

بازنمایی مفهوم «غرب» در نشریات دانشجویی

یوسف اباذری*

ندا میلانی**

چکیده

سؤال اساسی این پژوهش چگونگی «بازنمایی» مفهوم «غرب» در مقالات دانشجویی است. این تحقیق با هدف دستیابی به دلالت‌های مفهوم «غرب» و صورتبندی گفتمان‌های گوناگون حول این مفهوم انجام شده است. بدین منظور مقالاتی از نشریات دانشجویی در فاصله سال‌های ۷۸-۸۲ بررسی شده‌اند.

چارچوب نظری این پژوهش برگرفته از دیدگاه گفتمانی فوکو و استفاده از نظریات ادوار سعید پیرامون گفتمان شرق شناسی است. روشی که در این تحقیق استفاده شده روش تحلیل گفتمان است.

یافته‌های پژوهش معرف سه گفتمان «بنیادگرایی»، «دگرخواهانه» و «ملی‌گرایانه» بوده که در هر یک مفهوم «غرب» به گونه‌ای متفاوت بازنمایی شده است. با این حال نتایج تحقیق نشان می‌دهد که در سه گفتمان مذکور صرف‌نظر از تفاوت‌های آن‌ها در بازنمایی مفهوم «غرب» تفاوت ماهوی میان «ما» و «آنها» یعنی «غرب» پیش فرض اولیه تلقی شده است.

واژگان کلیدی: گفتمان، تحلیل انتقادی گفتمان، بازنمایی، دال، مدلول، تقابلهای دوگانه، خود، دیگری، غرب، شرق شناسی.

* استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران. / yosefso@yahoo.com

** کارشناس ارشد جامعه‌شناسی. / nedamilani@yahoo.com

مقدمه

طبقه‌بندی ابزار نظم بخشیدن به امور جهان است. یکی از مهم‌ترین طبقه‌بندی‌هایی که در سال‌های اخیر مورد توجه فیلسوفان و جامعه‌شناسان قرار گرفته تمایز میان «خود» و «دیگری» است. مقوله «خود» پرسشی از کیستی «ما» و مقوله «دیگری» پرسش از کیستی «دیگری» است که گاه صورت بیگانه و دشمن نیز به خود می‌گیرد.

ما ایرانیان در هر دوره تاریخی، «خود» و «دیگری» را به گونه‌ای تعریف کرده‌ایم: ایرانی / انیرانی، شیعه / سنی، ایرانی / غربی. از این میان طبقه‌بندی که در حال حاضر بیش‌ترین اهمیت را یافته است طبقه‌بندی ایرانی - اسلامی / غربی است. در حقیقت با ورود به دنیای مدرنیته، مواجهه با تمدن غرب اجتناب‌ناپذیر شد و غرب بدل به «دیگری» گشت، که اکثر تلاش روشنفکران ایرانی در طول یک سده به بررسی ابعاد گوناگون آن معطوف شد. نسبت میان ما و غربیان معانی متفاوتی در گفتمان‌های روشنفکری به خود گرفته است: گفتمان‌هایی نظیر، گفتمان اصالت هویت (میر سپاسی، ۱۳۸۰) و گفتمان بومی‌گرایی (بروجردی، ۱۳۷۹). از میان گروه‌های متفاوت مردم که بیش‌ترین مسئله را از حیث فکری با «غرب» داشته‌اند دانشگاهیان و خاصه دانشجویان هستند. از شیفتگی به غرب در سال‌های اولیه تماس با دانشگاه‌های غربی گرفته تا تلاش برای تلفیق عناصر «خوب» غربی و خودی و عصیان بر ضد غرب در پیش از انقلاب ۵۷، مسیرهای گوناگونی بوده است که دانشگاهیان و دانشجویان و حتی روشنفکران خارج از دانشگاه طی کرده‌اند.

براین اساس می‌توان گفت که معنای «غرب»، به یکی از بحث‌برانگیزترین موضوعات گفتمان‌ها در تاریخ یک‌صدساله ایران تبدیل شده است. در یک سر این طیف تقی زاده قرار گرفته است که معتقد بود از فرق سر تا نوک پا باید غربی شد، و در سر دیگر طیف از جمله می‌توان از آل احمد نام برد که غربزدگی را به بزرگ‌ترین آفت ایران و ایرانی در طول تاریخ خود دانسته است. براساس نظریه‌ای که ما در پیش گرفته‌ایم «غرب» دالی بوده است که مدلول‌های متفاوتی در گفتمان‌های فکری ایرانی داشته است و هرگاه گفتمانی قادر به تثبیت اعتبار نظام معنایی خویش گشته و به گفتمان غالب بدل شده است، تغییرات اجتماعی نیز رنگ آن گفتمان را به خود گرفته است.

بنابراین محوریت این پژوهش براساس محوریت مفهوم «غرب» در گفتمان‌های روشنفکری و به تبع آن گفتمان‌های دانشجویی است. زیرا که به سبب انشقاق فضای دانشگاهی و غیر دانشگاهی در ایران، بر خلاف اکثر کشورها، دانشگاه‌ها در ایران یگانه منبع روشنفکری

نبوده و فضای روشنفکری خارج از دانشگاه اعم از هنری و اجتماعی بر دانشجویان تأثیرات بسیاری برجای گذاشته است. در آمریکا و انگلستان دانشگاه تا حدود زیادی یگانه منبع روشنفکری‌اند، اما در فرانسه هم چون ایران فضای روشنفکری بیرون از دانشگاه منبع روشنفکری مهمی بوده است. ژان پل سارتر و تأثیر او بر روشنفکرانی هم چون شریعتی و آل احمد نشان این فضا هستند.

«ایده دانشگاه» همواره تحت تأثیر نزاع‌های سیاسی احزاب و گروه‌بندی‌های سیاسی بوده است، و همین نزاع‌ها فضای دانشجویی ایران را به فضای برخورد نیروهای بسیار بدل کرده است. در پی تحولات سیاسی و اجتماعی اواخر دهه ۱۳۷۰ دانشجویان به فعالیت‌هایی پرداختند که انتشار نشریه یکی از آنها بود. نقد گفتمانی این نشریات موضوع مقاله ما است. تا بدان وسیله شناخت جهت‌گیری‌های فکری دانشجویان را ممکن می‌شود.

این تحقیق از آن جهت ضروری است که تاریخ ایران مدرن فقط دوبار اجازه داده است که دانشجویان به انتشار نشریات در سطح وسیع اقدام کنند. بار اول از سال ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ و بار دوم در زمانی که ذکر کردیم. تاکنون هیچ مطالعه‌ای در مورد دوره اول انجام نگرفته است و مطالعه ما در مورد دوره دوم اقدامی برای شناخت یکی از مهم‌ترین حوزه‌های پژوهشی در حیطه فرهنگ دانشگاهی و دانشجویی است.

به‌طور کلی این تحقیق، کندوکاوی «درباره صدق و کذب برخی گزاره‌ها که به عنوان فرضیات تحقیق مطرح می‌شوند» نیست، بلکه هدف چگونگی بازنمایی «غرب» در متون دانشجویی است، براین اساس در این پژوهش میزان و فراوانی مفاهیمی چون «غرب»، «ایرانی» مد نظر نیست بلکه هدف رسیدن به دلالت‌های این مقولات و نسبت میان آنها با یکدیگر است.

سؤال پژوهش

مقولات «خود» و «دیگری» در گفتمان‌های متفاوت چگونه باز نموده شده است و برخی وقایع مهم تاریخی و سیاسی چه تأثیری بر آنها گذاشته است.

روش شناسی

در روش تحلیل گفتمان، متون با توجه به اهداف تحقیق از سه جنبه قابل بررسی هستند: از حیث «مضامین»، «روابط» و «فاعلان اجتماعی»، «مضامین» دال بر ویژگی‌هایی از متن است که

نشان دهنده نشان دهنده نمایی تجربه تولید کننده متن از جهان طبیعی یا اجتماعی است. که «فرکلاف» ویژگی مذکور را «ارزش تجربی» می نامد. بنابراین ارزش تجربی با محتوا، دانش و اعتقادات سروکار دارد. «روابط» معطوف به ویژگی هایی است که در متن دال بر روابط اجتماعی (ارزش های رابطه ای) و بازتاب الگویی از روابط اجتماعی است. «فاعلان» ناظر به ویژگی هایی از متن است که دال بر هویت فاعلان اجتماعی است (ارزش های بیانی) (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۷۲).

تحلیل گفتمان در سه سطح انجام می شود: توصیف، تفسیر، تبیین

الف) توصیف: مرحله ای است که به ویژگی هایی صوری متن با توجه به جنبه مورد بررسی (مضامین، روابط، فاعلان) پرداخته می شود.

ب) تفسیر: مرحله ای است که با استفاده از ویژگی های صوری، که در مرحله پیشین مشخص شده است، گزاره های تلویحی و رابطه متن با ذخایر و منابع اجتماعی را آشکار می سازد. تفسیر متن شامل ۲ مرحله است: ۱. تفسیر متن ۲. تفسیر زمینه متن. تفسیر متن شامل مراحل: معنای کلام،^۱ انسجام موضعی^۲ و ساختار متن است. تفسیر زمینه متن شامل ۲ مرحله است: ۱. زمینه موقعیتی:^۳ یعنی ارتباط متن با موقعیت فیزیکی، شرایط طرفین گفت و گو ۲. زمینه بین المتونی:^۴ یعنی ارتباط با گفتمان های جاری در تعامل گفتاری.

ج: تبیین: رابطه میان متن و ساختارهای اجتماعی، رابطه ای دو سویه است، یعنی هم نشان دهنده ساخته شدن گفتمان توسط ساختارها و بازتولید ساختارها از خلال گفتمانهاست، و هم تأثیر خلاقانه گفتمان است در تغییر ساختارهای اجتماعی. در پژوهش حاضر، متون از حیث «مضامین» تحلیل شده اند. مراحل تحلیل هر مقاله بدین شرح است: توصیف، گزاره های اساسی متن، انسجام موضعی، ساختار متن و گزاره های تلویحی (فرکلاف، همان).

نمونه گیری

از آنجا که هدف تحلیل گفتمان تعمیم یافته ها نبوده، بلکه هدف دستیابی به دلالت ها است، در پژوهش حاضر از روش «نمونه گیری نظری» استفاده شده است. در واقع در «نمونه گیری نظری» محقق برای دستیابی به مقولات عینی که مبین نظریه باشند به انتخاب

1- Meaning of utterance

2- Local coherence

3- Situational context

4- intertext context

نمونه‌هایی دست می‌زند. ملاک پایان یافتن نمونه‌گیری در این روش «اشباع نظری» مقولات است (استراس^۱ و کاربین^۲، ۱۹۹۹).

به منظور گردآوری مقالات مورد نظر از آرشیو «خانه نشریات دانشجویی» وزارت علوم استفاده شده است. اولین مرحله برای انتخاب مقاله‌ها تفکیک نشریات بر مبنای ارگان حمایت‌کننده بوده است. چرا که مالکیت نشریه، نظم گفتمانی آن را تولید می‌کند. بدین منظور از ارگان‌های مختلف اعم از مستقل، انجمن اسلامی، نهاد رهبری، کانون گفت‌وگوی تمدن‌ها و... نشریاتی انتخاب شدند. در مرحله بعدی از میان این نشریات مقاله‌هایی انتخاب شدند که به مقوله اصلی تحقیق، یعنی مفهوم «غرب» پرداخته بودند. این مقالات همگی در فاصله سال‌های ۷۸ تا ۸۲ به تحریر درآمده‌اند. یعنی در سال‌هایی که بحث «گفت‌وگوی تمدن‌ها» مطرح شد و گروه‌های مختلف درباره آن جهت‌گیری‌های متفاوتی کردند.

مباحث نظری

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، این پژوهش درچارچوب رهیافت گفتمانی انجام می‌شود بی‌شک این رهیافت از مطالعات فیلسوف فرانسوی میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴) متأثر بوده است. نگاهی اجمالی بر ساختارگرایی به عنوان یکی از زمینه‌های فکری فوکو ضروری است.

دیرینه‌شناسی: مطالعه در باب گفتمان

فوکو در رد گرایش‌ات اومانستی و نقد روش‌های رایج در علوم انسانی، روش دیرینه‌شناسی را مطرح کرد. در واقع دیرینه‌شناسی فوکو واکنشی به پدیدارشناسی و هرمنیوتیک است.

در پدیدارشناسی بر فاعلیت انسان در اندیشه و عمل و محوریت سوژه انسانی به عنوان اصل اساسی فلسفه مدرن تأکید شده، اعتبار معرفت بر ادراک انسانی استوار است و تلاش در جهت اثبات و الویت ادراک است. بر این اساس انسان خالق معنا است. اما فوکو به جای تأکید بر فاعل شناسنده سوژه، به عوامل برونی چون هنجارهای فرهنگی و اجتماعی توجه داشت. وی به پیروی از لاکان «نظریه تلاشی سوژه» را مطرح کرد. به عقیده فوکو برای شناخت ذهن، تحلیل خود آگاهی کافی نیست، بلکه سرچشمه‌های دیگری چون جامعه و فرهنگ و به ویژه

1- Strauss

2- Carbin

زبان، و ناخودآگاه ذهن عرصه شناخت عوامل مذکور است (دریفوس، ۱۳۷۹: ۱۲۶). در واکنش به برداشت تفسیری و هرمنیوتیکی، فوکو «نگاه از بیرون» به پدیده‌ها را لازم دانست. اگر تشریح معنا در هرمنیوتیک مهم است و تلاش می‌شود که لایه‌های عمیق تر معنا کشف شود، در دیرینه شناسی فقط به تحلیل صورت و ظاهر الفاظ توجه می‌شود. «وجود معنای لغوی ما را از جست‌وجوی معنای عمیق معاف می‌دارد» (فوکو در دریفوس، همان: ۲۲). هدف اصلی در دیرینه شناسی نمایاندن قواعد صوری حاکم بر گفتار و کردار در هر دوره خاص است، و «گفتمان» به خودی خود مورد توجه قرار می‌گیرد؛ نه به عنوان نشانه چیزی دیگر و یا ماتقدم بر گفتمان، آنچه مهم است نظم گفتمان است.

«دیرینه شناسی به منظور تشخیص و یافتن گزاره، تنها به پذیرش صورت ظاهر آن و قرار دادن آن در متن واقعی خودش، که مرکب از دیگر احکام و گزاره‌های سطحی است، نیاز دارد» (دریفوس همان: ۱۲۲). بررسی فوکو درباره وجوه مختلف گفتار اعم از شفاهی و مکتوب، یا دیگر شیوه‌های ارتباط اجتماعی مانند آثار هنری، با هدف کشف منطق گفتار، انجام گرفته است.

می‌توان دیرینه شناسی را بر اساس چهار ویژگی از سایر مطالعات تاریخی متمایز کرد:

- ۱) دیرینه شناسی به جای تأکید بر افکار، بر خودگفتمان‌ها به عنوان کنش‌هایی که از قواعد معینی پیروی می‌کنند، تأکید می‌ورزد. (تأکید بر گفتمان فی نفسه، نه به عنوان نشانه چیزهای دیگر، بلکه به عنوان یک اثر تاریخی)؛

- ۲) به جای مطالعه خطی میان گفتمان‌ها و مطالعه رابطه آن‌ها با هم، گفتمان را در لحظه خاص خودش بررسی می‌کند؛

- ۳) به جای تأکید بر نویسنده به عنوان واحد اصلی، بر قواعد شکل‌گیری گفتمان تأکید می‌کند؛

- ۴) به جای تأکید بر منشاء گفتمان، به توصیف نظامند از گفتمان، به عنوان یک ابژه می‌پردازد (ریترز، همان: ۴۱).

یکی دیگر از وجوه مشخصه مطالعات دیرینه شناختی فوکو که مورد توجه جامعه‌شناسان قرار گرفته است، توصیف وی از گفتمان در چارچوب زمینه اجتماعی آن است. از نظر فوکو گفتمان «کنش‌هایی^۱ است که به گونه‌ای نظام‌مند، موضوعات یا ابژه‌هایی را که درباره‌شان

سخن می‌گوید شکل می‌دهد» (فوکو، ۱۹۷۲ ص ۴۹). ساختار گفتمانی را به واسطه نظام‌مندی آرا، نظرات، مفاهیم و شیوه‌های تفکر و رفتاری که در بطن یک بافت خاص شکل گرفته است و به واسطه تأثیرات یا جلوه‌های آن شیوه‌های تفکر و رفتار می‌توان شناسایی کرد (میلز، ۱۳۸۲: ۲۷).

در واقع در نگاه گفتمانی فوکو برخلاف دیدگاه پدیدار شناختی و هرمنیوتیکی برای خلق معنا، سوژه‌ی انسانی مرکزیت ندارد. بلکه معنا در گفتمان و براساس قواعد آن شکل می‌گیرد و قواعد گفتمانی، قواعدی زبانی هستند. یعنی معنا از رابطه‌ی ذاتی میان دال (لفظ) و مدلول (مفهوم) پدید نمی‌آید، بلکه حاصل رابطه‌ی قراردادی و سیال میان دال و مدلول است. این سیالیت موجب شناسایی صورت بندی‌های گفتمانی می‌شود که هرکدام معنایی از جهان ارائه می‌دهند و آن را واقعی قلمداد می‌کنند. یکی دیگر از قواعد زبانی که نظام معنایی هرگفتمانی را سامان می‌بخشد وجود تقابلهای دوگانه است. دوگانه‌هایی که از رهگذر تقابل، یکدیگر را معنا می‌کنند. دوگانه‌ای که در این مقاله به آن پرداخته شده و به سؤال اصلی پژوهش از زاویه آن نگریسته شده، دوگانه «خود» و «دیگری» است.

«خود» و «دیگری»

در جریان هویت یابی - اعم از فردی و جمعی - تمایز میان «خود» و «دیگری» مهم‌ترین مسئله‌ای است که باید حل شود. این تمایز حاصل شباهت و تفاوتی است که افراد یا گروه‌ها میان «خود» و «دیگر» افراد یا گروه‌ها، قائل می‌شوند. آنچه در پی می‌آید پاسخ به این پرسش است که رابطه میان «خود» و «دیگری» چگونه رابطه‌ی است؟ آیا تمایز میان آن‌ها تمایزی عینی و ذاتی است یا تمایزی نمادین، فرآیندی و گفتمانی است؟

ریشه واژه هویت (Identity) لغت لاتینی Idem است، که دو معنای اصلی دارد: اول تشابه میان دو چیز، دوم تمایزی که به مرور زمان به سازگاری می‌گراید. یعنی مفهوم هویت به‌طور هم‌زمان قایل به دو نوع رابطه است: شباهت و تفاوت. دو معنای دیگر که به این فهرست باید اضافه شود: اول طبقه‌بندی کردن اشیا و افراد، و دوم مرتبط ساختن خود است با چیز یا کسی دیگر. معنای دوم به بازتابی بودن^۱ هویت در روابط اجتماعی دلالت می‌کند (جنکینز، ۱۳۸۱: ۵).

1- being reflexive

نکته‌ای که دربارهٔ هویت‌های انسانی حایز اهمیت است، اجتماعی بودن آن‌ها است. یعنی همهٔ هویت‌های انسانی، اجتماعی هستند. از این رو هویت مربوط به معنا است؛ و «معنا خصیصه ذاتی اشیا و افراد نیست. معنا نتیجه توافق یا تضاد است و موضوع قرارداد و نوآوری است و همواره به اشتراک گذارده می‌شود و تا اندازه‌ای در باب آن چون و چرا می‌شود» (همان). بنابراین هویت امری فرآیندی است و نه مجموعه اطلاعات بنیادین که فقط وجود دارد. هویت را باید چون امری شدنی و بودن‌ی فهمید و به خصیصهٔ فرآیندی و بازتابی بودن آن توجه کرد. بنابراین ما با هویت‌های اجتماعی سر و کار داریم و نه یک هویت دایمی و ثابت؛ پس هویت اجتماعی را می‌توان شیوه‌هایی دانست که به واسطه آن‌ها افراد و جمع‌ها در روابط اجتماعی خود از افراد و جمع‌های دیگر بر اساس نسبتی قاعده مند از شباهت‌ها و تفاوت‌ها متمایز می‌شوند، به عبارت دیگر هویت اجتماعی فهم ما از کیستی خودمان و دیگران و هم چنین درک دیگران از کیستی خودشان و دیگران (از جمله خود ما) است. هویت یعنی وقوف به معنای «خود» و «دیگری» است. از این رو هویت امری ذاتی نیست؛ بلکه امری قراردادی است. شباهت و تفاوت همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، دو جزء اساسی در تعریف هویت است. تعاملی که میان شباهت و تفاوت وجود دارد منطق همهٔ هویت‌ها را تشکیل می‌دهد. وقتی گروهی از اشیا بر اساس شباهت شناسایی می‌شوند؛ پیش فرض اساسی، تفاوتی است که آن‌ها با دیگر اشیا دارند. به عبارت دیگر مشمول چیزی قرار گرفتن، مستلزم حذف و طرد نیز هست. «وقتی معیاری را برای عضویت در گروهی قایل می‌شویم، در همان حال حدی نیز برای طرد چیزهایی که بدان تعلق ندارند، نهاده‌ایم» (همان: ۱۳۶-۹۰).

بنابراین رابطه میان خود و دیگری رابطه‌ای دو طرفه است. به گونه‌ای که در غیاب یکی، دیگری معنا نخواهد داشت. نتیجه تمایز میان خود و دیگری ایجاد مرزبندی‌های هویتی در جهان اجتماعی است. این مرزها در تعامل میان اعضای گروه‌های دارای هویت متفاوت، ایجاد می‌شود. «هویت بیش‌تر به فرآیندهای مرزبندی می‌پردازد تا به خود مرزها» (بارث در جنکینز، همان: ۱۶۷).

شباهت و تفاوت موجب مرزبندی‌های هویتی می‌شود. اما شباهت و تفاوت، همان‌طور که گفته شد دارای تعامل پویایی با یکدیگر هستند. در واقع در جریان تعامل میان افراد و گروه‌های اجتماعی تولید و باز تولید می‌شود، به عبارت دیگر شباهت و تفاوت ناشی از درکی است که افراد و گروه‌ها از معنای آن‌ها دارند. شباهت و تفاوت‌هایی که افراد و گروه‌ها میان خودشان و دیگران برقرار می‌سازند دارای «ساخت نمادین» است. از این رو صورت‌بندی‌های

اجتماعی، چون جامعه و فرهنگ، که در مرز میان هویت‌ها پدید می‌آیند، موجودیت‌هایی مادی نیستند؛ و بیش از آنکه محصول رفتار اجتماعی اعضای خود باشند، «سازه‌ای نمادین» و «جزء ذاتی اندیشیدن» هستند (کوهن ۱۹۸۲ در جنکینز، همان: ۱۷۸).

همان‌طور که در تعریف هویت ذکر شد، «طبقه‌بندی کردن» یکی از ابعاد شناسایی «هویت»ها است. هر قدر هویت‌های مذکور ملموس تر و عینی تر باشند، طبقه‌بندی بر اساس تمایزات و ویژگی‌های شخصی صورت می‌گیرد؛ اما به میزان کلی تر شدن و انتزاعی تر شدن هویت‌ها، امر شناسایی بر پایه تفکر قالبی صورت می‌گیرد. تفکر قالبی، برچسب زنی و طبقه‌بندی جماعت‌های اجتماعی است که به موجب آن ساده‌سازی و زود فهمی جریان‌های اطلاعاتی درباره موقعیت‌های پیچیده صورت می‌گیرد.

به‌طور کلی شکل‌گیری «خود» و «دیگری» در صورت‌بندی‌های هویت‌های جمعی نتیجه شباهت و تفاوتی است که «نمادین» است: هویت امری زبانی و موضوع قرارداد است و «فرآیندی» است که مورد درک و تعبیر و تفسیر قرار می‌گیرد؛ و رابطه میان خود و دیگری، رابطه‌ای دو طرفه است؛ یعنی هویت‌سازی - اعم از فردی و جمعی - نیازمند وجود دیگری است که از رهگذر تفاوت با آن بتواند خود را نمایان سازد. اما هر چه این دیگری عام‌تر و انتزاعی‌تر باشد، شناسایی آن بیش‌تر بر اساس «تفکر قالبی» خواهد بود. در نهایت آنچه هویت را تبدیل به مسئله‌ای جامعه‌شناختی می‌کند عواقب آن است. چرا که بنا به حکم جامعه‌شناختی «اگر مردم بیندیشند چیزی واقعی است، (هیچ‌کس نباشد) در پیامدهایی که از آن چیز حاصل می‌شود، به راستی واقعی است؛ از این رو آن چیز از نظر اجتماعی نیز واقعی است» (همان: ۱۴۱).

از نظر ما تقابل «شرق» و «غرب» یکی از مصادیق «خود» و «دیگری» است که به گونه‌ای گفتمانی بر ساخته می‌شوند.

«شرق» و «غرب» دو برساخته

در پرتو ره‌یافت گفتمانی، فوکو نشان می‌دهد که چگونه ابژه‌ها در گفتمان ساخته می‌شوند و تصریح می‌کند که این فرایند از طریق «غیر سازی» به انجام می‌رسد برای نمونه انسان مدرن غربی از رهگذر آفریده شدن دیگری‌هایی چون «دیوانه»، «منحرف جنسی»، «زندانی»، «مجرم»، «قاتل» و «دو جنسی» هویت می‌یابد.

اما چنین دال‌هایی در دوره‌های پیشین معانی متفاوتی داشته‌اند. به عنوان مثال «دیوانه» که

امروزه به گروهی از بیماران روانی گفته می‌شود، در دوره‌های قبل معانی چون روح مرتبط با ماوراءالطبیعه یا روح تسخیر شده داشته است. سیالیت این معانی حاصل قرار گرفتن آن‌ها در گفتمان‌های متفاوت است.

فوکو نشان می‌دهد که چگونه علوم انسانی در پیوندی که با قدرت داشته است مرزهای مقبول و نامقبول فعالیت انسانی را ترسیم کرده است و بر اساس تقابل‌های دوگانه‌ای چون عقل و جنون، سلامت و بیماری، رفتار به‌هنجار و رفتار نابه‌هنجار به انسان مدرن غربی هویت بخشیده است (بروجردی، ۱۳۷۷).

ادوارد سعید با بهره‌گیری از نگاه گفتمانی فوکو به مطالعه تقابل دوگانه‌ای تحت عنوان «شرق» و «غرب» می‌پردازد. وی چون فوکو می‌خواهد نشان دهد که «دیگری» چگونه ساخته می‌شود. از نظر سعید هر جامعه‌ای هویت خویش را از طریق تعریف «دیگری خارجی» یا «دیگری دشمن» کسب می‌کند. با چنین هدفی است که سعید به مطالعه گفتمان «شرق‌شناسی» می‌پردازد. وی «شرق‌شناسی» را گفتمانی می‌داند که پیش فرض اولیه آن، جدایی ذاتی میان «شرق» و «غرب» است. به عبارت دیگر شرق‌شناسی بر مبنای قایل شدن به تمایزی معرفت شناختی میان «غرب» و «شرق» ساخته می‌شود؛ و انبوهی از نویسندگان، شاعران، داستان نویسان، فلاسفه، نظریه پردازان سیاسی و اقتصاددانان، این اختلاف بنیادین، یا این امر برساخته را مبنای کار خویش قرار می‌دهند و بر اساس آن گفته‌های سیاسی و ادبی و اقتصادی خویش را درباره «شرق» و فرهنگ آن، ارائه می‌کنند (سعید، ۱۳۷۱: ۱۵).

شرق‌شناسی از نظر سعید گفتمانی است که «شرق» را به منظور اعمال سلطه، تجزیه و تحلیل می‌کند. شرق‌شناسی از رهگذر باز نمود و نمایش شرق و انسان شرقی با خصوصیاتش چون غیر عقلانی، مستبد، شهوانی و غیره معرفی می‌کند و به طور ضمنی تأکید می‌ورزد که غربی عاقل و دمکراتیک و معتدل است. به عبارت دیگر غربی‌ها با ساختن «دیگری» ای به نام شرقی، به «خود» غربی‌اش اعتبار می‌بخشند (ادگار، ۱۹۹۹: ۲۶۶).

سعید در تعریف موضوع مورد مطالعه اش تصریح می‌کند که «شرقی» را بررسی می‌کند که بر ساخته سلسله مطالعات علمی و آکادمیک و نهادین رشته ای به نام شرق‌شناسی است، و شرق حقیقی موضوع بحث وی نیست: سعید در واقع در پی واسازی مطالعات شرق‌شناسانه به عنوان نظامی از بازنمایی است (سعید، ۱۳۷۱: ۱۹).

سعید استدلال می‌کند که شرق‌شناسی نظام معرفتی درباره شرق است که همگام با اهداف استعماری قدرت‌های اروپایی در قرن نوزدهم، توانست استیلای نظامی و سیاسی اروپا را بر سرزمین‌های دیگر، از طریق نفوذ به فرهنگ عمومی مغرب زمین، توجیه کند: «ابزاری مقبول برای پالودن وجدان غربی‌ها». در چنین نظام معرفتی است که «دیگری» فرهنگ غرب به عنوان موجودی اساساً متمایز آفریده می‌شود؛ به گونه‌ای که بر برتری هویت انسان غربی و فرهنگ غربی، صحه می‌گذارد. تأکید عمده سعید بر این است که آنچه شرق‌شناسی و دانش و هنر و ادبیات مغرب زمین، از شرق ارایه می‌کند نمایشی است که «بیش‌تر به غرب بستگی دارد تا شرق» (همان: ۳۳).

سعید در پی آن نیست که در نقد تقسیم‌بندی‌هایی چون شرق و غرب، وضعیتی ایده‌آل را ترسیم کند که در آن چنین تمایزات و تقسیم‌بندی‌هایی وجود نداشته باشد، بلکه از نظر وی در جهان انسانی از چنین تقسیم‌بندی‌هایی گریزی نیست؛ چه، تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز وجود دارند: شمال / جنوب، دارا / ندار، سفید پوست / رنگین پوست؛ اما آنچه مهم است، این است که دانش، خاصه دانش‌های انسانی صرفاً دستگاه‌های معتبر علمی و تولیدکننده معرفت عینی و حقیقی نیستند، بلکه در نظام‌های ایدیولوژیک و روابط قدرت، تعریف، تولید و تفسیر می‌شوند؛ و همین امر بازخوانی قرائت پیش‌فرض‌های نسبت میان «خود» و «دیگری» را الزامی می‌سازد. از این رو سعید هرگز پاسخ به شرق‌شناسی را «غرب‌شناسی» نمی‌داند، تا از آن طریق کسی که در حیطه شرق‌شناسی قبلاً «شرقی» بوده، شرقی‌های جدیدی یعنی «غربی‌ها» را بسازد (همان: ۵۸۶).

صادق جلال‌العظم فیلسوف سوری، در نقد ادوارد سعید این مسئله را مطرح می‌کند که بازنمایی «شرقی»‌ها از غرب بی‌نقص‌تر از بازنمایی گفتمان شرق‌شناسی نیست. زیرا متفکران جهان سوم در جست‌وجوی هویتی حقیقی و اصیل، اصول هستی‌شناختی گفتمان شرق‌شناسی را به عاریت گرفته‌اند و آن را به صورتی وارونه به کار می‌برند. وی این گفتمان را، گفتمان شرق‌شناسی وارونه می‌نامد، که مهم‌ترین پیش‌فرض گفتمان شرق‌شناسی را پذیرفته است؛ یعنی تفاوت بنیادین و ذاتی میان شرق و غرب از حیث فرهنگی و اخلاقیات و جز آن (العظم، ۱۹۸۱).

اکنون با توجه به آنچه درباره هویت و تمایز خود و دیگری، و خاصه تمایز میان شرق و

غرب گفته شد به تحلیل گفتمانی نشریات دانشجویی می پردازیم.

فهرست متون مورد بررسی

نام نشریه	عنوان مقاله	سال	شماره	دانشگاه	ارگان حامی
۱- مخالف من	عالم سنت، عالم تجدد و بی عالمی ما	زمستان ۷۹ فروردین ۸۰	۹-۱۰	علوم پزشکی	انجمن اسلامی
۲- مخالف من	ملاحظات در باب گفت و گوی تمدن ها	اردیبهشت و خرداد ۷۹	۷	علوم پزشکی تهران	انجمن اسلامی
۳- نگاه دانشجو	غرب و ایران	تابستان ۷۸	۶	خواجه نصیرالدین طوسی	نهاد نمایندگی مقام رهبری
۴- دانشجو	گفت و گوی تمدن ها، بد فرجام بانیک فرجام	آذر	۳	پلی تکنیک امیرکبیر	کانون دانشجویان بسیجی صنعتی امیرکبیر
۵- خبزش	مدرنینه یا ارتجاع مدرن	آبان ۸۰	۸	علم و صنعت	ارگان مرکز مطالعات و تحقیقات حزب ا..
۶- آینه گردان	امپراطوری ترس، ترسیده است	دی ۸۰	۲	علم و صنعت	مستقل
۷- آینه	۱۱ سپتامبر: نگاهی دیگر	مهر ۸۰	۱۷	امیرکبیر	کانون اندیشه
۸- حدیث پیمان	۱۱ سپتامبر بر خورد تمدن ها	آبان ۸۰	۸	علامه طباطبایی	بسیج
۹- اندیشه	جوانان و انقلاب اسلامی	مهر ۸۰	۹	امیرکبیر	کانون اندیشه دانشجوی مسلمان
۱۰- گفتمان	گفت و گوی تمدن ها: زیاده در مفهوم، تناقض در مصداق	اردیبهشت ۸۱	۲	تربیت معلم	انجمن اسلامی
۱۱- اهالی امروز	اسلام و غرب	اردیبهشت ۸۲	۱۰	دانشگاه اراک	مستقل
۱۲- تمدن	یونس در اقیانوس	خرداد ۸۱	۲	دانشگاه شاهرود	کانون گفت و گوی تمدن ها
۱۳- نگار	تمدن ها در مسلخ تاریخ	خرداد ۷۸	۱۱	علوم پزشکی تهران	مستقل
۱۴- بیل وکلنگ	غربی یا شرقی	خرداد ۸۱	۲۱	دانشکده فنی تهران	مستقل
۱۵- بیل وکلنگ	کار دشوار ایرانی بودن	فروردین ۸۱	۱۹	دانشکده فنی تهران	مستقل
۱۶- گفت و گو	حقوق بشر، ایران باستان	اردیبهشت ۸۱	۲	دانشگاه شاهرود	کانون گفت و گوی تمدن ها
۱۷- ایران امروز	بازشناسی هویت ملی	اردیبهشت ۸۱	۸	دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد	کانون گفت و گوی تمدن ها

یافته‌های تحقیق

۱- بررسی مقولات: متون شماره ۱۶ و ۱۷

مقوله «خود» و «دیگری»: در متون مورد تحقیق، به گونه‌های مختلفی بازنمایی شده است. در بعضی از این متن‌ها بر مقوله «خود» و تعریف آن تأکید شده است و در برخی «خود» به واسطه تعریف از «دیگری» معنا پیدا کرده است.

در متون شماره ۱۶ و ۱۷ «خود» براساس هویت ایرانی تعریف شده و عناصر فرهنگ ایرانی قوام‌بخش هویت جمعی ایرانیان تلقی شده است. در متن شماره ۱۷ مشخصه‌های فرهنگ ایرانی، آزادمنشی، تساهل و تسامح، خردگرایی، توجه به عدالت ذکر شده است و در متن شماره ۱۶ مشخصه بارز فرهنگ ایرانی، صلح‌پروری آن معرفی شده است. هم‌چنین در این متون «کشورهای بزرگ» و «پیشرفته و متمدن جهان» که تلویحاً تداعی‌کننده غرب است، «دیگری»‌هایی تلقی شده‌اند که ناقض حقوق بشراند. در متن شماره ۱۷ «دیگری»، «اعرابی» معرفی شده‌اند که خشن، مستبد و بیابان‌نشین هستند.

مقوله «گفت‌وگوی تمدن‌ها»: در هر دو متن بر محوریت ایران و فرهنگ آن تأکید شده است و ایران خاستگاه حقوق بشر معرفی شده است. ذکر اینکه اولین منشور حقوق بشر متعلق به کورش پادشاه ایران بوده است و در عصر حاضر نیز ایران طراح «گفت‌وگوی تمدن‌ها» بوده است، دلالت بر محوریت بخشیدن به فرهنگ ایرانی در این متون دارد.

مقوله «بحران هویت»: از آنجا که در هر دو متن بر هویت ایرانی تأکید شده است، مقوله «بحران هویت» دور شدن از این هویت تلقی گردیده است.

۱-۱- تفسیر بین‌المتونی: متون شماره ۱۶ و ۱۷

براساس تحلیل بین‌المتونی می‌توان گفت که از میان گفتمان‌های جاری در جامعه، این متون متعلق به گفتمان ملی‌گرایی هستند.

ملی‌گرایی که محصول دوره مدرن و پدید آمدن دولت - ملت و سوژه مدرن است، به عنوان یکی از منابع هویت‌یابی در این دوران مطرح شده است. ملی‌گرایی از لایه‌های زیرین اجتماع ایجاد می‌شود؛ یعنی براساس زبان، آب و خاک، قومیت، مذهب و مشخصات تاریخی و سیاسی مشترک؛ اما این عناصر تنها به عنوان شالوده‌های عینی، از عوامل بالقوه ملی‌گرایی هستند. آنچه موجب تحقق ملی‌گرایی می‌گردد، وجود تجربه مشترک میان گروه‌هایی است که یک یا چند عنصر مشترک دارند.

در واقع هویت ملی از طریق تعامل تاریخی چهار دسته از عوامل ظاهر می‌شود: ۱. عوامل نخستین مثل قومیت، خطّه، زبان، دین و غیره؛ ۲. عوامل تکوینی مانند توسعه ارتباطات و تکنولوژی، شکل‌گیری شهرها، ظهور ارتش‌های مدرن و حکومت‌های متمرکز؛ ۳. عوامل القایی مثل تدوین زبان در قالب دستور زبان رسمی، رشد دیوان‌سالاری و استقرار نظام آموزش ملی؛ ۴. عوامل واکنشی یعنی دفاع از هویت‌های تحت ستم و منافع به انقیاد کشیده شده از سوی دیگر گروه‌های اجتماعی حاکم، یا دستگاه نهادی حاکم است، که محرک جست‌وجو برای هویت‌های جایگزین در حافظه جمعی مردم است (کاستلز، ۱۳۸۰: ۴۹).

ملی‌گرایی در میان روشنفکران ایرانی که متأثر از فرهنگ اروپایی بوده‌اند در نیمه دوم قرن نوزدهم شکل گرفت. زبان فارسی عامل نخستینی بود که مبنای تعریف هویت ایرانی شد. چون عوامل دیگر هم‌چون خطّه، قومیت و دین در خلال رویدادهای گذشته تاریخی ایران، روشنی و وضوح خود را از دست داده بودند و قومیت آریایی، دین رسمی و مرزهای امپراتوری ایران بعد از راه‌یابی اسلام به این سرزمین، دگرگون شده بود، در نتیجه زبان فارسی یگانه عامل پیوند میان تاریخ پیش از اسلام و بعد از اسلام تلقی می‌شد (آشوری، ۱۳۷۴: ۴۹).

الزامات سیاسی در سطح جهانی و روند اندیشه مدرن تشکیل دولت - ملت را در ایران ضروری ساخته بود. حکومت رضاشاه با اتکا بر ایدئولوژی ملی‌گرایانه بنا شد؛ استقرار نهادهای مدرنی چون آموزش و پرورش و رشد دیوان‌سالاری و تشکیل ارتش مدرن و توسعه شهرها تسریع شد و عوامل تکوینی و القایی مؤثر در ظهور ملی‌گرایی فراهم گردید.

رژیم پهلوی با تأکید بر هویت ناب ایرانی و نادیده گرفتن سایر هویت‌های قومی، دینی و به خصوص هویت اسلامی، شکل‌گیری هویت‌های مقاومت در برابر ایدئولوژی پهلوی را موجب شد. به خصوص اینکه ملی‌گرایی در آن زمان بیش‌تر سویه روشنفکرانه داشت و متکی بر نخبگان بود.

۲- بررسی مقولات: متون شماره ۱۳، ۱۴، ۱۵

مقوله «خود» و «دیگری»: در متون شماره ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ مقوله «خود» با اتکا به مقولاتی هم‌چون تمدن و فرهنگ‌های شرقی، تمدن و فرهنگ ایرانی و اسلامی توصیف شده است.

بازنمایی این مقولات در این متون چنین بوده است: تمدن رو به زوال ما، فرهنگ و تمدن ضعیف و قدیمی ملت‌های کهن، فرهنگ با پایه‌های لرزان و متکی به سنت‌های کهن و مرتبط

با گذشته و بدون دستاوردی برای آینده، دارای نوستالژی همراه با تعصبی کور (متن شماره ۱۳)، گذشته‌گرایی، تقدیرگرایی و تمامیت‌خواهی، فرهنگ رو به اضمحلال و نابودی (متن شماره ۱۴)، تمدن شکست‌خورده ایرانی - اسلامی و افول تمدن ایرانی (متن شماره ۱۵).

بازنمایی مقوله «دیگری» در این متون عبارت است از: فرهنگ و تمدن غرب که تمدنی مهاجم و قدرتمند، غالب، چیره، در اوج و مجهز به تکنولوژی نوین و علوم جدید و پول و سرمایه و پیش‌رو است (متن شماره ۱۳).

فرهنگ غربی نسبی‌گرا، مصلحت‌گرا، رو به پیش‌رفت و تکامل و نوگراست (متن شماره ۱۴). فرهنگ غرب فرهنگی پویا است که تفوق و برتری آن محرز است، زیرا خود می‌تواند پاسخ خلاءهای موجود در فرهنگ خویش را فراهم کند (متن شماره ۱۵).

مقوله «گفت‌وگوی تمدن‌ها»: در این متون به دلیل نابرابری دو طرف، گفت‌وگو غیرممکن دانسته شده است. با این توضیح که این نابرابری بیش‌تر نابرابری تکنولوژیکی فرض شده است. مثلاً در متن شماره ۱۳ تصریح شده است که «امکان گفت‌وگو میان تمدنی ضعیف و رو به زوال، با تمدنی قوی و مهاجم وجود ندارد». در متون شماره ۱۴ و ۱۵ هم به دلیل قطعی بودن زوال و انحطاط فرهنگ «خود» تلویحاً گفت‌وگوی میان تمدن‌ها غیرممکن فرض شده است.

مقوله «بحران هویت»: در این متون آمده است که این مقوله مورد استفاده محافظه‌کاران به عنوان دستاویزی برای حفظ وضعیت موجود قرار گرفته است (متن شماره ۱۴) و یا اساساً انکار شده است که بحران هویت به معنای دور شدن از فرهنگ خودی است هم‌چنین تصریح شده است که پذیرش هویت ایرانی - اسلامی بر هویت غربی مزیتی ندارد (متن شماره ۱۵).

مقوله «اسلام و مدرنیته»: در این متون اسلام و مدرنیته در تضاد با یکدیگر قلمداد شده‌اند. در متن شماره ۱۵ تصریح شده است که تلاش سه نسل از روشنفکران دینی برای تطبیق اسلام با مقتضیات عصر حاضر شکست‌خورده است؛ و متن شماره ۱۴ بر آن است که همه فرهنگ‌های شرقی، و به تبع تمدن اسلامی نیز رو به اضمحلال و نابودی است و در متن شماره ۱۳ نیز همه عناصر فرهنگ خودی رو به افول تلقی شده است.

۱-۲- تفسیر بین‌المتونی: متون شماره ۱۵ و ۱۴ و ۱۳

براساس تحلیل بین‌المتونی می‌توان این متون را متعلق به گفتمان دگرخواهانه دانست.

ویژگی‌های این گفتمان عبارتند از:

- ۱) تردید و شک عمیق و مستمر به «نظام حقیقی»^۱ و «واژگان نهایی»^۲ خود؛
 - ۲) اعتقاد به این باور که مباحثات و مجادلاتی که در متن گفتمان‌های گذشته و حال آنان تولید و بازتولید شده‌اند، قادر به حل تردیدهای آنان نیست؛
 - ۳) پذیرش این مسئله که در اندیشیدن و تأمل فلسفی درباره موقعیت، روایت، سرگذشت و اتوپای خود، گفتمان غرب بسیار نزدیک‌تر به واقعیت است تا گفتمان خویش؛
 - ۴) تعریف مذهب به عنوان «دیگری ایدئولوژیک» مدرنیته؛
 - ۵) مترادف فرض کردن مدرن شدن با «غربی شدن»^۳ (تاجیک، ۱۳۷۹: ۵۶).
- در واقع این گفتمان یکی از پاسخ‌هایی است که روشنفکران ایرانی در واکنشی به مسئله «غرب» طرح کرده‌اند. در این گفتمان عمدتاً غرب براساس مقوله «نوسازی» تعریف می‌شود.

۳- بررسی مقولات: متون ۱ تا ۱۲

مقوله خود و دیگری: از میان متون مورد بررسی، «خود» و «دیگری» در متون (۱-۱۲) براساس تقابل میان «اسلام» و «غرب» بازنمایی شده‌اند. شناسایی خود در این متون براساس تمدن اسلام است که «تمدن مستضعفان عالم» (متن شماره ۶) و تمدن توحیدی تعریف شده است. در متن شماره ۴ امر «خودی» خدا محور است؛ و «مبنای آن بر وحی» (متن شماره ۱۲) استوار است در مقابل، «دیگری»، تمدن غربی است که «ابر قدرت نظامی و اقتصادی جهان» است (متن شماره ۸)، «بزرگ‌ترین و پیچیده‌ترین تمدن بشری» است، «غول بزرگ تمدنی» است (متن شماره ۵) و «اسطوره زدایی شده» است (متن شماره ۱).

در واقع در متن‌های شماره (۱-۱۲) تقابل اسلام و غرب ناشی از این امر است که اسلام خدا محور و غرب انسان محور است، این خصوصیت هم ناظر بر قدرت و توانایی و استیلای غرب و فرهنگ غرب است و هم ویژگی‌هایی را برمی‌شمارد که حاکی از فروپاشی تمدن غرب و مسخ انسان در این تمدن است.

1- Truth Regime

۲- واژگان نهایی (Final Vocabulary): تمامی مردم دارای زنجیره‌ای از کلمات و اصطلاحات هستند که از رهگذر آنان به تصدیق کنش‌ها و باورهای خود پرداخته، روایتی از خود و دیگری به دست داده، هویت و مدینه فاضله خود را به تصویر می‌کشند (Rorty, 1989: 73).

3- Westernization

ویژگی‌هایی که غرب بر آن اساس در این متون بازنمایانده شده عبارتند از: «تمدن بیگانه با حیات اخروی»، «لذت طلب و سلطه جو»، «منقطع از خدا» (متن شماره ۴)، «به دور از ساحت قدس»، «دارای هنر بی قید و بند» (متن شماره ۱)، «داشتن ضدیت با دین و روح دینداری»، «تمدنی با فقر معنوی»، «نیست انگاری و لذت گرایی»، «فاقد اصالت» «گرفتار به عقل معاش» و «رقیب تمدن اسلامی» (متن شماره ۵)

در این متون فرهنگ «غرب» از زاویه «اخلاق» خودی مورد نقد قرار می‌گیرد و «غرب» چیزی نیست جز مفسد آن: «رواج مواد مخدر و مشروبات الکلی» و «ترویج مفسد اخلاقی و اعتقادی» (متن شماره ۴)، «افزایش آمار خودکشی و فشارهای روانی در جوامع صنعتی» (متن شماره ۱۲).

در این متون غرب به دلیل ویژگی‌هایی که برای آن ذکر شده است، در آستانه فروپاشی معنوی است و اصلی‌ترین دلایل متلاشی شدن آن عبارتند از: دوربودن از ساحت قدس، دین‌گریزی و ضدیت با دین، و انسان‌محوری (متون شماره ۳ و ۵) «فاقد اصالت و دارای خلاء معنوی» (متن شماره ۱۲). یکی از مهم‌ترین نشانه‌های افول تمدن و فرهنگ غرب، رخداد ۱۱ سپتامبر فرض شده است: «۱۱ سپتامبر نشانه آغاز عصری که عصر غلبه بر ترس از قدرت‌ها و آغاز عصر ترس و مرگ غرب است». «نشانه طلیعه ظهور کسی است که لرزه بر اندام ظالمان می‌اندازد» (متن شماره ۶) و «۱۱ سپتامبر حادثه‌ای شوک برانگیز که موجب بهت زدگی تمدن غرب و نشانه فروپاشی غرب از درون است» (متن شماره ۷).

«اهمیت حادثه ۱۱ سپتامبر ناشی از ضربه‌ای که به ابر قدرت نظامی و اقتصادی وارد آمده است» (متن شماره ۸) تلقی شده است. از طرف دیگر حادثه ۱۱ سپتامبر نمایانگر صحت نظریه برخورد تمدن‌ها و نشانه برخورد میان تمدن اسلامی و تمدن غربی دانسته شده است (متن شماره ۷).

مقوله گفت و گوی تمدن‌ها

مقوله «گفت و گوی تمدن‌ها» در این متون امکان‌ناپذیر توصیف شده است. ممکن نبودن گفت و گو یا ناشی از نابرابری دو طرف گفت‌وگو فرض شده است مانند متن شماره ۱۰ که شکاف میان کشورهای فقیر و غنی و فرهنگ‌های مسلط و حاشیه‌ای را اصلی‌ترین مانع برای گفت‌وگو بر شمرده است، و یا ناشی از تفاوت‌های بنیانی میان اسلام و غرب (متن شماره

۲،۷). به عبارت دیگر اسلام به دلیل ماهیت خدا محورش و غرب به دلیل بنیان انسان محورش، دارای تضاد و تفاوت ذاتی با یکدیگر فرض شده اند. در متن شماره ۴ ممکن نبودن گفت و گو میان تمدن‌ها با رویدادهای سیاسی چون فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و دادگاه میکونوس تبیین شده است و گفت و گوی تمدن‌ها به گفت و گوی سیاسی دولت‌ها محدود شده است (متن شماره ۴).

مقوله بحران هویت

مقوله «بحران هویت» در این متون یا به معنای دور شدن از عالم خویش، یعنی عالم اسلامی تلقی شده است (متن شماره ۱) یا به معنای فقدان دست‌یابی به هویتی یک‌پارچه؛ به عنوان نمونه در متن شماره ۹ بحران هویت ناشی از این امر دانسته شده است که ما نه غربی هستیم نه کاملاً اسلامی - ایرانی.

«غرب» در این متون به عنوان خاستگاه مدرنیته، انکارناپذیر تلقی شده است یعنی در این متنها نادیده گرفتن «غرب» به دلایل فراگیری و گسترش آن امری محال دانسته شده است (متون شماره ۳ و ۹). از طرف دیگری مهم‌ترین دستاور تمدن غرب، و اصلی‌ترین عامل پی‌شرفت آن قدرت تکنولوژیکی ذکر شده است، در واقع نقدی که از غرب می‌شود به طور عمده بر پیامدهای سلطه تکنولوژیکی آن مربوط است. به عنوان نمونه در متن شماره ۱۲ تکنولوژی رکن اصلی تمدن غربی دانسته شده که بر پایه تفکری حسابگر و تکنیکی بنا شده است که زداینده تفکر معنوی و تضعیف‌کننده پیوندهای دینی و اخلاقی، و متلاشی‌کننده جریان‌های فرهنگی و سنتی تمدن‌های دیگر قلمداد شده است. آمریکا نیز نماینده غرب، و سیاستمداران آن نمادهای غرب تلقی شده‌اند (متن شماره ۸، ۴).

۳-۱- تفسیر بین‌المتونی: (۱ تا ۱۲)

براساس تعاریفی که این متون از مقولات مورد تحقیق ارائه می‌دهند و پیش فرض اساسی آن‌ها مبنی بر تقابل ماهوی میان اسلام و غرب، و تأکید آن بر هویت اسلامی به عنوان یگانه هویت مشروع و رهایی بخش است، در جهان غرب در حال اضمحلال و نابودی است. براساس تفسیر بین‌المتونی می‌توان گفت که این متون متعلق به گفتمان بنیادگرایانه هستند.

در یک معنای کلی بنیادگرایی عبارت است از بر ساختن هویت برای یک‌سان سازی رفتار فردی و نهادهای جامعه با هنجارهایی که از احکام خداوند گرفته شده است؛ که تفسیر آن‌ها بر عهده مرجع مقتدری است که واسطه خدا و بشریت است (کاستلز، ۱۳۸۱: ۳۰).

به‌طور کلی از نظر کاستلز بنیادگرایی، بر ساختن هویت با رجوع به گذشته و سنت است، اما این رجوع، مراجعه‌ای ناب و کامل نیست بلکه بنیادگرایی به نحوی گزینشی، از متون مقدس و از سنت‌های گذشته بهره‌گیری می‌کند و آن بخشی از گذشته گزینش می‌شود که تضمین‌کننده وحدت نهضت و معنا بخش هویت آن‌ها باشد. آنچه در بنیادگرایی اصل و اساس تنظیم‌کننده رفتار فردی و هنجارهای اجتماعی است، اعتقاد به وجود یک مرجع متعالی است. در ادیان توحیدی این مرجع متعالی خداوند است.

بنیادگرایی اسلامی در جهان در دهه ۱۹۷۰ به دنبال اجرای برنامه‌های نوسازی در کشورهای مسلمان و پیامدهای ناشی از توسعه از بالا، پدید آمد.

ویژگیهای بنیادگرایی اسلامی عبارتند از:

- ۱) سازمان‌یابی جوامع و نهادهای دولتی حول محور اصول دین؛
- ۲) استفاده از فقه به عنوان منبع مشروعیت بخش به قوانین و مسایل جامعه؛
- ۳) تفسیر فقه به عهده مرجع مقتدر دینی است؛
- ۴) اعتقاد به تضاد همیشگی میان دارالسلام و دارالحرب: دارالاسلام قلمرو مسلمین و تشکیل دهنده امت واحده است که مرزبندی‌هایی چون دولت، ملت در برابر آن ارزشی ندارد و دارالحرب، سرزمین غیر مسلمینی است که جاهل هستند؛
- ۵) راه رستگاری، اصلاح جوامع اسلامی است که از اسلام بنیادین فاصله گرفته‌اند و سپس اسلامی کردن سراسر جهان؛
- ۶) جامعه آرمانی به عنوان الگو، جامعه صدر اسلام است که پیامبر اسلام (ص) در مدینه سازمان داده بودند (همان: ۳۴-۳۰).

بنیادگرایی واکنشی در برابر نظام سرمایه داری است که موجب حذف برخی از گروه‌ها و فرهنگ‌ها از روابط قدرت در عرصه بین‌المللی شده است. در شرایطی که پیوندهای سنتی از میان رفته است و دولت ملی در به انجام رساندن نوسازی و توسعه اقتصادی و توزیع عادلانه ثروت ناکام مانده است و ایدئولوژی‌های دیگری چون ملی‌گرایی، سوسیالیسم و سرمایه داری در این کشورها شکست خورده‌اند، بنیادگرایی با تأکید بر هویت اسلامی ظاهر می‌شود. البته

بنیادگرایی به زعم کسانی چون العزمه پدیده‌ای مدرن است. وی تصریح می‌کند که «سیاسی شدن امر مقدس و مقدس شدن امر سیاسی، همگی ابزاری برای تحقق خود اصیل هستند، یعنی ابزاری برای شکل دادن و اختراع این هویت (العزمه، ۱۹۹۳: ۳۱). این گفتمان در ایران، در واکنش به مدرنیسم مطلقه پهلوی پدیدار شد. در این گفتمان سنت اسلامی به عنوان راه‌حلی برای مسایل جامعه و عصر مدرن، به ایدئولوژی غالب تبدیل شده است.

نتیجه‌گیری

سه گفتمان مذکور یعنی گفتمان ملی‌گرایی، گفتمان دگرخواهانه و گفتمان بنیادگرایی اسلامی، نظام‌هایی معنایی هستند که در درون آن‌ها مقوله «خود» و «دیگری» تعریف می‌شود. در گفتمان ملی‌گرایی «خود» بر اساس هویت ایرانی تعریف می‌شود، در گفتمان دگرخواهانه آنچه مقوم هویت خویش است، غرب و فرهنگ آن است و در گفتمان بنیادگرایی اسلامی «خود» بر اساس هویت اسلامی تعریف می‌شود.

علی‌رغم منابع متفاوتی که این گفتمان‌ها برای تعریف خود قایل هستند، آنچه میان آن‌ها مشترک است، داشتن یک پیش‌فرض اساسی است و آن تفاوت ماهوی میان «ما» و «آن‌ها» است. در واقع فهم «خود» و «دیگری» بر همین مبنای صورت می‌گیرد. در گفتمان ملی‌گرایی «ما»، ایرانیانی هستند که با تکیه بر هویت اصیل خویش و بازگشت به ریشه‌های اصیل تاریخی خود قادر خواهند شد بر بحران‌هایی غلبه کنند که «دیگری» موجب آن بوده است: گاهی این «دیگری» عرب بادیه‌نشین است گاهی «غرب» متجاوز. در گفتمان دگرخواهانه «ما» شرقی‌هایی هستند که چندان چیزی از فرهنگ و تمدن‌شان باقی نمانده است و فرهنگ خودی لباس کهنه‌ای است که باید آن را از تن بیرون آورد و لباس نو فرهنگ «غرب» را به تن کرد، تا بتوان در جهان یک‌پارچه امروزی بقا یافت. در گفتمان بنیادگرایی اسلامی «ما» مسلمانانی هستند که سنت اصیلی دارند که جواب‌گوی تمام مسایل و مشکلات امروز است. این «ما» خودبسنده و بی‌نیاز به تعامل با «دیگری» است و هر دستاوردی که از آن «دیگری» باشد، ناپسند و مذموم است. این تأکید ماهیت انگارانه بر هویت خویش، ناشی از این امر است که «خود» و «دیگری» کلیت‌های یک‌پارچه‌ای فرض می‌شوند که پذیرش یکی به طرد دیگری

می انجامد.

در این گفتمان‌ها یک طرف معادله، «غرب» و فرهنگ آن است. «غربی» به عنوان خاستگاه مدرنیته، تمدن و فرهنگی قدرتمند و فراگیر و انکارناپذیر تلقی شده است. در واقع «غرب» برای این گفتمان، مرجع قدرتمندی است که اجتناب‌ناپذیر است. با این تفاوت که در گفتمان دگرخواهانه قدرت و فراگیری «غرب» دلیل پذیرش کامل آن است. در حالی که در گفتمان بنیادگرایی، تصویری که از عصر حاضر به عنوان عصر استیلای تمدن غرب ارایه می‌شود به طور کامل ظلمانی است. مهم‌ترین نماد «غرب» آمریکا و سیاستمداران آن تصور شده است.

ادوارد سعید از نگاه تقلیل‌گرایانه غربی‌ها به شرق انتقاد می‌کند. اما همان‌گونه که العظم تصریح کرده است، شرقی‌ها نیز همان پیش فرض اساس گفتمان شرق‌شناسی مبنی بر تفاوت ماهوی میان غرب و شرق را پذیرفته‌اند، و گاه با وارونه کردن آن در جست‌وجوی هویتی یکدست و خالص هستند.

همان‌گونه که در همه این متون تصریح شده است، جلوه‌های مدرنیته در همه جا گسترده و فراگیر شده است و به دلیل مواجهه با این دنیای جدید است که واکنش‌هایی همانند هویت‌یابی در میان همگان به وجود آمده است، یعنی گفتمان‌های بنیادگرایی، ملی‌گرایی و دگرخواهانه همه محصول درگیری در روابط جهان مدرن است. اگر یک طرف این ماجرا همان‌گونه که مارشال برمن از مارکس نقل می‌کند، این باشد که «هر آنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود»؛ طرف دیگر آن آماده شدن برای بهره‌مندی از امکانات بسیاری است که مدرنیته فراهم آورده است.

با توجه به این که همگان ناخواسته در درون زندگی مدرن با همه ویژگی‌هایش قرار گرفته‌اند، پس باید آن را در تمامی ابعادش بفهمند. در واقع فهم مردمان از جهان مدرن اگر بر اساس کلیت‌های تک بعدی و غیرقابل انعطاف باشد، بدان معنا است که معنای زندگی مدرن را به مدرنیزاسیون تقلیل داده‌اند. مدرنیزاسیون به معنای فرآیندهایی اجتماعی است که ناظر بر رشد و پیشرفت تکنولوژی، رشد بازار جهانی سرمایه‌داری، توسعه شهرها و افزایش مهاجرت و پدیدار شدن جنبش‌های اجتماعی و غیره است؛ که موجبات تغییر و تحول دایمی ارزش‌ها و هنجارها را فراهم می‌آورد؛ اما بعد دیگر زندگی مدرن، امکان برآمدن ایده‌ها و خیالهایی است که می‌کوشند «مردان و زنان را به سوژه‌ها (فاعلان) و همچنین ابژه‌ها (موضوعات)

مدرنیزاسیون بدل سازند و به آنان قدرت تغییر جهان را عطا کنند - همان جهانی که درکار تغییر آنان است - تا شاید از این طریق بتوانند از دل این گرداب گذر کرده و آن را از آن خویش سازند.» (برمن، ۱۳۷۹: ۱۵). این خیال‌ها و ارزش‌ها تحت عنوان «مدرنیسم» قابل شناسایی است. بنابراین زندگی مدرن و مدرنیته حاصل دیالکتیک مدرنیزاسیون و مدرنیسم است. به عبارت دیگر مدرنیسم همان ایده‌های فرهنگی است که حاصل نگاه انتقادی و تأملی اندیشه مدرن است. از رهگذر این تفکر نقادانه است که انسان مدرن می‌تواند گذشته و حال را به منظور ساختن آینده به یکدیگر پیوند دهد.

اما اگر بر هویت‌ها به عنوان ذاتی ماهوی تأکید شود در واقع امکان نقد از میان می‌رود. حال این هویت می‌خواهد هویت اصیل ایرانی باشد یا هویت غربی، در واقع این تأکید یک جانبه بر این هویت‌ها، همان واکنشی است که برمن معتقد است برخی در برابر زندگی مدرن برخی پیش می‌گیرند. از نظر وی این عده کاملاً مقهور زندگی مدرن می‌شوند و مشتاقانه و بدون مقاومت، خود را در دامن آن می‌اندازند و سنت را صرفاً معادل بندگی و خواری، و مدرنیته را معادل آزادی تلقی می‌کنند؛ و از نظر وی برخی دیگر برای دست‌یابی به تکیه گاهی، در تاریخ به جست‌وجو می‌پردازند، در واقع به تعبیر برمن تاریخ برای این عده هم‌چون گنج‌های است که همه جامه‌ها در آن نگهداری می‌شوند. «اما او در می‌یابد که هیچ جامه‌ای به راستی اندازه او نیست - نه جامه بدوی - نه کلاسیک، نه قرون و سطایی و نه شرقی - پس دوباره و دوباره به امتحان کردن آن ادامه می‌دهد - ناتوان از قبول این واقعیت که انسان مدرن در عصر مدرن، هیچ نقش اجتماعی نمی‌تواند یافت که کاملاً اندازه و برآورنده وی باشد» (همان: ۲۴).

ولی اگر کسانی نقد و تفکر باز را پذیرا باشند، می‌توانند در دورن این جهان مدرن به خلق ارزش‌های نوینی دست یابند. در این صورت در روند تغییرات سریع جهان مدرن خرد نمی‌شوند و می‌توانند روایت خویش را از تجربه زندگی در جهان مدرن ارایه دهند. در این حالت است که غرب تنها به غرب سیاسی و غرب تکنولوژیک تقلیل پیدا نمی‌کند، و هویت خویش نیز بدل به اموری مقدسی نمی‌شود که امکان هرگونه نقد آن ناممکن باشد.

واقعی دانستن این هویت‌ها غیر قابل انکار است؛ اما توجه به این نکته ضروری است که سیال پنداشتن تفاوت‌ها و مرزبندی‌های میان «خود» و «دیگری» موجب دست‌یابی به فهم کامل‌تر از جهان می‌گردد.

گفتمان‌هایی که در این پژوهش نشان داده شدند، ناظر به نیروهای اجتماعی در سطح

جامعه هستند. این نیروها حول مهم‌ترین شکاف جامعه ایرانی یعنی شکاف سنت و مدرنیته شکل گرفته‌اند.

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که، نحوه‌ی بازنمایی «غرب» در این گفتمان‌ها، یکی از ابعاد این شکاف اجتماعی است.

گفتمان‌ها محدود به ایده‌ها و ارزش‌ها نیستند، بلکه معطوف به عمل‌اند. به عبارت دیگر هرگونه پاسخ به چالش میان «سنت و مدرنیته» پیامدهای عملی دربرخواهد داشت.

تاریخ یک صد ساله ایران نشان داده است که پاسخ‌های قطبی به این چالش‌ها و پیروی از منطق یا این / یا آن، راه‌گشا نبوده است. شاید پیروی از منطق مذکور ساده‌ترین پاسخ باشد، اما پاسخی موقتی است. پس با بهره‌گیری از بعد انتقادی تفکر مدرن، هم باید به بازخوانی میراث گذشته پرداخت و هم به پیامدها و امکانات زندگی مدرن واقف شد.

منابع

- استریناتی، دومینیک (۱۳۸۰) *مقدمه‌ای بر نظریه‌های فرهنگ عامه*، ترجمه ثریا پاک نظر، تهران: گام نو.

- برمن، مارشال (۱۳۸۰) *تجربه مدرنیته*، ترجمه مرادفرهادپور، تهران: طرح نو.

- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷) *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران:

نشر فرزانه.

- بشیریه، حسین (۱۳۸۱) *دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، تهران: نگاه معاصر.

- تاجیک، محمد رضا (۱۳۷۹) «کلمه نهایی: شکل‌گیری گفتمان‌های هویت در ایران»، نامه

پژوهش، شماره ۷.

- جنکینز، ریچارد (۱۳۸۱) *هویت اجتماعی*، ترجمه تورج یار احمدی، تهران: شیرازه.

- جهانبگلو، رامین (۱۳۷۹) *ایران و مدرنیته*، ترجمه حسین سامعی، تهران: نشر گفتار.

- حایری، عبدالهدی (۱۳۶۴) *نخستین رویارویی‌های اندیشگران ایرانی*، تهران: علمی

فرهنگی.

- دریفوس، هیوبرت و رابینو، پیل (۱۳۷۹) *میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و*

هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشرنی.

- سعید، ادوارد (۱۳۷۱) *شرق‌شناسی*، عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ

اسلامی.

- شایگان، داریوش (۱۳۷۳) «ایدئولوژی شدن سنت»، کیان، سال چهارم، شماره ۱۹.
- ضمیران، محمد (۱۳۷۸) میشل فوکو: دانش و قدرت، تهران: هرمس.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۱) *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، تهران: مؤسسه پژوهش معاصر.
- فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹) *تحلیل انتقادی گفتمان*، ویراستاران محمد نبوی؛ مهران مهاجر، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- کاستلز، مانویل (۱۳۸۰) *عصر اطلاعات (قدرت، هویت)*، جلد دوم، ترجمه حسین چاووشیان: طرح نو.
- میر سپاسی، علی (۱۳۸۱) *دموکراسی یا حقیقت*، تهران: طرح نو.
- میلز، سارا (۱۳۸۲) *گفتمان*، ترجمه فتح محمدی، زنجان: نشر هزاره سوم.
- نش، کیت (۱۳۸۱) *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر*، ترجمه محد تقی دلفروز، تهران: کویر.

- AL-Azm, Sadik jalal (1981) "Orientalism and orientalism in Reverse", in, khamsin: *Journal of Revolutionary socialists of the middle East*, no.8.

- Al-Azmeh , Aziz (1993) *Islams and Modernities* , London : Verso .
(read in the 2nd edn , 1991).

- Edgar, Andrew & sedgwick, peter (1999) *Cultural Theory*, london, Routledge .

- Foucault, Michel (1972) *The Archaeology of Knowledge*, trans. Sheridan Smith, A. M., Tavistock, London (First published 1969)

- Gottdiener, Mark (1995) *Postmodern Semiotics : Material culture and the forms of modern life*. Oxford: Blackwell.

- Lash, Scott (1991) Introduction. In s. Lash (ed) , *post- structuralist and post modernist sociology*, Aldershot, England: Edward Elgar publishing Limited: ix xv.

- Marks, Elaine (1981) *New French Feminisms: An Anthology*. New

york: schocken

- Philip k. Hilli (1962) *Islam and the west: A Historical cultural survey*, New York
- Ritzer, George (1997) *Postmodern social Theory*, New yourk, the Mc Graw Hill .
- Strauss, A. & Carbin,J (1990) *Basic of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*. London: Sage,.