



دانشگاه تهران
انکسده ادبیات علم انسانی

ناشر
دانشگاه تهران

نقوش ملی ایرانی‌شناسی

علمی

شماره استاندارد بین المللی ۰۶۴۳-۲۲۵۲
سال ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹

- ۱ بررسی و تحلیل نقش طاووس در جل‌های قشقایی
محمد افروغ
- ۲۵ نظام دیوان‌سالاری فارس در دوره افشاریه (احیاء و اصلاح)
احمد بازماندگان خمیری
- ۴۵ واکاوی سکه‌های باوندی نمونه‌ای از سکه‌های امرای شیعی در ایران
محرم باستانی و حسن کریمیان
- ۶۵ بررسی مثل‌واره‌ای منتسب به سعدی و وصاف
جواد بشری
- ۸۱ نیاکان اوست‌ها: (آلان‌ها، آس‌ها و اوس‌ها در مسیر تداوم و تحول؛ بر پایه منابع تاریخی ایرانی)
سیدمهدی حسینی‌تقی‌آباد
- ۱۰۳ خارک و خاراسن؛ پیشنهاد و بحثی درباره انتساب دو گورصخره‌ای بزرگ و نام جزیره خارک
احمد حیدری
- ۱۲۵ دستنویس کلیات نزاری قهستانی در کتابخانه چوروم حسن‌پاشا و اهمیت آن در تصحیح و تکمیل اشعار او
مهدی رحیم‌پور و عسگر صلاحی
- ۱۴۷ بررسی جایگاه یوز و کارکردهای آن در تاریخ ایران
فرهاد صبوری‌فر، رضا محمدی و علی زارعی
- ۱۶۹ مناسبات افشارهای خمسه و حکومت قاجار (مدلی از تعامل دولت مرکزی با خاندان‌های محلی حکومتگر)
رسول عربخانی و حسن اسماعیلی
- ۱۸۹ جایگاه و ویژگی‌های تاریخ‌نگاری فرصت‌دوله شیرازی در تاریخ عجم
محمد کشاورز بیضایی و رضا معینی رودبالی
- ۲۱۱ نظام آموزشی ارامنه جلفای اصفهان در دوره صفویه
محسن لطف‌آبادی و عطاالله حسینی
- ۲۲۹ ایران بین «غر شماری» و «همه شمولی از بالا»: جدال برای به رسمیت شناخته شدن و مشارکت در فرایند
همه شمولی از پایین / حسین مصباحیان
- ۲۵۳ نقد نظریه تاریخ‌نگاری فریدون آدمیت درباره نهضت مشروطه
نورالدین نعمتی، راحیل عسگری و سیامک رفیعی

ایران بین «غرشماری» و «همه‌شمولی از بالا»

(جدال برای به رسمیت شناخته شدن و مشارکت در فرایند همه‌شمولی از پایین)

حسین مصباحیان^۱

استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۱/۲۵؛ تاریخ پذیرش مقاله ۹۸/۱۰/۴

(از ص ۲۲۹ تا ص ۲۵۲)

چکیده

این نوشته در گام نخست خود سعی کرده است، به ساخت گشایی غرشماری، مفهومی آشنا در فرهنگ سرزمین‌مان ایران، بپردازد تا از طریق آن نشان دهد که اگر وجه مستور و پنهان این مفهوم دیده شود، برجسته گردد و امکانات رهایی‌بخش آن آزاد شود، می‌تواند از مفهومی سلبی و ناظر بر «بیرون بودن از شمار آدمی» به مفهومی ایجابی و ناظر بر مشارکت‌کننده‌ای فعال در «فرایند همه‌شمولی از پایین» تغییر مکان دهد و در برابر «ادعای همه‌شمولی از بالا با محوریت اروپا» قرار گیرد و سهمی راستین در ساختن تمدن انسانی ایفا کند. از این‌رو نوشته سعی کرده است وجه مغفول غرشماری را در برابر وجه پیدای این مفهوم قرار دهد و از دعوت برای مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن سخن بگوید. با وام گرفتن مفهوم دشوار «در راه» دریدا در کتاب *اشراز: دو رساله درباره عقل* و به کار گرفتن آن در متن و زمینه‌ای کاملاً متفاوت مقاله بحث کرده است که غرشماری توسط منطقی خود ایمن حفظ می‌شود. گرچه درست است که غرشماری همواره توسط منطق خودش از درون تهدید می‌شود، ولی واجد ذخایری است که می‌تواند از خود در مقابل تهدیدات دفاع کند و چون چنین است همواره می‌تواند بماند، بیوید و در راه باشد. این راه «در راه»، راهی که نه با پذیرش ادعای همه‌شمولی از بالا به غرشماری تن در می‌دهد و نه با پذیرش غرشماری، خود را از تحولات جهانی برکنار نگاه می‌دارد، راه همه‌شمولی از پایین خوانده شده است.

واژه‌های کلیدی: ساخت گشایی، غرشماری، همه‌شمولی از بالا، همه‌شمولی از پایین، اروپا محوری، در راه.

مقدمه

این نوشته در دو قسمت نخست خود مباحثی عرضه می‌کند پیرامون «غرشماری» از یک‌سو و «ادعای همه‌شمولی» از سوی دیگر تا در قسمت سوم و اصلی خود هم از رویارویی این دو رویکرد با یکدیگر سخن بگوید، هم ارکان و عناصر اصلی دعوت به جدال برای به رسمیت شناخته شدن را صورت‌بندی کند و هم اهمیت این دعوت را بازنمایاند. قسمت اول نوشته با نوعی ساخت گشایی از مفهوم «غیر شمار» که خود در پی واقعیتی تاریخی ابداع شده است، آغاز می‌شود تا از طریق آن راهی به سوی بحث پیرامون یکی از مهم‌ترین مسائل ملی و بین‌المللی عصر ما یعنی ضرورت جدال برای به

رسمیت شناخته شدن که اخیراً در فلسفه سیاسی - اجتماعی معاصر مورد توجه قرار گرفته است، گشوده شود. به روشی مشابه، قسمت دوم نوشته از طریق ساخت گشایی از «ادعای همه‌شمولی» درصدد است تا نشان دهد که این ادعا تلویحاً واجد حدی از اروپا محوری است و چون چنین است به کنار گذاشته شدن فرهنگ‌های دیگر منجر می‌شود. در دوسویه‌گرایی پرتنش بین هژمونی «ادعای همه‌شمولی» و مقاومت‌های فرهنگی ملل غیر غربی که «غرشمار» قلمداد شده‌اند، این نوشته در قسمت سوم خود از راهی سوم، راهی که در راه است، سخن به میان می‌آورد و آن را با کمک گرفتن از شعری از شاعر بریتانیایی قرن هجدهم، متیو آرنلد، در قالب ضرورت خروج از سرگردانی «سرگردان میان دو دنیا، یکی مرده و دیگری ناتوان از زاده شدن» (Arnold, 1965: 305) صورت‌بندی می‌کند. جهت‌های اصلی این راه اخیر در «ضرورت اعتراف به غرشمار»، «ضرورت جدال برای شمرده شدن» و منحصراً در پی این دو و در پی زایش حرف‌وحدیئی از خود، «ضرورت گفتگو با فرهنگ‌های دیگر» جستجو می‌شوند.

۱. گشودن ساختِ غرشمار

ساخت‌گشایی^۱، ترکیبی از خرابی^۲ و ساخت‌وساز^۳ است و چون چنین است، نمی‌توان آن را شالوده‌شکنی یا ساختارشکنی دانست. ساخت‌گشایی را باید لایروبی یک ساخت برای رسیدن به سرچشمه‌ها دانست و هدف آن را، راه یافتن به منبع یا منابع پنهان یک مفهوم و کشف امکانات آینده و در راه آن. ساخت‌گشایی از این‌رو، گشودن سینه واقعیت چیزی برای مهیا ساختن آن جهت ظهور امکانات جدید است و در نتیجه آن، این امکان فراهم می‌آید که تمام یا بخش وسیعی از استعدادها و ذخیره‌های آنچه موضوع مطالعه قرار گرفته است، چنان آزاد شود که حاصل، الزاماً ربطی با آنچه که در باره آن موضوع مورد اجماع و اتفاق همه قرار گرفته، نداشته باشد. به طور مثال وقتی از ساخت‌گشایی هستی سخن گفته می‌شود، منظور در پرتنژ نهادن هر آنچه که در تاریخ فلسفه در باره هستنده گفته شده است و در پی آن مجال دادن به هستی است که از سوی خود سخن بگوید. یا وقتی به طور مثال متفکری مباحث خود در باره دوستی را با این عبارت منسوب به ارسطو پیش می‌برد که آی دوستان من، هیچ دوستی نیست، قصد دارد دوستی‌های موجود را در مقابل دوستی‌های در راه، دوستی‌های در حال آمدن، دوستی‌هایی که از گذشته به راه افتاده است و همچنان به سوی آینده در راه است، قرار

-
1. deconstruction
 2. destruction
 3. construction

دهد و از این طریق ساخت متصلب دوستی را جهت ظهور امکانات جدید باز کند.^(۱) یا وقتی کسی از دانشگاه بدون شرایط سخن می‌گوید، دانشگاهی که نه در خدمت دین است، نه در خدمت دولت-ملت است و نه حتی در خدمت حقیقت، از دانشگاهی نوپنید سخن می‌گوید که دوران‌ساز است نه ساخته دوره‌های تاریخی! چنین دیدگاهی قصد دارد دانشگاه موجود را ویران سازد و بر ویرانه‌های آن، با کمک همان مواد و مصالح دانشگاهی نوین برپا دارد.^(۲)

ساخت‌گشایی به عنوان یک رویکرد که پس از هایدگر، توسط دریدا توسعه و تعمیق یافته است، در تمام حوزه‌های فلسفی و یا مرتبط به مسائل فلسفی نظیر زبان، گفتار، نوشتار، مرگ و زندگی، اخلاق، سیاست، دین، ادبیات، فرهنگ و خود فلسفه به کار گرفته شده است و نتایج درخشانی به بار آورده است. برای دریدا «ساخت‌گشایی» نه یک شوخی فکری است و نه یک نسبیت باوری نیهیلیستی و نه حتی یک روش جدید هرمنوتیکی که تحت حمایت مؤسسات تثبیت‌شده فرهنگی، آسوده‌خاطر و فارغ‌بال نوشته‌های به جا مانده را تفسیر کند. ساخت‌گشایی در واقع رویکردی مسئولانه به همه امور فلسفی و همه شعب فلسفه است. مثلاً در کتاب اشباح مارکس^۱ دریدا بحث می‌کند که در صورت بازنگری اساسی و گشودن ساخت منظومه فکری مارکس، نظریات او می‌توانند کاربردهای اساسی تازه‌ای از خود بروز دهند. به اعتقاد دریدا ما با بیش از یک روح از مارکس روبرو هستیم؛ لذا مسئولیت اساسی وارثان مارکس، گشودن ساخت اندیشه او و شناسایی میراث به جا مانده از مارکس است.

به عبارت دیگر، دریدا تلاش می‌کند تا تمام مفاهیمی که با سرنوشت عصر ما پیوند یافته‌اند را ساخت‌گشایی کند و به همین دلیل است که گفته‌اند «دریدا بیشتر از هر نویسنده یا متفکر معاصر دیگری، عصر ما را تعریف کرده است» و چون چنین است، عجیب نیست اگر گفته شود که «ما در دورهٔ دریدایی^۲ زندگی می‌کنیم.» (Royle, 2003: 8) یکی از مفاهیمی که به عصر ما پیوند یافته است، مفهوم «به رسمیت شناخته شدن» است. نقیض این مفهوم را می‌توان در مفهوم غرشماری و ساخت‌گشایی از این مفهوم جستجو کرد. آنچه در پی می‌آید تلاش اولیه‌ای برای ساخت‌گشایی این مفهوم از طریق زبانی و تاریخی است.

یحیی ذکاء در تحقیقی شایسته توجه، از طریق بحث دربارهٔ نسب‌شناسی کولی، زمینه بسیار مناسبی برای مفهوم غرشماری فراهم می‌آورد. او می‌نویسد: «شاید بتوان

1. specters of marx
2. epoch

گفت که هیچ قومی در جهان به اندازه کولی‌ها دارای نام‌های گوناگون نیست، ولی طبعاً نام اصلی این طایفه چیز دیگری جز آنچه که همدیگر را با آن می‌نامند نمی‌تواند باشد. کولی‌های اروپا همدیگر را «رم»^۱ می‌خوانند که به زبان خودشان معنی «آدم، انسان» می‌دهد» (ذکاء، ۱۳۳۷: ۳). آدم خواندن خود توسط کولی‌ها احتمالاً نشان می‌دهد که آنان توسط دیگران از شمار آدمی بیرون دانسته شده‌اند. حدسی که همچنانکه خواهیم دید مطالعات بعدی آن را تأیید می‌کند. ذکاء ادامه می‌دهد که «انگلیسی‌ها آنها را «جیپسی»^۲ می‌خوانند؛ زیرا سابقاً می‌پنداشتند که این طایفه از مصر آمده‌اند. فرانسوی‌ها کولی‌ها را «بوهمین»^۳ می‌نامند زیرا سابقاً خیال می‌کردند که از اهالی بوهم هستند که به فرانسه وارد شده‌اند. هلندی‌ها آنها را «هایدن»^۴ به معنی کافر و بت‌پرست، آلمانی‌ها «زیگونر»^۵ و... به طوری که مشاهده می‌شود در غالب نقاط اروپا نام این طایفه صورت‌های تحریف‌شده‌ای از «زنگاری» یا «زنگالی» است که به عقیده زبان‌شناسان اصلاً «نبسودانی»^۶ است و در این صورت احتمال می‌رود این تیره با «چندال» یا نجس‌های هند ارتباطی داشته باشد (ذکاء، ۱۳۳۷: ۵). این خطاب‌ها بار دیگر نشان می‌دهد که کولی‌ها در همه جای جهان حاشیه‌ای بر متن جامعه تلقی می‌شده‌اند. در کشورهای شرقی نیز همچنانکه ذکاء گزارش می‌دهد وضع به همان منوال اروپا است. کولی‌ها هم اسامی تحقیرآمیزی پیدا می‌کنند و هم عملاً از متن جامعه کنار نهاده می‌شوند: کولی‌ها در کشورهای شرقی نیز نام‌های گوناگون و متفاوت دارند، مثلاً در هند آنها را «مانوش» و «کالو» و «سنت» و «نوت» می‌گویند، ترک‌ها آنها را «چنگانه» می‌نامند؛ یعنی چنگ زن و «چنگنه» یعنی بی‌ادب، عرب‌ها «حرا» می‌گویند؛ یعنی دزد، مصری‌ها «نحجر» گویند یعنی بی‌عفت، افغان‌ها «کولی و لولی» گویند یعنی بدکاره، ترکستانی‌ها «قرشمال» و «جت» (باز برجیم) و «کوزنکی» (ذکاء، ۱۳۳۷: ۵)

در ایران اما شاید بتوان کولی را به لحاظ مصداقی می‌توان معادل قرشمال دانست. دهخدا، قرشمال، لولی، لوری، کولی، غربالبند، چینگانه، فیوج، غربتی و لوند را در یک ردیف قرار می‌دهد و آخری را دشنامی می‌داند «مزاح گونه که دختران را گویند» (دهخدا، ۱۳۴۱: ۱۸۷۴۷). در فرهنگ سخن، قرشمال^۷ معادل غریب شمار دانسته شده و معنای

1. ROM
2. GYPSIES
3. BOHEMIENS
4. HYDENS
5. ZIGEUNER
6. toueHMemot
7. qerešmāl

مجازی لفظ جلف؛ هرزه، بی‌حیا و رسوا ذکر شده است. ادیب‌الممالک نوشته است، خراسانی‌ها، کولی را «غرشمار - غیر شمار» گویند، «یعنی از شمار آدمی بیرونند» (ادیب‌الممالک، ۱۳۱۴: ۶۷۵). سید محمدعلی داعی السلام در فرهنگ نظام، قرشمال را محرف (تحریف شده) غرشمال می‌داند و آن را نام ایلی می‌داند در ایران و هند که دائماً در حرکت هستند و اسباب چلنگری و غربال می‌فروشند و ایشان را نفر و فیوج و کولی و غربتی هم گویند. بعضی از اهل لغت آن را با قاف (قرشمال) ضبط کردند لیکن زبان ایل مذکور فارسی است پس نامشان هم فارسی است که در آن قاف نیست. کریم امامی، با ارجاع به شعری از حافظ (فغان کاین لولیان شوخ شیرین کار شهر آشوب/چنان بردند صبر از دل که ترکان خوان یغما را)، لولی را همان کولی می‌داند و می‌نویسد؛ لولی در شعر حافظ همان «کولی و غربال بند و غربتی و قرشمال است که اصل آن از هند آمده و به احتمال زیاد در اینجا به معنی مطرب و رقاصه است» (امامی، ۱۳۹۶: ۱۸۹ - ۱۸۴). مولوی نیز در ابیات خود به «دزد و لولی مست» یا «لولی بربط زن» اشاره می‌کند و از جمله در غزل شماره ۲۳۰۹ می‌سراید: ای لولی بربط زن، تو مست‌تری یا من/ای پیش تو چون مستی افسون من افسانه (مولوی، ۱۳۶۳: ۸۶۴). عبید زاکانی طنزپرداز یگانه‌ی قرن بیستم در بخشی از طنز گزنده‌ی خود سندی ارزشمند از دو هنر ویژه‌ی کولیان زمان خود یعنی رسن‌بازی و بازی با حیوانات که نوعی سیرک شرقی قلمداد می‌شود، یاد نموده است. این سند در نوع خود به طرزی آشکار یادآور نقش مداوم کولیان فلات ایران در زنده نگه داشتن بخشی از هنرنامیشی و بازی‌های کهن ایرانی است. در حکایت مذکور، عبید چنین آورده است:

«لولئی با پسر خود ماجرا (بگو مگو) می‌کرد که تو هیچ کاری نمی‌کنی و عمر در بطالت به سر می‌بری. چند با تو گویم که معلق زدن بیاموز و سگ از چنبر جهانیدن و رَسَنبازی تعلّم کن تا از عمر خود برخوردار شوی. اگر از من نمی‌شنوی به خدا ترا در مدرسه اندازم تا آن علم مرده ریگ ایشان بیاموزی و دانشمند شوی و تا زنده باشی در مدلت و اِدبار بمانی و یک جو از هیچ جا حاصل نتوانی کرد» (زاکانی، ۱۳۵۳: ۲۷۴)؛

و یا در جهت حمایت از همان توصیه؛

«ای خواجه مکن تا بتوانی طلب علم کاندر طلب راتب هر روز بمانی
رو مسخرگی پیشه کن و مطربی آموز تا داد خود از کهنتر و مهتر بستانی
(زاکانی، ۱۳۵۳: ۱۵۱)

پیشینه تاریخی غرشماری در ایران را اما می‌توان با سرگذشت کولی‌های این سرزمین پیوند زد. سابقه کولی‌ها در ایران را گاه به دوره ساسانیان برگردانده‌اند و نوشته‌اند که شاپور اول در هنگام ساختن پل شوشتر، چند هزار کولی را از کابل به

خوزستان آورد تا برایش کار کنند. (توحیدی، ۱۳۸۳: ۱۸ - ۲۰) گاه با تغییراتی در روایت، نوشته‌اند که در زمان بهرام گور و به دستور او بود که دوازده هزار خنیاگر از هند به ایران آورده شدند تا به عنوان موسیقی‌دان و آوازخوان مشغول به کار شوند. در مجمل التواریخ و القصص نیز ذیل داستان بهرام چنین آمده است؛

«همواره (او را) از احوال جهان خبر بود و کس را هیچ رنج و ستوه نیافت... پس فرمود تا به ملک هندوان نامه نوشتند و از وی «کوسان» خواستند و کوسان به زبان پهلوی خنیاگر بود - پس از هندوان دوازده هزار مطرب بیامدند زن و مرد و لوریان که هنوز بجایند از نژاد ایشانند و ایشان را ساز و چهار پا داد تا رایگان پیش اندک مردم رامش کنند.» (مؤلف مجهول، ۱۳۱۸: ۶۹)

این تعداد در روایت‌های مختلف تاریخی، بسیار متفاوت ثبت شده‌اند. به طور مثال مصاحب در دائرةالمعارف خود می‌نویسد؛

«کلمه لولی یا لوری نخستین بار در افسانه‌ای مربوط به زمان بهرام گور، پادشاه (۴۳۸-۴۲۵) ساسانی دیده می‌شود. گویند شنگل، پادشاه هند، به تقاضای بهرام، ۴۰۰۰ خواننده و نوازنده‌ی هندی به ایران فرستاد؛ حمزه‌ی اصفهانی آنها را زط و فردوسی لوریان خوانده است و کلمه‌ی لولی در اشعار شعرای فارسی‌زبان بسیار آمده است» (مصاحب، ۱۳۴۵: ۲۳۱۵ و ۲۵۳۵).

صرف نظر از تعداد، اصل روایت در شاهنامه فردوسی بدین گونه آمده است که «مردم درویش به بهرام گور شکایت می‌بردند که آنها برخلاف مردم توانگر از آواز رامشگران به هنگام می‌گساری بی‌بهره‌اند. بهرام کسی را نزد شنگل شاه هند می‌فرستد و از او می‌خواهد؛

از آن لوریان برگزین ده هزار
به ایران فرستش که رامشگری
نر و ماده بر زخم بریط سوار
کند پیش هر کهتری بهتری
(فردوسی، ۱۳۷۳: ۴۵۱)

حسن پیرنیا می‌نویسد:

«موافق روایات، پادشاه هند در ازای جلوگیری از هیاطله که برای هند هم بسیار خطرناک بودند، مملکت سند و مکران را به بهرام واگذار کرد و بهرام دوازده هزار نفر لوری برای رامشگری و خنیاگری از هند به ایران آورد» (پیرنیا، ۱۳۷۰: ۳۱۳).

حمدالله مستوفی نیز در این باره نوشته است: «بهرام گور از هندوستان دو هزار لوطی جهت مطربی بیاورد که نسل ایشان هنوز هم در ایران مطربی کنند.» (مستوفی قزوینی، ۱۳۶۴: ۱۱۳) «پس از اسلام نیز برخی منابع معتبر به حضور کولیان در فلات ایران تأکید نموده‌اند. جریر طبری در تاریخ خود هنگامی که به حوادث سال‌های ۲۲۰-۲۱۹ می‌پردازد، از شورش کولیان به زمان معتصم یاد می‌کند و می‌نویسد تعدادی از سفرنامه‌های معاصر نیز درباره‌ی پراکندگی کولی‌ها در نواحی مختلف ایران اطلاعات مفیدی در اختیار نهاده‌اند. رابینو در سفرنامه‌ی خود که به سال ۱۸۳۹ میلادی نگاشته است؛ «راجع به اقوام ساکن در شمال کشور از برخی خانواده‌های گودر، بنکشی، کراچی و کولی یاد کرده و بر هندی‌الاصل بودن آنان

تأکید می‌کند. «بارون دوبر سیاح نیز از کولیان نواحی غربی و جنوب ایران سخن به میان آورده و درباره‌ی هنر و برخی خصائل آنها آورده است.

«اخلاق این مردم همه چیز هست به‌جز سختگیری...» یحیی ذکاء به نقل از دمرگان حضور کولی‌ها را در استراباد یادآور شده و درباره‌ی کولیان نواحی مختلف ایران و از جمله کولی‌های عرب‌زبان جنوب و کوث عبدالله تحقیقات و مطالب جالب توجهی ارائه داده است (یعقوبیان، ۱۳۸۷).

ساخت «غرضماری» اما آنگاه می‌تواند به درستی گشوده شود که علاوه بر ملاحظاتی که ذکر شد (ملاحظات زبانی، ادبی، تاریخی، جغرافیایی)، به تاریخ صدور شناسنامه در ایران و در پی آن بی‌نام و نشانی رسمی گروهی از مردم ارجاع داده شود. می‌دانیم که در ایران دوران مشروطیت، شناخته شدن به نام خانوادگی، آن هم بی آنکه در جایی ثبت شده باشد، فقط در بین اقشار تحصیل کرده تا حدی رواج یافته بود. نخستین شناسنامه یا سند ولایت رسمی اما در سوم دی‌ماه ۱۲۹۷ برای دختری به اسم فاطمه ایرانی در تهران صادر شد. گو اینکه نخستین شناسنامه برای ایرانیان خارج از کشور نیز به اسم عبدالحسین سپنتا- کسی که خالق فیلم دختر لر، اولین فیلم صامت ایرانی هم هست- در اسفند ۱۳۰۸ در شهر بمبئی هندوستان صادر شد. ولی اولین بار در خرداد ۱۳۰۴ شمسی بود که مجلس پنجم قانونی را به تصویب رساند که به «قانون سجل احوال» مشهور شد. قانونی که بر اساس آن تمام مردم ایران می‌بایست طی یک سال دارای ورقه هویت یا شناسنامه می‌شدند. در مرداد ۱۳۰۷ شمسی هم مجلس ششم شورای ملی قانون سجل احوال دیگری را در ۱۶ ماده تصویب کرد که یکی از مواد آن «اداره کل احصائیه و سجل احوال مملکتی» را مسئول سرشماری و آمارگیری از مردم می‌دانست. در زمان سلطنت رضاشاه، در سال ۱۳۱۳ با تصویب قانونی، استفاده از القاب گذشته ممنوع و انتخاب نام خانوادگی جدید برای همه ایرانیان اجباری شد. در همین زمان بود که مأمورینی به اقصی نقاط کشور فرستاده می‌شدند تا برای همه ایرانیان نام خانوادگی انتخاب کنند و آن را در سجل ثبت کنند تا افراد رسماً به آن نام شناخته شوند و به شمار آیند. انتخاب نام خانوادگی هم یا بر پایه شغل و حرفه نیاکان بود، مثل صرافی یا بزاز یا جواهری، یا بر پایه شهرت خاندان فرد بود، مثل درویش، نورانی یا بر پایه یکی از ویژگی‌های فرد مثل زیبایی که می‌شد و شده است قشنگ مثلاً؛

مأمورین سرشماری اما وقتی به مرکز برمی‌گشتند، می‌بایست گزارشی از کارهای خود ارائه می‌دادند. اینان مثلاً می‌نوشتند که ما رفتیم سبزوار و نام خانوادگی فلان تعداد سکنه آنجا را ثبت کردیم و برایشان سجل صادر کردیم؛ اما دریافتیم که مردمانی هم هستند که مقیم جای مشخصی نیستند. اینان خانه به دوش هستند و هر لحظه جایی زندگی می‌کنند؛ بنابراین نه می‌توان برایشان سجل صادر کرد تا به نام خانوادگی

مشخصی شناخته شوند و نه می‌توان برآوردی از تعداد آنان داشت. آنان غیر شمار یا غیرقابل‌شمارش هستند. غیرشمارها، یعنی کسانی که مسکن و مأوایی ندارند و نمی‌توانند شمرده شوند این مردمان به علت همان فرهنگ خانه‌به‌دوشی و به جهت اینکه ساکن و مقیم مکان خاصی نبودند در سرشماری‌های آماری نیز در شمول افراد یک آبادی یا منطقه خاص به حساب نیامده لذا از این بابت آنها را به‌عنوان افراد غرشمار یا غیرقابل‌شمارش دانسته‌اند. این افراد یا طوایف غرشمار در سرتاسر تاریخ معاصر ایران، به اشکال مختلف مورد انکار دولت مرکزی قرار گرفتند. در اسناد کتابخانه ملی، ذیل نام قرشمال و کولی می‌توان صور گوناگون به رسمیت شناخته نشدن این گروه از مردم را به وضوح دید. در سندی به شماره کتابشناسی ملی، «ایران ۳۱۰۰۰۰۷۱۷» به سال ۱۳۱۷ شمسی از کوچ طایفه فیوج و ضرورت اسکان آنها در مراغه سخن به میان آمده است. مشابه چنین سندی با شماره کتابشناسی ملی «ایران ۳۵۰۰۰۱۲۸۱» در سال ۱۳۵۶ وجود دارد که عنوان آن «امور مربوط به حزب رستاخیز نیریز و درخواست اسکان طایفه فیوج و غریب است. در سندی دیگر به شماره کتابشناسی ملی «ایران ۳۵۵۰۰۰۳۵۵» به سال ۱۳۱۱ نظام وظیفه بوشهر درخواستی داده است بر لزوم تهیه محل قرنطینه در جاسک، جهت جلوگیری از خروج طایفه فیوج از سرحدات به خارجه. در سندی مشابه به سال ۱۳۱۱ و توصیفگر «فارس ۲۶۰۸۰۲»، وزارت داخله از ضرورت جلوگیری از عبور طایفه فیوج در سرحدات داخله و تخته قاپو شدن آنها سخن گفته است. تخته قاپو شدن، به معنای نوعی اسکان اجباری عشایر کوچ رو است که از سیاست‌های اصلی رضا شاه بود. رضا شاه، به روایت یرواند آبراهامیان، معتقد بود که «قبایل چادرنشین، وحشیانی ناهنجار، غیر موآد و بی‌سواد هستند که در وضع طبیعی بدوی باقی‌مانده‌اند» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۷۶)؛ و چون چنین است، باید بر سر جایشان نشانده شوند. مجموعه اسنادی شامل ۱۵۷ برگ مربوط به سال‌های ۱۳۱۸ تا ۱۳۳۲ وجود دارد با سرشناسه «استانداری یزد ۲۵۴۲۷۸» و با عنوان اسکان ایلات و عشایر در یزد که چکیده آن چنین فهرست شده است:

«نظام‌نامه در خصوص اسکان ایلات و عشایر در یزد و بخش‌های تابعه و مکانباتی با فرمانداری این شهر و تصویب‌نامه هیأت وزراء در خصوص واگذاری امور عشایری به وزارت دفاع ملی، رسیدگی به تقاضای اهالی فیوج در خصوص انتصاب کدخدای آنجا و گزارش اسکان کولی‌ها در استان یزد».

آنچه این سرشناسه را از سایر اسناد متفاوت می‌سازد، واگذاری امور عشایری و اسکان کولی‌ها به وزارت دفاع ملی است. کلیدی‌ترین نکته‌ای که از مواجهه زبان‌شناختی، جغرافیایی و تاریخی با مفهوم غرشماری قابل‌استخراج است، این است که طایفه‌ای از انسان که گاه کولی خوانده‌شده است گاه لولی، گاه لوری نامیده شده است، گاه قراچی، گاه زنگی خطاب شده است گاه جوکی، گاه حرامی و دزد و غربتی، خوانده‌شده است و

گاه فال‌گیر و غربال‌بند و چنگزن و مطرب، در یک چیز سرنوشت مشترک پیدا کرده‌اند و آن اینکه غرشمار به حساب آمده‌اند، «یعنی از شمار آدمی بیرون دانسته شده‌اند» یا همچنانکه یحیی ذکاء می‌نویسد؛ ««غیر شمار»، «بی‌شمار» یا در شمار بیگانگان دانسته» شده‌اند (ذکاء، ۱۳۳۷: ۱۰).

نیز ذیل داستان بهرام چنین آمده است که «همواره (او را) از احوال جهان خبر بود و کس را هیچ رنج و ستوه نیافت... پس فرمود تا به ملک هندوان نامه نوشتند و از وی «کوسان» خواستند و کوسان به زبان پهلوی خنیاگر بود این آدمیان اما که گاه این خوانده شده‌اند و گاه آن، ویژگی‌های دیگری هم داشته‌اند: خنیاگر و سرودخوان بوده‌اند و به غمناک‌ترین شکل ممکن، از غم سنگین خود، شادی می‌ساخته‌اند. دوره‌گرد بوده‌اند و چون چنین بوده‌اند، هیچ خلقی را از موهبت قصه‌گویی، نقالی، پرده‌داری، شعبده‌بازی و معرکه‌گیری خود بی‌نصیب نمی‌گذاشته‌اند. هنرمند و سخن‌شناس داستان‌سرا بوده‌اند و چون چنین بوده‌اند، بر هر فرهنگی رنگی زده‌اند و در هر تمدنی اثری از خود به جا گذاشته‌اند. «هم بلبلان رنج روزگاران خود بوده‌اند»، (فرزین، ۱۳۸۵: ۱۳۲) به تعبیری وهم‌سرایندگان شادکامی‌ها و پیروزی‌ها و آفرینندگان حماسه‌ها و مؤسسان ژانراهایی خاص در موسیقی‌ها. از نظر جهان‌بینی نیز، آن‌گونه که یحیی ذکاء می‌نویسد، کولی‌ها؛

«به دو مبدأ اعتقاد دارد یکی "odel" به معنی خدای خالق که اصل و منشأ خیر و خوبی است و دیگری "obengh" یا شیطان که اصل و منشأ شر و بدیست. در نظر آنها این دو اصل قدرت مساوی دارند و دائماً با یکدیگر در جنگ و ستیز می‌باشند. کولی‌ها معتقدند آنچه در جهان نیکوست از خداست و آنچه بد است از شیطان است و طبیعت برای آنها به منزله یک معبد جهانی است لیکن برای عبادت در این معبد هیچ‌گونه مراسمی وجود ندارد و به کشیش و امثالهم احتیاج ندارند و تنها در عمق روحشان مذهبی رسوخ دارد که نه بشیر است و نه نذیر یعنی نه آنها را تهدید می‌کند و نه نوید می‌دهد. به قیامت و بهشت و دوزخ اعتقادی ندارند و مذاهب مختلف جهان در نظرشان همان اندازه احمقانه و غیرطبیعی است که سرحدات کشورها» (ذکاء، ۱۳۳۷: ۱۰).

اگر چنین باشد، پرسش این است که بر اساس چه معیارهایی از به رسمیت شناخته شدن، گروهی از انسان‌ها یا بخشی از ملل شمرده نمی‌شوند؟ پاسخ را بی‌گمان باید در ادعاهای همه‌شمولی‌ای جستجو کرد که مدرنیته غربی در تاریخ اکنون و اسلاف آن در گذشته تاریخی، مدعیان آن بوده‌اند.

۲. ادعای همه‌شمولی

گرچه شاید بتوان گفت که همه فرهنگ‌ها قوم‌مدار هستند، قوم‌مداری مدرن اروپایی را شاید بتوان تنها نوع قوم‌مداری دانست که برای خودش ادعای همه‌شمولی می‌کند. اروپا محوری بر ارزش‌ها، فرهنگ و دل‌مشغولی‌های اروپایی تأکید می‌کند و آنها را بر عناصر فرهنگی ملل دیگر رجحان می‌بخشد. اگر روشنگری غربی و مدرنیته اروپایی به مثابه

فرایندی طولانی در نظر گرفته شود که توانست طی پنج قرن (از حوالی سال ۱۵۰۰ بدین سو)، امکانات جدیدی را به تبع مرکزیت خود در تاریخ جهان ایجاد کند و سایر فرهنگ‌ها را به حاشیه براند، روشن خواهد شد که اروپا محوری مدرنیته در سردرگمی بین همه‌شمولی انتزاعی و هژمونی انضمامی جهانی ناشی شده از موقعیت اروپا به عنوان مرکز نهفته است. (Dussel, 2000: 470) ایده برتری اروپا نسبت به سایر ملل طی دوره امپریالیسم اروپایی در قرن ۱۶ سر برآورد، در قرون ۱۷ و ۱۸ توسعه یافت و در قرن ۱۹ به اوج خود رسید. به مرور علوم اجتماعی نیز تا حدی تحت تأثیر اروپا محوری قرار گرفت. امانوئل والرشتاین در مورد رابطه بین اروپا محوری و علم اجتماعی می‌نویسد: گفته شده است که علم اجتماعی حداقل در پنج مسیر مختلف اروپا محور است. علم اجتماعی اروپا محوری خود را در موارد زیر نشان داده است: ۱- در تاریخ‌نگاری اش ۲- در خرداندیشی^۱ همه‌شمول‌گرایانه اش ۳- در فرضیاتش درباره تمدن (غربی) ۴- در شرق‌شناسی اش و ۵- در تلاش برای تحمیل کردن نظریه پیشرفت (Wallerstein, 1997: 22).

در دهه‌های اخیر اما علم اجتماعی با مرحله جدیدی از نقد ادعای همه‌شمولی اروپا محور سروکار یافته است که توسط تئوری‌های مختلف، نام‌های مختلفی به خود گرفته است، نام‌هایی نظیر «مدرنیته سیال»^۲ «مدرنیته‌های متأخر»^۳ و «تنوع مدرنیته‌ها»^۴. مطابق این نظریه‌ها، گرچه غیرقابل تردید است که روشنگری و مدرنیته از اروپای غربی سر برآوردند، اما با این همه این دو پدیده نمی‌توانند پدیده‌هایی که غرب خالق آنها است، تلقی شوند. در ظهور روشنگری غربی، عناصر متفاوتی از تمدن‌های مختلفی دخالت داشتند و نقشی کانونی ایفاء کردند. برای مثال، غرب ضرورت توجه به فلسفه یونان و حتی آشنا شدن با فیلسوفان یونان را از طریق علمای اسلامی، کسانی نظیر فارابی، در قرون سیزدهم و چهاردهم میلادی، آموخت.

در حقیقت، دو مفهوم و برداشت از روشنگری وجود دارد. برداشت اول که اروپا محور است، روشنگری را رهایی از سلطه سنت توسط عقل می‌داند. فرایندی که مطابق این دیدگاه، تفکر انتقادی را توسعه بخشید و افق جدیدی برای بشریت گشود. در اروپا، این توسعه به نحوی وسیع در قرن هجدهم اتفاق افتاد. از «ایتالیا (در قرن پانزدهم) تا آلمان (قرون شانزدهم تا هجدهم) تا انگلیس (قرن هفدهم) تا فرانسه (قرن هجدهم)» (Ricoeur, 1992: 109, in).

1. parochiality
2. liquid modernity
3. later modernities
4. multiple modernities

Dussel, 2000: 469) اعتراض اصلی به این شرح از روشنگری می‌تواند این باشد که در آن اصولاً حوادث تاریخی جهان در رشد و توسعه روشنگری لحاظ نمی‌شود. این غفلت را می‌توان ناشی از رویکردی اروپا محورانه دانست؛ چراکه حوادث و رویدادهای درون اروپایی را نقطه آغاز روشنگری می‌داند و توسعه‌های بعدی آن را نیز بی‌کمترین ارجاعی به جهان خارج از اروپا پی می‌گیرد. برداشت دوم از روشنگری، در مرکز قرار گرفتن تاریخ جهان را ویژگی حیاتی و اساسی جهان مدرن می‌داند. این در مرکز قرار گرفتن مناظر مختلف دولتی، اقتصادی و فلسفی قابل‌ردیابی است. «به عبارت دیگر تا قبل از سال ۱۴۹۲ از آنجا که این تاریخ، تاریخ آغاز «نظام جهانی» بود، تاریخ جهان به معنای تجربی آن وجود نداشت.»^(۳) (Dussel, 2000: 468) (Amin, 1989: 26) با شروع قرن نوزدهم «اروپای مدرن که از سال ۱۴۹۲، خود را مرکز تاریخ جهان می‌دانست، همه فرهنگ‌های دیگر را، برای نخستین بار در تاریخ، به عنوان فرهنگ پیرامونی خود تعریف کرد.» (Dussel, 2000: 470) با در نظر داشتن این دو دیدگاه، تردیدی باقی نمی‌ماند که نیازی جدی برای رویارویی با برداشت اول و ادعای همه‌شمولی آن وجود دارد. مطابق این برداشت دوم، اسطوره روشنگری می‌تواند به روش زیر توضیح داده شود:

- ۱- تمدن مدرن، خود را به مثابه تمدنی توسعه‌یافته و برتر طرح کرد (چیزی شبیه به حمایت ناخودآگاهانه از موضع اروپا محوری).
- ۲- برتری پیش‌گفته پیشرفت دادن مردم خشن، بدوی و وحشی را تعهدی اخلاقی می‌داند (از خوان سپلودا تا کانت یا هگل)
- ۳- مدل این فرایند آموزشی، همان است که توسط خود اروپا اجرا شده است.
- ۴- چنانچه مدل بدوی با مأموریت متمدن‌سازی مخالفت کنند، پراتیک مدرن باید خشونت را فقط به عنوان آخرین چاره به اجرا درآورد، برای اینکه بتواند موانع بازدارنده مدرنیزاسیون را نابود سازد (از جنگ عدالت استعماری تا جنگ خلیج).
- ۵- از آنجا که مأموریت متمدن‌سازی قربانیان زیادی در پی خواهد داشت، خشونت برآمده از آن به مثابه کنشی اجتناب‌ناپذیر فهم می‌شود.
- ۶- برای آگاهی مدرن، غیرمتمدن‌ها به سبب مخالفت‌شان با فرایند تمدن‌سازی مقصر دانسته می‌شوند- امری که مدرنیته را مجاز می‌دارد که نه تنها خود را بی‌تقصیر جلوه دهد، بلکه تقصیرات قربانیانش را نیز از سوی آنان ببخشد.
- ۷- نهایت اینکه، با در نظر گرفتن خصلت متمدن‌سازی مدرنیته، رنج کشیدن‌ها و قربانی شدن‌ها هزینه ذاتی مدرن‌سازی مردم نابالغ و عقب‌مانده به شمار می‌آید و اجتناب‌ناپذیر تلقی می‌شود (Dussel, 2000: 472-473).

بدین ترتیب، می‌توان گفت که پروژه روشنگری غربی، در شکل فعلی آن هر نوع غیرغربی روشنگری را یا تحریف کرده است، یا رد کرده است و یا با معیارها و استانداردهای عقل غربی، فرم جدیدی به آن داده است. از این رو ضرورت دارد که اولاً بر روشنگری اروپایی از منظری غیرغربی تأمل ورزیده شود تا از طریق آن محدودیت‌های روشنگری مذکور آشکار شود و ثانیاً مقدمات لازم برای تأسیس رویکردی مبتنی بر تنوع روشنگری‌ها فراهم آید، رویکردی که درصدد باشد تا هم روایت انحصارگرایانه و تک‌صدا از روشنگری را مورد چالش قرار دهد و هم شرایط لازم برای بازسازی فرهنگ‌های دیگر را فراهم آورد (مصباحیان، ۱۳۹۸: ۱۴۸).

یقیناً، تاریخ معاصر نشان می‌دهد که به شدت دشوار خواهد بود که فرا روایت ادعای همه‌شمولی تئوری را راهی برای درمان بیماری‌های جهان پرتنش معاصر بدانیم، چراکه تفاوت‌های فرهنگی و اخلاقی بین جوامع پررنگ‌تر از آن است که کم‌اهمیت جلوه داده شود (Mesbahian, 2010: 187). از این رو به نظر می‌رسد که پیشنهاد راه حلی مدرن برای مسائلی مشخصاً پست‌مدرن، مسائلی نظیر تنوع فرهنگ‌ها، ارزش‌ها و باورها، بسیار دشوار، دور از ذهن و غیرعملی باشد. اگر چنین باشد، پیدا کردن ساختاری همه‌شمول و مشترک بین همه فرهنگ‌ها، آن هم بر اساس عقلانیت اروپا محور به مثابه بنیادی برای چنان همه‌شمولی مفروضی، آب در هاون کوبیدن است. چون چنین است، شاید باید به فکر جدال برای به رسمیت شناخته شدن به منظور تأسیس گفتگویی راستین پیرامون مسائل بینا فرهنگی روزگار معاصر شد. بدین ترتیب، اگر قرار باشد رویکرد ارج‌شناسانه به کار گرفته شود و همه فرهنگ‌ها در فرایند همه‌شمولی از پایین نقش داشته باشند، ضرورت دارد پرسش از هویت در مرکز مطالعات فرهنگی قرار گیرد. با این رویکرد، وقتی به طور مثال در دنیای جدید از هویت ایرانی پرسش می‌شود، منظور این نیست که او چه گذشته‌ای دارد، چراکه پرسش هویت پرسش از امروز است. پرسش این است که ایرانی چه ویژگی خاصی دارد. اگر ایرانی برای خود هویت مستقلی قائل است و منطبق با آن در مقابل هویتی که ادعای جهانی‌شدن دارد، ایستاده است، باید بداند که هویت مدعی فراگستری ماهیت خود را در حوزه‌های مختلف زندگی انسانی از سیاست و اقتصاد و اخلاق و دین نشان داده است؛ درحالی‌که ایرانی به‌جای آن یکسری کلیاتی مانند پیشینه تمدنی، دین‌انسان‌ساز و... پناه برده است. از نظر نگارنده مقاله، بحران هویت ایرانی در بحران اعتبار تفکر او به عالم و آدم است. چون چنین است، راه نوسازی او نیز جز استخراج منابع فرهنگی خویش و عرضه آن در قالب مفاهیم عصری نیست (مصباحیان، ۱۳۹۸: ۲۵۹).

۳. جدال برای به رسمیت شناخته شدن^(۴)

حق به رسمیت شناخته شدن، همان‌گونه که چارلز تیلور (Taylor:1994) تأکید می‌کند، امری نیست که ما به مردم مدیون باشیم و بخواهیم آن را از سرلطف ادا کنیم، بلکه این حق نیاز حیاتی بشر است. نیازی که البته در اغلب موارد برآورده نمی‌شود...اعضای گروه‌های به حاشیه رانده‌شده به نحوی سامانمند، یا به خاطر فرهنگشان یا شیوه زندگی‌شان و یا حتی به خاطر پیشینه‌های هویتی‌شان به رسمیت شناخته نمی‌شوند و این امر باعث می‌شود که نزاع‌های این گروه‌های به حاشیه رانده‌شده تبدیل به امری اجتناب‌ناپذیر شود. امکان به رسمیت شناخته شدن شخصیت- به طور قاطع وابسته به توسعه اعتماد به نفس، احترام به نفس و کرامت نفس است. این سه حالت ارتباط عملی با یک شخص تنها می‌تواند به نحو اینتر سوپزکتیو حاصل و حفظ شود. از این‌رو، هدف جدال برای به رسمیت شناخته شدن^۱ نه حفظ اتم‌وار خود بلکه استقرار مناسباتی میان سوژه‌های اجتماعی بر مبنای قبول و به رسمیت شناختن یکدیگر است. هدف، خودبستگی یا خودمختاری^۲ سوژه‌های انسانی است. فقط این نوع خودبستگی است که می‌تواند فرد را از چهارچوب جهان خودخواهی^۳ خارج سازد و امکان ایجاد ارتباط او با دیگران را فراهم آورد. نظام جهانی‌شدن امروز به سویی می‌رود که شرایط تحقق بخشیدن به خود را برای همگان از بین می‌برد و این را از طریق کالایی کردن همه چیز، تخریب روابط شخصی و غیره انجام می‌دهد. مناسبات ارتباطی، از این‌رو، بیشتر از طریق تعارض امکان‌پذیر است. برای اینکه به رسمیت شناخته شوید باید مبارزه کنید. لحظه پراتیک آنجا اتفاق می‌افتد که سوژه‌های اجتماعی احساس بی‌عدالتی می‌کنند و این احساس بی‌عدالتی زمانی بروز می‌کند که انتظارات افراد در به رسمیت شناخته شدن توسط دیگران، در محیط زندگی، کار و اجتماع نفی یا جریحه‌دار می‌شود؛ پس برای به رسمیت شناخته شدن مبارزه می‌کنند. به رسمیت شناخته شدن با «بد به رسمیت شناخته شدن» که چارلز تیلور (Taylor:1994) از آن سخن می‌گوید و اشکال دروغین به رسمیت شناخته شدن که در هونت (Honneth: 1992) با استعاره برده خشنود پیش می‌رود، صدالبته متفاوت است.

«برده‌ی خوشنود» کسی است که با کسب هویتی رضایت‌بخش، از لحاظ اجتماعی احساس می‌کند که به رسمیت شناخته‌شده است. در حالی که برای ما چون نظاره‌گر و

1. recognition
2. autonomy
3. egocentrism

با نگاهی به گذشته، تصور غلط این برده از به رسمیت شناخته شدنش کاملاً مسلم است. نمونه آن برده سیاهی که در چهره مشهور عمو تم تجلی یافته را به خاطر بیاوریم. در این جا ما با کسی سروکار داریم که در یک جامعه برده‌داری و تحت مناسبات سرکوب گرانه و پدرسالارانه، احساس به رسمیت شناخته شدن می‌کند و در نتیجه خود را خوشبخت می‌پندارد چون از هویتی به تقریب با ثبات و مناسب برای زندگی کردن برخوردار است. با این حال اما باز هم چون نظاره‌گر، برای ما کاملاً روشن است که این برده نمی‌بایست خود را با این‌گونه به رسمیت شناخته شدن‌ها هم هویت سازد؛ و این در اصل به معنای پیش‌فرض ما بر گونه‌ای هویت‌جویی مسئله‌انگیز و کاذب نزد اوست. (هونت، ۱۳۸۶: ۱). اگر جدال برای به رسمیت شناخته شدن، از سطح مبارزه اجتماعی به سطح مبارزات فرهنگی در عصر جهانی نقل مکان داده شود، می‌توان گفت که در ایران معاصر سه چهره برجسته روشنفکری (هر یک در سطحی و هر کدام به روشی) تلاش‌های مهمی در جهت به رسمیت شناخته شدن ما ایرانی‌ها به عمل آورده‌اند. گرچه میزان مواجهه این سه تن با موضوع و میزان تأثیرگذاری‌شان طبیعتاً یکسان نبوده است ولی هر سه تلاش کرده‌اند مقاومتی را در مقابل آنچه غرب‌زدگی یا غرب‌گرایی می‌نامیدند، شکل دهند. صمد بهرنگی (۱۹۶۸-۱۹۳۹)، جلال آل‌احمد (۱۹۶۹-۱۹۲۳) و علی شریعتی (۱۹۷۷-۱۹۳۳) احتمالاً سه تن از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین روشنفکران دهه‌های شصت و هفتاد میلادی در ایران بودند که هر یک به روش خود، به نقد تئوری‌هایی که غرب را بر بقیه جهان برتری می‌بخشید، پرداختند. بهرنگی فرهنگ مبتذل بورژوازی رایج در ایران را کپی فرهنگ بورژوازی غربی می‌دانست و نفوذ آمریکایی‌ها در قلمرو تعلیم و تربیتی ایران را به شدت مورد نقد قرار می‌داد. بهرنگی در مقابل غرب‌زدگی (به مفهوم عام) مقاومت و انقلاب را توصیه می‌کرد: مقاومتی بر پایه آگاهی و تجربه و معطوف به برابری اجتماعی و استقلال فرهنگی. آل‌احمد، روشنفکری سکولار بود که به تندی وابستگی اقتصادی و فرهنگی به غرب را مورد انتقاد قرار می‌داد. آل‌احمد، در آغاز اهمیتی برای تلاش‌های روحانیون دین در مقابله با فرهنگ غربی قائل نبود و آن تلاش‌ها را ارتجاعی می‌دانست، اما پس از دوره‌ای از تأمل پیرامون دین و سفر به مکه، به این نتیجه رسید که دین می‌تواند عاملی مهم و اساسی برای حفظ و تقویت هویت غیرغربی ایرانیان و نیز منبعی برای مقاومت در مقابل غرب‌زدگی باشد. (Hanson, 1983: 1-23) شریعتی که خود را بخشی از جنبش مردم ستمدیده جهان سوم در نبرد با امپریالیسم و سلطه فرهنگی غرب می‌دانست، تلاش وسیع و پردامنه‌ای را در نقد ارکان تاریخی و اجتماعی ادعای برتری غرب بر بقیه جهان آغاز کرد. او به طور مثال، نوشت:

«این فکر که تاریخ پیدایش روشنفکران را در کشورهای عقب‌مانده از موقع آشنایی این کشورها با اروپا باید تعیین کرد، غلط است؛ چون هم‌زمان با آشنایی این کشورها با اروپا آسیمیله پدید می‌آید نه روشنفکر. نظریه ژان پل سارتر در مورد طوطی بودن آسیمیله این است که آنها هرگز صوت نداشتند و فقط صدا داشتند؛ ولی تازگی‌ها دیده‌اند که چند تا از این طوطی‌ها صداهایی برمی‌آورند که انعکاس صدای ملل غرب یا مادر نیست و متوجه شدند دیگر این صدا نیست، بلکه صوت است، یعنی خود آن افراد هستند که حرف می‌زنند. اول باور نمی‌کردند، ولی حالا بیست سال است که به این صداها گوش می‌دهند.» (شریعتی، ۱۳۸۴: ۲۵۸)

شریعتی که در پاریس با فرانتس فانون آشنا شده بود بعدها مقاله‌ای درباره او نوشت و بخشی از کتاب *دوزخیان روی زمین* او را به فارسی ترجمه کرد. در سخنرانی‌های شریعتی، بیشتر از هر ایرانی روشنفکر دیگری نام و ایده‌های فانون ذکر شده است. در قطعه‌ای مؤثر، می‌نویسد:

«این جمله فرانتس فانون است: «باید کوشید تا یک انسان نو، یعنی یک نژاد انسانی تازه به وجود آورد.» این ندا که در غرب و شرق به گوش می‌رسد قبلاً اصلاً وجود نداشت. در قدیم اروپا می‌گفت انسان یعنی «ما» و غیر اروپائی می‌گفت انسان شدن یعنی «اروپائی» شدن، اما حالا نه اروپا خودش را به‌عنوان انسان قبول دارد و نه غیر اروپائی او را به‌عنوان الگوی خود. پیدا شدن همین حرف‌های تازه مرا معتقد کرده که الان ما در آخرین مراحل تمدن جدید بسر می‌بریم و یک تمدن تازه دارد آغاز می‌شود و این تمدن را از روی تشابهی پیش‌بینی کرده‌ایم که بین پایان تمدن‌های گذشته و تمدن الان وجود دارد و آن بی‌ایمانی زمان است نسبت به همه ارزش‌های خودش. دیگر اینکه از حرف‌های تازه‌ای که زده می‌شود، می‌توان حدس زد که تمدن آینده به‌طور کلی چه رنگ و طعم و بویی دارد» (شریعتی، ۱۳۸۶: ۱۳)

در نامه‌ای تأثیرگذار به فرزندش احسان - که در آن شریعتی هر نوع دکتربوم‌گرایی غیربومی از غرب‌گرایی تا مارکسیسم شرقی را رد می‌کند- بر دیدگاه‌های مشترک خود با فانون تأکید می‌گذارد (شریعتی، ۱۳۸۶: ۱۳). علاوه بر این، شریعتی در مقاله‌ای که بعدها به انگلیسی برگردانده شد، بر ضرورت گشودن راه سومی بین غرب‌گرایی کاپیتالیستی و شرق‌گرایی مارکسیستی تأکید می‌ورزد (Shariati, 1979: 9-10). در نوشته‌های دیگرش نیز، شریعتی با نقل نظریات خود غربی‌ها به نقد غرب می‌پردازد. از نظر شریعتی، جهان اسلام از بسیاری جهات متفاوت با جهان غرب و سنت‌های دینی آن است و از این‌رو از نظر او ضرورت داشت و او خود را قادر می‌دید که آلترناتیو مقاومت جهانی در مقابل غرب را پیشنهاد کند (Shariati, 1980: 12). آلترناتیو شریعتی در برابر غرب‌زدگی، یک تشیع احیاء شده بر پایه جهان‌بینی توحیدی و از نظر سیاسی فعال و انقلابی بود.

با این‌همه و در همان حال باید تأکید کرد که شریعتی اقتباس دستاوردهای فرهنگی غرب را نیز در دستور کار خود قرار داده بود. او، به تعبیری، مدرنیستی بود که معمولاً از اصرار ورزیدن برای حفظ سنت‌ها، رسوم و حتی نهادهای منسوخ بیزار بود. همان‌گونه که علی رهنما، شرح‌حال‌نویس شریعتی، می‌نویسد، شریعتی «سنتی از سنت‌های فرهنگی و سیاسی شرق و غرب بود... کسی که در شرق با چشمانی غربی می‌نگریست و در غرب با چشمانی

شرقی» (Rahnema, 1998: 370). شریعتی از این رو نه تنها با غرب‌زدگی که با سنت‌گرایی دینی نیز عمیقاً سرناسازگاری داشت تا جایی که در یکی از آثارش نوشت «بدترین و سرکوب‌گرانه‌ترین فرم ممکن استبداد در تاریخ، استبداد دینی است» (Shariati, 1981: 56).

نتیجه‌ای که از تلاش‌های کسانی مانند شریعتی در پیوند با بحث به رسمیت شناخته شدن حاصل می‌آید این است که جهان اسلام به لحاظ اقتصادی، سیاسی و فرهنگی این امکان را در خود دارد که بر سرزمین استوار شخصیت فرهنگی خود بایستد و سنت فرهنگی و دینی خود را مورد بازسازی قرار دهد. همچنان که ناقدان غرب‌گرایی به روشنی نشان می‌دهند، بسیار مهم است که قبل از هر چیزی ادعای سروری و برتری تمدن غرب از کار افتاده شود تا زمینه برای طرح مباحثی نظیر به رسمیت شناخته شدن فراهم شود. شریعتی بحث به رسمیت شناخته شدن را در قالب بحث هویت که منطبق آن شمرده شدن تک تک سوژه‌های انسانی است می‌نشانده و می‌نویسد: اگر یک فقیر، بی‌سرمایه و بی‌شخصیت بخواهد دست برابری و برادری به یک کسی که همه چیز دارد - هم قدرت انتخاب، هم زور و زر و هم شخصیت - بدهد، این دست برابری چه دستی است؟ دست تسلط دارنده بر نادر است. کی باید به اومانیسیم و اصالت انسانی بگوییم؟ این در مرحله دوم است. اگر الان که شخصیت قومی نداریم، الان که فاقد فرهنگ و احساس مذهبی و فاقد شناخت خویشیم و آدم‌های خالی از خودمان هستیم، به اصالت انسان، به اومانیسیم معتقد شویم، ما خودمان را به دست خودمان اسیر و ذلیل و بازیچه طبقه‌ای و منطقه‌ای و ملت‌هایی کرده‌ایم که همه چیز دارند؛ بنابراین من وقتی می‌توانم به اروپایی دست برابری انسانی بدهم و معتقد به اصالت انسانی و مقام انسانی بشوم که خودم به ناسیونالیسم برگردم. ناسیونالیسم - نه قومیت پرستی - یعنی به فرهنگ خودم برگردم، یعنی خودم بشوم، یعنی شخصیت پیدا کنم و بر روی تاریخ خودم و مذهب خودم و سرمایه‌های معنوی - که شخصیت انسانی مرا می‌سازد - شخصیتم را بسازم؛ بعد که انسان شدم، آن وقت در شرایط برابر، با انسان دیگری که اروپایی است، بر اساس مکتب اصالت انسان دست بدهم (شریعتی، ۱۳۸۷: ۸۳).

به روشی مشابه، شریعتی در جایی دیگر می‌نویسد «شخصیت چیست؟ شخصیت از کلمه مشخص‌بودن و شاخص‌بودن است؛ بنابراین شخصیت یعنی برجستگی‌ها و ویژگی‌هایی که شخص را از دیگری مشخص می‌کند (وقتی صحبت از شخصیت جامعه ایرانی است، یعنی جامعه‌ای که دارای صفاتی ویژه است که او را از جامعه هندی و یا شخصیت هندی را از اروپایی جدا می‌کند) (شریعتی، ۱۳۸۵: ۱۵۰). در شریعتی نزاع برای به رسمیت شناخته شدن امری بی‌تردید است. اگر قرار باشد مستندات در جهت ضرورت نزاع برای به رسمیت

شناخته شدن از آثار شریعتی نقل شود، کتابی را می‌توان به آن و ابعاد مختلف آن اختصاص داد. به یک نکته اما در اینجا می‌شود اکتفا کرد و مقاله را با آن به پایان آورد و آن اینکه شریعتی اصولاً تمام سیر تحولات تاریخ بشری را با نزاع توضیح می‌دهد. نزاع دوگانه‌ای که از آغاز تاریخ، شروع شده است و در مسیر خود با منازعات دیگر درآمیخته است و بدون نزاع برای به رسمیت شناخته شدن، نمی‌تواند پایان یابد.

۴. نتیجه

۱- ضرورت/اعتراف به غرشماری: ما ایرانیان در جهان امروز غرشمار هستیم! به شمار نمی‌آییم. دلیل آن هم شاید این باشد که متفکران ما با مسائل، مواجهه اصیل ندارند. این شاید یک بلای تاریخی است. تنها راه برای داشتن مواجهه اصیل، اندیشیدن مستقیم به مسائل مبتلابه ملی و اجتماعی است. حتی هگل، که او را بزرگ‌ترین فیلسوف ایدئالیست مدرن خوانده‌اند، معتقد است که غلط است اگر تصور کنیم که فیلسوف می‌تواند از زمانه و زمینه خود فراتر برود؛ یعنی فیلسوف واقعی کسی است که به مسائل زمانه خود می‌اندیشد. هیچ کدام از فیلسوفان غربی هم غیر از این عمل نکرده‌اند. اینان خود را پیوسته ملزم به مواجهه با مسائل عصر خود دانسته‌اند. چنین احساس می‌شود که ما به یک فراخوان ملی و یا یک دعوت به اندیشیدن مستقیم روی مسائل مبتلا به ملی و جهانی نیاز داریم تا در پی آن هم بتوانیم در سطح ملی برای مسائلی که درگیر آن هستیم چاره‌ای ساز کنیم و هم در سطح جهانی بتوانیم، به نحوی بینافرهنگی در شناسایی بحران‌های جهانی و ارائه پیشنهادهایی برای خروج از آن مشارکت کنیم و به تبع آن شمرده شویم. گاه گفته شده است که فلسفه دیگر کمکی به پاسخ‌گویی یا شکل‌بخشی به تغییرهای اجتماعی نمی‌کند، چراکه مشکلات امروز جهان اهمیتی سیاسی دارند نه فلسفی، جهان در بحرانی سیاسی است نه فلسفی، پس سیاست است که لازم است نه فلسفه و چون چنین است باید به نظریه‌هایی که حقیقت را خارج از زمینه‌های عینی آن توضیح می‌دهند بیش از پیش مشکوک بود و به دنبال علاجه‌ی دیگر باید گشت (Misgeld, Norris & Mesbahian, 2010: 95). در مقابل اما باید گفت فلسفه و علوم انسانی دارای مؤلفه‌های زیاننده‌ای هستند و همین هم موجب تمایز علوم انسانی شده است. این علوم، چشمان ما را بر مانایی و تداوم حیات می‌گشایند و ما را به تجربیات واقعی که در آینده، منشأ اثر خواهند بود، یادآور می‌شوند. علوم انسانی، تکثر سنت‌ها را مؤکد می‌سازند و هیچ‌کدام از آنها را نیز قابل فروکاست به الگوهای متحدالشکل برآمده از تمدن جهانی فناوری نمی‌دانند (Mesbahian & Norris, 2017: 96).

۲- ضرورت *جدال برای* شمرده شدن: گاه اعتراض می‌شود که ما هم به لحاظ تاریخی و تمدنی در ممتازترین موقعیت ممکن قرار داشته‌ایم، هم از نظر ژئوپلیتیک، موقعیت برجسته‌ای داریم و هم از نظر سیاسی جهان را وادار کرده‌ایم که ما را آن‌گونه که خود می‌خواهیم، بشمارد. پس از این‌رو، مقایسه تمدنی کهن، با ملتی متمدن و فرهنگی درخشان با طایفه کولی و غرشمار، نشانه‌ای از عدم اعتمادبه‌نفس است. واقعیت اما این است که ما به سنن و منابعی که گذشتگان برای ما به ارث گذاشته‌اند، مفتخر و خوشنود هستیم، غافل از اینکه این میراث دیگر شمرده نمی‌شود. آنچه که روشن است این است که در همه حوزه‌های فلسفی، علمی، فرهنگی، فناوری، چشممان به غرب است و عملاً وابسته به آن هستیم. این همان وضعیتی است که می‌توان آن را به تبعیت از اکسل هونت، یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان معاصر، در گفتگویی که آلیویه و آرول با او انجام داده است (گفتگویی که توسط شیدان وثیق ترجمه شده است)، «وضعیت برده خوشنود» یا «وضعیت به رسمیت شناخته شدن دروغین» نامید. هونت می‌گوید برده خوشنود کسی است که احساس می‌کند به رسمیت شناخته شده است، چراکه از شرایط ظاهراً مناسبی برخوردار است. «نمونه آن برده سیاهی که در چهره مشهور عمو تم تجلی یافته را به خاطر بیاوریم. در این جا ما با کسی سروکار داریم که در یک جامعه برده‌داری و تحت مناسبات سرکوبگرانه و پدرسالارانه، احساس به رسمیت شناخته شدن می‌کند و در نتیجه خود را خوشبخت می‌پندارد چون از هویتی به تقریب با ثبات و مناسب برای زندگی کردن برخوردار است. با این حال اما باز هم چون نظاره‌گر، برای ما کاملاً روشن است که این برده نمی‌بایست خود را با این‌گونه به رسمیت شناخته شدن‌ها هم هویت سازد؛ و این در اصل به معنای پیش‌فرض ما بر گونه‌ای هویت‌جویی مسئله‌انگیز و کاذب نزد اوست.» این وضع سوم، یعنی وضعیتی که نه تمام چهره‌های به رسمیت شناخته شدن، آن‌گونه که غرب به طور مثال از آن برخوردار است، خود را به صورت تمام‌قد به رخ می‌کشد و نه تحقیرشدگی با همه اجزایش و با تمام شدتش خود را نشان می‌دهد، وضع فعلی ما در متن جهانی است. وضعی که شبیه بی‌هویتی است. به این معنا که اصولاً ما دارای هویت فرهنگی نیستیم که این هویت به رسمیت شناخته شود یا مورد تحقیر قرار گیرد. این وضعی است که در آن قرار داریم و برای این وضع است که باید فکری کرد. این فکر در این نوشته، جدال برای به رسمیت شناخته شدن نام گرفته است. جدالی که از مسیر فرهنگ می‌گذرد و غایت آن مهیا شدن برای گفتگو جهت فراهم ساختن امکان جهانی انسانی‌تر است.

۳- ضرورت گفتگو با فرهنگ‌های دیگر: گفتگو با دیگری زمانی میسر است که هریک از طرفین گفتگو حرف مستقلی برای گفتن داشته باشند. چون چنین است، پرسش این می‌شود که آیا فرهنگ ایرانی، در جهان امروز و در کنار سنن فرهنگی دیگر حرفی برای گفتن دارد؟ آیا اصولاً ایران امروز در حوزه‌های مختلف فرهنگی و علوم انسانی هویت مستقلی دارد؟ آیا به رسمیت شناخته می‌شود؟ می‌دانیم که منطق هویت، قابل‌شمارش کردن اشیاء و اشخاص و در اینجا سنن فرهنگی است. شمارش شدن هم معیارهایی دارد که خود بر اساس فرایندهایی ویژه شکل می‌گیرند. در دنیای امروز، پیشینه شمرده نمی‌شود، و تمدن‌های گذشته به عنوان هویت امروزی ملت در نظر گرفته نمی‌شوند. تمدن‌های زیادی در تاریخ بودند که درخشیدند و افول کردند و بی‌آنکه بتوانند بازساخته شوند، مردند و رفتند. تعداد اندکی زنده ماندند و به دلیل قابلیت انعطاف‌پذیری، ورزیدگی و قابلیت تولید محصولات جدید تمدن به حیات خود ادامه دادند. شمرده شدن با خود شماری در درون مرزهای هویتی نیز متفاوت است. در اولی، فرد یا ملت به دلیل حرفی که برای گفتن دارد و افزوده‌ای که می‌تواند بر تمدن بشری داشته باشد و نقشی که می‌تواند در چند ساحتی کردن انسان مدرن داشته باشد، شمرده می‌شود و در دومی به دلیل فقدان همه آنچه گفته شد، مدام خود را تکرار می‌کند، مدام به گذشته‌اش پناه می‌برد و از تمدن‌هایی که پدران‌ش ساخته‌اند حرف می‌زند، غافل از اینکه این‌ها دیگر شمرده نمی‌شوند. آنچه شمرده می‌شود، تلاش برای شمرده شدن است.

پی‌نوشت‌ها

۱. رجوع کنید به کتاب سیاست‌های دوستی دریدا که در آن ساخت‌گشایی مفهوم دوستی به روشی کاملاً غیرمتعارف پیش می‌رود. او ایده اصلی خود در مورد دوستی را نه بر دیدگاه‌های ارسطو که گاه فیلسوف دوستی خوانده شده است که بر جمله‌ای منسوب به او مبتنی می‌کند: آری دوستان من، هیچ دوستی نیست! جمله‌ای که به ترتیب معکوس از مُنتنی، سیسرو و دیوگنس لائرتیوس به ارسطو وصل می‌شود. دریدا با در مرکز قرار دادن این قول منسوب به ارسطو قصد دارد نتایجی برگیرد که توجه به آنها برای گشودن ساخت دوستی اهمیت بنیادین دارد. برای دریدا، حتی ارسطو که دوستی را صورت‌بندی و نظریه‌پردازی کرده است، نسبت به امکان وجود دوست بدگمان است، چراکه می‌گوید هیچ دوستی نیست. جمله مُنتنی برای دریدا ناظر بر تفاوت دوستی معمول و موجود و دوستی کامل و مفقود است و چون چنین است سخن سیسرو مبنی بر فقدان دوست واقعی و یا انگشت‌شمار بودن آنها از نظر فلسفه کلاسیک به واقعیت نزدیک‌تر است، واقعیتی که برای دریدا نشانه‌ای از چیزی است: نشانه مشابهت دوست با خود من! به عبارت دیگر از آنجا که دوست وجود ندارد، دوست را تداوم خودم می‌بینم و این یعنی این همانی من با دوست (Derrida, 1977: 279-286).

۲. ساخت‌گشایی دانشگاه دریدا را به این نتیجه می‌رساند که دانشگاه باید نامشروط باشد. بحثی در گسترش یافته-ترین شکل آن توسط شلینگ در *درباره‌ی مطالعات دانشگاهی و طرحی نخستین برای سیستمی از فلسفه طبیعت*، مورد بررسی قرار گرفته است. شلینگ اصطلاح «نامشروط» را به دو مفهوم به کار می‌گیرد: فلسفی و سیاسی. مفهوم فلسفی نامشروط که خود از تئوری‌های مرتبط با جوهر منشأ می‌گیرد، اشاره به هر امری دارد که خارج از

جهان محسوس ایستاده است، جهان محسوسی که موضوع شاخه‌های مختلف معرفت است. «نامشروط» به مفهوم سیاسی آن که متأثر از تئوری کانت در *نزع دانشکده‌ها* درباره ضرورت مقاومت در مقابل شرایط واقعی صورت‌بندی شده است، اشاره به شرایطی دارد که دانش در آن فراگرفته می‌شود. نخستین برداشت، شلینگ را به معرفت نامشروط یا «معرفت مطلق» می‌کشاند و دومین برداشت، او را به دانشگاه نامشروط. (Schelling, 1966: 12, 17, 43) دریدا نیز در «الهیات ترجمه» (Derrida, 2004:71-73) همین روش را اتخاذ می‌کند. از نظر او دانش نامشروط و مطلق، هرگز قابل دریافت نیست، بلکه برعکس، امری بالقوه است. اندیشیدن بیرون از شرایط متعین برای اندیشیدن یقیناً ضروری است، اما این شرایط حتی آنگاه که صرفاً شناختی به نظر می‌آیند، همیشه سیاسی هستند. ۳. سمیر امین در کتاب اروپا محوری می‌نویسد: «مسیحیت و اسلام، هر دو وارثان هلنی‌گری (یونانی مآبی) هستند و به همین دلیل هم‌زادانی با نیایی مشترک هستند. حتی اگر در دوره‌هایی معین بیرحمانه با هم دشمنی کرده باشند.» امین به روشنی نشان می‌دهد که فلسفه هلنی نخست به تفکر بی‌زانی مسیحی خدمت کرد، (از قرن سوم تا قرن هفتم) و بعد به تفکر عرب مسلمان (که شکوه آن در قرن هشتم پدیدار شد و به سرعت تا قرن دوازدهم توسعه یافت، دوره‌ای که عمیقاً تحت تأثیر و نفوذ تفکر ارسطویی بود) و نهایتاً از دوره‌های پایانی قرن دوازدهم به تفکر لاتین اسکولاستیک سنتی (که آن هم در ماهیت، ارسطویی بود).

۴. طرح فلسفی بحث به رسمیت شناخته شدن (recognition) در تاریخ فلسفه از فیشته (Fichte, 2000) شروع می‌شود، در نوشته‌های الهیاتی ینا، پدیدارشناسی روح و فلسفه حق هگل پی گرفته می‌شود و در فلسفه قرن بیست تبدیل به یکی از کانونی‌ترین مفاهیمی می‌شود که طیف وسیعی از فیلسوفان تأثیرگذار این قرن - کسانی مانند چارلز تیلور، پل ریکور، یورگن هابرماس و به‌ویژه اکسل هونت را درگیر خود می‌سازد. هونت به‌ویژه تلاش می‌کند از این مفهوم جانیشینی در مقابل مدل مسلط فلسفه سیاسی از هابز تا ماکیاوولی و تاکنون که همان مبارزه برای بقاست، بسازد. در این مدل یا بدیل - به رسمیت شناخته شدن - هدف مبارزه نه حفظ اتم‌وار خود بلکه استقرار مناسبی میان سوژه‌های اجتماعی بر مبنای قبول و به رسمیت شناختن یکدیگر است. گرچه هدف به رسمیت شناخته شدن، خودبسندگی یا خودمختاری (Autonomy) سوژه‌های انسانی است ولی به نوعی خودبسندگی مرکز از دست داده (Decentered) نمی‌انجامد. فقط این نوع خودبسندگی است که می‌تواند فرد را از چهارچوب جهان خودخواهی (Egocentrism) خارج سازد و امکان ایجاد ارتباط او با دیگران را فراهم آورد.

منابع

- آبراهیمیان، پرواند، ۱۳۷۷، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران، نشر نی.
- پیرنیا، حسن، ۱۳۷۰، *ایران باستان*، تهران، انتشارات دنیای کتاب.
- ادیب‌الممالک، ۱۳۱۴، «جماعت کولی در انگلستان»، *مجله ارمغان*، دوره شانزدهم، شماره ۹، ۱ صفحه - از ۶۷۵ تا ۶۷۵.
- امامی، کریم، ۱۳۹۶، «ترجمه ناپذیرها و ترجمه پذیرها و راه آینده»، *مجله کلک*، شماره ۸، صص ۱۸۴-۱۸۹.
- توحیدی، عمادالدین، ۱۳۸۳، «پرسه‌های کولی‌ها در سرزمین ایران»، *مقام موسیقایی* شماره ۲۹، صص ۱۸-۲۰.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۴۱، *لغت‌نامه دهخدا*، جلد دوازدهم، تهران، دانشگاه تهران.
- ذکاء، یحیی، ۱۳۳۷، *کولی و زندگی او*، تهران، هنرهای زیبای کشور.
- زاکانی، عبید، ۱۳۵۳، *کلیات عبید زاکانی*، تصحیح و مقدمه: عباس اقبال آشتیانی، تهران، اقبال.
- شریعتی، علی، ۱۳۸۴، *ویژگی‌های قرون جدید*، مجموعه آثار (۳۱)، تهران، چاپخش.

- شریعتی، علی، ۱۳۸۵، *خودسازی انقلابی، مجموعه آثار (۲)*، تهران، الهام.
- شریعتی، علی، ۱۳۸۶، *تاریخ تمدن ۲، مجموعه آثار (۱۲)*، تهران، قلم.
- شریعتی، علی، ۱۳۸۷، *چه باید کرد؟ مجموعه آثار (۲۰)*، تهران، قلم.
- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۷۳، *شاهنامه*، به کوشش سعید حمیدیان، نشر قطره.
- فرزین، احمدعلی، ۱۳۸۵، «خنیگران و سرودگویان دوره گرد»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، سال ۵۷، شماره ۴، صص ۱۱۳-۱۳۱.
- مستوفی قزوینی، حمدالله، ۱۳۶۴، *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوائی، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
- مصاحب، غلامحسین، ۱۳۴۵، *دائرة المعارف فارسی، جلد دوم، (ش-ژ)*، تهران، امیرکبیر.
- مصباحیان، حسین، ۱۳۹۸، «بازآفرینی خویشتن: مواجهه‌های فلسفی با تاریخ‌نگاری هویت فرهنگی»، فصلنامه علمی، پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء: *تاریخ نگری و تاریخ‌نگاری*. سال بیست و نهم، دوره جدید، شماره ۲۳، پیاپی ۱۰۸، صص ۲۷۴-۲۵۵.
- مصباحیان، حسین، ۱۳۹۸، «هابرماس و دیگری عقلانیت غربی: منطق دوگانه مشمول گردانیدن و از شمول خارج ساختن»، *مجله علمی، پژوهشی فلسفه*. سال ۴۷، شماره ۲، صص ۱۴۵-۱۶۵.
- مؤلف مجهول، ۱۳۱۸، *مجملة التواریخ و القصص، تصحیح ملک‌الشعرای بهار*، تهران، چاپخانه خاور.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۶۳، *کلیات شمس یا دیوان کبیر*، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.
- نصری اشرفی، جهانگیر، ۱۳۸۳، «کولی‌ها»، *مجله مقام موسیقایی*، شماره ۲۹، صص ۸-۱۷.
- هونت، اکسل، ۱۳۸۶، «گفتگوی آلیویه و آروول با اکسل هونت: گفت‌وگویی پیرامون تئوری انتقادی و تئوری ارج شناسی»، ترجمه شیدان وثیق. قابل دسترس در:
<http://nasour.net/1386.10.28/42.html>
- یعقوبیان، رضا، «کولی‌ها، جمعیت پرخطر فراموش‌شده». قابل دسترس در:
<https://saripishgiri.wordpress.com/2009/07/03>
- Arnold, M, 1965, *The Poems of Matthew Arnold*, Edited by K. Allott, New York, Barnes and Noble.
- Amin, S, 1989, *Eurocentrism*, New York, Monthly Review.
- Derrida, J, 1977, *Politics of friendship*, trans George, Collins, London, Verso.
- Derrida, J, 2004, *Eyes of the University, Right to Philosophy 2*, Trans, Jan Plug et, al, Stanford, CA, Stanford UP.
- Derrida, J, 2005, *Rogues, Two Essays on Reason*, Trans, Pascale-Anne Brault, Michael Naas, Stanford University Press.
- Dussel, E, 2000, "Europe, Modernity, and Eurocentrism, "*Nepantla, Views from South*" - Volume 1, Issue 3.
- Fichte, J G, 2000, *Foundations of Natural Right, According to the Principles of the Wissenschaftslehre*, Translated by Frederick Neuhouser, *Cambridge Texts in the History of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hanson, B, 1983, "The "Westoxication" of Iran, Depictions and Reactions of Behrangi, al-e Ahmad, and Shariati, "*International Journal of Middle East Studies*, Vol. 15, No. 1, pp. 1-23.

- Hegel, G W F, 1977, *Phenomenology of Spirit*, Translated by Arnold V. Miller, Oxford, Clarendon Press.
- Honneth, A, 1992, *The Struggle for Recognition, The Moral Grammar of Social Conflicts, Studies in Contemporary German Social Thought*, Cambridge, Mass, MIT Press.
- Mesbahian, H, 2010, "Modernity and its Other: The Logic of Inclusive Exclusion" *Falsafeh, (Journal of Philosophy) University of Tehran*. Vol. 38, No.1. pp. 165-190.
- Mesbahian, H. and Norris, T., 2017. *Dieter Misgeld: A philosopher's journey from hermeneutics to emancipatory politics*. Springer.
- Misgeld, D., Norris, T. and Mesbahian, H., 2010, "A philosopher's journey from hermeneutics to emancipatory politics." *Philosophical Inquiry in Education*, 19(2), pp.86-97.
- Nicolas, R, 2003, *Jacques Derrida*, (Routledge Critical Thinkers Series), London, Routledge.
- Rahnema, A, 1998, *An Islamic Utopian, A Political Biography of Ali Shari'ati*, London and New York, I. B. Tauris Publishers.
- Ricoeur, P, 1992, *Filosofia e liberazione, La sfida del pensiero del terzo mondo*, Lecce, Italy, Capone Editore.
- Shariati, A, 1980, *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*, Berkeley, Mizan Press.
- Shariati, A, 1981, *Collected Works*, vol. 10, Tehran, Ferdowsi.
- Shariati, A, 1979, *Reflections of a Concerned Muslim, On the Plight of Oppressed Peoples*, Ali A. Behzadnia and Najpa Denny, trans, Houston, Tex, Free Islamic Literatures, Inc.
- Schelling, F, 1966, *On University Studies*, Trans, E.S. Morgan, Athens, Ohio State UP.
- Taylor, C, 1994, "The Politics of Recognition", in *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*, Amy Gutmann (ed) Princeton, Princeton University Press, pp. 25-73.
- Wallerstein, I.1997, "Eurocentrism and its avatars: The dilemmas of social science." *Sociological bulletin*, 46(1), pp.21-39.

پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹



10.22059/jis.2020.278025.661

Print ISSN: 2252-0643-Online ISSN: 2676-4601

<https://jis.ut.ac.ir>

Iran between “non-Recognition” and “Universalization from Above”

(The Struggle for Recognition and the Call for Participation in the Movement of “Universalization from Below”)

Hossein Mesbahian¹

Assistant Professor, Philosophy University of Tehran, Iran.

Received: April 14, 2019 ; Accepted: December 25, 2019

This paper seeks to provide a deconstructive account of a familiar term in Iranian terminology, i.e. “ghereshmari” (non-recognition), in order to demonstrate that in the absence of a phenomenological revelation and subsequent emphasis on the implications of this concept in our current historical situation, surrendering to the Eurocentric notion of universalism seems inevitable. By appropriating Derrida’s enigmatic notion of “to come” in a wholly different context, this paper argues that non-recognition is maintained by a logic of auto-immunization: similar to the self-destructive process in which a body’s immune system reacts against its own cells, non-recognition, which is always threatened by its own internal logic, contains its own resources by which it can defend itself in the face of its peril and thereby maintain its status as that which is “to come.” My appropriation of the term “to come,” which succumbs neither to non-recognition nor to the claims of universalization from above, can be called “universalization from below.”

Keywords: Deconstruction, Ghereshmari, Universalization from above, Universalization from below, Eurocentrism, To come.

1. Email of the corresponding author: mesbahian@ut.ac.ir

TABLE OF CONTENTS

A Review and Analysis of Peacock Motif in Qashqai Horse Costumes / Mohammad Afrough	1
Fars's Bureaucratic System during the Afsharid Period (Revival and Reform) / Ahmad Bazmandegan Khamiri	25
An Analysis of Bavandid Coins as an Example of Shiite Coins in Iran / Moharram Bastani and Hassan Karimeian	45
A Survey on the Attribution of a Saying to Sa'di and Wassaf Javad Bashari	65
The Ancestors of the Ossets: (The Alans, the Asii, and The Osii on The Path of Continuity and Change; Based on Iranian Historical Sources) Seyed Mehdi Hosseini Taghiabad	81
Kharg and Kharasen; A Discussion on Two Rock-Cut Tombs and Toponymy of Kharg Island / Ahmad Heidari	103
The Manuscript of Nizari Quhistani's Complete Works in Chorum Hassan Pasha Library and Its Importance in Correcting and Completing His Poems / Mahdi Rahimpour and Asghar Salahi	125
An Investigation of the Position of the Cheetah in the History of Iran Farhad Saborifar, Reza Mohammadi and Ali Zarei	149
The Afshars of Khamseh and the Qajar Government: A Model for the Central Government's Interaction with the Local Ruling Families / Rasoul Arabkhani and Hasan Smaeili	169
The Position and Features of Forsat-od-Dowleh Shirazi's Historiography in The Works of Ajam / Mohammad Keshavarz Beyzai and Reza Moeini Roodbali	189
The Educational System of the Armenians of Isfahan in the Safavid Era / Mohsen Lotfabadi and Ataollah Hassani	211
Iran between "non-Recognition" and "Universalization from Above": The Struggle for Recognition and the Call for Participation in the Movement of "Universalization from Below" Hossein Mesbahian	229
The Historiography of Fereydoun Adamiyat and the Constitutional Revolution / Noor al-Din Nemati, Rahil Asgari and Seamak Rafeiey	253