ایدئولوژیک دولت در ایران داشتند. جدال "شبه آنتاگونیستی" بین عبدالکریم سروش و رضا داوری اردکانی که به "جدل پوپری‌ها و هایدگری‌ها" مشهور شد، مثال سرشت‌نمایی است که نشان خواهد داد که چگونه قطب‌های هر دو گرایش مذکور به سمت عقب راندن مارکسیست‌ها و همچنین در جهت حرکت آپاراتوس قدرت تنظیم شده بود.

در تقارنی تاریخی، وقایع ایران همزمان است با آغاز دهه نود میلادی و گذر از جهان تاجریسم-ریگانسیسم به دنیای پس از فروپاشی شوروی. دورانی جدید که تحت عنوان جهان "پس‌ایدئولوژیک" و "پیروزی اردوگاه غرب و سرمایه‌داری" صورت‌بندی شد. به میانجی این تقویم جهانی به ایران بازخواهم گشت تا دریابیم چرا و چگونه، به دنبال بحث‌های مرتبط با نقد ایدئولوژی، در فضای نظری ایران استفاده از مفهوم گفتمان یا گفتار (discourse) رایج شد و به عنوان واژه‌ای که مدعی قضاوت غیرارزشگذارانه بود، گرایش‌های متضادی از چپ و راست را در پناه تساهلی کاذب کنار هم بنشانند.

مناظره‌های ایدئولوژیک ۱۳۶۰، یک مثال سرشت‌نما

سال ۱۳۶۰، یعنی اندکی پیش از آغاز سرکوب دامنه‌دار جریان‌های مارکسیست در ایران، صدا و سیما برنامه‌ای با عنوان "مناظره‌های ایدئولوژیک و سیاسی" بر پا کرد. با وجود امتناع برخی گروه‌های سیاسی، نفس برگزاری مناظره ایدئولوژیک مثال سرشت‌نمایی بود از صف‌آرایی سیاسی آن روزها. در یک سوی این مناظره‌ها نمایندگان حزب توده و سازمان فدائیان خلق اکثریت - دو گروه نزدیک به شوروی- حضور داشتند و در سوی دیگر، دو نظریه پرداز مسلمان نزدیک به حاکمیت.

موضوع این مناظره‌ها به طور یک‌طرفه عمدتاً نقد روش‌شناسی مارکسیستی بود و در آن فرصتی برای نقد دین و نقش آن در نظر گرفته نشده بود. بخش ایدئولوژیک این مناظره‌ها به طور کامل از تلویزیون پخش شد، اما با تشدید خشونت‌ها و آغاز برخورد قهرآمیز حکومت با مخالفانش در بهار ۱۳۶۰، "مناظره‌های سیاسی" نیمه کاره رها شد.

یک دهه بعد، با پایان سرکوب خونین گروه‌های چپ، عبدالکریم سروش متفکر مسلمانی که به نمایندگی از حکومت در مناظره حاضر بود، بار دیگر برای نفی

مارکسیسم دست به کار شد، اینبار اما از دری تازه، در قامت روشنفکری دیندار لیبرال و تجدیدنظرطلب. فروش سال ۱۳۷۱ به مناسبت پانزدهمین سالگرد مرگ علی شریعتی در سلسله سخنرانی‌هایی در مسجد امام صادق تهران به نقد ایدئولوژی نشست. او یکسال بعد، خلاصه این سخنرانی‌ها را در مقاله‌ای با عنوان "فریه‌تر از ایدئولوژی" در مجله کیان مدون کرد و در آن با ناامیدی نوشت که "شیخ ایدئولوژی اندیشی امروزه ذهن کسانی از دین ورزان و ستم ستیزان مشفق را چنان تسخیر کرده که گمان ندارم با هیچ توضیحی بتوان به دفع آن توفیق یافت". (فروش، ۱۳۷۲، ۹)

در نگاهی قفانگرانه (retrospective) شاید بتوان گفت این پیشبینی اشتباه از آب در آمد و عملاً در دهه هفتاد، استفاده از کلمه ایدئولوژی به کلی باری مضموم به خود گرفت. در این سال‌ها روشنفکران تجدیدنظرطلب مسلمان به طرح ایده‌هایی پرداختند که در عمل با چرخش جهانی ناشی فروپاشی اردوگاه کمونیسم و همچنین بر سر کار آمدن دولت سازندگی سیاست‌های تعدیل اقتصادی و بازار آزاد آن خوانایی داشت. در این معنا نقد ایدئولوژی و آرمان‌گرایی و انقلابی‌گری از یکسو و دفاع از علم و معنویت و فردگرایی از سوی دیگر، کلیت یکپارچه و مضامین اصلی متفکران و تجدیدنظرطلبان مسلمان بود. دستورکار این نواندیشان دینی پاک کردن ردپای فکری روشنفکران و سوسیالیست‌های مسلمانی بود که در دهه‌های قبل غالب شده بود.

احتمالاً به همین خاطر عبدالکریم فروش در مقاله "فریه‌تر از ایدئولوژی" با نقد علی شریعتی آغاز می‌کند. به باور فروش، شریعتی متهم است که با ایدئولوژیک ساختن دین و هندسه دادن به آن می‌خواست دین را "مناسب پیکار کند". (فروش، ۱۳۷۲، ۲) فروش می‌نویسد "پس اولین وصف مهم ایدئولوژی‌ها این است که به منزله سلاح عمل می‌کنند" (مجله کیان، ۱۴). او بلافاصله تبار چنین ایده‌ای را به مارکسیست‌ها می‌رساند و با ارجاع به رهبر انقلاب اکتبر می‌نویسد "لنین می‌گفت که عمل انقلابی محتاج تئوری انقلابی است. شخص با داشتن یک تئوری انقلابی که همان ایدئولوژی است در می‌یابد که چه باید بکند و چه چیز را باید برد" (همان، ۳).

به زعم فروش از ایدئولوژی فقط "دریدن" ساخته است و "اگر گاهی مارکسیسم ایدئولوژی خوانده می‌شود از آن روست که جنگ‌های طبقاتی و شورش‌های اجتماعی، به منزله یک حربه مورد استفاده روشنفکران و کارگران قرار می‌گرفت." (همان، ۵) فروش در جمع‌بندی خود شش مشخصه اصلی برای ایدئولوژی ترسیم می‌کند و آن را مجموعه‌ای از اندیشه‌ها می‌خواند که یک- پیکارجویانه و آرمانجویانه است. دوم- طالب وضوح و قطعیت است. سوم- نیازمند طبقه رسمی مفسران [ایدئولوگ]

است. چهارم- خواستار یکنواخت اندیشی و بی تحمل نسبت به کثرت آراست. پنجم- حقیقت جو نیست. ششم- مدعی کمال و جامعیت است.

او با جمع‌بندی این اوصاف ایدئولوژی نتیجه می‌گیرد "مارکسیسم به این معنا و با این اوصاف یک ایدئولوژی تام است؛ فاشیزم هم". سروش اما لیبرالیسم را با شرایطی از طبقه‌بندی در قالب ایدئولوژی معاف می‌کند. (همان، ۸) به این معنا، سروش در حالی تبار تفکر ایدئولوژیک را به مارکسیست‌ها پیوند می‌زند که در بستر تاریخ جهانی، می‌توان مدعی شد که چپ‌ها و به طور خاص مارکسیست‌ها، هم جدی‌ترین پیشگامان نقد ایدئولوژی بودند و هم در عین حال اصلی‌ترین متهمان آن.

این نگاه به ایدئولوژیک، متأثر از رتوریک غالب طرفداران بازار آزاد در دهه هفتاد شمسی (۹۰ میلادی) بود، چارچوبی نظری که عملاً نقد ایدئولوژی را با نقد مارکسیسم و دفاع از لیبرالیسم گره می‌زند. این موضع نظری به نحوی خصلت‌های فضای فکری اصطلاح‌طلبان سال‌های بعد هم هست. اما آنچه در این شیوه از نقد به کلی غایب است، نه فقط تنوع نظری مارکسیست‌ها بلکه غیاب نظریات معاصرتر درباره ایدئولوژی است که در آن دست‌کم محتوای ایدئولوژی و ساختار نهادهای ایدئولوژیک از هم تفکیک می‌شوند. به طور خاص، لوئی آلتوسر فیلسوف فرانسوی میانه قرن بیستم که نظریاتش گامی جدید در بحث‌های مربوط به ایدئولوژی به شمار می‌آمد، میان ایدئولوژی و ایدئولوژی‌ها تفاوت قائل می‌شود. او در این صورت‌بندی، ایدئولوژی را به عنوان ساختاری پیش می‌کشد که "تاریخ ندارد، یا به عبارت دیگر ابدی است. یعنی به شکلی تغییر ناپذیر در تمامی تاریخی(تاریخ نظام‌های اجتماعی شامل طبقات اجتماعی) حاضر است". (آلتوسر، ۱۹۷۰: ۲۴)

در نظریه دولت آلتوسر که با تعریف مفهوم سوژه پیوندی تنگاتنگ دارد، دولت (state) برای کنترل شهروندان دو بخش اصلی دارد: یکی دم و دستگاه سرکوبگر و قوه قهریه که شامل پلیس و نیروی نظامی و دادگاه و زندان می‌شود و دومی سازورگ‌های ایدئولوژیک که آلتوسر به کارکرد نهادهایی مذهبی، آموزشی، حقوقی، سیاسی و سندیکایی و فرهنگی اطلاق می‌کند. به عبارت دیگر آنچه برای آلتوسر مهم است کارکرد و نهاد ایدئولوژی در معنای عام است و نه محتوای ایدئولوژی‌ها که به قول او "در وهله‌نهایی بر تاریخ نظام‌های اجتماعی و در نتیجه بر تاریخ شیوه‌های تولید ترکیب شده در این نظام‌ها و بر مبارزه طبقاتی تحول‌یابنده در این نظام‌ها متکی است". (آلتوسر، ۱۹۷۰: ۲۲)

آنچه در کلیت نقد ایدئولوژی در دهه هفتاد غایب است دقیقاً نادیده انگاشتن

ایدئولوژی به عنوان "ساختار" یا "نهاد" بود. دقیقا در همین معنا نقد ایدئولوژی در ایران دهه هفتاد، درک دقیقی از نهادهای ایدئولوژیک حکومت ارائه نداد و وجه دیگری ستیز آن را در نیافت. در سنت تجدیدنظرطلبان و نواندیشان دینی، ایدئولوژی تنها ارجاعی بود به توتالیتریسم، ناکجا اندیشی و آرمان خواهی چپ گرایانه و ایده آلیستی. بدین ترتیب نقد ایدئولوژی در دهه هفتاد با فروکاسته شدن به نقدهای فرهنگی و "کتاب‌های جامعه‌شناسی‌های خودمانی" و گرایش‌های پست مدرن و در یک کلام ترسیم جهان پس‌ایدئولوژیک، عملا فرصت نقد خشونت ساختاری و درک خصلت‌های جمهوری اسلامی را از دست داد. به همین معنا می‌توان این جمله آلتوسر را تکرار کرد که "ایده امکان پایان ایدئولوژی خود یک ایدئولوژی است".

از قضا در همین دوران است که جدال مشهور به پوپری‌ها و هایدگری‌ها در ایران شدت گرفته است، جدالی که یکسوی آن عبدالکریم سروش ایستاده بود و سوی دیگر آن رضا داوری اردکانی عضو فرهنگستان علوم. هر دو متفکر اگرچه زمانی عضو شورای انقلاب فرهنگی بود، اما حالا سروش بر علم و تکنوگرایی تاکید می‌کرد و داوری اردکانی منتقد علم و هوادار معنویت به شمار می‌آمد. این در حالی است که پوپری‌ها و هایدگری‌های ایران به طور کامل به مثل ایده‌های خود وفادار نبودند. در اولی لیبرالیسم سیاسی پوپر کمزنگ شده بود و در دومی ماتریالیسم هایدگر. این دو جنبه در عین حال معرف وجوه مختلف حکومت جمهوری اسلامی نیز به شمار می‌آمدند: تجلی بیرونی پوپری‌ها، در شاخه‌های مهندسی و تکنیک ظاهر می‌شد و تجلی بیرونی هایدگری‌ها در نقد تکنیک و پافشاری بر وجوه رازورزانه و معنویت حکومت.

بدین ترتیب جمهوری اسلامی که پیشتر در دهه شصت در مختصاتی بین ایدئولوژی و معنویت قرار گرفته بود، در دهه هفتاد، به سمت علم (تکنیک) و معنویت حرکت می‌کند. جایی که نقطه مقابل آن "دیگری" جمهوری اسلامی یعنی مارکسیست‌های ایرانی دهه شصت بودند، گرایش‌هایی که در مختصاتی بین ایدئولوژی و ماتریالیسم (واقعیت) قرار می‌گرفتند. ترکیب متناقض معنویت و تکنیک در واقع نشان می‌دهد که جمهوری اسلامی عملا تنها بر پایه الهیات بنا نشده است و با عبور از تئوری‌های انقلابی دوران تاسیس اکنون به فکر دوران تثبیت است، دورانی که با تکنولوژی‌های بسیار پیشرفته نانو، سدسازی و برنامه‌های ماهواره‌ای و موشکی و رقابت در اقتصاد جهانی پیوند دارد.

نهاد ایدئولوژیک حکومت ایران در این سال‌ها، دقیقا به واسطه محتوا، نقیض‌ها جنبه‌ای رازورزانه به خود گرفت و در حد فاصل بین ناسیونالیسم، ام‌القرای جهان

اسلام و در عین حال یکی از قطب‌های علمی و نظامی خاورمیانه ظاهر شد. نقیض‌واره‌های برسازنده جمهوری اسلامی اگرچه در ابتدای دهه هفتاد خود را در جدل شبه آنتاگونیستی بین هایدگری‌ها و پوپری‌ها نشان داد اما سر آخر با ترویج ایده تساهل و آغاز دوران پسایدئولوژیک، در شکل نوعی شبه آشتی ظاهر شد، که قرار بود خشونت‌های دولتی دهه شصت را به فراموشی بسپارد.

ایدئولوژی‌زدایی از ایدئولوژی

با سقوط اردوگاه شوروی، مبلغان اقتصاد بازار آزاد و جهانی‌سازی وعده آغاز دورانی مبتنی بر تساهل و آشتی دادند. این دوره کوتاه که با نام‌های مستعار هم‌چون "پایان تاریخ" و "عصر گفت‌وگوی تمدن‌ها" شهرت یافت، بلافاصله با آغاز "مبارزه با تروریسم"، حملات آمریکا به افغانستان و عراق و تشنج کشورهای غربی با اسلام‌گرایی و قطب‌های اقتصادی شرق پایان یافت.

در پس زمینه این تحولات در ایران نیز دوره‌ای تازه آغاز شده بود: انقلاب ایران اگرچه به عنوان رخدادی نابهنگام، در دوران افول انقلاب‌ها و آغاز نئولیبرالیسم تجربه شد، اما یک دهه بعد، با پایان یافتن جنگ با عراق و کنارزدن مخالفان مارکسیست، عملاً به عنوان ضمیمه‌ای منحصر به فرد به نظم نوین جهانی پیوست. اصلاحات اقتصادی و همسویی با بازار جهانی و ابرنهادهای اقتصادی هم‌چون صندوق بین‌المللی پول، به معنای پوست‌اندازی ایدئولوژیک بود.

حکومتی که یک دهه قبل با برگزاری "مناظره‌های ایدئولوژیک" سودای آن داشت که در زمین رقابت‌های ایدئولوژیک و با بدیل "اسلام مکتبی" بر اردوگاه شرق و غرب فائق آید، حالا استراتژیست‌های آن در نهادهای دولتی و آموزشی از نفی ایدئولوژی، لزوم اصلاحات سیاسی و اعاده حیثیت از جایگاه علم سخن می‌گفتند، علمی که در مقام تکنولوژی قرار بود به کمک جهش اقتصادی و صنعتی بشتابد.

بسیاری از این مضامین در مراکز اصلی تدوین برنامه‌های کلی نظام ایران بازتاب یافت. از جمله مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری که بر بازتعریف مفهوم دولت، شیوه‌های حکمرانی و منطق مدیریت اجتماعی متمرکز بود. بسیاری از فعالان این مرکز از جمله علیرضا علوی تبار و سعید حجاریان بعدها در مقام استراتژیست‌های دولت اصلاحات ظاهر شدند. کم و بیش مقارن این دوران، در میان پژوهشگران و نظریه‌پردازان نزدیک به حکومت گرایش روز افزونی نیز به فلسفه علم شکل گرفت. نظریه پردازان نزدیک به نهادهای دولتی در اولین گام به تئوریزه کردن دوباره انقلاب

۵۷ روی آوردند. پایان جنگ، پایان یک دهه انقلابی‌گری نیز بود. چرخشی عمیق در شیوه‌های حکمرانی در ایران که مصادف است با دگرگونی هستی و حیات اجتماعی شهروندان. بدین ترتیب بخشی از نهادهای ایدئولوژیک دولت که به طور خاص در ساختارهای آموزشی جامعه تاثیر داشتند، علاوه بر وجه سلبی نقد ایدئولوژی، به طور ایجابی نیز در سطح روش‌شناختی و معرفت‌شناختی به تولید دانش روی آوردند.

بخشی از گفتارهای جدید در خدمت همان چیزی بود که بعدتر با عنوان "گفتمان اصلاح‌طلبی" بازشناخته می‌شد. دال اصلاح‌طلبی به سرعت هم بدل به هویت بازشناساننده یک جریان سیاسی در قدرت شد و هم به گفتاری که زنجیرهای از مفاهیم اجتماعی مدرن و دموکراتیک را در خود جای داد و معنی کرد. این همزمانی سبب شد، مفهوم‌های دموکراتیک در این گفتار مرجعیتی دولتی پیدا کنند.

این سیاست جدید برای بازتعریف خود نیاز داشت در وهله اول فهم خود از مدرنیته یا تجدد را بسط دهد. در پی این وضعیت، خود اصلاح‌طلبی نیز خوانشی منحصر به فرد یافت: سیاستی «متجدد» با چشم‌اندازی درون‌حکومتی و بنیانی دینی که در تقابل با براندازی و انقلابیگری است. گفتاری که می‌خواست در غیاب دموکراسی مدرنیته را تجربه کند؛ تجربه‌ای که تصور می‌کرد فرم و محتوای مدرنیته را می‌توان از یکدیگر جدا کرد و خود را در اصطلاحاتی همچون جامعه مدنی به مثابه مدینه فاضله، مردم‌سالاری دینی و فمینیسم اسلامی ظاهر کرد.

گذر از ایدئولوژی؛ کژتابی‌های دیسکورس

میانه دهه هفتاد شمسی، سال‌های سلطه خوانشی خاص از میشل فوکو در ایران هم بود. جایگزینی مفهوم دیسکورس به جای ایدئولوژی که تحت تاثیر نظریات فوکو در ایران جا افتاد اگرچه با کژخوانی‌ها و ساده‌سازی‌های شگرفی همراه شد اما تنش معرفت‌شناسانه درون مفهوم ایدئولوژی را رفع می‌کرد. طرح مفهوم گفتمان یا گفتار (discourse) می‌توانست تنش ایده و واقعیت، علم و ایده‌آلیسم در ایدئولوژی را درز بگیرد. این تغییر مسیر امکانی بود تا بر روی زخم و رویاهای انقلاب ۵۷ روکشی ایدئولوژیک کشیده شود.

گرایش به میشل فوکو ایران، پایی در آثار متاخر خود او هم داشت. فوکو در آن دوران تحت تاثیر ایده‌های فیلسوفان "فلسفه نو" در دفاع از "فردیت" و "رهایی فردی" می‌نوشت. این بستری بود که تا فوکو بیش از پیش در فضای فکری ایران و در بین جریانات مختلف از چپ‌های میانه رو شده تا جریان‌های لیبرال طرفدار تسامح،

مورد استقبال قرار بگیرد.

این توافق و پیوند جمعی بر سر فوکو تا حدی از این نکته برخاسته بود که مفهوم "گفتمان" که او در بسیاری از آثارش تکرار کرده است، بر خلاف ایدئولوژی به دنبال نشان دادن آگاهی کاذب و ارزشگذاری و کشف حقیقت نبود. به همین خاطر گرایش‌های مختلف فکری با اتکا به این مفهوم می‌توانستند بدون آنکه دعوی خاستگاه حقیقت داشته باشند، بر سر موضوعات به بحث بنشینند و تنش بین علم و آگاهی کاذب و ایده و واقعیت را به فراموشی بسپارند.

چنین فضایی، کاملاً از آرمانگرایی و ایده‌آلیسم دهه ۶۰ شمسی فاصله می‌گرفت و عملاً می‌توانست، با تساهل و نسبی‌گرایی به تخیل جمعی دل ببندد که از ایده‌های "پایان تاریخ" پس از فروپاشی به ارث رسیده بود. تقلیل‌گرایی در مورد مفهوم "گفتمان" در فهم عام اجتماعی ایران تا حدی پیش رفت که این مفهوم با "روش گفت و گو" یکی گرفته می‌شد. اما در حقیقت برای فوکو دیسکورس فرصتی ایجابی بود تا بر خلاف سنت مارکسیستی و نظریات آلتوسر نشان دهد دستگاه و آپاراتوس قدرت نسبت به سوژه‌های در انقیاد در آمده خارجی نیستند، سیستم از طریق دیسکورس با پرکنیس‌های روزمره و تنظیم روندهای قدرت می‌تواند سوژگی‌توده تولید کند.

فوکو با ایجاد تمایز بین گفتمان و ایدئولوژی، عملاً این فرض را که ایدئولوژی نوعی آگاهی کاذب در برابر دانش حقیقی است، کنار می‌گذارد. برای او "قدرت و دانش" نسبتی جدایی‌ناپذیر دارند و گفتمان در واقع توصیفی برای این نظام دانش است. در بستری جهانی نیز، سنت‌های چپ برگرفته از فوکو اعتقاد داشتند که برای نقد پروژه مدرنیته و روشنگری به نقدی فراتر از نقد ایدئولوژی نیاز است.

در این سطح، ایدئولوژی خود یکی از شکل‌های تجلی پیدا کردن قدرت است و برای توضیح مناسبات سرمایه و طبقه، کافی و بسنده نیست. مایکل هارت و آنتونیو نگری در کتاب "ثروت مشترک" با انتقاد از نقدهای ایدئولوژی می‌نویسند "بسیار مهم است که شکل‌هایی از بازگمایی و ساختارهای ایدئولوژیک نقد شود. چنانچه پژوهشگران ضد استعماری و پست استعماری چنین می‌کنند. اما این پروژه‌ها محدودیتی دارد و آن محدودیت این است که نقد ایدئولوژی همیشه فرض می‌گیرد که در تحلیل نهایی حتی اگر ایدئولوژی نفوذ کند و مهم باشد اما نسبت به سوژه‌های در انقیاد در آمده یا منافعشان خارجی است". (Hardt, Negri, 2009, 80)

آنها معتقدند که "مفهوم ایدئولوژی و مفهوم بازگمایی آنقدر پیش نمی‌رود که عمق این ارتباط بین مدرنیته و حالت استعماری و نژادی پرستی را دریابند. وقتی اندیشه

نژادی را یک ایدئولوژی در نظر بگیری آن وقت این ایدئولوژی به عنوان یک خطا در مدرنیته یا یک شکست مدرنیته تعبیر می شود و برای همین از جامعه مدرن به طور کلی جداست. اما نژادپرستی مانند رابطه استعماری نه تنها درونی مدرنیته است بلکه برساننده آن نیز هست". (Hardt, Negri, 2009, 81)

به عبارت دیگر هارت و نگری معتقدند این نژادپرستی یک مسئله نهادی است نه پرسشی درباره پیش‌داوری و سوگیری‌های شناختی. به عقیده آنها نقد ایدئولوژی برای نقد عقل روشنگری بسنده نیست و نژادپرستی را باید به عنوان امری درک کرد که داخل ترکیب بندی‌های اجتماعی و اقتصادی و اداری قدرت متجلی می‌شود.

در ایران هم درک مسئله نژادپرستی و ناسیونالیسم و به ویژه پیوند آن با دین، به عنوان بخشی از تجربه مدرنیته در ایران، معضلی به روز و مجادله برانگیز است. در چنین خوانشی تبعیض‌ها صرفاً به ایدئولوژی در مقام آگاهی کاذب، از خودبیگانگی یا خطای شناختی محدود نمی‌شوند، بلکه با واقعیت و ماده گره می‌خورند که با مناسبات قدرت و شیوه حکمرانی در تماس است.

انتقاد نگری و هارت بر نابسند بودن نقد ایدئولوژی تأکیدی بر این نکته است که نقد نباید صرفاً بر مسئله معرفت شناختی و نقد ایدئولوژی متمرکز شود بلکه باید بر امر سیاسی و هستی شناختی تأکید کند. با چنین پس زمینه‌ای، نژادپرستی و دین فقط ناشی از آن قدرتی نیست که شکل‌های آگاهی را دستکاری می‌کند، بلکه این قدرت فرم زندگی را هم تنظیم می‌کند.

در دهه هفتاد نقد ایدئولوژی در ایران کارکردی چپ‌ستیزانه و ایدئولوژیک پیدا کرد، چنین خوانشی که دین و ملی‌گرایی را در مرکز توجه بگذارد به کنار رفته بود. اما به مرور نقد ایدئولوژی توانست خود را از زیر سایه گفتارهای راست‌گرایانه بیرون بیاورد و به طور همزمان دولت و جامعه و ترکیب ناسیونالیسم و دین را به نقد بکشد.

با این حال همچنان، پرسش به روز و ضروری این است، که اگر ایدئولوژی مسئله‌ای فراتر از آگاهی کاذب است ما چگونه قادر به بیان آن خواهیم بود. اسلاوی ژیژک فیلسوف، نظریه پرداز یک دهه پیش با حضور در میان معترضان وال استریت داستانی تعریف کرده بود که در واقع مسئله امروز ما با نقد ایدئولوژی در ایران هم هست. "بگذارید یک داستان از دوران کمونیسم برایتان بگویم. مردی از آلمان شرقی به سیریا فرستاده شد تا آن جا کار کند. او می دانست که سانسورچی‌ها نامه‌هایش را می‌خوانند. به همین خاطر با دوستانش قراری گذاشت. به آنها گفت اگر نامه‌ای

که از من می‌گیرید با جوهر آبی نوشته شده باشد، به این معنی است که من آنچه نوشته‌ام درست است و اگر با جوهر قرمز نوشته باشم، نادرست است. پس از یک ماه دوستانش اولین نامه او را دریافت کردند. تمام متن نامه با جوهر آبی نوشته شده بود. در نامه آمده بود: "اینجا همه چیز عالی است. مغازه‌ها پر از غذاهای خوشمزه است. سینماها فیلم‌های خوب غربی پخش می‌کنند؛ اما تنها چیزی که اینجا نمی‌توان خرید جوهر قرمز است." (ژینک، ۱۳۹۸، ۱۸)

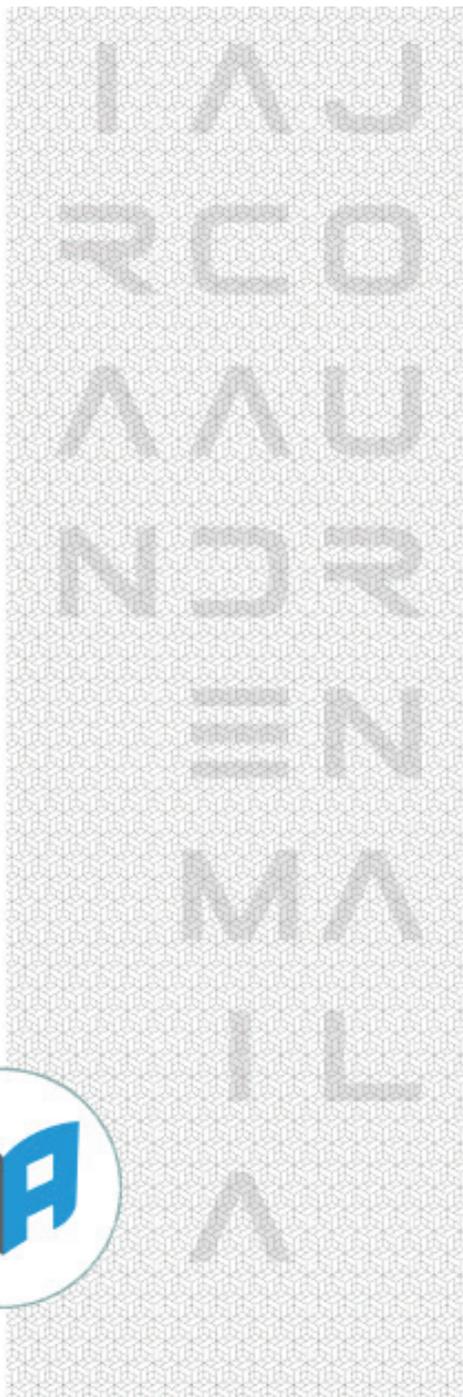
به عبارت دیگر، در دورانی که در ایران با شکلی از بازگشت ایدئولوژی مواجهیم و دیگر نه حکومت تساهل دوران اصلاحات با مخالفانش را بر می‌تابد و نه مخالفان چندان با یکدیگر از در آشتی وارد می‌شوند، چگونه می‌توان زبانی برای بیان واقعیت و نقد ایدئولوژی پیدا کرد؟

منابع

- سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۲، فربه تر از ایدئولوژی، مجله کیان، شماره ۱۴
- آلتوسر، لوئی. ۱۹۷۰، ایدئولوژی دستگاه‌های ایدئولوژی دولت. ترجمه: ا. فرخ - س. امید. آمریکا: نشر سازمان دانشجویان ایرانی در آمریکا هوادار چریک‌های فدایی خلق
- ژیتک، اسلاوی، ۱۳۹۸، به برهوت حقیقت حوش آمدید. ترجمه: فتاح محمدی، نشر: هزاره سوم، چاپ ششم
- Hardt, Michael and Antonio Negri. 2009. Commonwealth. Cambridge: Harvard University Press

اکنونیت روشنگری، امکان نقد در گفتمان‌های فلسفی مدرن

هاوری یوسفی



چکیده

موضوع این تحقیق ماهیت و تعریف نقد، چگونگی گره خوردن آن با عصر جدید یا مدرنیته و همچنین چستی اندیشه انتقادی و نسبت آن با فلسفه جدید اروپایی است. عصر جدید که شاخصه بارز آن خودآیینی عقل و به‌کارگیری آن در همه سطوح است همچنین خاستگاه تحولاتی بنیادین در همه شئون و اطوار زندگی بشری بر همین اساس هم هست؛ تحولاتی که نظمی جدید مطابق روح زمانه و در تناسب با آن برای سامان‌دادن به مناسبات اجتماعی، فرهنگی و ایجاد نظم سیاسی و حیات اقتصادی زنان و مردان در جهان مدرن را درانداخت. عصر جدید غیر از تلاش برای حصول و امکان‌شناخت بر مبنای عقل و معیارهای علمی برساخته سوژه خودآیین و خوداندیش، سیمای خود را در پیشرفت علمی-تکنیکی همچون عصاره عقل عینیت بخشید؛ دورانی که می‌توان آن را با شکل‌گیری کاپیتالیسم، برساخته‌شدن جهان بورژوازی، استقرار نظام‌های دولتی و یا با پایه‌ریزی علم مدرن هم تعریف کرد. اما هدف اصلی در تحقیق مذکور بررسی مفهوم نقد در گفتمان فلسفی عصر روشنگری به مثابه عصر نقد با تاکید و تمرکز بر مقاله روشنگری چیست؟ ایمانوئل کانت، فیلسوف شهیر آلمانی و نسبت آن با مدرنیته و همچنین اکنونیت آن برای همه زمان‌ها است. همچنین در ادامه تحقیق، چستی اندیشه انتقادی، اصول تحلیلی مترتب بر آن به عنوان یکی از رهیافت‌های اثرگذار و راه‌گشا در علوم اجتماعی و انسانی معاصر مورد واکاوی و پژوهش قرار خواهد گرفت.

سوژه خودبنیاد مدرن

کلید واژه‌ها: نقد، عقل، روشنگری، سوژه، اندیشه انتقادی، مدرنیته

مقدمه؛ ماهیت و تعریف نقد

در جهان پیشامدرن یا جهان سنتی معانی نقد و کارکرد آن اغلب به ایرادگیری، ذکر مصیبت و یا نقد صناعات ادبی تعبیر می‌شود و حدود و گستره آن هیچ‌گاه به مرزهای تاریخ، حیات اجتماعی و فرهنگی وارد نمی‌شود و جهان همچون امری داده‌شده، لا‌تغییر تصور می‌شود که یگانه محل مسرت، نیک‌بختی و رهایی آدمی آخرت و جهان اخروی است. انسان در جهان سنتی به مثابه جهانی که منطق اندیشه ارادی/طبیعی/ غیرعقلانی در انفعالات، احساس، ذهن، قلب و وجدان او موثر است، برداشت و فهمش متأثر از شیوه تفکر و اراده‌ای است که از نیاکانش به ارث برده و منبع و مبنای معرفت و شناختش از جهان همان آموزه‌ها و تعالیم نیاکان است "در حالی که در عصر مدرن اراده عقلانی چنین عناصر مزاحمی را نابود می‌کند و تا سرحد امکان خودآگاه است." (تونیس ۱۳۸۱، ۱۲۶). به عبارتی دیگر، در عصر جدید "تمام مناسبات تثبیت‌شده و سخت و منجمد، همراه با زنجیره‌ای از پیش‌داوری‌ها و نظرات کهنه و مقدس، فرو می‌پاشند، و هر آنچه به تازگی شکل گرفته است پیش از آن‌که قوام گیرد منسوخ می‌شود. هر آنچه سفت و سخت است ذوب [دود] می‌شود و به هوا می‌رود." (مارکس ۱۳۸۶، ۲۸۰).

لفظ نقد در زبان‌های اروپایی، به‌ویژه آلمانی (Kritik)، فرانسه (Critique) و انگلیسی (Critic) به معنای سنجش، داوری و سنجیدن است و به‌طور ضمنی به نگران‌کننده، وخیم و بحرانی نیز دلالت دارد؛ ریشه و تبار کلمه نقد به لفظ یونانی (ΚΡΙΤΙΚΗ)، به معنی قضاوت و داوری بر می‌گردد.

این لفظ در زبان و ادبیات فارسی، اغلب بر وجه مجاز در مورد شناخت محاسن و معایب کلام اشاره دارد و در معنای صریح خود نیز به سخن‌سنجی، سخن‌شناسی، نکته‌گیری و حتی خرده‌گیری هم تعبیر می‌شود. در فرهنگ معین نقد به جدا کردن خوب و سره از بد و ناسره، تشخیص معایب و محاسن اثری ادبی، پرداخت بهای کالا در همان هنگام خرید، سکه فلزی و پول رایج نیز آمده است. از سویی دیگر، لفظ نقد در لغت به معنی نظرکردن و یا "بهین چیزی برگزیدن" یان همان بازشناسی سره از ناسره بر اساس خبرت و بصیرت ناقد ادبی برای تشخیص صنعت خوب از صنعت بد است. اگرچه امروزه این لفظ وسعت و روشنی یافته اما غیر از تعبیر قضاوت،

داوری، حکم، ظاهر ساختن عیوب یا محاسن کلام و خرده‌گیری، معنی "عیب‌جویی به عنوان یکی از "لوازم به‌گزینی" نیز در آن مضمور و مستتر است و این تعبیر "از قدیم در مفهوم لفظ نقد داخل بوده است." (زرین‌کوب ۱۳۶۱، ۷۳۳).

امکان نقد در گفتمان‌های فلسفی مدرنیته؛ از شک دستوری تا آگاهی از آگاهی

آغازگاه عصر جدید یا تجدد از ابتدای قرن شانزدهم آغاز می‌شود و تا دوره منتهی به سال‌های پایانی قرن نوزدهم که به جدال قدیم و جدید یا نزاع سنت‌گرایان و متجددان در اروپای مسیحی و نسبت قدما با متاخرین در این دوره معروف است، ادامه می‌یابد؛ جدالی که ثمره آن، شکست اندیشه قدمایی و تغلب فراگیر تجدد بر قرن بیستم و دوران معاصر است؛ دوره‌ای که فرایند عام-تاریخی عقلانی‌شدن، افسون‌زدایی از جهان و حرکت به سوی سکولاریسم و دنیوی‌شدن نتیجه قطعی، ناگزیر و محتوم آن بود. کارل یاسپرس، فیلسوف آلمانی در دوره‌بندی خود از تاریخ بشری، کل تحولات دوران‌های پیش‌گفته را به عنوان "دوره محوری اصلی" و همچنین "پربارترین دوران تاریخ معرفی می‌کند." (یاسپرس ۱۳۷۳، ۱۶).

خصلت‌نما یا شاخصه بارز عصر جدید را می‌توان تحولات دائمی دانست که به خود و این تحولات آگاه و هوشیار است؛ "عصری که اشکال حقوقی خود، آفرینش مادی و معنوی خود، دانش و اعتقادات خود را به مثابه جریان‌های سیال، گذرا، متغیر، غیرثابت و غیرقطعی تلقی می‌کند، جریان‌هایی که صرفاً باید تا "اطلاع ثانوی" به آن‌ها باور داشت و عمل کرد." (باومن ۱۳۹۱، ۲۷)، همچنین جریان‌هایی که در نهایت ارزش و اعتبار خود را از دست داده و جای خود را به جریان‌های جدید می‌سپارند. از این منظر، مدرنیته دوره‌ای است که نسبت به تاریخ‌مندی خود محیط و آگاه و همچنین تابع پیشرفت است؛ عصری که تنها در صورتی قادر است خود را حفظ کند که از آزمون و قواعد دقیق، سنجش‌گرانه و سخت‌گیرانه قوه داوری عقل، پیروزمندانه فائق آید.

رنه دکارت در رساله گفتار در روش و فرانسیس بیکن، در رساله نو-ارغنون با فراهم آوردن مبادی روش‌شناختی فلسفی تفکرشان در آغازگاه عصر جدید با اتکا به عقل و رهیافت تحلیلی و روش‌مند، سنگ‌های شناخت، تعلیمات و آموزه‌های قدما را مورد حمله ویران‌کننده خود قرار دادند. فرانسیس بیکن حمله خود را با نقد "اصنام و عقاید غلط"ی چون پیش‌داوری‌ها و جزمیات قدما "که فاهمه بشری را تسخیر کرده‌اند و مانع از احیای علوم" (بیکن ۱۳۹۲، ۴۴) هستند تحت نام "بت‌های چهارگانه‌ای که

ذهن بشر را مشوب و بیمار می‌کنند، آغاز کرد؛ "بت‌های قبیله‌ای"، یعنی نقصان طبیعی ذهن یا تبدیل کلیه ادراکات حسی و ذهن انسان به ملاک اشیاء، عالم و فاهمه بشر؛ "بت‌های غار"، یعنی بی‌حرکتی یا عادت به عادات، انفعالات و انطباعات ذهنی تحت تاثیر و نفوذ اشخاصی که از عقیده آنان پیروی می‌شود؛ "بت‌های بازار"، که در اثر ارتباط و معاشرت و به واسطه شبکه‌ای از مناسبات اجتماعی بازار و از طریق فریب کلمات و زبان به طرز حیرت‌بخشی اذهان را تاریک و تسخیر می‌کنند؛ و "بت‌های نمایش‌خانه‌ای"، که ناشی از جاذبه احکام فلسفه و از قواعد غلط برهان به اذهان مردم رسوخ کرده است و کلیه مذاهب فلسفی که به تقلید اتخاذ شده، همچون بازی در صحنه نمایش‌اند.

از سوی دیگر، دکارت در گفتار در روش، با برنهادن اصول به‌کارگیری یا چنان‌چه خود می‌گوید "روش درست راه‌بردن عقل و جست‌وجوی حقیقت در علوم" روش تحلیلی خود را در چهار دستور روش‌شناختی، به قرار ذیل خلاصه می‌کند:

- تشکیک در حقیقت چیزها
- تجزیه موضوع یا تقسیم آن به اجزا
- نظم‌دهی درست و هدفمند آگاهی‌ها
- تاکید بر جامعیت یا بازیابی در کاوش و تحقیق

بنابراین، چهار دستور روش‌شناسی فوق که اساس آن‌ها "شک" است، "ارکان روشی هستند برای دستیابی به حقیقت موضوعی معین." (نیکفر، اندیشه انتقادی، ۱۰).

بنابراین، از زمان دکارت به بعد خودآگاهی و سوژه خودبنیاد مدرن به کانون و مرکز فلسفه جدید تبدیل شدند و فلسفه، عقل را به میانجی مفهوم خود-ارجاعی سوژه، همچون بازیابی، بازشناسی و بازاندیشی خود، خویشتن خود را از طریق رویکرد نظورورزانه (speculative) و تاملی/بازتابی (reflective) از عقل سامان داد تا عصر مدرن را بر همین اساس تعیین و مشخص کند؛ اصلی که از خلال تامل و تفکر در خود یا همان "پیشروی انسان به سوی آگاهی از آزادی" (Avineri 1972, 133) تعیین می‌یابد. از همین نظر، اهمیت روشن‌گری به عنوان حلقه‌ای از فرایند عام و فراگیر تاریخی مدرنیته در این است که مشروعیت خود را نه از اصول گذشته بلکه قواعد و اصول استنتاج‌شده از شناخت خودآیین سوژه یا فاعل شناسا می‌گیرد. لیکن ریشه این برداشت رادیکال از مدرنیته اگرچه معرف گسستی بنیادین از جهان قدیم است که در جریان سده هجدهم به تدریج شکل گرفت و منشاء گسلی شد در سرنوشت تفکر میان سنت قدمایی و متاخرین در اروپای جدید. اما مدرنیته دیگر نه می‌تواند

و نه می‌خواهد اصول و معیارهایی را به وام بگیرد که عصری دیگر، یا همان فلسفه قدمایی واضع و حافظ آن بود: "مدرنیته ناگزیر شد الگوی خود را با معیارهای خود انتخاب کند و هنجارهایش را از درون خود بیورد." (هابرماس ۱۳۸۹، ۱۹۰).

هگل، نخستین فیلسوف در تاریخ اندیشه غربی است که با آگاهی از زمان آگاهی مدرن، درک و پذیرش "هجوم شتابان چالش‌هایی که به سوی حال" روان‌اند، "فشار زمان" را احساس کند. او زمان آگاهی را به فلسفه بسط داد و از "لزوم درک زمان خویش در قلمرو اندیشه" (همان، ۱۹۹) سخن گفت چون پیش از او تصور از فلسفه معادل باز نمود جوهر سرمدی جهان و واقعیت بالذات بود. چنان‌چه خود هگل خاطرنشان می‌کند که ما نمی‌توانیم معنای اندیشه‌هایی را که در تاریخ نمودار می‌گردند دریابیم "مگر در چهارچوب تعیین‌های زمانه‌شان." (هورکهایمر ۱۳۸۳، ۸۵).

بر همین اساس، می‌توان پروژه رادیکال نقادانه ایمانوئل کانت در قرن هجدهم یا همان سه‌گانه معروف نقد عقل محض، نقد عقل عملی و نقد قوه حکم را همچون "تعبیر قطعی خودفهمی مدرنیته" (هابرماس ۱۳۸۹، ۱۹۲) درک کرد. چون از دیدگاه کانت مرجعیت عقل وابسته به امکان نقد است و عصر روشنگری به مثابه عصر نقادی نمی‌خواهد به شناخت ظاهری و موهوم اکتفا کند. کانت معتقد است که عصر روشنگری دعوتی است از عقل، "تا شاق‌ترین رسالت خود، یعنی وظیفه خودشناسی را دوباره عهده‌دار شود و دادگاه عادلانه‌ای برپا کند که در آن عقل بتواند از دعاوی به حق خود حراست کند، اما در عوض به همه ادعاهای بی‌پایه، نه صرفاً از طریق دستاوردهای تحکمی، بلکه بر اساس قوانین جاودانه و لایتغیر عقل، مهر باطل بزند؛ و این دادگاه چیزی نیست جز خود نقد عقل محض (کانت ۱۳۹۶، ۳۵). کانت با این‌که نقد را "تنها راه باقیمانده" (همان، ۳۶) می‌داند اما در توصیف ضرورت‌های عینی زمانه خود یا همان شرایط گفتمانی نقد و نسبت آن با عصر روشن‌گری تأکید می‌کند که: "زمانه ما زمانه راستین نقد است که همه چیزا باید تسلیم آن شود. دین از طریق تقدس خود، قانون به واسطه ابهت خود، معمولاً می‌خواهند خود را از نقد معاف کنند. اما با این کار، شک موجهی علیه خود به وجود می‌آورند و نمی‌توانند احترام دوستانه‌ای را بطلبند که عقل فقط برای چیزی قائل است که قادر باشد در مقابل بررسی آزاد و آشکار عقل تاب آورد" (همان، ۳۵). تأکید بر این نکته لازم است که کانت با نقد عقل محض تلاش کرد که از طریق تحدید حدود علم جایی برای دین باز کند اما اثر او غیر از این‌که دستاوردی برای دینداران نداشت "پایان کار هرگونه الهیات استدلالی" نیز بود. به عبارتی دیگر، کانت با این کتاب "همان کاری را با الهیات کرد که انقلاب کبیر فرانسه با سلطنت کرد." (نیکفر، اندیشه انتقادی، ۹۳).

اکنونیت پرسش‌گری؛ روشنگری چیست؟

سال ۱۷۸۳ میلادی یوهان فردریش زولنر (۱۸۰۴-۱۷۵۳)، کشیش پروتستان اهل برلین، مقاله‌ای در مخالفت با "نکاح عرفی" یا ازدواج غیررسمی و در دفاع از ازدواج کلیسایی/شرعی در شماره دسامبر همان سال ماهنامه برلینیشه موناتسشریفت منتشر کرد. زولنر در ردیه‌نگاری خود به روشنگری تحت نام "سرگشتی‌ها" پی حمله کرد که "در ذهن و در دل مردم به وجود آمده است..." لیکن پرسشی که در پانوشت ردیه زولنر تحت نام "به‌راستی روشنگری چیست؟" آمده بود به مباحثی جدی و غنی در فضای فلسفی آلمان پیرامون همین سوال دامن زد. کانت یک سال بعد در مقاله مشهور در پاسخ به پرسش روشنگری چیست؟ بعد از مقاله موزس مندلسزون، به این سوال پاسخ داد.

مقاله روشنگری چیست؟ به خلاف زبان سخت و پیچیده و همچنین لمحه‌ها و ظرایف فنی نقدهای سه‌گانه خود این‌گونه آغاز می‌شود: "روشنگری، خروج آدمی‌ست از نابالغی به تقصیر خویشتن خود. و نابالغی، ناتوانی در به‌کارگرفت فهم خویش است بدون هدایت دیگری... دلیر باش در به‌کارگرفت فهم خویش! این است شعار روشنگری." (کانت ۱۳۷۷، ۱۷). و سواس و ظرافتی که کانت در چینش کلمات فراز آغازین مقاله خود بر نابالغی به تقصیر خویشتن، به‌کارگرفت فهم خود بدون هدایت دیگری و دلیری به خرج داده است این امکان را فراهم می‌سازد تا با رمزگشایی و تعیین جایگاه نقش‌های این کلمات در سیاق تاریخی-زمانی عصر روشنگری، موقعیت‌مندی ویژه پرسش‌گری، خودآیینی عقل، رویکرد انتقادی و حتی لحن تعرضی او علیه پیش‌داوری/ خام‌داوری (Vorurteil)، صغارت و قیموت آدمی تا تحریک به خروج از قفسک کودکی* یا همان تلقی خاص وی از هدایت در معنای مذهبی آن را دریافت؛ خاصه پافشاری و تاکید او بر خروج آدمی از نابالغی به تقصیر خویشتن در قلمرو "مسایل مذهبی." اما باید پافشاری کانت را دشمنی و ضدیت او با نقش ساختاری دگماتیسم یا جزم‌اندیشی در هیئت همین هدایت مذهبی همچون کانون توجه کانت در جامعه فهمید که اعتقاد بر اساس اعتماد اساس آن است و نه شناخت، سنجش رفتار و نقد پیشفرض‌ها، اصول و مفروضات جاافتاده رایج. به همین دلیل، روشنگری در نظر کانت عطیه پایان دوره کودکی عقل، یا همان رهایش از قیمومت و صغارت عقل است چون از نظرگاه کانتی اسارت در بندهای قیود مذهبی نمودگار کودکی عقل و شکاکیت در حدود و محدوده‌های آن نشانه رشد آن است. مقاله کانت و تاکید وی از بر شعار روشنگری بر مبنای شجاعت/دلیری را می‌توان فراخوان یا حتی مانیفست روشنگری دانست؛ متنی که "از جهتی آغازگر گفتمان فلسفی در

باب مدرنیته" (هابرماس ۱۳۹۳، ۲۰۴) است و بعدها، یعنی در نیمه دوم قرن بیستم نیز همین مقاله به موضوع مباحث و مناقشاتی در میان فیلسوفان فرانسوی و آلمانی، خاصه یورگن هابرماس و میشل فوکو هم بدل شد. به عبارتی دیگر، کانت با طرح سوال روشنگری چیست با شاکله تاریخی مدرنیته، یعنی خودآیینی سوژه مدرن و تلاش برای خروج از نابلغی، خوداندیشی علیه هدایت مذهبی به مبنای قوای نقادی و داوری مواجهه شد و روشنگری را به پرسش یا حتی اصل بنیادین فلسفه غربی پساکانتی تبدیل کرد. مطابق همین تاویل عملا روشنگری عین نقد و نقد عین روشنگری است. مضافا این که، فراخوان کانت در واقع نه فراخوانی برای خروج از وضع طبیعی بلکه تلاشی است برای رهایی از قیومت و صغارت فکری و معنوی که شرط خروج آن شجاعت توأم با دانایی و پرسشگری است. کانت در این مقاله جز شرط شجاعت، "آزادی کاربرد عقل خویش در امور همگانی" برای حصول و دستیابی به روشن‌گری را هم ضروری می‌داند. با این وصف، چون مشخصه بارز عصر جدید از دیدگاه کانت پرسشگری است به همین سبب سنجش‌گری یا به عبارتی پرسشگری به اصل ساختاری یا مقوله کانونی معرفت‌شناسی او هم تبدیل می‌شود.

کانت دو سال بعد از انتشار روشنگری چیست؟ در راستای پافشاری بر موضع و در جهت توسعه و بسط پروژه نقادی خود در مقاله‌ای دیگر پرسشی به همان اندازه مهم و استراتژیک قبلی را ذیل "قاعده به‌کارگیری عقل" با تاکید بر مفهوم "خوداندیشی" تحت نام جهت‌گیری در اندیشیدن چیست؟ صورت‌بندی و منتشر کرد. او در بخشی از این مقاله حد نهایی یا پرده آخر تعبیر خود از روشنگری را از طریق بنانهادن یا طراحی "قاعده رفتار خوداندیشی" و بسط آن در تمام زمان‌ها و دوران‌های پس از خود به صحنه فلسفه جدید وارد کرد: "خوداندیشی یعنی به خویشتن خویش (در خرد خویش) نگریستن، به خاطر سنگ بنای برتر حقیقت؛ قاعده رفتار خوداندیشی در تمام زمان‌ها، روشنگری است." (کانت ۱۳۸۶، ۲۰۵). مطابق گفتاورد فوق، آن‌چه در نظر و تلقی کانت از روشنگری به مثابه پرسشگری مسلم و قطعی است پافشاری او بر اکنونیت خودشناسی از مجرای روشنگری در مقام نقادی تا آخرین ظرفیت‌های درونی آن برای خروج از صغارت و خودبنیادی عقل عیله نظام سلطه در همه سطوح است.

رادیکالسیم نقد یا فلسفه به مثابه نقد/سلاح

گروهی از روشنفکران و متفکران آلمانی در اوایل دهه ۱۸۴۰، که عمدتا به هگلیمان جوان یا چپ معروف شدند، قرائت جدیدی از فلسفه به‌دست دادند؛ قرائتی که با

شعله‌ور ساختن "آتش نقادی" هواخواه نقادی بی‌رحمانه "هر آنچه هست" بودند. البته توجه به این نکته مهم است که این دوران، یعنی دوران ده ساله پس از مرگ هگل را بسیاری از شارحان تاریخ فلسفه و یا محققان فلسفه آلمانی، از جمله فردریک بیزر، تحت نام دوره آغازین "بحران هویت فلسفه" در آلمان عنوان کرده‌اند که از ۱۸۴۰ آغاز می‌شود و تا ۱۹۰۰ ادامه می‌یابد. (بیزر ۱۳۹۷، ۸۴).

از چهره‌های شاخص هگلی‌های چپ می‌توان به لودویگ فویرباخ، داوید فردریش اشتراوس، ماکس اشتیرنر، آرنولد روگه، فردریش فیشر، برونو باوئر و کارل مارکس اشاره کرد. برای این گروه فلسفه عین نقادی است؛ نقادی به مثابه "موشکافی و بررسی دقیق همه باورها، اعم از متافیزیکی، دینی و سیاسی، به منظور تعیین خاستگاه و ارزیابی ادعای آن‌ها مبنی بر اعتبار." (همان، ۴۹). آن‌ها با پذیرش نقد دروغ‌اندگار هگلی به عنوان "رویه‌ای دقیقاً دیالکتیکی" (آدورن ۱۳۸۶، ۷۵) معتقداند که جز نقادی به‌جای‌مانده از سنت ایدئالسم نظرورزانه (speculative) فلسفه، باید از تمام اطوار و شئون، از جمله متافیزیک آن پرهیز کرد. اما افق استراتژیک آن‌ها از پروژه رادیکال نقادانه‌شان تخالفی با خاستگاه و یا ریشه برنامه نقادی هگلی و حتی تصور و تلقی کانت از نقادی نداشت. نقادی برای آن‌ها "خودآگاهی از آزادی و خودآگاهی از خودآیینی انسان، یعنی قدرت آفرینش و زندگی بر اساس قوانین خویش." (بیزر ۱۳۹۷، ۵۲) است.

عمده‌ترین و شاید بتوان گفت نافذترین و رادیکال‌ترین فیلسوف در میان هگلیان چپ کارل مارکس، است. در تمام آثار مارکس می‌توان نقد ریشه‌ای و روح رادیکال نقادی را به صریح‌ترین و آشکارترین شکل ممکن مشاهده کرد، حتی در عنوان کتاب سرمایه که دوران کمال خود نوشته است عنوان فرعی کتاب با این کلمات آذین و آراسته شده است: نقد اقتصاد سیاسی، که علاوه بر نقد اقتصاد سرمایه‌داری، لفظ نقد به بحران همبسته خود مدرنیته یا سازمان اقتصادی آن نیز اشارت دارد. مارکس در رساله مهم گامی در نقد فلسفه حق هگل نقد را نه شوریده‌سری، نه چاقوی جراحی و نه غایتی در خود بلکه سر پرشور و سلاح می‌داند و موضوع آن را نیز "توصیف فشارهای متقابل قلمروهای اجتماعی بر یکدیگر" (مارکس ۱۳۸۱، ۵۷) بر می‌شمارد. اگرچه آماج نقد مارکس از مذهب به عنوان "روح جهان بی‌روح"، "شکل مقدس از خودبیگانگی انسان" و هدف اصلی آن "رد عبادت در پیشگاه خدا" است اما فلسفه برای او سلاح نقد و ابزار مبارزه غیرمستقیم با جهانی است که مذهب "رایحه معنوی آن است". مارکس در ادامه نقد خود چون معتقد است که "سلاح نقد" نمی‌تواند جای "انتقاد با اسلحه" را بگیرد با دعوت آلمانی‌ها به انقلاب و سرنگون کردن قهری

"قدرت مادی" مستقر با "نیروی مادی" موجود بسیاری از طرفداران و هواخواهان سلاح نقد را وادار به مرزبندی و موضع‌گیری سفت‌وسخت با خود کرد. به عنوان مثال، محمدرضا نیکفر، در کتاب اندیشه انتقادی با دفاع از قاعده توانش ارتباطی در شبکه‌های انسانی و تلاش برای افزایش و حفظ آن، معتقد است که مارکس در مقام یکی از پیشقراولان نقد با تبدیل طرح سلاح نقد به انتقاد با سلاح یا همان برفاکندن قهر مادی از طریق قهر مادی، توانش ارتباطی در شبکه‌های انسانی را به ورطه نابودی و مخاطره خواهد کشاند و راه افزایش امکانات ارتباطی یا همان کنش ممکن ارتباطی "بدون زر و زور" در متن و بطن گفت‌وگو را خواهد بست: "ممکن است کل توانش ارتباطی جهان یا پاره‌ای از در خطر نابودی افتد، اگر دست‌وبال خشونت‌کار به فوریت بسته نشود." (نیکفر، اندیشه انتقادی، ۶۸).

چیستی اندیشه انتقادی؛ نظریه، رهیافت و روش

ارسطو با طرح "حیرت در برابر امور توجیه‌ناپذیر" (ارسطو ۱۳۸۹، ۲۶) به عنوان علت اصلی گرایش آدمی به فلسفه، دکارت با تشکیک در همه چیز جز اندیشیدن خود یا شک دستوری/روش‌مند و کانت با جسارت در پرسش‌گری نهفته در عقل و قوه داوری سوژه خودآیین مدرن، هر یک به نوعی سهم خود را در ساختار بنیادین معرفت‌شناسی شیوه اندیشه انتقادی ادا کرده و ردپا، پویش ارگانیک و ضبغه نیرومند هر سه را می‌توان هم در رهیافت و هم در روش و هم در تفکر و اندیشه انتقادی به روشنی مشاهده کرد. البته شایان توجه است که تفکر انتقادی به عنوان منطقی کاربردی و تکنیکی، عمری کوتاه دارد و مبادی و مقدمات آن در "نیمه دوم قرن بیستم تدوین شد" (قاضی‌مرادی ۱۳۹۱، ۱۸). اما در مقام شیوه اندیشیدن، چنان‌که اشاره شد قدمتی به تاریخ اندیشه منطقی یا منطقی اندیشیدن دارد و تبار و ریشه آن به فیلسوفان یونان قدیم، خاصه سقراط برمی‌گردد.

محمدرضا نیکفر، در کتاب اندیشه انتقادی با استفاده از مفهوم توپیکای ارسطو به مثابه جایگاه یا موضع جدلی، به لحاظ جامعه‌شناختی اندیشه انتقادی و منطقی دیالکتیکی آن را این‌گونه تعریف می‌کند: "اندیشه انتقادی اندیشه‌ای است که شاخص آن، آن موضع جدلی است که به موضع خود و موضع مقابل انتقادی می‌نگرد و معیار اصلی آن در انتقاد این است که موضعی خاص آیا تقویت‌کننده پتانسیل ارتباطی جامعه به عنوان پهنه دربرگیرنده همه موضع‌های جدلی است یا تخریب‌کننده آن." (نیکفر، اندیشه انتقادی، ۷۲). اما پرسش‌گری که محرک اصلی هر موضع جدلی و

منطق پویش گفتمانی، به ویژه اندیشه انتقادی است برای جلوگیری از فریب خوردگی و القاپذیری در عصر انفجار اطلاعات، تصاویر، اخبار، داده‌ها و اطلاعات گوناگون اغلب به عنوان "قلب تفکر انتقادی" (قاضی‌مرادی ۱۳۹۱، ۲۷) معرفی می‌شود و معیار اصلی دقت و اعتبار در قلمرو داده‌ها و اطلاعات در زمانه حاضر نزد پژوهش‌گران این حوزه است.

نظریه‌پردازان تفکر انتقادی تعاریف متفاوت و گاهی مشابه از تفکر انتقادی کرده‌اند. به عنوان مثال پل ریچارد، تفکر انتقادی را "روند از نظر فکری انتظام‌یافته مفهوم‌سازی، کاربرد، تحلیل، ترکیب و/یا ارزشیابی ماهرانه و فعالانه اطلاعات فراهم آمده یا پدید آمده از مشاهده، تجربه، بازمیابی، استدلال یا مکالمه (ارتباطات) با دیگران است که هم‌چون راهنمایی برای [کسب عقیده و] انتخاب] عمل به‌کار گرفته می‌شوند." (همان، ۳۳). اما پیتر فسیونه، به عنوان یکی از نظریه‌پردازان تفکر انتقادی-هنجاری، در گزارش معروف خود که به گزارش دلفی معروف است، به شیوه‌ای موجز تفکر انتقادی را بررسی کرده است. به باور او، تفکر انتقادی "روند [رسیدن به] داوری هدف‌مند و خودتنظیم‌گر است این روند، بررسی مستدلی را نسبت به شواهد و مدارک، زمینه، مفهوم‌پردازی‌ها، روش‌ها و معیارها فراهم می‌آورد." (همان، ۳۴).

پژوهش‌گران حوزه انتقادی مولفه‌های پایه‌ای استراتژی‌ها یا اصول تفکر انتقادی را عمدتاً جسارت و پایداری در اندیشه‌ورزی، خود-انگیختگی در تفکر، مشارکت فکری، تعامل عقل و عاطفه در تفکر انتقادی، شکاکیت، اعتماد به عقل انسان بر شمرده‌اند اما همان‌طور که در بخش‌های قبلی اشاره شد این اصول در کلیت‌شان منبعث از تشکیک روش‌مند دکارتی و به‌طور اخص مقاله روشنگری چیست؟ یا همان رویکرد کانتی به حقیقت از خلال روشن‌گری به عنوان آغازگاه و مدخل خوداندیشی و پرسش‌گری است.

از سوی دیگر، متفکران سنت فلسفی اندیشه انتقادی عمدتاً در تلاش‌اند که با استفاده از مقولاتی چون خودآیینی عقل، (کانت)، آگاهی از آزادی، (هگل)، غلبه بر بیگانگی، (مارکس)، نقد شیء‌وارگی، (لوکاج و آدورنو)، راه غلبه بر سلطه و مقابله با صور و تجلی‌های گوناگون ایده‌ئولوژیک آن یا همان وجوه سلبی مدرنیته را بیابند. اما در سطح نظری، مرور و بازخوانی تاریخچه نظریه انتقادی از کانت تا آدورنو نشان می‌دهد که هدف اصلی این سنت نظری-پژوهشی "دستیابی به نظریه‌ای است که روش آن دیالکتیکی و مضمون و غایت آن آزادی باشد." (و بر به نقل از ابادری ۱۳۸۷، ۵۷).

اما تا جایی که به رهیافت انتقادی-هنجاری در میان رهیافت‌های عمده و غالبی چون طبیعت‌گرایی، تفسیرگرایی، پساساخت‌گرایی و گفتمان در حوزه علوم اجتماعی و انسانی مربوط است این رهیافت جزو رهیافت‌های شاخص در کنار رهیافت‌های پیش‌گفته، تمرکز و کانون آن نیز قلمرو حیات جمعی به عنوان عالم زندگی مشترک است که "مشمول بر ارتباط بین اعضا از طریق تعامل نمادین و ارتباط زبانی معطوف به تفاهم است." (منوچهری ۱۳۸۷، ۱۴۳). فرض پایه‌ای در تحلیل انتقادی غیر از فهم مخدوش کنش‌گران اجتماعی در جامعه مدرن متاخر از طریق "تاویل عمیق" عوامل مخدوش‌کننده‌ای که کنش‌گران حامل و عامل آن هستند، امر سیاسی است. در این رهیافت "امر سیاسی" ناظر به تفاوت بین "آنچه هست" و "آنچه باید-یا می‌تواند-باشد" است. رهیافت انتقادی-هنجاری دارای سه وجه هنجاری، انتقادی و دیالکتیکی است که در کلیت خود علم به حیات نیک، یعنی سامان نیک اجتماعی از جمله عدالت، آزادی، همبستگی و گفت‌وگو بر پایه هنجارهایی است که در علم سیاست، محور اندیشه هنجاری-سیاسی بوده‌اند. در این رویکرد "امر سیاسی" به عنوان پرسش از چگونه زیستن و سامان سیاسی نیک زندگی، امر واقع نیست، بلکه "امر مطلوب" و اجتهادی است در "فهم عناصر تشکیل‌دهنده جامعه خوب و یافتن معیارها و راه‌حل‌ها." (همان، ۱۴۴-۱۴۵). در رهیافت انتقادی-هنجاری بر اساس سه شاخصه زیستگانی "زبان"، "تعامل" و "کار"، انسان به عنوان موجودی زبانی-تفاهمی مورد بررسی و تحقیق قرار می‌گیرد که ناظر به دو سویه "شناخت سازوکار حیات اجتماعی"، و "رسیدن به اصول و قواعد برای عمل انسانی یا اعمال انسانی در رابطه با یکدیگر" به جهت بلوغ انسانی و رهایی انسانی-اجتماعی است.

پانوش

* قفسک کودکی (Gängelwagen)، سبدهی چرخ‌دار است که کودکان را در آن می‌گذارند تا راه رفتن بیاموزد. میشل فوکو، در سخنرانی خود درباره در نقد چیست؟ علاوه بر خوانش خود از مقاله روشن‌گری چیست؟ با تاکید بر تمثیل قفسک کودکی و حرکت آن از طریق هدایت دیگری، بر مراد کانت از تعبیر ویژه لفظ "هدایت" تاکید می‌کند که ناظر به تعبیر "مذهبی کاملاً تعریف‌شده آن از لحاظ تاریخی" (فوکو ۱۳۸۹، ص ۲۷۴) است.

منابع

- آدورنو، تئودور ۱۲۸۶، علیه ایدئالیسم، ترجمه مراد فرهادپور؛ تهران: گام نو.
- ابادری، یوسف ۱۳۸۷، خرد جامعه‌شناسی، تهران: طرح نو.
- ارسطو، ۱۳۸۹، مابعدالطبیعه (متافیزیک)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- باومن، زیگمونت ۱۳۹۱، مدرنیته و مدرنیسم، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری؛ تهران: انتشارات نقش جهان.
- بیزر، فردریک ۱۳۹۷، پس از هگل، ترجمه سیدمسعود آذرفام. تهران: ققنوس.
- بیکن، فرانسیس ۱۳۹۲، نوارغنون، ترجمه دکتر محمود صناعی، تهران: جامی.
- تونیس، فردیناند ۱۳۸۱، جامعه سنتی و جامعه مدرن، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: انتشارات نقش جهان.
- کانت، ایمانوئل ۱۳۷۷، روشن‌نگری چیست، ترجمه سیروس آرین‌پور، تهران: آگاه.
- زرین‌کوب، عبدالحسین ۱۳۶۱، نقد ادبی، تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر.
- فوکو، میشل ۱۳۸۹، تئاتر فلسفه، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- قاضی‌مرادی، حسن ۱۳۹۱، درآمدی بر تفکر انتقادی، تهران: نشر دات.
- کانت، ایمانوئل ۱۳۹۴، نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، تهران: ققنوس.
- یاسپرس، کارل ۱۳۷۳، آغاز و انجام تاریخ، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- نیکفر، محمدرضا، اندیشه انتقادی، انتشارات زمانه. (دسترسی در ۸ جولای ۲۰۲۱). <https://t.me/litera9>
- مارکس، کارل ۱۳۸۶، مانیفست پس از ۱۵۰ سال، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: آگاه.
- ----- ۱۳۸۱، درباره مسئله یهود [و] گامی در نقد فلاسفه حق هگل، ترجمه دکتر مرتضی محیط، تهران: نشر اختران.
- محمودی، سیدعلی ۱۳۸۶، فلسفه سیاسی کانت، تهران: نشر نگاه معاصر.
- منوچهری، عباس ۱۳۸۷، رهیافت و روش در علوم سیاسی، به اهتمام دکتر عباس منوچهری، تهران: سمت.
- هابرماس، یورگن ۱۳۹۳، نقد و قدرت؛ بازآفرینی مناظره فوکو و هابرماس، ترجمه فرزانه سجودی، تهران: نشر اختران.
- ----- ۱۳۸۹، جهانی‌شدن و آینده دمکراسی؛ منظومه پساملی، ترجمه کمال پولادی، تهران: مرکز.
- هورکهایمر، ماکس ۱۳۸۳، سپیده‌دمان فلسفه تاریخ بورژوازی، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران: نی.

• Avineri, Shlomo 1974, Hegel's Theory of the Modern State (Cambridge Studies in the History and Theory of Politics) -Cambridge University Press.

هرمنوتیک و هرمنوتیک عینی^۱

اندریاس ورنٹ

برگردان: سایه آذرپناه، مائده مکتوم



هرمنوتیک - از تأویل به دیالوگ

هرمنوتیک به عنوان هنر فهم خاستگاه خود را در مسئله تأویل متن مقدس^۲ دارد. و از آنجا که نقطه اساسی ارجاع تأویل به متن است، هرمنوتیک به لحاظ سرآغاز تأویلی متن پایه است (Ricoeur, ۲۰۰۴ [۱۹۶۹]). هرمنوتیک با مسئله «معنای حقیقی» متون سروکار دارد. این تقید سفت و سخت به متن، آشکارا گزارشگر این امر است که نویسندگان متون کهن مقدس دینی (یعنی ابژه‌های تاریخی بسیار مهم تأویل) در دسترس نیستند. از آن‌ها نمی‌توان پرسید که آیا تفسیر متون‌شان مطابق با نیات آن‌ها بوده است یا نه (Baumann, ۱۹۷۸).^۳

چنین تقیدی به کتاب مقدس در نهایت با مفاهیم هرمنوتیکی شلایرماخر و دیلتای پایان می‌یابد. دل‌بستگی آن‌ها در مسئله فهم، نه لغت‌شناختی بلکه فلسفی بود. تفاوت بین علوم طبیعی و علوم انسانی^۴ نزد دیلتای بر این مبناست که هدف «فهم» در حوزه امور انسانی در تقابل با پژوهش برای «تبیین» پدیده‌های طبیعی قرار دارد.

1- Wernet, Andreas. 2014. Hermeneutics and Objective Hermeneutics. In *The Sage Handbook of Qualitative Data Analysis*, ed. Uwe Flick, 234-246. London: Sage Publications Ltd.

2- exegesis

3- See Willig, Carla. 2014. Interpretation and Analysis. In *The Sage Handbook of Qualitative Data Analysis*, ed. Uwe Flick, 136-150. London: Sage Publications Ltd.

4- Geisteswissenschaften

هرمنوتیک اکنون دیگر فقط با موضوع محدودِ فهمِ متن سروکار ندارد بلکه مسئله فهم را به مثابه اصل بنیادی کنش انسانی و مواجهات‌اش در زندگی روزمره پذیرفته است.

هرمنوتیک فلسفی در پی ساخت‌وپرداختِ مفهومی نظری از فهم است به مثابه اصلی اساسی که جهان انسانی را بنا می‌نهد، و همچون ضرورتی برای جست‌وجوی علمی در این جهان (Grondin, 1994). ایده تنها یک تفسیر کافی و مناسب به سود انگاره‌ای از فهم کنار زده می‌شود که به نقش سنت و پیش‌داوری‌ها و افق‌های ذهنی متفاوت تأکید دارد (Freeman, 2008). رویکرد هرمنوتیکی رویکردی است جانبدارانه. بنابراین فرآیند تفسیر متضمن «خودآزمونی» تفسیرگر است. تفسیر دیگر به عنوان حاصل بررسی فاصله‌گذارانه مفسر علم‌ورز، که به فهمی بی‌طرفانه می‌رسد، دیده نمی‌شود بلکه همچون گفت‌وگویی در نظر گرفته می‌شود که محل تلاقی چشم‌اندازهای متفاوت است. این مواجهه، این «تجربه هرمنوتیکی»، منجر به هم‌آمیزی افق‌ها می‌شود (Gadamer, 2011 [1960]).

بایستی کاملاً روشن باشد که هرمنوتیک فلسفی علی‌رغم نقش مهم‌اش در نظریه‌ای برای فهم و تفسیر، روشی تفسیری در معنایی محدودتر مبتنی بر تحلیل داده‌های پژوهش‌های تجربی کیفی ارائه نمی‌کند. رویکردهای متعددی که در پژوهش کیفی به هرمنوتیک ارجاع می‌دهند، بیشتر به پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی دانش نزدیک هستند (Soeffner, 2004); آلفرد شوتس و کارل مانهایم مهم‌ترین نظریه‌پردازان این حوزه هستند⁵. با این حال پارادایم‌های کیفی پدیدارشناسی، تفسیرگرایی و برساخت‌گرایی اجتماعی (به مثابه سه رویکرد از پنج رویکرد کیفی پژوهشی که Cresswell, 2007 مطرح کرده است) کمابیش به مفاهیم مشخص هرمنوتیک فلسفی همچو دور هرمنوتیک، اهمیت مفاهیم پیشینی یا معنای تجربه سوژکتیو ارجاع می‌دهند.

هرمنوتیک عینی

در حوزه رویکردهای پژوهشی‌ای که از هرمنوتیک تأثیر پذیرفته‌اند، هرمنوتیک

5- See Eberle, Thomas. 2014. Phenomenology as a Research Method. In *The Sage Handbook of Qualitative Data Analysis*, ed. Uwe Flick, 184-202. London: Sage Publications Ltd.

See Bohnsack, Ralf. 2014. Documentary Method. In *The Sage Handbook of Qualitative Data Analysis*, ed. Uwe Flick, 217-233. London: Sage Publications Ltd.

عینی نقش ویژه‌ای دارد. هرمنوتیک عینی سنت قدیمی‌تر هرمنوتیک متنی مبنی بر ارجاع رادیکال به متن به عنوان ابژه تحلیل داده را برمی‌گیرد. در حوزه پژوهش کیفی هیچ روشی وجود ندارد که چنین سخت به متن همچو نقطه مرکزی ارجاع در واری هرمنوتیکی مقید باشد.

روش هرمنوتیک عینی در سال ۱۹۷۰ توسط جامعه‌شناس آلمانی اولریش اُورمن بسط و توسعه یافت. مرور زمینه پژوهشی‌ای که هرمنوتیک عینی در آن رشد یافت، می‌تواند بینشی اولیه از ویژگی‌های اصلی این روش به ما بدهد. پروژه اُورمن پروژه‌ای پژوهشی بود که به فرآیند هم‌کنشی در خانواده‌ها توجه داشت و بر اساس مشاهده مشارکتی خانواده‌ها و ضبط صوت هم‌کنشی‌های خانوادگی بنا شده بود. هدف این پروژه واری هرمنوتیک عینی «طبیعی» اعضای خانواده بود. اما محیطی که پژوهشگران در آن پژوهش می‌کردند، آنان را با این واقعیت مواجه کرد که رویکرد طبیعت‌گرایانه به هم‌کنشی‌های خانواده لاجرم به شکست منجر می‌شود؛ چرا که حضور پژوهشگران، واقعیتی را که مطالعه می‌کردند عمیقاً تحت تأثیر قرار می‌دهد. این تجربه امکان‌ناپذیری مطلق فهم هم‌کنشی‌های خانوادگی به شیوه‌ای موثق، کاملاً متفاوت بود از تجربه صدای ضبط‌شده هم‌کنشی‌هایی که به‌رحال ویژگی‌های جزئی نوعی هم‌کنشی خانوادگی انضمامی را حفظ کرده بود. این امر به یک مفهوم نظری و روش‌شناختی اصلی منجر شد: در میان هم‌کنشی‌های مختلف، همچنان یک خانواده قابل شناسایی است. بایستی ساختاری وجود داشته باشد که واری استراتژی‌های «مدیریت احساسات» (Goffman, 1959) عمل کند، ساختاری که نمی‌گذارد یک خانواده هویت‌اش را پنهان کند. و این ساختار می‌تواند به وسیله مطالعه دقیق داده‌های ثبت‌شده از هم‌کنشی‌ها آشکار شود. این نقطه شروع مفهوم‌پردازی پژوهش تجربی کیفی بود به مثابه نوعی بازسازی معنای متن. هرمنوتیک عینی در گذر زمان به یک روش پرنفوذ تحلیل کیفی داده تبدیل شده است که سهم بسیاری دارد در پژوهش‌های تماتیک و هر چه نزدیک به آن است.^۶

ملاحظات کلی در باب مسائل اولیه روش‌شناختی

گرایش نظری بنیادین هرمنوتیک عینی بر مبنای نظریه ساخت‌گرایی است. روانشناسی ژان پیاژه، مردم‌شناسی کلود لوی-استروس و نظریه دستور زبان نوآم

۶- این تارما (<https://agoh.de/cms>) بصیرتی به دست می‌دهد از حوزه‌های متنوع پژوهش به شیوه هرمنوتیک عینی.

چامسکی ارجاع‌های نظری اصلی هستند. دل‌بستگی این افراد به واقعیت اجتماعی به مثابه مبنایی برای معنا، بر توصیف یا تجربه سوژکتیو و یا نیت کنشگر متمرکز نیست. در راستای این رویکرد، دل‌بستگی اصلی هرمنوتیک عینی به معنا (به معنای «ساختار معنا») برای آشکار کردن معنای پنهان گفتار و ارتباط آن با نیت (معنای آشکار) کنشگر است. تفاوت میان معنای آشکار و پنهان مشابه است با تفاوت میان کارکرد آشکار و پنهان که توسط رابرت کی. مرتون فرمول‌بندی شده است (Merton, 1968) و همچنین مشابه با تفاوت میان مضمون آشکار یک رؤیا و انگاره پنهانی آن (Freud, 2001a [1900]; 2001b [1900-1]; 2001c). و از منظر روش‌شناختی برای هرمنوتیک عینی دارای اهمیت زیادی است. برای جلوگیری از کژفهمی، هدف هرمنوتیک عینی فقط آشکار کردن معنای پنهان سخن کنشگر نیست؛ بل هدف این است که رابطه میان نیت آشکار و معنای پنهان گفتار بازسازی شود (Oevermann, 1987: 438). ابژه اجتماعی این روش معنای کنش نیست چرا که معنای کنش و رای آگاهی کنشگر و نیت او قرار دارد؛ بلکه تفاوت‌هاست، تنش‌هاست، و حتی تناقض‌های میان نیت و معنای پنهان کنش. هرمنوتیک عینی در سنت آلمانی جامعه‌شناسی زبان قرار دارد (Gerhardt, 1988: 34). جهان (جهان معنا) به واسطه متن بازنمایی می‌شود.^۷ پایه و اساس تجربی در بازسازی ساختار معنای پنهان، متن ثابتی است که هم‌کنش‌ها به طور دقیق در آن ثبت شده است. طبق گفته اُورمن به معنا تنها از طریق بازنمایی نمادین می‌توان دست یافت (Oevermann, 1986). معنا فقط در فرم‌های نمادین‌اش ظهور پیدا می‌کند. و به همین جهت نیز روشی که مبتنی بر بازسازی معناست بایستی بر متن تکیه داشته باشد. به منظور اعتبار پژوهش، فرآیند تفسیر نیازمند متنی ثبت‌شده به مثابه پایه و اساسی برای جدل‌های علمی است.

این چند نکته به فهم مشخصه این روش یعنی «عینیت» کمک می‌کند. این مشخصه به اصلی اشاره دارد که مدعی اعتبار است. اما این بدان معنا نیست که هرمنوتیک عینی مدعی است تفاسیرش از حقیقت نهایی یا قطعی است یا به چشم‌اندازی بی‌طرفانه دست می‌یابد. این فقط به این معناست که هرمنوتیک عینی ارزش زیادی برای امکان کنترل تفسیرها توسط جامعه علمی قائل است.^۸ بدون یک متن

۷- جهان به مثابه متن (*Die Welt als Text*) عنوان کتاب مشهوری است که به آلمانی در باب روش هرمنوتیک عینی نوشته شده است؛

edited by Detlef Garz and Klaus Kraimer in 1994 (Suhkamp).

۸- که در تقابلی آشکار قرار دارد با مفهوم اجماع گروهی، که اغلب به هرمنوتیک منتسب می‌شود»

ثبت شده امکان این کنترل وجود ندارد. تعیین هرمنوتیک به عنوان روش کمتر به تصور علمی فهم اشاره دارد بلکه بیشتر به تصور یک روش فهم به مثابه روشی برای تحلیل متن نزدیک است. تفاوت میان معنای آشکار و پنهان در راستای این ادعای هرمنوتیک کلاسیک است که معتقد است «گوینده را بهتر از خودش می‌فهمد» (Schleiermacher – see Smith, 2007: 4).

در نهایت این که اُورمن روش‌اش را به عنوان روشی برای بازسازی ساختار هر مورد (Fallstrukturekonstruktion) توصیف می‌کند. اصطلاح «مورد» [یا نمونه پیش رو] — به طور کلی بسته به عقبه روش‌شناسانه‌ای که در آن قرار دارد (Ragin and Becker, 1992: 4) — در هرمنوتیک عینی به شیوه‌ای خاص استفاده می‌شود. انگاره «مورد» ریشه در این مفهوم ساختاری دارد که یک پدیده خاص (یک مورد) نمی‌تواند همچو رخدادی جدا و منفرد دیده شود؛ بلکه همچو واریاسیونی از ساختاری کلی در نظر گرفته می‌شود. این مدل می‌تواند به یکی از این دو فرض بیانجامد: (۱) یک مورد فقط نمودی از منظومه اجتماعی فردی یا سوژکتیو نیست، بلکه نمودی از ساختارهای کلی نیز می‌باشد. (۲) این ساختارهای کلی به خودی خود نمی‌توانند مطالعه شوند. آن‌ها فراتر یا بیرون از موردها ظاهر نمی‌شوند. مسیر تجربی‌ای که به کلیت ختم شود از طریق مطالعه نمونه پیش رو امکان‌پذیر است. بنابراین بازسازی ساختار مورد دو مسیر را برای کلیت‌بخشی هموار می‌کند. اول، یک مورد به مثابه یک سنخ پدیدار می‌شود. مورد بازغایی‌کننده میلی ویژه و تا این‌جا سنخ‌ها برای حل یک مشکل است. دوم، این راه‌حل ویژه و سنخ‌ها فقط یک شیوه واکنش به مشکلی کلی است. به عنوان مثال، طبق نظر پارسونز مسئله اساسی هم‌کنشی خانواده هسته‌ای مدرن در انحلال خانواده اولیه و جایگزینی آن با بنیاد خانواده‌های جدید و هسته‌ای نهفته است («فرآیند خودانحلالی خانواده هسته‌ای جزئی» - Parsons, 1964: 74). هر خانواده‌ای باید این فرآیند انحلال و بنیادگذاری را مدیریت کند. و هر خانواده‌ای برآمدی از این فرآیند است. اما هر خانواده‌ای باید به شیوه خودش برای حل این مشکل دست یابد. در خانواده‌های مورد بررسی، انواع راه‌حل‌های این مشکل را (به عنوان مثال حالت گریز از مرکز و متمایل به مرکز در جدایی؛ Stierlin, 1977) می‌توان به همان شیوه‌ای فرمول‌بندی کرد که در یک نظریه کلی تجربه‌بنیاد از انحلال و بنیادگذاری خانواده‌ها می‌توان.

(بنگرید به Willis, 2007: 302).

۹- این بدان معناست که پرسش «یک مورد چیست؟» نمی‌تواند با اشاره صرف به سوژه‌های انضمامی پاسخ داده شود. بنگرید به Silverman (2005: 126).

قواعد

(برهم) کنش مبتنی بر قواعد اجتماعی است. کنش اجتماعی در راستای این قواعد شکل می‌گیرد و تفسیر معنای کنش تنها با یاری گرفتن از دانش ما درباره قواعد امکان‌پذیر است. مفهوم قاعده میان ابژه و روش پیوند ایجاد می‌کند. دغدغه قاعده از طرفی متوجه بنیان کنش اجتماعی است؛ و از طرف دیگر مسئله کلیدی در بازسازی‌ای که به کمک روش‌شناسی انجام می‌شود را بازنمایی می‌کند.

مفهوم قاعده با مفهوم عرف و همچنین دانش تفاوت دارد. کنش اجتماعی در عرف به مثابه تطابق یافتن (و همچنین کژرفتاری) تعریف می‌شود، در حالی که در قواعد به مثابه افق انتخاب‌های متفاوت کنش و معنای این انتخاب‌هاست. به عنوان مثال، حالت‌های متفاوت احوال‌پرسی می‌توانند به مثابه عرف‌هایی دیده شوند که مشخص می‌کنند احوال‌پرسی در کدام موقعیت به‌جا یا نابه‌جاست. وقتی سوار هواپیما می‌شویم، می‌دانیم که سلام و احوال‌پرسی با خدمه‌ای که منتظر مسافران هستند (یا جواب آن‌ها را دادن) امری است که از ما انتظار می‌رود. و همچنین می‌دانیم که احوال‌پرسی با هر مسافری که می‌بینیم امری غیرعادی است. پشت این عرف‌ها قواعد کارکردی‌ای وجود دارد که پیامدهای اجتماعی احوال‌پرسی کردن یا نکردن را مشخص می‌کند. در موقعیتی که انتظار احوال‌پرسی می‌رود، احوال‌پرسی نکردن ممکن است نوعی کژرفتاری باشد؛ اما می‌تواند کنشی معنادار نیز باشد که به دیگران نشان می‌دهد فرد علاقه‌ای به تعامل اجتماعی ندارد. امکان انجام چنین کاری و این واقعیت که این کنش پیامدهای خاصی دارد، فقط از طریق قواعد کنش فهمیده می‌شود.

این مثال همچنین نشان می‌دهد که عرف و قاعده رابطه متفاوتی با دانش دارند. عرف به دانش عمومی و انتظاراتی که در زندگی روزمره داریم تعلق دارد. قواعد، تولیدکننده کنش به وسیله «دانش خاموش» هستند. آن‌ها به صورت آگاهانه توسط کنشگران به کار بسته نمی‌شوند. قواعد به طور کلی، مثل قواعد زبانی — همچو مفهوم توانش زبانی چامسکی — کنشگر را قادر می‌کند که کنشی معنادار خلق کند. یکی از دلالت‌های ضمنی بسیار جالب این مفهوم به مسئله اعتبار مربوط است. چگونه می‌توان قواعد را شناسایی کرد و چگونه می‌توان دانست که قواعد شناسایی‌شده کارگر هستند؟ اُورمن می‌گوید طبق مفهوم توانش قواعد تنها با تکیه کردن بر آن‌ها و باور به فراگیری آن‌هاست که بررسی و بازسازی می‌شوند. طبق نظر اُورمن، این امر در مورد چند نمونه‌ای که در ادامه می‌آید کاربرد دارد: (۱) قواعد

عام زبان‌شناختی و قواعدِ زبان‌شناختیِ خاص هر زبان؛ ۲) قواعدِ توانشیِ رسانی یا گفّت-کنشی (پراگماتیسم عام)؛ و ۳) قواعدِ کلیِ توانشیِ اخلاقی و شناختی (Oevermann et al., 1979: 387). قواعدِ مذکور را به جهتِ حتمیتِ اعتبارشان می‌توان عام در نظر گرفت. وقتی به مضمونِ مادیِ چنین قواعدی انتقاد می‌شود، پیشاپیش اعتبارِ آن‌ها به کار گرفته شده است. به عنوانِ مثال، من بسندگیِ یک نظرِ زبان‌شناختی را تنها با اعتبارِ قواعدِ زبان‌شناختی می‌توانم نقد کنم.

به علاوه، سنخ‌هایِ دیگری از قواعد با دامنه و محدودهٔ مشخص وجود دارد: قواعدی که فقط در طبقه‌های اجتماعی یا اجتماعاتِ خاص کاربرد دارد و قواعدی که در طولِ زمان تغییر می‌کنند (Oevermann, 1986: 22ff.). از آن‌جا که اعتبارِ تفسیر منوط به اعتبارِ قواعد است، ما باید اعتبارِ قواعدی که تحلیل مبتنی بر آن است را ثابت کنیم. ممکن است در فرآیندِ تفسیر، دربارهٔ این مسئله در برخی مواقع تردید باقی بماند.^{۱۰} بایستی این تردید را، به جای پنهان کردنِ آن، پذیرفت و درباره‌اش صادق بود.

برای جلوگیری از این تردیدها، سنخ‌هایِ متمایزی که در پرتویِ روش‌شناسیِ هرمنوتیکِ عینی مطرح شد قواعدِ اجتناب‌ناپذیری است که ما به عنوانِ اعضایِ توانایِ جامعه به آن‌ها تن می‌دهیم. هدفِ روشِ هرمنوتیکِ عینی این است که بر مبنایِ این قواعد تفسیر کند. روندهایِ تفسیریِ عملی از قواعدِ توانشیِ ما بهره می‌برند.

در این زمینه، توجهِ ویژه به این واقعیت معطوف است که اعتبارِ تفسیر متکی بر دانش یا آشنایی با ابژه پژوهش نیست. اگر برایِ مثال بر عهدهٔ یک تحلیلِ هرمنوتیکِ عینی است که قولی را تفسیر کند؛ عملِ اصلیِ تفسیری شاملِ به جریان انداختن و استفاده از تجربه‌هایِ زندگیِ روزمره نیست — احتمالاً آن قول‌ها اغلب جدی نیستند — بلکه روشن ساختنِ دلالت‌هایِ ضمنیِ قاعده‌محورِ قول است، یعنی به عنوانِ مثال روشن ساختنِ فرضی که در آن قول تحقق یافته است. توانشِ قاعده‌ای ما را قادر می‌کند به طورِ واضح مشخص کنیم «چیستیِ قول» اساسِ بنایِ اعتبار را در تفسیرِ متنی فراهم می‌آورد.

مفهومِ قاعده برایِ دفاع از کارآمدیِ روش‌شناختی و معرفت‌شناختیِ تفسیر بسیار مهم است. تفسیرگر از همان قواعدی تبعیت می‌کند که ابژهٔ موردِ بررسی، و به همین خاطر نیز، فهم معنایِ کنش امکان‌پذیر است. برایِ انجام این کار، نیازی نیست خودِ قواعدِ کارکردی بازسازی شوند. ما به نظریهٔ دستورِ زبان برایِ فهم یک جمله

10- See Willig, Carla. 2014. Interpretation and Analysis. In *The Sage Handbook of Qualitative Data Analysis*, ed. Uwe Flick, 136-150. London: Sage Publications Ltd.

و تشخیص درستی یا نادرستی آن به لحاظ زبان‌شناختی، نیاز نداریم. تکیه ما در بازسازی ساختار مورد بر قواعد است، ما به همراه هر مورد نظریه‌های اجتماعی را فرمول‌بندی می‌کنیم، نه نظریه‌های قواعد را.

ساختار و عادت‌واره

قواعد تعیین‌کننده کنش نیستند؛ آن‌ها فقط محدوده کنش‌های ممکن را تعیین می‌کنند. قواعد به کنشگر نمی‌گویند چه کاری بکند؛ آن‌ها تنها پی‌ریزنده قالبی برای رجوع به تصمیمات کنشگر هستند. این تصمیم‌ها تابعی از قواعد مهم و اجتناب‌ناپذیر نیست بلکه تابع خودآیینی کنشگر است (اُورمن در ۱۹۹۱ اصطلاح «خودآیینی جریان زندگی»^{۱۱} را به کار می‌برد). این خودآیینی پی‌ریزنده سوژه‌گی کنش است. بدون این «آزادی»، کنش اجتماعی تنها می‌تواند به مثابه واقعیتهای قاعده‌مند و تا این‌جا ثابت فهمیده شود. و فرآیندهای تغییر و انواع سوژه‌گی نمی‌تواند توضیح داده شود. از طرف دیگر، سوژه‌گی پی‌آمد تصادف محض نیست. سوژه‌گی حاصل فرآیند ساخت‌مند کنش است. می‌توان گفت خودآیینی سوژه نه تنها محدود به امکان‌هایی است که قاعده به وجود می‌آورد بلکه همچنین محدود به ساختاری است که خود فرد به وجود می‌آورد. این ساختار را می‌توان همچو هویت سوژه یا هویت مورد مذکور در نظر گرفت. این هویت به واسطه تکرار در تصمیم‌گیری و کنش‌ورزی به شیوه‌ای یکسان شکل می‌گیرد. بازتولید ساختار یک مورد یا همان هویت‌اش را می‌توان به واسطه این واقعیت مورد بررسی قرار داد که سوژه در موقعیت‌های جدید تمایل دارد به شیوه‌ای یکسان تصمیم‌گیری یا کنش‌ورزی کند. بورديو براي توصیف این پدیده اصطلاح «عادت‌واره»^{۱۲} را پیش می‌گذارد. او عادت‌واره را همچو «شیوه کار» موردها می‌پندارد (بسته به چشم‌اندازهای متفاوت ساختار اجتماعی؛ بورديو، ۱۹۸۴ [۱۹۷۹]^{۱۳}).

ما در اینجا به مفهوم عادت‌واره و «شیوه کار» ارجاع دادیم تا بگوییم خود فرآیند بازتولید یک ساختار فرآیندی خلاقانه است، و نمی‌تواند به مثابه بازتولید صرف یک رفتار فهمیده شود. درست مثل هر عادت، این نیز تکرار ساده یک کنش نیست.

11- autonomy of life-practice

۱۲- یا منش؛ Habitus.

13- See Bohnsack, Ralf. 2014. Documentary Method. In The Sage Handbook of Qualitative Data Analysis, ed. Uwe Flick, 217-233. London: Sage Publications Ltd.

شکل (گشتالت) کنشی که یک ساختارِ مشخص را بازتولید می‌کند نشان‌دهندهٔ واریاسیون‌هایی نامحدود است. بنابراین بازشناسی فرآیندهای بازتولید ساختار یک مورد نیازمند روندی برای بازسازی است.

چگونگی تفسیر متن به شیوهٔ هرمنوتیکِ عینی

بعد از طرح کلی‌ای که از مفروضات پایه‌ای و روش‌شناختی هرمنوتیکِ عینی داده شد، در پاراگراف‌های بعدی به توضیح فرآیندهای روشمند تحلیل متن و اصولی که تفسیر باید رعایت کند می‌پردازیم.

ابزار اصلی تفسیر هرمنوتیکِ عینی «آزمایش فکری» برای ساخت و پرداخت داستان‌های گوناگون است، یعنی بافتارهای متفاوتی که متن در دست تفسیر در آن‌ها می‌تواند به مثابهٔ گفتاری کاملاً مناسب عرضه شود. این روند کمک می‌کند تا دلالت‌های پنهان یک گفتار — ساختار معنای عینی‌اش — فاش شود. به عنوان یک مثال برای اولین قدم در تحلیل، مایوالد این گفتار را در نظر می‌گیرد: الف: «کجا بودی؟» (Maiwald, 2005:8). مایوالد به این نتیجه می‌رسد: «این گفتار دلالت بر این دارد که مخاطب باید آن‌جا بوده باشد یا حداقل خطاب‌کننده می‌دانسته که مخاطب جایی که باید باشد نبوده است، و به طور کلی این که خطاب‌کننده مدعی است که حق دارد بداند» (2005:8). اگر ما جوابی برای مخاطب فرض بگیریم، مثل ب: «چرا می‌خواهی بدانی؟»، اهمیت تحلیل پیشین کاملاً روشن می‌شود. اکنون می‌توان دید که مسئله هم‌کنشی ارتباطی است که الف و ب دارند. مسئله متقابل ب این است که در حق الف برای پرسش از این که ب کجا بوده است تردید وارد می‌کند. اگر ما بتوانیم تفسیر را به سطح ساختار معنای عینی پیش ببریم، می‌توانیم پویایی رابطه‌ای که پشت بازی سادهٔ مسئله و مسئله متقابل نهفته است را آشکار کنیم.

این روند اصلی بازسازی معنا در جزئیات بر مبنای اصول تفسیر است که در ادامه توضیح داده خواهند شد. این اصول عبارت‌اند از: (۱) حذفِ بافتار، (۲) جدی گرفتن معنای ظاهری و لفظی یک متن، (۳) سکانس‌بندی، و (۴) گستردگی.

حذفِ بافتار

اصل روشی حذفِ بافتار ممکن است پیش از تفسیر یک متن در ابتدا غیرمعمول به نظر برسد. چرا روشی که درصدد فهم متن است، نباید از بافتار در تحلیل استفاده

کند؟ مگر بافتار، همان‌طور که از خودِ کلمهٔ con-text پیداست، حاوی اطلاعاتی مرتبط با متن نیست؟ آیا گاه برای فهم معنای یک کنش یا کنش گفتاری نیابستی ضرورتاً بدانیم در چه بافتاری رخ داده است؟

این‌ها برخی از ایرادهایی است که به کزّات از اولین اصلِ تفسیرِ متن به شیوهٔ هرمنوتیکِ عینی منبعت می‌شود. این خرده‌گیری‌ها تا حدِ مشخصی مبتنی بر کژفهمی است، چرا که بافتارِ متن در تفسیرِ کاملاً حذف نمی‌شود. در واقع هرمنوتیکِ عینی تفاسیرش را به طورِ نظام‌مندی در بافتار نیز می‌نشانند. به هر جهت، چیزی که در اصلِ حذفِ بافتارِ تفسیر خواسته می‌شود این است که پیش از در نظر گرفتنِ نوعِ موقعیتی که در آن یک جمله گفته شده است، یک سکانس به طورِ جداگانه و بدونِ بافتارِ آن تفسیر شود. در بافتار نشانند در پی تفسیرِ فارغ از بافتارِ یک متن واقع می‌شود. این روندِ روشمند کمک می‌کند تا به لحاظِ تحلیلی میانِ معنایِ متن به طورِ کلی و معنایِ متن در یک بافتارِ مشخص، تمایز بگذاریم. این امر مهم است چون تفسیرگر را به طورِ نظام‌مندی به مقابلِ هم نشانندِ سطحِ پنهان و آشکارِ معنا در هر سکانسِ متنی‌ای وامی‌دارد. با پیروی از اصلِ حذفِ بافتارِ پیش از شروعِ تفسیرِ متن می‌توان مطمئن شد که، به عنوانِ مثال، معنایِ مبهمِ مطالبی که در گفت‌وگوهای روزمره به خاطرِ بدیهی پنداشتنِ بافتارِ گفتارش نادیده گرفته می‌شود، در تفسیر فاش شود.

برای مثال زوجی را تصور کنید که پشتِ میزِ آشپزخانه در حالِ خوردنِ پودینگ هستند و زن به شوهرش می‌گوید: «اگر دوست داری می‌توانی بیشتر برداری».^{۱۴}

از بافتار کاملاً روشن است که زن می‌خواسته چه بگوید و حتی اگر لحنِ جمله کمی عجیب باشد هم به نظر نمی‌آید نیازِ زیادی برای تحلیلِ عمیقِ گفتارِ زن وجود داشته باشد. یک تفسیرِ برون‌بافتاری، در عین حال، می‌تواند نشان دهد همین کلماتی که زن در مثال استفاده می‌کند تا به شوهرش بگوید می‌تواند بیشتر بردارد، اشاره به این دارد که او با شوهرش مثلِ بچه‌ای رفتار می‌کند که نمی‌تواند خواسته‌های خودش را بیان کند.

عملیاتِ روشمندی که به وسیلهٔ آن این ادعا می‌تواند آشکار شود، ساخت‌وپرداختِ بافتارهایی است که در آن عبارت «اگر دوست داری می‌توانی بیشتر برداری» به طورِ کاملاً طبیعی بیان شود. به عنوانِ مثال: پسری جوان که برای اولین بار بعد از مدرسه به خانهٔ دوست‌اش رفته است، بشقاب‌اش را خالی کرده و با خجالت به غذاها نگاه می‌کند و معلوم است که هنوز گرسنه است. مادرِ دوست‌اش می‌گوید: «اگر دوست

۱۴- از Thomas Wenzl بابتِ پیشنهادِ این مثال متشکریم.

داری می‌توانی بیشتر برداری».

در قدم بعدی در تفسیر برون‌بافتاری باید مطمئن شد هر موقعیت دیگری که در آن کنش گفتاری به طور طبیعی می‌تواند رخ دهد، در ساختار شبیه به مثال انضمامی‌ای باشد که پیش‌تر ساخت و پرداخت شده. اگر چنین باشد، پس از آن باید کوشید ویژگی‌های بنیادیِ سنخ موقعیت مرتبط با کنش گفتاری را شناسایی کرد.

در مورد کنش گفتاری «اگر دوست داری می‌توانی بیشتر برداری» به طور عمده دو شرط باید موجود باشد تا این کنش گفتاری درخور موقعیت باشد: شخصی که می‌گوید «اگر دوست داری می‌توانی بیشتر برداری» (الف) باید مطمئن باشد آن که خطاب شده است واقعاً بیشتر می‌خواهد. کنش گفتاری مذکور حاوی اطلاعات نیست، بلکه، تفسیر رفتار فرد به مثابه بیان خواهشی به سخن درنیامده است. برای این که چنین تفسیری از رفتار فرد ناصواب نباشد (ب) باید دلایل خاصی وجود داشته باشد که چرا شخص مورد نظر خودش جرئت بروز خواسته‌هایش را ندارد. مثلاً مادر در مثال فوق برای این که فرض کند پسر خجالت می‌کشد که غذای بیشتری بخواد دلیل دارد، چون پسر برای اولین بار است که در خانه دیگری است.

از این تفسیر برون‌بافتاری روشن می‌شود که زن در مثال ساخت و پرداخت شده بالا وقتی به شوهرش می‌گوید می‌تواند بیشتر بردارد، در واقع به طور غیرمستقیم اشاره به این دارد که شوهرش، مثل یک بچه، باز هم می‌خواهد اما جرئت درخواست ندارد. و از آن‌جا که او با یک مرد بالغ سخن می‌گوید و دلیل خاصی وجود ندارد که چرا شوهرش ممکن است جرئت نکند بیشتر بخواد، پس زن به طور ضمنی می‌گوید که شوهرش توانایی بیان خواسته‌هایش به شیوه‌ای بالغانه را ندارد. بنابراین، به طور خلاصه، زن شوهرش را کودک می‌انگارد.

این مثال نشان می‌دهد که متن و رای معنای واضحِ سکانسِ متنی، سطحی پنهان از معنا را هم دارد؛ سطحی که فقط زمانی آشکار می‌شود که فرد قبل از در نظر گرفتنِ بافتارِ متن آن را فارغ از بافتار تحلیل کند. تفکیک معنای برون‌بافتاری یک سکانسِ متنی و معنای آن در موقعیتی مشخص، تفسیرگر را قادر می‌سازد سطحی پنهان از معنا را تشخیص دهد، سطحی که اگر متن از طریقِ بافتار توضیح داده می‌شد از آن غفلت می‌شد.

عمل بنیادینی که هرمنوتیکِ عینی برای رسیدن به سطح پنهانی معنا انجام می‌دهد، طرح‌اندازیِ بافتارهایی است که سکانس‌هایِ متنی‌ای که در دست تحلیل است در آن به طور طبیعی بتوانند به مثابه گفتاری کاملاً متناسب ظاهر شوند. این‌جا باید دقت

داشت که برای ساخت و پرداختِ بافتار مطلقاً نباید به بافتاری که در آن کنشِ گفتاری واقعاً به سخن درآمده است، توجه داشت. برعکس بایستی توجه را مطلقاً به این امر معطوف کرد که آیا یک کنشِ گفتاری می‌تواند به طور طبیعی در طرح‌اندازی‌های خلاقانه بافتارهای متنوع رخ دهد یا نه. اگر فردی برای پیدا کردنِ بافتارهایی نزدیک به بافتارِ واقعی متن تلاش کند، ریسکِ زیادی وجود دارد که از ساختارِ معنای پنهان سکانسِ متنی غفلت کند.

مثال ما به روشنی نشان می‌دهد که یک تفسیر علمی ضرورتاً منطبق با فهمی که کنشگر از خود دارد، نیست. می‌توان فرض کرد که زن در مثالِ فوق با تز «کودک انگاشتنِ شوهرش» موافق نباشد. این تز یک جنبهٔ نهفتهٔ ساده از مفهومِ معنای پنهانی است. دینامیسمِ کودک انگاشتن، که فقط از یک گفتار بازسازی شده، در خودآگاهی کنشگر نیست. بنابراین خروجی‌های یک تفسیر عموماً می‌تواند برای کنشگر ناخوشایند باشد.

جدی گرفتنِ معنایِ ظاهری و لفظیِ متن

درست مثلِ حذفِ بافتار، اصلِ دومِ تفسیر به شیوهٔ هرمنوتیکِ عینی — جدی گرفتنِ معنایِ ظاهری و لفظیِ متن — تفسیرگر را ملزم می‌کند که در تفسیر به دقت بر متن تمرکز کند. حذفِ بافتار در راستایِ منتفی کردنِ تلاش‌هایی است که معنایِ متن را با استفاده از اطلاعاتِ بافتار توضیح می‌دهد، اما در الزامِ تمرکز بر معنایِ لفظیِ متن از تفسیرگر خواسته می‌شود که متن را با اظهاراتِ تلطیف‌کننده روشن نسازد، یعنی اظهاراتی که القاء می‌کنند شخص می‌خواسته چیزی متفاوت از آنچه واقعاً گفته بگوید.

رویکردِ تفسیریِ غالبی که بر اصلِ جدی گرفتنِ معنایِ لفظیِ متن بنا شده، «پاراپراکسیس» («لغزشِ فرویدی») است. در این رویکرد تنش میانِ چیزی که فرد آگاهانه می‌خواسته بگوید و معنایِ تحت‌اللفظیِ چیزی که واقعاً گفته شده است، کاملاً روشن و واضح است. برای مثال اگر دستیارِ قصد داشته به سلامتیِ رئیس‌اش بگوید: «بیایید بنوشیم به سلامتیِ رئیس»، اما در واقع بگوید «بیایید آروغ بزنینم به افتخارِ رئیس» (Freud, 2001c [1915-16]: 32)، اشتباه او در معنایِ سختِ اشتباه بر همگان واضح است. کنش مثبت و محترمانه (بنوشیم به سلامتی) با کنشی منفی و بی‌ادبانه (آروغ بزنینم) جایگزین شده است. لغزشِ زبانی دستیار نشان‌دهندهٔ نگرشِ مهربانانهٔ او نسبت به رئیس‌اش است؛ نشان‌دهندهٔ تنش میانِ به رسمیت شناختنِ

و نادیده گرفتن.

مثال لغزشوری^{۱۵} کمک می‌کند تا تفاوت میان تفسیر علمی و تفسیر روزمره را بفهمیم. این کاملاً واضح است که در دید روزمره علاقه‌ای به معنای لفظی وجود ندارد و حتی اگر کاملاً نادیده گرفته نشود، با معنای لفظی مانند جوک برخورد می‌شود و دلالت‌های ضمنی جدی و بالقوه گفتار با خنده خنثی می‌شوند. اما خود خنده نشان می‌دهد که این بی‌علاقگی نوعی ادراک نیست — اگر ایده معنای لفظی نبود، دلیلی برای خندیدن وجود نداشت — بلکه عملی پراگماتیکی مبتنی بر تعامل اجتماعی روزمره است.

علاقه علمی به معنای لفظی دقیقاً در نقطه مقابل رویکرد کنشی به تعامل اجتماعی است. پژوهشگر بدل به «مشاهده‌گری بی‌علاقه» می‌شود (Schutz, 1971: 36ff). این تغییر چشم‌انداز برای تحلیل متن به شیوه هرمنوتیک عینی بی‌اندازه مهم است. دشواری در سطح شناخت یا ادراک آن نیست بلکه ناشی از توانایی نگاه کردن به هم‌کنشی‌ها به شیوه‌ای متفاوت است، و یافتن و اجازه دادن به تفسیرهایی که از دید روزمره یا عقل سلیم نابسند در نظر گرفته می‌شوند.

تفسیر هرمنوتیکی عینی اساساً بر چیزی که گفته شده تمرکز می‌کند و نه بر چیزی که فرد احتمالاً می‌خواسته بگوید. این امر در سکانس‌های متنی، که در آن‌ها به نظر نمی‌رسد (برخلاف لغزشوری) شکاف بزرگی میان معنای پنهان و آشکار یک گفتار وجود داشته باشد، نیز کاربرد دارد. به لحاظ استعاری اگر سخن بگوییم، هرمنوتیک عینی با هر سکانس متنی‌ای که نشان‌دهنده تمایزی میان بیان لفظی و نیت‌مند باشد به مثابه لغزش زبانی فرویدی برخورد می‌کند و هرگز به منظور آشناتر و در نتیجه آسان‌تر کردن تفسیر بیانات، نمی‌کوشد که آن‌ها را به‌هنگار کند. به جای آن، تفسیر همواره بایستی بر معنای لفظی متن بنا شود.

البته که اصل جدی گرفتن معنای لفظی متن در تمام مواقع صادق نیست. معنای لفظی یک متن همیشه این پرسش را به وجود نمی‌آورد که آیا شخص قصد داشته چیز دیگری بگوید یا نه. اگر رئیس جلسه‌ای نشستنی را با این جمله شروع کند که «به همه حاضرین خوشامد می‌گویم»، تفاوتی میان نیت و نطق نیست. تنها اگر او جلسه را با گفتن «ختم جلسه را اعلام می‌کنم» شروع کند (باز هم مثال معروفی از لغزش زبانی فرویدی؛ 34: [1915-16] (Freud, 2001c))، پرسش از معنای این تفاوت پیش می‌آید. زمانی که این پرسش پیش می‌آید، اصل دوم تفسیر هرمنوتیک عینی اهمیت پیدا

می‌کند. این مسئله به تفسیرگر یادآوری می‌کند به جای این که تمرکز خود را معطوف کند بر آنچه شخص احتمالاً آگاهانه می‌خواسته بگوید، به معنای متن بچسبد. تنها پس از انجام این کار سطح آشکار و پنهان معنا می‌تواند به طور نظام‌مندی متمایز و در بازسازی‌های موردی استفاده شود، و به این ترتیب هدف اصلی تفسیر هرمنوتیکِ عینی یعنی بازسازی «ساختار معنای پنهانی» متن متحقق می‌شود.

دلیل دیگری برای این که چرا تفسیر باید به طور جدی بر معنای لفظی متن بنا شده باشد، وجود دارد. این گونه می‌توان مطمئن شد که تفسیر طبق استاندارد علمی پایه انجام شده است: تنها پایگاه ثابت داده متن است و تفسیر تنها در این پایگاه می‌تواند توسط دیگران کنترل و سنجیده شود؛ در حالی که صحت فرض‌هایی که درباره چیزی است که فرد احتمالاً می‌خواسته بگوید، قابل بررسی نیست.

بنابراین تمرکز بر معنای لفظی متن مشکلی که روش‌های تفسیری در مورد معنای متن با آن روبرو هستند (تکیه کردن بر اظهارات سوژه) را حل می‌کند. واکنش‌های سوژه همیشه به طور مطلق فهم‌پذیر نیست حال آن‌که معنای لفظی متن به وسیله قواعد گرامری و قواعد کنش‌های گفتاری تعیین می‌شود. این دلیلی بر سرشت «عینی» تفسیر هرمنوتیکِ عینی است.

البته این به معنای آن نیست که بگوییم اظهارات شهودی مردم هنگام خواندن متون بی‌ارزش است. بدون شهود هیچ تفسیر و کشفی ممکن نمی‌شود. هرمنوتیکِ عینی صرفاً مدعی است تنها پس از آن‌که تفسیر با سختگیری از پایگاه داده بیرون کشیده شد، که در مورد همه یکسان است، می‌توان گفت که به طور بیناسوژگانی فهم‌پذیر است.

سکانس‌بندی

اصل سکانس‌بندی در عمل تفسیر متن صرفاً مبتنی بر تقاضای تحلیل خط به خط متن است (Flick, ۲۰۰۶: ۳۳۵). این اصل عمیقاً ریشه در روش‌شناسی هرمنوتیکِ عینی دارد. اصل سکانس‌بندی تفاوتی بزرگ را با دیگر روش‌های پژوهش کیفی برجسته می‌کند، و در جست‌وجوی عناصر تکراری خاص از خلال متن نیست. بحث اصلی طبق نظریه پایه‌ای هرمنوتیکِ عینی در ضرورت تفسیر سکانس به سکانس متن این است که ساختارها عموماً در فرآیندی بازتولیدی آشکار می‌شوند. هرمنوتیکِ عینی به یک معنا تمایزی میان ساختار و فرآیند نمی‌گذارد اما مدعی است ساختار تنها در فرم فرآیند بازتولیدش وجود دارد.

این فرآیند به اقتضای ماهیت‌اش سکانس‌وار است چه آن‌که بازتولید یک ساختار به مرور در انتخاب مستمر از میان گزینه‌هایی ظاهر می‌شود که به وسیله قواعد اجتماعی دست‌یافتنی شده‌اند. ساختارها در هر لحظه و هر موقعیتی با کنش‌های بدیل ممکن مواجه می‌شوند. در جهان اجتماعی، انتخاب نکردن غیرممکن است. ویژگی مشخص یک ساختار مشخص در الگوهای انتخابی‌اش قرار گرفته است.

بنابراین اصطلاح «سکانس‌بندی» صرفاً به ترتیب زمانی و تاریخی سکانس‌ها ارجاع نمی‌دهد. این اصطلاح اشاره به این دارد که ساختارها در جهان اجتماعی مستمراً در فرآیندی قرار دارند که باید از میان کنش‌های بدیل موجود دست به انتخاب بزنند، که مجدداً موجب بدیل‌های جدیدی می‌شود که باید دوباره یکی از آن‌ها انتخاب شود و الی آخر.

اُورمن برای نشان دادن ماهیت سکانس‌وار رفتار اجتماعی باز هم احوال‌پرسی را مثال می‌زند. تصور کنید فردی در خیابان با «سلامی» دوستانه با فرد دیگری حال و احوال کند. شخصی که خطاب قرار گرفته است دقیقاً دو امکان پیش روی خود دارد: یا باید او هم «سلام» کند یا کلاً چیزی نگوید. دومین امکان نمی‌تواند به عنوان امتناع از انتخاب دیده شود بلکه این انتخابی برای بیان این است که شخص علاقه‌ای به هم‌کنشی با شخصی که احوال‌پرسی کرده ندارد. به این ترتیب رفتار اجتماعی طبیعی ناممکن می‌شود.

سکانس‌بندی موقعیت احوال‌پرسی را می‌توان عمومیت داد. در هر لحظه، حتی وقتی شخصی با دیگری هم‌کنشی ندارد، برای چگونه ادامه یافتن یک موقعیت بایستی انتخابی انجام شود و هر انتخابی که شخص بکند دارای معنای مشخصی است که به وسیله قواعد اجتماعی تعیین شده است. در این فرآیند مدام، ساختار خودش را به واسطه انتخاب‌های مشخص و نظام‌مند افراد بازتولید می‌کند.

اصل روشی تفسیر سکانس‌بندی متن می‌تواند به راحتی از ایده محوری یکی بودن ساختار و فرآیند سکانس‌وار بازتولیدگرش، استنباط شود. سکانس‌بندی تفسیرها صرفاً نتیجه فرآیند سکانس‌بندی ساختار به واسطه تحلیل خط به خط است. بازتولید ساختار نمی‌تواند خودش را در یک سکانس متنی منفرد نشان دهد. در عوض لازم است انتخاب‌هایی که یک متن را «تولید» می‌کند، پی‌گرفت. تنها پس از شناسایی مجموعه نظام‌مندی از انتخاب‌ها می‌توان گفت که ساختار با موفقیت بازسازی شده است.

اصل سکانس‌بندی حاوی دلالت‌های ضمنی پراگماتیک است برای انجام تفسیرهایی

که نیاز به طرح زدن دارند.

نخست، این اصل این پرسش را ایجاد می‌کند که تفسیر را از کجا باید شروع کرد. این پرسش به راحتی می‌تواند پاسخ داده شود. هرچند اُرمَن توصیه می‌کند از ابتدای پروتوکل بی‌اغازیم، اما فرد می‌تواند تفسیر یک متن را از هر سکانس‌ی که دوست دارد آغاز کند. تنها چیزی که اصل سکانس‌بندی انتظار دارد این است که فرد از هر جا که تفسیر را شروع می‌کند باید آن را تا هر سکانس‌ی که در ادامه می‌آید، ادامه دهد. فقط در این صورت است که یک دور کامل بازتولید می‌تواند بازسازی شود.

«پردن» درون متن برای راستی‌آزمایی فرضیه‌ها اکیداً منع شده است چون این خطر را به همراه دارد که فرد فقط در جست‌وجوی آن سکانس‌هایی باشد که با فرضیه‌هایش جور درمی‌آید. مخصوصاً وقتی در تفسیر با سکانس‌هایی مواجه شویم که تفسیرشان به دلیل سخت بودن بازسازی معنایشان دشوار است، اصل سکانس‌بندی بایستی رعایت شود. پرهیز از سکانس‌هایی که نمی‌توانند به راحتی در تفسیر ادغام شوند می‌تواند به آسانی منجر به تفسیرهایی شود که خود فرد را راضی می‌کند؛ در حالی که تفسیر واقعاً سکانس‌وار، تفسیرگر را وامی‌دارد که تفسیر را در متن بنیان نهد. دنبال کردن نظم سکانس‌ی متن، بنا به تجربه، برای تفسیرگرانی که با هرمنوتیک عینی آشنا نیستند دشوارتر است. نگاه انداختن به این که متن چگونه ادامه یافته یا این که چه چیزی قبل از سکانس‌ی که در دست تفسیر است گفته شده، بسیار وسوسه‌کننده است.

درست مثل دیگر اصولی که پیش‌تر توضیح داده شد، اصل سکانس‌بندی تفسیرگر را وامی‌دارد که تابع پویایی خود متن باشد، نه این که برخی ویژگی‌های متن را با ارجاع به دیگر قسمت‌های متن یا به واسطه دانستن بافتار توضیح دهد.

یکی دیگر از پی‌آمدهای پراگماتیکی اصل سکانس‌بندی ضرورت در نظر گرفتن چگونگی ارتباط تفاسیر سکانس‌های متنی بعدی با همدیگر است. در هرمنوتیک عینی، نتایج تفاسیر سکانس‌های قبل به آن چیزی شکل می‌دهند که «بافتار درونی» تفسیر خوانده می‌شود. در عین حال که بایستی نخست به طور جدی هر دانشی درباره بافتار «بیرونی» را کنار گذاشت، «بافتار درونی» تفسیر همواره باید مورد توجه باشد. دلیل این امر این است که معنای یک تک‌سکانس متنی باید همچو بخشی از فرایند بازتولید ساختار در نظر گرفته شود، که به این معنی است که بایستی در موقعیت سکانس‌اش دیده شود.

گسترده‌گی^{۱۶}

شاید بتوان گفت اصل گسترده‌گی بارزترین ویژگی تفسیر هرمنوتیک عینی برای کسانی است که با این روش آشنایی ندارند. فرضیه‌های مربوط به ساختار مورد در قطعات متنی کوچک ساخت و پرداخت و با جزئیات کامل تحلیل می‌شوند. تفسیر بیشتر در عمق پیش می‌رود تا در سطح. بنابراین در غالب زمینه‌های پژوهشی غیرممکن است که کل متن (تمام مصاحبه، تمام هم‌کنشی، و الخ) را تحلیل کرد. این رهیافت همواره دو نقد را پیش می‌کشد: (۱) از آن‌جا که تفسیر فقط بر قسمت‌های کوچکی از متن متمرکز می‌کند، به هرمنوتیک عینی این نقد وارد می‌شود که به پایگاه داده‌اش توجه کافی نشان نمی‌دهد. معنای این نقد به طور ضمنی این است که در تفسیر یک متن بایستی آن را به مثابه یک کل در نظر گرفت. (۲) یک تحلیل ریزبینانه و عمیق از اظهاراتی که گویی اهمیت ثانوی دارند نیز اغلب مورد این انتقاد قرار می‌گیرد که هرمنوتیک عینی به جای آن‌که بر گزاره‌هایی متمرکز کند که با توجه به محتوایشان ظاهراً اهمیت زیادی در متن دارند، به طور نامتناسبی توجه خود را معطوف به بخش‌های جزئی و ناچیز متن می‌کند.

در مورد اولین نقد، توجه نظری هرمنوتیک عینی برای تحلیل گسترده قطعات متنی کوچک، به جای تفسیر کل متن، در این ایده ریشه دارد که قطعات کوچک یک متن همواره بازمانی‌کننده چیزی عام درباره واقعه اجتماعی است. این ایده در راستای مفهوم «تمامیت» قرار دارد؛ مفهومی که اشاره به این دارد که در واقعیت اجتماعی پدیده‌های تک‌افتاده وجود ندارند چه آن‌که هر گفتار ساختی موردی دارد. بنابراین اصل گسترده‌گی بر مبنای این فرض قرار دارد که هر قطعه‌ای از متن به واسطه دیالکتیک جزئی و کلیت مشخص می‌شود. ویژگی‌های جزئی یک ساختار موردی فقط بر ضد پس‌زمینه پدیده اجتماعی کلی می‌تواند شناسایی شود. حتی قطعات ظاهراً بی‌اهمیت متن به واقعیتی اجتماعی و رای متن اشاره دارند.

روش‌شناسی هرمنوتیک عینی از دیالکتیک جزئی و کلیت می‌آغازد به این خاطر که مدعی است فرد نمی‌تواند «خارج» از جهان اجتماعی‌ای که با قواعدش به تمام کنش‌های اجتماعی معنا می‌بخشد، کنشی انجام دهد. به عبارت دیگر، به طور بی‌معنی کنش ورزیدن غیرممکن است. معنای هر کنش اجتماعی جزئی‌ای که در یک سکانس متنی پروتوکل شده است، به وسیله قواعد کلی اجتماعی تعیین می‌شود. با توجه به آن‌چه آمد هرمنوتیک عینی فقط به جزئیات موردها علاقه ندارد، بلکه

به چیزی کلی دربارهٔ واقعیت اجتماعی نیز علاقمند است که خودش را از طریق جزئیات موردِها بروز می‌دهد — و به جز در قالبِ موردِهای جزئی، راه دیگری نیز برای به دست آوردنِ واقعیت اجتماعی کلی وجود ندارد — بنابراین می‌توان گفت که ساختارِ جزئی یک مورد در هر بخشی از پروتوکول بازسازی می‌شود. چون، اگر تفسیرها منحصر به بازسازی معنایِ جزئیِ گفتار در موقعیت‌های خاص‌شان نشوند، بلکه هدفِ تفسیر رسیدن به الگوهای ساختاری کلی‌ای باشد که در سطح پنهانی معنا در هر سکانسِ متنی وجود دارند، پس حداقل در اصل اهمیتی ندارد که فرد از کجا شروع به تفسیر کند. درست همان‌طور که «عادت‌واره» شخص محدود به فعالیت‌هایی معین نیست بلکه نوعی «شیوه کار» است که خودش را در هر فعالیتی که شخص درگیر آن است نشان می‌دهد، ساختار نیز خودش را در هر قطعه‌ای از متن بروز می‌دهد. البته این به معنای آن نیست که در عمل برای آغازِ تفسیر قطعات پُراهمیت‌تری در متن وجود ندارد. اما فرد، فارغ از این که از کجا تفسیر را شروع می‌کند، می‌تواند نسبت به این واقعیت مطمئن باشد که همواره یک ساختار بنیادِ متن را شکل داده است.

دومین نقدی که متوجه اصلِ گستردگی است، مبنی بر ضروری و به‌صرفه نبودنِ تحلیل عمیقِ قطعاتِ کوچکی از متن که حتی در ظاهر نیز اهمیتی ندارند، می‌تواند با دو استدلالِ متفاوت پاسخ داده شود.

اولین استدلال مرتبط است با اهمیتی که متن می‌یابد در خلالِ اصلِ جدی گرفتنِ معنایِ ظاهری و لفظی به مثابهٔ روشی برای ایجادِ یک پایگاهِ داده برای تفاسیری که به طورِ بیناسوژگانی فهم‌پذیر باشند. تفسیرگری که قطعاتِ متنی مشخصی را به دلیل بی‌اهمیتیِ ظاهری نادیده می‌گیرد، پایگاهِ داده‌اش را مخدوش می‌کند. در مقابل، وقتی همهٔ بخش‌های یک متن در تفسیر دخیل باشند، تفسیرگر فرصتِ کمی برای تغییر معنایِ متن به وسیلهٔ فراقنی باورهای پیشاپیش شکل‌گرفته‌اش دربارهٔ یک مورد دارد. بنابراین مانندٔ دیگر اصولِ پیش‌تر توضیح داده‌شده، اصلِ گستردگی درصدد است مطمئن شود که تفاسیر ریشه در خودِ متن دارند و نه در برداشت‌های سوژکتیو از یک مورد. این اصل به لحاظِ پراگماتیکی بی‌اعتنایی به کلمات و حتی عناصرِ پیرا-زبانی را قدغن می‌کند، اما تحلیلِ صبورانهٔ تمامِ عناصرِ یک متن نیز وقتِ زیادی می‌گیرد. بنا به تجربه، با عجله گذر کردن از بخش‌هایی از متن که به نظر بی‌اهمیت می‌آیند می‌تواند هزینهٔ سنگینی داشته باشد چرا که این بخش‌ها می‌توانند معنایِ یک سکانسِ متنی را به طورِ چشمگیری تغییر دهند.

این ما را می‌رساند به دومین استدلالی که اصلِ گستردگی را توجیه می‌کند. در

گفت‌وگوهای روزمره بایستی به مهم‌ترین اطلاعاتی که فرد در گفتار عرضه می‌کند توجه ویژه داشت، حال آن‌که تفسیری که متوجه ساختار معنای پنهان است باید خود را از قید این باور روزمره رها کند. تمرکز بر عناصر ظاهراً بی‌اهمیت متن یعنی تحلیل عناصر معناداری که تحت کنترل آگاهانه گوینده نیست. یک گوینده معمولاً، به جز در مورد لغزش فریادی، کاملاً از گزاره اصلی‌ای که می‌خواهد در قالب گفتار بگوید آگاه است. در مقابل برای گوینده اشراف بر دلالت‌های ضمنی معنادار بخش‌های حاشیه‌ای‌تر اظهاراتش ممکن نیست. در نتیجه سطح پنهانی معنا غالباً در بخش‌هایی از متن که توجه کمتری در گفت‌وگوهای روزانه را جلب کرده، آسان‌تر کشف می‌شود. هرمنوتیک عینی مدعی است که تمام عناصر متن ارزش تحلیل دارند، بنابراین به طور نظام‌مندی سطح معنای پنهانی یک متن را برجسته می‌کند.

محدودیت‌ها

همان‌طور که دیدیم، هرمنوتیک عینی روشی ممتاز و مشخص در تفسیر متن است.^{۱۷} این روش در اصل می‌تواند برای هر جستاری که بر ثبت هم‌کنشی‌ها به مثابه یک پایگاه داده متمرکز است، کاربرد داشته باشد. و از آن‌جا که تقریباً در تمام پژوهش‌های کیفی از هم‌کنشی‌های ثبت‌شده به مثابه داده استفاده می‌شود، پتانسیل بالایی در ترکیب‌های روشی‌ای وجود دارد که در آن هرمنوتیک عینی می‌تواند به مثابه ابزاری تکمیلی در پژوهش استفاده شود.

هرمنوتیک عینی، به عنوان روشی که در تفسیر متن تخصص دارد، روشی برای کار میدانی و جمع‌آوری داده نیست. هر پروژه پژوهشی جدیدی بایستی استراتژی خودش برای دستیابی به میدان و داده را پیدا کند. هرمنوتیک عینی قواعدی روشی برای سازماندهی کار میدانی و جمع‌آوری داده به همکاران بی‌تجربه ارائه نمی‌کند. فقدان قواعد و تکنیک‌های سازماندهی پژوهش به دلیل مفهوم فرآیند آزاد و غیراستاندارد پژوهش است، که باید در هر مسئله پژوهشی‌ای از نو تنظیم شود.^{۱۸} حتی پرسش‌های ساده‌ای مثل «چند مورد باید بررسی کنم؟»، «چند سکانس باید بررسی شود؟»، و الخ، نمی‌تواند به صورت کلی پاسخ داده شود. از نقطه نظر یک پژوهشگر بی‌تجربه که

17- See more generally Willig, Carla. 2014. Interpretation and Analysis. In *The Sage Handbook of Qualitative Data Analysis*, ed. Uwe Flick, 136-150. London: Sage Publications Ltd.

۱۸- طبق گفته اُورمن، عمل تفسیر یک «هنر» است (Kunstlehre – Reichertz, 2004).

در حال برنامه‌ریزی پروژه‌ای پژوهشی است، این فقدان، البته، به عنوان نقص قلمداد خواهد شد. به این ترتیب پژوهشگر به مشورت با پژوهشگران کارآموده‌تر نیاز خواهد داشت، به جست‌وجو برای همکاری با یک گروه پژوهشی، یا کسب آگاهی به واسطه خواندن مطالعات تجربی‌ای که به علاقه پژوهشی او نزدیک باشد.

محدودیت دیگر مربوط به تمایل شدید به تحلیل زبانی است. هیچ شکی وجود ندارد که اُرمَن مدعی امکانی بنیادین برای تحلیل هر نوع کنش ثبت شده است: نقش، عکس، ویدئو، و غیره. زبان فقط یک گونه بازنمایی در میان دیگران است، چه آن‌که ساختارهای معنایی نمودشان را در تمام فرم‌های نمادین بازنمایی پیدا می‌کنند. این فرض به طور ضمنی به این معناست که هیچ بافتار پژوهشی‌ای در حوزه بازسازی معنا وجود ندارد که داده‌های برون‌زبانی را ضروری سازد. بازسازی ساختار مورد تنها در صورت محدود کردن آن به مفصل‌بندی زبان شناختی‌اش ممکن است. با این حال در صورت پذیرش این موضع روش‌شناختی، باز هم می‌توانیم ادعا کنیم تحلیل داده‌های برون‌زبانی هرچند اندک مفید است. اگرچه بسیاری از پژوهشگران به شیوه هرمنوتیک عینی چنان داده‌هایی (مخصوصاً عکس و نقش را) را تحلیل کرده‌اند، با این حال هنوز دستورالعمل و راهنمای کار روشنی برای «چگونه انجام دادن‌اش» وجود ندارد. اصول تفسیری‌ای که در این مقاله بیان شد را نمی‌توان در تحلیل برون‌زبانی به کار برد. این امر، مطلوبی مهم است که مستلزم بسط و گسترش روشی بیشتری است. کاربرد هرمنوتیک عینی به ویژه در تحلیل ویدئو نیازمند بسط روش‌شناختی است چون اخیراً پروتکل‌های ویدئویی نقشی حیاتی در کشف حوزه‌ها و رویکردهای جدید در پژوهش کیفی بازی می‌کنند.

در انتها مایلیم بر ویژگی خاص بصیرت‌هایی که هرمنوتیک عینی تولید می‌کند، تأکید کنیم. اشاره کردیم که هرمنوتیک عینی علاقه‌ای به توصیف واقعیت اجتماعی ندارد. باید در نظر داشت پژوهش‌هایی که هدفشان جمع‌آوری فاکت‌های اجتماعی یا ساخت توصیف‌هایی درونی از بافتارهای اجتماعی است، نمی‌توانند از هرمنوتیک عینی سودی ببرند. این روش به گردآوری محض اطلاعات پیرامون واقعیت اجتماعی اهمیتی نمی‌دهد.

هرمنوتیک عینی محدود به ابژه‌ها یا مباحث پژوهشی خاصی نیست. این روش می‌تواند برای هر نوع صورت‌بندی جهان اجتماعی به کار بسته شود. هرمنوتیک عینی همچنین به معنای دقیق با جامعه‌شناسی گره نخورده است، و می‌تواند در زمینه‌های پژوهشی تاریخی، روان‌شناختی، آموزشی (و غیره) نیز به کار بسته شود.

محدودیت این روش ربطی به ابژه ندارد، بلکه در پرسش‌هایی است که این روش برمی‌نهد، در پاسخ‌هایی که می‌تواند بدهد و در برساخت‌های نظری‌ای که می‌تواند با تحلیل تجربی استنتاج شود. چنان که پیش‌تر اشاره شد، کارآمدی و منفعت ویژه هرمنوتیک عینی در بازسازی تنش‌ها و تناقض‌های معنای آشکار و پنهان نهفته است. این امر ممکن است به عنوان محدودیت این روش هرمنوتیکی دیده شود. اگر، برای مثال، ما به مباحثی که خانواده‌ها درباره آن صحبت می‌کنند علاقه داشته باشیم و اگر ما فقط قصد یادداشت‌برداری از این موضوعات و جمع‌آوری آن‌ها را داشته باشیم، و یا اگر فقط به مضامین اخلاقی حرفه‌ای علاقه داشته باشیم، مشخصاً هرمنوتیک عینی روشی اشتباه است. فقط در صورتی که به ابعاد پنهان هم‌کنشی‌های خانوادگی علاقمند باشیم، یا در صورتی که به انگیزه‌های ناخودآگاه در کار حرفه‌ای و اخلاقیات خاموش‌اش علاقه داشته باشیم، هرمنوتیک عینی یک روش تجربی مناسب است.

سپاسگزاری

نویسنده سپاسگزار است از Uwe Flick، و Florian Grawan، و Kai-Olaf، و Maiwald، و Thomas Wenzl، و از دو خواننده ناشناس بابت نظرشان. [مترجمان نیز سپاسگزار محمدرضا نیکفر هستند بابت نظرات و راهنمایی‌هایش.]

FURTHER READING

- Maiwald, Kai-Olaf (2005) 'Competence and praxis: sequential analysis in German sociology' [46 paragraphs], Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research [Online Journal], 6 (3), Art. 31. Available at: www.qualitative-research.net/fqs-texte/3-05/05-3-31-e.htm (accessed 7 May 2013)
- Reichertz, Jo (2004) 'Objective hermeneutics and hermeneutic sociology of knowledge', in Uwe Flick et al. (eds), A Companion to Qualitative Research. London: Sage. pp. 290-95
- Wernet, Andreas (2009) Einführung in die Interpretationstechnik der Objektiven Hermeneutik, 3rd edition. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften

REFERENCES

- Baumann, Zygmunt (1978) *Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding*. London: Hutchinson
- Bourdieu, Pierre (1984 [1979]) *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. London: Routledge & Kegan Paul
- Creswell, John W. (2007) *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches*, 2nd edition. Thousand Oaks, CA: Sage
- Flick, Uwe (2006) *An Introduction to Qualitative Research*, 3rd Edition. London: Sage
- Freeman, Melissa (2008) 'Hermeneutic traditions', in Lisa Given (ed.), *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. Los Angeles: Sage. pp. 385-8
- Freud, Sigmund (2001a [1900]) 'The interpretation of dreams (first part)', in Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 4. London: Vintage
- Freud, Sigmund (2001b [1900-1]) 'The interpretation of dreams (Second Part)', in Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 5. London: Vintage
- Freud, Sigmund (2001c [1915-16]) 'Introductory lectures on psycho-analysis (Parts 1 and 2)', in Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 15. London: Vintage
- Gadamer, Hans-Georg (2011 [1960]) *Truth and Method*, 2nd rev. edition. London: Continuum
- Gerhardt, Uta (1988) 'Qualitative sociology in the Federal Republic of Germany', *Qualitative Sociology*, 11: 29-43
- Goffman, Erving (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday
- Grondin, Jean (1994) *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. New Haven, CT: Yale University Press (originally published in German in 1991)
- Maiwald, Kai-Olaf (2005) 'Competence and praxis: Sequential analysis in German sociology' [46 paragraphs]. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research [Online Journal]*, 6 (3), Art. 31. Available at: www.qualitative-research.net/fqs-texte/3-05/05-3-31-e.htm (accessed 7 May 2013)
- Merton, Robert K. (1968) *Social Theory and Social Structure*, enlarged edition. New York: Free Press.
- Oevermann, Ulrich (1986) 'Kontroversen über sinnverste-hende Soziologie. Einige wiederkehrende Probleme und Mißverständnisse in der

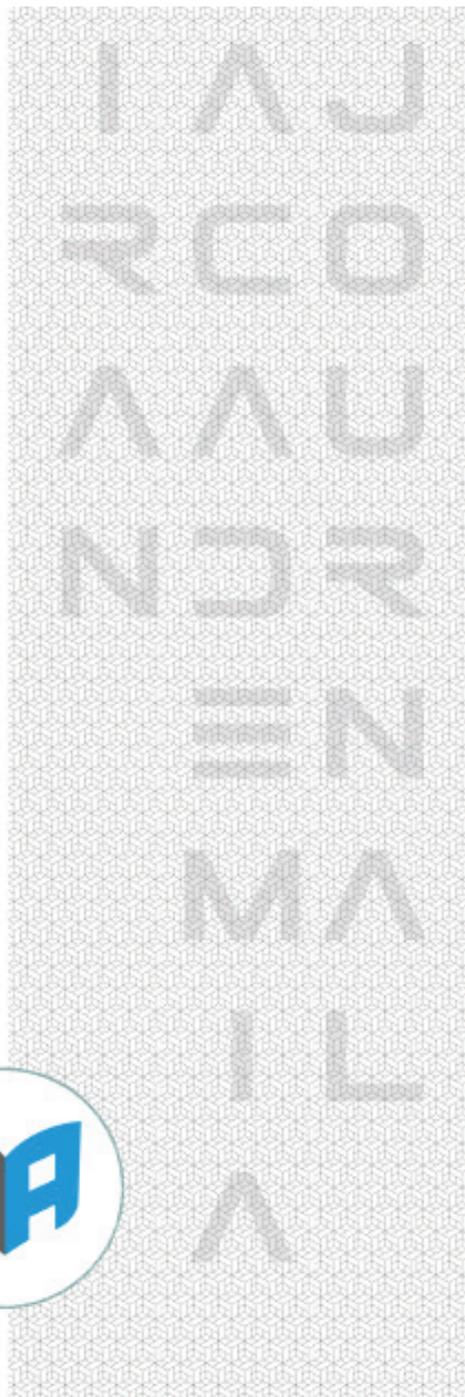
Rezeption der "objektiven Hermeneutik", in Stefan Auenanger and Michael Lensen (eds), *Handlung und Sinnstruktur: Bedeutung und Anwendung der objektiven Hermeneutik*. München: Kindt-Verlag. pp. 19–83

- Oevermann, Ulrich (with Tilman Allert, Elisabeth Konau and Jürgen Krambeck) (1987) 'Structures of meaning and objective hermeneutics', in Meja Volker et al. (eds), *Modern German Sociology, European Perspectives*. New York: Columbia University Press. pp. 436–47
- Oevermann, Ulrich (1991) 'Genetischer Strukturalismus und das sozialwissenschaftliche Problem der Erklärung der Entstehung des Neuen', in Stefan Müller-Doohm (ed.), *Jenseits der Utopie: Theoriekritik der Gegenwart*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. pp. 267–336
- Oevermann, Ulrich, Allert, Tilman, Konau, Elisabeth and Krambeck, Jürgen (1979) 'Die Methodologie einer "objektiven Hermeneutik" und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften', in Hans-Georg Soeffner (ed.), *Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften*. Stuttgart: Metzler-Verlag. pp. 352–434
- Parsons, Talcott (1964) 'The incest taboo in relation to social structure and the socialization of the child', in Talcott Parsons, *Social Structure and Personality*. Glencoe, IL: Free Press. pp. 57–77 (originally published in *The British Journal of Sociology* in 1954)
- Ragin, Charles C. and Becker, Howard S. (eds) (1992) *What is a Case? Exploring the Foundations of Social Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press
- Reichertz, Jo (2004) 'Objective hermeneutics and hermeneutic sociology of knowledge', in Uwe Flick et al. (eds), *A Companion to Qualitative Research*. London: Sage. pp. 290–5
- Ricoeur, Paul (2004 [1969]) 'Existence and hermeneutics', in Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. London: Continuum. pp. 3–26
- Schutz, Alfred (1971) 'Common-sense and scientific interpretation of human action', in Alfred Schutz, *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. The Hague: Nijhoff. pp. 1–47
- Silverman, David (2005) *Doing Qualitative Research*, 2nd edition. London: Sage
- Smith, Jonathan A. (2007) 'Hermeneutics, human sciences and health: Linking theory and practice', *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being*, 2: 3–11
- Soeffner, Hans-Georg (2004) 'Social scientific hermeneutics', in Uwe Flick et al. (eds), *A Companion to Qualitative Research*. London: Sage. pp. 95–100

- Stierlin, Helm (1977) *Psychoanalysis and Family Therapy: Selected Papers*. New York: Aronson
- Willis, Jerry W. (2007) *Foundations of Qualitative Research: Interpretative and Critical Approaches*. Thousand Oaks, CA: Sage

اسلامیسم،
جنبشی جماعت گرا

عاصفه رضایی



مقدمه

در مقاله زیر مفاهیم جامعه (Gesellschaft/society) و جماعت (Gemeinschaft/Community) را با نظر به دیدگاه‌های فردیناند تونیس و هلموت پلسنر شرح می‌دهیم. سپس با توصیف و تحلیل علل پیدایش جماعت‌گرایی و اسلام‌یسم، تلاش خواهیم کرد با ذکر نمونه‌هایی از ایده و افکار اسلام‌گرایی رادیکال تصویری تمام نما از این پدیده مدرن اجتماعی ارائه دهیم.

واژگان کلیدی: جامعه، جماعت، فردیناند تونیس، هلموت پلسنر، اسلام‌گرایی، جماعت‌گرایی

فردیناند تونیس و تیپ‌شناسی او در مفاهیم جامعه و جماعت

فردیناند تونیس^۱، جامعه‌شناس مشهور آلمانی، از جمله نظریه‌پردازانی بود که در دوران پرالتهاب دگرگونی‌های جامعه مدرن در تلاش برای درک خصلت، شناسایی تضادها و شکاف‌های نوظهور آن برآمد. از این رو در ۳۲ سالگی دست به نوشتن اثر ماندگاری زد که در آن با تشخیص تغییرات بوجود آمده و نگرانی از نتایج آنها برای انسجام اجتماعی و نظم سیاسی، به ارائه مدل سازی جدیدی در روابط اجتماعی

اقدام کرد.

تونیس، دو مفهوم جماعت^۲ و جامعه^۳ را برای بیان دو نوع رابطه مختلف اجتماعی به تصویر می‌کشد. در جماعت پیوندهای صمیمانه و نزدیک، تابعیت فرد به جمع و همبستگی است که روابط بین اعضاء را تعریف می‌کند. افراد به اعتماد متقابل و روحیه همکاری در امور زندگی معتقد هستند. در مقابل در جامعه، اعضای آن بصورتی حساب شده، عمومی، غیر شخصی و غیر عاطفی، در پی پشبرد منافع شخصی خود، با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. در نتیجه روابط غیر همبسته و بر اساس طرحی عقلانی بنا شده است. (کوئن، ۱۳۸۶: ۱۲۹)

انواع گروه‌بندی‌های اجتماعی که بیشتر به الگوی گماینشافت نزدیک‌اند عبارتند از خانواده، گروه هم‌تراز، همسایگان، باشگاه‌های اجتماعی و فرقه‌های مذهبی، الگوی غیرشخصی گزلفاشت در قلمرو گروه‌های بزرگ سوداگری مدرن، بر روابط قراردادی، شهر، احزاب سیاسی بزرگ و ملت مبتنی است (تونیس، ۱۸۸۷، ۱۹۵۷: ۳۳-۳۵). برخی از این ویژگی را در جدول زیر می‌توان یافت:

ویژگی	گماینشافت	گزلفاشت
نگرش به فرد	جمعی، وابسته به گروه یا اجتماعی	مستقل، فردگرایی
روابط اجتماعی	آشنا، نزدیک	غیرشخصی
تمایز اجتماعی	کم	زیاد
نهادهای اصلی	خانواده	دولت و اقتصاد
حوزه جغرافیایی	روستا	شهر
کنترل اجتماعی	رسوم، مذهب	قانون، قرارداد

(کیویستو، ۱۳۷۸: ۱۲۸)

تونیس در ارائه الگوی جماعت-جامعه و ضمن بررسی انسان‌شناسانه‌اش، به این باور می‌رسد که جامعه انسانی بر اثر خواست‌های افراد برای برقراری روابطی هماهنگ پدید می‌آید و در نتیجه ارادی است. وی بر عنصر اراده متمرکز شده و دو مفهوم «اراده طبیعی»^۴ و «اراده اختیاری»^۵ را معرفی می‌کند. اراده طبیعی کنش‌هایی است که براساس عواطف، احساسات و کمتر آگاهانه اختیار می‌شوند و نزدیکی زیادی

- 2- Gemeinschaft/Community
- 3- Gesellschaft/society
- 4- Wesenwille
- 5- Kurwille

به سنت‌ها، روابط خانوادگی و الگوی گماینشافت دارند درحالی‌که اراده اختیاری نوعی اراده نزدیک به عقلانیت هدفمند است که نظیر آن بیشتر در الگوی جامعه یافت می‌شود.

تونیس در مورد تحولات اجتماعی دیدگاهی تکاملی داشت و می‌توان گفت که طبقه‌بندی وی از جماعت و جامعه، بر مبنای سنخ‌شناسی تاریخی و تکاملی نیز بود. (آتویت، باتامور، ۱۳۹۲: ۲۹۳). او و بسیاری دیگر از جامعه‌شناسان و نظریه پردازان، جامعه مدرن را در بحرانی می‌دیدند که از جوامعی همبسته و یکپارچه بسوی جوامعی منزوی، ازهم گسیخته و افرادی از خودبیگانه به سوی آینده‌ای نامعلوم در حال گذار بودند. بنابراین در پس این طبقه‌بندی بظاهر خنثی، نوعی تحقیر به گزلفاشت و دیدگاهی رمانتیک به گذشته را می‌توان یافت. همچنانکه وی در توصیف تفاوت جماعت و جامعه می‌نویسد: «گماینشافت را باید همچون ارگانیک‌سازی زنده، و گزلفاشت را به مانند انبوهه‌ای مکانیکی و محصول مصنوعی درک کرد» (تونیس، ۱۸۸۷، ۱۹۵۷: ۳۵). تونیس خصلت بیگانه‌کننده نظام سرمایه‌داری را مانند مارکس درک می‌کرد و نسبت به شکافهای جامعه مدرن حساس بود. او هر چند «دلبستگی رمانتیک به گذشته آلمان، که در حال از میان رفتن بود، داشت، اما به هیچ‌روی با ستایش گمراهانه رومانسیسم ارتجاعی ملت^۶ و یهودستیزی همراه با آن، هم‌داستان نبود». (کیوستو، ۱۳۷۸: ۱۲۷)

هلموت پلسنر منتقد جماعت‌گرایی

با نگاه به تضادها، شکافها، نابسامانیها و آسیب‌های بوجود آمده دنیای مدرن، سودای بازگشت به گذشته در بسیاری شکل گرفت. گذشته ایده‌آل و وضع حال و آینده پریشانی و منفعت‌جویی معرفی گردید. در آلمان و بخصوص بعد از جنگ جهانی اول وضعیت به همین شکل بود و اشتیاق به جماعت و گذشته‌گرایی بالا رفت. (نیکفر، ۲۰۲۱، درسگفتار جلسه سوم اندیشه انتقادی). در این میان جامعه‌شناس آلمانی هلموت پلسنر^۷ با هشجاری در دو کتاب خود بنامهای مرزهای جماعت^۸ و نقد رادیکالیسم اجتماعی^۹ با تشخیص این تهدید، به دیده انتقادی به جماعت‌گرایی

6- Folk

7- Helmuth Plessner

8- Limits of Community

9- A Critique of Social Radicalism

می‌نگرد. در مرزهای جماعت، انسان را در یک تعادل حساس بین «خود» و «زندگی اجتماعی» توصیف می‌کند که می‌تواند از یک سو، به تسلیم در مقابل بی‌واسطگی زندگی اجتماعی منجر گردد. (Chrobak, 2020: 40) «شخص برای ورود به جامعه با سکه شخصیت فردی خود هزینه می‌کند» (Plessner, 1999: 104) و یا از سوی دیگر، با غوطه‌ور شدن بیش از حد در فردیت خود و قطع رابطه با جامعه، بدون دفاع و پشتیبانی رها شود. در نتیجه فرد به طور دائمی در حال مصالحه بین این دو نیاز ضروری بشری است: نیاز به «خود بودن» و نیاز به دیگری. از نگاه پلسنر، فرد برای برقراری این تعادل نیاز به وجود یک منطقه واسطه‌ای دارد. منطقه‌ای که ناظر بر ایجاد یک فاصله بین خود و جامعه است. پلسنر آن را با نام «مرز»^۱ توصیف می‌کند. بنابراین در سطح اجتماعی، «مرزها معنای خاصی به مفاهیمی همچون داخل»^۱، خارج»^۲، متعلق به خود، متعلق به دیگری، دوست، دشمن، امنیت و تهدید می‌دهند» (Chrobak, 2020: 42). در این قلمرو است که از حریم خصوصی افراد نسبت به نزدیکی سایرین در زندگی اجتماعی محافظت می‌شود. در عین حال وجود این «مرز» به پذیرش استانداردهای رفتاری و هنجارهای اجتماعی نیز کمک می‌کند. در این زمینه پلسنر با استفاده از یک استعاره نظامی، نقش ایجاد این فاصله و مرز را با پوشیدن زره به هنگام ورود به میدان نبرد تشبیه می‌کند. چرا که این فاصله مانند همان زره سفتی است که در تجاوز به حریم خصوصی فرد، مانع عمل می‌کند. (همان: ۴۳)

از نظر پلسنر نابسامانی و تهدید اصلی از جایی پدیدار می‌گردد که این تعادل بین آنچه درونی و بیرونی است بهم می‌خورد. به عبارتی زمانی که این فاصله از میان برداشته شود، نقشی که فرد در جامعه ایفا می‌کند هیچ حریم خصوصی را به رسمیت نمی‌شناسد و نقشش تنها در خدمت منافع و کارایی موثر عمومی تنزل پیدا می‌کند. «در این دیدگاه، فرد فقط به عنوان یک جزء از عملکرد یک کل بزرگتر درک می‌شود: به عنوان یک عامل در سیستم» (همان: ۴۵)

در اینجا است که پلسنر خطر جامعه‌گرایی را گوشزد کرده و می‌گوید در جامعه‌ای که کل آن، «تصویر ماشین مانند خود را ستایش می‌کنند، به توتالیتیر بودن نزدیک خواهد بود» (همان: ۴۶) در این جماعت، انتظار می‌رود که حوزه اجتماعی بجای سامان یافتن بر منطق فاصله و حفظ حریم خصوصی افراد، تحت تاثیر بی‌واسطه طبیعی تمام واکنش‌ها قرار بگیرد. «این واکنش‌های طبیعی باید از احساس همبستگی

۱۰- Border

۱۱- Inclusion

۱۲- Exclusion

ناشی شود، که اعضای یک جامعه را یا بر اساس اصل مبدا مشترک (روابط خونی) و یا عقیده مشترک (یک جامعه ایده آلیستی) متصل کند» (همان: ۴۷). این «نظم برتر»^{۱۳} که بر پایه افسانه جماعت استوار است، توجیهی برای «بکارگیری خشونت به منظور پرده برداری) رونمایی نهایی و حیاتی» تعریف می شود. (Plessner, 1999: 87).

با پیوستن به این جماعت، فرد تقریباً به طور کامل از حقوق خود به نفع آرمانهای «نظم برتر» چشم پوشی می کند. بنابراین حوزه ای که در اصل، قلمرویی برای شنیدن صدای همه شهروندان است و زمینه ای برای آشکار کردن عقاید، رویارویی با یکدیگر و سرانجام رسیدن به یک نتیجه مطلوب، باید در پرتو زندگی مشترک بی نیاز شود و در معرض تهدید قرار گیرد. ذهنیت یک فرد، تابع «نظم برتری» است که به عنوان مطلق و کل در نظر گرفته می شود. «فرد مجزا و محصور باید خود را در چنین کلیتی تسلیم کند تا استقلال خود را به شکل جدیدی از منبع موجودیتی فوق منظم بدست آورد» (همان: ۸۷) در این منطق است که در پس «بی ملاحظه گی به این فاصله، جماعت گرای، سانسور، سرکوب، فاشیسم و همه با هم خمینی سر بر می آورد» (نیکفر، ۲۰۲۱، درسگفتار اندیشه انتقادی-جلسه سوم).

بنابراین تأکید پلسنر بر این است که هر ارگانیکم زنده، یک فرد منحصر به فرد و در عین حال بخشی از کل گسترده تر است.

اسلامیسم جنبشی جماعت گرا

«جماعت گرایی عبارت است از واکنشی گذشته گرا به مشکلات و مسائل جامعه مدرن» (نیکفر، ۲۰۲۱: درسگفتار اندیشه انتقادی) و از این حیث می توان گفت که خود پدیده ای مدرن است. جریان های اسلام گرا نیز با این دستاویز، یعنی رویای بازگشت به اسلام ناب و احیای ارزشهای گذشته، افراد را یارگیری و اعضای خود را تغذیه فکری کرده و در این راستا، از اعمال خشونت و ترویج تروریسم فروگذار نمی کنند. محوریت معنای احیاگری در جماعت گرایان از این استدلال سرچشمه می گیرد که «سنت های دینی معمولی رو به فتور می روند مگر اینکه گاه به گاه با برگشتن به حقایق اساسی اولیه یا با تزریق حقایق تازه جان تازه ای بگیرند.» (Burrige, 1969). اسلام گرایان این باورها را به مثابه یک جنگ میان نیروهای خیر و شر القاء می کنند. آنها موجودیت خود را در جامعه مدرن در معرض نابودی می یابند و چه بسا از همین رو در مواردی، دست به خلق سنت های جدید و»

بازبینی گزینش‌گرانه برخی از آموزه‌های گذشته بزنند» (کارن آمسترانگ، ۲۰۰۰، ضاهر، ۲۰۱۵: ۱۷). طنز تاریخ و تناقض بزرگ اما، آنجاست که از یک سو به بهانه برچیدن نابسامانی‌های دنیای مدرن، با شعارهایی ضد امپریالیستی و ضد استثماری بر طبل اسلام‌یسم افراطی می‌کوبند و از طرفی از دستاوردهای آن بهره گرفته و باز در جهت اهداف خود بکار می‌گیرند. اسلام‌گرایان افراطی دین اسلام را بعنوان یک ایدئولوژی «تمام عیار، کامل و خود بسنده» می‌نامند که برای اداره زندگی انسان بر انسان نایل شده. «دیدگاهی که بجای آنکه برای عقل نقشی در تشخیص ارزش‌های اخلاقی قائل باشد، برای اراده، احساسات و عواطف، حکم خدا، توافق جمعی یا سنت و آداب اجتماعی ارزش قائل است» (همان: ۲۰).

ذکر چند اصل و نمونه اسلام‌گرایی

برای درک خواستگاه جنبش‌های اسلام‌گرا به ذکر چند نمونه و نظریه محوری که در اغلب آنها مشترک است می‌پردازیم.

نخست اینکه اسلام‌گرایان افراطی و بنیادگرا، رابطه اسلام و حکومت سیاسی را بر هسته ایدئولوژیک آن استوار می‌دانند و نه شرایط تاریخی. در حقیقت برای اقتدار هر چه بیشتر، با شعار تشکیل حکومت اسلامی، پیروان خود را به این باور می‌رسانند که این امر یک وظیفه دینی است. به عنوان نمونه می‌توان از حسن بنا، بنیانگذار و نخستین رهبر کل جمعیت اسلام‌گرای اخوان المسلمین در مصر نام برد که در نیمه قرن بیستم با بیان سخن مشهورش که «اسلام هم دین است و هم سیاست»، بنیان فکری حکومت‌های اسلامی را بنا گذاشت که بعدها نه منحصر به شعار اخوان المسلمین بلکه به شعار تمامی جریان‌های اسلام‌گرا تبدیل گشت (ضاهر، ۲۰۱۵: ۲۵). راشد غنوشی، سیاستمدار و رهبر حزب اسلام‌گرای «النهضة» تونس می‌گوید که «در جنبش اخوان المسلمین، جماعت اسلامی پاکستان و جنبش خمینی در ایران، «اسلام یک کل به هم پیوسته به شمار می‌آید و هر جزیی از آن با اجزای دیگر پیوند دارد. عقیده و شریعت یک کل متکامل است و از این رو جایی برای جدایی انداختن میان دین و سیاست و دیانت و حکومت وجود ندارد» (غنوشی و ترابی، ۱۹۸۰: ۱۹۰).

دومین اصل که اسلام‌گرایان بر آن تکیه می‌کنند، این است که انسان به حکم سرنوشت خود، بدون راهنمای الهی ناتوان از سامان‌دهی مناسبات این جهانی خود است (ضاهر، ۲۰۱۵: ۲۹). سید قطب، نظریه‌پرداز اسلام‌گرا و از رهبران اخوان المسلمین مصر، در کتاب «اسلام و مشکلات تمدن» مدعی می‌شود که راه حل تمام مشکلات بشر

بازگشت به اسلام و روش الهی است «چرا که انسان به هر درجه‌ای در علم و فهم هم که برسد، از شناخت چگونگی ساماندهی زندگی خویش و تشخیص نظام برتر ساماندهی آن ناتوان است» (همان: ۶۳) و خمینی نیز می‌گوید: «اسلام مکتبی است که بر خلاف مکتب‌های غیرتوحیدی، در تمام شئون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت و نظارت دارد» (صحیفه امام، ج ۲۱، ۱۳۶۶: ۴۰۲-۳). این توجیه فکری پایه‌ای محکم برای کنترل و نقض حقوق افراد را فراهم می‌سازد.

نمونه سوم از ایده‌های اسلام‌گرایان، اصل ولایت فقیه است که خمینی آن را نخستین بار در دهه چهل شمسی در کتابهای البیع و ولایت فقط مطرح کرد. او با شعار ولی فقیه و ولی امر مسلمین جهان «حوزه اختیارات خود در تمامی پهنه‌های سیاسی، اقتصادی و اداره جامعه را هم‌تراز با پیامبران و امامان می‌داند» (فوزی، ۱۹۲: ۱۵۸). در مقابل نقش مردم و حوزه اختیارات آنها حتی به زندگی شخصی خودشان هم محدود نمی‌شود. چرا که «حاکمیت از آن خداست و اوست که مالک همه چیز است و حق تصرف در اموال و انفس مردم را دارد. از همین رو، حکومت ولایت فقیه مختص خداست و دیگران تنها با نصب او می‌توانند حاکمیت را در دست گیرند و بدون اجازه او هرگونه تصدی امور دیگران و سلطه و حاکمیت، غاصبانه است» (همان: ۱۳۷).

نتیجه‌گیری

بدین ترتیب در بررسی مفاهیم و پیگیری منطقی بحث درمی‌یابیم که نگرانی بالقوه جامعه‌شناسانی همچون فردیناند تونیس از پیچیدگی، گسیختگی و ازخودبیگانگی‌های انسانها در جامعه بتازگی صنعتی شده قرن نوزده و بیستم، چگونه به تهدیدی بالفعل در جماعت‌گرایی و رمانتیسم بازگشت به گذشته تبدیل گشت که هلموت پلسنر در آستانه به قدرت رسیدن فاشیسم، نسبت به آن هشدار داده بود. جماعت‌گرایان اسلامی نیز به نوبه خود، البته در پارادکسی آشکار، از خواستگاهی مشابه یعنی احیاء ارزشهای گذشته، بازبینی سنت‌ها به منظور تحکیم عقایدیشان سخن می‌گویند. از سویی به طور ماهوی با مدرنیته و حقوق بشر و هر آنچه عصر جدید نمایندگی می‌کند، سر ناسازگاری دارند، از سویی دیگر اما، با مدرنیزه کردن ماشین سرکوب و تکنولوژی اتمی خیر!

در هر حال به نظر می‌رسد انسان در نبرد مدرنیته با سنت، و مواجهه با تمامی نابسامانی‌های دنیای مدرن و نظام سرمایه‌داری، دو راه حل بیشتر پیش روی خود

ندارد: «حل مدرن آینده‌گرای مسائل و یا گذشته‌گرایی تصور آرمانی از گذشته» (نیکفر، ۲۰۲۱) که بی‌شک پیروزی یکی درگرو شکست دیگری خواهد بود.

منابع

- آوتویت، ویلیام، باتامور، تام. ۱۳۹۲. فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم. تهران: نشر نی
 - شیرزاد، امید. ۲۰۲۰. جماعت‌گرایی و حقوق عمومی؛ نسبت سنجی و تحلیل، فصلنامه تحقیقات حقوقی، ۲۳(۸۹): ۳۷۱-۳۹۷
 - ضاهر، عادل. ۲۰۱۵. سنجش فلسفی اسلام‌گرایی. آمریکا: نشر توانا
 - فوزی، یحیی. ۱۳۹۲. اندیشه سیاسی (امام) خمینی. تهران: نشر معارف
 - کوئن، بروس. ۱۳۸۶. مبانی جامعه‌شناسی. تهران: نشر سمت
 - کیویستو، پیتر. ۱۳۷۸. اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی. تهران: نشر نی
 - نیکفر، محمدرضا. ۲۰۲۱. درسگفتار اندیشه انتقادی- جلسه سوم. ایران آکادیا
-
- Chrobak, Karol. 2021. *Helmuth Plessner's Social and Political Thought in Light of his Philosophy of Life*. *Diametros*, 18(67), pp.38-53.
 - Fuller, Graham. 2003. *The Future of Political Islam*. New York: Palgrave Macmillan, a division of Nature America Inc.

تأثير ناسيوناليسم و استعمار بر اسلامگرايي'

کمال سليمانی

برگردان: بهرؤژ اسعدی



تمدن اسلامی ما... کودکی است که نرمی و ظرافتش را از مادر آریایی، و صلابتش را از پدر سامی اش به ارث برده است، بدون فتح ایران، تمدن اسلامی، تمدنی یک سویه می بود.
محمد اقبال، تاملات پراکنده

تشیع محل تلاقی روح آریایی و سامی است
علی شریعتی، بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی

"من نژادپرست نیستم، ولی از اعراب متنفرم"
یک استاد دانشگاه تهران (نقل قول از علم صالح، ۲۰۱۳)

مقدمه

در این مقاله، قصد دارم تاثیر ناسیونالیسم و استعمار را بر اندیشه اسلامی مدرن نشان دهم. مقصود من از اندیشه اسلامی مدرن راه و شیوه‌هایی است که از طریق

۱- مطلب حاضر برگردان مقاله زیر است:

"Islam moderno y nacionalismo y poscolonialidad" in *Miradas múltiples*, *Desentrañar la "política"*. (ed). Saurabh Dube and Ishita Banerjee, Ciudad de Mexico: El Colegio de México. 2021.

آن مسلمانان اسلام را بازتفسیر و مفهوم پردازی میکنند. من به گرایشهای عمومی تخیل و بازبینی مجدد مسلمانان از اسلام میپردازم که از اواخر قرن ۱۹ رواج پیدا کرده است. استدلال من این است که اندیشه اسلامی مدرن دارای چندین ویژگی اساسی است که گواه بر تاثیر مواجه جهان اسلام با استعمار غرب است. برای انجام این کار، بدون محدود کردن بحث به شخصیت یا مکان خاصی، نمونه‌های کثیری را مورد بررسی قرار داده و موارد متفاوتی را بررسی می‌کنم تا نشان دهم که چگونه مسلمانان مدرن عموماً گفتمان استعماری را در رابطه با دین، ملت و دولت درونی کرده‌اند. اندیشه سیاسی اسلامی مدرن به طرز بسیار چشمگیر و افراطی کنترل قدرت دولت را مد نظر قرار داده است، این در حالی است که دولت مدرن اساساً ناسیونالیستی است و از طرق آرایش دوباره تخیل ملی اجتماعات به خود مشروعیت می‌بخشد. گرایش به کنترل و به‌دست آوردن کنترل دولت نشان می‌دهد که چگونه اسلام‌گرایان به "امر سیاسی" می‌نگرند. از طرفی دیگر این امر نمایانگر این واقعیت نیز است که علیرغم خصومت ظاهری با ابعاد مدرنیته، در اصل اسلامگرایی به دلیل بستر و بافتش، پاسخ‌هایش به مدرنیته و مرکزیت دولت ملت در آن، مدرن است.

این مقاله به بررسی تاثیر ناسیونالیسم بر اندیشه مدرن اسلامی اختصاص داشته و استدلال می‌کند که اندیشه مدرن اسلامی دستکم دارای چند ویژگی بنیادین است که آن را از اسلام پیشامدرن متمایز می‌سازد. مسلمانان مدرن، گفتمان استعماری راجع به دین خود را درونی کرده و از این‌رو اندیشه اسلامی آنان عمیقاً تحت تأثیر نظریه‌های نژادی استعماری و ناسیونالیسم مدرن قرار دارد. اندیشه اسلامی مدرن به طرز مفرط با اندیشه کنترل قدرت دولت مدرن - که خود ماهیتاً پدیده‌ای است ناسیونالیستی - درآمیخته است.

با اینکه این پژوهش بین اسلام و اسلامگرایی تمایز قائل می‌شود، اما برخلاف بسام طیبی^۲، با ادعای "اسلامگرایی اسلام نیست" موافق نیستم.^۳ بی تردید اسلام فراتر و گسترده‌تر از اسلامگرایی است، با وجود این، اسلامگرایی یکی از گونه‌های اسلام است. همچنین موضع طیبی آنجا غیرقابل توجیه می‌شود که ادعا می‌کند "دینی شدن سیاست [یا اسلامگرایی] به معنای ترویج نظامی سیاسی است که در آن حاکمیت به جای منشا مردمی و همگانی آن، از اراده خدا منبعث می‌شود."^۴ این ادعای وی نیز که

2- Bassam Tibi

3- Bassam Tibi, *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University Press, 2012: 3.

4- Ibid.

میگوید "این خود اسلام نیست که چنین کاری انجام میدهد"^۵ اشتباه است، زیرا تفسیر وی نیز از اسلام میتواند تنها یکی از تفاسیر ممکن از اسلام باشد. نه هیچ منبع قرآنی برای مفهوم مدرن حاکمیت عمومی وجود دارد و نه همه تفاسیر اسلامگرایانه آشکارا با حاکمیت مردم سر مخالفت دارند. برای نمونه، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به‌طور نظری از سیستمی التقاطی دفاع میکند که توأمان از اراده خدا و حاکمیت مردمی نشأت می‌گیرد، آنجا که اعلام می‌دارد انقلاب ایران "تلاش میکند از نظامهای استبدادی فاصله گرفته و سرنوشت مردم را با توجه به قرآن به دستان خود مردم بسپارد" (بنگرید به مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تاکیدات از نویسنده است).^۶

اسلامگرایی شکلی جدید از احیاگرایی اسلامی است و مانند ناسیونالیسم ازلی‌گرا برای برساخت گذشته‌ای مطلوب که هم در خدمت اکنون باشد و هم آن را به‌چالش بکشد، تلاش می‌کند. من از این جهت با بابی سید^۷ موافقم که "اسلامگرایی گفتمانی است که در نظر دارد اسلام را در مرکز نظم سیاسی قرار دهد."^۸ اما همزمان با این ادعای وی مخالفم که معتقد است "احیای اسلامی فعلی و اضطراب ناشی از آن را می‌توان بیانگر تجدید قدرت و بازگشت سرکوب شدگان دانست."^۹ چنین ارزیابی‌ای نه تنها نوعی همدلی و بیان احساسی است، بلکه روایت تاریخی مسلمانان را از خود-قربانی-پنداری آنان نیز بازتاب می‌دهد. شکی در این نیست که جهان اسلام یکی از قربانیان استعمار غربی است. با وجود این، امپراطوری‌ها و دولت‌های اسلامی خود نیز در استعمار دیگران سهیم بوده و حتی مرتکب نسل‌کشی نیز شده‌اند.^{۱۰} شاید نیاز

5- Ibid.

6- <https://archive.fo/wip/gE8O8>

7- Baby Sayyid

8- Bobby Sayyid . *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. New York: Zed Books. 1997: 7.

9- Ibid.

۱۰- بنگرید به:

Akçam, Taner. *The Young Turks' crime against humanity: The Armenian genocide and ethnic cleansing in the Ottoman Empire*. Vol. 17. Princeton. Princeton University Press, 2013. Owen Robert Miller, "Sasun 1894:

Mountains, Missionaries and Massacres at the End of the Ottoman Empire," PhD dissertation, Columbia

University, 2015. Üngör, Ugur Ümit. *The making of modern Turkey: nation»*

باشد به سید یادآوری کنیم که اولین نسل‌کشی قرن ۲۰ (نسل‌کشی ارمنیها) توسط خود مسلمانان صورت گرفت. نسل‌کشی ارمنیها یکی از اعمال ظالمانه‌ای است که توسط مسلمانان علیه دیگر اجتماعات غیرمسلمان نیز، مانند قتل‌عام گسترده ایزدیها، انجام شده و چنین اعمالی در اواخر عثمانی کم نیستند.^{۱۱} لازم به یادآوری نیست که برخی از اعمال و سیاستهای سیاستمداران مسلمان ترک مانند آتاترک حتی بر آدولف هیتلر نیز تاثیر گذاشتند.^{۱۲}

من نیز مانند سید از به‌کارگیری واژه بنیادگرایی^{۱۳} خودداری می‌کنم، نه تنها به این دلیل که این مفهوم فاقد دقت لازم است، بلکه بیشتر به این خاطر که استفاده از چنین مفهومی این نتیجه را به دنبال خواهد داشت که ما ادعای اسلام‌گرایان را مبنی بر بازگشت به 'معنای اصلی' و تفسیر 'درست بنیادها' جدی گرفته‌ایم. علاوه بر این، چنین کاربردی می‌تواند ما را به این اشتباه دچار سازد که می‌گوید "اسلام‌گرایی اسلام نیست."^{۱۴} که این با اتخاذ چنین دیدگاهی از طرفی دیگر دچار تفسیری بنیادگرایانه، ذات‌گرایانه و ارزشمدارانه از مفهوم 'اسلام راستین' میشود. همانگونه که قبلاً ذکر شد، من مدعی نیستم که اسلام چیزی بیش از اسلام‌گرایی مدرن است و هیچ تفاوتی بین آنها وجود ندارد. اما اسلام‌گرایی یکی از جدی‌ترین تفسیرهای موجود از اسلام است گرچه شاید هیچ تفسیری از اسلام وجود نداشته که حداقل به عنوان موضوعی پژوهشی این دین را در کلیت خود بازفایب کند. یعنی تفاسیر دینی نمی‌توانند با خود دین به عنوان یک کلیت یکسان انگاشته شوند.

با وجود این تصور اسلام به عنوان امری قابل تفکیک از تفاسیر و باورهای مسلمانان نیز از آن یک دین نابسترمند و غیرتاریخی می‌سازد. این همان خطایی است که اسلام‌گرایان هنگام ادعای اینهمانی "پیام الهی" و درک آنها از آن مرتکب می‌شوند. در اینجا من قصد ندارم ادعا کنم که 'اسلام راستین' یا 'اصلی' ممکن است وجود داشته و یا نداشته باشد. من تنها برخی از ویژگیهای اندیشه اسلامی مدرن و احیاگران را از طریق

and state in Eastern Anatolia, 1913-1950. Oxford. Oxford University Press, 2012.

11- Birgül Açıkyıldız, *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion*. London: I. B. Tauris, 2014. Also, Ussama Makdisi. *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*. Berkeley, Calif: University of California Press, 2000.

12- Stefan Ihrig *Atatürk in the Nazi Imagination*. Boston: Harvard University Press. 2014

13- fundamentalism

14- Tibi, 2012: 3.

ذکر نمونه‌های متفاوت مورد بحث قرار می‌دهم برای اینکه نشان دهم که چگونه استعمار غربی بر احیاءگری اسلامی مدرن تأثیر گذاشته است.

بقیه مقاله را بدین گونه پیش خواهیم برد: در بخش دوم به اختصار تلاش مسلمانان را برای تاریخ‌زدایی از اسلام و اشتیاق آنان برای سازگاری اسلام با نیازهای معاصر تحت تأثیر استعماری غربی مورد بحث قرار خواهیم داد. در بخش سوم، با ذکر مثال‌هایی از آثار دو اندیشمند مسلمان مدرن، محمد عماره و علی شریعتی، تلاش خواهیم کرد نشان دهم که دیدگاه‌های "نژادگرایانه" و نژادی در اندیشه اسلامی مدرن تا چه حدی برجسته است. در بخش چهارم، تأثیر ناسیونالیسم بر اندیشه اسلامی مدرن را مورد بررسی قرار خواهیم داد. در این بخش، اشاره‌هایی جسته گریخته به سیاست‌های حکومت‌های اسلامی در ایران و ترکیه خواهیم کرد، تا روشن گردد که برخلاف ادعای دولت‌های اسلام‌گرا این منافع ملی و روابط داخلی قدرت است که خطوط کلی سیاست‌های آنان را مشخص میکند.

اندیشه اسلامی و تأثیر استعماری

فیصل دیوجی^{۱۵}، دانشمند اسلام شناس، با الهام از بینش ویلفرد کانتول اسمیت^{۱۶} مبنی بر اینکه "گویی اسلام را میشود... تنها با نگاه از بیرون دید"^{۱۷} دو ملاحظه مهم ارائه می‌دهد که هر دو بیانگر ماهیت پسااستعماری اسلام مدرن هستند: تأکید بر استفاده از 'روح اسلام' و 'اسلام به‌مثابه یک اسم خاص که از اواخر قرن ۱۹ به طور فزاینده‌ای رایج می‌شود. دیوجی به‌طرز قابل توجهی اهمیت زیادی به کتاب اندیشمند شبه قاره هند، سید امیر علی^{۱۸}، با عنوان روح اسلام^{۱۹} می‌دهد که در سال ۱۸۹۱ نوشته شد. دیوجی این کتاب را تقریباً منادی آغاز دوران جدیدی در خودشناسی جمعی مسلمانان و بازتفسیرشان از اسلام می‌داند.^{۲۰} این رویکرد بدیع افرادی نظیر علی باعث شد که اسلام به طور فزاینده‌ای به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی مفهوم‌سازی شود و راه را برای روشنفکران مسلمان غیر روحانی به عنوان ایدئولوگ‌های اسلامی باز کند.

15- Faisal Devji

16- Wilfred Cantwell Smith

17- Devji, Faisal. *Muslim Zion: Pakistan as a political idea*. London: Hurst Publishers, 2013: 204.

18- Syed Ameer Ali

19- *The Spirit of Islam*

20- See devji, 2013, chapter, 6.

علی در کتابش مفهوم روح را به کرات و در بسترهای مختلف برای مرکززدایی از سنت بسترمند تاریخی مسلمانان تکرار می‌کند. چنین استفاده‌ای از این مفهوم بیانگر تاثیر نوعی هگلیسم و گرایش مفرط به کلی‌گرایی را نشان می‌دهد. به همین ترتیب، ماهیت پسااستعماری اندیشه مدرن اسلامی و تاثیر استعمار بر تحول آن را نیز به نمایش می‌گذارد. جمله زیر از علی هم معنای روح را نشان می‌دهد و هم اصرار مسلمانان مدرن را به تاریخ‌زدایی از اسلام برای انطباق آن با 'روح عصر/روح زمانه'^{۲۱} به تصویر می‌کشد که می‌گوید "مسلمانان امروزی به حرف و معانی لفظی قرآن و اسلام چسبیده‌اند و از روح آن غافل مانده‌اند."^{۲۲} چنین تلاشی برای بسترمندایی از اسلام یا انفصال آن از منابع شرعی تلاش جدید در تاریخ اسلام بود. از این پس، مسلمانان در پی یافتن ابعاد جهانی پیام خدا، توضیح فلسفه وجودی^{۲۳} آن و جایگزینی هرگونه متنی بودند که می‌توانست جهانی بودن اسلام را به پرسش بگیرد. این خود به تنهایی نشانگر حضور دیگری غیرمسلمان و تلاشهای مسلمانان برای معرفی اسلام به دیگری غربی است. بدین ترتیب، اسلام باید پیوسته در سایه حضور دیگری غربی مورد بازنگری قرار می‌گرفت.

شاید بدون گذشته زدایی یا منسوخ کردن گذشته و معرفت‌شناسی متن محور و سنتی متناسب با آن (آنچه علی از آن با عنوان 'ترجمه تحت‌اللفظی' نام می‌برد)، اسلام نمی‌توانست در قامت دینی متناسب با "روح زمانه" تصور شود. محمد اقبال^{۲۴}، متفکر دیگر شبه‌قاره هند، از رسالت عظیم سازگار کردن اسلام با مدرنیته سخن می‌گوید آنگاه که اظهار می‌دارد: که «وظیفه فراروی مسلمان مدرن بسیار سترگ است. زیرا که او ناگزیر از بازاندیشی کل نظام اسلام بدون گسست کامل از گذشته است."^{۲۵} چه بسا بدون جدا کردن اسلام از بخش عمده‌ای از گذشته اش و اعطای روحی منعطف و سازگار با روح زمانه، عرضه آن به عنوان دینی سازگار و جهانشمول غیر ممکن به نظر می‌رسید. از این رو نسل‌های قبلی مسلمانان باید به خاطر 'همه' دریافت‌های نادرست از اسلام سرزنش می‌شدند. رویکرد گمراه‌کننده روش‌شناسی مسلمانان پیشین، به اسلام و ناتوانی آنان از تمایز بین روح اسلام از هر آنچه به عنوان

21- the spirit of the age

22- Syed Ameer Ali. *The spirit of Islam; a history of the evolution and ideals of Islam with a life of the Prophet*. London: Methuen, 1967: 182.

23- raison d'être

24- Mohammad Iqbal

25- Iqbal, 2009, 190.

معنای لفظی یا بستمندی ویژه از آن یاد می‌شد را باید به عنوان علت العلل رکود جهان اسلام کنار گذاشت. به عبارت دیگر، مسلمانان به‌طور تاریخی "امر زمانمند را امر ازلی و فرازمانی، و امر جهانشمول را با امر خاص و محلی خلط می‌کرده‌اند."^{۲۶} روح، که خود پدیده‌ای غیر قابل تعریف است به معیار تعیین‌کننده درباره آنچه اسلامی است و آنچه اسلامی نیست تبدیل می‌شود. با این حال، محمد اقبال در تلاش‌هایش برای تاریخ‌زدایی از اسلام پا را از این نیز فراتر می‌گذارد و ادعا می‌کند که "روح اسلام آنچنان وسیع است که عملاً نامحدود است. به استثنای ایده‌های الحادی به تنهایی، همه ایده‌های قابل دستیابی مردم پیرامون را اخذ کرده و در جهت اهداف خاص خود آنها را توسعه داده است."^{۲۷}

تبدیل 'اسلام' به یک دال کاملاً تهی به مسلمانان مدرنیست کمک کرده است که آن را موقعیت‌مند تعریف کنند و نسل‌های قبلی را به "تحت‌اللفظی بودن، متن‌محوری و خلط امر موقت با امر دائمی" متهم کنند. سست کردن رابطه مسلمانان با گذشته و سنت متنی آن، راه را برای فهم اسلام بیشتر شبیه یک ایدئولوژی هموار کرد که امور جهانشمول و امور خاص آن شناخت ناپذیرند. اسلام به‌طرز روزافزونی به عنوان یک جعبه‌ابزار ایدئولوژیک عمل می‌کند و مسلمانان آن را به مثابه سوم شخص مفرد می‌فهمند و بدان ارجاع می‌دهند و با وجود عدم توافق جهانی در مورد تعهدات سیاسی اسلامی، از آنها با تعصب و خشونت دفاع می‌کنند. شاید عباراتی مانند "اسلام می‌گوید"، "اسلام چنان می‌کند"، "اسلام باید"، "اسلام نباید"، "ما چنین امری را در اسلام داریم یا نداریم"، در دوران ماقبل مدرن هیچگاه در رابطه با اسلام مورد استفاده قرار نگرفته‌اند. فهم مسلمانان از دینشان به عنوان یک جعبه‌ابزار سیاسی-ایدئولوژیک بیشتر از هر زمان دیگری اسلام را به یک ایدئولوژی تابع و منقاد دولتها و گروه‌های سیاسی تبدیل کرده است. اصرار به تبدیل اسلام به یک ایدئولوژی سیاسی سازگار با "روح زمانه" خیلی‌ها را قانع کرده که بدون تاسیس یک دولت اسلامی آنها قادر نخواهند بود یک زندگی کاملاً دینی داشته باشند.^{۲۸}

این اسلام مدرن به‌شدت سیاسی شده افرادی مانند آیت‌الله خمینی و مصطفی کمال آتاترک -در دو قطب یک پیوستار- را برانگیخت که به یک نتیجه‌گیری مشابه درباره تقدس دولت و تاسیس آن به‌عنوان یکی از مهمترین تعهدات و وظایف مسلمانان برسند. سال ۱۹۲۴ کمال آتاترک اعلام کرد که "دولت در معنای واقعی اسلامی تنها

26- Ali. *The spirit of Islam*:184.

27- Muhammad Iqbal. *Stray Reflections*. 1961.

28- Sayyed Qutb. *Milestones*. 1st ed. Karachi: International Islamic Publishers, 1981.

نهادی است که [تاسیس آن] واجب است.^{۲۹} این مشخصه پسااستعماری و دشوار اندیشه مدرن اسلامی و انقطاع آن از ریشه‌های متنی آن به بهترین نحو توسط این گفته خمینی توصیف شده که می‌گوید دولت "حکم اولیه قانون اسلامی است که بر جمیع احکام ثانویه ... بر نماز، روزه و حج تقدم دارد ... ممنوعیت همه امور در چارچوب اقتدار دولت است ... اگر چنان به نظر برسند که خلاف منافع ملت اسلامی هستند."^{۳۰}

باید به این نکته اشاره کرد که احیاگرایی مدرن اسلامی، علیرغم اشکال متنوع آن، برخوردی ضد و نقیضی نسبت به بخشهای عمده‌ای از میراث اسلامی و مفهوم سازی‌های معاصر از اسلام داشته و آنها را به عنوان میراثی فاسد سرزنش کرده است. نقد مسلمانان معاصر به دلیل 'فاصله' با 'پیام اصلی'^{۳۱} یا 'روح' اسلام، هسته مرکزی ادعای احیاگرایی اسلامی را تشکیل می‌دهد. با این وجود، چنین ادعاهایی این واقعیت را ثابت می‌کنند که همه بازتفسیرهای اسلام بسترمند هستند و در زمینه و زمانه ما، تحت تاثیر مواجهه با مدرنیته استعماری قرار دارند.^{۳۲}

اندیشه اسلامی مدرن و ویژگی اتنیکی-نژادی آن

یافتن شمار کثیری از دیدگاه‌های قوم محورانه و ادعاهای برتری اتنیکی در مطالعات کلاسیک اسلامی کار دشواری نیست. منابع کلاسیک، از احادیث منسوب به پیامبر اسلام تا فقه، مملو از ادعاهای برتری گروه‌های اتنیکی بر دیگر مسلمانان است.^{۳۳}

29- Akyol, Taha. 2012. Atatürk'ün İhtilal Hukuku/the Revolutionary justice system of Atatürk. Istanbul: Doğan Kitap: 86. Also, Kamal Soleimani. Islam and Competing Nationalisms in the Middle East. New York: Palgav. 2016: 258

30- <https://archive.fo/wip/Cm2hZ>

31- Cf. Sayyid Qutb, *Milestones*, 1st ed. (Karachi: International Islamic Publishers, 1981). Also, *The Islamic Concept and Its Characteristics* (Indianapolis IN, USA: American Trust Publications, 1991).

۳۲- برای اطلاعات بیشتر در این باره بنگرید به:

Barlow, T.E. 1997a. *Formations of Colonial Modernity in East Asia*, 1st edn, Durham, NC: Duke University Press. Chakrabarty D. 2000/2007. *Provincializing Europe: Post-colonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Chen , K.-H. 2001 America in East Asia , *New Left Review* , no. 12 , pp. 73 – 87.

۳۳- برای مثال بنگرید به:

Ahmad Amin. *Duha al-Islam/the Sunrise of Islam* , 3 vols, vol. 1. Al-Qahirah:»

با این حال، در دوران مدرن، دانشمندان مسلمان اغلب اسلام "واقعی" شان را به پیشینه‌های نژادی و اتنیکی "ویژه و برتر" خویش نسبت می‌دهند. یکی از ویژگی‌های بارز چنین اتنیکی-نژادی‌سازی مدرن دانش دینی اسلامی، تأثیر عظیم شبه علم استعماری نژادی است.

به نظر میرسد که مسلمانان خاورمیانه (یعنی حوزه مطالعه من) افسانه تقسیم‌بندی نژادی "آریایی-سامی" را بیشتر از هر جای دیگر دنیا جدی گرفته‌اند. به قول کولین رنفرو^{۳۴} این "افسانه مدرن"^{۳۵} ریشه در ادعایی دارد که از سوی ویلیام جونز^{۳۶} (۱۷۴۶ - ۱۷۹۴) مطرح شد. جونز بر این باور است که لاتین، یونانی و سانسکریت - و "شاید بتوان فارسی را نیز بدان افزود" - از یک خانواده زبانی هستند.^{۳۷} در اروپای قرن هجدهم، این روایت جدید درباره آبا و اجداد مشترک مردمان اروپایی و روش‌های مقایسه زبان، که در نهایت باعث زایش علم لغت‌شناسی^{۳۸} شد، با احساسات تحریک شده ناسیونالیستی همبستر شد، و جایگزین این روایت کلیسا شد که زبان عبری اولین زبان انسان است.^{۳۹} "کشف هند و اروپایی" باعث شور و شوقی شد که بسی فراتر از... فلسفه مقایسه ای بود. همه علوم انسانی، از تاریخ گرفته تا اساطیر، و به زودی شامل "علوم نژادی"، تحت تأثیر کشف زبانی قرار گرفتند که نه تنها هندواروپایی بلکه آریایی بود.^{۴۰} فردریش شلگل^{۴۱} در سال ۱۸۱۹ "معنای آریایی" را از ترجمه آریا به یک مقوله نژادی مدرن تبدیل کرد، که بلافاصله تصور معاصران او را تسخیر کرد.^{۴۲}

Jam'iya al-Ri'aya al-Mutakamilah, 2003: 93-100.

34- Colin Renfrew

35- Stefan Arvidsson, *Aryan idols: Indo-European mythology as ideology and science*. Chicago: University of Chicago Press, 2006, 5.

36- William Jones

37- Maurice Oledner, *The languages of paradise: race, religion, and philology in the nineteenth century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, 8.

38- philology

۳۹- برای اطلاعات بیشتر بنگرید به Oledner, ۱۹۹۲.

40- Oledner, 1992, 7

41- Friedrich Schlegel

42- Reza Zia-Ebrahimi, *The emergence of Iranian nationalism: Race and the politics of dislocation*. New York: Columbia University Press, 2016, 150.

این باور در تقسیم بندی نژادی "آریایی-سامی" به حدی رایج است که حتی صادق جلال العظم^{۴۳}، فیلسوف چپ عرب، آن را همچون واقعیتی طبیعی پنداشته و تکرار کرده است. به عنوان مثال، العظم در تلاش برای توضیح داستان شیطان در قرآن، ادعا می‌کند که درک ما از شخصیت تراژیک شیطان برای همیشه ناقص باقی خواهد ماند زیرا "تراژدی"، به معنای قطعی و مطلق آن، نمی‌تواند در چارچوب هر سه دین سامی وجود داشته باشد.^{۴۴} یا تحصیلات آموزش و پرورش جمهوری اسلامی ایران تا مقطع پیش دانشگاهی بیشتر به عنوان یک سیستم شستشوی مغزی آریایی‌گری عمل می‌کند.^{۴۵} تحصیلات دانشگاهی ایران نیز به همین گونه "آریایی بودن" ایرانیان را به عنوان امری مسلم پذیرفته است. در ایران به ندرت یک آکادمیسین فارس پیدا میشود که این ادعا را که "زبان [فارسی] و نژاد آریایی نقاط اشتراک ما هستند" به پرسش بکشد.^{۴۶}

در این پژوهش فرصت پرداختن تفصیلی تأثیر نظریه‌های استعماری بر اسلامگرایی را ندارم. به همین دلیل تنها کار دو شخصیت اسلامگرا مورد بررسی قرار خواهم داد: علی شریعتی که خود را یک "آریایی"/ایرانی میدانند، و محمد عماره^{۴۷}، نویسنده اسلامگرای برجسته مصری. باید به این نکته نیز اشاره کنم که آثار این نویسندگان علی رغم شهرتشان، دارای تناقضاتی جدی میباشد. بدتر از آن، شریعتی اغلب ادعاهای خود را با نقل قولهای غیر قابل ردیابی مستند می‌کند.

شریعتی یک ناسیونالیست ازلی‌گراست که معتقد است حکومت امپراتوریهای سلسله‌ای پیشامدرن در فلات ایران را میتوان به عنوان یک ملت در معنای مدرن در نظر گرفت که دارای یک هویت واحد و تکینه بوده‌اند. او "ایرانیّت" و ایران مدرن را اساساً به عنوان تداوم ملتی می‌فهمد که "ویژگی ملی متمایز" آن برای هزاران سال وجود داشته است. بنابراین، وی تصور می‌کند که بسیاری از وقایع رخ داده در قرن ۸

43- Sadiq Jalal al-'Azam

44- Sadiq Jalal al-'Azam, *Naqd al-Fikr al-Dini*. Beirut: Dar al-Tali'a, 1970, 111.

45- Haggay Ram, The immemorial Iranian nation? School textbooks and historical memory in post-revolutionary Iran. *Nation and Nationalism*, 6 (1) (2000), 67-90. Kamal Soleimani & D. Osmanzadeh, "Textualising the ethno-religious sovereign, history, ethnicity and nationalism in the Perso-Islamic textbooks," *Nations and Nationalism*. 2021, 1(18). <https://doi.org/10.1111/nana>.

46- quoted in Alam Saleh, *Ethnic identity and the state in Iran*. New York: Palgrave. 2013: 129.

47- Muhammad Imarah

و ۹ میلادی نشانگر "واکنش های ملی گرایانه ایرانی" در برابر "انکار ملت های عرب" از "هویت ایرانی" بوده اند.^{۴۸} بدینگونه، او در کمال بی ملاحظگی آن رخدادها را ماقبل مدرن را با جنبشهای ضد استعماری ناسیونالیستی مدرن مقایسه می کند.^{۴۹} شریعتی فرض را بر این قرار می دهد که 'فرهنگ ملی ایرانی'، به شکلی متحد و تکینه، برای هزاران سال وجود داشته است. وی "احیای زرتشتیگری ساسانیان (۲۲۴ تا ۶۵۱) را یک جنبش ناسیونالیستی ایرانی" برای "احیای روح و فرهنگ ملی ما" معرفی می کند.^{۵۰}

از دیدگاه شریعتی، سلسله های مسلمان عرب نماینده امپریالیسم عرب و عربگرایی بودند.^{۵۱} وی ادعا می کند که اسلام ضد همه اشکال نژادپرستی است اما ضد ملیت نیست. شریعتی با ارجاع به آیه معروف قرآن (۴۹:۱۳) ما شما را ... ملت ها و قبیله ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید، ادعا می کند که اسلام وجود ملتها را "یک واقعیت طبیعی" می داند.^{۵۲} البته من باید این نکته را یادآوری کنم که تفسیرهای کلاسیک قرآنی نشان می دهند که مفهوم ملت در معنای مدرنش، برای مسلمانان ماقبل مدرن مفهومی بدون معنی و غیر قابل درک بود.

عماره با شریعتی هم نظر است که اسلام وجود ملتها و ملیت های متفاوت را می پذیرد، اما با این حال وی ذاتا اسلام را یک دین عربی می داند. برای وی واژه العروبه (عربیسیم) به معنای نژادپرستی نیست، زیرا که معتقد است نه تنها اسلام اول برای ملت عرب نازل شده و یک دین عربی است 'العروبه نیز بخشی لایتجزا از اسلام است. پس عربها به عنوان 'ملتی' مسلمان - به دلیل نقش پیشاهنگشان در پذیرش اسلام - بر سایر ملتهای دیگر برتری دارند.^{۵۳} عماره برای اعتباربخشی به ادعایش ابراز میکند که "محمد عرب بودند و پیامش - که به دلیل برتری الهیش به تمامی قابل ترجمه به زبانهای دیگر نیست - نیز عربی بود." پس "ویژگیهای عربی اسلام غیر قابل انکار هستند."^{۵۴} او می افزاید که "اسلام... همه انسانیت را مورد خطاب قرار میدهد" اما "به فضیلت عربیت پیامبر، پیام عربی وی و بافت عربی وحی، عربها نقش

48- Shariati, 2015: 209.

49- Ibid.

50- Ibid.: 220-229.

51- Ibid.: 205-206.

52- Ibid.: 205.

53- Imarah. *Al-Islam wa al-'Uruba*: 11.

54- Ibid.

رهبری و پیشاهنگی در گسترش آن بازی کرده‌اند." پس، "بدون شک اسلام، حتی در چهارچوب دین (فی إطار الدین) نیز عربها را متمایز ساخته و بر سایر ملت‌های دیگر برتری داده است."^{۵۵}

برای اثبات ویژگی عربی اسلام، عماره ادعا میکند که اسلام می‌تواند به سه معنا باشد: الف) الدین (دین، که از طریق وحی نمادپردازی شده است)، ب) الحضارة (تمدن، که تجسم خرد و تجربه مسلمانان در سراسر جهان است)، و پ) التاريخ (تاریخ، که تا زمان توقف رشد تمدن آنها ادامه یافت و خلاقیت خود را [با] ظهور ممالک ترک بین سال‌های ۸۴۷-۸۶۱ میلادی از دست داد).^{۵۶} از دیدگاه عماره اسلام اصیل^{۵۷} در اواسط قرن ۹ میلادی به دلیل از دست رفتن حاکمیت انحصاری عربها بر جهان مسلمانان پایان یافت. بعد از آن گروه‌های اتنیکی دیگر برای بدست آوردن قدرت به پا خاستند و باعث انحطاط و فساد در اسلام شدند.^{۵۸} عماره ادعا می‌کند که اسلام متمدن نتوانست در غیاب حاکمیت عربها به حیاتش ادامه دهد. به همین دلیل است که همه فقها، متکلمان و نظریه پردازان سیاسی مسلمان، رهبری اعراب را شرط لازم اسلامی ماندن دولت دانسته‌اند.^{۵۹} این اثبات می‌کند که اسلام به عنوان تمدن نیز مخالف عجمی شدن (*Ajamization*) (غیرعربی شدن) دولت بوده است.^{۶۰}

عماره در این ادعا که اسلام ذاتاً یک دین عربی است، تنها نیست. محمد عبده،^{۶۱} احیاگر متشخص اسلامی مصری، در اثر خود تحت عنوان الاسلام و النصرانية^{۶۲} (۱۹۰۲) مدعی است که "اسلام [در اصل] دین اعراب بود." ولی تصمیم معتصم بالله یکی از خلفای عباسی،^{۶۳} "برای ایجاد یک ارتش خارجی (اجنبی) متشکل از ترکها، دیلمیان و مردمان [غیر عرب] دیگر... سلام را دچار از خود بیگانگی یا به عبارتی اسلام را اجنبی ساخت... آن را به [یک دین] غیرعربی (عجمی) تبدیل کرد."^{۶۴} اظهارات مشابهی توسط

55- Ibid.:12

56- Ibid.: 5-6.

57- authentic

58- Ibid.: 28.

59- Ibid.: 24.

60- Ibid.: 25.

61- Muhammad 'Abduh

62- *al-Islam wa al-Nasraniyya*

63- *al-Mu'tasim*

64- Muhammad 'Abduh, *Al-Islam Wa Al-Nasraniyya / Islam and Christianity* (Cairo: al-Manar, 1323/1905), 123.

شخصیتهای احیاگر برجسته دیگری مانند عبدالرحمان الکوکیبی^{۶۵} (۱۸۵۵-۱۹۰۲) و رشید رضا^{۶۶} (۱۸۶۵-۱۹۳۵) نیز بیان شده است.^{۶۷}

عبده معتقد بود که در قرن ۹ میلادی از دست رفتن قدرت انحصاری عربها بر دولت باعث انحطاط اسلام شد. احیاگران مدرن عرب در بسیاری از موارد بر این باور بوده‌اند که مسلمانان غیر عرب عامل "انحطاط" اسلام بوده‌اند. آنان عموماً نقش غیر عربها را در اسلام نقشی منفی می‌دانند. لحن قومگرا و نژادگرایانه احیاگران عرب، در تلاش برای گره زدن "درک ناخالص"^{۶۸} مسلمانان غیر عرب اسلام به ویژگی قومی آنها آشکار است.^{۶۹} همچنین عبده هیچ ابایی ندارد که بگوید "از آنجایی که ترکها دیر به اسلام روی آوردند، در دستیابی به روح اسلام ناتوان ماندند."^{۷۰} او می‌نویسد که حاکمیت ترکهای عثمانی "خلوص زبان عربی را آلوده کردند، که این نیز به نوبه خود باعث ایجاد اختلاف و فرقه‌گرایی در میان مسلمانان شد."^{۷۱}

در همین رابطه، عماره بدون ارجاع به عبده دیدگاه او درباره "انحطاط" تمدن اسلامی را تکرار میکند. به زعم عماره ظهور قدرت غیر عربها تنها به قیمت از میان رفتن خلوص اسلام تمام نشد، بلکه همزمان باعث "از بین رفتن اسلام، به‌عنوان یک تمدن، و ویژگی عقلانیت و العروبه آن نیز شد،" که به زعم او این عناصر در واقع موتور متحرک شکوفایی و پیشرفت "تمدن اسلامی-عربی" بودند.^{۷۲} ولی اندیشمند اسلام‌گرای فارس، شریعتی، خوانش اتنیکی-نژادی کاملاً متفاوتی از تاریخ اسلام ارائه

65- Abd al-Rahman al-Kawakibi

66- Rashid Riḍa

۶۷- مقایسه کنید با:

Mahmoud Haddad, " Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Riḍā's Ideas on the Caliphate " *Journal of the American Oriental Society* 117, no. 2 (Apr. - Jun., 1997). Also, 'Abd al-Rahman al-Kawakibi, *Umm Al-Qura* (Cairo: al-Azhar, 1931).

68- impure

۶۹- نگاه کنید به:

Muhammad Imarah. *Abd al-Rahaman al-Kawakibi: The Martyr of Islam and Freedom*. Cairo: Dar Al Shuruq, 1988.

70- Hamid 'Enayat, *Seyri Dar Andishay-E Siyasi-Ye Arab/ A Glimpse at Arabic Political Thought* (Tehran: Sherkat-e Sohami-ye Kitabha-ye Jibi, 2536), 149.

71- Ibid.

72- Imarah. *Al-Islam wa al-'Uruba*: 6.

میدهد، که بر اساس آن " پس از نفوذ [اسلام] در روح ایران و آگاهی و اندیشه انقلابی ایرانی، اسلام نیز دگرگون شد و بیشتر خصوصیات سامی [قبلی] خود را از دست داد.^{۷۳} به زعم شریعتی، شیعه‌گری - که همه امامانش (رهبران معصومش) عرب بودند - یک محصول آریایی است و به‌همین دلیل "یک مسلمان ایرانی (که شیعه است) نه ایرانی باستانی است و نه سامی است. بلکه او محصول یک جریان تازه است، محصول زایش پدیده‌ای تاریخی است که پیش از این هیچ وقت وجود نداشته است."^{۷۴} شریعتی این واقعیت را که تا قرن ۱۶ سنی‌گری مذهب غالب در جغرافیای فلات ایران بود، و بسیاری از ساکنان ایران امروز هم سنی هستند را کاملا فراموش می‌کند. بنابراین، او می‌خواهد ما باور کنیم که اسلام، "این ایمان تند جوان پرشور و نیرومند و در عین حال لطیف و متعالی و زیبا و عمیق که در عمق وجدان کهن و پر حادثه این نژاد شایسته‌ای [آریایی] خانه کرده است، ... و با خون و ذات و روحش عجین شده است."^{۷۵}

برخلاف عماره که زبان را پایه ملیت می‌داند، "ایرانیت/آریایی‌بودن" برای شریعتی یک مقوله کاملا نژادی است. از این رو عماره، برخلاف شریعتی، به برابری عرب‌زبان‌ها با عرب‌نژادان "واقعی" معتقد است.^{۷۶} تقسیم‌بندی عرب-ایرانی شریعتی بشدت نژادی است و اظهاراتش بشدت مسئله‌مند هستند. مهم نیست خوانش ما چقدر همدلانه باشد، زیرا شریعتی از آزمون نژادپرستی قبول نمی‌شود. برای مثال، او می‌نویسد که "همت [عربها] از گردن شترشان بلندتر نیست و صعودشان از کوهان شترشان بلندتر نیست. چنان با شتر خویشاوند و همجنساند که آن را هم مانند انسان، مانند خودشان، نفر می‌گویند، نه رأس، که رأس اصطلاحی خاص حیوانات است و شتر در نظر عرب یک عرب است نه یک حیوان."^{۷۷} سپس با نوعی از استفهام انکاری می‌پرسد "ارزش بصیرتهای رفیع، ایمان مطلق و حقیقت اسلام برای یک فرد قریشی [عرب] چیست ... که - غیر از خوردن مارمولک و نوشیدن شیر شتر - نیاز دیگری ندارد."^{۷۸}

شریعتی مدعی است که عربها توانایی ذهنی لازم برای فهم اسلام را

73- Shariati. *Bazshenasi hoviyat-e*: 387.

74- Ibid.

75- Ibid.: 388.

76- Imarah. *Al-Islam wa al-Uruba*: 20-21.

77- Shariati. *Bazshenasi hoviyat-e*: 392.

78- Ibid.

نداشتند و درست به همین دلیل بود که "عرب قرآن را سحر خواند و ایرانی بود که با معانی و بیان و بدیع و ذوق سخن شناسی و دل معنی یابش آن را کلام وحی یافت و اعجازش را نشان داد."^{۷۹} بنابراین، شریعتی ادعا می‌کند اعراب فاقد قوه ذهنی لازم برای درک تعالی دینی همچون اسلام بود چرا که "اسلام معجزه اش کتاب است و زیبایی سخنش، و عرب اصلا خط نداشت و یک صفحه کتاب نداشت."^{۸۰} وی با لحنی طعنه آمیز پاسخ می‌دهد "و عرب اینها را چه می‌فهمد؟ او دنیایش دنیای شمشیر است و غارت و برده و شتر و بتهای خمیری و خرمائی و سنگی."^{۸۱}

از دیدگاه شریعتی، اسلام و ایران یکدیگر را بازآفرینی کردند، و "بزرگترین اثری که اسلام بر روح آریایی ایران گذاشت فرود آوردن او از آسمان بود. هند را که اسلام در آن خانه نکرده است بنگرید: روحش و اندیشه اش هنوز در آسمان است."^{۸۲} او همچنین معتقد است اسلام همچون یک دین به "ایران" نیاز داشت حتی اگر اعراب از قوه مدرکه لازم برای عجز کردن آن با روحشان برخوردار بودند. "آیا می‌توان گفت که اگر عرب اسلام را می‌فهمید و بدان از دل ایمان می‌آورد و اسلام در روحش عجز می‌شد و نه تنها اعتقاد بلکه ذوق و دریافت و بینش اسلام گونه می‌داشت، ایران را ... به خویش نمی‌خواند و به دعوتش نمی‌پرداخت؟ بی‌شک چرا!؟"^{۸۳} اسلام در عربستان ظهور کرد، اما "هر جا سخن از اسلام شناسی، فرهنگ غنی آن، و تمدن درخشان اسلامی است، در بیرون عربستان است."^{۸۴} سپس این چالش را مطرح می‌کند "تمدن و فرهنگ اسلام در تاریخ کجا است؟ خراسان و ری و اصفهان و ماوراءالنهر و نیشابور... نه مدینه و ریاض و مکه و حرموت و نجد و تهامه..... کدام فقیه و ادیب و حکیم و عالم و طبیب و مورخ و شاعر و هنرمند اسلامی، عرب است؟ همه [آنها] ایرانی‌اند."^{۸۵} اسلام با عرب آغاز شد "اما او ایران را شناخت و در دامن ایران حیات و نیرو گرفت و آشنایی و شایستگی و دلبستگی و اخلاص و همسرستی یافت."^{۸۶}

البته باید تاکید کرد که شریعتی مطالب زیادی درباره تفاوت ذاتی بین "نژادهای

79- Ibid.: 395.

80- Ibid.: 394.

81- Ibid.

82- Ibid.: 401.

83- Ibid.: 395.

84- Ibid.

85- Ibid.: 394-395 است نویسنده از تاکیدات از نویسنده است

86- Ibid.: 395.

سامی و آریایی" دارد که ما در پایین تنها به بخش کمی از آن اشاره میکنیم:
 نژاد سامی یک نژاد تند و زود خشم و حساس و تیزی است.^{۸۷} ناصر را با گاندی
 مقایسه کنید.^{۸۸} سامی درخت را می بیند نه جنگل را و آریایی جنگل را و نیز درخت را،^{۸۹}
 یک سامی هیچ‌گاه نمی‌تواند همه ابعاد یک مسئله را ببیند. یک آریایی (هندی) در
 برابر یک سامی هرگز تأمین ندارد، هر لحظه احساس می‌کند که از خشم ممکن است
 همچون یک گربه وحشی بر سر و صورتش حمله برد و چنگال بکشد.^{۹۰} سامی تک
 بعدی است، ولی آریایی چند بعدی است.^{۹۱} سامی پرونگراست، و آریایی درونگرا.^{۹۲}
 اگر یک سامی را به زندان بیاندازی، وی زود خودش را می‌کشد.^{۹۳}

با این وجود هر دوی شریعتی و عماره با هم متفق القولند که ناسیونالیسم با اسلام
 سازگار است، زیرا کنشگر دینی ملت را به‌مثابه پدیده‌ای بدیهی می‌انگارد. ولی
 مسئله دقیقاً همین است که کنشگر دینی در چهارچوب پارادایم ناسیونالیسم عمل
 می‌کند. به همین دلیل مسلمانان تمایل دارند که بیان دینی‌شان را با زبان ناسیونالیسم
 همخوان سازند همانگونه که مشاهده کردیم، هم شریعتی و هم عماره خوانشی
 نژادی و ناسیونالیستی از تاریخ اسلام دارند. بدینگونه، اسلامگرایان نیز مانند کنشگران
 دینی مدرن ادیان دیگر تمایل دارند که ملت را به‌مثابه پدیده‌ای بدیهی فهم کنند؛ از
 آنجایی که کنشگر دینی در چهارچوب پارادایم ناسیونالیسم عمل می‌کند، تمایل دارد
 آگاهی دینی‌اش را با آگاهی ناسیونالیستی متحد و همخوان کند.^{۹۴} نگرش اسلام‌گرایان
 به ملیت متفاوت از دیگر مردمان مدرن به مسئله ملیت نیست. هویت ملی نحوه
 خاصی از به ارجاع یا از تصور ملت است که به بیان بیلینگ^{۹۵} "داشتن هویت ملی
 به‌معنای داشتن راهی برای سخن گفتن و تعبیر از ملیت است."^{۹۶} بنابراین، بدان دلیل
 که پارادایم ناسیونالیسم بستری است که در آن بازاندیشی دینی صورت می‌گیرد،

87- Ibid.: 364.

88- Ibid.: 375.

89- Ibid.: 376.

90- Ibid.: 375.

91- Ibid.: 379.

92- Ibid.: 379.

93- Ibid.: 382.

۹۴- بنگرید به:

Michael Billig, *Banal Nationalism*. (London ; Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1995).

95- Billig

96- Billig, 1995: 8

این پارادایم بر بازتفسیرهای دینی تأثیر می‌گذارد. به همین نحو، پیشینه‌های اتنیکی و ناسیونالیستی/بسترهای فرهنگی نحوه فهم مسلمانان مدرن از دینشان را شکل می‌دهد.

اسلامگرایی، دولت-ملت و ناسیونالیسم روزانه^{۹۷}

از بسیاری جهات، تفسیر دینی اجتماعات مسلمان با مرزهای ملی "متصور" شان^{۹۸} انطباق دارد. هم مسلمانان سنتی و هم اسلام‌گرایان، دولت-ملتهای خود را به عنوان امری مسلم پذیرفته و مرزهای دینی و تاریخی‌شان را در راستای همپوشانی با مرزهای ملی شان بازترسیم می‌کنند. همچنین، وسواس ذهنی اسلامگرایان به قدرت دولتی از درونی شدن مرزهای ملی حکایت دارد و تأثیر فراگیر ناسیونالیسم را بر اندیشه سیاسی مدرن مسلمانان به نمایش می‌گذارد. به طور مشخص، زمانی که اسلامگرایان به قدرت می‌رسند این مسئله روشنتر می‌شود، زیرا آنان ناچارند شعارهای خود را با توجه به مسئولیتهای ناسیونالیستی شان تنظیم و تعدیل کنند. اگرچه زمانی که اسلامگرایان در مسند قدرت اند، قوانین و مقررات محافظه‌کارانه وضع می‌کنند، اما با وجود این سیاست‌هایشان ناسیونالیستی باقی می‌ماند و هیچ‌گاه ماهیت دولت مدرن را به پرسش نمی‌کشند. آنان حتی حاضر نیستند بر اساس پرهیزکاری و پایبندی به اصول دینی هیچ حقی به غیرشهروندان^{۹۹} اعطا کنند. این حقیقت دارد که در دولت اسلامی شهروندان مسلمان 'برابرتند'. با این حال، مانند هر دولت دیگری، سیاستهای اسلامگرایانه نیز با نوعی منفعت عامه و بقای آنها در قدرت در مرزهای تعیین شده سیاسی شکل داده می‌شود. پس سیاستهای آنان مانند همه دولت-ملتهای دیگر پردرگیرانه و محلی است و در درون مرزهای مشخصی محدود می‌شود.

اعمال اسلامگرایان در درون مرزهای دولت-ملت و اهداف استراتژیک آنها برای کنترل قدرت دولت آنان را وادار می‌کند در سطوح مختلفی با ناسیونالیسم سر و کار داشته باشند. دولت مدرن صرف نظر از وسعت یا شیوه تعریف مرزهای آن، اساساً دولت متعلق به یک ملت است، و حق حاکمیت و سایر حقوق تنها از آن کسانی است که در داخل آن مرزهای سرزمینی محدود و معین زندگی می‌کنند. حق حاکمیت، که در چارچوب حقوقی مدون به شهروندان یک کشور اعطا می‌شود، منحصرأ حق

97- Everydayness of Nationalism

98- imagined

99- non-citizens

شهروندان قانونی "یک اجتماع سیاسی تصور شده - و محدود" است.^{۱۰۰} بنابراین، مقامات یک کشور اسلامگرا مانند ایران می‌توانند حتی ورود مسلمان افغان را به پارکهای کلانشهری مانند اصفهان با بی‌تفاوتی ممنوع کنند.^{۱۰۱}

تلاشهای اسلامگرایان برای عمل از مجرای دولت-ملت فی نفسه زمینه‌های آمیزش دین و سیاست را فراهم می‌سازد، که خود توسط "منافع ملی" کشورشان شکل داده می‌شود. تأثیر چنین الزامات پارادایمی بر تفکر دینی را نباید ساده گرفت. اسلامگرایان نیز مانند همه شهروندان دیگر محصول ناسیونالیسم روزانه ملتشان هستند. آنان به وسیله تربیت ناسیونالیستی رشد و پرورش یافته‌اند. آنان نیز همانند شهروندان سکولار قادر به بازاندیشی دولت-ملت - به مثابه 'مونه آرمانی'^{۱۰۲} سیستم حاکمیت مدرن- نیستند.^{۱۰۳}

اگر استدلال من درست باشد، آنگاه اسلامگرایان نه می‌توانند در جهانی متفاوت زندگی کنند و نه قادر به تصور یا طرفداری از شیوه‌ای از زندگی هستند که بیرون از مرزهای دولت-ملت مدرن قرار داشته باشد. چنین واقعیتی حاکی از آن است که فرد اسلامگرا به عنوان یک شهروند باید 'مرز خارجی دولت' را به 'مرز داخلی' [خودش] تبدیل کند.^{۱۰۴} این امر به دلیل واقعیت محض زندگی در تحت یک دولت-ملت معین ضرورت یافته است، به نظر نمی‌رسد که مفهوم مرزهای ملی برای اسلامگراها معضل باشد. به همین دلیل است که مسلمانان فارس شیعه در ایران با افتخار در قانون اساسی این شرط را برای رئیس‌جمهورشان قائل شده‌اند که رئیس‌جمهور ایران باید لزوماً یک شهروند مذکر شیعه متولد ایران (ایرانی الاصل) باشد.^{۱۰۵}

همانطور که نشان دادم، شخصیت‌های بزرگ مسلمان مانند "عماره" و "شریعتی" ناسیونالیسم را حداقل توسط اسلام قابل قبول می‌دانند. همچنین، دیگران مانند محمد اقبال فیلسوف و ابوعلا مودودی اسلامگرا - که "دیگری شان" غیرمسلمان

100- Anderson, 2006: 5.

101- سرویس بی بی سی فارسی، <https://archive.fo/wip/ZYOcl>.

102- ideal type

۱۰۳- بنگرید به: Billig, 1996.

104- Etienne Balibar and Immanuel Maurice Wallerstein, *Race, Nation, Class : Ambiguous Identities* (London England; New York: Verso, 1991), 95.

۱۰۵- بنگرید به ماده ۱۱۵ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران:
http://www.roshd.ir/Portals/0/KarAfarini/PDFs/rules/ghanoone_asasy.pdf. Last visited: 10/01/2016.

بودند- در بحث در مورد اسلام و ناسیونالیسم آرای ارائه داده‌اند که از ناسیونالیسم مصون نیستند. اقبال در یکی از این نوشته‌هایش خاطرنشان می‌کند که "احساس وطن دوستی که ایده ملی آن را برمی‌انگیزد، نوعی خدایی کردن شی مادی است، که کاملاً با اصل اسلام مخالف است."^{۱۰۶} ناگفته نماند که در همان مجموعه یادداشت‌های خود، اقبال می‌نویسد که "ایده ملیت مطمئناً یک عامل سالم در رشد جوامع" است.^{۱۰۷} غالباً دیدگاه‌های متناقض اقبال به عنوان یک تقارن عمیق با ملی‌گرایی تلقی می‌شود.^{۱۰۸}

در واقع باید حتی به ظاهر ضد ناسیونالیست‌ترین دیدگاه‌های اقبال را نیز -که پاسخی است به غلامحسین احمد مدنی- واکنشی احساسی دانست به از دست رفتن هویت اسلامی مسلمانان هندوستان در دموکراسی مبتنی بر اکثریت هندو. چرا که اقبال معتقد بود "مسلمانان با ملیت هندی باورهای اسلامی خود را کنار گذاشته و در ملیت هندی ذوب و آسمیله خواهند شد."^{۱۰۹} بنابراین اقبال به یک استدلال غیر سکولار متوسل شده و ادعا می‌کند که "اسلام با هیچ شیوه زندگی دیگری انطباق ندارد." بر این اساس مدعی می‌شود که اگر مسلمانان در داخل هندوستان بمانند "در نتیجه باورهای اسلامی آنها به نوعی اندیشه اخلاقی و بی‌توجه به نظام اجتماعی خواهد یافت."^{۱۱۰} ضمن اینکه ادعای اقبال مبنی بر ماهیت غیر سکولار اسلام مرزهای بین اسلامگرایی و نوسازی دینی مخدوش می‌کند، اما در خارج از شبه قاره هند به این اصل غیر سکولار بودن اسلام پایبند نمی‌ماند. به عنوان مثال، اقبال با قلمداد کردن تحولات ترکیه دهه ۱۹۲۰ را بعنوان "قدمی مهم در بکارگیری اجتهاد در اسلام مدرن" می‌افزاید که متفکران حزب ناسیونالیست ترک "با ایده قدیمی اتحاد دین و دولت مخالفند و بر جدایی این دو نهاد اصرار می‌ورزند. البته شکی نیست که ساختار اسلام به عنوان یک سیستم سیاسی مذهبی، چنین امری را مجاز

106- Iqbal, 1961: 35.

107- Ibid.:86

۱۰۸- برای نمونه:

Majeed, Javed. *Muhammad Iqbal: Islam, Aesthetics and Postcolonialism*. New Delhi: Routledge, 2009: 70-71; and Rehman, Mohammad A. 2018. "Nation as a Neo-Idol: Muslim Political Theology and the Critique of Secular Nationalism in Modern South Asia" *Religions*, 9 (11), 1-20.

109- Iqbal. "Islam and Nationalism" (1937). <http://www.koranselskab.dk/profiler/iqbal/nationalism.htm>. Last accessed, 05/29/2021.

110- Ibid.

می شمارد...^{۱۱۱}

تا آنجا که به ابوالعلا مودودی،^{۱۱۲} شخصیت اسلام‌گرای پاکستانی برمی‌گردد، نظرات وی نسبت به ناسیونالیسم - که بیشتر در کتاب او با عنوان مسئله قومیت (ناسیونالیسم)^{۱۱۳} بیان شده اند - عمیقاً متناقض و متزلزلند. نخست، مودودی ادعا می‌کند که ناسیونالیسم قدمتی هزاران ساله دارد، در حالیکه قادر به تمایز بین ناسیونالیسم با راسیسم، امپریالیسم، روابط قبیلگی و خویشاوندی و یا حتی با روابط اقتصادی کاپیتالیستی نیست.^{۱۱۴} دوم، بدون بیان چستی ناسیونالیسم اسلامی و چگونگی تحقق آن، مودودی مدعی است "که ناسیونالیسم اسلامی برخلاف دیگر اشکال ناسیونالیسم (مانند آنچه که اسلام در اوان ظهور با آن روبرو بود و آن را از میان برداشت) ناسیونالیسمی است منطقی."^{۱۱۵} سوم، به نظر می‌رسد مودودی با آنچه که "با خودبزرگ بینی ملتها" مینامد مسئله دارد تا واقعیت وجودی ملتهای مختلف، چرا که او قادر به تمایز بین ناسیونالیسم با راسیسم و اندیشه های قومیت- محور نیست.^{۱۱۶} به زعم او، ناسیونالیسم حصار نیست عظیم که انسانها برای دستیابی به منافع محدود آن را به دور خود می‌کشند و به همین دلیل است که گویا دولتهای اروپایی، آمریکا و ژاپن سعی در نابودی آن دارند.^{۱۱۷} چهارم، مودودی مدعی است که وجود نژادها و ملیتهای مختلف در درون "ملیت اسلام" ناممکن است؛ "همچنانکه وجود پادشاهی های گوناگون در درون یک پادشاهی متحد غیرممکن است."^{۱۱۸} شاید او با این بیان بخواهد این نکته را برجسته سازد که مسلمانان نمی‌توانند همزمان هم بر ملیت، نژاد و هویت اتنیکی و هم بر هویت دینی خویش تاکید داشته باشند. اما هیچکدام از دیدگاههای مذکور، مانع این ادعای مودودی نمی‌شود که اسلام با پیوندهای خونی و خانوادگی و یا مرگ در راه خاک و میهن هیچ مشکلی ندارد؛ برعکس، مودودی مدعی است که اسلام برای پاسداری از میهن و پیوندهای خونی و خانوادگی اولییتی ویژه قائل است.^{۱۱۹} پنجم، در حالیکه مودودی پیوندهای خونی و روابط سرزمینی را به عنوان عوامل همبستگی

111- Iqbal, 2009:180, emphasis added.

112- Abu A'la Maududi

113- *Masala-e-Qaumiyat*

114- Ibid.

115- Ibid., 23.

116- Ibid., 13.

117- Ibid., 10.

118- Ibid., 42-3.

119- Ibid., 13.

مسلمانان نمی‌پذیرد اما در عین حال اذعان می‌دارد که اسلام مرگ را در راه این امور مادی شهادت قلمداد می‌کند. ششم، مودودی آیه ۱۳ سوره ۴۹ را دال بر اعتقاد اسلام به وجود ملل مختلف جهت شناخت متقابل آنها می‌پندارد.^{۱۲۰} بنابراین، واضح است که دیدگاه‌های مودودی نه تنها عمیقاً متضادند، بلکه او نیز مانند عمده اسلامگرایان جنبه‌های مختلف حاکمیت ناسیونالیستی مدرن را بدیهی تصور می‌کند. به همین منوال، مودودی مانند دیگر اسلامگرایان نه تنها قادر به ارائه ی نظامی جایگزین برای سیستم‌های ناسیونالیستی موجود نیست بلکه بسیاری از بدیهی‌انگاری‌های او نیز اساساً ناسیونالیستی هستند.

همانطور که نشان داده شد، اسلامگرایان به مرزهای دولت ملت راضی اند. به‌طور کلی، علاوه بر برخی اظهارات رتوریک مربوط به نقش استعماری غرب در تحمیل مرزهای جغرافیایی کنونی، ادبیات اسلامی چشمگیری وجود ندارد که نشان دهد درونی کردن مرزهای دولت-ملت مشکلی برای روابط 'برادری' جهان اسلام ایجاد کرده باشد. همچنان که نشان داده شد، چهره‌های برجسته اسلامی مانند عماره و شریعتی، ناسیونالیسم را حداقل با اسلام سازگار یافتند. برخی متفکران مسلمان، مانند محمد اقبال -که غیرمسلمانان برایش دیگری بودند- جملاتی چند ابراز کرده‌اند که "احساسات وطن پرستی"^{۱۲۱} که ایده ملی آن را برمی‌انگیزاند، نوعی خداوندانگاری^{۱۲۲} عناصر مادی است، که از دید وی با جوهر اسلام کاملاً در تضاد قرار دارد (۳۵). "البته اقبال در همان مجموعه از نوشته‌هایش اظهارات خود را نقض کرده و خاطرنشان می‌سازد که "به‌طور یقین ایده ملیت عاملی تندرست در رشد اجتماعات است" (۸۶). ستایش صریح مرزهای اتنیکی-ملی موجود در جهان اسلام و بیانات ناسیونالیستی مکرر مسلمانان از این واقعیت حکایت دارد که اسلام مدرن بسیار تحت تأثیر ناسیونالیسم است. بنابراین، یک مسلمان، چه سنتی باشد چه اسلامگرا، زمانی که مرزهای دولت-ملتش را درونی می‌کند، خودش را یک ضد دین تصور نمی‌کند. چنین افرادی خودشان را بخشی از جامعه مومنان تصور نمی‌کنند که توسط مرزهای اتنیکی ملی از هم جدا افتاده باشند.^{۱۲۳}

120- Ibid., 13.

121- patriotism

122- deification

۱۲۳- برای بحثی جذاب درباره سازگاری مرزهای دینی و ملی، نگاه کنید به:

Philip W. Barker, *Religious Nationalism in Modern Europe: If God Be for Us*, Routledge Studies in Nationalism and Ethnicity (London; New York: Routledge, 2009).

در چند دهه اخیر اسلامگرایان این فرصت را داشته‌اند که در چندین کشور قدرت دولت را در دست گیرند. این فرصت شانس پیشنهاد نظام بدیلی به جای دولت-ملت را به آنها داده است. با این حال، این اسلام‌گرایان نه تنها هیچ سیستم جایگزینی ارائه ندادند، بلکه آشکارا ثابت کرده‌اند که حتی کمتر از گروه‌های سکولار -مانند کردها در غرب کردستان (روژاوا)- دولت-ملت را مسئله‌مند می‌بینند. اسلامگرایان به‌هنگام دستیابی به قدرت دولتی سعی دارند قوانین ملتهای خود را مذهبی‌تر سازند، با این حال نتوانسته‌اند بر فرهنگهای نژادپرستانه فرادست خود غلبه یابند و یا حتی آن را به چالش بکشند. اگر نمونه‌های جمهوری اسلامی ایران یا دولت اسلامگرای ترکیه را به عنوان مثال بیاوریم، متوجه می‌شویم که آنها نه تنها به عنوان یک کشور پارسی یا ترکی عمل می‌کنند، بلکه سیاستهایشان نیز در برابر اتنیک-ملتهای مغلوب خود خشنتر و ظالمانه‌تر از اسلاف سکولارشان است.

سیاستهای جمهوری اسلامی ایران ذاتا پارسگرایانه است و سیستم آموزش و پرورش این کشور آیین آموزشی پارسی-آریایی شیعی را تلقین می‌کند.^{۱۲۴} آیت‌الله خمینی در سال ۱۹۷۹ و تنها چند ماه پس از بازگشتش به ایران از طریق فتوای جهاد ضد کردهای مسلمان، عدم تساهل و خشونت را در برابر غیر فارسیها به نمایش گذاشت. او به همان آیه‌هایی استناد کرد که پیامبر اسلام، در سال ۶۳۱ میلادی برای تشویق یارانش برای حمله به مشرکان مکه مورد استفاده قرار داد: "اشداء علی الکفار رحماء بینهم: بر کافران سختگیر و شدید اما نسبت به یکدیگر مهربانند."^{۱۲۵} در سال ۲۰۲۰، دولت ترکیه نیز، زمانی که ارتش ترکیه به کردهای مسلمان در روژاوا کردستان در آن سوی مرزهای خود حمله کرد، فرمان خواندن همین آیه را در ۹۰۰۰۰ مسجد ترکیه صادر کرد.^{۱۲۶} همچنین بنگرید به نمونه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که با زبانی استعماری، مزورانه و متناقض ناسیونالیسم فارس را قانونی می‌کند و به آن مشروعیت می‌بخشد. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصل ۱۹ برتری هر "زبان، نژاد، و رنگی" را رد می‌کند، و این در حالی است که قبلا در اصل ۱۵، زبان فارسی را به عنوان زبان رسمی و زبان عمومی همه ایرانیان اعلام کرده است.^{۱۲۷}

زمانی که اسلامگرایان قدرت را در دست دارند سیاستهای محافظه‌کارانه را بازتولید می‌کنند، شعارهای جهانی‌شان ناپدید می‌شود و مواضع سیاسیشان بسیار ناسیونالیستی اتخاذ می‌کنند. سیاست خارجی دولتهای اسلامگرا نیز، مانند سایر دولت-ملتهای دیگر،

۱۲۴- نگاه کنید به: Soleimani and Osmanzadeh, 2021.

125- The Qur'an, 48: 29.

126- <https://archive.fo/wip/sb6f3>.

را "منافع ملی" تعیین می‌کند. برای نمونه، علیرغم جنایتهای شرم‌آور دولت چین علیه مسلمانان و فرستادن حدود یک میلیون مسلمان به اردوگاه کار اجباری، جمهوری اسلامی ایران و ترکیه نزدیکترین دوستان و شرکای سیاسی و اقتصادی چین هستند. اردوغان سال ۲۰۰۹ سیاستهای چین در قبال مسلمانان را نسل‌کشی خواند، اما در سال ۲۰۲۰ اردوغان پس از چرخشی سیاسی به سوی شرق اعلام کرد که "مسلمانان در چین با خوشبختی زندگی می‌کنند."^{۱۲۷} رنج مسلمانان چینی، طرفداران مذهبی اردوغان را نیز نمی‌آزارد. دولت جمهوری اسلامی ایران از عوامل اصلی ویرانگری در سوریه و مرگ بیش از ۶۰۰۰۰ شهروند مسلمان در آن کشور است. دولت اسلامی ایران نیز در قبال جنایات دولت چین کاملاً ساکت مانده است.^{۱۲۸} همچنین ایران نه به قتل عام مسلمان روهینگیا^{۱۲۹} رأی داد و نه در رای‌گیری مجمع عمومی سازمان ملل متحد در قطعنامه علیه سیاست مسلمانان میانمار شرکت کرد، زیرا مراقب بود به روابط متقابل دو کشور آسیبی نرسد.^{۱۳۰} نکته اساسی این است که درک مسلمانان از اسلام به همان اندازه تحت تأثیر ناسیونالیسم مدرن و میل آنها برای کنترل دولت است. هدف من در اینجا نشان دادن این واقعیت است که اسلامگرایان نیز دولت-ملت را به عنوان "نمونه آرمانی" نظام حکومتی مدرن درونی کرده‌اند. با این حال، شاید این سوال پیش بیاید که آیا دولت اسلامی عراق و شام (داعش) از این استدلال کلی استثنا محسوب میشود؟ یا اینکه آیا داعش یک ناهنجاری است و از نفوذ ناسیونالیسم مصون؟

127- <https://archive.fo/wip/0h8bc>.

۱۲۸- در سال ۲۰۰۹ ابراهیم نبوی، هنرمند مشهور ایرانی، نقاب از چهره سیاستهای دولت ایران در رابطه با امور مسلمانان در سراسر جهان برداشت. نبوی در یادداشتی درباره سکوت رژیم ایران در برابر سرکوبهای اقلیت مسلمان چین، نوشت که:

دفاع از مسلمانان در آلمان، ایتالیا [و در بخشهای دیگر اروپای غربی] یک وظیفه دینی است. چون این مسلمانان از ترس جان و مالشان از ایران، عراق، ترکیه، و سوریه گریخته‌اند و فرار کرده‌اند... مسلمانان چین بخشی از امور داخلی چین هستند. زیرا، برای هزار سال، مسلمانان چین کشور خود را ترک نکرده‌اند و آنان در کمال خونسردی در کشور خودشان قتل عام شده‌اند. همچنین ما نباید با قتل عام مسلمانان در چین مخالفت کنیم، چون ما نمیخواهیم در امور داخلی روسیه دخالت کنیم. این مسلمانان حتی در روسیه هم زندگی نمی‌کنند؛ آنان در کشور دیگری زندگی می‌کنند... ما بدون قید و شرط از همه مسلمانانی که بعد از مهاجرتشان به کشورهای اروپای غربی مانند آلمان هتک حرمت شده‌اند، دفاع می‌کنیم.

<http://www.roozonline.com/persian/tanssatire/tans-satire-article/archive/2016/july/12/article/-bc1127ea53.html>. Last visited: 10/01/2016.

129- <https://archive.fo/wip/PmMf5>

130- <https://archive.fo/wip/ucOXR>

عوامل بسیاری وجود دارند که نشان می‌دهند داعش استثنایی بر ادعای کلی من درباره اسلامگرایی نیست. دلیل آن هم این است که ۱) داعش اساساً یک واکنش سنی-عربی (خط فاصل اینجا مهم است) به اوضاع دو دهه‌ی گذشته در عراق و سوریه است. مهمترین شاهد این ادعا این است که افسران قبلی بعث پایه‌های اصلی ساختار نظامی داعش را تشکیل می‌دهند. ۲) رتوریک ظاهراً جهانشمول داعش نیز چیزی جز یک ابزار یارگیری نیروهای مسلمان در سراسر جهان نیست؛ پس چنین شعارهایی در داعش بیش از آنکه یک ضرورت ایدئولوژیک باشند، نوعی تاکتیک هستند. قبل از پشتیبانی هوایی آمریکا از کردها در سال ۲۰۱۴ داعش از انجام عملیات در بیرون از عراق و سوریه خودداری می‌کرد. ۳) با وجود اینکه گروه‌های زیادی بیرون از عراق و سوریه ادعا کردند که بخشی از داعش هستند اما در اکثر موارد هیچ نشانه‌ای از وجود رابطه ارگانیک با داعش نداشتند؛ در واقع، این گروه‌ها بیشتر از اعمال داعش الهام می‌گرفتند. ۴) زبان عربی رسانه رسمی داعش است و جایگاهی محوری در خود-ادراکی این گروه دارد که بیانگر ویژگی اتنیکی شان است. ۵) آنان هیچ فرد غیر-عرب را شایسته رسیدن به مقام خیالی خلیفه نمی‌دانند. انتخاب ابوبکر البغدادی بر این باور استوار بود که وی بغدادی-عباسی است؛ به این معنا که ریشه‌های اتنیکی وی به عشیره قریش برمی‌گردد. ۶) خصومت داعش با کردها از طریق عبارتهای اتنیکی-ناسیونالیستی بیان می‌شد. نگاهی سریع و اجمالی به اظهارات داعش و نظرات در شبکه‌های اجتماعی، دیدگاه ناسیونالیستی و حتی نژادپرستانه آنان را به کردها نشان می‌دهد. برخی از فرماندهان داعش در بیاناتشان از ابراز این ادعا که سوریه یک کشور عربی است و کردها هیچ جایی در آن ندارند، ابایی نداشتند.

نتیجه

به‌عنوان نتیجه‌گیری باید عنوان کرد که تاثیر پیش‌زمینه‌های اتنیکی-نژادی و بسترهای فرهنگی بر فهم مدرن مسلمانان از اسلام مشخص است. مرزهای تفسیر مسلمانان مدرن با مرزهای اتنیکی یا به بیان بندیکت اندرسون، مرزهای 'متصور' ملی سازگار هستند. آنان مرزهای دینی خود را با توجه به پیش‌زمینه‌های اتنیکی شان بازتفسیر کرده‌اند. آثار متفکران مسلمان مدرن شواهد کافی درباره درک اتنیکی و ناسیونالیستی و همچنین دیگری آنان را در اختیار ما قرار می‌دهد و به ما در مسئله‌مند کردن رویکردهای دوگانه انگارانه سنتی به دیدگاه‌های دینی اسلامگرایان و انکار احساسات ناسیونالیستی شان کمک می‌کند.

احیاگری دینی مدرن مسلمانان ماهیتی طردگرایانه دارد. مسلمان بودن برای اعطای حق شهروندی در هیچ کشور اسلامی کافی نیست و این مسئله‌ای است که حتی برای اسلامگرایان نیز غیرطبیعی به نظر نمی‌رسد. در تصور سیاسی اسلامگرایان (که زاده دنیای واقعی ناسیونالیسم است) امت اسلامی (جامعه ایمان-بنیاد) دارای جایگاه شایان توجهی نیست. با آنکه دولت متصور آنان می‌تواند نوعی دولت دینی باشد اما حتی چنین دولتی نیز باید در چارچوب مرزهای ملی محدود و خاصی عمل کند. معیار رهبران دولتهای اسلامگرا برای دستیابی به رفاه مردم به جای رضایت خدا باید به نوعی با منفعت عامه داخلی و منافع ملی کشور آنها در سطح بین‌المللی همخوان باشد.

هم کسب قدرت دولت هدف غایی اسلامگرایان است و هم دولت را عامل اصلی تغییر می‌دانند. بنابراین، باور به وجود و عاملیت دولت مشخصه احیاگرایی اسلامی مدرن محسوب می‌شود. در حالی که شاید آنها دولت خود را یک دولت اسلامی (Islamic) (پسوندد 'ic' در Islamic هم مدرن و هم ایدئولوژیک می‌سازد) بنامند، اما این [نامگذاری] ماهیت دولت آنان را تغییر نمی‌دهد و دولتهای آنان همچنان مدرن می‌ماند؛ دولت مدرنی که ویژگی آن اساساً ناسیونالیستی است، زیرا هیچ حقی برای افراد دیگر به جز شهروندانش، صرف نظر از ایمان یا درجه تقوایشان، قائل نمی‌شود. نکته شایان توجه این است که اسلامگرایان مدرن معتقدند که تجربه "اسلام راستین و واقعی" در غیاب یک دولت اسلامی امکانپذیر نیست. به همین دلیل نه تنها دولت را وسیله‌ای برای انتشار اسلام "راستین" مدنظر خود تلقی می‌کنند، بلکه بر این عقیده اند که دولت نظامی است که شانس رهبری و هدایت "زندگی اسلامی" را در معنای کلی کلمه نیز به آنان می‌دهد. با این حال، در اکثر موارد، اسلامگرایان تنها در چارچوب محدود مرزهای جغرافیایی و ملیشان به احیا و انتشار اسلام "واقعی" شان تمایل دارند. چنین تأکیدی بر مرزهای دولتهای اسلامی "متصور" شان سویه‌لیکردن اسلام و تأثیر استعمار غربی را بر اندیشه دینی اسلامی مدرن به تصویر می‌کشد. چنین تأکیدی بر مرزهای قومی-ملی دولت اسلامی "متصور" آنها نشان می‌دهد که چگونه سیاستهای اسلام‌گرایانه آشکار می‌شود و چگونه اندیشه دینی اسلامی مدرن تحت تأثیر مواجهه مسلمانان با استعمار و ملی شدن روزافزون اندیشه مذهبی امروزی قرار گرفته است.

منابع

- ' Abd al-Rahman al-Kawakibi, *Umm Al-Qura*. Cairo: al-Azhar, 1931.
- 'Abduh, Muhammad. *Al-Islam Wa Al-Nasraniyya/ Islam and Christianity* Cairo: al-Manar, 1323/1905.
- Enayat, Hamid. *Seyri Dar Andishay-E Siyasi-Ye Arab*, Tehran: Sherkat-e Sohami-ye Kitabha-ye Jibi, 1356.
- Açıkyıldız, Birgül. *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion*. London: I. B.
- Tauris, 2014.
- Makdisi, Ussama. *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century*
- *Ottoman Lebanon*. Berkeley, Calif: University of California Press, 2000.
- Akçam, Taner. *The Young Turks' crime against humanity: The Armenian genocide and ethnic cleansing in the*
- *Ottoman Empire*. Vol. 17. Princeton. Princeton University Press, 2013.
- Akyol, Taha. *Atatürk'ün İhtilal Hukuku/The Revolutionary justice system of Atatürk* . İstanbul: Doğan
- Kitap, 2012.
- Ali, Syed Ameer. *The spirit of Islam; a history of the evolution and ideals of Islam with a life of the Prophet*.
- London: Methuen,1967.
- Amin, Ahmad. *Duha al-Islam/the Sunrise of Islam* , 3 vols, vol. 1. Al-Qahirah: Jam'iya al-Ri'aya al-
- Mutakamilah, 2003.
- Balibar, Etienne and Immanuel Maurice Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London
- and New York: Verso, 1991.
- Barker, W Philip. *Religious Nationalism in Modern Europe: If God Be for Us*. London and New York:
- Routledge, 2009.
- Barlow, T. E.full name needed?. *Formations of Colonial Modernity in East Asia*, 1st edn, Durham, NC:
- Duke University Press, 1997.

- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- Billig, Michael. *Banal Nationalism*. London; Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1995.
- Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Delhi and New York: Oxford University Press, 1995.
- Chen, K.-H. "America in East Asia", *New Left Review*, no. 12 (2001), pp. 73 – 87.
- Cleveland, William L. *A History of the Modern Middle East* 2nd ed. Boulder, Colo.: Westview Press, 2000.
- Devji, Faisal. *Muslim Zion: Pakistan as a Political Idea*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- Ewing, Katherine Pratt. *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, and Islam*. Durham and London: Duke University Press, 2006.
- Green, Garrett. *Theology, Hermeneutics, and Imagination: The Crisis of Interpretation at the End of Modernity*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- Haddad, Mahmoud. "Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Riḍā's Ideas on the Caliphate," *Journal of the American Oriental Society* 117(2), 1997.
- Ihrig, Stefan. *Atatürk in the Nazi Imagination*. Boston: Harvard University Press, 2014.
- 'Imarah, Muhammad. Abd al-Rahaman al-Kawakibi: *The Martyr of Islam and Freedom*. Cairo: Dar Al Shuruq, 1988.
- 'Imarah, Muhammad. *Al-Islam wa al-'Uruba*. Cairo: Dar Al Shuruq, 1988.
- Iqbal, Muhammad. *Armaghan-e Hijaz* 1938. <http://www.allamaiqbal.com/>.
- Iqbal, Muhammad. *Rumuz-e Bekhudi* Translated by Iqbal Academy Pakistan. Iqbal Academy, 1918.
- Iqbal, Muhammad. *Stray Reflections*. 1961. <http://www.allamaiqbal.com/poet/prose/english/stray.pdf>. Last visited, 04/15/2021.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Moscow: Dodo Press, 2009.
- Miller, R. Owen. "Sasun 1894: Mountains, Missionaries and Massacres at the End of the Ottoman Empire," Ph.D. dissertation, Columbia University, 2015.
- Moftizadeh, Ahmad. *Dar Barayeh Kordestan*. Tehran: Nur, 1979.
- Qutb, Sayyed. *Milestones*. 1st ed. Karachi: International Islamic Publishers, 1981.
- Qutb, Sayyid. *The Islamic Concept and Its Characteristics*. Indianapolis IN, USA:

American Trust

- Publications, 1991.
- Ram, H. The immemorial Iranian nation? School textbooks and historical memory in post-revolutionary Iran. *Nation and Nationalism*, 6 (1) (2000), 67–90.
- Rippin, Andrew, and Jan Knappert. *Textual Sources for the Study of Islam*. Textual Sources for the Study of Religion. Manchester Greater Manchester: Manchester University Press, 1986.
- Saleh, Alam. *Ethnic identity and the state in Iran*. New York: Palgrave, 2013.
- Sayyid, Bobby. *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. New York: Zed Books,
- Year?.
- Shariati, Ali. *Bazshenasi hoviyat-e Irani-Islami*. Bonyad Farhangi Dr. Ali Shariati. 2015
- www.shariatihome.com.
- Soleimani, Kamal. *Islam and Competing Nationalisms in the Middle East, 1876-1926*. New York: Palgrave, 2016.
- Soleimani K, Osmanzadeh D. “Textualising the ethno-religious sovereign, history, ethnicity and nationalism in the Perso-Islamic textbooks,” *Nations and Nationalism*. 2021, 1 (18). <https://doi.org/10.1111/nana>.
- Taves, Ann. *Religious Experience Reconsidered: A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2009.
- The Constitution of the Islamic Republic of Iran,
- http://www.roshd.ir/Portals/0/KarAfarini/PDFs/rules/ghanoone_asasy.pdf.
- Tibi, Bassam. *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University Press, 2012.
- Üngör, Uğur Ümit. *The making of modern Turkey: nation and state in Eastern Anatolia, 1913-1950*. Oxford.
- Oxford University Press, 2012. Stefan Arvidsson, *Aryan idols: Indo-European mythology as ideology and science*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Maurice Olender, *The languages of paradise: race, religion, and philology in the nineteenth century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- Reza Zia-Ebrahimi, *The emergence of Iranian nationalism: Race and the politics of dislocation*. New York: Columbia University Press, 2016.
- Sadiq Jalal al- ‘Azm, *Naqd al-Fikr al-Dini*. Beirut: Dar al-Tali’a, 1970, 111.
- Haggay Ram, The immemorial Iranian nation? School textbooks and historical

memory in post-revolutionary Iran. *Nation and Nationalism*, 6 (1) (2000), 67–90.

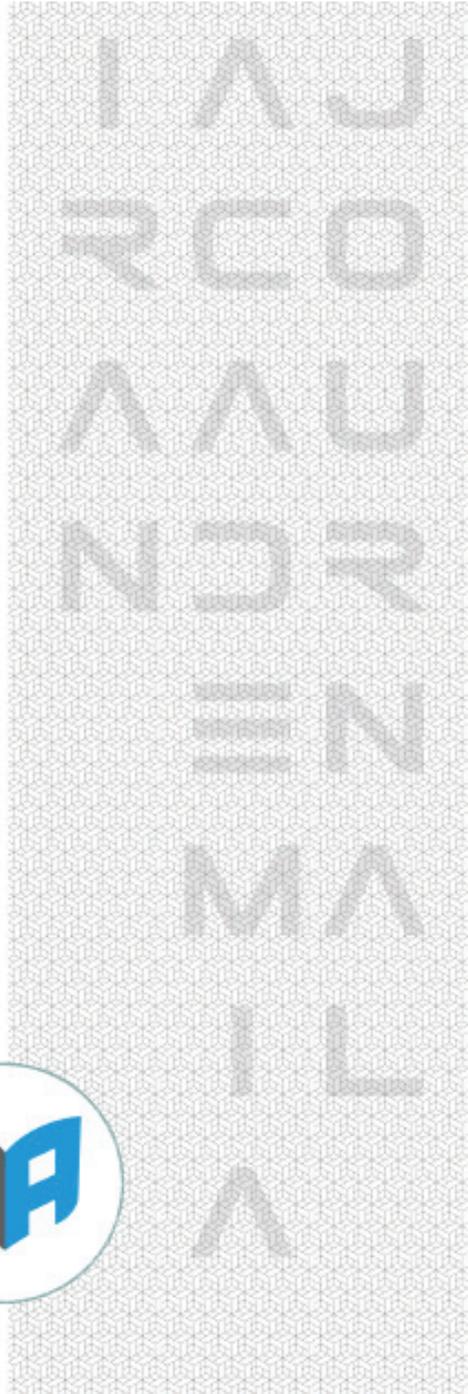
- Majeed, Javed. *Muhammad Iqbal: Islam, Aesthetics and Postcolonialism*. New Delhi: Routledge, 2009: 70-71; and Rehman, Mohammad A. 2018. "Nation as a Neo-Idol: Muslim Political Theology and the Critique of Secular Nationalism in Modern South Asia" *Religions*, 9 (11), 1-20.
- Iqbal. "Islam and Nationalism" (1937). <http://www.koranselskab.dk/profiler/iqbal/nationalism.htm>. Last accessed,
- Saiyid Abu A'la Maududi. *Nasiyonalism-e Islam*. 2017, 3. <http://www.qalamlib.com/>, last visited. 05/29/2021

جابه‌جایی معرفت‌شناسی پناهندگان کوئیر

روایه‌های سرکشی، همبستگی کوئیر، و
سیاست‌های فلاکت و بدبختی^۱

سیما شاخساری^۲

برگردان: شهرام کیانی



هرچه صاحب اختیارتر، آزادی و لذت بیشتر.

فاطمیما مرنیسی [۱]

در چند سال گذشته، من پژوهش خودم را بر روی تناقض در رژیم‌های پناهندگی متمرکز کرده‌ام، جایی که در آن متقاضیان پناهندگی کوئیر و ترنسجندر ایرانی در ترکیه که منتظر رسیدگی به پرونده‌های خود از سوی کمیساریای عالی پناهندگان سازمان ملل (UNHCR)، دولت ترکیه و «کشور سوم پناهنده پذیر» هستند، در حالی که به نظر می‌رسد تحت حمایت حقوقی زندگی می‌کنند، از حقوق محروم می‌شوند. [۲] در اولین نگاه، ممکن است به نظر برسد که یک متن نیمه اتوبیوگرافی در اواسط دهه ۱۹۹۰ در مورد کودکی فاطمیما مرنیسی (۱۹۴۰-۲۰۱۵) در حرمسرای بی در مراکش در رابطه با پژوهش من در مورد رژیم‌های پناهندگی و همبستگی بی ربط است. با این حال، این مقاله این موضوعات به ظاهر متفاوت - حمایت مالی از پناهجویان کوئیر و ترانس، همبستگی کوئیر و روایت نیمه داستانی مرنیسی از زندگی در حرمسرا - را به منظور زیر سوال بردن فرضیات قیاس ناپذیر و پیشنهاد یک تغییر

1- Arab Studies Journal XXVIII, no. 2 (2020) pp.108-133

۲- دکتر سیما شاخساری دانشیار گروه مطالعات جنسیت، زنان و سکسوالیته در دانشگاه مینه سوتا است.

معرفت‌شناختی به هم می‌رساند. تأمل بر متن‌های «فراموش شده» از «جای دیگر» ممکن است به ما بینش‌هایی بدهد که ما اغلب در تعجیل خود برای پیاده‌سازی سبک‌های باب روز شده جدید با ضرب آهنگی پیش‌رونده که آینده‌ای کوئیر را وعده می‌دهد، از دست می‌دهیم - جاه طلبی‌ای آینده‌گرا که امکاناتی را نوید می‌دهد. بدین معنا، من می‌خواهم پیشنهاد کنم که به جای این که با شتاب بر این مسیر قدم بگذاریم، در آنچه باربارا کریستین بیش از سه دهه پیش به شکلی درخور «رقابت برای نظریه» نامید، بر چنین متن‌هایی تأمل و تمرکز کنیم. [۳]

مطالعات جریان اصلی زنان، جنسیت و سکسوالیته، و همچنین نظریه کوئیر، اغلب متونی را که نظریه جنسیتی و سکسوالیته را درباره‌ی جنوب غربی آسیا و شمال آفریقا تئوریزه می‌کند (منطقه وسیعی با نامگذاری استعماری خودسرانه «خاورمیانه») نادیده می‌گیرد. این متن‌ها از جمله متون مرینسی تقریباً غایب هستند، و بیشتر متون محققان دیگر در مطالعات خاورمیانه در آمریکای شمالی و اروپا، منعکس کننده‌ی زمینه‌های معرفت‌شناختی است که تحقیقات اروپایی-آمریکایی را معیار قرار می‌دهد و آثار محلی را غیر نظری، دگرجنس‌گرا، هنجار شکن، هنجار شکن و بی ربط به مطالعات کوئیر می‌انگارد. برای مقابله با فرضیات قیاس ناپذیر، من رویاهای سرکشی به ظاهر «غیر کوئیر» را به عنوان متنی غنی که ابزارهای معرفت‌شناختی‌ای برای خویشاوندی کوئیر و متعاقباً پژوهش در مورد پناهندگان کوئیر را فراهم می‌کند، مینا قرار می‌دهم. در آنچه در ذیل می‌آید، قصد من پرداختن به «کوئیر» (به عنوان یک امر تحلیلی) و بازخوانی نظریه‌های خویشاوندی، رویای سرکشی مرینسی یا خود مرینسی به عنوان هنجار شکن و برهم زننده‌ی هنجارهای جنسیتی، سکسوالیته یا خانواده نیست. و همچنین من علاقه‌ای به کشف یک سوژه کوئیر پنهان ندارم، ادعایی مبنی بر اینکه گذشته کوئیر فراموش شده است، یا تحمیل یک هویت قابل فهم یا تمایلی که کوئیر را به شخصیت‌های اصلی در خاطرات مرینسی تحمیل می‌کند. در عوض، من می‌خواهم تفکر بر مفروضات معرفت‌شناختی‌ای را در برنامه‌های درسی مطالعات جنسیت و مطالعات کوئیر تشویق کنم که در نظر گرفتن رویاهای سرکشی مرینسی را به عنوان متنی قابل آموزش غیرقابل قبول می‌داند. بسیاری از محققان مطالعات خاورمیانه دانش مرینسی را نقد کرده‌اند و من به دنبال تکریم کردن مرینسی یا دانش او نیستم. [۴] هدف من از تمرکز بر رویاهای سرکشی مرینسی سه گانه است و من این مقاله را به سه بخش مرتبط تقسیم کرده‌ام.

نخست، من توانایی بالقوه متن را در کمک به ما برای فهم خویشاوندی کوئیر از

طریق پیوندهای زمانی و همبستگی تجزیه و تحلیل می‌کنم، و بنابراین از نظریه‌های اروپایی-آمریکائی در مورد خویشاوندی، پیوندهای ناهمگن خونی، ایده‌های لیبرالیستی انتخاب، یا تفسیرهای هویت-محور از پیوند کوئیر فراتر می‌روم. [۵] من خویشاوندی را در رویاهای سرکشی مریسی در کنار نظریه کوئیر و مسیر انسان‌شناسی خویشاوندی خواندم، بدون اینکه نگاه کنجکاو و خیره‌ی انسان‌شناسی را بازیابم یا میراث استعماری آن را نادیده بگیرم. من به جای رد کردن رویاهای سرکشی به عنوان خاطره‌ای که از نظر تحلیلی مفید نیست، روایت نیمه اتوبیوگرافی مریسی را متنی در نظر می‌گیرم که مطالعات انسان‌شناختی در مورد خویشاوندی را پیچیده‌تر می‌کند و از روایت‌های اروپا محور در جهان‌سازی پناهندگی مرکززدایی می‌کند.

دوم، من این درک از خویشاوندی کوئیر را بنا می‌کنم- که خویشاوندی کوئیر را از مفاهیم ایده‌آلیزه شده‌ی تعلق و اجتماع از طریق یکسان بودن، رها می‌سازد- تا زمانندی پیش‌رونده غایت‌انگار پناهنده را برهم بزنم. الگوی خویشاوندی که بر اتحادهای زمانی متمرکز است، همانطور که در رویاهای سرکشی مریسی مشاهده می‌شود، مفهوم لیبرال خانواده‌های برگزیده/منتخب را در روایت‌های فرایندهای حمایت مالی از پناهندگان به چالش می‌کشد. در جای دیگر، من استدلال کرده‌ام که برای اینکه پناهندگان به عنوان کوئیر، ترنسجندر و پناهنده‌ی «حقیقی و درست» از سوی هر یک از رژیم‌های بین‌المللی حقوق بشر، کشور موقت پناهنده (به عنوان مثال، ترکیه)، و کشور سوم پناهجوپذیر (به عنوان مثال، کانادا) شناخته شود، چاره‌ای ندارند جز اینکه به طور موقت «تصورات ثابت هویت جنسی» را تکرار کنند. [۶] این مفاهیم، تنها در طی یک حرکت مضاعف از فاصله‌گذاری (از یک گذشته همجنسگراستیز تیره بخت و سیاه) و نزدیک شدن (به آینده‌ی آزاد از طریق تعلق یافتن به اجتماعی کوئیر) قابل فهم می‌شود. در این مقاله، من خویشاوندی را از طریق متن مریسی مورد خوانش قرار دادم تا تحلیلی را پیشنهاد کنم که فراتر از سیاست فلاکت و بدبختی در پژوهش پناهندگان باشد. مراد من از فلاکت، سیاست‌های موثر و اقتصاد سیاسی تولید و گسترش بدبختی و سیه‌روزی در گفتمان پناهندگی است. این به طور معمول در روایت‌های رهائی‌بخش حمایتی از پناهندگان مفروض پنداشته می‌شود که بر دوگانه‌های «غرب / شرق»، «پناهنده / شهروند» و «آزادی / ستم» بنا شده است.

در نهایت، با نظریه‌پردازی خویشاوندی کوئیر و جهان‌سازی پناهجویان از طریق رویاهای سرکشی مریسی، من تقسیم‌بندی مطالعات کوئیر و مطالعات منطقه‌ای را زیر سوال می‌برم. من نشان می‌دهم که چگونه نظریه کوئیر می‌تواند متنی همچون

روایهای سرکشی را به عنوان یک مبنای معرفت‌شناختی و نه یک نمونه در مطالعات جنسیت، محور قرار دهد. [۷] متونی که اغلب به دلیل قدیمی بودن و / یا «غیر کوئیر بودن» کنار گذاشته می‌شوند.

روایهای خویشاوندی و متن‌های بیگانه

[عمه حبیبیا] اغلب هنگامی که من پلکان را می‌پاییدم، تا او بتواند یک پرنده سبز افسانه‌ای و یک بال را روی کارگاه گلدوزی (مرما) مخفی‌ای که در تاریک‌ترین گوشه‌ی اتاق خود پنهان کرده بود، بدوزد، به من می‌گفت: «مهمترین چیز برای افراد ناتوان این است که رویایی ببینند»، «درست است، یک رویا به تنهایی، بدون قدرت چانه زنی برای تحقق آن، دنیا را دگرگون نمی‌کند و یا دیوارها را از بین نمی‌برد، اما به تو کمک می‌کند تا عزت و منزلت را حفظ کنی».

فاطمیما مرنیسی [۸]

حرمسرا مدتهاست که تصورات استعماری غربی را که با اضطراب و خیالات جنسی مشخص می‌شود، اشغال کرده است. عنوان کتاب نیمه اتوبیوگرافی مرنیسی، روایهای سرکشی: افسانه‌های دختران حرم، ممکن است این تصور را ایجاد کند که این اثر نیز تصویر شرق‌شناسانه‌ی دیگری است. با این حال، مرنیسی از آنچه میریام کوک «انتقاد چندگانه» می‌نامد، استفاده می‌کند، جایی که نویسنده همزمان در مورد رژیم‌های استعماری، خانواده‌ی مردسالار و تفسیرهای مردانه از اسلام اظهارنظر می‌کند. [۹] در روایهای سرکشی، مرنیسی همچنین امکاناتی برای مفهوم‌پردازی خویشاوندی کوئیر در زمان‌های موقت، فراتر از هویت‌های جنسی و مفاهیم دوتایی میل، فراهم می‌کند. او از تجزیه و تحلیل حرمسرا به عنوان فضای صرفاً سرکوبگر و محدودساز مردسالارانه یا یک فضای متجاوزگرانه که زنان در آن از روابط مساوات‌گونه‌ای برخوردارند، فرا می‌رود. در عوض، مرنیسی توجه ما را به همبستگی‌هایی جلب می‌کند که نسبت به آشکال دگرجنس‌گراهنجار خانواده‌ی هسته‌ای سرکشی می‌کنند (و نه سرپیچی و تخلف)، ولو پیوند همونیک خانواده، وضعیت، میل و تابعیت را حفظ کنند. این ترکیب سرکشی و حفظ و تداوم شاید دلیلی بر این باشد که کتاب تقریباً هرگز به اندازه کافی سرکش و کوئیر تلقی نمی‌شود.

رویاهای سرکشی در سال ۱۹۹۴ منتشر شد، روایتی نیمه داستانی از کودکی مریسی در فس، مراکش و در طی دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ است. در این داستان، مریسی در حرمسرای همراه با مادر، پدر، عموی بزرگتر خود علی، عمه مطلقه حبیبه، پسرعموی شخصیت‌پردازی‌شده چاما، مادر بزرگ پدری لالا مانی (که گیس سفید خانه است)، خاله‌ی دیگری به نام لالا رادیا، پسرعمو سمیر و پسرعموی دیگری به نام مالکا، احمد دربان، و غلام حرمسرا شجاع مینا زندگی می‌کند. در حرمسرای در حومه، مادر بزرگ مادری مرسینی، یاسمینا، به همراه همسر خود تازی، به همراه همسر اول ثروتمند او لالا ثور (که فاصله خود را با دیگران حفظ می‌کند)، همسر آموزی شوهر به نام تامو، و همسر سودانی یا یا (کسی که تامو و یاسمینا را به عنوان همسران شوهر پیدا می‌کند) زندگی می‌کند. این کتاب حول گفتگوها، نمایش‌ها و سرکشی‌های زنان و دختران در حرمسرا است. از طریق خاطرات مریسی، ما در مورد روابط متفاوتی که زنان در کودکی او با حرمسرا و یکدیگر داشتند، مطلع می‌شویم. وی این روابط را در پیوندهای مناقشه برانگیز و متناقض با حدود [حدود شرعی]، استعمار فرانسه، ملی‌گرایی و فمینیسم جای داده است. مریسی داستان خود را به شکلی ظریف روایت می‌کند که حرمسرا را نه به عنوان فضای لذت‌بخش محض (همانطور که گفتمان‌های شرق‌شناسانه آن را بازنمایی می‌کنند) و نه به عنوان یک مکان سرکوب به تصویر می‌کشد. حرمسرای کودکی او نه مظهر مردسالاری و دگرجنس‌گراهنجاریت و نه مظهر کوئیربودگی (به دلیل سرکشی‌ها) است. او چه آن هنگام که دفاع از حرمسرا از سوی لالا مانی و لالا رادیا را مطرح می‌کند، و چه آن زمان که او در حال بازگو کردن چالش‌ها و مشکلات حرمسرا از سوی مادرش، عمه مطلقه‌اش حبیبه یا پسرعموی فمینیست خود چاما (خیالی) است، مریسی نه حرمسرا را ایده‌آل‌سازی می‌کند و نه آن را محکوم می‌کند. زندگی او تناقضات، تنش‌ها و تمایلاتی که شامل ایده‌آل‌سازی خانواده هسته‌ای مدرن، سلسله مراتب طبقاتی و درگیری‌هاست را به طرز ماهرانه‌ای انتقال می‌دهد-همه‌ی اینها از طریق روایت روابط زنان با یکدیگر، با مردان ملی‌گرا و استعمارگران صورت می‌گیرد.

در روایت مریسی، حرمسرا فضایی مجسم شده است که در آن خویشاوندی امری بسیار پیچیده‌تر از تولیدمثل بیولوژیکی است. مفهوم به یاد آوردن در رویاهای سرکشی، بدن‌ها را در زندگی‌ای جمعی پیوند می‌دهد که به زاد و ولد مربوط نیست، بلکه همبستگی‌هایی است که بین زنان ایجاد می‌شود. آنها با هم گذشته جمعی‌ای را تولید می‌کنند و آینده‌ی جمعی و متفاوتی را تصور می‌کنند که بواسطه‌ی پرنده‌ی گلدوزی شده‌ی تک بال به زیبایی نمادین شده است: «عمه حبیبه گفت: که هرکسی

می‌تواند بال بگشاید. فقط مسئله تمرکز است. بال‌ها نباید همچون بال پرنندگان قابل مشاهده باشند». بال‌های نامرئی نیز به همان خوبی هستند و هرچه زودتر تمرکز خود را روی پرواز شروع کنید، بهتر است.» [۱۰] گلدوزی در رویاهای سرکشی به یک عمل مقاومت نمادین تبدیل می‌شود که از آشکال «سنتی» دانش منتقل شده در طول زمان ناشی می‌شود، و همزمان فرایند تغییر را بی‌سر و صدا و به صورت جمعی ایجاد می‌کند. در حالی که سرکشی‌های زنان در گلدوزی بال‌ها نمادی از تمایل به فردیت و آزادی است، اما عمل جمعی، عملی مجسم شده است که نه می‌تواند به الگوی تولیدی خویشاوندی و نه به روش‌های اروپامحور از تولید و انتقال دانش تقلیل یابد. مرنیسی می‌نویسد:

البته، پرنده‌گانی که در طرح‌های گلدوزی سنتی ظاهر شده‌اند، بسیار کوچک و کاملاً فلج بودند، و میان گیاهان بسیار بزرگ و برگ‌های ضخیم گل‌ها فشرده شده بودند. از نظر لالا مانی این بدان علت بود که عمه حبیبیا همیشه وقتی که در حیاط بود، طرح‌های کلاسیک را گلدوزی می‌کرد. و پرنندگان بزرگ و بالدار خود را، در طبقه بالا و در اتاق خصوصی خود که از آنجا مستقیماً به بالکن پایین دسترسی داشت، گلدوزی می‌کرد و نگه می‌داشت. . . . او به من در مورد آینده اطمینان داد: زن می‌تواند کاملاً ناتوان باشد، ولیکن همچنان هم با دیدن رویای پرواز به زندگی خود معنا ببخشد. [۱۱]

داستان‌هایی که مرنیسی از گذشته بازگو می‌کند، همبستگی و پیوندهایی را در برمی‌گیرد که فراتر از مفهوم بیولوژیکی خویشاوندی و ازدواج است - و بر اساس همبستگی‌ها در طول زمان بنا می‌شود. یکی از جذاب‌ترین ویژگی‌های رویاهای سرکشی، روشی است که مرنیسی با آن داستان‌ها را بازگو می‌کند و به یاد می‌آورد که چگونه زنان و کودکان حرمسرا به بازسازی داستان‌های هزار و یک شب در بالکن می‌پردازند. [۱۲] راوی [هزار و یک شب] شهرزاد است که داستان‌هایی را برای شهریار شاه به عنوان راهی برای به تعویق انداختن مرگ تعریف می‌کند. شهریار که همسر بی وفای خود را کشته است، هر روز با یک زن باکره جدید ازدواج می‌کند و شب بعد از ازدواج او را می‌کشد. شهرزاد، که دختر وزیر است و می‌خواهد خواهر کوچکتر خود و سایر دختران باکره را نجات دهد، از پدرش می‌خواهد که به او اذن ازدواج با شاه را

بدهد. برنامه او این است که هر شب داستانی را تعریف کند و به جهت شیفته نگاه داشتن پادشاه آن را ناتمام بگذارد. قصه‌گویی و بافتن داستان‌ها به یکدیگر، به استراتژی بقا شهرزاد و استراتژی سرکشی مرنیسی تبدیل می‌شود.

مرنیسی از داستان‌های شهرزاد نه برای ارضای تخیلات شرق‌شناسانه، بلکه برای برجسته‌کردن نابسامانی و تضاد همبستگی و آزادی زنان از طریق نقل داستان‌های خود به شکل افسانه‌ای استفاده می‌کند. پس از بازسازی صحنه راهپیمایی خیابانی زنان در سال ۱۹۱۹ و داستان هدی شعراوی در بالکن حرمسرا، زنان و کودکان، داستان شاهزاده خانم بودور از هزار و یک شب را بازسازی می‌کنند. مرنیسی می‌نویسد، «زنان هزار و یک شب شهرزاد در مورد آزادی چیزی ننوشتند- آنها با آن پیش رفتند و زیستند، و این کار را به شکلی خطرناک و حساس انجام دادند، و آنها همواره موفق شدند تا خود را از دردسر دور نگه دارند.» [۱۳] مرنیسی در توصیف بازسازی داستان شاهزاده خانم بودور که شوهرش شاهزاده قمرالزمان به طرز مرموزی در وسط بیابان ناپدید می‌شود، می‌نویسد

در این مرحله، ما بچه‌ها که پشت چادر شاهزاده بودور نشستیم، انواع صداها را برای نشان دادن اینکه کاروانیان در حال بیدار شدن هستند، ادا می‌کردیم. سمیر در تقلید از صدای اسب و پرش آن بسیار ماهر بود و تنها وقتی بی اراده متوقف می‌شد که چاما، در نقش شاهزاده بودور، شروع می‌کرد و در وصف تنهایی و ناتوانی زنی که ناگهان خود را بی شوهر می‌بیند، با صدای بلند از خود واکنش نشان می‌داد [۱۴]

مرنیسی به طرز ماهرانه‌ای آن داستان را در این داستان تعریف می‌کند: «اگر من بیرون بروم و به ملازمان بگویم و آنها را آگاه سازم که شوهرم گم شده است، آنها در پی فرونشاندن شهوت جنسی خود نسبت به من بر خواهند آمد: هیچ چیز نمی‌تواند به من کمک کند الا اینکه لباس رزم بر تن کنم.» [۱۵] ما از طریق مرنیسی می‌فهمیم که بودور لباس [رزم] همسرش را می‌پوشد و با ملازمانش به سفر ادامه می‌دهد تا زمانی که آنها به شهر آبنوس می‌رسند، جایی که آرمانوس شاه اصرار دارد که دخترش (حیات النفوس) با بودور (قمرالزمان که در اصل خود بودور است) ازدواج کند. مرنیسی، با بازمود طنزآمیز حرمسرا و وضعیت بغرنج بودور، کسی که چه در صورت امتناع از پیشنهاد شاه یا چه در صورت اینکه حیات النفوس از دروغ او آگاه شود، در

خطر مرگ قرار دارد، خواننده خود را درگیر هر دو داستان می‌کند.

در حالی که چاما در طول اتاق قدم می‌زد و می‌رفت و می‌آمد و بدین واسطه معضل شاهزاده بودور را دراماتیک می‌کرد، تماشاگران به دو گروه تقسیم شدند. گروه اول پیشنهاد کرد که او حقیقت را به شاه بگوید، زیرا اگر او به شاه بگوید که زن است، ممکن است شاه عاشق او شود و او را عفو کند. گروه دوم اظهار داشت که برای او ایمن‌تر است که پیشنهاد ازدواج را بپذیرد و سپس همه چیز را یک دفعه در حجله، به شاهزاده حیات بگوید، زیرا این باعث همبستگی زنان می‌شود. همبستگی زنان در واقع یک مسئله بسیار حساس در حیات بود، زیرا زنان بندرت همگی همراه با هم علیه مردان بودند. برخی از زنان مانند مادر بزرگ لالا مانی و لالا رادیا که طرفدار حرمسرا بودند، همیشه با تصمیمات مردان همراه بودند، در حالی که زنانی مانند مادر این کار را نمی‌کردند. در حقیقت، مادر زنانی را که با مردان متحد شده‌اند را متهم می‌کرد که عامل اصلی رنج زنان هستند. او توضیح می‌دهد: «این زنان خطرناک‌تر از مردان هستند، زیرا از نظر جسمی، آنها دقیقاً مانند ما هستند. اما آنها در واقع گره‌هایی هستند که به لباس می‌ش در آمده‌اند، اگر همبستگی زنان وجود داشت، ما در این بالکن گیر نمی‌کردیم. اگر بخواهیم می‌توانیم به اطراف و اکناف مراکش سفر کنیم یا حتی به سمت شهر آبنوس رهسپار شویم.» [۱۶]

مرنیسی، شادی زنان و کودکان در حرمسرای دوران کودکی خود را هنگامی که بودور «همبستگی زنان» را انتخاب می‌کند و با حیات‌النفوس ازدواج می‌کند، چنین توصیف می‌کند

ما در بالکن مراسم عروسی را جشن گرفتیم، من و سمیر شیرینی‌ها را پخش کردیم. یکدفعه، چاما سعی کرد استدلال کند که از آنجا که ازدواج بین دو زن قانونی نیست، لازم نیست تا شیرینی‌ها پخش شوند. اما حاضران یک باره واکنش نشان دادند. «قانون پخش شیرینی باید انجام شود. شما هرگز اشاره نکردید که ازدواج باید قانونی باشد.» [۱۷]

تلاش‌های بودور برای به تعویق انداختن شب زفاف خود با شاهزاده حیات النفوس با صدای فاطمه جوان شرح داده شده است:

من و سمیر جلو می‌رویم تا پرده‌ها را پایین بکشیم و بدین وسیله نشان می‌دهیم که یک شب گذشته است. سپس ما دوباره پرده را بالا می‌بریم و شوهر بیچاره هنوز مشغول دعا کردن بود در حالی که حیات النفوس منتظر بوده بوسیده شود. ما این کار را بارها و بارها انجام می‌دهیم، با شوهر همیشه در حال دعا، زن همیشه در انتظار، و تمام مخاطبانی که قاه قاه می‌خندیدند. [۱۸]

حیات النفوس ناامید سرانجام از داماد متدین به پدرش شکایت می‌کند. بودور چاره‌ای ندارد جز اینکه به حیات النفوس اعتماد کند و کل ماجرا را برای او تعریف کند و از او کمک بخواهد. حیات النفوس با بودور همدردی می‌کند و آنها یک مراسم ازاله بکارت جعلی برگزار می‌کنند.

مسئله این نیست که بودور لباس مردانه بر تن کرده یا بازنمایش زنان و تأیید اینکه ازدواج دو زن لزوماً سرکشانه، براندازانه یا کوئیر است. در عوض، بازگویی مرئوسی از این داستان و بازسازی آن در حرمسرا نمونه‌ای از چگونگی اقدامات زنان و پیوندها و همبستگی‌های ضد و نقیض و مشاخره‌آمیز آنها در رویاهای سرکشانه است که اشکال بیولوژیکی و خویشاوندی دگرجنس‌گراهنجار را پیچیده می‌کند. به عنوان یک اجرای مجدد و تولید، صحنه‌سازی داستان بودور در بالکن تجسم همان چیزی است که الیزابت فریمن «متعلق بودن و تعلق داشتن» می‌نامد. [۱۹] یعنی نوعی خویشاوندی که «نه تنها در برگیرنده‌ی تمایل به گسترش غیرممکن وجود فردی ما یا برقراری روابطی است که همواره پایان می‌یابند، بلکه همچنین در بردارنده‌ی چیزی کوئیر فراتر از زمان خود، حتی تصور کردن این افراط و تفریط به عنوان کوئیر از راه‌هایی است که ممکن است ازدواج یا بچه‌دار شدن نباشد.» [۲۰] داستان‌های مرئوسی درباره‌ی حرمسرا و آداب و رسوم مجسم در داستان‌سرایایی باعث ایجاد اشکالی از تعلق و «فنون تجدید» می‌شود که با گذشت زمان پایدار می‌مانند - یک خویشاوندی کوئیر که از اشکال دگرجنس‌گراهنجار خویشاوندی خونی فراتر می‌رود. [۲۱] به همین ترتیب، رویاهای سرکشی او می‌تواند به ما کمک کند تا در مورد حرکت کوئیر، نه تنها فراتر از هویت‌های جنسی بلکه فراتر از تجزیه و تحلیل ازدواج و همسو بودن

بین کوئیر و هنجارگریزی، بازنگری کنیم. درست همانطور که شهرزاد دائماً مرگ خود را از طریق «به تعویق انداختن» و فراهم آوردن آینده‌ای از طریق آرزو به تعویق می‌اندازد، مرنیسی با برقراری خویشاوندی و به تعویق انداختن، داستان‌هایی از گذشته، ملکه‌های فراموش‌شده‌ی اسلام را روایت می‌کند.

حرمسرا در بیان افسانه‌ای مرنیسی برخلاف تصویرهای شرق‌شناسانه‌ی آن، نه فضایی ارزشمند از چند مهری و چند همسری است جایی که هر چیزی اتفاق می‌افتد، و نه مکانی سرکوبگر است که خلاقیت و آزادی زنان در آن محدود شود. جایی است که زنان از طریق تکرار قوانین رفتاری و یا تعدی نسبت به این گدھا از طریق تجدید اتحاد در طول زمان، خویشاوندی برقرار می‌کنند. خویشاوندی در رویاهای سرکشی مرنیسی یک «فن تجدید» و یک نیروی فرهنگی است که بدن‌ها را مجدداً به سمت عشق، بازی و حتی خشونت توان می‌بخشد. شرح او درباره‌ی حرمسرا «مملو از همجنس‌دوستی زنانه است. از این حیث، در آن زنان مطلقه، برده‌های سابق، همسران مشترک و کودکان به تکرار فنون تجدید می‌پردازند. اینها شامل گدھای مراعات‌کننده رفتاری است، چه این قانون نامرئی باشد یا چه قاعده‌ای بدان سان که یاسمینا به فاطمه می‌آموخت، یا چه حدود شرعی بدان سان که در مدرسه قرآن خود یاد می‌گیرد. آنها همچنین زیر پا گذاشتن این گدھا را در اعمال بدنی در پشت بام، تئاتر و بازی‌های موقت در بالکن، و هنگام گلدوزی، رقص، نمایشگری مالکیت و صاحب اختیار بودن و داستان‌پردازی نمایان می‌ساختند که عمه حبیبیا، یاسمینا، چاما و سایر زنان و دختران بازگو می‌کنند.

صورت‌بندی خویشاوندی مرنیسی در رویاهای سرکشی همچنین الگوهای بیولوژیکی خویشاوندی را که انسان‌شناسی مدتهاست با آن دست و پنجه نرم می‌کند، بر هم می‌زند. اتحاد زنان در رویاهای سرکشی مرنیسی روش‌های جایگزینی برای تفکر در مورد خویشاوندی از طریق داستان‌ها ارائه می‌دهد. [۲۲] تقریباً مانند ایده‌ی دیوید اشنايدر در مورد خویشاوندی به عنوان «عملکرد، آشکال انجام کار، [و] گدھای مختلف برای رفتار»، [۲۳] داستان مرنیسی از وسواس اروپامحور در مورد تبار، خویشاوندی و روابط خونی مرکززدایی می‌کند. در عوض، از طریق برقراری خویشاوندی و تکرار و تعدی نسبت به «گدھای رفتاری» است که کسانی که حرمسرای مرنیسی را اشغال می‌کنند فراتر از منطق زاد و ولد حرکت می‌کنند، و اتحادهای خویشاوندی تشکیل می‌دهند. مرنیسی مفهوم عاشقانه‌ای از همبستگی زنان را بر اساس سرکشی‌ها یا زنانگی مشترک ارائه نمی‌کند. او رابطه پیونددهنده و دوسویه زنان با یکدیگر، با مردان حرمسرا، با ملی‌گرایان و استعمارگران را نشان می‌دهد. از نظر مرنیسی، این

شیوه‌های همبستگی به مفهوم ایده‌آلی از رفاقت برابری‌طلبانه و افقی تقلیل نمی‌یابد. بلکه تفاوت‌های منزلت، ثروت و قدرت را برجسته می‌کند که زندگی در حرمسرا را نشان می‌دهد. پیکربندی‌های نامرتب و بی‌نظم خویشاوندی در کودکی مریسی در تکنیک‌های تجدید و بازسازی شکل گرفته شده است که سعی در عادی‌سازی روابط زوجین و ایده‌های لیبرالی شخصیت و انتخاب در عین مطابقت با عقاید مردسالارانه خانواده در حرمسرا را دارد. جذابیت و عاشقانه بودن خانواده دگرجنسگرانه‌نچار انگلیسی-اروپایی برای مادر مریسی و برخی از زنان حرمسرا در ایدئولوژی خانواده بورژوازی نهفته است، جایی که افراد به عنوان انسان‌های غیر قابل مقایسه باید تابعیت را بدون تعلقات و ویژگی‌های محلی پذیرفته و اجرا کنند. با این حال، مریسی، نشان می‌دهد که مفهوم انتزاعی فرد نمی‌تواند اعمال بدنی تجدیدگر و وابستگی‌ای را که فراتر از الگوی خانواده هسته‌ای مدرن دگرجنسگرایانه است، شرح دهد. [۲۴] مریسی با بازگو کردن صحنه‌پردازی فمینیست‌های اوایل قرن بیستم در بالکن حرمسرا، می‌نویسد: «اگرچه در حقیقت مسئله زندگی فمینیست‌ها این بود که آنها به اندازه کافی به آواز و رقص نمی‌پردازند». [۲۵] او به نقل از عمه حبیبی می‌گوید: «اگر قادر نیستید آنچه را که در زندگی شما گم شده است، بدست آورید، چرا شورش نمی‌کنید و جهان را تغییر نمی‌دهید؟ و آنچه به طور قطع در زندگی ما مفقود شده، عشق و شهوت است. اگر دنیای جدید کویر احساسات و عواطف خواهد شد، چرا انقلابی ترتیب نمی‌دهیم؟» [۲۶] حتی در حالی که مریسی از فمینیسم حمایت می‌کند، وی می‌داند که وعده فردگرایی و شهروندی لیبرال با فقدان احساسات گره خورده است: بیابانی عاطفی و بدون وابستگی.

زندگی کودکی مریسی در حرمسرا را نمی‌توان به تحدید یا بازتولید قوانین جنسیتی و / یا خویشاوندی تقلیل داد. بلکه از طریق شیوه‌های تجسم یافته و آیین‌های داستان‌سرایی است که زنان و کودکان، آنچه پیر بردیو «خویشاوندی عملی» می‌نامد، جعل می‌کنند، «میدانی از روابط که دائماً مورد استفاده مجدد قرار می‌گیرد و بنابراین برای استفاده‌های بعدی دوباره فعال می‌شود». [۲۷] «این آداب و رسوم - چه در گلدوزی و یا چه در اجراگری بر روی بالکن باشد - گداهای رفتاری را از طریق پیوندهای زمانی انتقال می‌دهد، نسبت به آنها تخطی می‌کند و آنها را دوباره فعال می‌کند. حتی اگر حرمسرا فضایی از «خویشاوندی رسمی» باشد که در آن قانون (ازدواج) یا هنجارهای فرهنگی بازتولید می‌شود، اعمال و آیین‌های مجسم در حرمسرا حالت‌های تعلقی را که فراتر از قانون است، حفظ می‌کنند. با وام گرفتن از فریمن، باید تصدیق کرد که «جوهر» عادتواره، بصری یا فضایی نیست، بلکه از نظر زمانی

ساختاریافته است. [۲۸] خویشاوندی به عنوان عادتواره شامل اعمال ناموسی، وضعیت بدنی پرورش یافته و اشتراک است که با گذشت زمان منتقل می‌شود. این زمامدندوبدن حالت‌های تعلق خاطر، تکرار اجرای خویشاوندی، تعویق انداختن و تنظیم زمان اداها و اطوارهای بدنی و آداب و رسوم، به جای فرم‌گرایی مدون است که خویشاوندی عملی را تشکیل می‌دهد. در واقع این به همین معناست که «دست خود را به درازای زمان بگسترانید و مردگان یا کسانی که هنوز به دنیا نیامده‌اند را لمس کنید تا خود را فراتر از زمان خود ارائه دهید.» [۲۹] زنان [روایت شده] مرنیسی و گداهای سرکشی نه تنها از طریق قوانین مدون حرمسرا، بلکه از طریق «خلق و خوی پرورش‌یافته» که در طول زمان در اعمال خویشاوندی پرورش می‌یابد، گداهای رفتاری را منتقل و نسبت بدن‌ها تخطی می‌کنند. به همین ترتیب، رویاهای سرکشی مرنیسی در روایت افسانه‌ای خود از دنیای پیش پا افتاده، می‌تواند تغییری معرفت‌شناختی در درک خویشاوندی در پیوند ملی‌گرایی، استعمار و ژئوپلیتیک ارائه دهد.

توصیف مرنیسی در باب حرمسرای کودکی خود امکان بیان خویشاوندی و فضایی‌ای فراتر از ساختارهای دوتایی هومو / هترو میل را فراهم می‌کند. تفکر خویشاوندی از طریق رویاهای سرکشی امکان تصور پیوندهای کوئیری را فراهم می‌کند که از هویت‌های جنسی مدرنیستی فراتر رفته و تعدی نسبت به قانون را به عنوان پیش نیاز کوئیربودگی به چالش می‌کشند. مرنیسی زمینه معرفتی و آموزشی‌ای را فراهم می‌کند که در آن ضدهنجاریت‌بودن و عزل عمده خویشاوندان خودی، از شرایط کوئیربودگی نیست. او بدون تضعیف اهمیت خویشاوندی خونی برای کوئیرهای غیرسفید که مجبور به از دست دادن پیوندهای خانوادگی در برابر نژادپرستی، بیگانه‌ستیزی و اسلام‌هراسی نیستند، محدودیت‌های خانواده هسته‌ای را مورد انتقاد قرار می‌دهد. از این گذشته، امتیاز ترک خانواده بیولوژیکی خود برای یافتن خویشاوندان کوئیر در مراکز همجنسگرایان کلان شهرها اغلب به بسیاری از کوئیرها و ترانس‌های غیرسفید که حفظ ارتباط با خویشاوندان و خانواده آنها در حکم استراتژی بقا است، داده نمی‌شود. در نهایت، خوانش خویشاوندی در متن مرنیسی دعوت به تفکر در مورد تکفل و حمایت مالی از پناهنده کوئیر است بدون اینکه در روایت‌های رنج، طبیعی‌سازی پیوندهای بدون چون و چرایی که مبتنی بر هویت جنسی، و رمانتیک کردن پیوندهای کوئیر تنظیم و ثابت شود- گرایش‌هایی که زمینه‌های مأموریت‌های نجات پناهندگان را در تکفل و حمایت مالی از پناهندگان تشکیل می‌دهد.

حمایت مالی از پناهندگان و سیاست‌های فلاکت

چگونه درک فوق‌الذکر از خویشاوندی در رویاهای سرکشی مرئوسی ممکن است به ما کمک کند تا در پژوهش و فعالیت پیرامون پناهجویان کوئیر و ترانس مداخله کنیم؟ در جای دیگر، من استدلال کرده‌ام که پناهندگان کوئیر و ترانس ایرانی در ترکیه، که به عنوان یک منطقه پردازش پناهندگان برای بسیاری از پناهجویان غیراروپایی عمل می‌کند، در یک بن‌بست موقت در منطقه بینابینی «بررسی و تشخیص پناهندگان» معلق هستند. [۳۰] انتظار طولانی برای تأیید صحت ادعاهای پناهندگان، که از سوی کمیساریای عالی پناهندگان، دولت ترکیه و کشور سوم پناهنده‌پذیر، پناهنده را در معرض «مرگی آرام و تدریجی» تحت نام حمایت از حقوق در ضرب آهنگ بسیار کند رژیم‌های پناهندگی قرار می‌دهد. [۳۱] به عبارت دیگر، زمان پیشرونده حقوق (از سرکوب تا آزادی) در منطقه‌ی بینابینی «پناهگاه موقت» در مناطق پردازش متوقف می‌شود. به شکل متناقضی، حرکت پیشرونده زمان در روایت‌های غایت‌شناختی آزادی در گفتمان پناهندگان نیز به ابدی و ازلی بودن و تغییرناپذیری هویت پناهنده کوئیر / ترانس بستگی دارد. تناقض حقوق پناهندگی، در حالی که پناهندگان در یک زمان پیشرو خطی حرکت می‌کنند، در حالی که هویت جنسی و حقوق آنها متوقف می‌شود، به شیوه‌ای که گفتمان‌های حقوق پناهندگان به ژئوپلیتیک منوط می‌شود، اشاره دارد. بنابراین این حقوق با تعیین مکان مربوط به تولید و پذیرش پناهندگان از طریق برنامه‌های حمایت مالی خصوصی در هم آمیخته شده است، جایی که «کوئیرهای جهان اول» خوش‌نیت، «پناهندگان کوئیر» را به عنوان «خویشاوند» خود «قبول می‌کنند».

علیرغم تلاش من برای مداخله در گفتمان هژمونیک نجات پناهندگان، این واقعیت همچنان پابرجاست که من نیز به بازگویی داستان‌های درد و رنج کوئیر و ترانس‌جندر، البته در ترکیه یا کانادا متوسل شده‌ام. آنچه که من در انجام طرفداری و حمایت مالی پناهندگان بیش از همه چالش برانگیز می‌دانم، اجتناب ناپذیری همراهی با رویکردهای روش‌شناختی‌ای است که مستلزم شهادت در مورد بدبختی است، به ویژه هنگامی که خطوط حمایت از پناهندگان و کارهای میدانی مردم‌نگارانه با هم همپوشانی دارند. این دشواری وقتی خود را نشان می‌دهد که مجبور شود روایت‌های مربوط به سرکوب در «میهن» پناهندگان را تکرار کند- یا چنین روایت‌هایی را نقد و یا رد نکند - مبدا یکی از موارد پناهندگی را به خطر بیندازد. در انتقاد از رژیم‌های پناهندگی، شرایط وخیمی را توصیف کرده‌ام که در آن پناهندگان کوئیر و ترانس ایرانی در مناطق پردازش مانند ترکیه زندگی می‌کنند. به نظر می‌رسد این قسمتی

اجتناب‌ناپذیر از حمایت مالی و کنشگری پناهندگان است، زیرا شهادت دادن در باب رنج‌ها همچنان روال عمل در حمایت مالی و طرفداری از پناهندگان و در روایت‌های حمایت مالی پناهندگان است. [۳۲] از آنجا که رژیم‌های پناهنده در چارچوب حقوق عمل می‌کنند، قربانی‌شدن همچنان یک عنصر استراتژیک اجتناب‌ناپذیر از دفاع و حمایت مالی از پناهندگان است. حتی همین مورد دفاع و حمایت مالی است که نقض حقوق را در مناطق پردازش (به عنوان مثال، ترکیه) و مقصد (به عنوان مثال، سوئد) به عنوان وسیله‌ای برای بی‌ثبات کردن روایت‌های غایت‌انگاره پیشرفت پناهندگان که با تقسیمات ژئوپولیتیکی آزاد/غیرآزاد مطرح می‌شود، روایت می‌کند.

بدین ترتیب، بازخوانی داستان‌های رنج و عذاب، یک آپوریا به وجود می‌آورد، جایی که روایت بدبختی هم به شرط امکان ادعای پناهندگی و حمایت از آن و هم به یک استراتژی برای به چالش کشیدن ادعاهای مقدس‌نمای رژیم‌های پناهنده در مورد حمایت از حقوق لیبرال تبدیل می‌شود. ادعاهای موفقیت‌آمیز پناهندگان به اعتراف‌گزینشی رنج بستگی دارد (برای مثال، من تحت تحقیق هستم و بنابراین نیاز به محافظت دارم). سرانجام، داستان‌های رنج، هرمنوتیک بدبختی را حفظ می‌کنند که گاهی گفتمان‌های تمدنی مربوط به نجات را از طریق حمایت از پناهندگان و خویشاوندی کوئیر تکرار می‌کنند، و دوگانه آزادی / ستم را حفظ می‌کنند. منظور من از فلاکت، سیاست عاطفی و اقتصاد سیاسی تولید و به کارگیری بدبختی در گفتمان پناهندگان است. آنچه در ریشه‌شناسی قابل توجه است این واقعیت است که "miseration" به خودی خود یک کلمه نیست بلکه وقتی پیشوند کمیسیون به آن اضافه شود، قابل فهم است. "co" یا شکل قدیمی آن "com" در "commiseration" به معنای واقعی کلمه آن را به عملی تبدیل می‌کند که به عمل دیگری احتیاج دارد: کسی که ترحم کند. این "co" هم از طریق یک ثبت عاطفی، نوعی همانندی را استدعاء می‌کند (به عنوان مثال، من حسرت رو درک می‌کنم، می‌فهمم چون تو مثل من کوئیر هستی) و هم تفاوت از طریق فاصله‌گذاری (به عنوان مثال، دلم برات می‌سوزد، تو مثل من نیستی) را طلب می‌کند. به بیانی دیگر، این "co" در "commiseration" از طریق تمرکز بر عناصر نوع‌دوستی، از خودگذشتگی، خویشاوندی، کامیونیتی و خیریه، پویایی قدرت و شرایط تولید بدبختی را از قلم می‌اندازد. برتری اخلاقی کسی که مرتباً (برای «خواهران و برادران» گی و لزبین‌مان که از اقبال کمتری برخوردارند) دلسوزی می‌کند منوط به تجسم شکنجه‌شده پناهنده بدبختی است که سزاوار احساس غم و شفقت است. خیریه در قالب حمایت از پناهندگان (اعم از داوطلبانه، کمک‌های مالی، یا کارزارهای رژیم‌های حقوق بشری، سازمان‌های کوئیر دباسپوریک، یا سازمان‌های

مسیحی و کوئیر که پناهندگان کوئیر را به عنوان «خانواده» حمایت می‌کنند) برتری اخلاقی را به کسی که از طریق دور کردن توجهات نسبت به نابرابری‌های بنیادینی که در وهله‌ی اول باعث آوارگی و بدبختی می‌شود، دلسوزی می‌کند، می‌بخشد. بدبختی پناهنده به طور موثری احساس آزادی را در نجات‌دهنده، و تمایل به آزادی وعده داده شده‌ای که فرض می‌شود پناهجویی به طور خودکار اعطا می‌کند را بر می‌انگیزاند. برچسب زدن به پناهنده به عنوان یک موضوع خیرخواهانه («خویشاوند بدبخت ما») با گذشته‌ای اسفبار و آینده‌ای امیدوارکننده که «ما در "جهان اول" ظاهراً با از قلم انداختن نقش دولت امنیت انسانی، سازمان‌های غیردولتی و فناوری‌های نو استعماری و نئولیبرال و سوژه‌مندی از آن لذت می‌بریم آنچه که پناهندگان را تولید می‌کند و زندگی آنها را در وهله اول قابل دورریزی و یکبار مصرف می‌سازد.» [۳۳]

بدبختی به صورتی احساسی، پیوندپوشانه و اعانه‌ای جریان پیدا می‌کند. روایات مربوط به رنج پناهندگان برخی را در «مکان‌های جهان اول به ایجاد پیوندهای احساسی از طریق حمایت مالی از پناهندگی به حرکت وا می‌دارد. برخی این پیوندها را به عنوان خویشاوندی و همدلی کوئیر پاس می‌دارند، در حالی که پویایی مردسالارانه خانواده را که محققان کوئیر و فمینیست اغلب آنها را محکوم می‌کنند، تکرار می‌کنند. برانگیخته شدن حس دلسوزی، این حرکات عاطفی بر تصور یک هویت کوئیر مشترک (ما خانواده هستیم زیرا کوئیر هستیم) بر غایت‌شناسی پیش‌رونده مبتنی شده است. از این حیث این روند شامل یادآوری و مستندسازی گذشته آسیب‌زا و تیره روزانه و «فاقد آینده» (وطن ایستا) شرایط احتمالی حال (درخواست پناهندگی) و وعده آینده آرمان‌شهرانه (بهتر شدن وضعیت) است. [۳۴] بنابراین، بدبختی و اسفناکی، عاملان خیرخواه و استثنایی انساندوست را برای نجات پناهنده به حرکت در می‌آورد. [۳۵]

بدبختی همچنین پناهنده را به آن طرف مرزها منتقل می‌کند که برخی از بدن‌ها را جرم‌انگاری می‌کند و دیگران را به زندگی باز می‌گرداند. وظیفه این است که خود را همچون بدبخت قابل مشاهده سازد تا بدین ترتیب، به عنوان «خویشاوندی کوئیر» در برنامه‌های حمایت مالی خصوصی پناهندگان به شمار آید که ناگزیر به روابط استعماری وابستگی و نجات و همچنین مفهوم آزادی نئولیبرالی متکی است. از این حیث، شهروندان سفیدپوست و طبقه متوسط ایالات متحده، کانادا یا برخی از کشورهای اروپایی پناهندگان کوئیر و ترانس را به عنوان «خودی» قبول می‌کنند. همانطور که دیوید ال. انگ استدلال می‌کند، کوچکتر شدن فضای آزادانه لیبرالیسم و نئولیبرالیسم کوئیر، تاریخ نژادپرستانه ملت و امپریالیسم را با منتسب کردن آنها به قلمرو ظاهراً غیرسیاسی خویشاوندی و خانواده، محو و خصوصی کرده است.

[۳۶] برنامه‌های حمایت مالی خصوصی پناهندگان شاید جایی باشد که خیرخواهی حق طلبانه لیبرال‌های کوئیر و اقدامات محدودکننده دولت در قالب قوانین مهاجرت به یک همزیستی سهل‌الوصولی از طریق میراث استعماری نجات منجر می‌شود که به روایات بدبختی وابستگی دارد.

بنابراین چالش طرفداری و حمایت مالی از پناهندگان، برجسته‌کردن نابرابری‌های ذاتی رژیم‌های پناهندگی است، همزمان که مفاهیم مربوط به خویشاوندی اروپامحور را که پیوندهای کوئیر را فقط از طریق هویت جنسی متصور هستند، به هم می‌زند. این جابجایی معرفت‌شناختی مستلزم زیر سوال بردن خویشاوندی به عنوان نوعی همبستگی است که در شیوه‌های مبادله‌ای شکل گرفته است (à la Claude Lévi-Strauss)، هنگامی که آنچه به عنوان ماده خویشاوندی در روایت‌های پناهندگان «مبادله می‌شود» «هدیه آزادی» برای حق‌شناسی است. [۳۷] این امر مستلزم توجه به روشی است که ژئوپلیتیک، خویشاوندی را در روایت‌های برجسته یک جامعه کوئیر/ترانس ایجاد می‌کند که «خودی خودش» را تصویب می‌کند. به این معنا که تفکر در مورد خویشاوندی فراتر از مفهوم لیبرالی و فردگرایانه در انتخاب، به معنای پیچیدگی روایت‌هایی است که در نهایت استثنائگرایی و گفتمان‌های تمدنی آمریکایی در مورد حمایت تحت شعارهای حقوق بشر را بازیابی می‌کنند. این بدین معنی است که خویشاوندی کوئیر را به عنوان پیوندهای منتخب مبتنی بر هویت‌ها/آسیب‌های جنسی مشترک مبرهن و آشکار نمایید و به جای آن شکل‌های همبستگی (مانند رویاهای سرکشی مرنیسی) را که فراتر از تصورات لیبرال از فرد و آزادی است، از بین ببرد. بنابراین «طولانی بودن» به توجه به زمان سیاست و تاریخ استعمار مهاجران و استعماری نیاز دارد که به صورت نژادپرستانه کسانی را که در داخل و خارج از مرزهای دولت‌های ملی پناهنده می‌شوند را کوئیر می‌کند. این شکل از تجزیه و تحلیل، مقوله‌ی «پناهنده کوئیر» را از کار می‌اندازد، زیرا کوئیر و پناهنده کسانی هستند که در منطق استعمار و استعمار مهاجران و استعمار و نظم ملی چیزهایی که رژیم‌های حقوق پناهندگان را تشکیل می‌دهند، شبه‌انسانی، ناتوان‌شده [۳۸] یا مقدرشده به مرگ [۳۹] نامگذاری شده است.

تفکر در مورد خویشاوندی از نظر زمانی ما را وادار می‌کند که بپرسیم چگونه زبان سلطه‌آمیز خویشاوندی که در استعاره «خانواده ملت‌ها» وجود دارد، آشکال حکمرانی (از طریق نهادهایی مانند ملل متحد) که بر اساس اسطوره حاکمیت ملت‌ها عمل می‌کنند، همزمان که حکمرانی نژادپرستان کوئیرشده را انکار می‌کنند، تاریخ استعمار مهاجران و استعمار را از خشونت تطهیر می‌کند. بنابراین، فکر کردن پیرامون

خویشاوندی کوئیر از طریق رویاهای سرکشی مرنیسی به معنای مغشوش کردن و کنار گذاشتن پایان‌بندی‌های خوشایند و مسرورکننده همجنس‌گرایانه‌ای است که در آن پناهنده «از خشونت خویشاوندان و ظلم و ستم آزاد می‌شود، و خوشبختانه از سوی «خویشاوندان کوئیر» در «سرزمین آزادی» انتخاب شده‌اند، جایی که «همه چیز بهتر می‌شود» اگر در انتظار نوبت خود باشید. این به معنای تفکر در مورد سیاست بازماندگی و همچنین مدیریت زندگی و مرگ جمعیت‌های مختلفی است که در آن برخی از کوئیرها با وجود رتوریک «خانواده کوئیر»، در حالی که کل جمعیت - آنهایی که به لحاظ خانوادگی بیگانه/دگرجنس‌گرا قلمداد می‌شوند و از این رو به شکلی نژادپرستانه کوئیر شده هستند - دور ریختنی می‌شوند و در شرف مرگ قرار می‌گیرند. به بیان دیگر، تفکر در مورد خویشاوندی کوئیر و تعلق از نظر ژئوپلیتیک به معنای تفکر در مورد زمام‌دبودن کوئیر است، متعلق بودن و «به تعویق انداختن»، تنها «گسترانیدن» دست در طول زمان و لمس مردگان یا کسانی که هنوز متولد نشده‌اند» نیست، [۴۲] بلکه مردن به آرامی در مناطق پردازش پناهندگان یا «فلج کردن» زیر فشار تحریم است در حالی که منتظر حقوق هستیم. این امر تصدیق این است که تعلق داشتن و به تعویق انداختن، تجملاتی است که به طور یکسان در اختیار همه قرار نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، تفکر در مورد خویشاوندی از نظر زمانی و در رابطه با تاریخ استعمار مهاجران و استعمار - و نه از طریق روابط مبادله‌ای میان ملل به ظاهر مستقل - ممکن است یک تحلیل رابطه‌ای [۴۳] را ایجاد کند که مرزهای تعریف‌شده‌ی مناطق را مغشوش کند، چندین مورد از مجموعه‌های استعماری را برجسته سازد که مناطق را به روش‌های نامرتب به هم متصل می‌کنند و توجه را به زمام‌دندی‌های چندگانه جلب می‌کنند که زمان پیشرونده ملت را مختل می‌کند.

جابه‌جایی‌های معرفت‌شناختی و مناطق زمام‌د

هم زعکس روی سی مرغ جهان
 چهره سیم‌رغ دیدند آن‌زمان
 چون نگه کردند این سی مرغ زود
 بی شک این سی مرغ آن سیم‌رغ بود
 عطار نیشابوری [۴۴]

همانطور که در مقدمه این مقاله ذکر شد، علیرغم سهم معرفتی رویاهای سرکشی مرنیسی در نظریه‌پردازی کامیونیتی، بازگشت به خانه و خویشاوندی، این رویکرد معرفتی در دانشگاه‌های ایالات متحده نادیده گرفته می‌شود. به حاشیه راندن متون در باب جنسیت و سکسوالیته در خاورمیانه در زمینه‌ی مطالعات جنسیت، زنان، سکسوالیته و به ویژه دوره‌های نظریه کوئیر در ایالات متحده ما را به این وا می‌دارد که بپرسیم: چگونه متونی را که به عنوان موارد مناسب برای مطالعه تدریس می‌کنیم، انتخاب کنیم؟ چرا کار مرنیسی برای کلاس مطالعات زنان که بر جهان اسلام و عرب تمرکز دارد، مناسب است و برای یک دوره آموزش عمومی یا دوره‌های کوئیر مناسب نیست؟ آیا رویاهای سرکشی به مطالعات کوئیر بی ارتباط است؟ آیا خیلی قدیمی است؟ آیا بیش از حد دگرجنسگرانه‌نجا است؟ آیا به اندازه کافی کوئیر نیست؟ یا آیا رویاهای سرکشی مرنیسی بیش از حد کوئیر و بیش از حد انحرافی است؟ آیا تدریس آن و اینکه «هرچه صاحب اختیارتر، آزادی و لذت بیشتر» [۴۵] به دانشجویان در کالج‌ها و دانشگاه‌های ایالات متحده بیش از حد افتضاح‌آمیز است؟ آیا ما را وادار به مواجهه با معرفت‌شناسی آشنا و شرق‌شناسانه‌ای می‌کند که زمینه‌ساز بحث کوئیر در مورد هنجارها می‌شود، آیا آموزش رویاهای سرکشی مرنیسی خیلی آشنادایانه است؟ یا به این دلیل است که، همانطور که الا شوات به درستی خاطر نشان می‌کند، «وقتی جنسیت در خارج از "فضاهای غربی" فراخوانده می‌شود، اغلب در آکادمی تحت یک نظم میان‌رشته‌ای قرار می‌گیرد که با نگرانی و به شکلی مودبانه آن را "به عقب" به قلمرو مطالعات منطقه‌ای می‌فرستد» [۴۶]

حذف متون کوئیر و فمینیسم که تولید دانش از «جاهای دیگر» را مرکزیت می‌بخشد، به اروپامحوری مطالعات کوئیر و فمینیسم در دانشگاه‌های ایالات متحده اشاره دارد. معرفت‌شناسی‌هایی که به مطالعات کوئیر ایالات متحده و نظریه کوئیر آگاهی می‌بخشند، متون متناسب و ابژه‌های مخصوص مطالعه را تولید می‌کنند، در این جا تعدادی از متون متناسب کوئیر برای تدریس در دوره‌های کوئیر مطالعات در ایالات متحده دیده می‌شوند. این معضلی معرفتی است که مینو معلم به درستی آن را «جایگذاری تکه تکه وار» [۴۷] نامیده است - فرایند دوگانه ساختن متون استاندارد و «فراموش کردن شرایط اجتماعی و تاریخی‌ای که منجر به این شکل از یادآوری می‌شود». [۴۸] این شکل از استانداردسازی، که نظریه کوئیر قصد دارد آن را خنثی کند، غالباً متن‌های مطالعات زنان و جنسیت در خاورمیانه را به عنوان دگرجنسگرانه‌نجا، وابسته به ساختار سرکوبگرانه‌ی خانواده و خویشاوندی و بیش از حد قدیمی برای کلاس‌های مطالعات کوئیر رد می‌کند. به عبارت دیگر، همانطور که آنجلی آرون‌دکار

و گتا پاتل استدلال می‌کند، کوئیر کاملاً در مالکیت سنت‌های اروپایی-آمریکایی باقی مانده است. [۴۹] بدین ترتیب، برخی از مفاهیم نظری به روش‌های هژمونیک برای تفکر، نگارش، آموزش، تصدی‌گری و اهمیت داشتن کوئیر تبدیل می‌شوند. نظریه کوئیر، به همین ترتیب، علیرغم ادعاهای ضد‌هنجاربودگی و ضد‌تمرکزبخشی، احکام و هنجارهای خاص خود را از طریق بالا آوردن چند مفهوم مد روز (و قابل فروش) بازتولید می‌کند.

البته، روش‌های آموزشی تنها قلمروهایی نیستند که در آنها نظریه کوئیر اروپایی-آمریکایی استانداردسازی می‌شود. استانداردسازی نظریه کوئیر به عنوان مجموعه‌ای از دانش اروپایی-آمریکایی به همان اندازه در کنوانسیون‌های تحقیقاتی که شامل اعمال استنادی، نقد و تفسیر متون و داده‌های قوم‌شناختی است، جای گرفته است که بیانات بیش از حد مفصل‌بندی شده «کوئیر» را تکرار می‌کند. [۵۰] برای آن دسته از ما که تحقیقاتشان در تقاطع مطالعات خاورمیانه قرار دارد، نظریه کوئیر، مطالعات جنسیتی و زنان و انسان‌شناسی در سلسله‌مراتب معرفت‌شناختی در شیوه‌های استناد، شکل‌گیری زمینه و تعیین زمینه، موضوعی نیست که بتوان به راحتی آن را بررسی کرد. در بعضی مواقع، چنین سلسله‌مراتب و تقسیم‌بندی‌ای، برخی از مطالعات بین‌رشته‌ای را بیش از حد دیاسپوریک فرض می‌کند، و نه به اندازه کافی مطالعات منطقه‌ای، مردم‌نگارانه، ترانس، کوئیر و زن‌محور. این تقسیم‌بندی که در آن نظریه ناب و کمتر منطقه‌ای است، اگرچه ایالات متحده در همه جا منطقه است، در حالی که «منطقه» یک موضوع خاص و کمکی است، اغلب روشی است که محققان مطالعات کوئیر برای طراحی برنامه‌های درسی استفاده می‌کنند. گتوسازی «منطقه» مغشوش‌کننده است وقتی که آمد و شد در «مطالعات فمینیستی فراملی»، «مطالعات فراملی کوئیر و ترانس» یا یک حرکت چند فرهنگی است، یعنی آنچه که فراملی را به یک جریان یک طرفه از «غرب» به بقیه جاها تعبیر می‌کند، یا زمانی که به یک مفهوم تقلیل‌گرایانه‌ی جهانی‌سازی همچون «کوکاکولایی سازی» تبدیل می‌کند. در چنین تفسیرهایی، فراملی اغلب یا مترادف بین‌المللی و تطبیقی است یا یک روش بازاریابی دپارتمان در رقابت بر سر اخذ و جذب کمک هزینه و دانشجویان است. [۵۱] چنین فرصت مطالعاتی به ظاهر فراملی کوئیر در نهایت با کوئیرینگ منطقه یا افزودن کوئیر به منطقه، معرفت‌شناسی اروپا-آمریکایی را ارائه می‌دهد. در بازگویی‌های چنین فرصت مطالعاتی فراملی کوئیر، منطقه‌ای که همیشه و لزوماً در جاهای دیگر است، هرگز در رابطه با «سایر مناطق» مورد مطالعه قرار نمی‌گیرد، همزمان که مطالعات آمریکایی به عنوان قطب مطالعات کوئیر کمتر منطقه‌ای می‌شود و مکانی

را که کوئیر از آن سرچشمه گرفته است را نادیده می‌گیرد. [۵۲]

تضعیف کردن نظریه کوئیر که از مطالعات منطقه‌ای به عنوان یک مطالعه موردی خاص پشتیبانی می‌کند، اغلب با رد این فرصت مطالعاتی به عنوان غیر کوئیر و دگرجنسگراهنجار، اگرچه نه قدیمی و کهن، همراه است. به عنوان مثال، هنگامی که همکاری، متنی از یک محقق خاورمیانه‌ای را در پاسخ به فراخوان من در شبکه‌های اجتماعی برای آموزش متون در یک سمینار تحصیلات تکمیلی با عنوان «ژئوپلیتیک کوئیر» پیشنهاد داد، یکی دیگر از محققان علوم انسانی و یک محقق نظریه کوئیر که در ایالات متحده کار می‌کند مخالفت کردند و گفتند متن خوبی بود، اما باید «کوئیر» می‌بود.

در چنین حقوق استعماری کوئیر، محققان کوئیر آمریکامحور که ادعای نظریه کوئیر را مطرح می‌کنند، اغلب انتظار دارند که ابژه‌هایی از سرکشی یا آسیب‌ها در مرکز مطالعه باشد که جنس، جنسیت و سکسوالیته را محور قرار می‌دهد، به ویژه در بیانات بیش از حد تعیین شده آنها پیوندهای اروپا-آمریکایی آسیب‌ها و خشونت استعماری مهاجرین که توسط امپریالیسم تولید شده را نادیده می‌گیرند. همانطور که مایا میکداشی و جاسپیر پوار استدلال می‌کنند، یک مطالعه کوئیر به ظاهر کمتر منطقه‌ای به زمین مطالعات آمریکا تبدیل شده است. [۵۳] میکداشی و پوار به درستی خاطر نشان می‌کنند که «کار نظریه‌پردازان کوئیر در مطالعات منطقه‌ای (که به ندرت از سوی نظریه کوئیر به عنوان «نظریه کوئیر» خوانده می‌شود و اغلب به «مطالعات سکسوالیته» منتسب می‌شود) بیشتر به عنوان «مطالعه موردی» مشخصات شناخته می‌شود تا اینکه به عنوان انقطاع از مواجهه‌ی متعارف در مطالعات منطقه‌ای» به طور کلی» در نظر گرفته شود. [۵۴] آنها می‌پرسند، «آیا ما باید نسبت به وسواس عمومی و تعهد نظریه کوئیر نسبت به شکل انسانی جنسی شده نسبت به «سکسوالیته‌های کوئیر» قابل شناسایی وابسته باقی بمانیم، درحالی‌که جنگ علیه تروریسم به تنهایی در عراق، افغانستان و پاکستان تاکنون حداقل ۱,۳ میلیون نفر را کشته است (تخمینی محافظه‌کارانه)؟ [۵۵]

بنابراین، خواندن رویاهای سرکشی مرئوسی به عنوان متنی ارزشمند در نظریه کوئیر و نظریه خویشاوندی، ارائه آن به عنوان یک استثنا یا یک نمونه نیست. این است که روابط بیگانه، نامربوط، آشنا و مرتبط را ارائه دهیم، در حالی که روابط ژئوپلیتیکی ناهمگنی را برجسته می‌کنیم که برخی از ما در تحلیل‌های کوئیر قادر به از بین بردن آنها نیستیم. همانطور که آروندکار و پاتل به درستی اشاره کردند، تعامل ضروری بین

ژئوپلیتیک و نظریه کوئیر همچنان محدود است. آنها می‌نویسند، «به جز چند استثنا، زمینه‌های استنادی که مجرای نظری چنین اکتشافاتی را فراهم می‌کند، قاطعانه معاصر بوده و همچنان نیز است و اساساً از ایالات متحده اخذ شده است؛ یعنی ژئوپلیتیک مثال‌ها را ارائه می‌دهد، اما به ندرت معرفت‌شناسی‌ها را فراهم می‌کند.» [۵۶] این نیز نکته‌ای است که الا شوات در تحلیل تقسیمات انضباطی بین مطالعات اتنیک، مطالعات آمریکایی، مطالعات منطقه‌ای، نظریه پسااستعماری و مطالعات جنسیت و زنان مطرح کرده است. [۵۷] شوات استدلال می‌کند که برای قرار دادن مطالعات جنسیتی و سکسوالیته (و من اضافه می‌کنم، مطالعات کوئیر)، مطالعات آمریکایی و اتنیک، مطالعات منطقه‌ای و مطالعات پسااستعماری در گفتگوی انتقادی، نیاز به یک رویکرد رابطه‌ای و «شکل تحلیل چندگانه پیکربندی زمان-مکان» وجود دارد. چنین تحلیلی «تاریخ‌ها، جغرافیاها و گفتمان‌های اغلب گنوشده را در روابط هم‌افزایی سیاسی و معرفت‌شناختی قرار می‌دهد» تا نشان دهد چگونه گذشته‌ها و حال‌ها، و محلی و جهانی با یکدیگر همپوشانی دارند و با یکدیگر رقابت می‌کنند. [۵۸]

اگر ما در مورد جابجایی اروپامحوری نظریه کوئیر و سرمایه‌گذاری‌های ژئوپلیتیکی آن در «شمال جهانی» جدی هستیم، باید متن‌های مطالعات جنسیتی و سکسوالیته از «خاورمیانه» را فراتر از توصیف آنها به عنوان مثال‌ها یا استثناهای از هم گسیخته آموزش دهیم و به آنها استناد کنیم. [۵۹] این تطبیق معرفت‌شناختی نیاز به سیاست انتقادی استناد و ترجمه دارد که به جای بازتولید/ تازه‌سازی احکام اروپایی-آمریکایی از طریق «نقل قول»، آنچه را که در حال حاضر به عنوان «مطالعات منطقه‌ای» رد می‌کند جدی می‌گیرد؛ سیاست استنادی‌ای که از بهنجارسازی امر نابهنجار خودداری می‌کند، امتیازات معرفت‌شناختی و استفاده‌های غیرانتقادی از مفاهیم نظری ژئوپلیتیک را تحت الشعاع قرار می‌دهد و در برابر تمایل به نوآوری و نوشناسی‌ای که زمینه‌ی سقوط متون از "جای دیگر" را به عنوان محلی، به لحاظ زمامدندی عقب‌مانده و غیرکوئیر فراهم می‌کند، مقاومت می‌کند. این کار با توجه به شعارهای نئولیبرالی رقابت، که عمیقاً درگیر فرآیندهای نشر و تصدی‌گری است، آسان نیست. با این وجود انجام این تغییر معرفت‌شناختی همان کاری است که بسیاری از محققان جنسیت و سکسوالیته در خاورمیانه انجام داده‌اند، حتی اگر کار آنها از سوی احکام و قوانین نظریه کوئیر یا مطالعات خاورمیانه کنار گذاشته شود. [۶۰]

بسیار بجاست تا این مقاله را با داستانی از خویشاوندی، مهاجرت و تولید دانش پایان بخشیم. کسانی که با متن مرئسی آشنا هستند، داستان سیمرغ را در کتاب منطق الطیر، اثری منظوم از فریدالدین عطار نیشابوری، [۶۱] شاعر صوفی پارسی‌گوی

قرن چهاردمی، می‌شناسند. سیمرغ، ققنوس در هنر و شعر فارسی، اسطوره‌های بسان موجودی بالدار است، در بسیاری از متون قدیمی فارسی حضور دارد و با دانش، زندگی، همبستگی انسان و حیوان، الوهیت، باروری و شفابخشی همراه است. از منظر ریشه‌شناسی، سیمرغ به فارسی میانه باز می‌گردد و مشهورترین حضور و نمود این موجود افسانه‌ای مربوط به قرن یازدهم در شاهنامه فردوسی است. [۶۲] با این وجود، من بیشتر به اهمیت نمادین سیمرغ در منطق الطیر علاقه‌مندم. عطار در شعر صوفیانه خود، با نام سیمرغ بازی کلامی می‌کند (سی به معنای ۳۰ در فارسی مدرن و مرغ به معنای پرند است) در این داستان دسته‌ای از پرندگان زائر حضور دارند که در جستجوی سیمرغ، پرنده‌های افسانه‌ای هستند که نماد حقیقت است. در پایان سفر طولانی خود و گذر از هفت دره، زمانی که تنها سی مرغ از میان گله‌ی پرندگان زنده مانده‌اند، مرغ‌ها به بازتاب تصویر خودشان در دریاچه‌ای در نزدیکی محل اقامت سیمرغ نگاهی می‌اندازند. فقط با این اقدام جمعی است که پرندگان متوجه می‌شوند، آنها سیمرغی هستند که در تمام مدت به دنبال آن بوده‌اند. شاید برای جستجوی نظریه کوئیر نیازی به سفر و گذر از هفت دره نباشد. سیمرغ ما هستیم!

پانوشتها

یادداشت نویسنده: من اولین پیش‌نویس این مقاله را بسان ادای احترام به فاطیما مرنیسی برای کنفرانس «فاطیما مرنیسی برای زمانه‌ی ما» در سال ۲۰۱۶، در مرکز نژاد و جنسیت UC برکلی نوشتم. من از مینو معلم و پائولا باچتا برای دعوت از من و از ساندررا. ک. استو و همکارانم در گروه مطالعات خاورمیانه در دانشگاه مینه‌سوتا برای تهیه اولین پیش‌نویس این مقاله سپاسگزاری می‌کنم. از آنجلی آرونکا برای دعوت از من برای ارائه نسخه اصلاح‌شده در سمپوزیوم «حوزه غیرممکن: جنسیت و ژئوپلیتیک» در UCLA در سال ۲۰۱۸، و از شرکت‌کنندگان در سمپوزیوم برای بازخورد آنها نسبت به این اثر کمال تشکر را دارم. من همواره مرهون شرن سیکالی بخاطر بازخورد صریح و متعهدانه‌ی او در دوران تصدی مسئولیت سردبیری ژورنال مطالعات عرب (ASJ) و داوران ناشناس به خاطر سخاوتمندان هستم. از بقیه اعضای تحریریه در ژورنال مطالعات عرب به خاطر زحماتشان سپاسگزارم. البته، هرگونه سهو یا خطایی به نویسنده این مقاله باز می‌گردد.

• 1. Fatima Mernissi, *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1994), 152.

• ۲. طبق گزارش کمیساریای عالی پناهندگان سازمان ملل متحد، بین سالهای ۲۰۱۱ و ۲۰۱۷، ترکیه بیش از ۳۸۷۰۰۰ درخواست پناهندگی غیرسوری را دریافت کرده است که بیشتر آنها از افغانستان، عراق و ایران بوده‌اند. ترکیه فقط تحت کنوانسیون ۱۹۵۱ سازمان ملل در مورد وضعیت پناهندگان از اشخاصی که از اروپا می‌آیند، حمایت می‌کند. دولت ترکیه به پناهجویان غیراروپایی اجازه

می‌دهد تا به طور موقت در ترکیه باقی بمانند، همزمان که پرونده‌های پناهندگی و اسکان مجدد آنها در کمیساریای عالی پناهندگان در جریان است. بیشتر متقاضیان پناهندگی غیرسوری در ترکیه در کشور ثالث پناهندگی مانند کانادا، ایالات متحده، استرالیا یا برخی از کشورهای اروپا اسکان داده می‌شوند. پس از ثبت نام در کمیساریای عالی پناهندگان سازمان ملل، متقاضیان به شهرهای کوچک اقماری فرستاده می‌شوند که پلیس ترکیه آنها را در آنجا ثبت نام می‌کند و از آنها می‌خواهد در طول مدت زمان مصاحبه با کمیساریا و سفارت کشور پناهنده در آنجا اقامت کنند. در صورت تأیید پناهندگی، آنها مجاز به درخواست اسکان مجدد پناهندگی در کشور ثالث هستند.

• 3. Barbara Christian, "The Race for Theory," *Cultural Critique*, no. 6 (1987): 51-63.

• ۴. محققان مطالعات خاورمیانه به چند دلیل مرنیسی را نقد کرده‌اند. برخی از منتقدان، مانند انور مجید، با استناد به انتقاد از کار او در مورد جنسیت و اسلام، وی را برای عدم پرداختن به امر طبقاتی و سرمایه‌داری جهانی نقد کردند. این منتقدان معمولاً از کار جامعه‌شناختی مرنیسی در مورد مراکش در دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ در پاسخ به سیاست‌های تعدیل ساختاری، یا پروژه «رویای کارابلانکا» که او در اواخر عمر خود با زنان بافنده فرش در منطقه اطلس بالا در مراکش، که او در آن به تأثیر توسعه و سرمایه‌داری جهانی بر زنانی که در فقر زندگی می‌کنند، می‌پردازد، چشم پوشی می‌کند. محققان دیگر، مانند مروت حاتم، کارهای اولیه مرنیسی را نقد کرده‌اند و آن را با اسلام غیرهمدل دانسته‌اند، در حالی که گروه دیگری با فمینیسم اسلامی و فمینیسم «نرم» او درگیر شده‌اند. به عنوان مثال، اکبرزاده و بارلو کارهای اولیه مرنیسی (مانند فراتر از حجاب را که آنها انقلابی تلقی می‌کنند)، و کارهای بعدی او (مانند حجاب و نخبگان مرد، که آنها این آثار را اصلاح‌طلبانه و «نرم» توصیف می‌کنند) برای تلاش برای تفسیر آنچه آنها آیات زن‌ستیزانه و مردسالارانه در قرآن می‌دانند؛ کنار هم قرار می‌دهند. منتقدان بیشتر همدل مانند مارگوت بادران و میریام کوک سهم مهم مرنیسی در فمینیسم اسلامی را برجسته کرده‌اند، در حالی که راجا روونی و یوسف زایفون هر یک به مشارکت‌ها و کاستی‌های کارهای مرنیسی در رابطه با فمینیسم اسلامی اشاره کرده‌اند. در حالی که کارهای موشکافانه زایفون مقوله «زن مسلمان» را به عنوان دالی بررسی می‌کند که هم مواضع شرق‌شناسانه/اسلام‌هراسانه و هم مواضع محافظه‌کار مسلمانان را به چالش می‌کشد، او همچنین با به کار بردن مفهوم «حقیقت» و سندیت روایات بدیع، مرنیسی را برای بازتولید گفتمان‌های شرق‌شناسانه و محافظه‌کارانه نقد می‌کند. از طرف دیگر، روونی با دقت بین مراحل مختلف تحقیق مرنیسی تمایز قایل می‌شود و از مرنیسی به عنوان یک «روشنفکر عام» پیرو گرامشی یاد می‌کند. عملکرد او نشان دهنده پاسخگویی وی به تغییرات زمانی و سیاسی در طول زندگی خود است، نه صرف خود در یک چارچوب نظری ایستا. حق با روونی است که استدلال می‌کند که بسیاری از منتقدان مرنیسی، اغلب تحریرهای علمی و داستانی وی را در یک طبقه واحد از اسلام و جنسیت فرو می‌ریزند. استدلال روونی، این هم آمیختگی «مرحله سکولار» مرنیسی و «فمینیسم اسلامی» او، تا حدی به این دلیل است که آثار اولیه مرنیسی نسبت به آثار متاخر او خیلی دیرتر به انگلیسی ترجمه شده بودند (و بعضی از آنها هرگز ترجمه نشده بودند). در حقیقت، تغییر مرنیسی از مطالعات جامعه‌شناختی توسعه و طبقه به فمینیسم سکولار به فمینیسم اسلامی و سرانجام به تمرکز بر جامعه مدنی و حقوق بشر در سال‌های آخر، نکته مهم روونی در مورد سیر فکری پیچیده مرنیسی را تأیید می‌کند. موضع مرنیسی در مورد اسلام و فمینیسم از فراتر از حجاب

به انتشار سه گانه وی - (حجاب و نخبگان مرد) در سال ۱۹۸۷، ملکه‌های فراموش شده اسلام در سال ۱۹۹۰، و اسلام و دموکراسی: ترس از دنیای مدرن در سال ۱۹۹۲ به شدت تغییر کرد. مرنسی در سال ۱۹۹۴ با انتشار اولین رمان خود، رویاهای سرکشی: داستان‌های دختران حرم، به داستان‌نویسی روی آورد. در سال ۲۰۰۱، مرنسی در پاسخ به استقبال از کتاب رویاهای سرکشی در غرب، شهرزاد به غرب می رود- اثری انتقادی از ساختارهای شرق‌شناسانه نسبت به حرمسرا را منتشر کرد. همانطور که روونی اشاره می‌کند، در حالی که مرنسی در اواخر دهه ۱۹۹۰ کار در مورد جنسیت و اسلام را متوقف کرد، اما کارهای وی همچنان بنیادی برای فمینیسم اسلامی است. برای برخی از کارهای اولیه و متأخر مرنسی نگاه کنید به:

Islam and Democracy: Fear of the Modern World, trans. Mary Jo Lakeland (New York: Addison-Wesley, 1992); Scheherazade Goes West: Different Cultures, Different Harems (New York: Washington Square Press, 2001); The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam, trans. Mary Jo Lakeland (Cambridge, MA: Perseus Books, 1991); and The Forgotten Queens of Islam, trans. Mary Jo Lakeland (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993). For critiques of Mernissi, see Shahram Akbarzadeh and Lorraine Barlow, "Women's Rights in the Muslim World: Reform or Reconstruction?" *Third World Quarterly* 27, no. 8 (2006): 1481-94; Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences* (Oxford: Oneworld, 2009); miriam cooke, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature* (New York: Routledge, 2001); Mervat Hatem, "Class and Patriarchy as Competing Paradigms for the Study of Middle Eastern Women," *Comparative Studies in Society and History* 29, no. 4 (1987): 811-18; Anouar Majid, "The Politics of Feminism in Islam," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 23, no. 2 (1998): 321-61; Raja Rhouni, *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi* (Leiden: Brill, 2010); and Lamia Ben Youssef Zayzafoon, *The Production of the Muslim Woman: Negotiating Text, History, and Ideology* (New York: Lexington Books, 2005).

• ۵. برای برخی از مطالعات درباب خویشاوندی در خاورمیانه نگاه کنید به:

Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley: University of California Press, 1986); Frances Hasso, *Consuming Desires: Family Crisis and the State in the Middle East* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2010); Homa Hoodfar, *Between Marriage and the Market: Intimate Politics and Survival in Cairo* (Berkeley: University of California Press, 1997); Hanan Kholoussy, "Monitoring and Medicalising Male Sexuality in Semi-Colonial Egypt," *Gender and History* 22, no. 3 (2010): 677-91; Hanan Kholoussy and Kristin Celello, ed., *Domestic Tensions, National Anxieties: Global Perspectives on Marriage, Crisis, and Nation* (New York: Oxford University Press, 2016); Suad Joseph, ed., *Arab Fam-*

ily Studies: Critical Reviews (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2018); Suad Joseph, "Connectivity and Patriarchy among Urban Working-class Arab Families in Lebanon," *Ethos* 21, no. 4 (1993): 452-84; Suad Joseph, "The Kin Contract and Citizenship in the Middle East," in *Women and Citizenship*, ed. Marilyn Friedman (Oxford: Oxford University Press, 2005), 149-69; Ziba Mir-Hosseini, *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law in Iran and Morocco* (London: I. B. Tauris, 1993); Sertac Sehliloglu and Asli Zengin, "Introduction: Everyday Intimacies of the Middle East," *Journal of Middle East Women's Studies* 12, no. 2 (2016): 139-42; and Asli Zengin, "Violent Intimacies: Tactile State Power, Sex/Gender Transgression, and the Politics of Touch in Contemporary Turkey," *Journal of Middle East Women's Studies* 12, no. 2 (2016): 225-45.

- 6. Sima Shakhari, "The Queer Time of Death: Temporality, Geopolitics, and Refugee Rights," *Sexualities* 17, no. 8 (2014): 998-1015.
- 7. See Anjali Arondekar and Geeta Patel, "Area Impossible: Notes Towards an Introduction" in *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 22 (2016): 151-71.
- 8. Mernissi, *Dreams of Trespass*, 214.
- 9. miriam cooke, "Multiple Critique: Islamic Feminist Strategies," *Nepantala* 1, no. 1 (2000): 91-110.
- 10. Mernissi, *Dreams of Trespass*, 204.
- 11. *Ibid.*, 153.

• ۱۲. این اثر همچنین معروف به شبهای عربی (هزار و یک شب به فارسی و الف لیلة و لیلة به عربی)، این اثر محبوب از تخیلات شرق‌شناسان درباره «شرق» مجموعه‌ای از داستان‌های جنوب غربی و جنوب آسیا است که تاریخ تالیف آن و نام مولف آن نامعلوم است. آنها در منطقه وسیعی از چین و هند امروزی تا آسیای مرکزی و غربی و آفریقای شمالی گسترش می‌یابند. اولین اشاره شناخته‌شده به داستان‌ها در قرن دهم، مربوط به شناسایی یک کتاب فارسی ادعا شده معروف به هزار افسانه (هزار داستان) است. در نهایت، آنها مجموعه‌ای گردآوری‌شده از قصه‌ها (برخی شفاهی) هستند که در طول قرن‌ها نقل شده‌اند (عمدتاً به صورت شفاهی و نه توسط نویسندگان متعارف). قدیمی‌ترین نسخه خطی باقی مانده از این داستان‌ها یک متن عربی قرن چهاردهمی است که به عنوان نسخه خطی گالند شناخته می‌شود، به نام آنتوان گالند، که اولین نسخه اروپایی زبان از مجموعه داستان‌ها را در سال ۱۷۱۷ تهیه کرد. نسخه ترجمه عربی از نسخه فرانسوی گالند ابتدا در ۱۸۳۹ در کلکته و سپس در ۱۹۸۴ در لیدن چاپ شد. با این حال منبع بیشتر ترجمه‌ها نسخه عربی دیگری است که به آن متن وولگید گفته می‌شود، متنی که اولین بار در ۱۸۳۵ قاهره منتشر شد و از آن زمان بارها تجدید چاپ شده است.

See Dwight F. Reynolds, "A Thousand and One Nights: A History of the Text and Its Reception," *Arabic Literature in the Post-Classical Period*, ed. Roger Allen and D. S. Richards (Cambridge: Cambridge University Press, 2006). For the significance

of 1001 Nights in Mernissi's work, see Diya M. Abdo, "Narrating Little Fatima: A Picture is Worth 1001 Tales— 'Multiple Critique' in Fatima Mernissi's *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood*," *Image [&] Narrative*, 19(2007), <http://www.imageandnarrative.be/autocitation/abdo.htm>; Nandini Dhar, "Narratives of Everyday Resistance and Politics of Feminist Self-Representation in Fatima Mernissi's *Dreams of Trespass*," *Intersections: Women's and Gender Studies in Review Across Disciplines* 4(2006): 15–33; Suzanne Gauch, *Liberating Shahrazad: Feminism, Postcolonialism, and Islam* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006); and Zakaria Rhani, "The Forbidden Orient! Endo-Exoticism and Anti-Anthropological Nationalism in the Writings of Some Contemporary Moroccan Intellectuals," in *After Orientalism: Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Re-appropriations*, ed. François Poullion and Jean-Claude Vatin (Leiden: Brill, 2015), 48–63.

- 13. Mernissi, *Dreams of Trespass*, 133.
- 14. *Ibid.*, 140.
- 15. *Ibid.*
- 16. *Ibid.*, 141.
- 17. *Ibid.*, 142.
- 18. *Ibid.*
- 19. Elizabeth Freeman, "Queer Belongings: Kinship Theory and Queer Theory," in *A Companion to Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer Studies*, ed. George E. Haggerty and Molly McGarry (Oxford: Blackwell, 2007), 299.
- 20. *Ibid.*

• ۲۱. فریمن استدلال قانع کننده‌ای در مورد اینکه چرا به جای رها کردن خویشاوندی که همواره از پیش همجنسگرایانه و ناسازگار با نظریه و سیاست کوئیر است، باید مفهوم متفاوتی از خویشاوندی را به عنوان «یک فن آوری تجدید» ایجاد کنیم - فرایندی که توسط آن «بدن‌ها و ظرفیت‌ها برای تعلق جسمی و عاطفی» با گذشت زمان ساخته شده، دگرگون شده و پایدار می‌ماند» (۲۹۸). فریمن معتقد است، به جای شناخت رسمی‌ای که بر اساس هویت قانونی که به شخصیت اعطا می‌کند و خوانایی و ناخوانایی را تعیین می‌کند و نیازمندان را به ساختارهای انتزاعی برتری و ذلت تقسیم می‌کند، تجدید، عملی بدنی است که زمانمند است و آینده‌ای «اجتناب ناپذیر» را اعطا می‌کند. به فریمن، «تعلقات کوئیر»، صص ۲۹۵–۳۱۴ مراجعه کنید.

• ۲۲. دیوید ام اشنایدر، نقدی در مطالعه خویشاوندی (شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۸۴)، ۷۲. اشنایدر می‌نویسد، «مفهوم اروپایی و انسان‌شناسانه خویشاوندی، رابطه خون و تبار، دقیقاً بر نوع ارزش مخالف خود استوار است. بیشتر به حالت وجودی [...] بر رابطه بیوژنتیکی که با انواع دیگری از نماد «خون» (خویشاوندی) یا «تولد» نشان داده می‌شود، بر کیفیت و نه بر عملکرد تکیه می‌کند. ما سعی کرده‌ایم این تعریف از نوعی رابطه را به همه مردم تسری بخشیم، اصرار داریم که خویشاوندی شامل روابط فامیلی است و خویشاوندی به عنوان فامیلی شرطی

جهانشمول است.»

- 23. Schneider, *A Critique*, 72.
- 24. For critical studies of family in the Middle East, see Joseph, *Arab Family Studies*.
- 25. Mernissi, *Dreams of Trespass*, 132.
- 26. *Ibid.*, 133.
- 27. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 52.
- 28. Freeman, "Queer Belongings," 308.
- 29. *Ibid.*, 299.
- 30. Shakhsari, "The Queer Time of Death."

• ۳۱. من اصطلاح مرگ آرام را از لورن برنالت گرفته‌ام.

(Sovereignty, Obesity, Lateral Agency)," *Critical Inquiry* 33, no. 4 (Summer 2007): 754–80). See Shakhsari, "The Queer Time of Death."

- 32. Testimonial-style representations of refugee victimhood abound. See, for example, Gabriel

H. Sanchez, "11 Gut-Wrenching Stories from the Lives of LGBT Refugees," *Buzzfeed*, 4 December 2017, <https://www.buzzfeednews.com/article/gabrielsanchez/heart-wrenchingstories-from-lgbt-refugees>. In the context of Iranian queer and trans refugees, one of the organizations that assumes for itself the role of rescuing refugees is the Railroad for Iranian Queer Refugees (IRQR). See IRQR examples of refugee testimonials here: https://irqr.net/?page_id=6730.

• ۳۳. تحریم‌های ایالات متحده زندگی را به ویژه برای آسیب‌پذیرترین اقشار مردم ایران که در حاشیه قرار دارند (پناهندگان افغان، و کوئیرها و ترانس‌های طبقه کارگر و کارگران جنسی، و غیره) به شدت غیر قابل تحمل کرده است. در حالی که کمیساریای عالی پناهندگان سازمان ملل متحد ویرانگری اقتصادی را به عنوان زمینه‌ای برای پذیرش پناهنده به رسمیت نمی‌شناسد، بیشتر پناهندگان کوئیر و ترانسی که از ایران خارج می‌شوند به دلایل اقتصادی و فقدان آینده‌ای مناسب دست به انجام چنین کاری می‌زنند.

• ۳۴. برای نمونه‌هایی از به کارگیری استعاره خانواده در روایت‌های پناهندگان، مراجعه کنید به: Margaret Gallagher, "Gay Syrian Refugees Start New Lives in Vancouver," CBC News, 10 September 2014, <https://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/gay-syrian-refugees-start-newlives-in-vancouver-1.2762217>; Karen Lehr, "Gay Syrian Refugee Finds Love and Acceptance for the First Time in Boise," Idaho News 6, 30 June 2016, <https://www.kivitv.com/news/gay-syrian-refugee-nds-love-and-acceptance-for-the-rst-time-in-boise>; Catherine Porter, "Toronto Group Reaches Out to Help Gay Refugees Start New Lives in Canada," *The Star*, 14 November

2014, https://www.thestar.com/news/world/2014/11/14/toronto_group_reaches_out_to_help_gay_refugees_start_new_lives_in_canada.html; Nadine Yousif, “We Are the Only Family for Each Other’: How LGBTQ Refugees Are Finding Support and Solidarity in Edmonton,” *The Star*, 1 January 2019, <https://www.thestar.com/edmonton/2018/12/21/howsupport-Workers-are-helping-lgbtq-refugees-nd-support-and-solidarity-in-edmonton.html>.

- 35. Inderpal Grewal, *Saving the Security State: Exceptional Citizens in Twenty-First Century America* (Durham, NC: Duke University Press, 2017).
- 36. David L. Eng, *The Feeling of Kinship: Queer Liberalism and the Racialization of Intimacy* (Durham, NC: Duke University Press, 2010).
- 37. Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, trans. James Harle Bell, John Richard von Sturmer, and Rodney Needham (London: Eyre & Spottiswoode, 1969).'
- 38. Jasbir K. Puar, *The Right to Maim: Debility, Capacity, Disability* (Durham, NC: Duke University Press, 2017).
- 39. Achille Mbembe, “Necropolitics,” *Public Culture* 15, no. 1 (2003): 11–40.
- 40. Lisa Malkki, “Refugees and Exile: From ‘Refugee Studies’ to the National Order of Things,” *Annual Review of Anthropology* 24 (1995): 495–523.
- 41. Jasbir K. Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* (Durham, NC: Duke University Press, 2007).'
- 42. Freeman, “*Queer Belonging*,” 209.
- 43. Ella Shohat, “Area Studies, Transnationalism, and the Feminist Production of Knowledge,” *Signs* 26, no. 4 (2001): 1269–72.
- 44. My translation. See Farid-ud-Din Attar Nishapuri, *Mantiq ut-Tayr* (Tehran: Nashr-e Ferdows, 2009).
- 45. Mernissi, *Dreams of Trespass*, 152.
- 46. Ella Shohat, *Taboo Memories, Diasporic Voices* (Durham, NC: Duke University Press, 2006), 1.
- 47. Mino Moallem, “Women of Color in the U.S.: Pedagogical Reflections on the Politics of ‘the Name’” in *Women’s Studies in Its Own*, ed. Robyn Wiegman (Durham, NC: Duke University Press, 2002), 368–82.
- 48. *Ibid.*, 370.
- 49. Arondekar and Patel, “*Area Impossible*.”

• ۵۰. نیازی به گفتن نیست که انتقاد من از مطالعات کوئیر ادعای تعالی نیست. این شناختی حاصل از مشارکت من در رشته‌های دانشگاهی و رشته‌های میان رشته‌ای است که به آنها تعلق دارم. علیرغم اصرار من بر مهاجور بودن سفیدی و اروپامحوری نظریه کوئیر، من اولین کسی هستم

که اعتراف می‌کنم به عنوان دانشجوی رشته انسان‌شناسی، نظریه کوئیر و مطالعات زنان و جنسیت در ایالات متحده، هرگز کارهای مریسی را برای تحصیلات تکمیلی خود مهم تلقی نکردم. یک عضو هیئت علمی ارشد که در مورد محتوای دوره من برای اولین کار در دوره تصدی من از من تحقیق بعمل آورد، با مخالفت پرسید، «این چه نظریه کوئیری است؟» این لحظه‌ای هوشیار کننده بود برای فهم این که یک دوره نظریه کوئیر با استنادها و مکان‌هایی که از احکام معیار ایالات متحده به عنوان «موضوعات خاص» و نه به عنوان نظریه مرکززدایی می‌کند.

• ۵۱. ایندرپال گروال و کارن کاپلان به درستی مطالعات اروپامحور درباره جنسیت و کاربردهای اصطلاح «فراملی» را پروپلماتیزه کرده‌اند. نگاه کنید به:

See Inderpal Grewal and Karen Caplan, "Global Identities: Theorizing Transnational Studies of Sexuality," *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 7, no. 4 (2001): 663-79.

• ۵۲. برای تجزیه و تحلیل درست و دقیق از تقسیم بندی بین مطالعات منطقه‌ای و نظریه کوئیر، نگاه کنید به:

Arondekar and Patel's "Area Impossible: Notes Towards an Introduction.

• 53. Maya Mikdashi and Jasbir Puar, "Queer Theory and Permanent War," *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 22, no. 2 (2016): 215-22.

• 54. *Ibid.*, 216.

• 55. *Ibid.* 220.

• 56. Arondekar and Patel, "Area Impossible," 152.

• 57. Shohat, *Taboo Memories*, 1-16.

• 58. *Ibid.*, 15.

• 59. این سوالات معرفت‌شناختی و آموزشی از سوی ریچا ناگار در اثر او به نام

Hungry Translations: Relearning the World through Radical Vulnerability

به زیبایی و به روشی غنایی پرداخته شده است. مجموعه‌ای گردآوری شده با همکاری هنرمندان، دانشجویان و فعالان، متنی ناگار تجلی‌ای از کار اتحادسازی و مرکززدایی از دانش استاندارد است. نگاه کنید به:

Richa Nagar, *Hungry Translations: Relearning the World through Radical Vulnerability* (Champaign: University of Illinois Press, 2019).

تحقیقات در زمینه مطالعات سکسوالیته خاورمیانه و نظریه کوئیر در چندین زبان ارائه شده و از یک رویکرد واحد فاصله دارند. ذکر کامل این تحقیقات در اینجا غیرممکن است، اما ذکر حداقلی از این آثار در ذیل مهم است:

Dorgham Abusalim, Sa'ed Atshan, Nadia Awad, Nada Elia, Sofian Merabet, Maya Mikdashi, and Nadine Naber, "On Palestinian Studies and Queer Theory," *Journal of Palestine Studies* 47, no.3(2018): 62-71; Nadjie Al-Ali and Ghiwa Sayegh, "Feminist and Queer Perspectives in WestAsia: Complicities and Tensions" in *Queer Asia: Decolonising and Reimagining Sexuality and Gender*, ed. J. Daniel Luther and Jennifer

Ung Loh (London: Zed Books, 2019); Dina Al-Kassim and Lara Deeb, "Introduction: Middle East Sexualities," *Journal of Middle East Women's Studies* 7, no. 3 (2011): 1-5; Sabiha Allouche, "Love, Lebanese Style: Toward a neither/and Analytical Framework of Kinship," *Journal of Middle East Women's Studies* 15, no. 2 (2019): 157-78; Sabiha Allouche, "(Dis)-Intersecting Intersectionality in the Time of Queer Syrian Refugee-ness in Lebanon," *Kohl: A Journal for Body and Gender Research* 3, no. 1 (2017): 59-77; Walaa Alqaisiya, "Decolonial Queering: The Politics of Being Queer in Palestine," *Journal of Palestine Studies* 47, no. 3 (2018): 29-44; Noor Al-Qasimi, "The 'Boyah' and the 'Baby Lady': Queer Mediations in Fatima Al Qadiri and Khalid Al Gharaballi's Wawa Series (2011)," *Journal of Middle East Women's Studies* 8, no. 3 (2012): 139-42; Noor Al-Qasimi and Adi Kuntsman, "Introduction: Queering Middle Eastern Cyberspaces," *Journal of Middle East Women's Studies* 8, no. 3 (2012): 1-13; Hanadi Al-Samman and Tarek El-Ariss, "Queer Affects: Introduction," *International Journal of Middle East Studies* 45, no. 2 (2013): 205-9; Paul Amar, "Turning the Gendered Politics of the Security State Inside Out? Charging the Police with Sexual Harassment in Egypt," *International Feminist Journal of Politics* 13 (2011): 299-328; Paul Amar, *The Security Archipelago: Human-Security States, Sexuality Politics, and the End of Neoliberalism* (Durham, NC: Duke University Press, 2013); Paul Amar and Omnia El Shakry, "Introduction: Curiosities of Middle East Studies in Queer Times," *International Journal of Middle East Studies* 45, no. 2 (2013): 331-35; Sahar Amer, *Crossing Borders: Love Between Women in Medieval French and Arabic Literatures* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008); Sa'ed Atshan, *Queer Palestine and the Empire of Critique* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2020); Sa'ed Atshan and Darnell Moore, "Reciprocal Solidarity: Where the Black and Palestinian Queer Struggles Meet," *Biography* 37, no. 2 (2014): 680-705; Omnia El Shakry, "Rethinking Entrenched Binaries in Middle East Gender and Sexuality Studies," *International Feminist Journal of Politics* 15, no. 1 (2013): 82-7; Leila Farsakh, Rhoda Kanaaneh, and Sherene Seikaly, "Introduction," in "Queering Palestine," special issue, *Journal of Palestine Studies*, 47, no. 3 (2018): 7-12; Dina Georgis, "Thinking Past Pride: Queer Arab Shame In Bareed Mista3jil," *International Journal of Middle East Studies* 45, no. 2 (2013): 233-51; Frances Hasso, "Masculine Love and Sensuous Reason: The Affective and Spatial Politics of Egyptian Ultras Football Fans," *Gender, Place, and Culture* 25, no. 10 (2018): 1423-47; Hatem, "Class and Patriarchy as Competing Paradigms"; Gil Hochberg, "'Check Me Out': Queer Encounters in Sharif Waked's Chic Point: Fashion for Israeli Checkpoints," *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 16, no. 4 (2010): 577-97; Shahram Kiani, Barrasi-ye

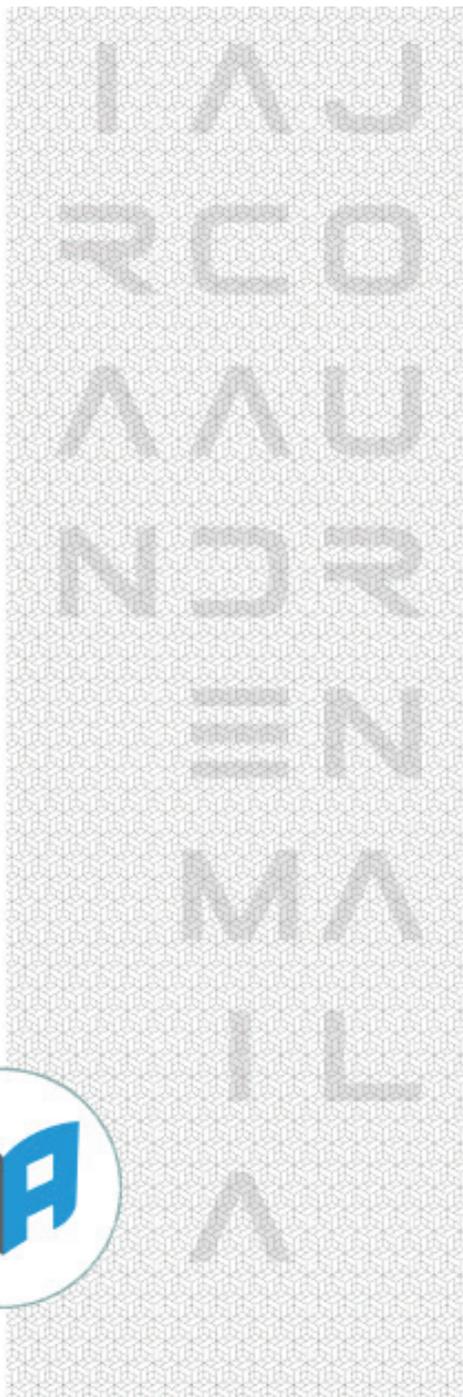
tarikhi-ye na-jonbesh-e koeir-elrani (Sweden: Kitab-i Arzan, 2019); Adi Kuntsman, *Figurations of Violence and Belonging: Queerness, Migrant-hood, and Nationalism in Cyberspace and Beyond* (Bern: Peter Lang, 2009); Joseph A. Massad, *Desiring Arabs* (Chicago: University of Chicago Press, 2008); Meem, Bareed Musta3jil: *True Stories* (Beirut: Meem, 2009); Sofian Merabat, *Queer Beirut* (Austin: University of Texas Press, 2014); Maya Mikdashi, "Queering Citizenship, Queering Middle East Studies," *International Journal of Middle East Studies* 45, no. 2 (2013): 350–52; Mino Moallem, "Passing, Politics, and Religion," *The Scholar & Feminist Online* 9, no. 3 (2011), http://sfonline.barnard.edu/religion/moallem_01.htm#text1; Nadine Naber and Zeina Zaatari, "Reframing the War on Terror: Feminist and Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer (LGBTQ) Activism in the Context of the 2006 Israeli Invasion of Lebanon," *Cultural Dynamics* 26, no. 1 (2014): 91–111; Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2005); Afsaneh Najmabadi, *Professing Selves: Transsexuality and Same-Sex Desire in Contemporary Iran* (Durham, NC: Duke University Press, 2013); Cenk Özbay and Evren Savcı, "Queering Commons in Turkey," *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 24, no. 4 (2018): 516–21; Elif Sari, "Lesbian Refugees in Transit: The Making of Authenticity and Legitimacy in Turkey," *Journal of Lesbian Studies* (2019): 1–19; Evren Savcı, "Who Speaks the Language of Queer Politics? Western Knowledge, Politico-cultural Capital and Belonging among Urban Queers in Turkey," *Sexualities* 19, no. 3 (2016): 369–87; Emrah Yildiz, "Cruising Politics: Sexuality, Solidarity and Modularity after Gezi," in *The Making of a Protest Movement in Turkey: #occupygezi*, ed. Umut Özkırımlı (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014), 103–20; and Asli Zengin, "The Afterlife of Gender: Sovereignty, Intimacy and Muslim Funerals of Transgender Women in Turkey," *Cultural Anthropology* 34, no. 1 (2019): 78–102. There are also special issues of academic journals, including "Middle East Sexualities," in *Journal of Middle East Women's Studies* 7, no. 3 (2011), edited by Dina Al-Kassim and Lara Deeb; "Queering Middle Eastern Cyberscapes," in *Journal of Middle East Women's Studies* 8, no. 3 (2012) edited by Noor Al-Qasimi and Adi Kuntsman; "Queer Affect" in the *International Journal of Middle East Studies* 45, no. 2 (2013), edited by Beth Baron and Sara Pursley; and a roundtable in the same issue, with Dina Al Kassim, Maya Mikdashi, Jasbir Puar, Sima Shakhshari, and Wilson Chacko Jacob titled "Queer Theory and Middle East Studies," edited by Paul Amar and Omnia El Shakry in the same issue; "Queering Palestine" in the *Journal of Palestine Studies* 47, no. 3 (2018), edited by Leila Farsakh, Rhoda Kanaaneh, and Sherene Seikaly, and a roundtable in

the same issue with Nadine Naber, Sa'ed Atshan, Nadia Awad, Maya Mikdashi, Sofian Merabet, Dorgham Abusalim, and Nada Elia. Also see Bareed Mista3jil for writings by queer Arab women. In addition, Jadaliyya and Kohl have published many articles about queer Middle East authored by scholars and activists, some of whom are cited above. See Jadaliyya entries at <https://www.jadaliyya.com/Search?keyword=queer> and Kohl entries at <https://kohljournal.press/search?k=queer>.

- 61. Farid-ud-Din Attar Nishapuri, *Mantiq ut-Tayr* (Tehran: Nashr-e Ferdows, 2009). For English translation, see Farid-ud-Din Attar, *The Conference of Birds: The Sufi's Journey to God*, trans. Afkham Darbandi and Dick Davis (n.p.: Aziloth Books, 2011).
- 62. bolqasem Ferdowsi, *Shahnameh: The Persian Book of Kings*, trans. Dick Davis (New York: Penguin Classics, 2016).

بررسی نقش شبکه
اجتماعی اینستاگرام در
آگاهی بخشی جنسیتی

مریم رحمانی تهرانی^۱



مقدمه

شبکه‌های اجتماعی در حال تغییر دادن نقش مخاطبان‌اند. این شبکه‌ها، توانسته‌اند خوانندگانی را که فقط شرح داستان یک فیلم یا حداکثر نقد آن را مطالعه می‌کردند، به تولیدکنندگان محتوی تبدیل کنند. ویژگی تعاملی شبکه‌های اجتماعی باعث می‌شود خوانندگان نظرات خود را به اشتراک گذارند. درک کاربران از موضوعات به دلیل گفتگویی که در شبکه‌های اجتماعی در می‌گیرد، می‌تواند تغییر کنند.

اصطلاح شبکه‌های اجتماعی را برای نخستین بار چی‌ای بارنز در سال ۱۹۵۴ طرح کرد و از آن پس به سرعت به کلمه‌ای کلیدی در تحقیقات و مطالعات بدل شد. در تئوری شبکه اجتماعی سنتی، شبکه اجتماعی مجموعه‌ای از نهادهای اجتماعی است که شامل مردم و سازمان‌ها می‌شوند که به وسیله مجموعه‌ای از روابط معنی‌دار اجتماعی به هم متصل‌اند و با هم در به اشتراک گذاشتن ارزش‌ها تعامل دارند. خدمات شبکه اجتماعی امروزه بیشتر بر جامعه مجازی آنلاین متمرکز است .

آشنایی با ساختار و عملکرد این شبکه‌ها، کمک فراوانی به کاربران می‌کند تا شبکه مورد نیاز خود را پیدا کنند و برای رسیدن به اهداف خود از این شبکه‌ها کمک بگیرند . شبکه‌های اجتماعی مجازی به محلی برای حضور اقشار مختلف جامعه، به ویژه زنان و مکان تبادل آرا و افکار آنان و تامین نیازهای مناسب با زندگی اجتماعی

آنان تبدیل شده است.

شبکه‌های اجتماعی مجازی به دلیل داشتن قابلیت‌هایی همچون «قابلیت دسترسی دائم»، «فرامگانی»، «فرازمانی»، «جهانی بودن»، «سیال بودن»، «تشدید شدن واقعیت»، «چندرسانه‌ای بودن» و غیره، فضای مناسبی را برای بیان آراء و عقاید در اختیار کاربران قرار می‌دهند. به همین دلیل عده‌ای از اندیشمندان علوم اجتماعی معتقدند که شبکه‌های اجتماعی مجازی ظرفیت و توان شکل‌گیری حوزه عمومی مجازی را دارا هستند و کاربران آن‌ها می‌توانند از طریق این شبکه‌های اینترنتی به گفتگو و تعامل پیرامون مسائل و موضوعات مختلف بپردازند و باعث شکل‌گیری افکار عمومی شوند. همچنین کاربران می‌توانند در مخالفت یا موافقت با یک مسئله و موضوع اجتماعی و سیاسی ... دست به کنش مناسب بزنند. به عبارتی نظرات کاربران می‌تواند با ایجاد فضای گفتگو بین افراد و در نهایت شکل دادن به افکار عمومی، منجر به شکل‌گیری حوزه عمومی مجازی شود. (عدلی‌پور و همکاران، ۱۳۹۲:۸۹)

هابرماس بر این باور است که قلمرو عمومی، که آن را سپهر عمومی یا عرصه عمومی می‌نامد، در عصر مدرن احیا شده است بنابراین، به این معنی می‌توان گفت که شبکه‌های اجتماعی، جماعت‌هایی در وضعیت مدرن و واسطه‌ای میان جامعه و دولت‌های مدرن‌اند که وارد مسائل مربوط به امر عمومی می‌شوند.

جسیکا هیلبرمن معتقد است: «امروزه بسیاری از زنان به فعالیت‌های اجتماعی شبکه‌ای اشتغال دارند و برای ساختن زندگی خود، از روابط و مناسبات اینترنتی استفاده می‌کنند و فعالیت در شبکه‌های اجتماعی در برگیرنده همه ابعاد زندگی است.» (Hilberman, 2009)

پائولو فریره، با تأکید بر نقش هوشیارسازی و راهنمایی وسایل ارتباط جمعی، تأثیر آنان را در ارتقای فرهنگ جامعه اساسی می‌داند.

امروزه، شبکه‌های اجتماعی سرفصل بسیاری از مباحث اجتماعی قرار گرفته است. در این میان، مبحث «زن و رسانه‌ها» از موضوعاتی است که طی دهه گذشته، جامعه شناسان و دست‌اندرکاران مسائل زنان به آن پرداخته‌اند.

در کشور ما، مسئله زنان در سه سطح اقتصاد، سیاست و اجتماع، یکی از مسائل مهم جامعه به‌شمار می‌رود و تحولات در زندگی زنان و الگوهای آنان، از مصادیق تغییر و تحول در جامعه ایرانی پس از انقلاب است. بعد از انقلاب مسئله زنان یکی از مسائل کلیدی حکومت بوده است. ناتوانی حاکمیت ایران در پاسخ دادن به مشکلات زنان و

مطالبات زنان طی این سال‌ها سبب شده است زنان مطالبات‌شان را در عرصه عمومی (زمانی که فضای جامعه بازتر بود) مطرح کنند. در سال‌های دهه ۷۰ ما شاهد حضور فعالان زنان در خیابان‌ها در اعتراض به نقض حقوق‌شان بودیم. بعد از سال ۸۸ فضای جامعه بسته‌تر شد با این حال زنان هر از چندی به فضای عمومی می‌آمدند مانند تجمع به دلیل اسیدپاشی به زنان اصفهان که زنان را در اصفهان و تهران به خیابان کشاند. یا پیشتر در سال ۸۹ در پی مطرح شدن لایحه حمایت از خانواده که در آن تعدد همسر با آسان‌گیری بیشتری نسبت به قبل از دولت به مجلس رفت فعالان زنان را به خیابان کشاند تا در مخالفت با این لایحه در فضای عمومی به آگاهی‌بخشی و جمع کردن امضا همت گمارند. در آن زمان ۱۵ هزار امضا از شهرهای مختلف ایران جمع شد و فعالان زنان در اعتراض به لایحه حمایت از خانواده آن را به مجلس بردند. سال ۹۶ نیز بعد از اعتراضات دی ماه فعالان زنان علیه تبعیض‌های موجود در زمینه اشتغال روبروی ساختمان وزارت کار اعلام تجمع کردند. فراخوان این تجمع از طریق یک کانال تلگرامی اعلام شد. تجمعی که به دلیل دستگیری و برخورد با فعالان زنان، سرکوب شد. اما از پس از آن به نظر می‌رسد به دلیل انسداد فضای سیاسی و سرکوب، بیشتر فعالیت‌های فعالان زنان به عرصه مجازی منتقل شده است. فعالان زنان در ایران سال‌هاست که از شبکه‌های اجتماعی و فضای اینترنت برای بیان مطالبات خود استفاده می‌کنند. با گسترش شبکه‌های مجازی، فعالان زنان از آن به عنوان فرصتی برای ارتقای آگاهی جنسیتی و بیان مطالبات خود استفاده کرده‌اند. اینستاگرام نیز یکی از شبکه‌های اجتماعی است که توسط فعالان جنبش زنان برای برقراری ارتباط با زنان جامعه مورد استفاده قرار گرفته است. فعالان زنان چه متعلق به بدنه جنبش، چه به صورت فرد در این فضا فعالیت می‌کنند. همچنین سلبریتی‌های فمینیست نیز در این فضا حضور دارند و هر یک با ادبیات خاص خود در این فضا به تولید محتوا می‌پردازند.

در جامعه کنونی ایران، اینستاگرام به دلیل فیلتر نبودن، مخاطبان زیادی دارد. در سال ۹۶ بعد از تلگرام بالاترین میزان علاقه کاربران ایرانی را به خود اختصاص داده است (ایسپا ۱۳۹۶). وب سایت استاتیستا نیز در گزارشی تعداد کاربران ایرانی اینستاگرام را حدود ۲۴ میلیون نفر اعلام کرده است. به عبارت دیگر، حدود ۳۲ درصد از کاربران اینترنت در ایران در اینستاگرام نیز فعال هستند. این تعداد کاربر، به معنای استفاده ۳۰ درصد از جمعیت ایران از اینستاگرام است. بر اساس آمار ارائه شده در کافه بازار که فروشگاه مختص اپلیکیشن یا نرم افزارهای موبایلی در ایران است اینستاگرام بیش از ۱۸ میلیون بار از روی این نرم افزار در ایران دانلود شده است.

البته، میزان کاربران اینستاگرام بیش از این مقدار است زیرا این اپلیکیشن از فضاهای دیگری همانند اپ استور اپل و پلی استور گوگل نیز دانلود می‌شود. اینستاگرام فضایی است که زنان از گروه‌های مختلف با تحصیلات مختلف می‌توانند در آن به تولید محتوی بپردازند، نظر بدهند و در مورد مسائل‌شان با دیگران حرف بزنند. از این رو فرصتی است برای زنان و بررسی پیام‌های تولید شده در این فضا و تحلیل آن از جنبه‌های گوناگون، اطلاعاتی درباره آنچه در آن روی می‌دهد در اختیار می‌گذارد. با توجه به اهمیت و جایگاه زنان در نقش‌های گوناگون و روند رو به رشد استفاده از شبکه‌های اجتماعی توسط زنان، بررسی حاضر به مطالعه نقش شبکه اجتماعی اینستاگرام در ارتقای آگاهی جنسیتی بین کاربران این فضا می‌پردازد. تاکنون پژوهشی در این زمینه در ایران انجام نشده است از این رو ضروری به نظر می‌رسد به بررسی نقش شبکه اجتماعی اینستاگرام در ارتقای آگاهی جنسیتی بین کاربران آن بپردازیم.

سوالات پژوهش

این پژوهش قصد دارد به این نکته پی برد که آیا اینستاگرام سبب آگاهی بخشی و همچنین تعمیق آگاهی جنسیتی می‌شود یا خیر؟ از این رو در این پژوهش که از نوع اکتشافی است در پی یافتن پاسخ به این سوال‌ها هستیم:

- ۱- آیا صفحات متعلق به زنان و فعالان زنان در اینستاگرام منجر به ارتقای آگاهی جنسیتی میشوند؟
- ۲- آگاهی جنسیتی در اینستاگرام تا چه اندازه به کنشی واقعی در جهت رفع تبعیض از زنان تبدیل شده است؟
- ۳- نقش سلبریتی‌های فمینیست در ارتقای آگاهی جنسیتی چگونه است؟

پیشینه پژوهش

در زمینه اینستاگرام و زنان محدود پژوهش‌هایی در ایران انجام شده است. از جمله بازمانده‌های تصویر زنان و خوانش مطالبات آنان در شبکه‌های اجتماعی با تاکید بر اینستاگرام توسط کتایون مصری در همایش زنان، خانواده و شبکه‌های اجتماعی مجازی در سال ۹۵. در این تحقیق بیش از ۵۰ صفحه اینستاگرام زنان و دختران جوان

امان‌های بصری تحلیل شده است. نتیجه این بررسی نشان می‌دهد که گذشته از سلبریتی‌های زن که در اینستاگرام حضور فعالی دارند، اینستاگرام به فضایی برای نمایش چهره‌ای از زنان ایرانی تبدیل شده که آنان اجازه نمایش این چهره را در فضای بیرونی اجتماع ندارند. میل به دیده شدن و خروج از انزوا و پرده نشینی. این تحقیق نشان می‌دهد که زنان جوان برای حضور در صفحاتی رغبت بیشتری دارند که حس نوجویی، کمال طلبی، میل به محبوبیت و مورد تحسین واقع شدن را در آنان ارضا کند. براساس نتایج این پژوهش زنان از اینستاگرام برای ترویج حقوق زنان و امور خیریه، حقوق حیوانات، محیط زیست، تشکیل کمپین‌هایی برای آرایش نکردن... بهره می‌گیرند.

نقش اینستاگرام در مدیریت بدن زنان: مطالعه موردی زنان منطقه یک و بیست تهران، پایان نامه محدثه شیخی است. این پژوهش با استفاده از روش پیمایش به بررسی نقش اینستاگرام در مدیریت بدن زنان پرداخته است. جامعه آماری آن کلیه دختران و زنان بین ۱۵ تا ۵۵ سال ساکن منطقه یک و منطقه بیست تهران (شهر ری) بوده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد بین منطقه محل سکونت و تمایلات زنان در مدیریت بدن تفاوت معناداری وجود ندارد. با افزایش مصرف اینستاگرام، تمایلات مدرن زنان در مدیریت بدن افزایش می‌یابد. همچنین نحوه مصرف اینستاگرام با نحوه مدیریت بدن در ارتباط است، بدین معنی که زنان دنبال کننده سلبریتی‌ها و صفحات مد هم به لحاظ نگرش و هم به لحاظ رفتار از سطح مدیریت بدن بالاتری برخوردارند. علاوه بر این یافته‌ها نشان می‌دهند زنانی که صفحات سلبریتی‌ها را دنبال می‌کنند، میزان رضایت‌شان از ظاهر و بدن خود پائین‌تر است. می‌توان مدعی شد یافته‌ها در سطحی کلی‌تر حاکی از این هستند که میان فعالیت در شبکه‌های اجتماعی نظیر اینستاگرام و تغییر چارچوب‌های ارزشی زنان ایرانی در حوزه بدن ارتباط وثیقی وجود دارد.

مبانی نظری پژوهش

بسیاری ادعا می‌کردند که در عصر جدید رسانه‌های اجتماعی، مردم قطعاً به یکدیگر متصل خواهند شد و آماده تا برای تحولات سیاسی و اجتماعی بسیج شوند. کاستلز ضمن دفاع از ایده‌های فناوری محور، درباره قدرت انقلابی اینترنت و فناوری‌های شبکه‌ای در جنبش‌های اجتماعی سخن می‌گوید. او استدلال می‌کند که اینترنت سکوی رایانشی اصلی برای مباحثه را فراهم می‌کند و به منزله قدرتمندترین

سلاح سیاسی در خدمت مردم قرار گرفته است. گسترش بسیج سیاسی فوری با استفاده از تلفن‌های همراهی که از اینترنت نیز پشتیبانی می‌کنند، در حال تغییر چشم‌انداز سیاست است. مانوئل کاستلز، بین واقعیت و نمایش نمادین تمایزی قائل نیست. او با صراحت می‌گوید: هیچ‌گونه جدایی بین واقعیت و نمایش نمادین وجود ندارد. واقعیتی که تجربه می‌شود همواره مجازی است، چون همواره از طریق نمادها درک می‌شوند و عمل را به گونه‌ای معنادار شکل می‌دهند که از چهارچوب تنگ معنایی که نمادها برای آن در نظر گرفته اند، می‌گریزد. (کاستلز، ۱۳۸۰:۳۸۳)

او می‌افزاید، همه واقعیت‌ها از طریق نمادها بیان می‌شوند و در ارتباط انسانی و تعاملی بدون در نظر گرفتن رسانه ارتباط، همه نمادها در ارتباط با معانی و واژگانی که به آن‌ها استناد داده می‌شود به نوعی دچار تغییر می‌شوند. کاستلز با نظر پستمن هماهنگ است که می‌گوید: «واقعیت را آن‌گونه که هست نمی‌بینیم، بلکه آن‌گونه می‌بینیم که زبان‌هایمان هستند و زبان‌های ما رسانه‌ها هستند. رسانه‌های ما و استعاره‌های ما، محتوای فرهنگ ما را می‌آفرینند.» (کاستلز، ۱۳۸۰:۳)

کاستلز در کتاب عصر اطلاعات (اقتصاد، جامعه و فرهنگ) چنین آورده است: تکنولوژی‌های جدید اطلاعات با تغییر فرایند پردازش اطلاعات، همه پهنه‌های فعالیت انسان‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهند و امکان برقراری رابطه پایان‌ناپذیر میان پهنه‌های مختلف و نیز بین عناصر و کارگزاران این فعالیت‌ها را فراهم می‌سازند (همان: ۱۰۳). به گفته وی، مهم‌ترین تأثیر فرهنگی ارتباط رایانه‌ای، تقویت شبکه‌های اجتماعی که تسلط فرهنگی دارند و افزایش حالت کلان شهری و جهانی شدن شبکه‌های اجتماعی است. به زعم او ارتباط رایانه‌ای می‌تواند به‌طور قدرتمندی در تقویت انسجام اجتماعی نخبگان جهان شهری مؤثر باشد و از معنای فرهنگ جهانی و از گردش سریع پیام‌های نخبگان در کلان شهر حمایت کند (کاستلز، ۱۳۸۰:۴۲۲). درباره اثرات ارتباطی تکنولوژی‌های جدید ارتباطی و اطلاعاتی، کاستلز می‌گوید: «هنوز مشخص نیست که در این شبکه‌های الکترونیکی چه مقدار معاشرت‌های اجتماعی ایجاد می‌شود و تأثیرات فرهنگی این نوع جدید معاشرت‌های اجتماعی چیست» (همان : ۴۲۰). او عقیده دارد که به دلیل تازگی سیستم چندرسانه‌ای‌ها، ارزیابی تأثیرات آن‌ها بر فرهنگ جامعه کار سختی است و تنها می‌توان گفت که تحولات بنیادینی در راه است. با وجود این، شواهد تجربی پراکنده و تفسیر آگاهانه از اجزای مختلف شبکه‌های ارتباطی جدید، مبنایی برای طرح فرضیاتی درباره گرایش‌های اجتماعی و فرهنگی نوظهور است (همان: ۴۲۷).

گره‌ها و پرسشی بسیار حیاتی و مهم درباره نقش رسانه‌های اجتماعی در جنبش‌ها و مخالفت‌های اجتماعی پیش کشیده است. رسانه‌های اجتماعی در کنار فعالیت‌ها، واقعاً چه روش‌هایی را ایجاد می‌کنند که «افتتاح گروه‌ها» و «تعیین تاریخ‌ها» بدیهی چون معترضان از طریق آن سازماندهی یا مشارکت کنندگان از طریق آن بسیج شوند؟ او استدلال می‌کند که رسانه‌های اجتماعی همچون فناوری‌های ارتباطی قدیمی‌تر از طریق سازماندهی کنش‌ها به جنبش‌های اجتماعی و سیاسی خدمت می‌کنند، اما نمی‌توانند بدون دیگر عوامل ضروری اجتماعی و سیاسی خالق یک جنبش باشند. برای مثال، براساس نظریه فرصت سیاسی، آگاهی پیدا کردن نسبت به امکان سرپیچی، استحکام سازمانی و وجود فرصت برای کنش سیاسی مؤلفه‌های حیاتی همه شکل‌های جنبشی هستند. همان‌طور که کریگان و دیگران شرح می‌دهند، زمانی که حس جمعی بی‌عدالتی از طرفی با رهبری کارآمد و قوی و منابع کافی پیوند پیدا کند و از طرف دیگر، نظام سیاسی موجود در مواجهه با چالش آسیب‌پذیر باشد، یک جنبش اجتماعی می‌تواند ایجاد شود تا چالشی مشخص را ترویج کند و تحولی اجتماعی را به جلو براند. بر این اساس، رسانه‌های اجتماعی حتی از جمله ملزومات بنیادی شکل‌گیری جنبش اجتماعی نیستند و در بهترین حالت، فقط وسیله‌های جدیدی برای بسیج مردم و هماهنگی برای کنش‌های معین فراهم کرده‌اند.

تعریف مفاهیم پژوهش

کنشگری به فعالیت‌های گوناگون در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، زیست محیطی... معطوف می‌شود که با هدف ایجاد تغییر در این سامانه‌ها انجام می‌گیرد. فعالیت‌های مرتبط با کنشگری گستره وسیعی دارند. از نوشتن نامه سرگشاده به مسئولان و رسانه‌ها، برگزاری کارزارهای سیاسی، بایکوت اقتصادی، راهپیمایی خیابانی، اعتصاب، تحصن... را شامل می‌شوند. برخی از کنشگران تلاش می‌کنند به جای اعمال فشار بر دولت‌ها، برای تغییر و بازنگری در قوانین، مردم را نیز به تغییر رفتارشان ترغیب کنند.

آنجلا جی آگویو در دانشنامه «رسانه‌های جنبش اجتماعی» ذیل مدخل «کنشگری و رسانه‌های جدید» کنشگری را مفهومی برآمده از رسانه‌های جدید تعریف کرده است که اغلب با محتوای تولید شده از سوی کاربران و دروازه بانی از سوی آن‌ها، ده‌ها میلیون بیننده و خواننده را به مشارکت و تعامل در خصوص محتوی به اشتراک گذاشته شده، فرا می‌خواند. (خانیکی و بابایی، ۱۳۹۱.۷۹)

کنشگری در مصادیق خود از رسانه‌های اجتماعی پرطرفدار مانند فیس‌بوک و توئیتر تا وبلاگ‌های شخصی، سویه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... کسب می‌کند. از این رو رسانه‌های اجتماعی مجازی مانند اینستاگرام نیز می‌توانند شیوه‌هایی از کنشگری را دنبال کنند. آگویو معتقد است کنشگری اینترنتی نوعی کنشگری اجتماعی است که در فضای واقعی نیز امکان انعکاس می‌یابد.

فمینیسم سلبریتی: در این پژوهش کسانی که بالای ۲۰۰ هزار مخاطب دارند و خود را فمینیست می‌دانند به عنوان فمینیست سلبریتی قلمداد شده اند. این اصطلاحی است که برخی فعالان حقوق زنان در ایران درباره این افراد به کار می‌برند.

روش پژوهش

در این پژوهش از مصاحبه عمقی ساختاریافته در کنار تحلیل محتوی صفحات فمینیست‌های سلبریتی استفاده شد. نمونه‌گیری برای انجام مصاحبه به صورت گلوله برفی انجام شده است. نمونه آماری از بین فعالان جنبش زنان که در فضای اینستاگرام حساب کاربری دارند، انتخاب شده است. مصاحبه‌های انجام شده پیاده و مقوله‌های پژوهش از آنان استخراج شد. این پژوهش از نوع اکتشافی است و از فرضیه در آن استفاده نشده، تنها برای تحلیل داده‌های بدست آمده از طریق مصاحبه‌ها از نظریه کاستلز و گربادو و کنشگری مجازی آگویو برای تحلیل استفاده شده است.

یافته‌ها

در این پژوهش با ۱۵ فعال زنان از شهرهای تهران، کرج، رشت، مشهد، تبریز که از اینستاگرام استفاده می‌کنند، مصاحبه شد. این فعالان در رده سنی ۲۵ تا ۵۰ سال قرار داشته‌اند. در این بخش از مصاحبه‌های عمقی مقوله‌هایی استخراج شد که در ادامه می‌آید.

موثر اما سطحی

تقریباً بیشتر پاسخ دهندگان گفته‌اند که استفاده از اینستاگرام در ارتقای آگاهی جنسیتی کاربرد دارد؛ اما اطلاعاتی که به افراد می‌دهد عمیق نیست. همچنین برخی معتقدند اطلاعاتی که در این فضا در اختیار مخاطبان قرار می‌گیرد اگر عمیق باشد مورد استقبال قرار نمی‌گیرد. شاید بتوان اینگونه گفت که از آنجایی که اینستاگرام پلت

فورمی بر اساس عکس است و متن در درجه دوم نمی‌توان مفاهیم عمیق و نظریه‌ها را از طریق آن به مخاطب منتقل کرد. همچنین از آنجایی که مخاطب اینستاگرام عام است معمولاً این مخاطب به دنبال نظریه‌های فمینیستی نیست. در عوض به گفته مصاحبه شونده‌ها فیلم‌های آموزشی جذابتر هستند. این فیلم‌ها هم بیشتر مبتنی بر تجربه زیسته افراد در حوزه‌های فمینیستی است. همچنین تجربه زیسته درباره بدن یا مادری... با استقبال خوانندگان روبرو می‌شوند.

پاسخگوی شماره ۱: «می‌تونه آگاهی عمیق در حدی که شما رو به خوندن کتاب و مقاله وادار رو ایجاد کنه به شما سطحی از آگاهی رو می‌ده اما در شما تعمیق نمی‌کنه. صاحب این پیج اگه بخواد در مورد یک نظریه‌پرداز فمینیست خیلی عمیق صحبت کنه اونقدر به وضوح می‌بینیم که تعداد لایک‌هایی که پای این پست خورده خیلی کمتر از لایک‌هایی هست که پای پست دیگرش که با مفاهیم خیلی ساده در مورد بدن صحبت می‌کرده هست. یعنی مفاهیم رو هم ساده‌سازی کرده برای مخاطب»

پاسخگوی شماره ۸: «به عنوان یک ابزار رسانه‌ای قدرتمند می‌تونه آگاهی‌رسانی کنه به ویژه اینکه در ایران اکثر آدمای اینستاگرام دارن و فیلتر هم نیست عکس‌ها و ویدئوهای آموزشی جذاب می‌تونه در جهت آگاهی‌رسانی کارکرد داشته باشه.»

پاسخگوی شماره ۱۵: «مطلب عمیق می‌زاری خونده نمیشه. من دیدم دیگه مطلبی که به قتل و خشونت می‌پردازه بیشتر دیده میشه تا معرفی کتاب یا نظریه‌های فمینیستی. البته باز مهمه که کی و با چه زبانی بگه مثلاً مطالب یکی از فمینیست‌ها خیلی خونده میشه اما بیشتر کسانی که دنبالش می‌کنند مخاطب عام نیستند مثل کسانی که صفحه فمینیست سلبریتی‌ها رو دنبال می‌کنن.»

پاسخگوی شماره ۱۰: «بله می‌تونه شبکه‌های اجتماعی کمک کنه. قابلیت‌های ارجاعی که دارند حتماً تأثیر مثبت داره و می‌تونه باعث آگاهی جنسیتی شه و به افزایش مطالبات کمک کنه.»

پاسخگوی شماره ۷: «در اینستاگرام صفحات مختلفی رو با رویکردهای مختلف به حقوق زنان و مسائل جنسیت دنبال می‌کنم. بسیاری از گزارش‌ها، تحلیل‌ها و آموزش‌ها در این صفحات این کارکرد رو دارن که عامه مردم رو با مفاهیم جنسیتی، چون کلیشه‌های جنسیتی، بهداشت جنسی، مطالبات حقوقی، آسیب‌های اجتماعی، آشنا کنن ولی ظرفیتی برای مطالعه دقیق و عمیق جامعه‌شناختی و فلسفی وجود نداره.»

بستری برای تغییر

از بین گفته‌های مصاحبه شونده‌ها می‌شود به این نکته پی برد که اینستاگرام بستری برای تغییر در اختیار فعالان حقوق زنان قرار داده است. بستری که می‌تواند به کنشگران این حوزه کمک کند تا از این فضا در جهت اهداف خود برای ارتقای آگاهی جنسیتی و تغییر نگاه نسبت به هر چیزی که رایج و مطابق با مردسالاری است، سود جویند.

پاسخگوی شماره ۸: اینستاگرام فضایی هست برای بولد شدن و مطرح شدن موارد نابرابری‌های جنسیتی اما اینکه مثلاً آیا می‌تونه مثلاً موجب تغییر قانون نابرابر بشه لزوماً نه. فقط می‌تونه بستری باشه برای آماده‌سازی ذهن‌ها.

تغییر در نگرش

از بین پاسخ‌ها چنین برمی‌آید که کنشگران حوزه زنان معتقدند اینستاگرام صرفاً بستری است برای آماده‌سازی ذهن‌ها به خصوص که زنان از قشرهای مختلف و با تحصیلات مختلف آن را دنبال می‌کنند. به گفته مصاحبه شونده‌ها دنبال کردن مستمر صفحاتی که درباره مسائل زنان می‌نویسند می‌تواند سبب تغییر نگاه دنبال کننده‌ها شود.

پاسخگوی شماره ۱: «این آگاهی از جنس تغییر نگرش هست. نگرش زنان رو در مورد بدنشون می‌تونه تغییر بده. صاحب پیجی که خیلی معروفه در تعامل طولانی مدت با آدم‌ها هست و می‌تونه نگرش اونها رو تغییر بده.»

پاسخگوی شماره ۵: «باعث می‌شه افراد به صورت فردی در بهترین حالت فعال شوند و در بهترین حالت باعث تغییر زندگی خودش به صورت فردی بشه نه اینکه سبب بشه اون به کنشگر اجتماعی تبدیل بشه نه اینکه اصلاً نشه اما خب احتمالش خیلی کمه که فعال اجتماعی بشه.»

اینستاگرام رسانه‌ای در خدمت جنبش‌های اجتماعی

رسانه‌های اجتماعی در بسیاری از کشورهای منطقه در سال‌های اخیر به بازویی در خدمت جنبش‌های اجتماعی تبدیل شده‌اند. از بهار عربی تا اشغال پارک قزی و مخالفت با سیاست‌های اردوغان در ترکیه، اشغال وال استریت... به نظر می‌رسد اینستاگرام هم در ایران به دلیل نبود رسانه‌های مستقل و حذف شدن زنان و

مطالبات‌شان از صداوسیما و روزنامه‌ها به جایی در خدمت جنبش زنان و سایر جنبش‌های اجتماعی تبدیل شده است. هرچند که به گفته پاسخگویان به دلیل فضای بسته سیاسی در ایران امکان استفاده از این محیط برای کنش در فضای بیرون ممکن نیست. به گفته این فعالان حقوق زنان این فضا زمانی می‌تواند به کنش بیرونی منتهی شود که فضای سیاسی بازی را شاهد باشیم همان‌گونه که در کشورهای دیگر اینستاگرام شبیه سایر شبکه‌های اجتماعی سبب بسیج عمومی می‌شود.

پاسخگوی شماره ۵: «در ایران چون رسانه مستقل هم نداریم چیزی که امکان رو به ما میدهد به عنوان رسانه استفاده کنیم همین شبکه هاست. روزنامه‌ها هم تریبون نمی‌دن و از طرف دیگر کسی هم نمی‌خونه روزنامه رو. برای آگاهی بخشی همین شبکه‌های اجتماعی را داری. در کل دنیا هست که جنبش‌های اجتماعی رو آوردن به شبکه‌ها. منتهی فراخوان در شبکه ایرانی به اعتراض خیابانی منجر نمیشه. فراخوانی بدیم مثلا اعتراض و اعتصاب باشه روی اینها نمی‌شه حساب کرد در ایران. در کشورهایی که آزادی وجود داره روی این شبکه‌ها و فعالاش میشه حساب کرد که از طریق اینستاگرام یا شبکه‌های مجازی وارد حوزه عمل هم بشن و توی خیابون بیان لبنان نسبتا آزادی‌اش در منطقه خوبه. همین اعتصاب توی مکزیک دعوت عمومی‌اش از شبکه‌های اجتماعی بود و خیلی هم حضور مردم پررنگ بوده».

فردمحور نه جمعی

براساس گفته مصاحبه‌شوندگان به دلیل برجسته بودن هویت فردی در اینستاگرام فعالیت در این فضا به فردی شدن فعالیت‌ها منجر می‌شود و سبب از بین رفتن فعالیت‌های زنان در فضای عمومی و به صورت جمعی می‌شود. اینستاگرام فردگرایی را تقویت می‌کند. این مسئله تهدیدی برای فعالیت‌های جمعی فعالان حقوق زنان است. به تبع اینستاگرام در کنار فرصت‌هایی که برای فعالان حقوق زنان آورده است چالش‌هایی را نیز به همراه دارد. اینستاگرام هرچند سبب شده مطالبات زنان به میان زنان بیشتری منتقل شود اما مانعی هم در راه ایجاد جمع هم بوده است. همچنین در گذشته زمانی که زنان وبلاگ می‌نوشتند بیشتر با نام مستعار فعالیت می‌کردند و بسیاری نیز عضو جنبش زنان بودند. این فعالیت با نام مستعار و همچنین تفاوت ماهوی وبلاگ و اینستاگرام سبب می‌شد هویت فردی نویسنده پررنگ نباشد امری که در مورد اینستاگرام صدق نمی‌کند.

فردی شدن فعالیت تهدیدی برای حرکت‌های جمعی و تشکیل جمع است در حالی

که مسائل زنان در صورتی می‌تواند حل شود که زنان جذب گروه‌ها شوند یا خودشان دست به تشکیل گروه. جمع است که می‌تواند از هم قدرت بگیرد و صدایش را بلند کند. اما فرد هرچند هم صدایش بلند باشد به تنهایی قادر به تغییر یا شنیده شدن مطالبات نیست. فرد هرچقدر هم دانا به تنهایی نمی‌تواند مطالبات‌اش را پیگیری کند. اینکه جنبش زنان سالهاست ه صدای رسایی ندارد هرچند که بخش زیادی از آن به دلیل بسته شدن آن جی اوها و مهاجرت فعالان از ایران و فضای سرکوب است بخشی نیز ناشی از شکل‌گیری جمع‌های جدید به شکل غیررسمی هم هست.

پاسخگوی شماره ۳: «در حقیقت در فضای مجازی فعالیت مجازی فردی وجود دارد و میل به کسب هویت فردی تنها از طریق فعالیت مجازی را بیشتر کرده است. فعالیتی که در حقیقت در بیرون از فضای مجازی هیچ جایگاهی نداشته و با دنیای واقعی بسیار فاصله دارد. همچنین قهرمان‌سازی از فعالان این شبکه توسط کاربران و خصوصا رسانه‌های جریان اصلی باعث تشویق هر چه بیشتر افراد به فعالیت در همین فضا و دوری از جامعه می‌شود. شبکه‌های مجازی تنها یکی از عواملی است که فعالیت‌ها را به سمت فعالیت‌های فردی پیش برده است.»

پاسخگوی شماره ۱۵: «می‌بینم ما بعد از این همه سال آگه جایی خودمون رو معرفی کنیم هویت گروهیمون برجسته است. خودمون رو با هویت گروهی مون معرفی می‌کنیم اما اینا نه. می‌بینیم که مثلا لوگو هم برای خودش طراحی کرده و هر پستی تو اینستاگرام میزازه آخرین تصویر لوگویی هست که اسمشه در حقیقت. اینستاگرام تنها براشون جایی هست برای نشون دادن خودشون. شاید بدبینانه دارم میگم اما این حس منه. می‌دونم چون ندیدم یکی از اینها به صفحاتی که گروهی اداره میشن یه پیام برای همکاری داده باشند. یا اصلا برن به این سمت که از این فعالیت فردی خارج شن و به گروه‌ها بپیوندند.»

پاسخگوی شماره ۵: «باعث می‌شه افراد به صورت فردی در بهترین حالت فعال شوند و در بهترین حالت باعث تغییر زندگی خودش به صورت فردی بشه نه اینکه سبب بشه اون به کنشگر اجتماعی تبدیل بشه نه اینکه اصلا نشه اما خب احتمالش خیلی کمه که فعال اجتماعی بشه.»

کنشگری نمادین

مصاحبه‌شونده‌ها معتقدند در شرایط فعلی ایران بیشتر کنشگری به فضای مجازی معطوف است و این کنشگری به کنش در فضای واقعی بدل نمی‌شود. با گسترش

شبکه‌های مجازی یکی از دغدغه‌هایی که گریبانگیر فعالان اجتماعی در ایران بود کنشگری در فضای مجازی بود به گونه‌ای که فضای عمومی به فراموشی سپرده شود. در حالی که کنش در فضای واقعی است که تاثیرگذار است نه نوشتن به دور از دیگران در کتبخانه یا محل کار. با بسته‌تر شدن فضای سیاسی به ویژه بعد از دی ۹۶ این نگرانی جدی‌تر هم شده است. این نگرانی در گفته‌های مصاحبه شونده‌ها برجسته است و به نظر می‌رسد اینستاگرام سبب حس کنشگری کاذب در بسیاری از فعالان زنان و زنان دیگری که دغدغه مسائل زنان دارد بشود.

پاسخگوی شماره ۸: «به نظر من کنشگری جمعی نهایتاً در سطح هشتگ باقی می‌ماند و نتیجه‌ی عملی مطالبات رو باید تشکل‌ها و یا فعالان پیگیری کنند.»

پاسخگوی شماره ۳: «به نظر من شبکه‌های مجازی باعث شده که افراد با آگاهی‌رسانی در این شبکه فکر کنند که رسالتی را در جنبش زنان به انجام رسانیده‌اند و این آگاهی‌رسانی را نوعی کنشگری تعریف می‌کنند.»

پاسخگویی شماره ۶: «شبکه‌های مجازی با ایجاد حس کاذب کنشگری گاه حتی می‌تونه برطرف‌کننده نیاز به کنش در فضای واقعی شه.»

پاسخگوی شماره ۵: «کنش‌ها معطوف به اینستاگرام میشه. توهم کنشگری ایجاد میشه برای خیلی‌ها و حواسشون پرت میشه از فعالیت در میدان به غیر از شبکه‌ها، این افت هم هست.»

اینستاگرام و شکستن تابوها

یکی از مواردی که در مصاحبه‌ها به آنها اشاره شده است فرصتی است که با اینستاگرام در اختیار زنان قرار گرفته است تا از تابوها درباره بدن یا تجاوز بگویند. به دلیل اینکه بدن زن در ایران تابو محسوب می‌شود مسئله‌ای است جذاب برای زنان که از گفتن درباره آن نهي شده‌اند. فضای اینستاگرام به دلیل محدودیت نداشتن برای گفتن از مسائل زنان این فرصت را در اختیار آنان قرار داده است تا این تابو را از بین ببرند. صفحات متعلق به گروه‌های مختلف یا سلبریتی‌ها در پی سخن گفتن از بدن و سکسوالیته هستند و تقریباً می‌شود یکی از دلایل توجه به صفحه یکی از فمینیست سلبریتی‌ها را همین صحبت از بدن و سکسوالیته دانست که امر مگو در ایران است. هرچند که برخی از مصاحبه شونده‌گان معتقدند که برخی از مطالبی که فمینیست‌های سلبریتی درباره سکس، بدن و... می‌نویسند ربطی به جامعه ایران ندارد.

پاسخگوی شماره ۱: «سمت و سوی این صفحات بیشتر در مورد بدن زن و چیزهایی هست که تابو محسوب میشه، حقوق زنان در قانون، در محل کار تبعیض‌های جنسیتی خیلی طرفدار نداره اما در مورد بدن زن طرفدار داره و صدا می‌کنند. فضای مجازی طبق دیده‌های من باعث آگاهی در مسائلی شده است که در مورد تابوهای بدن زن هست.»

جایی که زنان ورزشکار مرئی می‌شوند

بنا به گفته مصاحبه شونده‌ها وجود اینستاگرام سبب شده است که ورزش زنان جای خودش را بگیرد و زنان ورزشکار بیشتر معرفی شوند. به دلیل وجود محدودیت‌هایی که صداوسیما برای پوشش ورزش زنان بر اساس سیاست‌های کلی نظام وضع کرده است ما زنان ورزشکار را در صدا و سیما نمی‌بینیم. در عوض زنان در تلاش‌اند تا این بازفایمی نشدن زنان ورزشکار را در شبکه‌های اجتماعی به خصوص در اینستاگرام که تصویر بر متن غلبه دارد، جبران کنند. هم زنان ورزشکار در این فضا حضور دارند و هم فعالان زنانی که ورزش زنان برای آن‌ها دغدغه هست.

پاسخگوی شماره ۱۰: «ورزش زنان رو از تلویزیون نمی‌بینیم اما شبکه‌های اجتماعی این محدودیت رو برداشته. و خیلی‌ها دیگه می‌دونند که زنان فوتبال بازی می‌کنند...»

اینستاگرام فضایی برای گفتن از خود

از دید مصاحبه شونده‌ها اینستاگرام فرصتی برای بسیاری از زنان فراهم کرده است که درباره تجارب خود با دیگران بگویند. تجاربی که اگر فضای مجازی به خصوص اینستاگرام به دلیل فیلتر نبودن و استقبال مخاطبان ایرانی از آن نبود نمی‌توانستند درباره آن‌ها بنویسند. به گفته فمینیست‌ها روایتگری تجربه‌های خشونت هم گامی به سمت شکست سکوت و مثبت است. از جنبه روانی هم نوشتن در این فضا گاهی می‌تواند به تخلیه شدن زنان کمک کند. در تعامل با دیگران افراد متوجه می‌شوند که مشکل آنان را دیگران نیز دارند و تنها نیستند.

پاسخگوی شماره ۵: «برای آدم‌های حاشیه‌ای‌تر فرصت هست. برای زنی که خانه دار یا زن کارمندی که مثلا وقتش رو نداره که بخواد فعالیت مستمر داشته باشه یا ادم‌هایی رو نمیشناسه که کار کنه می‌تونه صدای خودش رو داشته باشه و کنشگر باشه مخصوصا الان که دسترسی زیاد شده و مثلا تجربه آزار جنسی شون رو می‌گن.»

دسترسی الان زنان به تلفن همراه و شبکه‌های اجتماعی نسبت به چندسال اخیر بیشتر شده و می‌توند حرف بزنند یا کامنت‌هایی که می‌زارن پای مطالب آزار جنسی کاربرهای خیلی عادی تجربه هاشون رو میگن پای کامنت یه خالی شدن هست براش اثر مثبت هست به نظر من.»

اینستاگرام جایی برای یافتن همفکران

نوشتن در فضای اینستاگرام از دغدغه‌های زنانه سبب می‌شود که افراد کسانی شبیه خود را پیدا کنند و نیازشان به ارتباط با افرادی که مانند آنان به دنیا نگاه می‌کنند برطرف شود. داشتن دوستی شبیه خود برای بسیاری از افراد مهم است و از نظر روانشناسی نیز واجد اهمیت است.

پاسخگوی شماره ۵: «ما از نظر قانونی که امکان تشکیل‌یابی نداریم و همین طوری که فشار روی گروه‌ها زیاده و از شکل‌گیری جمع‌ها حکومت می‌ترسه. تو زنی باشی که بخواهی فعالیت کنی در شهری دور از مرکز دوست داری بنویسی یه کاری بکنی در حد توانت ولی در اطرافت کسی نیست یا سخت‌تر می‌تونی پیدا کنی تا ماها که در جنبش زنان هستیم و کلی آدم اطرافمون برای پیگیری ایده هامون هست. شبکه‌ها میتونه باعث بشه کسانی رو پیدا کنه: باز همون همفکرش رو پیدا کنه.»

یأس از تغییر

از بین گفته‌های مصاحبه شونده‌ها می‌توان به این مسئله پی برد که آنان نگرانی هم بابت جذب نشدن افراد دغدغه مند به جنبش زنان هم دارند. این مسئله ناشی از زبان نخبه‌گرای جنبش و شرایط امنیتی ایران است که ممکن است فضایی برای اعتماد به غریبه‌ها در بین بدنه جنبش زنان نباشد. این امنیت نداشتن و زبان متفاوت صفحات گروهی و فعالان بدنه جنبش زنان به گفته مصاحبه شونده‌ها ممکن است سبب شود افراد فقط بتوانند زندگی خود را تغییر دهند اما نتوانند در تغییر بیشتر موثر باشند از این رو دچار یأس شوند.

پاسخگوی شماره ۱: «ممکنه باعث ناامیدی شه چون با گروهی در ارتباط نیستی و خودت هم توانایی ساختن گروه رو نداری. جذب جنبش زنان نمی‌شی. می‌تونی خارج از ایرانی‌ها رو پیدا کنی اما نمی‌تونی با فعالان زن داخل ایران پیوند بخوری یا اینکه صرفا سلبریتی‌های فمینیست ایرانی رو پیدا میکنی اما گروهی ساخته نمیشه نهایت

زندگی خودت شاید چند نفر رو تغییر بدی در طولانی مدت شما رو ممکنه ارضا نکنه و با ناامیدی هم روبرو کنه.»

افزایش شکاف بین فعالان داخل و خارج توسط سلبریتی‌ها

تعمیق شکاف بین فعالان زنان در داخل و خارج یکی دیگر از مقوله‌هایی است که از مصاحبه‌ها استخراج شده است. فمینیسم سلبریتی به دلیل عدم حضور در ایران دست بازی در پرداختن به مسائل بیشتری دارد چرا که دستگیری در انتظارش نیست. او می‌تواند روی مطالبی که در داخل ایران تابو محسوب می‌شود مانور دهد کما اینکه بیشتر هم درباره این مسائل می‌نویسند. از این رو به نظر فعالان زنان این دسته مخاطب بیشتری دارند اما فعالانی که در داخل با وجود موانع زیاد فعالیت می‌کنند دیده نمی‌شوند.

پاسخگوی شماره ۵ در این باره گفته است. برخی فمینیست سلبریتی‌ها تو همین اینستاگرام فعال شده‌اند چون جای دیگری کار خاص دیگری نکرده‌اند. در همین اینستاگرام هم درباره هر موضوعی می‌توانند آزادانه و با هر لحن و ادبیاتی صحبت کنند. و در دنیای مجازی، مردم حتی به برخی فعالان داخل کشور که با محدودیت‌های فراوان فعالیت می‌کنند برچسب ترسو و حکومتی بودن می‌زنند و فعالان خارج از کشور را شجاع و واقعی و راستین خطاب می‌کنند. یعنی فعالان داخل کشور فشار مضاعفی را تحمل می‌کنند. این شکل از تمایز یافتگی نابرابر داخل/خارج خودبه‌خود شکاف ایجاد و فعالان خارج از کشور را برای مخاطب جذاب می‌کند. همچنین حمایت فعالان خارج از سلبریتی‌ها و حمایت نکردن از فعالان داخل از دیگر مواردی است که ذکر شده.

سلبریتی تیغ دولبه

به نظر می‌رسد فعالان زنان نگاهی همراه با تردید به سلبریتی‌های فمینیست برای ارتقای آگاهی جنسیتی دارند. این نگاه ناشی از عملکرد سلبریتی‌هاست، هم به جهت دانش فمینیستی، هم به سبب نوع بیان و هم نگاه به مسائل پر اهمیت و مطالبات زنان در ایران.

پاسخگوی شماره ۶: «نقش فمینیسم سلبریتی می‌تواند دو وجه مثبت و منفی داشته باشد. وجه منفی: فعالیت فرد خودمحورانه و بیشتر در جهت اثبات خودش و پیگیری

شخصی‌اش باشد تا گسترش فمینیسم و حرکت جمعی. وجه مثبت: اگر آگاهی و اشرف درست و دقیقی به موضوع داشته باشد می‌تواند به مثابه یک منبع برای گسترش آگاهی فمینیستی عمل کند.»

پاسخگوی شماره ۱۱: «فمینیست سلبریتی‌ها رو میخونم. اینا هیچ کدوم مطرح کردنش بد نیست ولی چقدر به مسائل زنان که داخل ایران هستند می‌پردازند؟ یکی از آنها را تا حالا ندیدم راجع به زن کارگر بگه یا یادمه این دختر رو که باباش سر بریده بود، میگفت چون من الان یک هفته است دارم راجع به دگرباش‌ها حرف میزنم راجع به این حرف نمی‌زنم. من ندیدم اصلا راجع به قتل‌های ناموسی حرف بزنه. من از نحوه نگارشش خوشم میاد ولی واقعا مباحثی که مطرح میکنه خیلی از اونها مسئله ما نیست مثل موی زاید بدن، سکس...»

تیپولوژی صفحات فمینیستی

در اینستاگرام به گفته مصاحبه‌شوندگان با صفحات مختلفی مواجه هستیم، صفحات متعلق به سایت‌های فمینیستی، دیگری، دیده‌بان زنان، کانون زنان ایرانی، بیدارزنی و صفحه گروه مطالعات زنان انجمن جامعه‌شناسی که متعلق به بدنه جنبش زنان هستند، صفحات فمینیستی دیگر مثل کارخانگی، کتابخانه صوتی زنان...، صفحه افرادی که خود را فمینیست می‌دانند که خود چند دسته هستند. فمینیست‌هایی مانند فرناز سیفی، فمینیست‌های سلبریتی و فمینیسم زرد.

مخاطب خاص، محتوی خاص

هرچند که در اینستاگرام مطالب تخصصی مورد استقبال مخاطب عام قرار نمی‌گیرد اما به گفته مصاحبه‌شوندگان این مطالب هم مخاطب خاص خود را دارند. پاسخگوی شماره ۵: «مطالبی که تئوریک‌تر و تخصصی‌تر هستند بیشتر برای کسانی مفید هستند که بطوری جدی دنبال کننده فمینیسم و مطالب فمینیستی هستن و مطالعه دارن یا دانشجویان رشته‌های مرتبط هستند و با این ادبیات آشنا تر هستند.» پاسخگوی شماره ۱۵: «بین صفحاتی که متعلق به فعالانی هستند که سالهاست دارن فعالیت می‌کنند (بیدارزنی، دیگری، دیده بان آزار، مطالعات زنان انجمن) دو دسته مخاطب دارن عام و خاص مثلا در زمان روایت‌های تجاوز صفحاتی که متعلق به گروه‌ها بودند و روایت‌ها رو منتشر می‌کردند هم فالورهایشون بالا رفت و هم

مطالبشون زیاد لایک خورد. اما مطالب عمیق ترشون کمتر لایک می‌خوره و من چک کردم حتی اونهایی که فالورشون اونقدر بالا رفت که به ۱۰ هزار رسید و لینک مستقیم مطلبشون و می‌زارن تو استوری خواننده سایتشون پایین اومده. مردم دنبال مطالب جنجالی ترن. اما افرادی مثل ما که دغدغه دارن نه دیگه که خب طبعا زیاد نیستن به نسبت بقیه. مطالب عمیق تر توی کانال تلگرام خونده میشه.

فمینیسم قلبی

یکی دیگری از نگرانی‌های مصاحبه شونده‌ها رواج فمینیسم توسط کسانی است که تخصصی درباره آن ندارند اما خود را فمینیسم می‌دانند و این تهدیدی برای شناخت واقعی فمینیسم از نظر مصاحبه شونده هاست.

پاسخگو شماره ۱ در این رابطه گفته است: «در بین کسانی که خود را فمینیست می‌دانند به صفحاتی برمی‌خوریم که نشاندهنده فمینیسم قلبی است. کسانی که مطالعه جدی ندارن و صرفا از کلمه فمینیسم استفاده می‌کنند گاه کاملا متنی که می‌نویسن در تضاد با فمینیسمه.»

فضای مجازی اتصال به فضای عمل در دو دهه قبل

همچنین بر اساس مصاحبه‌های انجام شده بین فضای مجازی در دهه ۷۰ و ۸۰ و شبکه‌های اجتماعی در دهه ۹۰ تفاوت‌هایی وجود دارد که از دل مصاحبه‌ها با فعالان زنان استخراج شده است. در دهه ۷۰ و ۸۰ فضای مجازی (سایت‌های جنبش زنان) وسیله‌ای برای جذب نیرو بودند و در پیوند با میدان عمل. مثل بخش کوچکی به کوچکی سایت تغییر برای برابری...

پاسخگوی شماره ۲: می‌خوام بگم که در اون دوره (دوره ۷۰-۸۰) فعالیت در فضای مجازی هم (البته به جز وبلاگ‌ها) کاری جمعی بود. این فعالیت‌ها در فضای مجازی تاثیر زیادی در عمومی‌تر کردن مطالبات زنان داشت و حتی به جذب نیرو برای آن جی اوهای زنان که در اون زمان فعال بودند هم کمک کرد. در نیمه دهه هشتاد و زمانی که کمپین یک میلیون امضا راه اندازی شد، استفاده و دسترسی به اینترنت وضعیت بهتری پیدا کرده بود، بنابراین برخی از کسانی که به کمپین پیوستند و از اعضای فعال اون شدند، اساسا از طریق سایت این ارتباط رو برقرار کردند. بخشی از فعالیت اصلی سایت‌ها در اون دوره بازتابی فعالیت‌هایی بود که در میدان عمل

انجام میشد. به عنوان نمونه بخش کوچه به کوچه در سایت تغییر برای برابری اساسا چنین ماهیتی داشت و مختص به بازنمایی فرآیند جمع آوری امضا بود. یادمه که در دهه هشتاد یکی از بحث‌ها این بود که ما فعال رسانه‌ای و مجازی نیستیم و این رسانه‌ها (وبسایت‌ها و...) باید کار ما در میدان عمل رو منعکس کنند. برای همین برای خیلی از ما ادامه سایتی مثل سایت کمپین یک میلیون امضا، جدا از جمع آوری امضا، برگزاری کارگاه‌های آموزشی و... معنایی نداشت.»

نتیجه گیری

فعالان حقوق زنان در ایران طی سال‌های متمادی از امکان فضای مجازی برای اطلاع رسانی و ارتقای آگاهی جنسیتی سود برده اند. در دهه ۷۰ و ۸۰ شمسی که فضای سیاسی بازتر بود فعالان زنان از طریق فضای مجازی فراخوان تجمع یا فراخون دعوت به مجمع عمومی را اعلام می‌کردند. فضای مجازی در آن زمان فضایی بود که توسط آن هم جنبش زنان بسیج عمومی می‌کرد و هم نیروی علاقه‌مند را برای همکاری فرا می‌خواند. با کمپین یک میلیون امضا زنان بسیاری از سراسر ایران از طریق فضای مجازی با کنشگران کمپین ارتباط برقرار می‌کردند و جذب آن می‌شدند. فضای مدنی ایران از سال ۸۵ به تدریج بسته تر شد و بعد از سال ۸۸ و اعتراضات جنبش سبز سرکوب‌ها بیشتر شد و فعالان زنان به تدریج ایران را ترک کردند در همین سال بود که دولت دوم احمدی نژاد تلاش کرد از فضای رعبی که ایجاد شده و همچنین توجه بیشتر مردم به مسائل سیاسی بی سروصدا لایحه حمایت از خانواده را تصویب کند. فعالان جنبش زنان؛ اما در اعتراض به این لایحه با تهیه بروشور که متن جدید لایحه حمایت از خانواده که در آن مرد به شرط رعایت عدالت می‌توانست تا چهار همسر اختیار کند و صیغه یا همان ازدواج موقت را ترویج می‌کرد بین زنان کوی و بازار رفتند و در اعتراض به آن ۱۵ هزار امضا جمع کردند و سپس به مجلس بردند. سایت‌های جنبش زنان هم در این زمان با مصاحبه و نوشتن مقالات مختلف تلاش داشتند در سطح مجازی اطلاع رسانی کنند.

با رخ دادن اسیدپاشی در اصفهان علیه زنان که دست کم ۴ زن قربانی آن شدند و احساسات جامعه جریحه دار شد بار دیگر فعالان جنبش زنان مقابل مجلس تجمع کردند. این بار تجمع از طریق ایمیل و شبکه‌های مجازی به سایر فعالان اطلاع رسانی شد هرچند که تمام تلاش فعالان بر این بود که اعلام تجمع علنی نشود تا جلوی آن گرفته نشود. این بار نیز تعداد قابل توجهی از زنان روبروی مجلس جمع شدند و

با بردن پلاکاردهای مختلف اعتراض خود را به ناامنی فضای جامعه برای زنان فریاد کردند. این تجمع هم نمونه دیگری از استفاده فعالان از ظرفیت شبکه های اجتماعی و فضای مجازی بود.

بعد از این تجمع دیگر شاهد حضور زنان در فضای عمومی نیستیم تا سال ۹۶ که فراخوان تجمع اعتراضی به وضعیت اشتغال زنان جلوی وزارت کار در فضای مجازی تلگرام از طریق کانالی پیش از هشت مارس اعلام عمومی شد. تجمعی که به دلیل برخورد و دستگیری ۸۰ نفر از فعالان برگزار نشد. بعدتر در سال ۹۷ ده ها نفر از فعالان حقوق زنان که کارزار منع خشونت خانگی را از سال ۹۵ آغاز کرده بودند همراه با روایت های جمع شده در کارگاه های خشونت به مجلس مراجعه کردند تا درخواست قانونی جامع برای کاهش خشونت خانگی علیه زنان را مطرح کنند. این کارزار نمونه دیگری از پیوند فضای مجازی و کنشگری در فضای واقعی بود. در همه این سالها به نظر می رسد که فعالان حقوق زنان از فضای مجازی برای آگاهی رسانی و همچنین حضور در خیابان به اشکال مختلف استفاده کرده اند اما به تدریج پیوند بین فضای مجازی و فضای واقعی به دلیل گسسته شده است.

این گسستگی دلایل مختلفی دارد مانند تشدید سرکوب و انسداد فضای سیاسی. جنبش زنان هرچند بعد از سال ۸۸ به محاق رفت و کم رمق شد اما تلاش کرد نیروهایی که هنوز باقی مانده اند را حفظ کند و با استفاده از شبکه های اجتماعی به ترویج آگاهی بپردازد. از این رو فعالان آن همیشه در شبکه های اجتماعی حضور داشتند با هوشمند شدن گوشی های همراه کار برای فعالان زنان راحت شد تا جایی که مثلا سایت بیدارزنی و کانون زنان اقدام به گشودن کانال تلگرامی کردند. این امر بعد از استقبال از کانال های تلگرامی همچون دیده بان زنان، مطالبات زنان، مطالعات زنان بود که صرفاً بیشتر بر خبررسانی در حوزه زنان متمرکز هستند. تویتر و اینستاگرام نیز کم کم هم بین مردم و هم بین فعالان باز کردند. با فیلتر شدن تلگرام مخاطب عام به اینستاگرام بیشتر تمایل پیدا کرد. به نظر می رسد تلگرام با وجود فیلتر بودن مختص مخاطب خاص تر ماند و اینستاگرام به تسخیر مخاطب عام تر درآمد. (هیچ ارزشگذاری بین عام و خاص در این نوشته وجود ندارد صرفاً توصیفی بر مبنای مصاحبه های انجام گرفته است.)

جهت بررسی نقش شبکه اجتماعی اینستاگرام در آگاهی بخشی جنسیتی ۱۵ نفر از فعالان حقوق زنان در محدوده سنی ۲۵ تا ۴۵ سال در شهرهایی نظیر تهران، مشهد، کرج، تبریز مصاحبه به عمل آمد. سوال اصلی این بود که آیا اینستاگرام سبب ارتقای

آگاهی جنسیتی می‌شود یا خیر؟

از بین مصاحبه‌های انجام شده درباره تأثیر اینستاگرام بر وضعیت جنبش زنان و ارتقای آگاهی جنسیتی این مقوله‌ها درباره اینستاگرام استخراج شد: موثر اما سطحی، فردمحور نه جمعی، کنشگری نمادین، بستری برای تغییر، فضایی تابوشکن، جایی که زنان ورزشکار مرئی می‌شوند، فضایی برای گفتن از خود، جایی برای یافتن همفکران، یأس از تغییر، فمینیسم سلبریتی تیغ دولبه، فمینیسم سلبریتی و افزایش شکاف بین فعالان داخل و خارج، اینستاگرام رسانه‌ای در خدمت جنبش‌های اجتماعی، فضای مجازی نقطه اتصال به فضای عمل در دو دهه قبل همچنین از بین این مصاحبه‌ها می‌توان به تیپولوژی صفحات فمینیستی پی برد که به دو دسته تقسیم می‌شدند: مخاطب خاص، محتوی خاص، فمینیسم قلبی

در اینستاگرام صفحات مرتبط با فمینیسم تیپ‌های مختلفی دارند، از صفحات خاص برای مخاطب خاص گرفته تا فمینیسم قلبی یا زرد.

به گفته مصاحبه‌شونده‌ها مطالب عمیق‌تر، معرفی نظریه‌ها و کتاب‌ها مختص مخاطب خاص است و مخاطب عام بیشتر در جستجوی خبر است و از ویدئوهای آموزشی بیشتر در حوزه بدن استقبال می‌کند. مطالب مرتبط با بدن زنان و سکسوالیته پر طرفدار است شاید از آن رو که مسائل مربوط به بدن و سکسوالیته در رسانه‌های رسمی منعکس نمی‌شود. از این رو اینستاگرام تابوشکنی کرده است و با استقبال خواننده هم مواجه شده. تابوشکنی دیگر اینستاگرام مربوط به انتشار روایت‌های آزار جنسی است که با واکنش‌های مختلفی مواجه شد. اما این فضا فرصتی برای بازمانده‌ها و سایر افراد دغدغه‌مند ایجاد کرد تا از تجاوز که امر مگو بود بگویند.

براساس مصاحبه‌ها فعالان حقوق زنان اشاره کرده‌اند که اینستاگرام بستری برای تغییر و ارتقای آگاهی جنسیتی است و می‌تواند به تغییر نگرش در مخاطبان کمک کند. شبکه‌های اجتماعی به بازویی برای جنبش‌های اجتماعی در دنیا بدل شده‌اند اما در ایران به دلیل انسداد سیاسی فضا به گفته مصاحبه‌شونده‌ها شبکه‌های اجتماعی تنها در خدمت آگاهی‌رسانی هستند و امکان بسیج عمومی از طریق آن در فضای واقعی وجود ندارد. بنابراین همه چیز در اینستاگرام در حد بیان مطالبه باقی می‌ماند.

براساس یافته‌ها شبکه اجتماعی اینستاگرام فضایی است که افراد کسی شبیه خود را در آن می‌یابند. تجربه‌های زیسته خود را با دیگران به اشتراک می‌گذارند. پس هم می‌توانند در این فضا دوستانی بیابند فارغ از عمق دوستی و از دیگر سو این فضا

به نوعی به پالایش احساسات آنان و همدلی کردن دیگران با آنان منجر می شود. از این رو به تخلیه شدن آنان و افزایش تعامل با دیگران منجر می شود. از این بین مصاحبه ها مشخص می شود که اینستاگرام به مرئی شدن ورزشکاران زن نیز یاری رسانده و برخی از فعالان زنان در این فضا تلاش دارند به معرفی ورزشکاران زن و فعالیت و موفقیت های آنان بپردازند.

باید گفت شبکه اجتماعی اینستاگرام در کنار فرصت هایی که برای فعالان زنان به همراه آورده است آنان را با تهدیداتی نیز مواجه کرده است. در این شبکه مجازی هویت فردی برجسته است. در اختیار داشتن فضایی که هر کس می تواند از دغدغه های خود در آن بنویسد سبب شده افراد به سوی فعالیت های جمعی تر نظیر تیم سازی یا گروه سازی نروند و همان اندک محفل ها یا گروه های غیررسمی زنان بزرگتر یا بیشتر نشوند. فعالان زنانی که در اینستاگرام صفحات گروهی را اداره می کنند یا با گروهی در ارتباط اند معتقدند اینستاگرام توهم کنشگری را در افراد ایجاد می کند و باعث می شود فضای واقعی برای فعالیت فراموش شود. کنشگری نمادین آفتی برای جنبش از رمق افتاده زنان در ایران است. هرچند که نقش سرکوب و اختناق نیز پررنگ است اما در اختیار داشتن رسانه فردی که هویت فردی در آن برجسته می شود ضمن آنکه سختی کارگروهی را هم ندارد مانع تشکیل گروه های غیررسمی می شود.

این فردی بودن و نپیوستن به فعالان حقوق زنان ممکن است به ایجاد یأس فراگیر در زنانی که در این فضا فعالیت می کنند نیز منجر شود. این نقص هم به جنبش زنان برمی گردد که گاه از سر ناامنی با افراد ناآشنا ارتباط نمی گیرد و یا زبان نخبه گرای آن نمی تواند سبب جذب مخاطب عام شود و هم به کنشگران فردی که همین فعالیت فردی خرسندشان می کند. مخاطب عام گاه نمی داند که در پیوستن زنان به همدیگر است که صداها رساتر می شود، اعتماد بیشتر و نیرو برای تغییر نیز و گاه شاید می ترسد از عواقب آن که هر روز خبر دستگیری فعالان اجتماعی را در همین فضای اینستاگرام می خواند. به هر روی و از هر منظر اینستاگرام ضمن آنکه سبب شده زنان زیادی از دغدغه ها و مطالباتشان بگویند اما منجر به شکل گیری گروه های غیررسمی نیز نمی شود.

اینستاگرام که در تسخیر فمینیست سلبریتی است که نه سابقه فعالیت زنان در ایران دارد نه در خارج از ایران و از قبال فعالیت در شبکه های تلویزیونی ماهواره ای به فعال زنان بودن منسوب شده است فضای کار را برای فعالان زن در ایران سخت تر

کرده است. به گفته فعالان جنبش زنان اگر فمینیست سلبریتی حرف بی ربطی بزند فعالان داخل زنان به دلیل اظهارنظر او زیر ضرب می‌روند و هم مطالعه نداشتن او مخاطب عام را سطحی نگه می‌دارد و زبان آکادمیک فعالان زن برای مخاطب سخت می‌شود. هرچند که به گفته فعالان این فمینیست سلبریتی اگر تسلطی بر نظریه‌ها و ادبیات فمینیستی داشته باشد می‌تواند آگاهی‌رسانی کند. از دیگر سو برخی از فمینیستهای سلبریتی نماینده نگاهی خارج از گود به داخل ایران هستند از این سو متناسب با شرایط زنان در ایران صحبت نمی‌کند و این مسئله گاه باعث می‌شود خواسته‌های زنان مانند کاهش خشونت خانگی یا مطالبات زنان کارگر در هیاهوی مسائلی که آنان مطرح می‌کنند به حاشیه رانده شود.

اینستاگرام این شبکه مجازی محبوب با فضای مجازی که فعالان حقوق زنان در دهه ۷۰ و ۸۰ از آن سود می‌جستند متفاوت است تفاوتی که بخشی برآمده از شرایط سیاسی ایران است. به گفته فعالان حقوق زنان در دهه ۷۰ و ۸۰ شبکه مجازی به فعالان زنان اجازه راه اندازی سایت‌هایی نظیر تریبون فمینیستی، هستیا، میدان زنان، زنستان، کانون زنان ایرانی تغییر برای برابری و و مدرسه فمینیستی را داده بود. در این دو دهه به ویژه دهه ۸۰ فضای مجازی و فضای عمل در ارتباط با هم تعریف شده بودند. فضای مجازی جایی بود برای اعلام فراخوان تجمع، یا مجمع عمومی آن‌جی او‌های زنان، جایی برای انعکاس تجربه‌های گردآوری امضا در اعتراض به قوانین زن ستیز...

به نظر می‌رسد آنچه کاستلز از آن به عنوان جامعه اطلاعاتی یاد و آن را تحولی بنیادین خطاب می‌کنند، در عین داشتن سود برای ارتقای آگاهی جنسیتی زنان، می‌تواند مضر هم باشد. اینستاگرام می‌تواند به شکل گیری فضای گفتگو درباره مسائل و مطالبات زنان کمک کند اما به کنشگری نمادین و فراموشی عرصه عمومی هم منجر شود.

آنچنان که گربادو اشاره می‌کند رسانه‌های اجتماعی بدون دیگر عوامل ضروری اجتماعی و سیاسی نمی‌توانند خالق یک جنبش باشند بنابراین اینستاگرام نیز بدون امکان تشکل‌یابی، نمی‌تواند به کنش در فضای عمومی منجر شود. این فضا می‌تواند نوع دیگری از زیستن و امکان سرپیچی از قواعد مردسالاری را به زنان منتقل کند. هرچند این شبکه اجتماعی در صورت فضای باز سیاسی در جامعه ایران می‌تواند به جنبش زنان در بسیج عمومی کمک کند.

می‌توان خطاب به آنجلا جی آگوايو که کنشگری را مفهومی برآمده از رسانه‌های

جدید تعریف کرده است گفت این شکل از کنشگری در ایران پاسخگوی مطالبات زنان نیست. کنشگری در فضای مجازی بر اساس گفته‌های فعالان حقوق زنان در ایران اگر به حوزه عمل متصل نباشد فایده چندانی ندارد. این کنشگری صرفاً در فضای مجازی می ماند در حالی که مطالبات زنان را بیشتر و بیشتر می کند کسی پی جوی برآورده کردنش در فضای عمومی هم نیست. جنبش بی رمق زنان در ایران سالهاست که توان خویش را به دلیل مهاجرت فعالانش از دست داده و نیازمند نیروگیری جدید است. هرچند که فعالان باقی مانده در ایران نتوانسته‌اند سازوکاری برای جذب نیروهای جدید فراهم کنند اما فضای شبکه‌های اجتماعی با خاصیت تعاملی بودن و تولید محتوا توسط هرکسی هم نتوانسته است به یاری آنان بشتابد و به جمع های زنانه اضافه کند.

زنان عادی که راه خود را به شبکه ها گشوده اند باید در پی فتح خیابان برای بیان مطالبات خود باشند مطالبات زنان تنها در شبکه های مجازی انباشته می شود و نارضایتی را بیشتر می کند و یأس شاید دامن گیرتر شود. اینستاگرام و تمام شبکه‌های مجازی فرصت‌اند اما تهدید نیز.

بستن فضای سیاسی و سیاسی کردن مطالبات انباشته شده زنان مانند مطالبات سایر گروه‌های اجتماعی و جنبش‌های اجتماعی در آینده‌ای نه چندان دور روزهای متشنجی برای ایران رقم می‌زند.

پیشنهادها

به نظر ضروری است جنبش زنان با وجود همه تهدیدهای امنیتی به سازوکاری برای جذب نیروهای جدید بیانیدیشد.

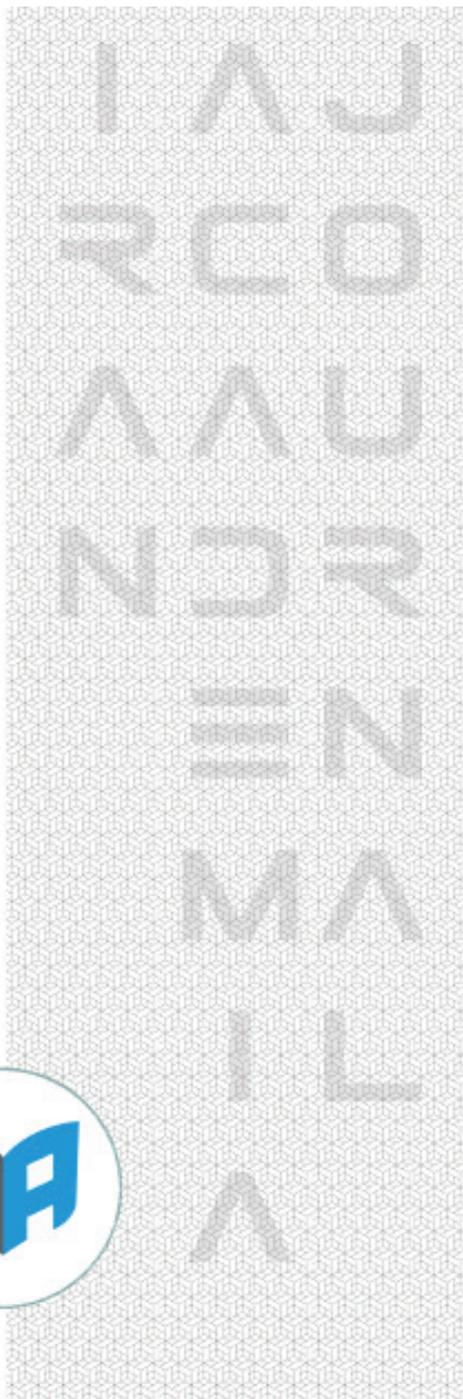
همچنین اندیشیدن به سازماندهی کارزارهایی در فضای مجازی که هر زنی در هر کجای ایران بتواند به آن بپیوندد و به آموزش جامعه اقدام کند که به نوعی کنشگری مجازی را به کنشگری واقعی و حتی فردی پیوند بزند نیز مفید به نظر می رسد.

از دیگر سو فعالان جنبش زنان بهتر است برای سطوح مختلف مخاطبان مطلب تهیه کنند. مخاطبان عادی نیاز به مطالب ساده‌تر دارند و مخاطب خاص مطالب تخصصی‌تر.

منابع

- خانیکی، هادی، محمود بابایی، ۱۳۹۱، تأثیرسازوکارهای ارتباطی اینترنت، بر الگوهای تعامل کنشگران فضای سایبر ایران، نشریه علوم اجتماعی، بهار، دوره ۵۶
- کاستلز، مانوئل. ۱۳۸۰، عصر اطلاعات : اقتصاد، جامعه و فرهنگ (ظهور جامعه شبکه ای). احد
- علیقلیان، افشین خاکباز و حسن چاووشیان. جلد ۱، تهران : انتشارات طرح نو
- عدلی پور، صمد، سید احمد میرمحمدتبار، وحید قاسمی، ۱۳۹۲، تأثیر شبکه اجتماعی فیسبوک بر هویت فرهنگی جوانان شهر اصفهان. فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات فرهنگی. دوره هفتم، شماره ۱

آثار و اندیشه‌های
هوشنگ پورکریم
هادی میری آشتیانی



چکیده

در این مقاله سعی شده است تا با خوانش آثار هوشنگ پورکریم به عنوان یکی از پیشگامان تحقیقات مردم‌شناسانه در ایران و از خلال پیشینه تکوین اندیشه‌های او، اندیشه‌ها و فعالیت‌های اساسی او، کرونولوژی تفضیلی آثار و ایده‌های تاثیرگذار وی، اهمیت خوانش اندیشه‌ی او در زمانه‌ی حاضر را شرح دهم. تحقیقات پورکریم در حوزه‌ی مردم‌شناسی و پژوهش‌های دقیق وی از روستاهای ایران، قومیت‌ها، سنن و فرهنگ عامه از آن نظر واجد اهمیت است که سیاست‌های اقتصادی توسعه‌محور و مرکزگرا در ایران به همراه ساختارهای و سیاست‌های تبعیض‌آمیز، منجر به نادیده‌گرفتن زندگی بخش اعظمی از ایرانیان ذیل عنوان گروه‌های حاشیه‌ای شده است. میراث پورکریم، اندیشه‌ی درباره‌ی این گروه‌های فراموش‌شده و توجه به زندگی، روایات، هنر و باورهای آنان بوده است. مسئله‌ای که کماکان یکی از مهم‌ترین نیازهای پژوهش‌های علوم انسانی و اجتماعی در ایران است و در این مقاله سعی شده است تا به آن پرداخته شود.

واژگان کلیدی: هوشنگ پورکریم، مردم‌شناسی، ترکمن‌شناسی، هنرهای عامه،

روستاشناسی

۱- اهمیت خوانش اندیشه‌ی هوشنگ پورکریم

ایران کشوری است که در پهنه‌ی آن اقوام مختلف سال‌هاست که با هم‌دیگر زیسته‌اند. از این رو برای شناخت بهتر از جامعه‌ی ایران، خرده‌فرهنگ‌های آن و برنامه‌ریزی‌های کلان اجتماعی و فرهنگی نیازمند پژوهش‌های مردم‌شناسانه‌ای هستیم که به بررسی این اقوام، فرهنگ، سنن و رسوم آن‌ها بپردازند.

پیدایش مطالعات مردم‌شناسانه در ایران تحت تأثیر تلاش‌های اولیه‌ی مردم‌شناسان اروپایی آغاز شد. آن‌ها بر روی مسائلی کار می‌کردند که برایشان از جذابیت بیشتری برخوردار بود، مسائلی از قبیل زندگی روستایی در ایران و آداب و رسوم عشایر ایرانی، به عبارت دیگر آن‌ها ترجیح می‌دادند تا بر روی مسائل عجیب و شگفت‌آور از نگاه خودشان به فعالیت بپردازند، (فکوهی، ۱۳۸۸) که شامل پدیده‌هایی می‌شد که در زندگی آن‌ها وجود نداشت و با نگاه به این پدیده‌ها بیشتر به دنبال اثبات دلایل تفوق و برتری خود بودند. تحت تأثیر چنین دیدگاهی، عمده‌ی پژوهش‌های انجام شده توسط ایشان، نگاهی شرق‌شناسانه داشتند.

در چنین فضایی پورکریم یکی از پیشتانان مردم‌شناسی و انسان‌شناسی در ایران به شمار می‌رود که در هنگام تأسیس مرکز مردم‌شناسی در سال ۱۳۳۹ کمک شایانی به شکل‌گیری مطالعات این دو حوزه در ایران کرد. وی به همراه علی بلوک‌باشی و دیگرانی که در این مجموعه در کنار یک‌دیگر جمع شده بودند، پایه‌های اولیه‌ی این نهاد علمی را در ایران شکل دادند. پورکریم در سال ۱۳۴۹ برای ادامه‌ی تحصیل به دانشگاه سوربن رفت و در سال ۱۳۵۴ در رشته‌ی جامعه‌شناسی روستایی فارغ التحصیل شد و به ایران بازگشت و تحقیق و پژوهش بر روی فرهنگ ایرانی را این بار با نگاهی علمی‌تر ادامه داد. وی حتی در دوران تحصیل در فرانسه هر زمان که امکان می‌یافت به ایران برمی‌گشت و در کارهای تحقیقاتی مشارکت می‌کرد. آثار تألیفی وی، پیش از عزیمت‌ش به فرانسه برای ادامه تحصیل، عمدتاً حاصل پژوهش‌های میدانی در میان روستاها و ایلات ایرانی بود. او بسیار دقیق و ریزبینانه، جزئیاتی را به تصویر می‌کشید که شاید از نگاه پژوهش‌گران دیگر مغفول مانده بود. به طور کلی، کارهای پورکریم را می‌توان در سه دسته‌ی عمده طبقه‌بندی کرد، روستاشناسی، ترکمن‌شناسی و شناخت هنرهای عامه. (بلوک‌باشی، ۲۰۷، ۱۳۸۱)

ویژگی کار هوشنگ پورکریم این بود که علاوه بر نوشتن، عکاسی و نقاشی‌های کتاب‌هایش را نیز خود انجام می‌داد و تسلطش بر زبان باعث می‌شد تا بتواند در عین ساده‌نویسی، متن‌هایی بسیار شیوا هم خلق کند، متن‌هایی که گاه پوشیده‌ترین

زوایای زندگی مردم روستایی و عشایر را به بهترین شکل به تصویر می‌کشد. جلال آل احمد علاوه بر تمجید از نوع نگارش هنرمندانه او، در مقدمه‌ی کتاب «فشدک»، تألیف هوشنگ پورکریم درباره شیوه‌ی کار وی این‌گونه می‌نویسد:

«حسن کار پورکریم این است که هیچ دعوی ندارد. فقط کاری است که می‌کند و با دل و جان هم می‌کند. به جای این که زانوی غم بغل بگیرد که چرا مأمور دهات شده است و لعنت به خود بفرستد، هر جا که رفته چشم و گوش خود را باز کرده و به زندگی مردم روستا دل داده و به جای غم خود را خوردن، غم ایشان را خورده است و چنین بوده که این کاره از آب در آمده و من به آینده‌ی وی امیدوارم.» (پورکریم، ۱۳۴۱، ۵)

هوشنگ پورکریم علاوه بر این که جزو پیشتازان مطالعه‌ی روستاییان و عشایر ایران به شمار می‌رود و تک‌نگاری‌های فراوانی از وی به یادگار مانده است، نخستین پژوهش‌گری بود که به مطالعه‌ی نقش‌انگاره‌های عامه بر روی دست‌بافت‌ها، کاسه‌ها و کوزه‌های سفالین و سنگ مزارها پرداخت و رابطه‌ی این نقش‌ها با زندگی، فرهنگ و باورهای مردم و مفاهیم نمادین آن‌ها را بررسی و تحلیل کرد. (اسحاقی، ۲۰۰۸) تقریباً در تمامی نوشته‌ها، مقالات و کتاب‌های پورکریم می‌توان این علاقه را دید.

آخر آن‌که پورکریم نخستین پژوهش‌گری بود که در جامعه‌ی ترکمن‌های ایران پژوهش میدانی کرد و حاصل پژوهش‌های خود را در زمینه‌ی ساختار اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظام‌های خویشاوندی، مذهبی و عقیدتی ترکمن‌ها در مجموعه مقالاتی به نگارش درآورد. (همان، ۲۰۷)^۱

۲- پیشینه تکوین اندیشه

پورکریم همچون اغلب محققان و روشن‌فکران آن زمان، به آموزه‌های چپ گرایش داشت و در آرزوی رهایی ملت‌های تحت سلطه از سرمایه‌داری و امپریالیسم جهانی بود. این نگاه وی در کتاب «سیاست کشاورزی برای جهان سوم در راه رشد غیرسرمایه‌داری» که بیان‌گر نگاه سیاسی و اقتصادی او است، به روشنی قابل مشاهده است. وی در همین کتاب دلیل عقب‌ماندگی‌ها و محرومیت‌های اقتصادی و اجتماعی کشورهای جهان سوم را سیاست‌های استعماری دول پیشرفته سرمایه‌داری و انحصارطلبی امپریالیستی می‌داند و راه رهایی از این بند را در مبارزه با سرمایه‌داری و پیروی از الگوی کشورهایی مانند کوبا، لیبی، الجزایر و ویتنام می

۱- بلوک‌باشی، ۱۳۸۱

داند. (پورکریم، ۱۳۶۱، ۷۴)

پورکریم پس از بازگشت از فرانسه، سردبیری دو شماره از فصلنامه‌ی مسائل کشاورزی ایران را برعهده گرفت و مقالاتی در زمینه‌ی جامعه‌ی روستایی و سیاست کشاورزی ایران در آن مجله به چاپ رساند. (همان، ۲۰۰۸)^۲ وی در این مقالات به دنبال پیدا کردن راهی برای رشد متوازن کشورهای در حال توسعه بود و کشاورزی را به عنوان یکی از بهترین ابزارها برای دستیابی به استقلال و توسعه در نظر می‌گرفت، توسعه‌ای که درون‌زا بوده و باعث رهایی ملل تحت سلطه و ضعیف‌ترین اقشار آن یعنی روستاییان شود.

این نوع نگاه را می‌توان در پژوهش‌های وی نیز ردیابی کرد، پورکریم سعی می‌کرد تا در پژوهش‌هایش در میان روستاییان و عشایر، نحوه زندگی اجتماعی و فرهنگی مردم را به درستی بشناسد و چگونگی شیوه‌ی تولید کالا و مناسبات اقتصادی و اجتماعی میان قشرها و طبقات مختلف آن جامعه را دریابد و از عوامل عقب‌ماندگی برخی گروه‌ها و قشرها در جامعه ایران، به خصوص جامعه‌ی روستایی آگاهی پیدا کند. نوشته‌های وی بیشتر بازتاب مجموعه‌ی دریافت‌ها و مشاهدات وی از زندگی در جوامع روستایی است و در همه‌ی آثارش روحیه‌ی آزادی و گرایش‌های مردمی و صفات انسان‌دوستانه او و رفاه‌جویی برای عامه‌ی مردم آشکار است. (همان، ۲۰۰۸)^۲

پورکریم اندیشه‌ای ساخته و ورزیده و استوار داشت. زیربنای فکری او را مجموعه‌ای از بینش‌های باریک اجتماعی و فرهنگی و سیاسی شکل می‌داد. می‌دانست برای چه می‌زید و قلم می‌زند. او زندگی مسئولانه و هدف‌مندی را دنبال می‌کرد و برای زیستن به آیین و نظم و قاعده اعتقاد داشت. نوشته‌های او نشانه‌هایی از شیوه‌ی تفکر، روش تحقیق و تکیه کلام‌های او را می‌نماید. او نخستین تک‌نگاری خود راجع به جامعه‌ای روستایی را در سال ۱۳۴۱ و به تشویق جلال آل احمد نگاشت و تحت نظارت وی آن را در مجموعه‌ی "دفترهای مونوگرافی" انتشارات مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران منتشر کرد. (همان، ۲۰۰۹)^۴

پورکریم اولین گام‌هایش در مسیر نوشتن تک‌نگاری را تحت تأثیر جلال آل احمد طی کرد و از او بهره‌های بسیار برد. جلال آل احمد در مقدمه‌ی او که بر کتاب «فشنکد به ضمیمه جغرافیای طالقان» وی نگاشته است، به این نکته اشاره می‌کند که پورکریم

۲- اسحاقی، ۲۰۰۸

۳- بلوک‌باشی، ۱۳۸۱

۴- بلوک‌باشی، ۱۳۸۱

پیش از این که به تحقیقات اجتماعی مبادرت ورزد، معلم نقاشی بوده است و به دلیل حضور جلال در کلاس‌های وی باب آشنایی‌شان گشوده می‌شود، تغییر کار وی از معلم نقاشی به مأمور دفع آفات نباتی باعث شده بود که با جامعه‌ی روستایی تماس مستمری داشته باشد. پس از سال‌ها وقتی یک‌دیگر را در روستایی ملاقات می‌کنند، جلال به او پیشنهاد می‌کند که برای درمان درد غربت، بهترین راه نگرستن به هر چیز و به هرکس است و او تحت تأثیر جلال اولین کارهایش را به رشته تحریر در می‌آورد. (همان، ۴) بعدها به مقتضای شغل جدید خود در اداره‌ی فرهنگ عامه، مجبور بود تا از روستایی به روستای دیگر نقل مکان کند و به کنکاش در گوشه و کنار ایران بپردازد. این‌گونه بود که فرصت کافی برای مطالعه‌ی جوامع روستایی برایش فراهم شد و توانست آثار زیادی را در حوزه مردم‌شناسی خلق کند.

البته درکنار جلال آل احمد، باید از دکتر کیا هم نام برد که اگر بیشتر از جلال در اندیشه پورکریم تأثیر نگذاشته باشد، نقشش کمتر از وی نبوده است. او، نه تنها در شکل گرفتن اندیشه و روش پژوهش پورکریم تأثیر عمیقی گذاشته است، بلکه دیگرانی مانند علی بلوک‌باشی، خلیل موحد، اصغر کریمی، عباس تجلی و یوسف مجیدزاده که در حوزه‌ی مطالعات مردم‌شناسی در اواخر دهه‌ی ۳۰ و اوایل دهه‌ی ۴۰ در اداره‌ی فرهنگ عامه مشغول به کار بوده‌اند، نیز از او تأثیر بسیار گرفتند. تقریباً در اکثر آثار اولیه‌ی هوشنگ پورکریم که در نشریه هنر و مردم منتشر شده است، عبارت «زیر نظر دکتر صادق کیا، استاد دانشگاه» به چشم می‌خورد.

دکتر کیا در اواخر دهه‌ی ۳۰ به عنوان ریاست اداره‌ی فرهنگ عامه برگزیده شد و در سال ۱۳۴۲، ضمن حفظ سمت ریاست اداره‌ی فرهنگ عامه، به سمت‌های مشاور عالی هنرهای زیبای کشور و رئیس اداره‌ی کل موزه‌ها و فرهنگ عامه نیز برگزیده شد. وی از سال ۱۳۳۷ به طور جدی اداره‌ی فرهنگ عامه را شکل داد و گروهی را آموزش داد که به تدریج کار میدانی را به صورت هدفمند و علمی آغاز کردند. (دالوند، ۱۳۸۸، ۲۰۴) دکتر کیا مردی اهل کتاب و پژوهش بود و به واسطه‌ی همین نگاه ایشان به پژوهش علمی بود که علی بلوک‌باشی و هوشنگ پورکریم توسط این اداره، برای ادامه‌ی تحصیل به خارج از کشور اعزام شدند تا به پشتوانه‌ی تحصیلات علمی مرتبط، بتوانند به مأموریت اداره‌ی فرهنگ عامه در راه شناخت بیشتر جوامع روستایی و عشایری ایران کمک کنند. همین بنیاد که دکتر کیا در اواخر دهه سی بنیان نهاد، کم‌کم جای خود را به ساختار و تشکیلات تازه‌ای داد. ساختار نوین با جذب

آموزه‌ها و شیوه‌های علمی دانشگاهی و به ویژه با جذب آن‌چه در گروه‌های علمی علوم اجتماعی دانشگاه تهران و مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی آن می‌گذشت و ترکیب آن‌ها با سنت رایج و ارتقای آن چه وجود داشت، سعی داشت تا به نیازهای مردم شناسی کشور، هم‌گام و هم‌پای دیگر بخش‌های در حال رشد پاسخ دهد. در سال ۱۳۴۹ نیروهای این سازمان، دوباره سازمان‌دهی شده و بر اساس آموزه‌های جدید و شیوه‌ی پژوهشی متأثر از نهاد دانشگاه که گرایش به جامعه‌شناسی روستایی داشت کار خود را ادامه داد. (دالوند، ۱۳۹۰، ۱۵۵)

اندیشه‌ی هوشنگ پورکریم در چنین فضایی شکل گرفت و به تدریج پویاتر شد. اما پس از انقلاب اسلامی، اتفاقات دیگری افتاد که مسیر زندگی وی را تغییر داد و این تغییرات حتی بر روی سرنوشت کاری پورکریم نیز اثر گذاشت. وی پس از این که در اوایل انقلاب تلاش زیادی کرد تا در فضای ملت‌پس و پرتنش سیاسی و اجتماعی آن روزهای ایران فعالیت خود را ادامه دهد، سرانجام در سال ۱۳۶۲ عطای زندگی در میهن را به لقایش بخشید و پس از چندین سال آوارگی نهایتاً در سال ۱۳۶۸ به سوئد پناهنده شد. از پورکریم نامه‌هایی به یادگار مانده است که به شرح وقایع سال‌های آخر عمر وی و نگاه تیزبینانه‌اش به وضعیت مهاجران در کشورهای اروپایی و معضلات و مشکلات آن‌ها می‌پردازد. او به فروپاشیدن نهاد خانواده در میان مهاجران ایرانی اشاره می‌کند و آن را متأثر از فرهنگ جامعه‌ی میزبان و نفوذ سستی در عقاید افراد می‌داند. (همان، ۲۱۰) وی در سال‌های پس از مهاجرت و به تبع مشکلات برآمده از آن، جدایی از همسر و مشکلات خانوادگی آثار چندانی را منتشر نکرد و بیشتر به تدریس در حوزه‌های تاریخ ایران، جامعه‌شناسی خانواده، جامعه‌شناسی کار، و هنر و نقاشی ایران پرداخت. گاهی نیز اقدام به برپایی نمایشگاه نقاشی می‌کرد و هم‌زمان ویراستاری چندین ترجمه و کتاب را برعهده داشت تا سرانجام در سال ۱۳۷۳ درگذشت.

۳- اندیشه‌ها و فعالیت‌های اساسی

۳.۱- کرونولوژی تفصیلی آثار

عمده‌ی کارهای پورکریم در حوزه‌ی مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی روستایی طبقه‌بندی می‌شود. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، کارهای پورکریم را می‌توان به طور مشخص در سه دسته‌ی فرهنگ عامه، روستاشناسی و ترکمن‌شناسی طبقه‌بندی کرد.

«فشندک به ضمیمه جغرافیای طالقان» اولین اثری است که از هوشنگ پورکریم منتشر شده است. این تک‌نگاری از روستای فشندک طالقان اولین مونوگرافی منتشر شده توسط مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران است. در این اثر پورکریم کوشیده است تا از دیدگاه مطالعات مردم‌شناختی اطلاعاتی راجع به شیوه‌ی زندگی، فرهنگ و اقتصاد این روستا ارائه دهد. مطالعه‌ی وی در این اثر کیفی، توصیفی بوده و سعی کرده تا با جمع‌آوری فرهنگ مردم عامه در این خطه، زمینه را برای قضاوتی دقیق از شرح و احوال مردم این خطه ایران فراهم کند. (همان، ۴)^۷

پورکریم در سال ۱۳۴۱، مأموریت یافت به تمام آبادی‌های شهرستان‌های نائین، محلات، کاشان و اردستان سفر کند تا تمامی نقش‌های محلی این نواحی را جمع‌آوری کرده و آن‌ها را بررسی کند. (پورکریم، ۱۳۴۲، ۱۱) او اعتقاد داشت که این آثار، بنیاد هنرهای تصویری کشور ماست، اما تا آن زمان بخش بزرگی از این آثار گردآوری نشده بودند و چگونگی پیشرفت این هنرها، بدون گردآوری نقش و نگارهای ملی، ممکن نبود. پورکریم، عقیده داشت که این آثار نه تنها برای شناسایی هنر ایران لازم است، بلکه می‌توانند یکی از بهترین پایه‌های مردم‌شناسی (همان، ۱۲) و هم‌زمان کلیدی برای گشایش رمز استعاره‌ها و اشاره‌ها در هنر و ادبیات ایران باشند. هدف پورکریم از این پژوهش این بوده است تا گنجینه‌ای فراهم شود که هنرمندان ایران از آن برای نوآوری‌های آینده بهره ببرند. (همان، ۱۴)

پورکریم در ادامه‌ی کار پیشین خود اقدام به بررسی سنگ مزارهای ایران می‌کند. او می‌گوید که برای گردآوری هم‌هی نقش و نگارهای ایران، باید دهکده‌ها، شهرها، بیابان‌ها و هر گوشه‌ای که زمانی در آن زندگی می‌شده است کاویده شود. (پورکریم، ۱۳۴۲، ۳۱) او بر این باور بود که «هنر تنها در موزه‌ها، هنرستان‌ها و دانشکده‌ها، تماشاخانه‌ها و غوغای شهرها قابل دیدن نیست و باید هر جا که نشانه‌ای از زندگی یافت می‌شود به دنبال آن بود، چرا که هنر رهنورد زمان‌ها و مکان‌ها است. مزار انسان‌ها نیز بیش از آن‌که بیانگر مرگ باشند، بیانگر زندگی هستند، چرا که مرگ میوه‌ی زندگی، بخشی از زندگی و کوچک‌تر از آن است.» (همان، ۳۱) این کار به همراه اثر قبلی در زمره‌ی کارهای پورکریم درباره فرهنگ عامه به شمار می‌آیند.

در سال ۱۳۴۲ پورکریم اثر دیگری به نام «دهکده سیاه مرزکوه» را در نشریه‌ی هنر و مردم منتشر می‌کند که در واقع در حوزه کارهای روستاشناسی وی طبقه بندی می‌شود و در آن به تک‌نگاری این روستا که در نزدیکی گرگان و در بخش علی

آباد کتول قرار دارد، می‌پردازد. (پورکریم، ۱۳۴۲، ۲۸) این مقاله از بخش‌هایی مانند جغرافیای دهکده، شیوه‌های کشاورزی و دام پروری، مسجد و مراسم مذهبی، مراسم سنتی مانند عید، چهارشنبه سوری و نوبهارخوانی، رسوم مردم منطقه مانند عروسی، ختنه سوران و در نهایت یک افسانه و چند ترانه‌ی محلی تشکیل شده است.

سنگ قبرهایی از دهکده فشنک، سومین کار از مجموعه کارهای وی در حوزه‌ی فرهنگ عامه است که در نشریه‌ی هنر و مردم منتشر شده است. پورکریم در ابتدای این مقاله می‌نویسد: «ذوق و و طبع ایرانی هر جا که مقدور بوده به نحوی تظاهر کرده است. در گچ‌بری و کاشی‌کاری و در جاجیم و گلیم و قالی و حتی در کاسه و کوزه‌ها نیز ظاهر شده است. این نشانه‌ها را حتی می‌توان در قبرستان‌های کشور نیز جستجو کرد.» (پورکریم، ۱۳۴۳، ۲۷) دلیل این سخن، سنگ قبرهایی است که در فشنک دیده است و می‌خواهد از این طریق، عواطف و احساسات عامیانه‌ای که حتی در ابتدایی‌ترین واحدهای روستایی کشور به چشم می‌خورد، را رمزگشایی کند.

در شماره‌های ۳۲ و ۳۳ نشریه هنر و مردم پورکریم، تک‌نگاری‌ای از شهرستان پاوه را منتشر کرده است. او پاوه را شهری می‌داند که هنوز نشانه‌های زندگی روستایی در آن وجود دارد و در آن اثری از خیابان‌ها، سینما و مغازه‌های لوکس نیست. (پورکریم، ۱۳۴۴، ۸) در این اثر هم مانند تمام کارهای دیگرش، وی دل‌باخته‌ی فرهنگ روستایی است. تعلق‌ی که همواره در آثار وی به چشم می‌خورد و می‌توان ردپایش را در تعریف و تمجید پورکریم از فرهنگ روستا و تلاش برای درک آن دید. عمده‌ی تمرکز وی در این اثر کوتاه، بررسی شهر پاوه، مشاغل و شیوه‌های امرار معاش، محصولات کشاورزی پاوه، بخش‌ها و تیره‌ها و طایفه‌های این شهر است.

در همین سال او اثر دیگری به نام نقش و نگارهای سفالینه‌های لالچین منتشر کرد که دنباله‌ای از کارهای قبلی وی در حوزه‌ی فرهنگ عامه به شمار می‌رود. پورکریم مجدانه در پی ثبت و ضبط نقش و نگارهای فراموش‌شده‌ی ایرانی است و در این راه تلاش می‌کند تا ردپای این نقوش را در اعتقادات عامیانه و پندارهای فلسفی مردم پیدا کند. (پورکریم، ۱۳۴۴، ۳۴) البته در این حین، او تلاش می‌کند تا با جمع‌آوری این نقوش «ارزش‌والای هنر ایرانی را که در پی تجاری‌سازی در حال فراموشی هستند را نیز به دیگران یادآوری کند» (همان، ۳۱) و امیدوار است تا این نوشته‌ها بتواند باعث «احیای ارزش‌های هنری در حال فراموشی شود و استادکاران و صاحبان کارگاه‌ها و شرکت‌های سهامی ظروف لالچین را برانگیزاند تا به اندیشه‌ی احیای هنر خود باشند.»

(همان، ۳۸)

در سال ۱۳۴۵ اولین اثر از سلسله آثار پورکریم در حوزه ترکمن‌شناسی منتشر شد. وی که به همراه تیمی از اداره فرهنگ عامه برای مطالعات مردم‌شناسی به این منطقه اعزام شده بود، به بررسی ترکمن‌صحرا، وضعیت فرهنگی و شیوه‌های معیشت آنان می‌پردازد. کارهای پورکریم در این حوزه عمدتاً شبیه به یک‌دیگر است، با بررسی جغرافیا و شیوه‌های امرار معاش مردم منطقه ترکمن صحرا و به ویژه اینچه‌برون شروع می‌کند و ویژگی‌های فرهنگی و نژادی مردم این منطقه را نیز به طور خلاصه مورد بررسی قرار می‌دهد. پورکریم در این کار نیز مانند کارهای قبلی اش، زندگی روستایی را در مقابل زندگی شهری قرار می‌دهد. طبق عادت، گریز کوتاهی به مقایسه‌ی بین شهر و روستا می‌زند و می‌گوید: «ممکن است یک شهرنشین مراسم ترکمن‌ها به خصوص عروسی‌هایشان را به دیده‌ی عیب‌جویی، طنز یا استهزا بنگرد، اما این مراسم نکات و مراحل دارد که سرشار از رموزی است که کلید آن را باید در زندگی گذشته‌ی آن‌ها و شرایط و عوامل تاریخ اجتماعی مردم این منطقه جستجو کرد.» (پورکریم، ۱۳۴۵، ۴۲)

تک‌نگاری حجیج ادامه‌ی کار پورکریم درباره شهر پاوه و مناطق پیرامون آن است، حجیج یکی از روستاهای پاوه است، پورکریم در این اثر خود، به دقت به بررسی وجه تسمیه‌ی نام روستا، اوضاع و احوال معیشت اهالی که عمدتاً از راه دام‌پروری ارتزاق می‌کنند، وضع ساختمان‌ها، پل‌ها، مسجد، مدرسه و امام‌زاده‌ی شهر و در انتها به نوع خورد و خوراک مردم حجیج پرداخته است. (پورکریم، ۱۳۴۵، ۳۴-۴۶) در این سال‌ها، عمده‌ی کارهای پورکریم به تک‌نگاری روستاهایی مربوط است که از طرف اداره‌ی فرهنگ عامه، مأموریت یافته تا درباره آن‌ها پژوهش کند. روش کار پورکریم در تمامی آثاری که به روستاشناسی پرداخته است از یک قاعده‌ی یکسان تبعیت می‌کند و می‌توان تشابهات بین آن‌ها را در تمامی کارها مشاهده کرد.

تک‌نگاری دهکده‌ی زیارت از روستاهای گرگان، در شماره‌ی بعدی نشریه هنر و مردم به قلم وی منتشر شد. در این جا او باز هم با بررسی اوضاع و احوال روستا، نحوه معیشت و مشاغل، ساختمان‌های مهم روستا، اعتقادات عامیانه، مراسم و نوع لباس مردم روستا پرداخته است. (پورکریم، ۱۳۴۵، ۱۱)

مفصل‌ترین کار پورکریم، پژوهش وی درباره‌ی ترکمن‌های ایران است که در چندین مقاله‌ی مرتبط به یک‌دیگر در سال‌های دهه‌ی ۴۰ شمسی منتشر شد. در مقاله‌ی ترکمن‌های ایران و بررسی زمینه‌های اجتماعی، پورکریم به سازمان طایفه، رابطه‌ی فرد ترکمن با طایفه‌اش و روحیات و خلق و خوی ایشان و نشانه‌هایی که در هنر مردم

این خطه وجود دارد، می‌پردازد. پورکریم اعتقاد دارد با این که سنت‌های اجتماعی معلول شرایط معیشت هر جامعه هستند، ولی چون رنگ معنوی دارند، با تغییر شرایط زندگی، کم‌تر در آن‌ها دگرگونی پدید می‌آید و چند نسل از یک جامعه با وجود تغییر روش‌های معیشتان، سنت‌های قدیمی و اجدادی خود را حفظ می‌کنند. بر همین اساس وی عقیده دارد که توهمیزم هنوز در میان سنت‌های مردم ترکمن قابل ردیابی است، هرچند نشانه‌های آن در وسایل زندگی و هنر عامیانه از بین رفته باشد. (پورکریم، ۱۳۴۶، ۶۴)

پورکریم در شماره‌ی بعدی نشریه «هنر و مردم» به توصیف جغرافیای تاریخی منطقه ترکمن صحرا، و همچنین وضعیت طوایف منطقه در زمان پژوهش و مراکز جمعیت آن‌ها پرداخته است. پورکریم در انتهای این مقاله، گریز کوتاهی به تاثیرات هم‌نشینی اقوام ترکمن با ساکنان کوهستان‌ها و کوه‌پایه‌های البرز می‌زند. از اثرات مشهود این هم‌نشینی در زندگی ترکمانان، می‌توان به خانه‌سازی و زندگی در خانه، زراعت گندم و برنج توسط ترکمانان اشاره کرد که با شیوه‌های سنتی زندگی ایشان هم‌خوان نیست و از این هم‌نشینی ناشی شده است. (پورکریم، ۱۳۴۶، ۳۳)

وی در اثر بعدی خود در ۱۳۴۶ باز هم به ترکمن‌ها می‌پردازد. زندگی مردم اینچه‌برون و بررسی شئون مادی و معنوی زندگی آن‌ها، سوژه‌ی این اثر پورکریم است. این مقاله با توضیح مختصری درباره جغرافیای ناحیه و توصیف روستا شروع می‌شود و پس از آن به توصیفی از گذشته‌ی مردم این ناحیه و شیوه‌ی منسوخ شده‌ی کاشت برنج مختص این ناحیه می‌پردازد. هدف پورکریم از این مقاله فراهم آوردن زمینه‌ای برای مطالعات آتی درباره‌ی مردم این ناحیه است. (پورکریم، ۱۳۴۶، ۵۵)

در همین ایام از طرف اداره فرهنگ عامه به هوشنگ پورکریم مأموریت داده شد تا به تدوین تک‌نگاری آلاشت زادگاه رضا شاه بپردازد. نسخه‌ی نهایی این اثر بعدها در قالب یک کتاب منتشر شد، (پورکریم، ۱۳۴۷) اما نسخه اولیه آن در سال ۱۳۴۶ در نشریه‌ی «هنر و مردم» منتشر شد. تک‌نگاری آلاشت به نسبت بقیه‌ی کارهای منتشر شده پورکریم، کار مفصل‌تری به شمار می‌رود و تقریباً تمامی جنبه‌های مردم‌شناختی این ناحیه، از جمله مسائل زبان‌شناختی را دربرمی‌گیرد که در سایر کارهای پورکریم کم‌تر به آن‌ها پرداخته شده است. (پورکریم، ۱۳۴۶)

پورکریم در ادامه‌ی مطالعات خود درباره‌ی مردم ترکمن صحرا، به بررسی برنج‌کاری و کلیه‌ی اصطلاحات مربوط به آن در این ناحیه می‌پردازد. پورکریم عقیده دارد که ترکمن‌ها برنج‌کاری در حاشیه‌ی رود اترک را از اهالی مازندران و استرآباد آموخته‌اند،

دلیل او در اثبات این ادعا، اصطلاحاتی در حوزه برنج‌کاری است که از فرهنگ استرآباد و مازندران وارد زبان ترکمن‌ها شده است. بعدها با کم آب شدن رود اترک، این سنت از بین رفته و کشت گندم و پنبه جایگزین کشت برنج شده است. (پورکریم، ۱۳۴۷، ۵۱)

بررسی زندگی ترکمن‌ها یکی از مفصل‌ترین و دقیق‌ترین کارهای پورکریم است. بررسی خورد و خوراک مردم اینچه برون، دام‌پروری و نوع خانه‌ها و آلاچیق‌هایی که مردم این ناحیه در آن‌ها سکونت می‌کنند، دست مایه‌ی اثر دیگر پورکریم است که با دقت نظر خاص خود به بررسی آن‌ها پرداخته است. به عقیده‌ی او، دام‌پروری در گذشته اصلی‌ترین شیوه‌ی معاش ساکنان آن ناحیه بوده است که بعدها با رواج هر چه بیشتر کشاورزی از اهمیت آن کاسته شده است. (پورکریم، ۱۳۴۷، ۲۵) اما از آن جا که بعد از نان، دومین منبع غذایی مردم این ناحیه است، هنوز در میان مردم جایگاه مخصوص به خود را دارد (همان، ۳۳)

بخشی از پژوهش‌های پورکریم همواره معطوف به فرهنگ عامه بوده است. چهارشنبه سوری و آئین آتش‌افروزی در این روز، از جمله جشن‌های باستانی ایران است که هنوز ردپایش را می‌توان در فرهنگ عامه‌ی ایرانیان مشاهده کرد. پورکریم این رسوم و آیین را ودیعه‌ای می‌داند که از تمدن و فرهنگ باستانی ایران به یادگار مانده است و هر شعله‌ای از آن رمزی است که این ودیعه را آشکار می‌کند. (پورکریم، ۱۳۴۸، ۱۲-۱۳) خلاصه آن‌که پورکریم شیفته‌ی فرهنگ و باورهای عامه بود و هر جا که مجال برای پژوهش در این باره می‌یافت، با اهتمام خاص خود به آن می‌پرداخت. پورکریم در «جامه‌ها و هنرهای عامیانه در اینچه برون»، علاقه‌اش به فرهنگ عامه را با پژوهش خود درباره اقوام ترکمن ترکیب کرده است و به بررسی باورهای عامیانه‌ی مردم این خطه پرداخته است. توانایی پورکریم در نقاشی و طراحی همراه با بینش علمی وی ترکیب شده است و نتیجه‌ی آن کارهای ماندگاری درباره هنر عامه است که توسط وی نگاشته شده است. لباس زنان و مردان ترکمن، هنرهای عامیانه‌ی مردم این خطه از جمله قالی‌بافی، مدمالی، سوزن‌دوزی، خورجین و گلیم‌بافی و نقش و نگار و رنگ‌های آن به همراه ابزار و آلاتی که برای خلق آن‌ها استفاده می‌شود محور اصلی این پژوهش است. (پورکریم، ۱۳۴۸، ۴۶)

پورکریم در دو شماره‌ی متوالی نشریه‌ی «هنر و مردم»، به تک‌نگاری پاز زادگاه فردوسی پرداخته است. این کار را همان‌طور که پورکریم هم به آن اشاره کرده است، می‌توان ادامه‌ی تک‌نگاری‌هایی مانند تک‌نگاری آلاشت دانست که علاوه بر اهمیت

آن در بررسی شئون زندگی مردم آن ناحیه، در شناخت نام‌آوران ایرانی نیز از اهمیت بالایی برخوردار است. (پورکریم، ۱۳۴۸، ۲۴) قسمت دوم این تک‌نگاری نیز به شیوه های معیشت، کشت و زرع و دام پروری مردم این منطقه می‌پردازد.

شور پورکریم برای شناختن و در وهله‌ی بعد شناساندن فرهنگ اقوام ایرانی به دیگران را می‌توان در اغلب آثار او مشاهده کرد. چنان‌چه در ابتدای اثر «ازدواج و عروسی و مراسم کشتی‌گیری در اینچه‌بورون» به این موضوع اشاره می‌کند که امیدوار است نگارش کتابی درباره‌ی این موضوع را پس از سه سال تحقیق، به پایان برساند و خبرهای تازه‌تری از زندگی مردم این خطه را منعکس کند، خبرهایی که وی امیدوار است از عمق زندگی برسد و با حرکت و حرارت و نیروی زندگی همراه باشد. (پورکریم، ۱۳۴۸، ۴۳) پورکریم در این مقاله، به بررسی دقیق مراسم عروسی و شیوه‌ی خاص ازدواج در ترکمن‌ها می‌پردازد، که به همراه آن مراسم کشتی‌گیری نیز برگزار می‌شود.

بررسی زندگی ترکمن‌ها، فرصتی برای پورکریم فراهم کرد تا به زندگی کردان باچوانلویی قوچان هم بپردازد، چرا که چادرنشینان باچوانلویی در مسیر کوچشان به حوالی گنبدکاووس سفر می‌کردند و از این خلال، فرصت آشنایی بیشتری برای پورکریم فراهم شد. (پورکریم، ۱۳۴۸، ۲۳) باچوانلویی‌ها تیره‌ی کوچکی از طایفه‌ی کردان قوچان هستند که قسمتی از آنان روستانشین و قسمتی چادرنشین بوده‌اند و در این مقاله که در سال ۱۳۴۸ منتشر شده است، به اختصار به زندگی آن‌ها پرداخته است.

دو تک‌نگاری از روستاهای رامشین و سما در سال ۱۳۴۹ در نشریه‌ی «هنر و مردم» توسط پورکریم منتشر شد. آداب و رسوم، مراسم مذهبی و جشن‌های باستانی، مانند مراسم کشتی‌گیری و جشن سده‌ی مردمان دهکده‌ی رامشین به اختصار توسط پورکریم در تک‌نگاری رامشین بررسی شده است (پورکریم، ۱۳۴۹، ۶۷) که نسبت به تک‌نگاری‌های پیشین وی، آداب و رسوم‌هایی که بررسی کرده است، از تنوع بیشتری برخوردار است. تک‌نگاری روستای سما که توسط پورکریم در همان سال منتشر شده است، در سال ۱۳۴۷ در آستانه‌ی انتشار بوده که به دلایلی که به آن‌ها اشاره نمی‌کند، این اتفاق رخ نمی‌دهد. (پورکریم، ۱۳۴۹، ۳۱) این مقاله به عنوان اولین مقاله از پژوهش وی در این روستا به شمار می‌رود که باز هم به دلایل نامعلوم در سال‌های پس از آن باقی مقالات منتشر نشده و تنها پاره‌ای از این تک‌نگاری در این مقاله منعکس شده است.

در سال ۱۳۵۳ و پس از وقفه‌ی چند ساله که به واسطه‌ی تحویل پورکریم در فرانسه

رخ داد، وی در اولین شماره‌ی نشریه‌ی «فرهنگ شناسی و فرهنگ عامه‌ی مردم باستان» یک مطلب ترجمه و یک مقاله منتشر کرد. پورکریم در این شماره اقدام به ترجمه‌ی مقاله‌ی بررسی توزیع چند پدیده‌ی فرهنگی در منطقه‌ی بختیاری (زاگرس مرکزی) می‌کند که به طور مشترک توسط ژان پیر دیگار و اصغر کریمی انجام شده است و بعدها این کار را در دو اثر دیگر ادامه می‌دهد. این پژوهش در چهارچوب برنامه‌ی ایجاد نقشه‌های مردم‌شناسی ایران انجام شده است و گسترش یازده پدیده‌ی فرهنگی نظیر زبان، ابزار، جامه و غیره را در ناحیه‌ی زاگرس مرکزی بررسی می‌کند. (کریمی و دیگار، ۱۳۵۳، ۱۰۳)

پورکریم مقاله‌ی دیگری به نام نقش و نگارهای عامیانه‌ی ایران و اهمیت گردآوری و بررسی آن‌ها در همین سال منتشر می‌کند که از خلال سطور آن می‌توان به اهمیت نقش و نگارهای عامیانه در پژوهش‌های مردم شناسی از دیدگاه پورکریم پی برد. او به دنبال این است که به مخاطبان نشان دهد که چرا خوانش ما از نقش و نگارهای عامیانه و توجه به آن‌ها می‌تواند از اهمیت بالایی برخوردار باشد. شناسایی خصوصیات اجتماعات گذشته‌ی انسانی، (پورکریم، ۱۳۵۳، ۲۲) موقعیت خاص این هنرها به دلیل گسترش فوق‌العاده‌اش در پدیده‌های گوناگون زندگی مردم، (همان، ۲۲) ردیابی حوادث و اتفاقات مشهور ملی، حماسی، مذهبی و عشقی، (همان، ۲۵) نشان دادن ابعاد زندگی فعلی و اتفاقات پیشین موثر بر زندگی ما، (همان، ۲۷-۲۸) از دلایلی است که پورکریم برای اهمیت پژوهش در این حوزه برشمرده است. این امر البته می‌تواند ریشه در توانایی‌ها و علایق او نیز داشته باشد، چه آن‌که پورکریم نقاش و عکاس زبردستی بود. او در همین مقاله به این نکته اشاره می‌کند که شناسایی عقاید اساطیری، فلسفی و مذهبی و به طور کلی شناسایی این نقش و نگارها، به شناخت هرچه بیشتر مردم کمک خواهد کرد و به همین دلیل پورکریم آن‌ها را شایسته‌ی گردآوری می‌داند.

در ترجمه‌ی دومی که پورکریم از کار دیگار و کریمی درباره توزیع چند پدیده‌ی فرهنگی انجام می‌دهد، به بررسی منطقه‌ی شمال غربی البرز می‌پردازد. این کار، ادامه‌ی پروژه‌ی ایجاد نقشه‌های مردم‌نگاری ایران بود. (دیگار و کریمی، ۱۳۵۴، ۱۲۰) این پدیده‌ها شامل زبان، گویش، مسکن، لباس، انواع کشاورزی و ... است.

مقاله‌ی بعدی که توسط پورکریم ترجمه شده است، به شرح کار و روش تحقیق گروه‌های پژوهشی مردم شناسی اشاره دارد که در جریان تهیه‌ی نقشه‌ی مردم‌شناسی ایران به کار رفته است و پورکریم نیز به عنوان عضوی از این گروه‌های پژوهش، در

این پروژه مشارکت داشته است. این گزارش به تشریح عناصر اساسی در چگونگی به اجرا گذاشتن بررسی و شیوهی جمع‌آوری اطلاعات مردم‌نگاری می‌پردازد (توال، ۱۳۵۴، ۱۴۵) و در کنار آن به روش استفاده از یک مرد و زن با زمینه‌های فرهنگی کاملاً متفاوت، در قالب یک هیأت پژوهش نیز اشاره دارد. در انتهای مقاله نیز پورکریم با برشمردن محاسن این روش، آن را به عنوان راهی برای کشف بهتر حقایق در بررسی پدیده‌های فرهنگی بیان می‌کند.

«جفت، واحد تولید سنتی کشاورزی ایران» نام مقاله‌ی دیگری از وی است که برای فهم بهتر و رفع ابهامات موجود در مورد تولید سنتی ایران، از اهمیت بالایی برخوردار است. (پورکریم، ۱۳۵۴، ۳۸) پورکریم این مقاله را فتح بابی در خصوص مباحثه‌ی علمی در این زمینه به شمار می‌آورد و اعتقاد دارد که در تحقیقات انجام شده بر روی زندگی روستایی در ایران، به واحد سنتی کشاورزی در ایران توجه کافی نشده است و یا اگر هم توجه شده است در برخی از موارد با خطاهایی همراه بوده است. (همان، ۲۷) به همین دلیل دهکده‌ی پاز را که در گذشته تک‌نگاری‌هایی درباره‌اش نوشته است را انتخاب می‌کند تا به موضوع مورد بررسی خود نزدیک شده و آن را مورد پژوهش قرار دهد. پورکریم در انتها، بر این عقیده است که باید پژوهش‌های بیش‌تری درباره‌ی این مفهوم و ساز و کار تولید سنتی کشاورزی ایران انجام شود.

آخرین کار وی پیش از انقلاب نیز ترجمه و تلخیص بخش دیگری از پژوهش درباره‌ی توزیع چند پدیده‌ی فرهنگی در زاگرس مرکزی است که شامل بررسی پدیده‌هایی نظیر بارندگی سالانه، آلونک‌ها، حرکت گله‌های گوسفند و حرکت شترها و گامی‌ها و ... است که ادامه‌ی پژوهش‌های پیشین در این حوزه به شمار می‌رود. (ژان پیر دیگار، اصغر کریمی، ۱۳۵۶، ۱۱۷)

آخرین اثر پورکریم که پس از انقلاب به چاپ رسیده است، نگاه اقتصادی وی به فرایند توسعه در کشورهای جهان سوم را نشان می‌دهد. مسأله‌ی اصلی او، سیاست‌های استعماری دول پیشرفته‌ی سرمایه‌داری و انحصارات امپریالیستی این کشورهاست که منجر به محرومیت‌های اقتصادی و اجتماعی و عقب ماندگی این کشورها می‌شود. پورکریم به دنبال راهی برای غلبه بر این سیاست‌ها است تا به دنبال آن مسیر رشد غیرسرمایه‌دارانه‌ی موفق برای این کشورها را در نمونه‌های موفق بیابد و بتواند از آن طریق نسخه‌ی ای برای درون‌زا کردن اقتصاد ایران پیشنهاد کند. (پورکریم، ۱۳۶۱، ۳) او به سیاست‌های اتخاذ شده در کشورهایی نظیر ویتنام، الجزایر، کوبا و لیبی اشاره می‌کند که به عقیده‌ی وی به سود تحکیم استقلال و مصالح عمومی این

کشورها و زحمت‌کشان روستایی بوده است و سعی می‌کند مدلی با توجه به شرایط اجتماعی ایران ارائه دهد. (همان، ۱۹)

۳. ۲- ایده‌های تأثیرگذار پورکریم

بلوک‌باشی در مطلبی که در نشریه‌ی نامه‌ی انسانی در سال ۱۳۸۱، درباره‌ی هوشنگ پورکریم نگاشته است، وی را از اولین پژوهش‌گران ایرانی دانسته است که به بررسی اعتقادات و فرهنگ و عامه می‌پردازد. (بلوک‌باشی، ۱۳۸۱، ۲۰۸) اهمیت این ادعا در این است که بلوک‌باشی و پورکریم در همان سال‌های ابتدایی تأسیس اداره‌ی فرهنگ عامه و شروع مطالعات و پژوهش‌های این اداره با یک‌دیگر همکاری نزدیکی داشته‌اند و بلوک‌باشی از نزدیک در جریان کارها و پژوهش‌های پورکریم بوده است. او بررسی نقش و نگارها و فرهنگ عامه را به این سبب مهم می‌دانسته که یکی از مهم‌ترین راه‌ها برای کشف بهتر زندگی مردم هستند و بارها به این موضوع در کارهای خود اشاره می‌کند. یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز پورکریم با دیگر پژوهش‌گرانی که همزمان یا به فاصله‌ی اندکی با او، کار بر روی باورهای عامه و نقش و نگارهای عامیانه کار را شروع کرده‌اند، این است که پورکریم به سبب آشنایی با هنرهای تجسمی مانند عکاسی و نقاشی با ظرافت و دقت بیشتری به تشریح نقش و نگارهای عامیانه می‌پردازد و این موضوع در کارهای وی کاملاً مشهود است. جلال آل احمد در مقدمه‌ای که بر اولین کتاب منتشرشده‌ی پورکریم نوشته است نیز به این نکته اشاره می‌کند که در واقع در هر پژوهش، پورکریم کار یک تیم را و در حقیقت کار یک هیأت دونفره را انجام می‌دهد، چون هم به زبان کلام آشناست و هم به زبان طرح و تصویر. (همان، ۵)^۴ علاوه بر آن، در پژوهش‌هایی که توسط اداره‌ی فرهنگ عامه و به موازات کارهای پورکریم ساخته و پرداخته شدند و بعدها در تحقیقاتی که درباره این موضوع در ایران به چاپ رسیدند، به خوبی تأثیرپذیری از کارهای اولیه‌ی پورکریم مشهود است.

هوشنگ پورکریم یکی از نخستین افرادی است که در حوزه‌ی مردم‌شناسی فرهنگی در ایران تحقیق کرده است. علی بلوک‌باشی مردم‌شناسی فرهنگی را این‌گونه تعریف می‌کند. «مردم‌شناسانی که فرهنگ را اصل و اساس تتبع و تحقیق مردم‌شناسی می‌دانند و در بررسی‌هایشان بیشتر به ویژگی‌های فرهنگی می‌پردازند اصطلاحاً مردم‌شناس فرهنگی خوانده می‌شوند.» (بلوک‌باشی، ۱۳۵۴، ۴) با این تعریف پورکریم

را می‌توان جزو پیشگامان این حوزه در ایران دانست، چرا که پژوهش‌هایش درباره فرهنگ عامه، نقش و نگارها و باورهای عامیانه بخش عمده‌ای از فعالیت پژوهشی و علایق وی را شکل می‌دهد.

علاوه بر آن در چند مورد دیگر نیز می‌توان پورکریم را پیش‌تاز به شمار آورد، که انتشار کتاب تک‌نگاری آلاشت از آن جمله است. این کتاب از نخستین ثمرات پژوهش‌های میدانی پژوهش‌گران اداری مردم‌شناسی به شمار می‌رفت، چرا که آثاری که پیش از این توسط این مؤسسه به چاپ رسیده بودند بیشتر حاوی تحقیقات کتابخانه‌ای و فراهم آمده به دست افراد بیرون از این مؤسسه بودند. (دالوند، ۱۳۹۰: ۱۷۲) با این حال بسیاری از کارهای پورکریم به بار نشست که از آن جمله می‌توان به عدم انتشار تک‌نگاری پاز زادگاه فردوسی (همان، ۱۷۲) و کتابی درباره‌ی نقش و نگارهای عامیانه (همان، ۱۷۱) و اثر دیگری درباره زندگی ترکمن‌های ایرانی اشاره کرد.

پورکریم اولین پژوهش‌گری بود که به تحقیق و بررسی علمی درباره ترکمن‌ها پرداخت و مقالات مفصل وی در این حوزه نشان دهنده‌ی عمق کارهای او در این زمینه هستند و بعدها نیز بسیاری از کسانی که در داخل و خارج ایران علاقمند به این حوزه بودند و در آن دست به پژوهش زدند، - مانند ویلیام آیرونز و بی‌بی رابعه لوکاشوا- (همان، ۲۰۰۸)^۹ به آثار پورکریم مراجعه کردند. لوکاشوا کتاب مفصلی به نام ترکمن‌های ایران به رشته تحریر درآورد که در سال ۱۳۵۹ ترجمه و منتشر شد. در مقدمه‌ی کتاب، درباره تأثیر پورکریم بر این کار چنین ذکر شده است. «مطالب مربوط به مردم‌شناسی ترکمن‌های ایران در سلسله مقالات هوشنگ پورکریم - دانشمند ایرانی- که زیر عنوان ترکمن‌های ایران در چند شماره‌ی مجله‌ی هنر و مردم در سال‌های ۱۹۶۷-۱۹۷۱ چاپ شده، آمده است. مؤلف اطلاعاتی درباره نظام عشیرتی ترکمن‌ها، تبار و اقتصاد آن‌ها، ابزار کار و مناسبات آن‌ها در درون جماعت، جامعه، مسکن، مراسم ازدواج و آداب مذهبی و درباره مسائل گوناگون دیگر گردآوری کرده است. متأسفانه، می‌توان گفت که پورکریم به تحولات کشاورزی در دشت و دگرگونی‌هایی که در مناسبات میان ملاکان و کشاورزان رخ می‌دهد هیچ اشاره‌ای نکرده است.» (لوکاشوا، ۱۳۵۹، ۸)

به نظر می‌رسد نقد لوکاشوا تا حد زیادی درست است، البته به دلیل آن که بسیاری از پژوهش‌ها و اسنادی که در آن زمان در اداری فرهنگ عامه و بعدها سازمان

مردم‌شناسی جمع‌آوری گردید، هیچ‌گاه منتشر نشد و در گذر سال‌ها بسیاری از آن‌ها از بین رفت، نمی‌توان یقین داشت که پورکریم در این‌باره به پژوهش دست زده است یا نه، هر چه هست جای خالی این بررسی‌ها در آثار منتشرشده‌ی او مشهود است. کارهایی که پورکریم و همکارانش در اداره‌ی فرهنگ عامه انجام دادند، اختلاف فاحشی با کارهای انجام شده پیشین در حوزه‌ی پژوهش‌های میدانی و تحقیقات مردم‌شناسانه داشتند. (دالوند، ۱۳۸۸، ۲۰۹) میراث به جامانده از ایشان هم به لحاظ محتوایی و هم به لحاظ روش شناختی قابل دفاع است. به نوعی می‌توان این پژوهش‌ها را -که پژوهش‌های پورکریم هم در این دسته قرار می‌گیرند- آغاز دوره‌ی درخشانی از تحقیقات مردم‌شناختی دانست و اغراق نیست اگر این دوران را نقطه‌ی شروعی برای نهادینه شدن مردم‌شناسی در ایران دانست.

۴- میراث هوشنگ پورکریم برای زمانه‌ی ما

دهه‌ی ۴۰ و کارهایی که در اداره‌ی فرهنگ عامه -که بعدها بدل به سازمان مردم‌شناسی شد- انجام شد، مقدمه‌ای برای تحقیقات گسترده در حوزه‌ی مردم‌شناسی شد. پورکریم به عنوان یکی از اولین کسانی که به طور علمی به تحقیق و پژوهش مقوله‌ی فرهنگ و پندارهای عامه پرداختند، مطرح است. نگاه او به این حوزه نگاهی متعهدانه بود و سعی می‌کرد تا پدیده‌ی مورد بررسی و زمینه‌ای که در آن قرار دارد را از همه‌ی ابعاد مورد بررسی قرار دهد. هرچند نگاه خاص وی به مقولات اجتماعی، علی‌الخصوص در کار وی درباره‌ی سیاست کشاورزی قابل مشاهده است، اما در ثبت و ضبط فرهنگ عامه، با رعایت بی‌طرفی، نهایت تلاش خود را می‌کرد تا به ثبت دقیق این آثار بپردازد و به همین دلیل تمامی اشکال فرهنگ عامه را ارزشمند می‌دید.

امروز اکثر نهادهای سیاست‌گذار و عامل در بحث تحقیقات اجتماعی و مردم‌شناسی وابسته به بدنه‌ی حاکمیت هستند که نگاهی ایدئولوژیک به مقوله‌ی فرهنگ دارند. نگاهی که تمرکز عمده‌ی آن بر ترویج ارزش‌های اسلامی-ایرانی مدنظر حاکمیت است. طیف گسترده‌ای از تحقیقات انجام شده توسط نهادهای مرتبط در این حوزه، ایدئولوژیک بوده و غالباً تحقیقاتی مورد حمایت قرار می‌گیرند که سمت و سوی مشابه با نگاه حاکم را دارند. بسیاری از رسوم عامیانه و یا ارزش‌های قومی که در تضاد با این نگاه هستند یا مورد مطالعه قرار نمی‌گیرند و یا اگر پژوهشی در موردشان صورت بگیرد، مجالی برای ارائه از رسانه‌های جمعی و تریبون‌های رسمی نخواهد داشت. پورکریم عقیده داشت که فرهنگ عامیانه‌ی ایران شایسته‌ی گردآوری

و سزاوار بررسی است و می‌تواند برای اهل ادب، پژوهش‌گران، علاقه‌مندان به حوزه‌ی علوم اجتماعی و هم‌هی اندیشمندی که مشتاق غور در مضامین فرهنگی هستند مورد استفاده قرار گیرد. (همان، ۲۹) 'مطمئناً در زمانه‌ی ما اهمیت شناخت دقیق پدیده‌های فرهنگی پیشین و حتی پدیده‌های نوظهور در فرهنگ عامه اگر، بیش‌تر از گذشته نباشد، کم‌تر نخواهد بود.

علاوه بر آن در سالیان اخیر، اشاعه‌ی نگاه مرکزگرا باعث شده است عمده‌ی تمرکز اندیش‌مندان و فعالان حوزه علوم اجتماعی معطوف به اتفاقات رخ داده در تهران و سایر کلان‌شهرهای ایران شود، این نگاه از سوی موجب نادیده گرفتن ظرفیت‌ها و استعدادها موجود در مناطق پیرامونی شده و از طرف دیگر خرده فرهنگ‌ها نیز به دلیل تقویت این سیاست‌ها آسیب‌پذیر شده‌اند و در بسیاری از موارد در شرف فراموشی هستند. بسیاری از زبان‌ها، گویش‌ها و لهجه‌های محلی زیر سایه‌ی این سیاست‌های مرکزگرا و تبعیض سیستماتیک سرکوب شده و آیین محلی نیز در حال جایگزین شدن با رسوم اشاعه‌شده توسط نهادهای فرهنگی ایدئولوژیک وابسته به آن هستند. همچنین این سیاست‌ها به نحوی آگاهانه از اشاعه‌ی سنن و رسوم مرتبط به قومیت‌ها، نژادها و ادیان غیر از اسلام - آن هم تنها مذهب شیعه- در سطح جامعه جلوگیری کرده و حتی از ترویج آن‌ها در نواحی بومی خودشان هم جلوگیری می‌کنند. به عنوان نمونه‌ای از این سیاست‌ها می‌توان به ممانعت از آموزش زبان مادری - غیر از فارسی- در مدارس ایران و جلوگیری از برپایی رسوم و آیین‌های برخی از اقلیت‌های دینی و قومی اشاره کرد.

روش‌مندی در پژوهش، نزدیک‌شدن به سوژه، همدلی با آن و بررسی جوانب و ابعادی که ممکن است در نگاه اول از دید پژوهش‌گر پوشیده بماند، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های کارهای پژوهش‌گران اداری فرهنگ عامه و به طور خاص پورکریم است که در پژوهش‌های مردم‌شناسی پس از آن، اثرات این رویکرد قابل مشاهده است. می‌توان گفت پس از این دوران است که نگاه علمی و استفاده از روش‌های قابل قبول پژوهشی، جای خود را در پژوهش‌های مردم‌نگارانه باز کرد. کثرت تحقیقات انجام شده در سال‌های اخیر که به ظاهر سویه‌های علمی دارند ولی در بطن خود از فقدان نگاه بی‌طرفانه به سوژه رنج می‌برند، اهمیت این نگاه را برجسته‌تر می‌سازد. کارهای پورکریم و همکارانش و شیوه‌های پژوهشی‌شان، می‌تواند برای محققانی که در حال حاضر در حوزه‌های مختلف مطالعات اجتماعی مانند جامعه‌شناسی

ارتباطات، جامعه‌شناسی شهری، جامعه‌شناسی روستایی، جامعه‌شناسی ارتباطات و دیگر حوزه‌های مرتبط مشغول به پژوهش هستند، مورد استفاده قرار بگیرد. این حوزه‌ها از لحاظ فلسفه و روش‌های تحقیقی مورد استفاده، مشابهت زیادی با رویکردهای مردم‌شناسانه دارد. برخی از خصوصیات کارهای پورکریم و همکارانشان مانند مشاهده‌ی مستقیم پدیده‌ی مورد مطالعه در متن زندگی روزمره، تلاش برای درک ژرف معنای زندگی افراد، شیوه‌های زندگی، کار و تولید بین سوژه‌ها، هنوز هم در مطالعات کیفی بسیار مورد استفاده است و می‌تواند توسط محققان مورد استفاده قرار می‌گیرد.

دست آخر این که، در کنار تبعیض سیستماتیک، سیاست‌های اقتصادی دولت‌های بعد از انقلاب ۵۷ (به ویژه دولت‌های پس از دولت سازندگی) و شکاف ایجاد شده بین طبقات مختلف اجتماعی، منجر به ایجاد گروه‌های حاشیه‌ای در نواحی پیرامونی ایران شده است که بسیاری از این خرده‌فرهنگ‌ها به آن نواحی تعلق دارند. سیاست‌های توسعه‌ای ناموفق و کالایی شدن تقریباً تمامی امور زندگی روزمره باعث شده‌اند تا گروه‌های فرودست روز به روز قدرت کم‌تری چه از بعد اقتصادی و چه از منظر اجتماعی، سیاسی و فرهنگی داشته باشند. پژوهش‌های مردم‌شناسانه و یا استفاده از رویکردهای مورد استفاده در این پژوهش‌ها در حوزه‌های دیگر علوم انسانی و مطالعه درباره‌ی این گروه‌های محروم و تحت ستم می‌تواند رویکردی رهایی‌بخش داشته باشد. پورکریم خود نیز «همواره دل‌باخته‌ی مردم ستم‌دیده‌ی یک لاقبا بود و از فکر آن‌ها غفلت نمی‌ورزید.» (همان، ۱۳۸۱) رویکردی که با توجه به شرایط و رخداد‌های ایران معاصر و نیاز به مداخله‌ی سنجش‌گرانه‌ی محققان این حوزه در برابر تبعیض، خشونت، سرکوب و بهره‌کشی هنوز می‌تواند در حل مسائل جامعه‌ی ایران کمک کند.

منابع

- اسحاقی، پ. (۲۰۰۸، ۲۲). انسان شناسان متخصص ایران (۳۷): هوشنگ پورکریم. بازیابی از انسان شناسی و فرهنگ: <http://anthropology.ir/article/3609.html>
- بلوک‌باشی، ع. (۱۳۵۴). فرهنگ، جامعه و ساخت اجتماعی. مردم‌شناسی و فرهنگ عامه، ۲، ۱۰-۲.
- بلوک‌باشی، ع. (۱۳۸۱). هوشنگ پورکریم. نامه انسان شناسی، ۲، ۲۰۷-۲۱۲.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۱). فشندک به ضمیمه جغرافیای طالقان. تهران: انتشارات موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۲). دهکده سیاه مرز کوه. هنر و مردم، ۱۲، ۲۸-۴۶.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۲). سنگ مزارهای ایران. هنر و مردم، ۱۲، ۳۰-۳۹.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۲). نقش و نگارهای ایران. هنر و مردم، ۹، ۱۱-۱۹.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۳). سنگ قبرهایی از ده فشندک. هنر و مردم، ۲۳، ۲۷-۲۹.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۴). پاره. هنر و مردم، ۳۳، ۸-۱۲.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۴). نقش و نگار سفالینه‌های لاهیجان. هنر و مردم، ۳۹، ۳۱-۳۸.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۵). ترکمن‌های ایران. هنر و مردم، ۴۱، ۲۹-۴۲.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۵). دهکده حجیج. هنر و مردم، ۴۷، ۳۴-۴۶.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۵). دهکده زیارت. هنر و مردم، ۴۸، ۱۱-۲۹.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۶). آلاشت زادگاه اعلی‌حضرت رضا شاه کبیر. هنر و مردم، ۶۵، ۳۰-۴۸.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۶). ترکمن‌های ایران (۵). هنر و مردم، ۶۴، ۵۵-۶۲.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۶). ترکمن‌های ایران ۴. هنر و مردم، ۶۳، ۲۵-۳۳.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۶). ترکمن‌های ایران بررسی زمینه‌های اجتماعی. هنر و مردم، ۶۱-۶۲، ۴۸-۶۴.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۷). آلاشت زادگاه اعلی‌حضرت رضاشاه کبیر. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و هنر.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۷). اینچه بورون. هنر و مردم، ۷۱، ۴۳-۵۶.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۷). اینچه بورون. هنر و مردم، ۷۳، ۲۵-۴۱.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۸). ازدواج و عروسی و مراسم کشتی‌گیری در اینچه بورون. هنر و مردم، ۸۴، ۴۳-۴۹.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۸). آیین چهارشنبه سوری در ایران. هنر و مردم، ۷۷، ۷۸، ۱۲-۲۹.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۸). پاز زادگاه فردوسی ۱. هنر و مردم، ۲۴-۳۱.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۸). جامه‌ها و هنرهای عامیانه در اینچه بورون. هنر و مردم، ۷۹، ۴۱-۵۲.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۸). کردان باچوانلویی قوچان. هنر و مردم، ۸۸، ۲۳-۲۹.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۹). دهکده رامشین. هنر و مردم، ۹۰، ۵۴-۶۸.
- پورکریم، ه. (۱۳۴۹). دهکده سما. هنر و مردم، ۹۵، ۳۱-۴۴.
- پورکریم، ه. (۱۳۵۳). نقش و نگارهای عامیانه‌ی ایران و اهمیت گردآوری و بررسی آن‌ها. فرهنگ شناسی و فرهنگ عامه مردم، ۱، ۲۲-۲۹.

- پورکریم، ه. (۱۳۵۴). جفت واحد تولید سنتی کشاورزی در ایران. فرهنگ شناسی و فرهنگ عامه مردم، ۲، ۲۷-۳۹.
- پورکریم، ه. (۱۳۶۱). سیاست کشاورزی برای جهان سوم در راه رشد غیر سرمایه‌دارانه. تهران: ره‌آورد.
- توال، آ. (۱۳۵۴). ملاحظاتی درباره‌ی روش تحقیقات مردم‌نگاری هیأت مشترک ایران و فرانسه. فرهنگ شناسی و فرهنگ عامه مردم، ۲، ۱۴۰-۱۴۴.
- دالوند، ح. (۱۳۸۷). تاریخ پژوهش‌های فرهنگ مردم و مردم‌شناسی ایران (۷) دایره فرهنگ عامه در دهه ۳۰. فرهنگ مردم، ۱۷۲-۱۹۰.
- دالوند، ح. (۱۳۸۸). تاریخ پژوهش‌های فرهنگ مردم و مردم‌شناسی ایران (۸). فرهنگ و مردم، ۲۹، ۳۰-۲۲۰.
- دالوند، ح. (۱۳۹۰). تاریخ پژوهش‌های فرهنگ مردم و مردم‌شناسی ایران. فرهنگ مردم، ۳۷-۳۸، ۱۵۴-۱۷۶.
- دالوند، ح. (۱۳۹۰). تاریخ پژوهش‌های فرهنگ مردم و مردم‌شناسی ایران (۹). فرهنگ مردم، ۱۶۴-۱۸۲.
- دالوند، ح. (۱۳۹۱). تاریخ پژوهش‌های فرهنگ مردم و مردم‌شناسی ایران (۱۱) کارنامه مرکز مردم‌شناسی ایران (۱۳۵۱-۱۳۵۷). فرهنگ و مردم، ۱۵۰-۱۶۶.
- ژان پیر دیگر، اصغر کریمی. (۱۳۵۳). بررسی توزیع چند پدیده‌ی فرهنگی در منطقه‌ی بختیاری (زاگرس مرکزی). (ه. پورکریم، تدوین) فرهنگ شناسی و فرهنگ عامه‌ی مردم باستان، ۱، ۱۰۲-۱۰۷.
- ژان پیر دیگر، اصغر کریمی. (۱۳۵۶). اسنادی درباره‌ی چگونگی توزیع چند ویژگی فرهنگی در منطقه زاگرس مرکزی (۲). (ه. پورکریم، تدوین) مردم‌شناسی و فرهنگ عامیانه‌ی ایران، ۱۱۵-۱۲۴.
- ژان پیر دیگر، اصغر کریمی. (۱۳۵۴). اسنادی درباره چگونگی توزیع چند ویژگی فرهنگی در گیلان و آذربایجان شرقی. فرهنگ شناسی و فرهنگ عامه مردم، ۲، ۱۲۰-۱۳۹.
- فکوهی، ن. (۱۳۸۸، ۲۶۸). موانع انسان‌شناسی ایران: گفتگوی ایستا با ناصر فکوهی. بازیابی از انسان‌شناسی و فرهنگ: <http://anthropology.ir/article/692.html>
- لوکاشوا، ب. ر. (۱۳۵۹). ترکمن‌های ایران. (س. ا. تحویلی، مترجم) تهران: شباهنگ.

