

چگونگی رابطه خود / دیگری در ایران سده اخیر: با کاربست الگوی باختین و رهیافت شانتال موف^۱

* دنیا راه حق
** رضا اکبری نوری
*** حسن آبنیکی

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائلی که از سال‌ها پیش از مشروطه تاکنون، ذهن

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکترای علوم سیاسی، نوشته دنیا راه‌حق با عنوان «خود و دیگری در اندیشه سیاسی علی شریعتی»، به راهنمایی دکتر رضا اکبری نوری و مشاوره دکتر حسن آبنیکی است که در دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران جنوب نگاشته شده است.
* دانشجوی دکترای مسائل ایران، گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران جنوب، تهران، ایران، (donyarahehagh@gmail.com)
** (نویسنده مسئول) استادیار اندیشه سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، تهران، ایران (Aber.reza@gmail.com)
*** استادیار علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، تهران، ایران، (Habniki@yahoo.com)
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۲ تاریخ تصویب: ۱۳۹۹/۷/۳
پژوهشنامه علوم سیاسی، سال پانزدهم، شماره سوم، تابستان ۱۳۹۹، صص ۱۱۶-۷۷

روشنفکران و اندیشمندان ایرانی را به خود مشغول کرده است، شیوه رویارویی «ما» با «دیگری» است. مقاله حاضر، در پی بررسی این پرسش است که «مبحث «خود جمعی» یا درک بودن ما «در کنار» یا «در برابر» «دیگری»، از نظرگاه میخائیل باختین چگونه صورت‌بندی می‌شود؟» در این راستا، برای فهم و تفسیر چگونگی رابطه خود با دیگری، تلاش کرده‌ایم با کالبدشکافی گزاره‌های موجود در اندیشه باختین و به‌کارگیری رهیافت *شانتال موف* در مورد امر سیاسی، این فرضیه را به‌آزمون بگذاریم که «باوجود تلاش‌هایی که اندیشمندان و رجال سیاسی این دوران برای فهم و شناخت غیر (به‌مثابه تجدد) در دوران معاصر داشته‌اند، نوع رویارویی «ما» با «دیگری» در حوزه هویت و گفتمان توسعه، سرانجام منجر به تقویت گفتمانی تک‌گویانه-تخاصمی از سوی حاکمیت‌ها شده و گفت‌وگومندی (دیالوگ) با «غیر» در برخی دوره‌ها به‌گونه‌ای بسیار ضعیف و شکننده تحقق یافته است. به‌نظر می‌رسد، مفهوم «دیالوجیسم باختینی» همراه با زبان سیاسی موف، برای بررسی چرایی به‌بن‌بست رسیدن گفت‌وگو در جامعه امروز ایران، قابل کاربرد و استفاده هستند.

واژگان کلیدی: امر سیاسی، باختین، خود/دیگری، دیالوجیسم، دیالوگ، هویت سیاسی، مونولوگ

مقدمه

اندیشه و ذهن ایرانی از چند دهه پیش از انقلاب مشروطه تاکنون، همواره درگیر تعریفی از «خود فردی» و «خود جمعی‌اش» بوده است که در چارچوب بحث‌هایی مانند «هویت ایرانی» و نیز رابطه این هویت با سنت و تجدد مطرح شده است. «دیگری» در گستره تاریخی ایران، خود را در قالب‌های متفاوتی نشان داده است؛ زمانی به صورت نظامی و در تقابل با تمدن‌ها و کشورهای دیگر (یونانیان، اعراب، مغولان) و زمانی به صورت اختلاف‌های مذهبی (شیعیان، اهل سنت). افزون‌براین، «خود ایرانی»، به ویژه پس از نخستین رویارویی با غرب و پس از شکست در جنگ‌هایی که با روسیه داشت، با بحران‌های جدی‌تری روبه‌رو شد که تنها به صورت سخت‌افزاری و نظامی نمود نمی‌یافت، بلکه مسئله، عمیق‌تر و حاکی از عقب‌ماندگی در حوزه‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، و فلسفی بود؛ بنابراین، «دیگری» در کوران تحولات تاریخی، به متن آگاهی «ما» تحمیل شد و اندیشمندانمان را واداشت که به منظور شناخت حقیقی خویش، رابطه «خود» با «غیر» را بررسی کنند. در این راه، این اندیشمندان، مسیرهای متفاوتی را پیموده‌اند و از دستگاه‌های مفهومی گوناگونی برای دستیابی به تعریف خود بهره برده‌اند که به دور از خطا و اشتباه هم نبوده است؛ بنابراین، آنان در رویارویی با دنیای جدید، خواسته‌یاناخواسته ناگزیر شدند برای دیده شدن، تلاش کنند. با وجود این، چنین تلاشی برای دستیابی به تعریف و معرفت حقیقی از خود نمی‌توانست از دریچه «خودشناسی محض» انجام شود؛ بنابراین، در اینجا هرگونه تعریف از خود، نیازمند داشتن درکی از دیگری و غیر بود و همین امر سبب شد، روشنفکران ایرانی برای درک و فهم خود، به «دیگری» بیرون از خودشان رجوع کنند.

«دیگری» در عالم سیاست، در قالب افراد، احزاب، جریان‌ها، ایده‌ها، گفتمان‌ها، یا پارادایم رقیب تعریف می‌شود که برپایه تمایز و تفاوت‌هایشان، صاحب موجودیت و هستی می‌شوند و سرانجام، در همین فرایند غیریت‌سازی است که «هویت» معنا پیدا می‌کند. در این پژوهش، منظور ما از دیگری، «غرب» و به بیان دقیق‌تر، «تجدد و گفتمان توسعه» است؛ دلیل اهمیت توجه به این مسئله این است که متأسفانه پس از گذشت نزدیک به دو قرن، جامعه ما، همچون بسیاری از جوامع درحال توسعه، در دوره گذار به سر می‌برد و هنوز هم نتوانسته است این دوره را پشت سر بگذارد. این برهه زمانی، به لحاظ تاریخی، به صورت عینی و ذهنی، بر بسیاری از مسائل جامعه تأثیرگذار بوده است که مهم‌ترین آن‌ها، تقابل گفتمان سنت و گفتمان مدرنیته است. ذهن اندیشمندان ایرانی، با تأثیرپذیری از چنین تقابلی، جذب گفتمان تجددگرایی شد و مظاهر و پیامدهای آن، ذهن بسیاری از اندیشمندان ما را به تسخیر درآورد و در نتیجه، آنان را واداشت که رویکردهای متفاوتی را در مقابل آن برگزینند. این واکنش‌ها، طیف گسترده‌ای را شکل می‌دهد که از تقلید و تأیید کامل (تقی‌زاده و آخوندزاده) تا نفی و انکار (کلیت گفتمان جمهوری اسلامی) را دربر می‌گیرد. با وجود این، اندیشمندان زیادی نیز هستند که در طیف میانه قرار دارند؛ بنابراین، از آن زمان تاکنون، شاهد شکاف عمیقی در تفکر ایران معاصر هستیم؛ اختلافی که سبب شده است، نیروهای پشتیبان سنت در برابر نیروهای طرفدار تجدد بسیج شوند و هریک، خود را در «غیریت» با دیگری تعریف کرده و دیگری را مانع رشد و پیشرفت بدانند و حکم به طرد و نفی یکدیگر بدهند.

روی هم رفته می‌توان گفت، رویارویی «ما» با «غیر»، از مشروطه تاکنون در قالب سه گفتمان کلی تجددگرا، سنت‌گرا، و ترکیب این دو، قابل صورت‌بندی است. در دوره مشروطیت، با وجود تلاش روشنفکران آن زمان که به‌عنوان نمایندگان دو گروه اصلی مشروطه‌خواهان و مشروعه‌خواهان شناخته شده بودند، این رویارویی به شکل مونولوگ از نوع آنتاگونیستی رخ داد.

در دوره پهلوی دوم، برخی از وجوه گفتمان تجددگرا به‌گونه‌ای گزینشی با اتخاذ سیاستی آمرانه و خشونت‌بار و بی‌اعتنا به سنت و بافت بومی جامعه، عینیت پیدا کرد؛ اما پس از انقلاب اسلامی، در نظام جمهوری اسلامی، گفتمانی تجسم

یافت که ضمن حفظ اصول و مبانی سنت و فرهنگ خودی، تلاش کرد به ترکیبی از معاصر بودن و تجدد دست یابد که این گفتمان، در پی آن است که با ارائه یک الگوی ایدئولوژیک-بومی و بازبینی شده از مدرنیته غربی، آن را با بافت بومی-سستی متناسب با هویت اسلامی-ایرانی سازگار کند. ویژگی مهم و دیگر این گفتمان این بود که خود را در غیریت با دو گفتمان پیشین تعریف کرد.

به هر روی، با توجه به پویش تاریخی برای گام برداشتن در مسیر توسعه در ایران معاصر، شاهد شکل‌گیری نگرش‌های متفاوتی در مورد گفتمان توسعه هستیم. با توجه به آنچه بیان شد، پرسش اصلی این پژوهش بر این مبنا خواهد بود که «چگونه می‌توان سویه‌های رویارویی ما با دیگری در تاریخ معاصر ایران را به زبان باختینی و رهیافت سانتال موف تبیین کرد؟» هدف از طرح این پرسش، ارائه توضیحی منطقی برای این رابطه و اهمیت و تأثیر آن بر گفتمان تجددگرایی است که در قالب این فرضیه بررسی شده است که «عامل اصلی شکل‌گیری گفتمان تجددگرایی، از مشروطه تاکنون، خود حاکمیت‌ها (دولت‌ها) بوده‌اند که رویکرد آن‌ها به رویارویی با گفتمان تجددگرایی به صورت ایدئولوژیک و از نوع گفتمان مونولوگِ تخصمی بوده است که طرد و رد گفتمان‌های دیگر را در خود داشته است». به بیان دیگر، این دولت‌ها و حاکمیت‌ها بوده‌اند که در دوره معاصر، همواره در پی گفتمان‌سازی بوده‌اند؛ گفتمان‌سازی‌ای که اولویت آن بیشتر تداوم در قدرت بوده است تا معنای معرفتی و فلسفی فکری آن.

۱. چارچوب نظری پژوهش

چارچوب نظری‌ای که برای پاسخ به پرسش پژوهش به کار رفته است، روشی تلفیقی از دو نظریه دیالوجیسم باختین و رهیافت موف است. اما مسئله‌ای که ممکن است در اینجا به ذهن برسد این است که آیا ایجاد چنین ترکیبی (تلفیق بخشی از یک نظریه با بخشی از نظریه دیگر) به لحاظ نظری امکان‌پذیر است؟

پاسخ این پرسش، مثبت است. به نظر می‌رسد که نفس علوم انسانی، چنین امکانی را در اختیار پژوهشگر قرار می‌دهد و این امر باعث غنا و بهبود نظریه‌های موجود می‌شود. مثال آشکار چنین روشی را می‌توان در دیدگاه‌های نظریه‌پردازانی

چون خود باختین، فوکو، یا هابرماس مشاهده کرد که از بسیاری از نظریه‌های روانشناختی، جامعه‌شناختی، فلسفی، و اقتصادی بهره برده‌اند و آن‌ها را در یک فرایند سنتزسازی به یکدیگر پیوند زده‌اند. هدف این مقاله، تفصیل هر دو نظریه به صورت جداگانه نیست و مفروض این است که مخاطب، با این روش‌ها آشناست؛ بنابراین، در ادامه، دال مرکزی پارادایم باختین و امر سیاسی موف را به طور خلاصه و در دو بخش بررسی کرده‌ایم.

۱-۱. دال مرکزی پارادایم باختین: دیالوجیسم مبتنی بر مفاهیم خود و دیگری

میخائیل باختین، یکی از تأثیرگذارترین و حتی به تعبیر تزوتان تودوروف، بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز ادبیات در قرن بیستم است. زندگی او با تحولات بزرگی در روسیه، از جمله انقلاب ۱۹۱۷ و به قدرت رسیدن لنین و استالین هم‌زمان بود و اندیشه‌هایش به دلایلی همچون استبداد و خفقان سیاسی استالینی با تأخیر به جهان معرفی شد. می‌توان گفت، ژولیا کریستوا در مقاله‌ای که در سال ۱۹۶۶ درباره «بینامتنیت» نوشت، او را به جامعه فرهنگی فرانسه شناساند. از آن زمان تا به حال، گرایش به اندیشه باختین، رشد چشمگیری داشته است. افکار او به عرصه‌های فلسفی، زبان‌شناسی، علوم اجتماعی و انسانی، روان‌شناسی، و مطالعات فرهنگی گام نهاده و حتی در زمینه‌های تدریس، بیان، و آموزش در سطح مدارس نیز جلب توجه کرده است. او از معدود اندیشمندانی است که در مورد ریشه‌های قالب رمان، مطالعه و نظریه‌پردازی کرده است. حاصل این مطالعات، نظریه «گفت‌وگو» است که امروزه نه تنها در ادبیات، بلکه در بسیاری از حوزه‌های علوم انسانی به کار رفته است. باختین توانست با بازتعریف پویای مفاهیم ایستای زبان‌شناسی، مفهوم گفت‌وگو را همچون سنگ‌بنای مناسبات انسانی توسعه دهد. عمق بینش نظری و گستره حوزه پژوهشی او تاحدی بود که به شدت بر شالوده‌های اندیشه پس از خود تأثیر گذاشت؛ به گونه‌ای که بسیاری از پژوهشگران، جای دادن او را در شاخه یگانه‌ای از علوم انسانی، غیرممکن می‌دانند.

مایکل هولکوئیست^۱ (۲۰۰۲) از شارحان برجسته باختین، او را اندیشمندی

چندبعدی می‌داند که مرزهای رایج را درنور دیده است: «میخائیل باختین، سهم عمده‌ای در چندین حوزه فکری دارد که هرکدام نیز تاریخ، زبان، و فرضیه‌های ویژه خود را دارند؛ در نتیجه، اندیشمندان، ادبیات او را به نحوی درمی‌یابند، زبان‌شناسان به گونه‌ای دیگر، و انسان‌شناسان نیز از منظری دیگر. در واقع، اصطلاح‌های جامعی که تمام حوزه‌های فعالیت باختین را دربر گیرد، وجود ندارد» (هولکوئیست، ۲۰۰۲: ۱۳).

جولی ریوکی و مایکل رین^۱ در نوشته مشترکشان (۲۰۰۴) بر نقش او در بازتعریف زبان ادبیات، درنگ کرده و سویی‌های بینامتنی اندیشه او را برجسته کرده‌اند: «باختین، نظرها را به این مسئله جلب کرد که ادبیات، چگونه گفتمان‌های برآمده از منابع نامتجانس اجتماعی را به یکدیگر می‌بافد. او همچنین، نقش چشمگیری در بازتعریف زبان ادبیات داشت. براساس نظریه او، تمام کلمه‌ها تنها در گفت‌وگو با کلمه‌های دیگر موجودیت می‌یابند؛ بنابراین، در نظریه باختین، تأکید از آفرینش فردی اثر ادبی، به جهان بینامتنی‌ای معطوف شد که آفرینش در آن صورت‌بندی شده است (ریوکی و رین، ۲۰۰۴: ۶۷۴).

باوجود این، نظریه ادبی باختین، بیش از هر چیز، واکنشی است در برابر زبان‌شناسی سوسوری و همچنین، تلاش‌های بی‌وقفه فرمالیست‌های روس برای پالایش ادبیات و استخراج اجزای آن، اما رویارویی با باختین و انتزاع اندیشه ادبی او، دشواری‌هایی را نیز به همراه دارد؛ «اندیشه دایرةالمعارفی باختین، پیچیدگی بیان، بهره‌گیری زیاد وی از استعاره، به‌کارگیری اصطلاح‌های گاه متفاوت برای معانی و مقاصد یکسان و نیز برعکس این قضیه، ارائه چیزی با عنوان خلاصه‌ای از رویکرد باختین را دشوار می‌کند» (امیری، ۱۳۸۶: ۹۶).

باختین با گسترانیدن نظریه‌های در اصل زبان‌شناختی‌اش به حیطه ادبیات و فرهنگ، طرحی را پی ریخت که گذشته از تأثیر شگرف آن بر علوم انسانی و به‌ویژه پژوهش‌های فرهنگی، به بنیان بوطیق‌ای ادبی تبدیل شد که رمان در کانون توجه آن قرار داشت. بوطیق‌ای ادبی باختین، با محوریت مفهوم گفت‌وگو سامان می‌یابد. «گفت‌وگو» گرانیگاه اندیشه و نقطه عطف نظریه‌پردازی اوست که در حوزه‌های

گوناگون، به شکل‌های مختلفی (هتروگلیسا، چندصدایی، کارناوال) تجلی یافته‌اند. میخائیل باختین، در تدوین اندیشه‌های خود به چندین حوزه فکری (از جمله نئوکانتیسم، فیزیک اینشتین، داستایوفسکی، برگسون و به‌طور ویژه فلسفه گفت‌وگویی مارتین بوبر) توجه داشته است. افزون‌براین، زایش جریان‌های بزرگ ادبی و هنری، همچون فرمالیسم روسی نیز در دوره او اتفاق افتاده است و باختین از نزدیک با فرمالیست‌ها در ارتباط بوده و از آنان در مورد تأکید بر فرم در ادبیات تأثیر پذیرفته است. وی از «بوبر» نیز در نگاه زیبایی‌شناختی و اخلاقی به جهان و نیز رابطه خود و دیگری تأثیر پذیرفت، و از داستایوفسکی در مورد اهمیت چندمعنایی تعدد گفتمان‌ها و فضای گفت‌وگویی در رمان بهره برد.

نئوکانتی‌ها، به‌ویژه اینشتین، نیز در نگاه او به جهان بی‌تأثیر نبوده و نقش مهمی داشته‌اند. باختین با تأثیرپذیری از کانت به سنت تفکر اروپایی، به‌ویژه معرفت‌شناسی علوم انسانی، توجه داشت و متناسب با این دیدگاه، بر این نظر بود که انسان‌ها از جایگاه‌های متفاوتی جهان را درک و تفسیر می‌کنند و به‌سبب وجود همین جایگاه‌های متفاوت، درک و تفسیرها نیز پرشمار و چندگانه خواهند بود. دیدگاه باختین درباره ماهیت چندمفهومی^۱ دانش، گونه‌ای معرفت‌شناسی در حوزه علوم انسانی است که ادعا می‌کند حرفی برای گفتن دارد. تاملات او مبتنی بر گفت‌وگو است و برخلاف بسیاری از نظریه‌های دیگر، جایگاه دانشی که او فرض می‌گیرد، یگانه نیست.

افزون‌براین، از منظر باختین، هیچ‌چیز ایستا و خنثی نیست؛ زندگی انسانی در خلأ خلق نمی‌شود، بلکه فرایندی است در جریان؛ فرایندی «در حال شدن»، بدون اینکه آغاز و انجامی برای آن قابل‌تصور باشد و چیزی که این فرایند را تحقق می‌بخشد، گفت‌وگو است؛ از سطوح گفت‌وگوهای روزمره تا سطوح پیچیده‌تر و گفت‌وگو میان اندیشه‌ها، آثار، و فرهنگ‌های گوناگون؛ بنابراین، درک انسان از جهان در ذات خود، گفت‌وگویی است، زیرا انسان‌ها در جهانی زندگی می‌کنند که در آن همه‌چیز سرشار از صداها و گفته‌های «دیگران» است.

1. Polyglossia

چنین نگرشی، خاصیتی بینادهنیتی به زندگی انسان می‌بخشد. تک‌تک واژگانی که به کار می‌بریم، تمام رفتارهایمان، افکار، و رؤیاهایمان، آکنده از معانی‌ای هستند که «دیگران» به آن‌ها بخشیده‌اند و «ما» نیز به نوبه خود، می‌بخشیم. هر گفتمان انضمامی یا گفته‌ای، موضوع خود را در چیزی می‌یابد که پیشتر در فهمی پیچیده نهان شده یا در دل روشنایی واژه دیگری که درباره آن بیان گردیده، آشکار شده است. گفته در مسیر اندیشه‌ها، دیدگاه‌ها، قضاوت‌های ارزشی، و آواهای بیگانه شکل گرفته و در بند همین‌هاست. واژه که به موضوع خود معطوف است، به محیطی وارد می‌شود که به گونه‌ای گفت‌وگویی با واژگان دیگر در کشاکش است؛ محیطی با قضاوت‌های ارزشی و آواهای بیگانه. واژه در چنین محیطی در روابط متقابل پیچیده در نوسان بوده و با برخی از آن‌ها آمیخته، از برخی دور شده، و با برخی دیگر روبه‌رو شده است (امیری، ۱۳۸۶: ۱۱۲-۱۱۱).

در نتیجه می‌توان گفت، انسان‌شناسی فلسفی باختین، حول محور «دیگربودگی» می‌چرخد. برپایه این مؤلفه، اصل بنیادین انسان‌شناسی موردنظر او این است که ممکن نیست بتوان موجودی را برکنار از مناسباتی تصور کرد که آن را با «غیر» پیوند می‌دهد. ما هرگز نمی‌توانیم خود را به صورت یک کل ببینیم، بلکه وجود «غیر» برای اینکه تصویری از خویشتن به دست آوریم، ضروری است؛ مفهومی که تنها تاحدی در رابطه صرف ما با «خود» قابل دستیابی است؛ بنابراین، به نظر باختین (همچون مارتین بوبر)، هرکس بخواهد «خود» را در امان نگه دارد، خود را از دست می‌دهد. به همین دلیل، او جایگاه برجسته‌ای برای گفت‌وگو قائل شده و بر این نظر است که زندگی در گوهر خود، «گفت‌وگویی» است. در دیدگاه این فیلسوف، «من» با آشکار کردن «خود»، بر «غیر» و از طریق شخص اوست که به خودآگاهی می‌رسد. به نظر او، مهم‌ترین کنش‌ها — آن‌ها که بنیان خودآگاهی ما را تشکیل می‌دهند — تنها با خودآگاهی «غیر» تبیین می‌پذیرند. بریدن از دیگران و جدا کردن و حبس کردن خود، عامل اصلی از دست دادن خویشتن خود است؛ بنابراین، هرگاه گفت‌وگو برقرار نباشد، نتیجه گفتمان، تک‌گویی است و تمام تلاش باختین، گریز از چنین وضعی است. در سطح کلی‌تر، هر فرهنگی تنها از چشمان فرهنگ غیر است که خود را بیشتر و کامل‌تر آشکار می‌کند.

با نگاهی اجمالی به نوشته‌های باختین می‌توان مفهوم‌هایی چون گفت‌وگو، دگرآوایی، چندمفهومی، برون‌موضعی، و بینامتنیت را که در سرتاسر نوشته‌های وی موج می‌زنند مشاهده کرد. او از برجسته‌ترین چهره‌های دوران طلایی اندیشه در روسیه است که جزء آخرین نمایندگان این دوران نیز به‌شمار می‌آید، زیرا مدتی نگذشت که با شعله‌ور شدن آتش انقلاب اکتبر، تمام نمادهای شکوفایی آن دوران ناپدید شد و با روی کار آمدن حکومت سوسیالیستی، نمایندگانش نیز برای نکوهش گذشته پرشکوه خود، تحت فشار قرار گرفتند.

۲-۱. مؤلفه‌های بنیادین دیالوجیسم باختین

میخائیل باختین، شصت سال از عمر خود را صرف اندیشیدن به مفهوم «گفت‌وگو» کرد و به نظریه‌پردازی درباره رابطه میان «خود» و «دیگری» در قالب نظریه‌ای منسجم با عنوان «دیالوجیسم» پرداخت که می‌توان آن را هم یک نظریه تأملی و هم نوعی روش برای تولید نظریه‌هایی از این دست به‌شمار آورد.

در دیالوجیسم او، هر ظرفیتی برای دانش و آگاهی، مبتنی بر دیگربودگی^۱ است. این دیگربودگی در روش، تنها یک از خودبیبگانگی دیالکتیکی برای زوال نیست که به آن یک هویت وحدت‌بخش با آگاهی بالاتر ببخشد، برعکس در دیالوجیسم، آگاهی، دیگربودگی است. به‌بیانی دقیق‌تر، یک رابطه متغیر است بین مرکز و همه آن چیزهایی که در مرکز نیستند (هولکوئیست، ۱۹۹۰: ۱۷). البته مرکز در تفکر باختین، معنای مطلق ندارد، بلکه نسبی است و هیچ مرکزی ادعای برتری ندارد.

رابطه و تفاوت^۲ نیز مفهوم‌هایی هستند که او هرگاه فرصت می‌یابد آن‌ها را گوشزد می‌کند. از دید او، جهان در رابطه شکل می‌گیرد؛ رابطه اجزای سازنده جهان، رابطه انسان با جهان، رابطه انسان با انسان.

باید در نظر داشت، دیالوجیسم، همواره در تقابل با قطعیت است و هرگونه تسلیم و استحاله را نفی می‌کند. تفکر باختین بیشتر متأثر از مفاهیم جدید زمان و مکانی‌ای بود که با فروپاشی فیزیک نیوتنی مطرح شد و براساس آن، از وحدت

1. Otherness
2. Difference

دوری جسته می‌شد. هم باختین و هم اینشتین به چیزهایی متوسل می‌شدند که می‌توان آن را علم «اپتیک فلسفی» نامید؛ ابزاری مفهومی برای دیدن که برای لنزهای دیگر، غیرقابل مشاهده و نیازمند وجود دیگری برای کسب آگاهی کامل است (خدایی راد، ۱۳۹۱: ۲۶).

باوجوداین، لازم بود که باختین برای تحلیل مفهوم گفت‌وگو، دو مسئله «تمایز» و «مشارکت» را توضیح دهد. در دیالوجیسم، «جدابودگی»^۱ و «هم‌زمانی»^۲، شرط‌های اساسی هستی هستند (هولکوئیست، ۱۹۹۰: ۱۸). اینکه چگونه این دو می‌توانستند در قالب مفهومی یگانه، یعنی گفت‌وگو، قابل توضیح باشند، نیز با کمک نظریه نسبیت اینشتین امکان‌پذیر شد. باختین توانست با کمک این نظریه، قطعیت و اقتدار گفتمان‌های تک‌گویانه را به‌چالش بکشد و زمینه شنیده شدن صداها را دیگر فراهم کند. نسبیت، تکیه‌گاه مطمئنی برای این زمینه‌چینی بود و باختین توانست از تجربه اینشتین این‌گونه نتیجه‌گیری کند:

۱. واقعیت‌های جهان از جایگاه‌ها یا دیدگاه‌های خاص و متفاوت با هم، درک می‌شوند. به نسبت تفاوت جایگاه، نگرش و نحوه درک هستی نیز متفاوت خواهد بود؛
 ۲. شناخت جهان از یک جایگاه خاص، به‌تنهایی ناقص خواهد بود و به‌تبع آن، هرگونه تفسیر جهان از منظری خاص، نمی‌تواند بازتاب‌دهنده تمام حقایق هستی باشد؛

۳. جهان، شناخت، و پاسخ معنادار به آن، نتیجه مشارکت و ارتباط بین فاعلان شناسا است؛

۴. هر فردی، جایگاهی را در هستی اشغال کرده و از همان جایگاه، جهان را درک می‌کند و می‌شناسد. این جایگاه، بی‌همتا و منحصربه‌فرد است و فرد در برابر آن مسئول است؛

۵. همه‌چیز در جهان با هم در ارتباط هستند و فهم جایگاه زمانی و مکانی آن‌ها به این ارتباط وابسته است (خدایی راد، ۱۳۹۱: ۳۲).

به‌طورکلی، در اندیشه باختین، تمایز واقعی، اصلی ضروری برای مشارکت

1. Separateness
2. Simulataniety

واقعی است و مشارکت واقعی نیز برای تمایز واقعی، اصلی بنیادین به‌شمار می‌آید. گفتنی است، باختین تلاش کرده است تا نشان دهد، مکان و جایگاه هر فرد و مجموعه انسانی در هستی در نسبت با فرد یا مجموعه افراد دیگر متفاوت است و هر درک و معنایی از جهان به نسبت جایگاه و مکان قرارگیری در هستی، با تفسیرها و معناهای دیگر تفاوت دارد؛ بنابراین، درک کامل جهان در صورتی امکان‌پذیر است که بین تفسیر و معانی مختلف از جهان، ارتباط و گفت‌وگو وجود داشته باشد. مفهوم مکان و زمان شناختی از منظر باختین، «عرضه‌ای است که همه ادراک‌ها در آن آشکار می‌شود. دیالوجیسم، همچون نسبت، فرض می‌گیرد که هیچ چیز نمی‌تواند ادراک شود، مگر در تقابل با چشم‌انداز چیز دیگر. فرض اساسی دیالوجیسم این است که هیچ شخصی بدون یک زمینه وجود ندارد. ذهن به‌گونه‌ای ساختار یافته است که جهان، همیشه برپایه این تقابل ادراک می‌شود» (هولکوئیست، ۱۹۹۰: ۲۰-۲۱).

بنابراین، در دیالوجیسم، محدودیت‌های ذاتی برای یک جسم، تنها در ادراک جهان وجود دارد. دیالوجیسم، درک انسان از جهان را در فرایند پیچیده‌ای از موقعیت، زمان، متن، و چندگانگی می‌داند. برای درک‌کنندگان، زمان، باز و ناتمام است، مکان آن‌ها، مراکز ادراک بوده و این نقطه‌ای است که اشیاء خود را حول آن به‌صورت یک افق مرتب می‌کنند و معنی آن‌ها براساس جایگاهی که در آن قرار دارند، تعیین می‌شود.

موقعیت‌مندی^۱ نیز از مفهوم‌های مهم دیگر مطرح‌شده در اندیشه باختین به‌شمار می‌آید. هر فردی موقعیت بی‌بدیلی در هستی داشته و نسبت به آن مسئولیت دارد. درک و معنای شکل‌گرفته در مورد جهان، به موقعیت هر فرد در هستی وابسته است. باختین جهان را نوعی «عمل» می‌بیند و هستی را «رخدادی» می‌داند که ویژگی اصلی آن، تکرارناپذیر بودن است. همان‌گونه که گریگوری کاوانوگ اشاره می‌کند، تأکید باختین بر تاریخی بودن واقعی، با برنامه او مبنی بر قرار دادن اخلاقیات کنش انسانی در رخدادبودگی خاص آنچه «لحظه تک‌رخدادی وجود» می‌نامد، مرتبط است (کاووانوگ^۲،

1. Situatedness
2. Cavanaugh

۲۰۰۴: ۱۶). به بیان دیگر، به نظر باختین، نادیده انگاشتن لحظه‌ای از عمل تکرارناپذیر بشر به سود یک نظریه انتزاعی، عملی غیراخلاقی به‌شمار می‌آید.

همچنین، او با تأثیرپذیری از مارتین بوبر، برای جهان یک حیثیت اخلاقی قائل است. به بیان دیگر، انسان و جهان، دارای یک‌سری از اصول اخلاقی هستند که بخشی از آن‌ها به جایگاهی مربوط می‌شود که فرد در آن قرار گرفته و باید پاسخ‌گوی خطاب‌وارگی جهان باشد. اگر از یک‌سو، تکاپو برای درک کامل جهان را یکی از ابعاد رابطه اخلاقی انسان با جهان بدانیم و از سوی دیگر، درک کامل‌تر جهان در گرو مشارکت تعبیر و معانی با یکدیگر باشد، هر فردی در برابر افراد دیگر و هر فرهنگی در قبال فرهنگ‌های دیگر، مسئول است و نمی‌تواند در مقابل پرسش دیگری و پاسخ به خویشتن، بی‌توجه باشد.

مفهوم دیگر، کرونوتوپ^۱ یا پیوستار زمانی/مکانی است که از مؤلفه‌های مهم اندیشه باختین به‌شمار می‌آید. کرونوتوپ باختین، به ما نشان می‌دهد که «زمان، در دوره‌ها و فرهنگ‌های گوناگون، چگونه تجربه می‌شود؟» و «زمان و مکان در پاسخ و سخن غالب هر دوره، از چه جایگاهی برخوردارند». خود باختین درباره پیوستار زمانی-مکانی می‌نویسد: «ما وابستگی ذاتی ارتباطات زمانی و مکانی را که در ادبیات هنرمندانه نشان داده می‌شود، پیوستار زمانی و مکانی می‌نامیم. این عبارت که در ریاضیات کاربرد دارد، بخشی از نظریه نسبیت اینشتین به‌شمار می‌آید (باختین، ۱۳۸۷: ۱۳۷). کرونوتوپ، بیش از هر چیزی به اهمیت و وابستگی زمان و مکان در هرگونه معناسازی‌ای اشاره دارد. افزون‌براین، اگرچه باختین در بحث از پاسخ معنادار انسان به جهان، بیشترین اهمیت را به مؤلفه زمان حال و معاصر می‌دهد، بر این نظر است که برای درک بهتر زمان حال باید خوانشی گفت‌وگویی با گذشته انجام شود و در هرگونه معناسازی، به زمان آینده نیز توجه شود، یعنی مخاطبان آینده نزدیک و دور، به هر حال، مخاطب متن‌هایی خواهند بود که در زمان حال پدید می‌آیند. او آن‌ها را «مخاطبان برتر^۲» می‌نامد. روی هم رفته، هرگونه معناسازی و هر گفت‌وگویی می‌بایست با محوریت زمان حال به گذشته و آینده نیز توجه داشته باشد.

1. Chronotope

2. Superaddressee

۳-۱. گفتمان مونولوگ از نظرگاه باختین

مونولوگ، گفتمانی است که باختین از آن با عنوان «گفتمان تحکم‌آمیز^۱» یاد می‌کند و آن را در برابر «گفتمان باورپذیر^۲» -که ویژگی وضعیت گفت‌وگویی است- قرار می‌دهد. باختین درباره ویژگی گفتمان تحکم‌آمیز یا اقتدارگرا می‌نویسد: «کلمه تحکم‌آمیز از ما می‌خواهد که آن را به رسمیت بشناسیم و بدون در نظر گرفتن قدرت ذاتی آن در متقاعدسازی ما، به گونه‌ای با آن رفتار کنیم که گویی اعتباری از پیش تعیین شده دارد» (باختین، ۱۳۸۷: ۴۴۰). او با توجه به واقعیت معاصر و مؤلفه‌های زمان و مکان -که از ویژگی‌های هرگونه گفت‌وگویی به‌شمار می‌آیند- می‌نویسد: «کلمه تحکم‌آمیز در قلمروی دور قرار دارد و با گذشته‌ای که به‌لحاظ سلسله‌مراتبی برتر به نظر می‌رسد، ارتباط اندام‌واری دارد؛ گویی این کلمه متعلق به پدران است و اعتبار آن در گذشته به رسمیت شناخته شده است. این کلمه، یک گفتمان پیشینی است (باختین: ۱۳۸۷: ۴۴۰). در این گفتمان، مفاهیم تغییر تدریجی، انعطاف‌پذیری، و خلاقیت جایگاهی ندارند. این گفتمان به‌منزله توده فشرده و تفکیک‌ناپذیری، وارد ذهنیت کلامی ما می‌شود و باید آن را کاملاً تأیید یا رد کنیم. گفتمان یادشده، پیوند گسست‌ناپذیری با اقتدار خود دارد. پیوند با یک قدرت سیاسی، سنت یا فرد. فرازوفرود گفتمان تحکم‌آمیز تابع وضعیت قدرت مربوط به آن است (باختین، ۱۳۸۷: ۴۴۲).

براین اساس، چنین گفتمانی به‌سبب ماهیتش نمی‌تواند دوصدایی باشد و همواره به‌گونه‌ای تک‌مفهومی مشخص می‌شود، مسئولیتی در قبال پاسخ به غیر و دیگری نمی‌پذیرد، و هیچ حقی برای آگاهی دیگری قائل نیست؛ بنابراین، اگر یک نویسنده دیالوگ‌محور به روابط افقی، و دیدگاه‌های پراکنده، مرکزگریز، و رقابتهی اهمیت دهد، مونولوژیست و برعکس اگر بر روابط عمودی، مرکزگرا، و مطلق تأکید کند، دیالوگ‌محور است (امرسون^۳، ۲۰۰۸: ۱۳۴).

در وضعیت مونولوگ، تفاوت، گفت‌وگو، و چندصدایی دیده نمی‌شود و

1. Authoritative Discourse
2. Persuasive Discourse
3. Emerson

همه چیز به گونه‌ای انعطاف‌ناپذیر از طریق آگاهی منفرد، ساکن، و ایستا تعریف می‌شود؛ در نتیجه، این گفتمان از معاصر بودن، درک زمان و مکان عینی، و به‌طور کلی از زندگی بازمی‌ماند. تودوروف، دیدگاه باختین دربارهٔ ویژگی‌های تک‌گویی را چنین بیان می‌کند: «تک‌گویی، در نهایت آشکار می‌کند که بیرون از آن، آگاهی، دیگری با همان حقوق و قادر به پاسخی با همان درجه اعتبار وجود دارد. تک‌گویی به انکار غیر و استقلال و کفایت آن به‌عنوان یک من با حقوق مساوی برمی‌خیزد. برای دیدگاه تک‌گویانه در شکل افراطی و ناب آن، «غیر» تنها موضوع آگاهی باقی می‌ماند و نمی‌تواند در بطن خود به آگاهی و معرفت حقیقی دست یابد. پاسخی که قادر به ایجاد تغییری در دنیای آگاهی من نباشد، از غیر انتظار نمی‌رود. تک‌گویی به‌خودی‌خود کامل و کافی است و از این‌رو، در برابر پاسخ غیر، ناشناخت و به‌انتظار چنین پاسخی نمی‌نشیند» (تودوروف، ۱۳۷۷: ۲۰۳). به‌نظر باختین، هیچ چیز وحشتناک‌تر از این نیست که برای سخن، پاسخی وجود نداشته باشد؛ بنابراین، گفتمان تک‌گویانه به‌دلیل اینکه پاسخی را بر نمی‌تابد، وحشتناک است. افزون‌براین، دیگری و عینیت بخشیدن به تمام واقعیت، از ویژگی‌های دیگر تک‌گویی است و وانمود می‌کند که آخرین کلام است.

به‌طور کلی، در جهانی که ماهیت آن بر مشارکت خود و دیگری بنا نهاده شده است، هر گفتمانی که در فرایند معناسازی، دیگری را نادیده بگیرد، مستعد تغییر ماهیت به گفتمان تک‌گویانه خواهد بود. از آنجاکه چنین گفتمانی، معنا را خدشه‌دار می‌کند و ارتباط آن با معناهای دیگر قطع می‌شود، به‌ناچار برای عرضهٔ خود، به دامن قدرت و سلطه پناه می‌برد. باختین، گفت‌وگو را اخلاقی و زیبایی‌شناختی می‌داند و گفتمان تک‌گویانه را غیر اخلاقی و ضد زیبایی‌شناختی به‌شمار می‌آورد؛ بنابراین، با بهره‌گیری از اصطلاح خود باختین باید گفت، هیچ بهانه‌ای برای رویگردانی از خویشتن وجود ندارد و انسان، چاره‌ای جز مشارکت در هستی و ورود به گفت‌وگویی بی‌انتهای با دیگران ندارد. چنین رابطه و گفت‌وگویی تعیین‌کنندهٔ آگاهی از خویشتن، دستیابی به هویت، کمک به دیگران، برآورده کردن اصل اخلاقی هستی، و احترام به زمان و مکان است. باختین در این مورد می‌گوید: «جهان در بنیادی‌ترین شکل آن، یک مکان اخلاقی است؛ مکانی که با تفاوت تقلیل‌ناپذیر بین

من و دیگری، ساختار یافته است. مکان هرکس، یگانه و بی‌همتاست؛ نه به دلیل موقعیت فضایی یا زمانی خاص آن و نه بی‌همتا به لحاظ فیزیکی، بلکه به این سبب که فرد آن را به مثابه جایگاه بی‌همتای یک «من» در برابر «دیگری» تجربه می‌کند. پاسخ‌گویی، به معنای فهمیدن این بی‌همتایی و احساس مسئولیت در برابر به دیگران است» (هیرشکاپ^۱، ۱۹۹۸: ۵۸).

از این رو «دیالوگ» برای باختین، شاه‌کلید فرضیه‌هایی است که آثار او را در سراسر دوره فکری‌اش هدایت می‌کند. «دیالوگ» در تمام یادداشت‌هایی که او از جوانی تا زمان مرگش در سن هشتادسالگی نگاشته است، وجود دارد و گفت‌وگو، مطلوب‌ترین و اخلاقی‌ترین راهی است که برای رابطه خود و دیگری پیشنهاد می‌کند.

۴-۱. سه‌وجهی بودن رابطه خود و دیگری از دیدگاه باختین

گفته شد که باختین، نظریه‌پرداز و فیلسوفی است که به سبب فعالیتش در حوزه ادبیات شناخته می‌شود، اما نظریه او به سبب کاربردهای بین‌رشته‌ای و بیرون از حوزه‌های ادبی، از قابلیت‌های زیادی برخوردار است و می‌تواند در حوزه‌های علوم اجتماعی و علوم سیاسی نیز به کار رود. او به زبان غیرسیاسی بر این نکته تأکید کرده است که هر نوع رابطه‌ای می‌تواند سیاسی باشد و به عنوان نمونه، این مسئله را در پژوهشی که در بررسی رمان‌های داستایوفسکی انجام داده است، می‌توان مشاهده کرد؛ در یک‌سو، شخصیت‌هایی دیده می‌شوند که تلاش می‌کنند خود را بر دیگری تحمیل کرده و روایت خود را غالب کنند و در سوی دیگر، شخصیت‌هایی به چشم می‌خورند که با روش‌های پرشمار و حتی نامتعارفی تلاش می‌کنند در مقابل این سلطه‌گری ایستادگی کنند؛ بنابراین، به نظر او، رابطه خود-دیگری، یکی از کانون‌های شکل‌گیری روابط و مناسبات سیاسی است که در آن، دو جریان قدرت و مقاومت، به گونه‌ای هم‌زمان، وجود دارند.

بر این اساس، با توجه به سیاسی‌مفروض داشتن رابطه خود-دیگری باختین، این رابطه در بردارنده سه عنصر است: نخست مرکز، دوم، نامرکز و سوم رابطه؛ یا خود و دیگری و رابطه بین آن‌ها. در اینجا مسئله مهم، رابطه بین این‌ها است، که این

1. Hirschkop

برابرنهاد با کمک دیالوجیسم که علم کشف روابط است، قابل درک می‌شود. همچنین، رابطه بین خود و دیگری از طریق ساختار زمان/مکان برقرار می‌شود؛ از این رو، همواره با تغییر ساختار زمان و مکان می‌توان منتظر کشف معنای جدیدی بود. افزون‌براین، از سه‌بعدی بودن دیگری نیز می‌توان سخن گفت، زیرا رابطه بین خود و دیگری، نیازمند وجود ناظری نیز هست که کارش کشف رابطه‌ای است که بین آن خود و آن دیگری خاص برقرار شده است (پورزکی، ۱۳۹۰: ۴۲).

براین اساس، این رابطه در اندیشه باختین، بیرون از مرزهای زبان امکان‌پذیر نیست، یعنی، فلسفه و روش دیالوجیستی او، مبتنی بر فلسفه زبان‌شناختی ویژه‌ای است که او در طول کارهایش ایجاد کرده است. به نظر باختین، در زبان و با زبان است که ارتباط بین «من» و «دیگری» امکان‌پذیر می‌شود؛ بنابراین، خلق معنا نیز از طریق زبان انجام می‌شود و بدون وجود «دیگری»، کلام نمی‌تواند هیچ معنایی را منتقل کند. فهم رابطه خود و دیگری و گفت‌وگویی بودن چنین رابطه‌ای، نیازمند فهم فلسفه زبان‌شناختی باختین است. به نظر او زبان، ذاتاً گفت‌وگویی است. او بر این نظر است که زبان را باید از دیدگاه آن‌هایی که در عمل از آن استفاده می‌کنند، مطالعه کرد. به نظر او، فهم زبان نیازمند فهم موقعیت اجتماعی و فهم سخن نیز نیازمند تلاقی دوسویه زبانی و غیرزبانی/اجتماعی است. مضمون یا معنای هر بیان را در تلاقی این دو بعد زبانی و اجتماعی می‌توان دریافت کرد. با این همه، باختین، موقعیت اجتماعی را خنثی نمی‌داند و آن را مترادف موقعیت ایدئولوژیک می‌داند. به همین دلیل است که عنصر ایدئولوژی را وارد بحث از زبان می‌کند. به نظر او، هیچ بیان یا سخنی فارغ از ارزش وجود ندارد. بیان، مرکز ایدئولوژی است.

درست در ادامه همین فرایند شکل‌گیری خود و دیگری در ارتباط مکالمه‌ای است که می‌توانیم مفاهیمی مانند هویت و هویت سیاسی را جست‌وجو کنیم؛ بنابراین، برپایه آنچه تاکنون گفته شد، می‌توان هویت را به زبان باختین در چند جزء تعریف کرد:

- هویت، امری در حال شدن است که در خود، نوعی دگرگونی، پویایی، و استمرار دارد؛
- هویت، اعتبار خود را پیش از آنکه از تشابه بگیرد، از تشخیص می‌گیرد،

یعنی «خود» در برابر دیگری؛ یعنی آگاهی خود به دیگری؛

- هویت، نوعی بازتفسیر خود است، یعنی با مفهوم هویت مساوی نیست، بلکه تعریف، شناسایی، و بازشناسایی خود است از رهگذر ارتباط با دیگری؛
- هویت، تابعی از مکان (فضا) و زمان است، زیرا مکان (سرزمین) و زمان توانایی هویت‌سازی بسیار زیادی دارند (بهزادفر، ۱۳۹۰: ۲۹).

در نتیجه، به نظر باختین، هویت، نوعی آگاهی از «خود» است که از رهگذر تأسیس «دیگری» به وجود می‌آید و این شناخت، حاصل تعامل و کنش متقابل «من» با غیر من یا «دیگری» است. بنا بر این مفروض، هویت، امری در حال شدن است، یعنی به دلیل شکل‌گیری آن در طول این فرایند دوسویه، همواره در حال تغییر و دگرگونی بوده و پویا است. همچنین، براساس این رویکرد، هویت، تشخیص، و مرزبندی‌های گفتمانی، تنها در تمایز و تفاوت‌های گفتمانی است که شکل می‌گیرد و گفتمان‌های گوناگون با یکدیگر رابطه دوسویه دارند؛ بنابراین، از یک سو، در تمایز و اختلاف داشتن با یکدیگر است که تهدیدکننده هم هستند و از سوی دیگر، تنها در تمایز و غیریت‌سازی با یکدیگر است که متمایز شده و در نتیجه، هویت‌بخش یکدیگر می‌شوند. بر این اساس، لازم است برای رسیدن به شناخت حقیقی از خود و هویت‌مان، به معرفت از دیگری دست پیدا کنیم.

در این قرائت از هویت، دیگر نزاع و طرد و نفی در کار نیست؛ اگرچه در اینجا نیز وجود هریک از واحدهای هویتی، به دیگری و رابطه با آن مربوط است، این رابطه از جنس رابطه میان متخصصان در جنگ نیست، بلکه رابطه‌ای پویا و سازنده و یک نوع رابطه مکالمه‌ای بر سازنده است که هستی، محتوا، و شکل یک واحد هویتی به آن وابسته است.

۵-۱. شانتال موف و امر سیاسی

در این بخش، مفهوم «امر سیاسی» را از نویسنده پسامارکسیست متأخر به‌عاریت خواهیم گرفت تا امکان تازه‌ای را برای فهم برابر نهاد خود-دیگری باختین و نسبت آن با امر سیاسی، فراهم آوریم. گفتنی است، نخستین بار پورزکی، ایده تلفیق این دو نظریه را در رساله خود مطرح کرده است که در این مقاله تلاش کرده‌ایم با

به کارگیری نظریه تلفیقی ایشان، چگونگی رویارویی خود/دیگری در دوره معاصر و ظرفیت این نظریه برای پاسخ‌گویی به این پرسش را بررسی کنیم.

دلیل بهره‌گیری از دیدگاه شانتال موف، به‌ویژه درباره اندیشه باختین، شباهت‌ها و نزدیکی‌های فراوانی است که در مبانی نگرشی و فلسفی این دو اندیشمند ریشه دارد. باختین و موف، هر دو، متعلق به نحله مارکسیسم به‌شمار می‌آیند و همین امر باعث شده است که درباره برخی مفاهیم بنیادین، مانند اعتقاد به اصل منازعه و همچنین، توجه به فرهنگ مقاومت، همسویی داشته باشند. میخائیل باختین در همه آثارش، همواره بر منازعه‌ای که بر زندگی انسان حاکم است، تأکید دارد و بر این نظر است که میان دو نیروی تمرکزگرا یا تک‌گویی و نیروی مرکزگریز دیالوجیستی، منازعه و جنگ دائمی وجود دارد. او اعتقاد به این اصل را در قالب مفهوم کارناوالی مطرح می‌کند که در آن، بین فرهنگ رسمی و غیررسمی منازعه وجود دارد. همین اصل منازعه است که امکاناتی را فراهم می‌کند تا بتوان مفهوم امر سیاسی را در اندیشه او بررسی کرد. در مورد فرهنگ مقاومت نیز هر دو اندیشمند، هم‌نظر هستند. باختین سعی دارد با مفهوم کارناوال خود نشان دهد که جهان، عرصه مبارزه و مقاومت در برابر هر قدرتی است که می‌خواهد تفسیر خود را غالب کند. به‌نظر او خنده، آزادی است. در کارناوال، انسان‌ها از طریق خنده و به‌سخره گرفتن، در حال مقاومت در برابر هرگونه رسمی‌شدنی هستند. شانتال موف نیز بر این نظر است که تاکنون دموکراسی به‌عنوان پدیده‌ای صرفاً عقلانی دیده شده است و همین امر باعث شده است که نه‌تنها از جذابیت خالی شود، بلکه سراسر عقلانی‌شدن آن، از امکان وجودی‌اش نیز کاسته شود؛ از این رو، پیشنهاد می‌کند که دموکراسی به‌گونه‌ای طراحی شود که بعد عاطفی را نیز دربرگیرد و افراد دموکرات با عواطف خود درگیر فرایند دموکراسی‌سازی شوند. به این ترتیب، می‌توان گفت، دموکراسی عاطفی او شباهت زیادی با کارناوال باختین دارد.

برخلاف نظر باختین، به‌نظر موف، امر سیاسی با نقد اندیشه اجماع بین‌الاذهانی مطرح می‌شود. او بر این باور است که باید اصل منازعه را به‌عنوان جوهره امر سیاسی به‌رسمیت بشناسیم، با آن کنار بیاییم، و از ظرفیت‌های آن، برای بهبود سیاست استفاده کنیم.

روی هم رفته، می‌توان امر سیاسی را آن نوع دیسپلینی در نظر گرفت که قدرت و سلطه را هدف خود قرار داده است و آن را در تمام روابط جست و جو می‌کند. به این ترتیب، همه چیزهایی که در علم سیاست کلاسیک، امور غیرسیاسی به‌شمار می‌آمدند، در کانون مطالعه سیاسی قرار خواهند گرفت. امر سیاسی، به این معنا، علم شناخت و بررسی شیوه‌های پنهان کردن روابط قدرت، به مثابه اموری عادی، است؛ از این رو، امر سیاسی را می‌توان علم آشکارسازی روابط قدرت و سلطه نیز نامید.

۱-۵-۱. رابطه پساسیاسی

شانتال موف در کتاب «درباره امر سیاسی» از سه نوع رابطه به اعتبار امر سیاسی — سخن می‌گوید: «رابطه پساسیاسی، رابطه آنتاگونیستی، و رابطه آگونیستی». به نظر موف، اگرچه رابطه پساسیاسی به ظاهر شبیه مفهوم دیالوجیستی باختین از دیالوگ است، ولی مبتنی بر فرض کاملاً متفاوتی است. باختین، مفهوم منازعه را می‌پذیرد و تلاش می‌کند از طریق گفت و گو، از بعد آنتاگونیستی این منازعه بکاهد؛ در حالی که دیدگاه پساسیاسی، دیدگاهی لیبرالیستی است. این دیدگاه تلاش می‌کند مفهوم منازعه را از سیاست حذف کند. از یک نظرگاه پساسیاسی می‌توان دو پارادایم عمده لیبرالی را از هم متمایز کرد؛ نخستین پارادایم که گاهی «تجمعی» نامیده می‌شود، سیاست را محل برقراری سازش بین نیروهای متعارض گوناگون در جامعه به‌شمار می‌آورد. از این دیدگاه، افراد به مثابه موجوداتی عقلانی در نظر گرفته می‌شوند که انگیزه‌شان، به حداکثر رساندن منافع خودشان است و در جهان سیاسی به شیوه ابزاری عمل می‌کنند. ایده بازار که برای حوزه سیاست به کار گرفته می‌شود را می‌توان با مفهوم‌های عاریه گرفته شده از اقتصاد درک کرد. پارادایم دیگر را می‌توان «رایزنانه» نامید. الگوی رایزنانه در واکنش به الگوی «ابزارگرایانه» مطرح شده است. هدف نهایی نهفته در پس این الگو، ایجاد ارتباط بین اخلاق و سیاست بوده است. طرفداران الگوی رایزنانه تلاش می‌کنند، عقلانیت ارتباطی را جایگزین عقلانیت ابزاری کنند. آن‌ها مباحثه سیاسی را میدان خاص کاربرد اخلاق می‌دانند و بر این نظرند که از طریق بحث آزاد در قلمرو سیاست می‌توان به اجماع اخلاقی-عقلانی دست یافت. در این الگو، سیاست نه از طریق اقتصاد، بلکه از طریق اخلاقیات درک می‌شود.

اما براساس دیدگاه و مبانی فکری باختین می‌توان گفت، الگوی تجمعی لیبرالیستی، مونولوگی و مبتنی بر همان فرضیه‌هایی است که در تک‌گویی حاکم است؛ یعنی، دیگری را انکار می‌کند و تلاش می‌کند با طرد دیگری به تعریفی یگانه و پذیرفتنی از خویش دست یابد. الگوی رایزنانه نیز، با اینکه شباهت بیشتری با الگوی دیالوگی باختین دارد، به دلیل انکار کامل مسئلهٔ منازعه، به‌طور کامل با آن متفاوت است. به‌نظر شانتال موف، یکی از پیامدهای انکار رابطهٔ خود و دیگری و نقش آن در شکل دادن به هویت سیاسی، اخلاقی شدن سیاست است؛ البته اخلاقی شدن سیاست در اینجا به این معنا نیست که سیاست، اخلاقی شده است، بلکه بر این باور استوار است که رقبای سیاسی با اتکا به قواعد اخلاقی مورداعای خود، سیاست‌ورزی می‌کنند.

موف می‌نویسد: «البته منظور من از اصطلاح اخلاقی شدن در این متن، این نیست که مردم در میدان سیاست برپایهٔ تعقیب یک خیر عمومی عمل می‌کنند، بر طبق انگیزه‌هایی که غیرجانبدارانه یا بی‌طرفانه هستند. منظور من این است که تقابل ما/آن‌ها به‌جای اینکه بر مبنایی سیاسی استوار باشد، برپایهٔ مقوله‌های اخلاقی خیر، در مقابل شر ساخته شده است.

۲-۵-۱. رابطه سیاسی آنتاگونیستی

در این نوع رابطه سیاسی — که می‌توان آن را به رابطه خود—دیگری تعمیم داد— منازعهٔ بی‌امانی میان هر دو طرف شکل می‌گیرد و امر سیاسی به امری که سراسر منازعه است، تبدیل می‌شود. به‌نظر موف، این نوع رابطه میان خود و دیگری، شکل اخلاقی دارد و از جایگاه منازعهٔ سیاسی — که در آن همگان در پی رسیدن به موقعیت بالاتر هستند — خارج، و به منازعه‌ای سراسر اخلاقی تبدیل می‌شود. در آنتاگونیسم اخلاقی، خود، دیگری را شری به‌شمار می‌آورد که باید نابود شود و در عوض، خود را به‌طور کامل، خیر اخلاقی می‌بیند. این رابطهٔ آنتاگونیستی، سرشار از خشونت است؛ بنابراین، برخی همچون یورگن هابرماس، در پی روشی بوده‌اند تا از مفهوم دوگانهٔ خود—دیگری یا میان ما و آن‌ها فراتر روند و برای گریز از خشونت آنتاگونیستی، کل رابطه میان خود—دیگری را از بین ببرند.

۳-۵-۱. رابطه سیاسی اگونیستی

در این نوع رابطه سیاسی، شانتال موف تلاش می‌کند با کشف شیوه جدیدی از رابطه میان ما/ آن‌ها، وضعیت آنتاگونیستی را مهار کند، زیرا برای اینکه منازعه به‌عنوان امری مشروع پذیرفته شود، باید به‌گونه‌ای باشد که موجب نابودی جامعه سیاسی نشود؛ به این معنا که باید بین طرفین درگیری، نوعی پیوند مشترک برقرار شود تا دیگری را دشمنی که باید از روی زمین محو شود، به‌شمار نیاورند. موف، این نوع رابطه را «اگونیسم» می‌نامد که تفاوت آن با آنتاگونیسم این است که در رابطه پیشین، رابطه میان ما/ آن‌هایی است که دو طرف، دشمنانی به‌شمار می‌آیند که در هیچ زمینه‌ای مشترک، شریک، و سهیم نیستند، اما در اگونیسم، رابطه، میان ما/ آن‌هایی است که هیچ روش عقلانی‌ای برای حل منازعه‌شان وجود ندارد، ولی در عین حال، مشروعیت مخالفان خود را به رسمیت می‌شناسند و آنان را مخالف خود به‌شمار می‌آورند، نه دشمنانی که باید حذف شوند. این به این معناست که در حل منازعه، آن‌ها خود را متعلق به یک اجماع سیاسی می‌دانند. به‌نظر شانتال موف، وظیفه سیاست، تبدیل آنتاگونیسم به اگونیسم است. آنچه به‌عنوان مسئله اساسی در مورد رابطه خود دیگری اگونیستی مطرح می‌شود، پیکربندی روابط قدرتی است که رابطه یادشده، پیرامون آن ساخت پیدا می‌کند؛ یعنی منازعه بین طرح‌های هژمونیک مخالفی که منازعه‌شان هرگز به‌گونه‌ای عقلانی حل نمی‌شود. بعد خصومت‌آمیز همواره وجود دارد و به همین سبب بسیاری از نظریه‌پردازان لیبرال از به رسمیت شناختن بعد آنتاگونیستی سیاست و نقشی که عواطف در شکل‌گیری هویت‌های سیاسی ایفا می‌کنند، خودداری می‌کنند و آن را خطری اساسی برای هدف دموکراسی می‌انگارند، اما این نکته مهم را فهم نمی‌کنند که رویارویی اگونیستی، نه تنها دموکراسی را به‌خطر نمی‌اندازد، بلکه شرط وجودی آن است. ویژگی مهم دموکراسی مدرن، شناسایی و مشروعیت منازعه و پرهیز از سرکوب از طریق تحمیل نظم اقتدارگرایانه است. جامعه دموکراتیک مدرن تکثرگرا، کل را یک ارگانیزم نمی‌بیند و وجود منازعات را رد نمی‌کند، بلکه این امکان را فراهم می‌آورد تا این منازعات به‌گونه‌ای اگونیستی مطرح شوند. درنهایت، هنگامی که سیاست به زبان اخلاقی مطرح شود، تخصص‌ها نمی‌توانند به‌شکل آنتاگونیستی مطرح شوند.

هنگامی که مخالفان بر پایه مفهوم‌های اخلاقی تعریف می‌شوند، نمی‌توان آن‌ها را به‌عنوان مخالف تعریف کرد، بلکه دشمن به‌شمار می‌آیند و با شرور نامیدن آن‌ها، هیچ مباحثه و گفت‌وگومندی‌ای امکان‌پذیر نیست؛ آن‌ها باید نابود شوند. افزون بر این، از آنجاکه آن‌ها غالباً به‌عنوان بیماری اخلاقی مورد توجه قرار می‌گیرند، حتی نباید در راستای تبیین ظهور و موفقیتشان سعی و جهد کرد (پورزکی، ۱۳۹۰: ۶۵-۶۹).

۶-۱. تبیین رویارویی خود/دیگری باختین از نظرگاه موف

همان‌گونه که گفته شد، در میان دیدگاه‌های باختین، با دو نوع متمایز از رویارویی روبه‌رو می‌شویم؛ رویارویی دیالوگی و رویارویی مونولوگی. از این منظر، در ساحت امر سیاسی، رویارویی مونولوگی به رابطه‌ای مبتنی بر سلطه منتهی می‌شود؛ سلطه‌ای که جوهری سلسله‌مراتبی و عمودی دارد. در این نوع رویارویی، یک طرف به‌عنوان طرف فرودست و طرف دیگر به‌عنوان طرف فرادست تصور شده است. عامل این فراتری و فروتری می‌تواند منابع متفاوت قدرتی باشد که هریک از آن‌ها در اختیار دارند. این منابع، دربردارنده نیروهای نظامی، قدرت اقتصادی، دانش، اطلاعات، سن، موقعیت اجتماعی، جنسیت، نیروی بدنی، مهارت و تخصص، و چیزهایی از این دست است. این طیف گسترده از منابع قدرت، امر سیاسی را به پدیده‌ای تبدیل خواهد کرد که در تمام خرده‌عملکردهای انسانی حضور دارد. به نظر باختین، این نوع رویارویی خود و دیگری، نوع تکامل‌یافته و کهنه‌ای است که می‌بایست مورد بازنگری قرار گیرد. باختین، نوع دیگری از رویارویی را که متأخر و تکامل‌یافته‌تر می‌داند، با عنوان «رویارویی دیالوگی» معرفی کرده است.

در حالت دیالوگی، سنت‌ها، بافت‌ها، و آواهای گوناگون این شانس را به‌دست می‌آورند که در بیان شدن و شنیده شدن، حق مساوی داشته باشند. نسبت آن‌ها با یکدیگر، برون‌موضعی است و همچنین، در این شیوه رویارویی، به‌جای تمرکزگرایی کلامی و ایدئولوژیک، تمرکززدایی جریان دارد. در اینجا غیر، نه به‌عنوان موضوع شناسایی، بلکه به‌عنوان عامل شناسایی «دیگر» به‌رسمیت شناخته می‌شود و بین خود/دیگری رابطه‌ای افقی و دوسویه شکل می‌گیرد. آگاهی غیر در

چارچوب آگاهی نویسنده قرار نمی‌گیرد، بلکه خود را از درون اثر، ظاهر کرده و در کنار آگاهی نویسنده مطرح می‌شود.

در این گونه رویارویی میان خود و دیگری، به‌جای رابطهٔ سرکوب‌گرایانه و سلسله‌مراتبی، با نوعی رابطهٔ هم‌تراز سروکار داریم. نوع دیالوگی رویارویی، شباهت زیادی به گفت و گو از نوع رایزنانه دارد. در اینجا، گفت‌وشنود با هدف دستیابی به تفاهم انجام می‌شود، اما باید اشاره کرد که دیالوگ باختینی، ضرورتاً به تفاهم نمی‌انجامد، بلکه می‌تواند در سطح بحث، جدل، تعارض، و نقیصه نیز باقی بماند. مهم این است که دو طرف رویارویی، مواضع جداگانه‌ای داشته باشند و مجبور به ادغام شدن در دیگری نشوند. برپایه آنچه تاکنون بیان شد، می‌توان بین زبان سیاسی موف و زبان غیرسیاسی باختین، رابطهٔ معناداری برقرار کرد؛ در واقع، مونولوگ باختین به‌لحاظ سیاسی، سه شکل رابطهٔ سیاسی موف را به‌خود می‌گیرد؛ مونولوگ با رابطهٔ پساسیاسی، مونولوگ با رابطه‌ای آنتاگونیستی، مونولوگ با رابطه‌ای اگونیستی (پورزکی، ۱۳۹۰: ۷۴).

تا این بخش از مقاله تلاش کردیم، چارچوب مفهومی مناسبی برای درک چگونگی رویارویی خود با دیگری در دوره معاصر ارائه دهیم. به‌نظر می‌رسد، روش‌شناسی ارائه‌شده بتواند به فهم و تفسیر نوع رابطهٔ ما با دیگری — که هدف ما در این مقاله است — کمک کند. در ادامه با به‌کارگیری چارچوب مفهومی‌ای که در اختیار داریم، سویه‌های این رویارویی را در سه دورهٔ مشروطه، پهلوی، و پس از پیروزی انقلاب اسلامی بررسی کرده‌ایم.

۲. بررسی تاریخی رابطه خود-دیگری از مشروطه تا امروز

۲-۱. دوره مشروطه

تاریخ رویارویی ما با دیگری، داستان رویارویی پرشور و پرماجرایی جامعه و دولت ایرانی با مدرنیته غربی یا توسعه یا روایت اروپامدار از مدرنیته است؛ رویارویی‌ای که برای نخستین بار و به آسیب‌زننده‌ترین شکل — که همان تراژدی شکست‌های ایران در جنگ با روسیه و همچنین، تجاوز نظامی آنان به ایران بود — نمایان شد. در این دوره بود که ذهن اندیشمندان ایرانی از عقب‌ماندگی مادی و اجتماعی

جامعه‌اش آگاه شد و نخستین ترس‌ها از کمبودهای جامعه ایران در مقابل دنیای جدید را به‌روشنی پیش‌روی خود دید؛ بنابراین، فکر اصلاح و توسعه، به‌لحاظ تاریخی، هم‌پیوند پرسش‌هایی درباره چستی «ما» و نسبتی که با «دیگری» برقرار می‌کردیم، شکل گرفت؛ «ما» که شکست خورده بودیم و «دیگری» که بر ما چیره شده بود. چیزی که شاهزاده قاجار در این زمان می‌توانست درک کند، این مسئله بود که تفاوت طبیعی‌ای میان «ما» و آن «دیگری» وجود نداشت. ما، مجموعه‌ای از انسان‌های ساکن در یک محدوده سرزمینی بودیم که به‌اندازه آن‌ها از موهبت‌های طبیعت برخوردار بودیم؛ بنابراین، تفاوت میان ما و سروری آن‌ها بر ما، باید دلیلی بیرون از طبیعت می‌داشت. در این دوران، اندیشمندان و فیلسوفانی ظهور کردند تا این رخداد جدید را بشناسند و از آن تفسیری ارائه دهند. اما این اندیشمندان، برای تفسیر «خود»، به حضور «دیگری» یا بیگانه نیاز داشتند تا در تقابل با آن، دوگانه‌های عقلانی-غیرعقلانی، متمدن-بربر، غربی-شرقی، اروپایی-غیراروپایی، و مدرن-سستی را تعریف کنند. در این شرایط، هرآنچه معقول و مداراخواهانه بود، به اولی و هرآنچه متعصبانه، جمودآمیز، مبتنی بر بندگی، و دینی بود، به دومی نسبت داده شد.

بسیاری از پژوهشگران، نخستین دورهٔ رویارویی فکری ایرانیان با دنیای مدرن را «دوره حیرت‌نامه» خوانده‌اند؛ دوره توصیف عجایب فرنگ و اظهار شگفتی از پیشرفت فرنگی‌ها؛ اظهار تعجب و شگفتی‌ای که هیچ‌گاه به‌طور کامل از بین نرفت و بخشی از هویت فرد ایرانی در دوره مدرن را شکل داد. یکی از مؤثرترین کتاب‌های این دوره «سیاحت‌نامه ابوالحسن ایلچی» است که نخستین نوشته‌ای به‌شمار می‌آید که شگفتی ایرانیان را در رویارویی با مدرنیته نشان می‌دهد. در این حیرت‌نامه، شگفتی از مظاهر صنعتی انگلیس (همچون کارخانه توپ‌سازی، زندگی اجتماعی مردم لندن، آداب و رسوم و دربار، مهربانی و مهمان‌داری) به‌روشنی دیده می‌شود (ابوالحسن ایلچی، ۱۳۶۴). این حیرت، پس از ورود اندکی از مصنوعات مدرن به شهرهای بزرگ ایران، در بین مردم عادی نیز رواج یافت (بهنام، ۱۳۹۴: ۵۵-۶۵) و در ادامه، با اندوه و افسوس از عقب‌ماندگی ایران، نقد وضع موجود، و تأمل برای رهایی از این وضعیت پیوند خورد.

«سیاحت‌نامه ابراهیم بیگ» نیز اثری داستانی از حاج زین‌العابدین مراغه‌ای است؛

بازرگانی که دیدگاه «حاکمیت مردم» را ترویج می‌کرد. او مفهوم «قانون» را به معنای حقوق شهروندان بررسی کرده و به آن به مثابه ابزاری برای سامان‌دهی عقلانی، ایجاد مقررات، سازماندهی دیوانی، و نظم می‌نگرد (مراغه‌ای، ۱۳۴۴: ۸۳-۸۱). «مسالک‌المحسنین»، «کتاب احمد» (طالبوف)، «مکتوبات» (آخوندزاده)، و «سه مکتوب» (میرزا آقاخان کرمانی) از دیگر آثار غالب این دوره به شمار می‌آیند که بر دو محور اصلی استوار بودند: نخست، انتقاد از اوضاع زمانه و افسوس از درماندگی وطن، و دوم، جست‌وجوی راه چاره. در این آثار نخست، از استبداد و نابرابری سخن رفته است و سپس، از بی‌سوادی و اوهامی که گریبانگیر مردم است (مراغه‌ای، ۱۳۴۴: ۷۰)؛ بنابراین، از همان آغاز رویارویی ایرانیان با دنیای غرب، هر دو سوی مدرنیته، یعنی مصنوعات و فناوری و نیز فرهنگ و سیاست مدرن، مدنظر قرار گرفت (آدمیت، ۱۳۶۴: ۳۰۹). حیرت و شگفتی در مقابل مدرنیسم و تأسف بر عقب‌ماندگی جامعه خود، نشان‌دهنده رویارویی فرد ایرانی با مدرنیته است که دریافت سریع و سطحی صنعت و فرهنگ مدرن را در پی داشت. در این دوره، «دیگری»، خود را در قالب «مدرنیته» و پیامدهای آن و به‌طور کلی به صورت تقابل دین و علم نشان می‌داد. از جمله مهم‌ترین مفهومی‌های مورد بحث در این دوران، مفهوم قانون، حریت و آزادی، آزادی بیان، آزادی قلم، آزادی مطبوعات، و نقش مشورتی مردم در نظام سیاسی بود.

علمای اصلاح‌طلب این دوران عبارت بودند از: سید محمد طباطبایی، آقا سید جمال‌الدین اصفهانی واعظ، در داخل ایران و عده‌ای که در عتبات، یعنی مراکز شیعی عراق ساکن بودند، مانند آخوند محمد کاظم خراسانی، حاج شیخ عبداللّه مازندرانی، و برجسته‌تر از همه، میرزا محمد حسین نائینی، اما در سوی دیگر، مخالفان مشروطه یا مشروعه‌خواهان قرار داشتند که تأثیرگذارترین آن‌ها، شیخ فضل‌الله نوری بود.

به نظر می‌رسد، بزرگ‌ترین نگرانی مخالفان مشروطه، نقش‌یابی انسان در شکل‌دهی به اسلوب زندگی یا به میان آمدن قانون انسانی بود. اینکه این قانون موافق یا مخالف اسلام است، بحثی ثانویه است و در مرحله نخست، تصور هرگونه اظهار نظر انسان درباره سرنوشتش، یک تصور آزاردهنده و ترسناک بود. نویسندگان

رساله‌های مخالف مشروطه، قانون‌گذاران را جاهل و گاهی با صفت‌های توهین‌آمیز خطاب می‌کردند تا نهایت تلاش خود را برای فروکاستن جایگاه انسان به کار گیرند. این رساله‌ها، عقل انسان را بسیار ضعیف‌تر از قانون‌گذاری برای سرنوشت خود می‌دانند (زرگری‌نژاد: ۱۳۷۷: ۲۴۷-۱۸۳)؛ به این ترتیب در نزد آنان، «خود»، فرصت ظهور پیدا نمی‌کند و رابطه با «دیگری» نیز خارج از چارچوب دین، معنایی ندارد.

اما در سوی دیگر، عالمان و فقیهان موافق مشروطه در مقابل مخالفان، تمام تلاش خود را برای اثبات همسویی مشروطیت و آموزه‌ها، قوانین، و نهادهای آن با احکام اسلامی به کار گرفتند. رساله «مقاله سؤال و جواب در فواید مجلس»، نوشته حاج سید نصرالله تقوی، قدیمی‌ترین رساله در دفاع از مشروطیت است که ضرورت اصلاح‌طلبی و سوق دادن مردم به مسلک عدالت را، علت دخالت علما در امور دنیا می‌داند و بزرگ‌ترین فایده مجلس شورای ملی را حفظ اساس مذهب تعریف می‌کند (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۲۷۱-۲۵۹)، اما مهم‌ترین رساله در دفاع از مشروطیت، همان «تنبيه الامه و تنزیه المله»، نوشته آیت‌الله محمدحسن نائینی است.

روی هم‌رفته، تعامل و باهم‌بودگی «خود» و «دیگری» نزد مشروطه‌خواهان، تا اندازه زیادی، شکل صوری و منحصر به ساختار سیاسی گرفت و از این رو، نتوانست تحول عمیقی در جامعه ایجاد کند. این تعامل صوری و رابطه‌مندی برپایه نگرش نهادمحور به مدرنیته سبب شد، مشروطیت در فضایی از هیجان‌های موافقان و مخالفان، به عامل درگیری و دشمنی تبدیل شود. در این شرایط، دو طرف، یعنی مشروطه‌خواهان و سلطنت‌طلبان، هیچ مصالحه‌ای با هم نداشتند و خواهان «حذف کامل طرف دیگر» از صحنه سیاست بودند و شاید قتل/تابک بهترین نمونه خودداری هر دو طرف از مصالحه بود (همایون کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۷۳-۷۲).

با وجود این، نخبگان ایرانی، از جمله فقیهان و عالمان، گریزی از دنیای جدید نداشتند و هم‌زمان، مهم‌ترین دغدغه آنان، دین در دنیای جدید بود؛ با این حال، باید در نظر داشت که این روشنفکران، پایه‌گذار بحث‌های بنیادینی همچون چیستی و چگونگی ایفای نقش سیاسی فرد دینی — آن‌هم در رویارویی با دنیای مدرن — در موضوع «خود» و «دیگری» بودند و تلاش کردند در رویارویی با آن به پاسخ مطلوبی برسند؛ از این رو، برای پاسخ به مسئله پیش‌رو، در پی ترکیب و تلفیق علم و

دین برآمدند؛ البته باید در نظر داشت که در اصل، نهضت مشروطه، مبارزه‌ای عمده، نه تنها بر ضد حکومت استبدادی، بلکه بر ضد سنت تسلیم در مقابل خودکامگی بود، لیکن این مبارزه، در دوره پس از مشروطه با موانع پرشماری روبه‌رو شد. به دلیل درگیری‌های درونی، قحطی، و ناامنی، و نیز سیاست قدرت‌های بیگانه — چه به صورت مستقیم و چه در قالب پیامدهای پس از جنگ جهانی اول — فرصت‌های واقعی برای تحکیم مشروطیت بسیار اندک بود و بحران‌های پیش آمده، سبب شکست مشروطه‌خواهی شد.

این شکست، تلاش‌های انجام شده به امید الگوبرداری از آنچه دلیل برتری دیگری می‌شناختیم را بر باد داد. انسان ایرانی، هنوز درگیر فساد، بی‌عدالتی، و خودکامگی دولت‌های قدرتمندی بود که هریک به شیوه‌ای، مسیر تازه به سوی ترقی و عدالت‌خواهی را از ریخت انداخته و منحرف می‌کردند. این واقعیت‌های تاریخی، اصلاح‌گران و دیگران‌دیشان را مجاب کرد تا رویکرد پیشین خود را تغییر داده و در پی پاسخ‌های تازه‌ای برای دغدغه پیش‌رویشان و همچنین، بازتعریف مقوله هویت باشند. این بار پرسش‌های بنیادی تری مطرح بود؛ «ما»، کیستیم، چگونه به آنچه هستیم، تبدیل شده‌ایم، و سرانجام، چه امکانی برای فرا روی از وضعیت اسفناک تاریخی پیش آمده، وجود دارد؛ بنابراین، پرسش از «ما»، با پرسش از «دیگری» و نسبت ما با آن‌ها، رابطه بنیادینی داشت.

۲-۲. دوره پهلوی

۲-۲-۱. دوره پهلوی اول

با زوال ایمان به مشروطه، جامعه در پی شخصیت نیرومندی بود که به اوضاع آشفته ایران، سروسامان بدهد؛ در نتیجه، با کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ خورشیدی و ظهور رضاخان، با شخصیتی مقتدر و نظامی، آخرین بقایای گفتمان مشروطه‌خواهی نیز به حاشیه رانده شد و «گفتمان پهلویسم» با تکیه بر غرب‌گرایی، ناسیونالیسم، سکولاریسم، و استبداد سنتی به منظور تعریف هویت ایرانی و بازتعریف آن، شکل گرفت. به منظور دستیابی به این هدف، رضاخان به کمک روشنفکران و نیروهای اصلاح طلب خواهان نوسازی کشور، که از مفاهیم مشروطه ناامید شده بودند، قدرت

را به دست گرفت و اهدافی را که آنان پیش نهاده بودند، به اجرا درآورد (ملائی، ۱۳۸۱: ۱۹۱). وی در این راستا، بر عناصری مانند وحدت ملی، استقلال، و پیشرفت تأکید کرد، پرچم نوسازی امرانه ایران را برافراشت، و به این ترتیب، نخستین دولت مدرن را (در پی توفیق نیافتن جنبش مشروطیت) با نام نوسازی امرانه بنا کرد.

در این دوره، تجددگرایی و همچنین، بازتعریف مفهوم هویت در ایران در رویه و شکل بیرونی خود، با تأکید بر مضمون‌هایی چون توسعه و نوسازی به شیوه اروپایی، مدرنیسم فرهنگی، عقلانیت مدرن، سکولاریسم، و جز آن، آغشته به احیای شویونیسم ایرانی همراه با برداشتی رمانتیک از تمدن ایران باستان بود که زدودن آثار دوران اسلامی را مهم‌ترین وظیفه خود می‌دانست (بشیریه، ۱۳۸۳: ۲۱). این دستگاه منظم نظامی با قدرت تلاش می‌کرد تغییرات اجتماعی و اقتصادی را ایجاد کند و نوسازی را با کشیدن راه آهن و وسایل ارتباطی و آموزش عالی پیش برد (بشیریه، ۱۳۸۳: ۶۴).

مهم‌ترین وجه طرح مدرن‌سازی ایران در این دوره — گذشته از گسترش ارتش و بوروکراسی — زیاسازی پایتخت با در اولویت قرار دادن جدی طرح‌های ساخت خیابان‌های عریض آسفالت یا سنگفرش شده بود؛ طرح‌هایی که بیشتر، نمایی برای زدودن عقب‌ماندگی بود تا طرح‌هایی با کارکرد معین در ساختار اجتماعی-اقتصادی جامعه ایران آن زمان (خلیلی‌خو، ۱۳۷۳: ۱۳۳).

بنابراین، ناسیونالیسم ایرانی، به مثابه تعریف جدید از «خود»، در قالب نوعی ایدئولوژی دولتی، در عصر رضاشاه پا به عرصه وجود نهاد تا دولت مدرن برپایه آن ایجاد شود. سیاست ایرانیزاسیون حکومت پهلوی اول، که پیش‌شرط ایجاد یک دولت-ملت مدرن به‌شمار می‌آمد، بر همگرایی تدریجی قوم‌ها، اقلیت‌های بومی، مذهبی، و زبانی استوار نبود، اما پهلوی اول، در صدد برآمد تا براساس اندیشه‌های ناسیونالیستی، هویتی ملی ایجاد کند (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۳۰۰).

۲-۲-۲. دوره پهلوی دوم

پس از رخداد‌های شهریور ۱۳۲۰ و اشغال ایران توسط متفقین، رضاشاه از کشور تبعید شد. پیامد دوره اشغال کشور توسط بیگانگان، بی‌ثباتی، تشدید تضادها،

بی‌نظمی، و ناامنی بود. باوجوداین، پس از کودتای ۲۸ مرداد، ایده توسعه به‌معنای رفع عقب‌ماندگی، به مفهوم، نظریه، و حتی طرحی در ادامه حرکتی که رضاشاه آغاز کرده بود، تبدیل شد. پهلوی دوم در طول سال‌های ۱۳۵۰-۱۳۴۰ برنامه توسعه اقتصادی بلندپروازانه‌ای را آغاز کرد که اصلاحات ارضی را با صنعتی شدن سریع در هم آمیخت. این برنامه به انقلاب سفید معروف شد که در دی‌ماه ۱۳۴۱، در یک همه‌پرسی به تصویب رسید. در این حال، رژیم از طریق درآمد هنگفت نفت، بودجه لازم برای صنعتی شدن را تأمین می‌کرد (ازغندی، ۱۳۷۹: ۱۹۰).

اما سرانجام، روند اتخاذشده از سوی پهلوی دوم، زمینه را برای ایجاد شکاف بیشتر و دوگانگی شدیدتر میان حاکمیت و مردم فراهم کرد و به تحولات انقلابی و اعتراضی انجامید که پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ براینده این تعارض‌های ساختاری بین حاکمیت و جامعه در ایران بود (کدی، ۱۳۷۵: ۳۴۵).

افزون‌براین، نباید از اهمیت این دوره در زمینه مسئله هویت و نگاهی که به دیگری در ذهن اندیشمندان این دوره شکل گرفت، غافل شد. در این برهه زمانی، اندیشمندانی ظهور کردند که شاید به‌تسامح بتوان از آنان با عنوان «هویت‌جو» یاد کرد. این طیف از اندیشمندان، مانند اندیشمندان دوره پیشین، به تأمل و پرسش از «دیگری/غرب و مدرنیته و پیامدهای آن» توجه می‌کردند و در تلاش بودند، راهی برای بازتعریف «خود» بیابند؛ برخی از آنان که گرایش‌های دینی داشتند با عنوان «روشنفکر دینی» شناخته می‌شدند و در کنار این گروه نیز جمع زیادی از اندیشمندان دارای گرایش‌های رادیکال چپ قرار داشتند. به‌هرروی، دغدغه اصلی روشنفکران این دوره، همچنان، مسئله خود/دیگری در قالب سنت و مدرنیته و رویارویی با غرب به‌مثابه دیگری بود. باوجوداین، در این زمان، یک جریان یک‌دست و منسجم از شیوه رویارویی با دیگری دیده نمی‌شود؛ دریک‌سو، روشنفکرانی چون شادمان، بازرگان، عنایت، و شایگان دیده می‌شوند که خواستار شناخت و آگاهی از غرب و دنیای جدید بودند و تصورشان این بود که چنین شناختی برای هویت جامعه ایران حیاتی است و درسوی دیگر، افرادی چون جلال آل‌احمد و شریعتی قرار داشتند که استدلال می‌کردند، هویت جامعه ما در معرض تهدیدهای جدی است که بخش عمده آن‌ها از سوی غرب ایجاد شده است و

مهم‌ترین علت از خود بیگانگی و گسستن از سنت‌های «خود»، هجوم تمدن غرب بوده است. با وجود اینکه گروه نخست، بخشی از این مسئله را درست درک کرده بود، شکل‌گیری نگاه تردیدآمیز به غرب در فضای اجتماعی ایران (در پی رخدادهایی مانند اشغال ایران در ۱۳۲۰ و کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ علیه یک حکومت ملی‌گرا با دخالت آشکار دولت‌های غرب) از یک سو و بروز رخدادهایی در خود غرب (همچون بحران‌های اجتماعی ناشی از جنگ جهانی و نیز جنبش‌هایی چون ۱۹۶۸ فرانسه و نیز موج استقلال‌خواهی کشورهای تحت استعمار) از سوی دیگر، باعث شد که در پیگیری برنامه شناخت غرب و در نهایت یافتن راه‌حل موفق نباشند.

با گسترش این‌گونه اندیشه‌ها و گفتمان شرق‌شناسی در این دوره از تاریخ ایران و به‌طور کلی جهان اسلام، اندیشمندان در صدد پاسخ به شرق‌شناسی برآمدند و دقیقاً در شرایطی که این امکان فراهم بود که سخن معناداری در پاسخ به دیگری/غرب ارائه شود، این اندیشمندان به دلایل گوناگون (از جمله فضای خاص زمینه اجتماعی، گسترش افکار چپ مارکسیستی، و دیدگاه‌های انتقادی دیگر)، همچون اندیشمندان منتقدی که در خود جوامع غربی و کشورهای جهان سوم از جنبش‌های استعمارستیز پس از جنگ جهانی دوم تأثیر پذیرفته بودند، نتوانستند نگاه جامع و روشمندی به غرب داشته باشند؛ در نتیجه، با ضعف در نگاه چنین روشنفکرانی، فضا برای جریان مونولوگی-تخاصمی با غرب فراهم شد و روشنفکرانی مانند جلال‌آل احمد و شریعتی ظهور کردند که راه‌حل را در بازگشت به خویش‌شناسی می‌جستند. هویت و خویش‌شناسی که آنان در پی تعریف آن بودند، نه با نگاه جدید و معاصر به جهان، بلکه در صورتی ایجاد می‌شد که بخش زیادی از واقعیت‌های جهان — که دیگر ذاتی دنیای جدید شده بودند — حذف می‌شدند. در پرتو چنین نگرشی، هویت منزوی‌ای نظریه‌پردازی شد که به‌حدی شکننده بود که تصور می‌شد، برای حفظ آن باید ارتباطش با فرهنگ‌های دیگر محدود شود. با وجود چنین محدودیت‌های شدیدی، هویت‌جویی این دسته از اندیشمندان، همچون علی شریعتی، در قالب ایده بازگشت به خویش‌شناسی، نه به بازگشت، بلکه به غربت و بیگانگی بیشتر با خویش منتهی شد و تنها راهی باز کرد که در آن، دین و مذهب در

جایگاهی قرار می‌گرفت که باید به تمام مسائلی که بخشی از حل آن‌ها به‌عده علم مدرن و دانش جدید بود، رسیدگی می‌کرد. دیدگاه‌ها و نظریه‌های اندیشمندانی چون شریعتی و آل‌احمد، درون‌مایه‌های یک گفتمان تک‌گویانه را در خود داشت. آنان رسیدن به هویت ازدست‌رفته را با روی برتافتن از واقعیت‌های جهان در قالب رد مدرنیته و علم، تهدید دانستن غرب برای هویت‌های بومی و سنتی، و اعتقاد به یک خط‌مشی وحدت‌گرایانه در جامعه برای مقاومت در برابر استعمار معنا می‌کردند. به‌نظر می‌رسد، آن‌ها بیشتر نگران جبران عقب‌ماندگی جامعه از دوره‌ای بودند که به‌ناگزیر مدرن شده بود و دل‌نگران گسستی بودند که با ارزش‌های سنتی و دینی به‌وجود آمده بود. با چنین ضعف‌های معرفتی و فلسفی‌ای در بین روشنفکران و مساعد نبودن فضای اجتماعی برای گفت‌وگو، سرانجام گفتمان این دوره به‌صورت گفتمان مونولوگ-تخاصمی ظاهر شد.

۳-۲. دوره پس از انقلاب اسلامی

گفتمان‌های ضدقدرت در دوره پهلوی، در طول چند دهه، راهبردی انقلابی را پرورانده بودند. این راهبرد انقلابی، بخشی از هویت تعریف‌شده در این گفتمان‌ها بود؛ هویتی رهایی‌بخش که در پی رهایی از سرکوب و خفقان و دستیابی به استقلال و آزادی خویشتن بود؛ به‌گونه‌ای که آرایش گروه‌های مخالف نیز به‌تدریج به آرایشی انقلابی تبدیل شده بود؛ تنها موقعیت مناسبی لازم بود تا این راهبرد انقلابی پنهان در این فرهنگ مقاومت (زیباکلام، ۱۳۸۰: ۲۳۹) از حالت گفتمانی به کردار عملی تغییر وضعیت دهد و تغییری انقلابی را در صحنه سیاسی ایران رقم بزند.

هویت شکل‌گرفته در فرایند انقلاب اسلامی در برابر دو «دیگری»، یکی درونی و دیگری بیرونی، شکل گرفت. دیگری نخست، حکومت پهلوی بود که با فروپاشی آن در بهمن ۱۳۵۷، از صحنه خارج شده بود، اما بسیاری از دگرگونی‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی پس از انقلاب، در مخالفت با نمادها و عناصر هویتی مربوط به آن دوران شکل گرفت و پدیدار شد. دیگری دوم، غرب و مدرنیته و همه کسانی بودند که به آن دل بسته بودند. این دیگری، در رابطه با دیگری نخست و در تقابل با آن معنا می‌شد، زیرا همان‌گونه که پیشتر گفته شد، در دوران پیش، شاهد

حضور گفتمان هویت‌جو بودیم که از سوی اندیشمندانی همچون جلال آل‌احمد و علی شریعتی در قالب بازگشت به خویشتن مطرح شد و همچنین، یکی از عناصر اصلی هویت و بازتعریف از خود شکل گرفت که خود را در مقابل هویت غرب‌گرایانه پهلوی و سیاست‌های امپریالیستی و استکبار غرب به‌مثابه دیگری، تعریف می‌کرد؛ به‌گونه‌ای که ستون خیمه هویت خود را در مقابله‌جویی و غیریت‌سازی در برابر غرب قرار دادند.

در این دوران، شاهد چیره شدن گفتمان اسلام سیاسی هستیم که در راستای غیریت‌سازی بومی‌شده مدرنیته، یعنی گفتمان سکولار و سرکوبگر پهلویسم، در ایران شکل گرفت که از یک‌سو استبداد را به‌نقد می‌کشید و در کنار آن به وجوهی از مدرنیته، مانند دموکراسی و آزادی، دل می‌بست و از سوی دیگر، آزرده از سکولاریسم خشن دولتی پهلوی و روی‌بر تافته از مادی‌گرایی و بی‌معنایی مدرنیته غربی، دل به معنویت و دین‌داری سنتی ایرانی می‌بست (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰: ۴۹۳).

گفتمان اسلام‌گرا در مقابل نوگرایی در عصر پهلوی به‌ویژه پس از انقلاب اسلامی— به رویارویی با ناسیونالیسم و غرب‌گرایی پرداخت. در این گفتمان، شاهد رویکردهای متفاوتی هستیم، ولی بی‌تردید این جریان تلاش می‌کرد از طریق بازگشت به اسلام و گذشته اسلامی، خود را از سلطه رژیم حاکم و هژمونی غرب و ارزش‌های تبلیغی آن رها کند (بشیری، ۱۳۷۸: ۱۱۲)؛ به‌گونه‌ای که در فضا و شرایط پس از پیروزی انقلاب اسلامی، بازی سیاسی-اجتماعی بر سر غرب، با موضوع ضدغرب‌گرایی، از عرصه بین‌المللی به صحنه ملی و داخلی تغییر مکان داد؛ جایی که در آن، طرح نظمی نوین در حال اجرا و برقراری بود. در چنین فضا و دورنمای سیاسی‌ای، گرایش‌هایی که ایدئولوژی آن‌ها از مفاهیم مدرن الهام می‌گرفت، می‌توانستند به رد و طرد غرب پردازند (یاوری، ۱۳۸۵: ۱۰۰).

به‌طور کلی، در سال‌های پس از انقلاب اسلامی تاکنون، چهار گفتمان درباره مدرن‌سازی و با محوریت توسعه و تحول در کشور شکل گرفتند که به‌ترتیب عبارتند از: گفتمان عدالت اجتماعی (دهه نخست پس از انقلاب)، گفتمان سازندگی (۱۳۷۶-۱۳۶۸)، گفتمان اصلاحات (۱۳۸۴-۱۳۷۶) و گفتمان اصول‌گرایی عدالت‌محور (۱۳۹۲-۱۳۸۴). ابتکار و طرح و پیشبرد این گفتمان‌ها، همواره با

دولت بوده است و مقام رهبری با وجود ارائه راهبردهای کلی، بیشتر نقش هدایت‌گر و ارشادی داشته و تلاش کرده‌اند از انحراف احتمالی این برنامه‌ها از اهداف و آرمان‌های انقلابی، جلوگیری کنند، اما با شروع دهه چهارم انقلاب اسلامی در سال ۱۳۸۷، به ابتکار مقام رهبری، تلاش شد تا ضمن حفظ رویکردهای پیشین، گفتمان عدالت و پیشرفت به‌عنوان گفتمان اصلی و مرجع در دهه چهارم معرفی شود. این گفتمان، مبتنی بر دو اصل عدالت و توجه به پیشرفت بود که از یکسو، با چشم‌اندازی اسلامی و از سوی دیگر، ضدغرب‌گرایی معنا می‌یافت.

اگرچه تا پیش از اعلام موضوع رد و طرد توسعه در نظام سیاسی ایران، نقدهایی بر مفهوم و نظریه‌های توسعه وارد می‌کردند و انقلاب اسلامی و بسترهای موضوعی و زمینه‌ای موجود آن (آرمان‌ها، ارزش‌ها، اندیشه‌های اسلامی-اسلام سیاسی و تشیع) را عاملی برای تکمیل آن می‌دیدند، با مطرح شدن اصل پیشرفت به جای توسعه، روند خروج از این گفتمان آغاز شد. در واقع، رویه انتقادی در برابر موضوع توسعه با طرح گفتمان عدالت و پیشرفت توسط رهبر انقلاب به پایان رسید؛ به گونه‌ای که جمهوری اسلامی، خود را خارج از گفتمان توسعه قرار داد و در گفتار رسمی رهبر انقلاب به‌روشنی، گفتمان توسعه امری استکباری و در ادامه سیاست‌های سلطه‌طلبانه غرب تلقی شد (خوشروزاده، ۱۳۸۳: ۱۵۸).

سرانجام، از منظر تحلیل گفتمانی می‌توان گفت، گفتمان عدالت و پیشرفت و نیز الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت، سلسله‌ای از تمایزها هستند که با عبور از مرحله استعاری در برابر گفتمان توسعه غربی چیده شده‌اند و در حال حاضر جز برجسته‌سازی این تمایزها، جایگزینی ندارند و در واقع، هویت خود را از تفاوت و تعارض با گفتمان توسعه کسب می‌کنند، نه از موفقیت در عمل و پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه (ایزدی، ۱۳۹۷: ۸۶۷).

نتیجه‌گیری

به‌طورکلی، از زمان رویارویی جوامع غیرغربی همچون ایران، با مدرنیته، برخورد روشنفکران در برابر غرب و مدرنیته را می‌توان در قالب دو مرحله تقسیم‌بندی کرد؛ نخست، مرحله‌ای که گروه روشنفکران، خود دست‌آورد نخستین برخوردها و

آشنایی‌های جوامع شرقی و غربی بودند و در این مرحله آنچه بود، همه شیفتگی بود و از خویش‌گزیزی در برابر درخشش و جاذبه تمدن و فرهنگ غرب و بیزاری از انحطاط و فساد که تمدن‌های کهن را فراگرفته بود و تسلیم محض در برابر انوار خیره‌کننده تمدن غربی و نخستین خیال باطل که تسلیم محض می‌تواند جوامع شرقی را به همان جاهایی برساند که جوامع غربی رسیده‌اند، و مرحله دوم که پس از گذشت چند نسل آغاز شده است، مرحله به‌خودآمدن از آن رؤیاهای باطل و طغیان علیه مجموعه عوارض بیمارگونه در بنیادهای فرهنگ و تمدن سرزمین‌های استعمارزده است؛ عوارضی که در نتیجه رابطه با غرب پدید آمده است (آشوری، ۱۳۶۴: ۳۲۶-۳۲۵). مواضع اصلی دو رویکرد پیشین، اضمحلال خود در دیگری و دوری‌گزینی از دیگری برای دستیابی به هویت خویشتن با تقلید از گذشته بوده است. بازبینی واقعیت‌های تاریخی نشان می‌دهد که هیچ‌یک از این رویکردها در رسیدن به اهداف مشخص و مطلوب، موفقیت‌چندانی نداشته‌اند.

درواقع، اسطوره‌ای که در ذهن ایرانیان از غرب شکل گرفت و از تماس دورادور با شگفتی‌های اروپای غربی پدید آمد، سبب شد که دولت‌های حاکم بر ایران و رویکردهای آن‌ها به هویت ملی و هویت دولت، در تضاد با خواست و اراده جامعه قرار گیرد؛ به گونه‌ای که می‌توان به راحتی میان هویت دولتی و هویت ملی در ایران تفکیک قائل شد (مردیها، ۱۳۸۴).

از زمان شکل‌گیری دولت مدرن در ایران تاکنون، ارتباط بین دولت و ملت، بیشتر یک‌سویه و از بالا به پایین بوده است (بشیریه، ۱۳۷۹: ۷۵)؛ به این ترتیب، حکومت‌های مختلف، برپایه نگرش‌های خود، یک یا چند مورد از عناصر هویت‌ساز را برجسته کرده و در تعریف هویت ایرانی، تنها بر هنجارها و عواملی تأکید کرده‌اند که با سیاست‌ها و ایدئولوژی‌های خاص آن‌ها همخوانی داشته باشد.

باوجود این، ناتوانی در برقراری گفت‌وگوی سازنده، دوسویه، و تعاملی میان سنت و تجدد از یک‌سو و تلاش نکردن برای فهم توسعه با افق معرفتی سنت در تاریخ ایران از سوی دیگر، همه انرژی‌ها را صرف مبارزه میان دو طرف برای کنار زدن یکدیگر کرده است؛ یکی سنت‌ها را مانع رشد و ترقی معرفی می‌کند و پیشرفت و توسعه را در گرو کنار زدن آن می‌بیند و دیگری، همین رفتار را با تجدد

از خود نشان می‌دهد؛ از این رو، جامعه ایران هنوز نتوانسته است شکل مطلوب و آرمانی و مورد اجماع توسعه را برای خود ترسیم کند و درگیری‌ها همچنان بر سر نوع جهت‌گیری و شکل پیشرفت در جامعه ادامه دارد. به بیان دیگر، به لحاظ تاریخی، پس از گذشت بیش از دو قرن هنوز در ایران، اختلاف بر سر تعیین هدف‌ها و اولویت‌ها برای تحول و رسیدن به توسعه است.

درواقع، با توجه به بحران تفکر در ایران، دولت‌ها به منظور مدرن‌سازی، همواره در پی گفتمان‌سازی بوده‌اند؛ گفتمان‌هایی که نارسایی‌های بزرگ، بار ایدئولوژیک قوی و واکنشی، و بیشتر رویکردی آنتاگونیستی دارند که درنهایت، فرجامی ندارند؛ به گونه‌ای که ابتدا گفتمان طرفدار هویت غربی با بار ایدئولوژیک غرب‌گرایانه، مدرنیته را کامل می‌داند و مدعی است که برای توسعه باید همه چیز را از غرب بگیریم. بعد گفتمانی با هویت اسلامی از توسعه و مدرنیزاسیون با شاخص ایدئولوژیک، انتزاعی، و غیرواقع‌نما، در تضاد با نماد و شاخص‌های غربی شکل می‌گیرد که رویکرد هر دو گفتمان در برابر یکدیگر تخصصی بوده و با ویژگی‌های یک گفتمان تک‌گویانه، درنهایت، طرد و حذف یکدیگر را در سر می‌پروراندند.

بنابراین، به نظر می‌رسد، آشفتگی پارادایمی در جامعه ایرانی موجب شده است که توسعه و مدرنیزاسیون در ایران — چه در نسخه دست‌وپاشکسته قاجاری که از زمان عباس میرزا تجویز شد، چه در نسخه جزمی و انحصاری پهلوی، و چه در شکل اسلامی (مکتبی) ایرانی (که گرفتار ایدئولوژی‌زدگی شده است) — موفق نباشد.

نکته مهم دیگری که باید در نظر داشت، این است که جهان ما — آن‌گونه که باختین به تصویر می‌کشد — چالش‌ها و پرسش‌هایی را پیش‌رویمان گذاشته است و ما ناگزیر و مسئول هستیم که به این پرسش‌ها پاسخ معناداری بدهیم؛ بر این اساس، رابطه بنیادینی بین ما-خویشتن-جهان وجود دارد، که غرب و مدرنیته، رسیدن به توسعه، و نیز فرهنگ‌ها و گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌های دیگر، بخش ناچیزی از این رابطه و بهانه تاریخیِ آزمودن آن هستند؛ بنابراین، بی‌تردید یکی از ضعیف‌ترین نتایج این آزمون، مربوط به آن‌دسته از اندیشمندان و رجال سیاسی خواهد بود که راه‌حل را در رد و طرد و نادیده گرفتن دیگری می‌یابند و رویکردی آنتاگونیستی را

در پیش می‌گیرند. افزون‌براین، نباید از این نکته نیز غافل بود که منازعه و تمایز، جزء ذات سیاست است، اما این اختلاف‌ها و درگیری‌ها نباید بعد اخلاقی بگیرند؛ بنابراین، دلیلی برای گناهکار دانستن دیگری، طرد دیگری، منحرف یا شرور پنداشتن او وجود ندارد؛ در ضمن، نیازی نیست که به‌طور کامل، حذف و طرد و سرکوب وجود داشته باشد.

مسئله مهم دیگر این است که به‌سبب شکل‌گیری ساختارهای نوین، جهان مدرن، دیگر به هیچ فرهنگی مجال نمی‌دهد که در انزوا بماند. این وضعیت، خواست و اراده یک کشور یا یک فرد نیست، بلکه ساختارهای جهانی این‌گونه در حال شکل‌گیری هستند. در این شرایط، انزوا و طرد دیگری، یعنی انفعال، که در نهایت، به از دست رفتن خود می‌انجامد. تغییرات و دگرگونی‌های پیاپی و پویایی که در جهان امروز وجود دارد، هویت‌ها را دچار پیچیدگی می‌کند، زیرا در چنین وضعیتی، چارچوب هویت، پیوسته در حال تبادل معنا با فرهنگ‌های دیگر است. چنانچه شناختی از این فرهنگ‌ها و دیگری‌های متکثر وجود نداشته باشد، مرزها به هم خواهد ریخت و بی‌تردید، این جریان، دوسویه و برابر نخواهد بود و مبادله از فرهنگ، ایدئولوژی، و گفتمان غنی که ابزار دارد و برای جهان نو سخنی معنادار دارد— به‌سوی دیگری— که دچار خلأ است— جریان خواهد داشت. براین‌اساس، به‌نظر می‌رسد، وظیفه مهم روشنفکران و رجال سیاسی ایرانی در دوره حاضر، این باشد که با روحیه‌ای باز، ضمن شناخت مشکلات جامعه و در مقام حل آن‌ها، درصدد تعامل و گفت‌وگو با حوزه‌های دیگر برآید؛ از این‌رو، اتخاذ رویکرد آنتاگونیستی که بر پایه رابطه خصمانه با دیگری بنا می‌شود و در آن، پیکربندی رابطه با دیگری به دو صورت تغییر دیگری یا حذف و سرکوب آن شکل می‌گیرد، با توجه به شرایط خاص ایران در عرصه داخلی، به‌دلیل وجود شکاف‌های فعال قومیتی، طبقاتی، جنسیتی، و سنی از یک‌سو و شرایط بحرانی در سیاست خارجی از سوی دیگر می‌تواند به خطرهای امنیتی جدی‌ای برای موجودیت و انسجام سرزمینی کشور منجر شود؛ بنابراین، به‌نظر می‌رسد، ایجاد فضایی برای این نوع رابطه با دیگری، بیش از یک توصیه اخلاقی، یک ضرورت امنیتی است که بی‌توجهی به آن، یک عنصر بغرنج را به چالش‌های هویتی و چالش درونی نظام

سیاسی اضافه می‌کند. براین اساس، کارآمدترین رابطه با دیگری چه در عرصه سیاست داخلی (در قالب افراد، گروه‌های سیاسی، گفتمان‌ها، و پارادایم‌های رقیب) و چه در عرصه سیاست خارجی (در برابر غرب و تمدن‌های دیگر) شکل آگونیستی رابطه است که گفت‌وگومندی و امکان مواجهه مطلوب را در خود دارد.*

منابع

- آبراهامیان، پرواند (۱۳۷۷)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، نشر نی.
- آدمیت، فریدون (۱۳۶۰)، *آشفتنگی در فکر تاریخی*، تهران: بی‌نا.
- آشوری، داریوش (۱۳۶۴)، «نگاهی به غربزدگی و مبانی نظری آن»، در: *یادنامه جلال آل احمد*، به کوشش علی دهباشی، چاپ اول، تهران: انتشارات پاسارگاد.
- ازغندی، علیرضا (۱۳۷۹)، *تاریخ تحولات سیاسی-اجتماعی ایران*، ج اول، تهران: سمت.
- امیری، نادر (۱۳۸۶)، «حافظه جمعی و روایت»، *پایان‌نامه* دکترا، دانشگاه تهران.
- ایزدی، جهانبخش (۱۳۹۷)، «جدال‌های هویتی گفتمان‌های توسعه در تاریخ معاصر ایران»، *فصلنامه سیاست*، دوره ۴۸، شماره ۴.
- ایلچی، ابوالحسن خان (۱۳۶۴)، *حیرت‌نامه*، به کوشش حسن مرسل‌وند، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- باختین، میخائیل (۱۳۸۷)، *تخیل مکالمه‌ای: جستارهایی درباره رمان*، ترجمه رویا پورآذر، چاپ اول، تهران: نشر نی.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۹)، *درآمدی بر جامعه‌شناسی تجدد*، کتاب نقد و نظر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۸۱)، *دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران: دوره جمهوری اسلامی*، تهران: نی.
- _____ (۱۳۸۳)، «ایدئولوژی سیاسی و هویت اجتماعی در ایران»، *مجله ناقد*، سال اول، شماره ۲.
- بهبزادفر، مصطفی (۱۳۹۰)، *هویت شهر، نگاهی به هویت شهر تهران*، تهران: نشر شهر.
- بهنام، جمشید (۱۳۷۵)، *ایرانیان و اندیشه تجدد*، تهران: نشر فروزان.
- تودوروف، تزوتان (۱۳۷۷)، *منطق گفتگویی میخائیل باختین*، ترجمه داریوش کریمی، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- _____ (۱۳۷۳)، «خود و دیگری، گفتگو با تودوروف»، *گفتگو*، شماره ۶.
- پورزکی، گیتی (۱۳۹۰)، *سویه‌های سیاسی خود و دیگری در ادبیات داستانی دهه چهل جلال آل‌احمد*، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، گروه علوم سیاسی.
- حسینی‌زاده، محمدعلی (۱۳۸۰)، *گفتمان‌های حاکم بر دولت‌های بعد از انقلاب در جمهوری اسلامی ایران*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

خدایی‌راد، لطف‌الله (۱۳۹۱)، «خود و دیگری؛ مواجهه اندیشمندان ایرانی با غرب از ۱۳۶۰-۱۳۲۰»، رساله دکترا، دانشگاه تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی.

خلیلی‌خو، محمدرضا (۱۳۷۳)، *توسعه و نوسازی ایران در دوره رضاشاه*، تهران: مرکز انتشارات جهاد دانشگاهی.

خوشروزاده، جعفر (۱۳۸۳)، «انقلاب اسلامی از نظریه‌پردازی توسعه تا توسعه نظریه‌پردازی»، *مجله اندیشه انقلاب اسلامی*، شماره ۹.

زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۷)، *رسائل مشروطیت* (کتاب اول)، تهران: کویر.

زیباکلام، صادق (۱۳۸۰)، «انقلاب اسلامی و هویت ملی»، *فصلنامه علوم سیاسی*، دوره ۴، ش ۱۶.

کدی، نیکی‌آر (۱۳۷۵)، *ریشه‌های انقلاب ایران*، ترجمه عبدالکریم گواهی، ج ۲، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.

مراغه‌ای، حاج زین‌العابدین (۱۳۴۴)، *سیاحتنامه ابراهیم‌بیگ*، تهران: صدف.

مردیها، مرتضی (۱۳۸۴)، «هویت دولتی و هویت ملی»، *سایت باشگاه اندیشه*.

ملایی‌توانی، علیرضا (۱۳۸۱)، *مشروطه و جمهوری*، تهران: گستره.

همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۹)، *دولت و جامعه در ایران (انقراض قاجار و استقرار پهلوی)*، ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز.

یاوری، نوشین (۱۳۸۵)، *نمی‌غرب و استراتژی هویتی در ایران (اندیشمندان علوم اجتماعی و انقلاب اسلامی ایران)*، گردآورنده محمدباقر خرمشاد، تهران: باز.

Bakhtin, M.M, (1993), *Toward a Philosophy of the Act*, Vadim Liapunov (terns).Vadim Liapunov & Michael Holquist (ed), Texas University Press.

_____ (1986), *Speech Genres and Other Late Essays*, Vern W.McGee (trans) Cayl Emerson and Michael Holquist (ed), Austin University of Texas Press.

_____ (1984), *Problems of Dostoevsky's poetics*, C.Emerson (trans. And ed) University of Minnesota press, Minneapolis MN.

Bakhtin,M.M/ Voloshinov, V.N (1986), *Marxism and the Philisophy of Language*, first published in Russian.

Cavanaugh, Gregory, Lee (2004), *Flesh and Spirt Onstage: Chronotope of Performance in Medieval English Theater (dissertation)*, Louisiana State University, The Departman of Communication Studies.

Emerson, Caryl (2008), *The Cambridge Introduction to Russian*, New York, Cambridge University Press.

Hirschkop, ken (1998), "Bakhtin Myths, or, why we All Need Alibi", *The Southt Atlantic Quartery*, Vol.97, Issue3/4.

Holquist, M.Dialigism (1990), *Bakhtin and His World*, London: Roughtledge.

Rivkin, Julie & Ryan, Michael, (2004), *Literary Theory, an Anthology*, Blackwell Publishing Ltd.