

دریداخوانی در تهران: در میان دری گشوده و سفره‌ای خالی

الیزابت یاربخش

مرکز مطالعات عرب و اسلامی (خاورمیانه و آسیای میانه)، دانشگاه ملی استرالیا، کانبرا ۲۰۲۰، استرالیا

elisabeth.yarbakhsh@anu.edu.au

مترجم: نرگس معینی

چکیده:

تنها زمانی می‌توانیم میهمان‌نوازی را بفهمیم که آن را به‌اجرا بگذاریم، اما درست در همان لحظه‌ی اجراست که میهمان‌نوازی از دستمان می‌گریزد. در این مقاله، این اجرا یا نمایش میهمان‌نوازی را در رابطه‌ی میان ایرانیان شهروند-میزبان و افغانستانی‌های پناهنده-میهمان در جمهوری اسلامی ایران بررسی می‌کنم تا، به‌شکلی گسترده‌تر، مسئله‌ی میهمان‌نوازی در پدیده‌ی را بکاوم. در رفت‌وبرگشتی که میان نظریه و مردم‌نگاری دارم، به‌ناچار وضعیتی از پناهندگی متمادی و مفهومی از میهمان‌نوازی را به‌کار می‌گیرم که تا حد زیادی، انتزاعی و دست‌نخورده، باقی مانده‌است. پیش‌وپس رفتن میان امر وطنی/خانگی و امر ملی — که بخشی اساسی از نظریه‌ی میهمان‌نوازی دریداست — اینجا در مطالعه‌ی میهمان‌نوازی ایرانی بازتولید شده‌است؛ مطالعه و تحقیقی که هم‌زمان هم چارچوب قضایی پناهندگی در جمهوری اسلامی را در نظر می‌گیرد و هم بیان وطنی/خانگی یا خودمانی خوشامدگویی را؛ بیانی که هنگام دعوت میهمان به درون آستانه‌ی خانه و «هم‌سفره» شدن با او اتفاق می‌افتد.

آوارگی را می‌توان یکی از خصایص تعیین‌کننده‌ی دورانی دانست که در آن زندگی می‌کنیم. در دوران جدال‌های مداوم داخلی و میانی دولت‌ها و تداوم نابرابری‌های جهانی و تأثیرات مختلف تغییرات اقلیمی، پناهندگان و دیگر افرادی که — به‌طریق دیگر — بی‌کشور شده‌اند، همان‌طور که آرنت در میانه‌ی قرن بیست با هوشمندی اشاره کرد، به‌احتمال زیاد تبدیل به «بیمارگون‌ترین گروه در سیاست معاصر» خواهند شد. (آرنت [۱۹۵۱] ۱۹۷۳، ۲۷۷) بنابراین، جای تعجب نیست اگر میهمان‌نوازی (مجموعه‌ای از اعمال در فضای تعاملات میان میزبان و میهمان، مکان‌دار و آواره و شهروند و پناهنده) تبدیل به مضمونی کلیدی در علوم اجتماعی شده‌است. قطعاً، در سال‌های اخیر، شاهد «انفجاری تمام‌عیار در میزان علاقه به موضوع [میهمان‌نوازی] در گستره‌ی علوم اجتماعی و انسانی» بوده‌ایم. (کاندیا و داکل ۲۰۱۲، ۳۳)

میهمان‌نوازی چیست؟ هرچند این پرسش ساده به‌نظر می‌رسد، سادگی‌اش فریبنده است. درواقع، نمی‌توان به‌سادگی روی اجزای دقیق تشکیل‌دهنده‌ی میهمان‌نوازی انگشت گذاشت و آن‌ها را معرفی کرد. میهمان‌نوازی عمدتاً از دریچه‌ی کاربست کردارهای مربوط به آن فهم می‌شود. به‌این‌ترتیب، تعاریف میهمان‌نوازی ایرانی حول نشانه‌های کلیدی مشخصی همچون سفره و درهای گشوده ساخته می‌شوند. ایرانیان عموماً میهمان‌نوازی را فضیلتی ملی، خصیصه‌ی بنیادینی برای ایرانی‌بودن، و تجلی ماندگار هویتشان می‌دانند. به‌نظر می‌رسد که میهمان‌نوازی با اعمال آشکار خودتحقیری و ابرازهای اغراق‌آمیز ادب و

احترام پیوند خورده‌است؛ چیزی که با کد زبانی-فرهنگی «تعارف» نیز مطابقت دارد. پناهندگان افغانستانی در ایران میهمان‌نوازی را عمدتاً با نبود آن می‌شناسند. یکی از زنان جوان افغانستانی، با ابراز تأسف از دست‌نیافتنی بودن میهمان‌نوازی ایرانی‌ها، به من می‌گوید: «تمام چیزی که می‌خواهم این است که دیگر پناهنده نباشم. می‌خواهم روزی جایی را پیدا کنم که بتوانم آن را خانه بنامم.»^۱

یکی از روحانیان افغانستانی، که در ایران به حوزه رفته‌است، برای توصیف تنش‌های بین میهمان‌نواز بودن و نبودن در جمهوری اسلامی از عبارت «دری گشوده، اما سفره‌ای خالی» استفاده می‌کند.^۲ ژاک دریدا، در یک سخنرانی در سال ۱۹۹۷ در دانشگاه بسفر، چنین گفت که «ما نمی‌دانیم میهمان‌نوازی چیست.» (دریدا ۲۰۰۰، ۶) آنچه از این جمله می‌فهمیم این است که میهمان‌نوازی ناشناخته است، «نه به این علت که ایده میهمان‌نوازی حول یک معمای مفهومی دشوار ساخته شده، بلکه به این علت که در نهایت، میهمان‌نوازی چیزی نیست که با دانش عینی به آن برسیم، بلکه به‌طور کلی به نظم دیگری، فراتر از دانش، تعلق دارد: «تجربه‌ای» اسرارآمیز که در آن من به سمت غریبه، به سمت دیگری و به سمت ناشناخته حرکت می‌کنم؛ به سمت جایی که نمی‌توانم آن‌جا بروم.» (دریدا ۱۹۹۷، ۱۱۲)

در این مقاله، به دنبال اینم که دو میهمان‌نوازی ایرانی و دریدایی را در کنار هم قرار دهم. در خلال انجام این کار، پرسش‌های گسترده‌تری را درباره ارتباط دوطرفه قوم‌نگاری و فلسفه مطرح می‌کنم و می‌پرسم که چگونه می‌توانیم دریدا را در تهران بخوانیم. دریدا چه معنایی می‌دهد وقتی که من، در اتاقی کوچک، در خانه‌ای که در آن میهمانم، در شهری غریب، کتاب درباره میهمان‌نوازی یا *وداع با امانوئل لویناس* را پیش رویم باز می‌کنم؟ آیا، وقتی که با پناهندگان افغانستانی‌ای حرف می‌زنم که برای دعوی خود از میهمان‌نوازی نه به دریدا، که به خمینی ارجاع می‌دهند، در معنای این کتاب‌ها تغییری ایجاد می‌شود و شکل جدیدی به خود می‌گیرد؟ دریدا چگونه می‌تواند به گفت‌وگو با ایرانی‌هایی کمک کند که میهمان‌نوازی را ویژگی ملی خود می‌دانند، حتی در شرایطی که حضور پناهندگان افغانستانی بی‌شرمانه به تمسخر گرفته می‌شود؟ زبان میهمان‌نوازی در روابط غالباً پرتنش بین ایرانی‌ها و افغانستانی‌ها چه چیزی را آشکار و چه چیزی را پنهان می‌کند؟

۱. از کانت تا دریدا

برای فهم میهمان‌نوازی دریدایی باید به خاستگاه آن، یعنی جهان‌وطنی کانتی، برگردیم. امانوئل کانت در مقاله کوتاه به سوی *صلح ابدی*، یک طرح فلسفی، که برای اولین بار در سال ۱۷۹۵ منتشر شد، طرح کلی اندیشه خود را در مورد حق جهان‌وطنی در برابر میهمان‌نوازی مطرح می‌کند. در اینجا، مفهوم میهمان‌نوازی به‌عنوان یک «حق» عملاً آن را از خیریه یا انسان‌دوستی

۱. این نقل‌قول و نقل‌قول‌های بعدی گفته‌های شرکت‌کنندگان ایرانی و افغانستانی است که نگارنده در حین انجام کار پژوهشی میدانی در ایران بین فوریه و اکتبر ۲۰۱۴ ضبط کرده‌است. نقل‌قولی که در اینجا به یک «زن جوان افغانستانی» نسبت داده شده، بخشی از تعدادی مصاحبه است که بین ماه مه و اکتبر ۲۰۱۴ با دو نسل از یک خانواده افغانستانی در حومه شیراز انجام شد. در حالی که نسل اول در سال ۱۹۸۵ به ایران مهاجرت کرده بود، نسل دوم، از جمله زن ذکرشده در اینجا، در ایران متولد و بزرگ شده بود. یک تجربه شدیداً نقطه‌نظر او در مورد جابه‌جایی و تعلق را شکل داده بود. این نقل‌قول از مصاحبه‌ای در سپتامبر ۲۰۱۴ برگرفته و نویسنده آن را از فارسی به انگلیسی ترجمه کرده‌است.

۲. ملا اعظمی در سال ۱۳۵۵ در ولایت غزنی افغانستان به دنیا آمد و در نوزده‌سالگی برای تحصیل در حوزه علمیه قم به ایران رفت. مصاحبه با ملا اعظمی، که این نقل‌قول از آن گرفته شده‌است، در ماه مه ۲۰۱۴ در خانه خانوادگی یکی دیگر از شرکت‌کنندگان افغانستانی این پژوهش که در شهر صدرا زندگی می‌کرد، و با مشارکت و کمک یک مترجم، انجام شد.

تمتایز می‌کند و به‌واقع، باعث می‌شود تفکر کانت در زمانه خود قابل توجه باشد و تا امروز نیز طنین فلسفی مداومی داشته باشد. به تعبیر کانت، به‌علت «مالکیت مشترک افراد بر سطح کره زمین»، میهمان‌نوازی امری جهانی است. درعین حال، میهمان‌نوازی کانتی به «حق بازدید» محدود می‌شود. کانت استدلال می‌کند که نباید با بازدیدکننده همچون دشمن یا تهدیدی علیه حاکمیت برخورد کرد. باوجوداین، می‌توان به او اجازه ورود نداد، به شرطی که «این کار را بتوان بدون نابودکردن او انجام داد.» نکته قابل توجه این است که حق بازدید شرایطی را درمورد مدت زمان بازدید وضع می‌کند. کانت میهمان‌نوازی را محدود به زمان می‌داند و استدلال می‌کند که هرگونه دعوی اقامت باید لزوماً از طریق قراردادی اضافی میان فرد بازدیدکننده و ساکنان محلی بررسی و تضمین شود. به این ترتیب، حق اقامت وجود ندارد، بلکه فقط حق بازدید است که وجود دارد. (کانت [۱۷۹۵] ۲۰۰۳، ۱۵-۱۶)

تمتایزی که کانت بین حق اقامت^۳ و حق بازدید^۴ قائل می‌شود قلب نقد دریدا از جهان‌وطنی کانتی است و نقطه آغازی برای شیوه‌ای جدید از تفکر درباره میهمان‌نوازی و شیوه‌ای جدید برای انجام دادن آن. دریدا استدلال می‌کند که محدودیت‌های میهمان‌نوازی کانتی و شرایط قراردادی‌ای که پیرامون اقامت دائم وجود دارد نمایانگر ماهیت آپورتیک^۵ میهمان‌نوازی است.

دریدا می‌گوید که «میهمان‌نوازی یک مفهوم و تجربه خودمتناقض است که فقط می‌تواند خود را نابود کند.» (دریدا ۲۰۰۰، ۵) او استدلال می‌کند که این عنصر خودویرانگر میهمان‌نوازی — که می‌توان آن را بی‌ثباتی بنیادین میهمان‌نوازی دانست — در مفهوم حق جهان‌وطنی کانت وجود دارد و بخشی از میراث ماندگار میهمان‌نوازی است که ناگزیریم با آن بجنگیم.

تضاد درونی‌ای که دریدا در نظریه حق جهان‌وطنی کانت شناسایی می‌کند نتیجه برآمدن دولت در نقطه مرکزی شبکه میهمان‌نوازی است. حق اقامت موقوف به ایجاد معاهده‌ای بین دولت‌هاست که معامله‌ای «آغشته به محدودیت‌های انحصارگریانه و بیگانه‌هراسانه است.» (براون ۲۰۱۰، ۳۱۱) دادن اقامت یا ممانعت از آن قدرت عظیمی را در دست حاکمیت قرار می‌دهد، به نحوی که میهمان‌نوازی در حوزه انحصاری دولت قرار می‌گیرد. در اینجا ما تنش را شاهدیم بین آنچه دریدا «قانون» میهمان‌نوازی بی‌قیدوشرط می‌نامد — «قانونی و رای قوانین» — و «قوانین» میهمان‌نوازی‌ای که در روابط بین دولت‌ها ثبت شده، و کارکردش ایجاد محدودیت‌ها و شرایطی برای میهمان‌نوازی است. دریدا، هنگام پرداختن به این تنش، به‌شکلی ویژه به پیامدهای میهمان‌نوازی کانتی بر رژیم پناهندگی در دوران معاصر توجه دارد که زندگی پناهندگان را در سطح جهانی محدود می‌کند. (دریدا ۲۰۰۱)

³ Gastrecht

⁴ Besuchsrecht

^۵ آپورتیک (aporetic) از آپوریای یونانی گرفته شده است که در فلسفه به معنای نوعی شک‌برانگیزی معماگون و حالت گیجی است. ژاک دریدا از این اصطلاح برای نشان دادن یک نقطه غیرقابل تصمیم‌گیری استفاده کرده است، از دید او، آپوریا مکانی را مشخص می‌کند که در آن متن به‌وضوح ساختار بلاغی خود را تضعیف می‌کند، خود را از بین می‌برد و یا واسازی می‌کند. — م.

دریدا در وهله اول به گسست میان «اصول عالی و سخاوتمندانه حق پناهندگی که از متفکران روشنگری به ارث رسیده‌است و واقعیت تاریخی یا اجرای مؤثر این اصول» اشاره می‌کند. (دریدا ۲۰۰۱، ۱۱) در کنوانسیون ۱۹۵۱ مربوط به وضعیت پناهندگان و پروتکل ۱۹۶۷ آن، اصل عدم بازگرداندن لحاظ شده‌است. این اصل بیان می‌کند که پناهنده را نمی‌توان اخراج کرد یا به «مرز سرزمین‌هایی بازگرداند که زندگی یا آزادی او، بابت نژاد، مذهب، ملیت، عضویت در یک گروه اجتماعی خاص و یا عقاید سیاسی، در خطر باشد. (کمیساریای عالی سازمان ملل متحد برای پناهندگان [۱۹۵۱] ۲۰۱۰، ۳۰) در واقع، ویژگی تعیین‌کننده پناهنده بودن تحت قوانین بین‌المللی همین مسئله وجود تهدیدی برای زندگی یا آزادی به‌عنوان محرک فرد در جابه‌جایی یا آوارگی است. اینجا می‌توان طنین صدای کانت را شنید وقتی که می‌گفت اگر ممانعت از ورود فرد به کشور باعث نابودی او شود، این کار ممنوع است؛ با این حال، دریدا با اشاره به شکست دولت‌ها در «اجرای» میهمان‌نوازی استدلال می‌کند که سنت حقوقی «بدرسرت و محدودکننده» باقی مانده‌است. (دریدا ۲۰۰۱، ۱۱)

در سطحی اساسی‌تر، میهمان‌نوازی کانتی پناهندگان را ناکام می‌گذارد، زیرا خود غیرممکن است. میهمان‌نوازی را خود میهمان‌نوازی نمی‌کند. دریدا استدلال می‌کند که «بی‌عدالتی درست در لحظه شروع حق میهمان‌نوازی آغاز می‌شود»، زیرا «در معنای کلاسیک، میهمان‌نوازی بدون حاکمیت فرد بر خانه‌اش وجود ندارد، اما از آن‌جا که میهمان‌نوازی لایتناهی نیز وجود ندارد، حاکمیت بر خانه را تنها با فیلتر کردن، انتخاب کردن و نتیجتاً با حذف و اعمال خشونت می‌توان اعمال کرد.» (دریدا ۲۰۰۰، ب، ۵۵) اینجاست که دریدا از مفهوم «میهمان‌نوازی شریانه» برای روشن کردن تناقض اجرایی میهمان‌نوازی استفاده می‌کند؛ شیوه‌ای که در آن، خصومت از نزدیک و به‌صورت مداوم با میهمان‌نوازی در هم آمیخته‌است.

دریدا، به‌جای اینکه میهمان‌نوازی را در لحظه پذیرش ناممکن‌بودنش رها کند، «میهمان‌نوازی‌ای» را فرامی‌خواند که «ورای میهمان‌نوازی» است. (دریدا ۲۰۰۰، آ، ۱۴) منظور میهمان‌نوازی‌ای است که تلاش می‌کند محدودیت‌های خود را به کنار براند و می‌پذیرد که «قانون میهمان‌نوازی مطلق دستور می‌دهد از میهمان‌نوازی به‌عنوان حق فاصله بگیریم.» (دریدا ۲۰۰۰، ب، ۲۵) در جهانی که به‌طور فزاینده‌ای علیه پناهندگان — و مهاجران و فراریان از فقر — مرز ایجاد می‌کند و خواستار اشکال پیچیده‌تری از شناسایی و ثبت شدن است، دریدا به دنبال میهمان‌نوازی رادیکال است که هیچ سؤالی نمی‌کند. میهمان‌نوازی دریدایی یعنی «میهمان‌نوازی‌ای ناب [که] عبارت است از استقبال از فردی که می‌آید، قبل از اینکه شرطی را بر او تحمیل کنیم و قبل از اینکه چیزی از او بدانیم یا بپرسیم؛ خواه آن چیز نام او باشد خواه «کاغذ» هویتش.» (دریدا ۲۰۰۵، ۷)

دریدا از طریق بررسی اغلب خصمانه نظریه هدیه [مارسل] موس (دریدا ۱۹۹۲) به این مفهوم از «میهمان‌نوازی ناب» می‌رسد. از نظر موس، هدیه، در درون یک سیستم تشدیدشونده تعامل متقابل، به‌چرخش درمی‌آید؛ به عبارت دیگر، هدیه‌ای که موس به آن معتقد است هدیه‌ای تقلبی است؛ درست همان‌طور که میهمان‌نوازی کانتی — و میهمان‌نوازی‌ای که پس از آن اتفاق می‌افتد — نیز میهمان‌نوازی‌ای تقلبی است. در مقابل، فلسفه دریدایی به میهمان‌نوازی مطلق، جهانی و اتوپیایی اشاره می‌کند؛ با این حال، دریدا در عین حال خواستار این است که «جایی در نظر بگیریم برای یک حق یا قانون معین، محدودیت‌پذیر، قابل تحدید و در یک کلمه، یعنی یک حق یا قانون قابل محاسبه و جایی برای یک سیاست و اخلاق ملموس» برای میهمان‌نوازی. (دریدا ۲۰۰۰، ب، ۴۸-۱۴۷) همان‌طور که اولریک پرام گاد (۲۰۱۳، ۱۲۲) استدلال می‌کند، نقش فلسفه

«راست و بلند» نگه داشتن «ستون‌های حامی سقف» در بحث سیاسی است، اما در کنارش، ما باید «خودمان را با زمین استراتژیک مداخله آشنا کنیم.» منظور این است که، «پس از اینکه نشان دادیم می‌توانیم فیلسوف باشیم، باید این شجاعت را داشته باشیم که دست رد به سینه جاه‌طلبی بزنیم و به هم‌دلی قوم‌نگارانه و زبان عادی بازگردیم.» (میلر ۲۰۰۵، ۱۵)

زمین استراتژیکی، که من در آن از مفهوم میهمان‌نوازی دریدا استفاده می‌کنم، جمهوری اسلامی ایران است؛ ملتی که در طی تقریباً چهار دهه، «میزبان» میلیون‌ها «میهمان»، در قالب پناهنده، از کشور همسایه‌اش، افغانستان، بوده‌است. بین فوریه و اکتبر ۲۰۱۴، در ایران کار میدانی قوم‌نگاری انجام دادم و با زمین میهمان‌نوازی‌ای آشنا شده‌ام که رابطه بین شهروندان ایرانی و پناهندگان افغانستانی را شکل می‌دهد و از آن تأثیر می‌پذیرد. از این جا به بعد، من تمرکز خود را از جنبه فلسفی به انسان‌شناسی معطوف می‌کنم و از تجربه کار میدانی خود استفاده می‌کنم تا چگونگی تجربه میهمان‌نوازی نزد میزبانان ایرانی و میهمانان افغانستانی را بکاویم. بحثی که در دل گزارش‌های مردم‌نگارانه بعدی جریان دارد این سؤال اساسی است که آیا صورت‌بندی دریدا از «میهمان‌نوازی» را می‌توان به‌طور کارآمدی در ایران معاصر به‌کار برد و چگونه تجربه ایرانی، به نوبه خود، ممکن است راه‌های جدیدی را برای تفکر درباره میهمان‌نوازی به روی ما بگشاید.

۲. پناهندگان افغانستانی در ایران

افغانستانی‌ها امروزه بیش از ۲۰ درصد از جمعیت پناهنجویان جهان و ۴۰ درصد از جمعیت افرادی را تشکیل می‌دهند که کمیساریای عالی پناهندگان سازمان ملل وضعیتشان را «جابه‌جایی طولانی‌مدت» در نظر گرفته‌است. (کمیساریای عالی پناهندگان سازمان ملل ۲۰۱۵) اکثریت قریب به اتفاق پناهندگان افغانستانی (بیش از ۹۰ درصد آنان) فقط در دو کشور، پاکستان و ایران، زندگی می‌کنند. (سایتو ۲۰۰۹، XI) صدها سال، افغانستانی‌های شیعه‌مذهب اماکن مقدسه در داخل ایران، به ویژه مقبره امام رضا در مشهد، را زیارت کرده‌اند. (عباسی شوازی و همکاران، ۱۳۸۴، ۱۳) علاوه بر این، در مواقع بحران سیاسی، ایران پناهگاهی امن برای اقلیت‌های فارسی‌زبان استان‌های مرکزی و غربی افغانستان بوده‌است. (گلیزبروک و عباسی شوازی ۲۰۰۷، ص ۱۸۹) در اوایل دهه ۱۹۷۰، شکست کشاورزی در افغانستان، که در پی خشکسالی شدید به‌وجود آمده بود، در کنار افزایش مالیات‌های دولتی، بسیاری از افغانستانی‌ها را وادار کرد تا به دنبال فرصت‌هایی در خارج از کشور باشند. (سایتو ۲۰۰۹، ۳) بیشتر آن‌ها مجبور نبودند به سرزمین‌های دوردست چشم بدوزند. رونق عظیم نفت در سال ۱۹۷۳ در خاورمیانه با رشد بی سابقه صنعت ساختمان در ایران همراه شده بود. این موضوع چنددهه‌زار افغانستانی را، که به سمت غرب کشورشان درحال مهاجرت بودند، به سمت چشم‌انداز کارهایی با دستمزد نسبتاً خوب در ایران ترغیب کرد. تا دسامبر ۱۹۷۹، این انگیزه‌های اقتصادی، به علت وقایع انقلابی و متعاقب آن فرار شاه و بنیان‌گذاری جمهوری اسلامی، تا حدودی خاموش شدند و جای خود را به ضرورت‌هایی از جنس فرار از تهاجم شوروی و جنگی دادند که داشت شروع می‌شد. در دهه‌های بعدی، از هر سه افغانستانی، تقریباً یک تن در پی امنیت — و اندکی ثبات — در خارج از وطن خود بود. (کالویل ۱۹۷؛ ترتون و مارسدن ۲۰۰۲، ۹-۱۰) تقریباً نیمی از افرادی که افغانستان را ترک می‌کردند از مرزهای غربی می‌گذشتند و به ایران وارد می‌شدند. این افراد

اجتماعی بسیار پراکنده تشکیل دادند، به طوری که، در اکثر مراکز بزرگ منطقه‌ای و به نسبت کمتر در سرتاسر جوامع روستایی در ایران، جمعیتی از مهاجران افغانستانی وجود داشت. (مونسوتی ۲۰۰۶، ۱۲)

اشغال افغانستان به دست شوروی اولین لحظه‌ی جابه‌جایی عمده و ادامه‌دار پناهجویان افغانستانی به ایران بود و منجر به ظهور جمعیتی از افغانستانی‌های جهانی دورازوطن شد. در آن زمان، حکومت انقلابی تازه‌تأسیس در ایران انگیزه‌های سیاسی و ایدئولوژیکی برای گشودن آغوش گرم خود برای تبعیدیان افغانستانی داشت؛ در واقع، در توصیف واکنش اولیه‌ی حکومت ایران اغلب از عبارت «درهای گشوده» استفاده شده‌است. (عباسی شوازی و همکاران ۲۰۰۵، iii)

در نگاه اول، به نظر می‌رسد که سیاست درهای گشوده‌ی ایران، بیش از اینکه از مفاهیم جهانی پناهندگی بهره ببرد، در ایده‌های مربوط به اشتراک دین و آرمان انقلابی اسلامی بدون مرز آشخور دارد؛ با این حال، بی‌توجهی به این نکته که ایران از طرق مختلف بخشی از رژیم گسترده‌تر پناهندگی بوده‌است این خطر را به همراه دارد که برخی اسطوره‌های شرق‌شناسانه را، درباره‌ی خاورمیانه و نقش اسلام در زندگی عمومی، تثبیت کنیم. ایران، که در ژوئن ۱۹۷۶ کنوانسیون سازمان ملل متحد را تصویب، و در ۱۹۷۹ نیز در قانون اساسی جمهوری اسلامی مجدداً تعهد خود را به موضوع پناهندگی تأیید کرده‌است، بخشی از همان سازوکاری است که به پناهندگی در مقیاس جهانی شکل می‌دهد. آنچه در سال‌های نخست پس از انقلاب رخ داد رد صریح قوانین و هنجارهای بین‌المللی نبود، بلکه چارچوب‌بندی مجدد آن‌ها بر مبنای بینشی اسلامی بود؛ به این ترتیب، در ابتدا نام «مهاجرین» بر پناهندگان افغانستانی در ایران گذاشته شد؛ اصطلاحی عربی که اغلب همان مهاجرین ترجمه می‌شود؛ با این حال، ذخیره‌ی معنایی تمام‌وکمالی در درون خود دارد و برای مسلمانان، یادآور مهاجرت پیامبر اسلام از مکه به مدینه برای فرار از آزار و اذیت است. بر مبنای ریشه‌شناسی این کلمه در اساطیر تاریخی اسلامی، «مهاجر» فردی است که به علل مذهبی، از جایی که «حکومت بر سر قدرت اجازه‌ی بیان آزادانه‌ی اسلام را نمی‌دهد» به تبعید رفته‌است. (سانتلیور و سانتلیور-دمان ۱۹۸۸، ۱۴۵) بنابراین، کسی که به استقبال مهاجر می‌رود عمل دینی ارزشمندی انجام داده‌است. تمایل حکومت ایران به استقبال از افغانستانی‌هایی که در حال فرار از اشغالگران شوروی بودند هم پشتوانه‌ی اسلامی حکومت را تقویت می‌کرد هم مدرکی بر قدرت بود از چشم‌انداز پان‌اسلامیستی جمهوری اسلامی برای رهبری.

در طول دوره‌ی اشغال افغانستان به دست شوروی (۱۹۷۹-۱۹۸۹)، ایران میزبان بیش از سه میلیون پناهنده‌ی افغانستانی بود. ایران، که پس از انقلاب و تسخیر سفارت آمریکا هم از جامعه‌ی بین‌المللی فاصله گرفته بود و هم از آن طرد شده بود و مصمم بود که مسیر خود را بدون هم‌سویی با یکی از دو ابرقدرت جنگ سرد پیش ببرد، تقریباً در مواجهه با این شرایط کاملاً تنها گذاشته شده بود؛ شرایطی که از هر نظر بحرانی تلقی می‌شود. در همان زمان که کمک‌ها به پاکستان سرازیر می‌شد، جایی که صدها هزار افغانستانی را به «روستاهای» پناهندگان در مرز افغانستان و پاکستان می‌فرستادند، ایران با مشکل مدیریت بحران پناهندگان روبه‌رو بود؛ بحرانی که تقریباً به شکل کامل دور از نظر — و دور از ذهن — بقیه‌ی جهان باقی ماند. واکنش حکومت ایران را می‌توان نوعی مدیریت نکردن فعالانه‌ی اوضاع دانست. رفت‌وآمد آزادانه‌ی افغانستانی‌ها در داخل ایران به قیمت ازدست‌رفتن هر گونه شناخته‌شدن رسمی یا حمایت آنان از سوی مقامات ایرانی تمام شد.

تا سال ۱۹۹۲، پناهندگی در وهله اول [و بدون نیاز به طی کردن مراحل مختلف اداری] به افغانستانی‌ها اعطا می‌شد و اکثریت قریب به اتفاق افغانستانی‌ها «کارت آبی» می‌گرفتند که نشان‌دهنده وضعیت آن‌ها به‌عنوان مهاجر بود. افراد با کارت آبی اجازه داشتند به‌مدت نامحدود در ایران اقامت کنند و مانند شهروندان ایرانی، به یارانه غذا و مراقبت‌های بهداشتی و همچنین آموزش ابتدایی و متوسطه رایگان دسترسی داشتند. با این حال، وقتی که مشخص شد بحران پناهندگان افغانستانی به این سرعت حل نخواهد شد، میهمان‌نوازی‌ای که پیش از این به آنان نشان داده می‌شد جای خود را به خصومتی گسترده داد.

خروج شوروی از افغانستان در فوریه ۱۹۸۹، جنگ دردناک و طولانی بین ایران و عراق (۱۹۸۰-۱۹۸۸) و مرگ خمینی در ۳ ژوئن ۱۹۸۹، همه در تغییر نگرش ایرانی‌ها به مهاجران افغانستانی تأثیر داشتند. تعدادی از پژوهشگران به ظهور مجدد هویت ملی مشخصاً ایرانی در دهه ۱۹۹۰ اشاره کرده‌اند. (ن ک به عادلخواه ۲۰۱۶؛ اشرف ۱۹۹۳؛ هالیدی ۲۰۱۱؛ رجایی ۲۰۰۰) با تغییر تمرکز انقلابی بر درون، گفتمان رسمی نیز از تأکید بر اسلام به تأکید بر ملت ایران تغییر کرد. یکی از پیامدهای این تغییر گفتمان این بود که استقبال از مهاجر دیگر تدبیر سیاسی مصلحت‌آمیزی تلقی نمی‌شد. افغانستانی‌ها رسماً به جایگاه پناهندگان تنزل یافتند؛ اصطلاحی که، در مقایسه با مهاجرین، حامل بار ظریف توهین‌آمیزی است و به‌شکل تلویحی، معنای فقیرشدگی را نیز در خود دارد. (رجایی ۱۳۷۹، ۵۸-۵۶)

در سال ۲۰۰۱، «درهای گشوده» بین ایران و افغانستان قاطعانه بسته شد. در ماه مارس همان سال، دولت ایران اعلام کرد که مرزهای بین دو کشور «مهر و موم» شده‌است. (در دیده‌بان حقوق بشر ۲۰۱۳) این را می‌توان نقطه اوج — و تأیید رسمی — تغییر تدریجی وضعیت مهاجران افغانستانی در ایران از نظر اجتماعی و سیاسی دانست.

بلافاصله پس از سقوط طالبان، حکومت ایران تلاش برای بازگرداندن افغانستانی‌های باقی‌مانده در کشور را تشدید کرد. وجود یک برنامه رسمی برای بازگرداندن افغانستانی‌ها مهاجر افغانستانی را به‌عنوان یک «دیگری» در برابر شهروند ایرانی قرار می‌دهد. در واقع، افغانستانی‌ها در ایران افرادی نابجا/وصله‌ناجور شناخته می‌شوند که باید به جای اصلی‌شان بازگردانده شوند. هرچند بازگشت داوطلبانه عموماً «اصلی‌ترین راه‌حل بادوام برای مسئله جابه‌جایی اجباری و راهکاری سودمند برای جمعیت بیشتری از پناهندگان» تلقی می‌شود، کمیساریای عالی پناهندگان سازمان ملل، که مدافع اصلی بازگشت داوطلبانه است، اذعان کرده، که «تجربه افغانستان پیچیدگی فرآیند بازگشت و ادغام مجدد را پیش چشم ما آورده‌است.» (کمیساریای عالی پناهندگان سازمان ملل ۲۰۰۸). گذراندن دوره‌ای طولانی در خارج از کشور و بی‌ثباتی ادامه‌دار در داخل وضعیتی را ایجاد کرده‌است که بازگشت داوطلبانه یک چشم‌انداز بعید و ناخوشایند برای بخش عظیمی از جمعیت دورازوطن افغان است.

مقامات ایران، در تلاش برای تسریع خروج میلیون‌ها افغانستانی باقی‌مانده در کشور، پروژه «تشویق بازگشت داوطلبانه» را بنیاد نهاده‌اند؛ این پروژه از طریق به‌کار بستن موانع دیوان‌سالارانه‌ای اجرا می‌شود که در مسیر افغانستانی‌ها برای گرفتن و حفظ وضعیت اقامت قرار گرفته‌اند؛ موانعی که رفته‌رفته پیچیده‌تر — و پرهزینه‌تر — می‌شوند. علاوه بر این، طی این پروژه، حقوق گسترده‌ای که قبلاً به افغانستانی‌ها داده بودند به‌تدریج لغو شد و نوعی از آزار و اذیت مداوم و سطح پایین به جریان افتاد. این نشانگر محو عمدی منطق میهمان‌نوازی‌ای است که پیش‌تر بر روابط ایرانی-افغانستانی در جمهوری اسلامی

حاکم بوده‌است. با تهدید اعمال تحریم علیه آن دسته از شهروندان ایرانی که به افغانستانی‌های بدون مدرک خدمات، کار یا محل اقامت ارائه بدهند، شهروندان معمولی ایرانی نیز شریک سیاست میهمان‌نواز نبودن می‌شوند.

الساندرو مونسوتی، برای توصیف وضعیت سردرگم‌کننده حرکت بی‌پایه‌و‌اساس میان میهمان‌نوازی و خصومت، درقبال مهاجران افغانستانی از عبارت «بازی موش و گربه» استفاده کرده‌است. در این بازی، حکومت ایران تلاش می‌کند، میان نیاز به عرضه ثابت نیروی کار ارزان افغانستانی و میل به جلوگیری از ادغام افغانستانی‌ها [در جامعه ایران] و اقامت طولانی‌مدت آن‌ها، تعادلی ایجاد کند.» (مونسوتی ۲۰۰۵، ۱۲۹) در این بازی موش و گربه، با تدابیری مشخص، افغانستانی‌ها در جامعه ایران به انزوا رانده شده‌اند و همواره در وضعیتی‌اند که امکان اخراج آن‌ها وجود دارد. نبود وضعیت اقامت رسمی در ایران سردمدار مجموعه‌ای گسترده از سیاست‌هایی است که برای ممانعت از ورود افغانستانی‌ها به ایران و ماندنشان در این کشور طراحی شده‌اند.

هرچند ایران طبق قوانین بین‌المللی تعهداتی برای رسیدگی به درخواست‌های پناهندگی دارد، در عمل، برای افغانستانی‌ها مسیری وجود ندارد یا تنها مسیرهای اندکی هست تا بتوانند چنین درخواستی را ارائه کنند. نداشتن وضعیت رسمی باعث می‌شود افغانستانی‌ها در وضعیت اجتماعی و اقتصادی آسیب‌پذیری قرار بگیرند و به‌همین علت، آن‌ها را به حاشیه‌های جامعه ایرانی سوق می‌دهد. این انزوای غیررسمی افغانستانی‌ها در استقرار مناطق بدون افغانستانی شکل رسمی به خود می‌گیرد: فضاهای شهری، شهرها یا استان‌هایی که افغانستانی‌ها از اقامت در — یا حتی بازدید از — آن‌ها منع می‌شوند. (رک عدالت برای ایران ۲۰۱۲) رفته‌رفته، فضاهای میهمان‌نواز در ایران به‌طور فزاینده‌ای به شکل فضاهای خصومت‌آمیز بازآرایی می‌شوند و پناهندگان افغانستانی نیز در لفظ، به میهمان‌های ناخوانده — و ناخواسته — تبدیل می‌شوند.

۳. اسطوره‌ها و استعاره‌های میهمان‌نوازی ایرانی

استقبال اولیه از پناهندگان افغانستانی به‌سادگی در دل روایت گسترده‌تری از میهمان‌نوازی ایرانیان جای می‌گیرد. ایده — و ایدئال — میهمان‌نوازی ریشه‌های عمیقی در جامعه ایرانی دارد و در دل یک مجموعه فرهنگی میهمان‌نوازی با گستره زمانی و مکانی قابل توجهی جای می‌گیرد. موضوع میهمان‌نوازی در خاورمیانه به دفعات در ادبیات قوم‌نگارانه و سفرنامه‌های این منطقه ظاهر شده‌است و قدمت آن به برخی از اولین تعاملات بین مسافران-میهمانان غربی و میزبانان ایرانی آن‌ها برمی‌گردد. (رک هیوستون ۲۰۰۹؛ متی ۲۰۰۹) اندرو شرایوک، در بحث از بادیه‌نشین‌های منطقه بلقاء در اردن امروزی، چنین استدلال می‌کند که گرایش به متمایز دانستن میهمان‌نوازی در خاورمیانه، بیشتر از اینکه نشانگر بینش‌های شرق‌شناسانه و «ذوق به امور غریب» باشد، وجود «منطقه سنت‌های متقاطع اخلاقی» و «زبان مشترک» میهمان‌نوازی در گستره فرهنگ‌ها و میان آن‌ها را نشان می‌دهد. (شرایوک ۲۰۱۲، ۲۱) میهمان‌نوازی فقط در صورتی می‌تواند میهمان‌نوازی باشد که هر دو طرف آن را به رسمیت بشناسند. برای اولین مسافران غربی در ایران، میهمان‌نوازی‌ای که دیدند و تجربه کردند — و به‌نوبه خود درباره آن نوشتند و آن را به روایتی قانع‌کننده، هرچند مسلماً شرق‌شناسانه، از هویت فرهنگی ایرانی درآوردند — قابل توجه

بود، اما علت قابل توجه بودنش ناآشنا بودن آن نبود، بلکه این بود که این میهمان‌نوازی آشکارا برایشان آشنا بود و با کدی اخلاقی ارتباط داشت که به ایدئالی از میهمان‌نوازی فراتر از قانون ارجاع می‌داد.

زبان‌های اخلاقی زیربنای میهمان‌نوازی دریدایی و ایرانی، به علت برخی از اسطوره‌های مشترک میانشان، به شکلی دوسویه فهم‌پذیرند. وقتی دریدا از اخلاقی فراتر از قانون صحبت می‌کند، از ایده‌هایی استفاده می‌کند که سرچشمه‌شان دانش کلاسیک و متون بنیادین ادیان ابراهیمی است. دریدا میهمان‌نوازی را با قاطعیت در درون ملت جای‌گذاری می‌کند و باین‌حال، ذات ملت چنین است که جلو تحقق میهمان‌نوازی را می‌گیرد. او، با اصرار بر ایدئالی از میهمان‌نوازی (ایدئالی که به مفهوم نظری میهمان‌نوازی قدرت و نیروی انتقادی می‌بخشد)، میهمان‌نوازی‌ای را فرا می‌خواند که ورای و قبل از ملت قرار گرفته‌است؛ این میهمان‌نوازی عهد عتیقی است: میهمان‌نوازی ابراهیم و لوط. (دریدا ۲۰۰۰ب، ۲۰۰۲) اما این میهمان‌نوازی میهمان‌نوازی دانشمندان کلاسیک یونانی نیز است: میهمان‌نوازی افلاطون و سقراط. (دریدا ۲۰۰۰ب) این میهمان‌نوازی‌ای است که از نظر مفهومی مرزها را درنوردیده، و در فضاهای فرهنگی متعددی در گردش است. دریدا به‌طور خاص بر استفاده از ابراهیم به‌عنوان الگویی از میهمان‌نوازی در یهودیت، مسیحیت و اسلام تأکید می‌کند. او با تکیه بر آثار لوئیس ماسینیون — که شاید درباره اهمیت ابراهیم در اندیشه اسلامی کمی اغراق می‌کند — میهمان‌نوازی مشترک و قابل فهم ابراهیمی را شناسایی می‌کند.

ایرانیان ادعا می‌کنند که میهمان‌نوازی آن‌ها میراثی از تاریخشان است و ریشه آن را زمان ظهور اسلام و قبل از آن، دوران پیش از اسلام، می‌دانند؛ باین‌حال، این ایده که میهمان‌نوازی عقلاً یکی از ویژگی‌های خود ایرانی است [«ایرانی‌ها میهمان‌نوازند» عبارت پرتکراری بود که در جریان کار میدانی با آن آشنا شدم]. سابقه بسیار متأخرتری دارد؛ سابقه‌ای که به ظهور ناسیونالیسم ایرانی و به‌پایان رسیدن دوران قاجار (۱۷۹۶-۱۹۲۵) برمی‌گردد. این تصور که ایرانیان را می‌توان به دلیل ویژگی‌ها یا فضایل مشخصی از همسایگان خود متمایز کرد در طی قرن بیستم به ایده‌ای مقبول نزد همگان تبدیل شد.

ماروین زونیس (۱۹۷۱، ۲۱۰)، در پژوهشی که پیش از انقلاب انجام داد، میهمان‌نوازی را به‌عنوان یکی از ویژگی‌های اصلی «رمز مناسبی رفتار بین فردی» شناسایی کرد که درمیان نخبگان سیاسی پیش از انقلاب به کار می‌رفته‌است. بیست درصد از شرکت‌کنندگان در پژوهش او میهمان‌نوازی را «ویژگی برجسته» «ایرانی‌ها در حکم یک ملت» می‌دانستند. زونیس خاطر نشان می‌کند که قوانین میهمان‌نوازی در همه طبقات اجتماعی عمل می‌کنند. (زونیس ۱۹۷۱، ۲۱۰) امروزه، میهمان‌نوازی ایرانی همچنان به درون روایت‌های خود ملی کشیده می‌شود؛ چیزی که، بیش از آنچه «اظهار عملی و شخصی احترام و توجه به همسایگان، غریبه‌ها و دشمنان به‌عنوان افرادی واقعی» (پل ۱۹۹۰، ۷۵) را در درون خود داشته باشد، یک دال توخالی از هویت ایرانی است. این‌گونه استقرار میهمان‌نوازی در دل روایت‌های ملیت خصومت ذاتی آن را آشکار می‌کند. درنهایت، میهمان‌نوازی بخشی از یک رژیم مرزگذاری گسترده‌تر می‌شود که، با تمایز ایران از غیرایران و ایرانی از غیرایرانی، به طرد افغانستانی‌ها از ملت ایران نیز قوت می‌بخشد.

در این قسمت، من دو استعاره متمایز را پیش می‌کشم که مفاهیم معاصر میهمان‌نوازی ایرانی از آن‌ها بهره می‌برند. اولی استعاره در گشوده است که در فراخوان خمینی برای «امت» (آن جامعه افسانه‌ای اسلامی که از مرزها و کرانه‌ها می‌گذرد

و با مفاهیم برابری میان مسلمانان پیوند می‌خورد) فعال می‌شود. دومی استعاره «سفره» است، همراه با تمام مفاهیم مصرف و صمیمیتی که به آن پیوسته‌اند. هر دوی این استعاره‌ها در دل منطق فرهنگی «تعارف» گردش می‌کنند؛ این کد پیچیده زبانی و رفتاری ابراز ادب که به تعاملات اجتماعی ایرانی‌ها شکل می‌دهد.

بهرام، ایرانی سی‌وچند ساله ساکن شهر مرودشت، به من می‌گوید: «ما افغانستانی‌ها را به کشورمان دعوت نکردیم، اما میهمانی را هم، که بی‌خبر به در خانه‌مان می‌آید، بر نمی‌گردانیم.»^۶ مفاهیم میهمان‌نوازی ایرانی تا حدی از اصول اسلامی استقبال از غریبه سرچشمه می‌گیرند. ترودی کانوی (۲۰۰۹، ۷) میهمان‌نوازی را «ارزشمندترین فضیلت» فرهنگی خاورمیانه توصیف می‌کند و مشخصاً درباره ایران به‌عنوان جامعه‌ای «سنتی» حرف می‌زند که در آن مسافران «همیشه می‌توانند روی برخورد میهمان‌نوازانه حساب باز کنند.» روایات اسلامی بنیان‌گذارتن روایتی خاص از میهمان‌نوازی به‌عنوان واجبی شرعی را به پیامبر منسوب می‌کنند: «میزبانی از میهمان برای یک شب واجب است. اگر صبح جلو در خانه خود میهمانی پیدا کردید، این (میهمان‌نوازی) بدهی‌ای است که شما (میزبان) به آن فرد مدیونید.» (ابن ماجه در صدیقی ۱۳۹۴، ۵۳-۵۴) بدهی میهمان‌نوازی زمانی چند برابر می‌شود که میهمان همسایه شما و مسلمان باشد. (صدیقی ۲۰۱۵، ۵۰-۵۴)

افغانستانی‌ها، در صورت‌بندی تقاضای میهمان‌نوازی در ایرانی‌ها، به هویت اسلامی مشترک متوسل می‌شوند. خداداد توضیح می‌دهد: «در ابتدا، [آمدن به ایران] مانند آمدن به کشور خودمان بود... به خانه خودمان. ایرانی برادر من بود و ما در برابر خدا و قانون برابر بودیم.» یک اصل اساسی در جمهوری اسلامی، در برداشت اولیه حکومت تحت‌رهبری خمینی، ایده انقلاب بدون مرز برخاسته از تخیل [ایده] «امت» بود.^۷

خمینی، فقط چند هفته پس از بازگشت پیروزمندانه از تبعید، در سخنرانی‌اش در جمع طلاب در قم، چنین گفت: «پیش از اسلام، سرزمین‌هایی که اکنون به‌سبب ایمان حقیقی ما برکت گرفته‌اند از جهل و ظلم در رنج بودند.» او در این سخنرانی علیه دیدگاه ملی‌گرایانه بخش‌های خاصی از نیروهای انقلابی صحبت کرد و چنین گفت: «هیچ‌چیزی در آن گذشته وجود ندارد که ارزش تجلیل داشته باشد. ما تمام قلم‌های زهرآلود کسانی را که از ناسیونالیسم، دموکراسی و این چیزها صحبت می‌کنند خواهیم شکست.» (صالح ۱۳۹۱، ۵۲) خمینی ناسیونالیسم را به‌عنوان مظهر «فرهنگ اروپایی-آمریکایی» رد می‌کرد. (کاتم ۱۹۸۸، ۲۹) او به‌جای آن خواستار به‌رسمیت‌شناختن جامعه‌ای اسلامی شد که در سراسر منطقه و فراتر از آن گسترش می‌یافت. «مستضعفین جهان متحد شوید» شعاری شد که تجارب انقلاب را جهانی کرد. خمینی در سخنرانی خود در سال ۱۹۸۰ تأکید کرد: «ما باید تلاش کنیم تا انقلاب خود را به سراسر جهان صادر کنیم و باید از هر فکری که می‌گوید این کار را نکنیم دست بکشیم، زیرا اسلام نه‌تنها از به‌رسمیت‌شناختن تفاوت میان کشورهای مسلمان امتناع می‌ورزد، بلکه قهرمان همه مستضعفین است.» (خمینی ۱۳۶۴، ۲۸۶) درنهایت، بالاتر قرار گرفتن امت از ملت شرایطی را ایجاد کرد که به‌موجب آن می‌شد

۶ من کاملاً تصادفی با بهرام ملاقات کردم و بین ژوئیه تا سپتامبر ۲۰۱۴، با مشارکت فعال یک مترجم، تعدادی مصاحبه غیررسمی با او انجام دادم. مصاحبه‌ها در فضاهای نیمه‌عمومی در زادگاه بهرام در مرودشت انجام شدند.

۷. خداداد و همسرش، فهیمه، از راهنمایان اصلی من در جریان کار میدانی بودند. دوستی ایرانی من را با فهیمه (زن پنجاه‌ساله افغانستانی که در سال ۱۹۸۰ از ولایت هرات افغانستان گریخته بود) آشنا کرد. بین آوریل و اکتبر ۲۰۱۴، به‌تدریج با کل خانواده‌اش، از جمله خداداد و دو فرزند بالغ، آشنا شدم. روش اصلی گردآوری داده‌ها، مصاحبه و گفت‌وگوهای غیررسمی در چارچوب گسترده‌تر رویکرد مشاهده مشارکتی بوده‌است؛ برخی با کمک مترجم انجام شدند و برخی دیگر به زبان فارسی بوده، و برای تبدیل به متن، ضبط شده‌اند.

درهای ایران و افغانستان را «گشوده نگه داشت» و اجازه ورود را به مهاجرین «مستضعفی» داد که با جمعیتی میلیونی از افغانستان فرار می کردند.

نکته مهم این است که درهای گشوده استعاره‌ای است که در فضایی جهانی در جریان است. (ر ک چاپات ۲۰۱۵، کوجا ۲۰۱۵) وقتی ایرانی‌ها، مانند بهرام، به در اشاره می کنند («میهمانی را که بی خبر به در خانه مان می آید بر نمی گردانیم.»)، این اشاره‌ای توأم با آگاهی از تبدیل شدن در به نماد نوعی خاص از میهمان‌نوازی حکومتی است: میهمان‌نوازی‌ای که پناهندگان و پناهجویان، به واسطه عبور از مرزها، خواستار آن می شوند.

در گشوده به عنوان استعاره‌ای از میهمان‌نوازی ایرانی‌ها در دوران خمینی و در بستر خاص مهاجرت افغانستانی‌ها به ایران فعال شد. هنگامی که در روایات میهمان‌نوازی حرف از در به میان می آید، اشاره‌ای است به شکستن مرز بین درون و بیرون و خصوصی و عمومی. به توصیف دریدا (۲۰۰۰، ب، ۷۵)، «عبور از آستانه همواره گامی هنجارشکنانه است.»

در معماری سنتی ایران، درسر (در ورودی) تنها اولین مورد در میان رشته‌ای از جایگاه‌ها و نقاط انتقالی است که میان بیرون و درون قرار گرفته‌اند. (تهرانی و دافی ۱۳۹۴، ۳۵۳) میهمان‌نوازی صرفاً در گذر از آستانه رخ نمی‌دهد، بلکه به تدریج، از طریق بخشی احوال‌پرسی‌های آیینی و درحالی که میهمان از حاشیه به مرکز خانه در حرکت است، اتفاق می‌افتد. این اتفاق افتادن تدریجی نمایانگر نوعی میهمان‌نوازی دوطرفه است؛ میهمان‌نوازی‌ای پرسروصدا، گفتاری و مذاکره‌ای که در نقطه مقابل سکوت میهمان‌نوازانه دریدا قرار می‌گیرد و میهمان‌نوازی‌ای که در ملاقات میزبان و میهمان بر سر سفره به اوج خود می‌رسد.

سفره نمادی مهم از میهمان‌نوازی ایرانی‌هاست؛ لفظی که به عنوان جایگزینی برای توصیف غذاهایی سروده بر روی آن و همچنین صمیمیت با هم غذا خوردن به کار می‌رود. اصطلاح میهمان‌نوازی خود تبدیل به مترادفی برای عمل تهیه — و مصرف — غذا و نوشیدنی شده‌است. دریدا، در عین تمرکز بر اشکال «انتزاعی، آرمان‌شهری و موهوم» میهمان‌نوازی بی‌قید و شرط (۲۰۰۰، ب، ۷۹)، عناصر مصرف‌کنندگی در میهمان‌نوازی را نادیده می‌گیرد. (بل ۲۰۰۷) در ایران، شیوه‌های میهمان‌نوازی ارتباط تنگاتنگی با تهیه غذا دارند. کوین اُگورمن (۲۰۰۷، ۳۱) می‌گوید این هم‌غذاشدن است که میزبان و میهمان را به هم پیوند می‌دهد و «حتی امروزه نیز، این رابطه میهمان‌نوازانه از طریق اشتراک نان و نمک برقرار می‌شود.»

از بدو ورودم به ایران، هم مردم‌نگار بودم هم میهمان. در طول دوره کار میدانی‌ام، با ریتم‌های میهمان‌نوازی آشنا شدم: آداب و رسوم و هنجارهایی که رفتار میزبان و میهمان را شکل می‌دهند و تعاملاتی که در خط باریکی بین رفتارهای خودانگیزخته و ازپیش‌نوشته‌شده قرار می‌گیرند، اما هرگز زوری نیستند. در هر برخورد میهمان‌نوازانه، انواع خاصی از غذا، به شیوه‌هایی مشخص و در فواصل زمانی مشخص ارائه، و مصرف می‌شود. عبارتهای مشخصی نیز، مانند علامات سجاوندی، در لحظات کلیدی درحین مکالمات بیان می‌شدند: «زحمت کشیدید به ما سر زدید.»، «میل کنید، نمک ندارد.»، «تعارف نمی‌کنم.» و «خانه خودتان است.» رفتارهایی نیز که انتظار دارند افرادی که بخشی از این میهمان‌نوازی‌اند از خود بروز دهند متقابلاً دیده می‌شد؛ هرچند در اکثر مواقع به بیان در نمی‌آمد.

این هنر ظریف میهمان‌نوازی در خانه را ابوحامد غزالی، متکلم و فیلسوف تأثیرگذار ایرانی قرن یازدهم، در حد یک عمل مذهبی ارتقا داده‌است. غزالی بخش زیادی از رسالهٔ خود/حیاء علوم‌الدین را به وضع قوانین میهمان‌نوازی، با تمرکز بر تهیه و مصرف غذا، اختصاص داده‌است. (صدیقی ۲۰۱۵، ۱۳۲-۸۶) روایات قرآنی گسترده‌ای در مورد غذا وجود دارد که در آن‌ها غذا خوردن، با شناخت خداوند به‌عنوان روزی‌دهنده و به‌طور ضمنی میزبان، ارزشمند دانسته می‌شود. میهمان‌نوازی یکی از اجزای ثابت تقوای دینی بوده‌است که نه برای لذت زیبایی‌شناختی، بلکه بیشتر برای «اطعام نیازمندان و ایجاد روابط با دوستان، غریبه‌ها و مسافران» از آن تمجید می‌شده‌است. (صدیقی ۱۳۹۴، ۹۵)

کنار هم نشستن دور «سفره» و صرف غذای مشترک عنصری از میهمان‌نوازی ایرانی است که آن‌قدر، به‌عنوان بخشی از چشم‌انداز فرهنگی در ایران، بدیهی انگاشته‌شده، که زیاد به آن توجهی نمی‌شود. درزمینهٔ روابط ایران و افغانستان در ایران، جالب‌توجه این است که تا چه حد، ایرانی‌ها و افغانستانی‌ها دور یک سفره نمی‌نشینند. استعارهٔ افغانستانی به‌عنوان میهمان فقط یک استعاره است. تعهد فرضی به میهمان‌نوازی عملاً به‌ندرت به ابراز عینی میهمان‌نوازی در زندگی روزمره تبدیل می‌شود. وقتی بهرام از افغانستانی‌ها به‌عنوان میهمان صحبت می‌کند، منظورش میهمان به انتزاعی‌ترین شکل آن است. او مستأجران افغانستانی‌ای را می‌شناسد که در مزرعهٔ خانواده‌اش زندگی و کار می‌کنند، اما تقریباً هیچ چیز در مورد آن‌ها نمی‌داند، تاریخشان، مبارزات روزمره‌شان و امیدهایشان برای آینده. او از حضور از افغانستانی‌ها آگاه است و تقریباً هر روز در شهرش با آن‌ها مواجه می‌شود، اما تعداد کمی از افغانستانی‌ها را به نام می‌شناسد، هرگز در خانهٔ یک مهاجر افغانستانی میهمان نبوده، و هرگز یک افغانستانی را به خانهٔ خود دعوت نکرده‌است.

ناکامی ایرانی‌ها و افغانستانی‌ها در نشستن دور یک سفره در پیوند است با شکست گسترده‌تر میهمان‌نوازی در فضای ایران. مرجان، زن ایرانی ساکن شهر شیراز، اهمیت سفره را به‌عنوان یک شیء مربوط به میهمان‌نوازی این چنین توصیف می‌کند: «تا زمانی که دور یک سفره نشستیم، نمی‌توانم بگویم که شما را می‌شناسم.»^۸ درواقع، با یکدیگر نان و نمک خوردن است که موقتاً خانهٔ میزبان را به فضای میهمان‌نوازی و «خانه‌ای» هم برای میزبان و هم برای میهمان تبدیل می‌کند. (آلا امجدی ۱۳۹۱) برای افغانستانی‌ها در ایران، میهمان‌نوازی و در نتیجه خانه، همچنان دسترس‌ناپذیر باقی مانده‌است. علاوه‌براین، شکست میهمان‌نوازی را می‌توان شکست واقعیت میهمان‌نوازی، در قیاس با اسطورهٔ پررنگ میهمان‌نوازی، دانست. یکی از مشاوران سیاست‌گذاری، با نام مستعار آنتیگون (نقل از دیگو سگاتو، این جلد)، دربارهٔ «خلق افسانه‌ها و انتظاراتی» صحبت می‌کند «که محکوم‌اند اکثریت را ناامید کنند.» در ایران، تنها پناهندگان افغانستانی نیستند که از مطابقت نداشتن واقعیت میهمان‌نوازی با لفاظی‌های حول آن ناامید می‌شوند، بلکه ایرانی‌ها نیز، که عمیقاً به ایدئال فرهنگی میهمان‌نوازی معتقدند، ناامید می‌شوند، زیرا در تعامل خود با افغانستانی‌ها مجبور به بازتولید نسخه‌ای معیوب از آن ایدئال‌اند.

ظرفیت استعارهٔ سفره برای تبدیل شدن از فضای داخلی به فضای ملی را می‌توان به‌وضوح در مقاله‌ای دید که در سال ۱۳۸۵ در روزنامهٔ مرودشت (مرودشت‌نما) منتشر شد. نویسندهٔ ناشناس مقاله، در مورد میهمان‌نوازی مردم جنوب ایران با سفره‌ای که در برابر میهمانان افغانستانی خود گذاشته‌اند، می‌نویسد: «آن‌ها [افغانستانی‌ها] با ما سر سفره نشستند؛ سفره‌ای

۸. مرجان نقشی اصلی در تحقیقات من ایفا کرد. مصاحبه‌های نیمه‌رسمی و غیررسمی با او از ماه مه تا اکتبر ۲۰۱۴ انجام شد. مصاحبه‌ها به زبان فارسی بوده، و نگارنده آن‌ها را ترجمه کرده‌است.

که میزبان بیست و پنج سال قبل جلو آن‌ها پهن کرده‌است. این میزبان هرگز چین به ابرو نیاورده، تا خدای نکرده میهمان ناراحت نشود ... اگرچه میهمان عزیز است، مثل نفس اگر داخل شود و بیرون نرود، می‌تواند خفه‌ات کند.»

تصویری که در اینجا به ذهن متبادر می‌شود تصویر میزبانی است که به‌دست میهمان گروگان گرفته شده. دریدا می‌نویسد: «پس درواقع ارباب، کسی که دعوت می‌کند، میزبان دعوت‌کننده است، کسی که گروگان گرفته می‌شود و درواقع همیشه چنین بوده‌است». برعکس، «میهمان، گروگان دعوت‌شده، خودش دعوت‌کننده دعوت‌کننده می‌شود، ارباب میزبان.» در مقالهٔ *مروذشت‌نما*، نویسنده همین لغزش بین میزبان و میهمان را توصیف می‌کند و افغانستانی‌ها را میهمانان «میزبان‌شده» می‌نامد. (مروذشت‌نما)

در اینجا، می‌خواهم به‌اختصار به یک حادثهٔ تاریخی خاص بپردازم که افتراق میان میهمان‌نوازی و گروگان‌گیری را در بافت ایران پررنگ‌تر نشان داد. این حادثه به روزهای اولیهٔ جمهوری اسلامی برمی‌گردد؛ زمانی که سفارت آمریکا در تهران به‌دست گروهی از دانشجویان انقلابی با حمایت ضمنی حکومت ایران تسخیر شد. هرچند این موضوع به افغانستانی‌ها یا پناهندگان ارتباطی ندارد، نقش تعارف (کدهای فرهنگی ایرانی برای ابراز ادب) را در رویارویی میزبان و میهمان برجسته می‌کند. به این ویدیو، که یک رویارویی تلویزیونی بین گروگان و گروگان‌گیر، میزبان و میهمان، را نشان می‌دهد، اخیراً دوباره توجه شده‌است. این ویدیو شبیه انتظارات شما از گروگان‌گیری نیست. دیپلمات لاغر و عینکی آمریکایی، جان لیمرت (سالویان ۲۰۰۹)، به رئیس‌جمهور وقت ایران خوشامد می‌گوید، لبخند می‌زند و رفتارهای مثبت جزئی میزبانی را از خود بروز می‌دهد که درحال استقبال از میهمانی محترم در خانه‌اش است. او، با استفاده از عبارات متملقانه‌ای که از ملزومات چنین تعاملات میهمان‌نوازان‌های در ایران است، از خامنه‌ای — با چهره‌ای جوان‌تر از آن صورت جدی که امروز در بیلبوردها و پوسترها در فضاهای عمومی سرتاسر ایران می‌بینیم — می‌خواهد که بنشیند.

این بازی میهمان‌نوازی تقریباً بلافاصله معکوس می‌شود، زیرا خامنه‌ای در جواب از لیمرت دربارهٔ آسایش و شرایط اقامت او می‌پرسد. در این مبادله، خامنه‌ای بیشتر حالت یک مدیر پانسیون مضطرب را دارد تا آن چیزی که درواقع است؛ روحانی درجه‌متوسطی که بر اثر حوادث انقلاب به مقامی با قدرت چشمگیر — و درحال گسترش — ارتقا یافته‌است. پاسخ لیمرت و تأکید خامنه‌ای، رو به دوربین، بر اینکه با پنجاه‌ودو گروگان سفارت آمریکا به‌خوبی رفتار می‌شود، منطبق با سازوکار چنین فیلم‌های گروگان‌گیری است که در آن‌ها مقوله‌های میهمان و گروگان در هم می‌آمیزند. (گربلسکی-لیختمن و کوهن ۲۰۱۶) با این حال، لیمرت به این بسنده نمی‌کند که از گروگان‌گیران، بابت رفتار میهمان‌نوازان‌شان، با میهمانان ناخواسته ستایش کند. او ماهرانه از شیوه‌های میهمان‌نوازی ایرانیان بهره می‌گیرد و این‌گونه انتقادی ظریف و در پرده، اما غیرقابل انکار، به دولت ایران وارد می‌کند:

یک مشکل وجود دارد. شما بیش از حد به تعارف کردن تمایل دارید. برای نمونه، این ویژگی ایرانی‌هاست، که وقتی میهمان می‌آید، اصلاً نمی‌خواهید او را رها کنید تا برود. شما می‌خواهید میهمانان را نگه دارید تا مدت بیشتری در پیشتان بماند. اگر من بگویم «دیگر کافی است»، شما می‌گویید «بیشتر بمان.»

من می‌گویم «به اندازه این جا مانده‌ام»، شما می‌گویید «برای رفتن خیلی زود است». تعارف کردن
بیش از حد می‌تواند میهمانتان را ناراحت کند. (لیمبرت در سالیوان ۲۰۰۹)

ویلیام بیمن (۱۹۷۶، ۳۱۲) تعارف را این‌گونه توصیف می‌کند: «تحقق فعال و تشریفاتی وضعیت ناهمسان در تعامل»
تعارف، که از تعداد بی‌شماری نشانه جسمی و زبانی — ابرازهای کوچک ادب و احترام و تصنعات مؤدبانه — تشکیل شده،
زیربنای فعالیت‌های اجتماعی روزمره در ایران است. علاوه بر این، تعارف در میهمان‌نوازی ایرانی‌ها عملی بنیادین است و
چارچوبی حیاتی برای استقرار و بازاستقرار نقش‌های میزبان و میهمان فراهم می‌کند. میهمان، در هر تعامل اجتماعی، گروگان
میزبان می‌شود. میزبان نیز، به نوبه خود، شرایط این تعامل را تعیین می‌کند. پذیرفتن نقش میهمان — مثلاً پذیرفتن هدیه‌ای یا
ردشدن از آستانه در پیش از فردی دیگر — به معنای «باختن» در بازی ظریف تعارف است. در نهایت، «باختن» تعارف یا
می‌تواند برای تأیید وضعیت نسبی بین افراد عمل کند — که به مکملی حیاتی برای جامعه‌پذیری ایرانی تبدیل می‌شود — و
یا در عوض، نشانگر واژگونی محل نظم اجتماعی باشد.

درست ترجمه‌نشدن یا سوءتفاهم‌هایی که بر اثر ترجمه «تعارفات» اتفاق می‌افتند یکی از درون‌مایه‌های اصلی در
سفرنامه‌ها و زندگی‌نامه‌هاست. این موضوع تبدیل می‌شود به ابزار کاوش، اغلب به شیوه‌ای طنزآمیز و تحقیرآمیز، در — سوء
— تعاملات ایرانی‌ها و غیرایرانی‌ها در شرایط مختلف.

تعارف در رابطه بین شهروند-میزبان ایرانی و مهاجر-میهمان افغانستانی نیز نقش دارد. سردبیر روزنامه‌ای محلی در
مقاله‌ای در سال ۲۰۰۶، با تمسخر حضور مهاجران و پناهندگان افغانستانی در شهر، توضیح می‌دهد: «نمی‌خواهیم اعمال خوب
ما با رفتار زشت و غیر میهمان‌نوازانه در قبال میهمانان افغانستانی از بین برود؛ بنابراین، باید دست‌انمان را به خواهش به هم
بچسبانیم و به شکل قانونی و معقول، تمنا کنیم این میهمانان، که تبدیل به میزبان شده‌اند، از اینجا بروند.» (مرودشت‌نما
۱۳۸۵) در اینجا، دست‌های به هم چسبیده و تارشدن تمایز میان میزبان و میهمان تبدیل به ابزاری شده برای سرزنش پناهندگان
افغانستانی بابت نقض آشکار قوانین ناگفته تعارف. یکی از زنان جوان ایرانی می‌گوید: «حکومت ما از این افراد دعوت کرد تا
نکته‌ای را به روس‌ها بفهماند. حالا روس‌ها رفته‌اند و ما با سه میلیون افغانستانی گیر افتاده‌ایم. من می‌گویم از سخاوت ما سوء
استفاده شده‌است.»^۹

ایرانی‌ها استدلال می‌کنند که افغانستانی‌ها، با [سوء] استفاده کردن از میهمان‌نوازی آن‌ها، باعث برانگیخته شدن «رفتار
زشت و غیر میهمان‌نوازانه» میزبان‌های خود شده‌اند و به این شکل، اساس میهمان‌نوازی ایرانی‌ها را تهدید کرده‌اند. بهرام
توضیح می‌دهد: «حتی بعد از سی سال، حس میهمان‌نوازی ما را از گفتن «کافی است» باز می‌دارد. میهمان خوب باید خودش
بداند که زمان رفتن فرارسیده‌است.»

۹ این نقل قول منتسب به زن جوان ایرانی از گفت‌وگو با جمعی از دانشجویان دانشگاه شیراز در ژوئیه ۲۰۱۴ برگرفته شده‌است.

۴. در گشوده، سفره خالی

«خمینی به ما گفت در اسلام مرزی وجود ندارد و ما او را باور کردیم.» خداداد دم در ایستاده است. یک سیگار خاموش در یک دست و یک لیوان چای در دست دیگر دارد. بر چهره او، که تقریباً شصت سال دارد، نشان یک عمر حقارت‌های کوچک همراه با تراژدی به چشم می‌خورد. خداداد، در سال ۱۹۸۰، به گروه‌های بزرگ افغانستانی که از مرزهای غربی [این کشور] به ایران فرار می‌کردند پیوست. او و همسر جوانش، فهیمه، در انتظار تولد اولین فرزندشان، در آن سوی مرز افغانستان در استان خراسان آن زمان، ساکن شدند.

فهیمه ماه‌های نخست در جمهوری اسلامی را این‌گونه توصیف می‌کند: «ما سخت کار می‌کردیم و در طول فصل، محصول می‌چیدیم. در آن زمان، بسیاری [مردان جوان ایرانی] به مبارزه با صدام می‌شتافتند. کارهای زیادی باید انجام می‌شد و ما [افغانستانی‌ها] نعمت محسوب می‌شدیم.» این زوج احساس می‌کردند که جامعه روستایی‌ای آن‌ها را احاطه کرده، که از بسیاری جهات شبیه خانه‌ای است که در افغانستان به‌جا گذاشته بودند. خداداد توضیح می‌دهد: «ایرانی‌ها [آن زمان] از بالا به ما نگاه نمی‌کردند. اگر فردی مرا صدا می‌زد «آهای، افغانی»، منظورش از این حرف فحش نبود.»

بالین حال، ظرف چند ماه، تنش‌ها بین جامعه ایرانی باقی‌مانده و جمعیت روبه‌رشد تبعیدیان افغانستانی آغاز شد. «شاید بتوان گفت [ما] افغانستانی‌ها مقصر بودیم. من نمی‌دانم. شایعات و صحبت‌های ناخوشایند زیاد بود. چه کسی می‌تواند بگوید چه چیزی را باید باور کنید؟» فهیمه و خداداد، که خود را از سمت همسایگان ایرانی‌شان طردشده می‌دیدند و تحت فشار بودند که به جنگ در حال تشدید با عراق بپیوندند، دوباره فرار کردند.

نقل مکان به یکی از شهرهای بزرگ در جنوب ایران با خودش تا حدودی امکان ناشناس ماندن را به همراه داشت. «در این جا ما دو تا از هزارتا [افغانستانی] بودیم و فقط افغانستانی‌ها نبودند. عرب‌ها نیز بودند. [شهروندان ایرانی که برخی از آن‌ها جزء قومیت عرب بودند و از مناطق تحت‌حمله ارتش صدام حسین گریخته بودند.]»

در سال ۱۹۹۴، خداداد و فهیمه به همراه سه فرزند خود، که در ایران زاده شده بودند، تحت شرایطی که ممکن است داوطلبانه بوده یا نبوده باشد، به افغانستان بازگشتند. «پس از بازگشت، دیدم این کشوری نیست که می‌شناختم. همه چیز نابود شده بود. چیزی برای ما در افغانستان باقی نمانده بود.»

خداداد، که پس از هشت ماه زندگی نامطمئن در هرات از مرز رد شده، و به ایران برگشته بود، به دست مرزبانان ایرانی دستگیر شد و قبل از اینکه همراه با کوچک‌ترین دخترش، گلشن، به افغانستان برگردانده شود، به شدت تحت ضرب و شتم قرار گرفت. فهیمه، وقتی این قسمت از داستان را تعریف می‌کند، مکث می‌کند. درد آن هنوز زنده است. «می‌دانی، هیچ کس از من درباره [گلشن] چیزی نپرسید. او را در مرز دفن کردند و وقتی برگشتم [اینجا]، انگار که او هرگز وجود نداشته بود.»

به نظر خداداد و فهیمه، میهمان‌نوازی درهای گشوده جای خود را به خصومت داده بود. خداداد با تلخی می‌گوید: «امروز از نظر [ایرانی] من بدتر از یک کافر هستیم. کمتر از سگ. این را می‌دانم. هر روز به من این [سگ] را می‌گویند.»

«کمتر از سگ» بودن به سادگی یعنی هیچ ارزش ذاتی نداشتن. امیر، پسر بالغ خداداد، می‌گوید: «در نظر ایرانی‌ها، من وجود ندارم» و بعد خودش را اصلاح می‌کند: «اگر هم وجود داشته باشم، فقط یک افغانی کثیف هستم.» خواهرش، نازنین، با او موافق است: «ما [افغانستانی‌ها] میهمان‌هایی هستیم که خیلی مانده‌ایم. آن‌ها می‌گویند «برو خانه‌ات!» اما اینجا تنها خانه‌ای است که می‌توانم به آن امید داشته باشم.»

افغانستانی‌های مقیم ایران با روایت میهمان‌نوازی ایرانی آشنا شدند و در واقع، روایتی هم‌پوشان از میهمان‌نوازی افغانستانی دارند؛ در عین حال، آن‌ها متخصص این شده‌اند که این روایت را طوری به کار بگیرند که شکست‌های متعدد میهمان‌نوازی ایرانی‌ها را در طول چندین دهه برجسته کنند. در حالی که در سیاست رسمی با چرخه‌های تشدید و کاهش محدودیت‌ها علیه پناهجویان افغانستانی مواجهیم، در پس‌زمینه این سیاست‌ها خصومتی پابرجاست. در سطح روزمره، افغانستانی‌ها، در بهترین حالت، خود را میهمانانی ناخواسته می‌یابند.

۵. خواندن دریدا، تأمل دربارهٔ خمینی

متی کندیا (۲۰۱۲، ۳۷ اس) میهمان‌نوازی را «ابژه‌ای مرزی» می‌داند؛ به این معنا که میهمان‌نوازی «ابژه‌ای است که در چند جهان اجتماعی زندگی می‌کند ... و در هر یک، هویت متفاوتی دارد.» (استار و گریزمر ۱۹۸۹، ۴۰۹) میهمان‌نوازی «آن قدر منعطف است که با نیازها و محدودیت‌های محلی افراد و گروه‌های مختلفی که از آن استفاده می‌کنند تطبیق پیدا کند و در عین حال آن قدر محکم است که، در همهٔ این مکان‌ها، هویت یکسان و مشترک خود را حفظ کند.» (کندیا ۲۰۱۲، ۳۷ اس) مفهوم نظری میهمان‌نوازی هم می‌تواند بر مهاجران شمال آفریقا در فرانسه هم بر پناهندگان افغانستانی در ایران پیاده شود. در گذر از زمینه‌های مختلف، شروع می‌کنیم به شناسایی الگوهای تکرار شوندهٔ خصومت و میهمان‌نوازی. این الگوها، در این مورد، پیوندهایی اساسی بین میهمان‌نوازی ایرانی و فلسفهٔ دریدایی ایجاد می‌کنند.

تفکر دریدا در مورد میهمان‌نوازی از سیاست‌های ستیزه‌جویانهٔ مهاجرت فرانسه در طول دههٔ ۱۹۹۰ شروع شد. اگرچه دریدا عمیقاً درگیر این سیاست‌ها بود، در نهایت بیش از آنکه نگران زبان و اصطلاحات مبتنی بر حقوقی باشد که به این سیاست‌ها مرتبط بودند، توجهش معطوف بود به «اصطلاح بنیادی‌تر خانهٔ باز». (شرایوک ۲۰۱۲، ۲۲ اس) ادبیات میهمان‌نوازی ناخودآگاه میان فضای خانگی صمیمی و فضای ملی می‌لغزد. (ر ک بن جلون ۱۹۹۹؛ دریدا ۲۰۰۰؛ فریز ۲۰۰۴) غسان هیچ (۱۹۹۳، ۷۹) به این اشاره می‌کند که «خانه، ملت و خانواده همگی در یک میدان استعاری اسطوره‌ای عمل می‌کنند»، چراکه تصور می‌شود همگی عملاً تجربهٔ مشابه آسایش، آشنایی و امنیت را فراهم می‌کنند. در این مقاله، من نیز میان همین مراتب پیش‌و پس رفته‌ام: از میهمان‌نوازی به عنوان یک رویهٔ دولت — رویه‌ای که خلاصه‌اش را می‌توان در مسئلهٔ حق، شهروندی و پیامدهای حقوقی مهاجرت دید — به میهمان‌نوازی به عنوان یک رویهٔ خانگی که در بازشدن فضای صمیمی و به هم‌غذاشدن به چشم می‌آید.

در نظر دریدا، ایده‌خانه میهمان‌نواز یک تناقض است: «خانه میهمان‌نواز وجود ندارد. هیچ خانه‌ای بدون در و پنجره وجود ندارد، اما همین وجود در و پنجره به این معناست که کسی هست که کلید دارد و در نتیجه شرایط میهمان‌نوازی را کنترل می‌کند. اگر آستانه وجود داشته باشد، دیگر میهمان‌نوازی وجود ندارد.» (دریدا ۲۰۰۰، ۱۴) اگر «خانه میهمان‌نواز» وجود نداشته باشد، ملت میهمان‌نواز هم وجود نخواهد داشت. مرزها، کرانه‌ها، کنترل پاسپورت و رژیم‌های ویزا همگی دست‌به‌دست هم می‌دهند تا کشور را به فضایی خصومت‌آمیز تبدیل کنند. باین‌حال، ایرانی‌ها مدعی میهمان‌نوازی به‌عنوان فضیلتی ملی و یکی از ویژگی‌های هویت ایرانی‌اند. آن‌ها برای اثبات ادعای خود به سیاست «درهای گشوده» جمهوری اسلامی در سال‌های نخست اشاره می‌کنند.

خمینی در لحظه بحران درها را به روی افغانستانی‌ها گشود و سطحی از میهمان‌نوازی را نشان داد که، همان‌طور که جانشین خمینی، علی خامنه‌ای، خاطرنشان می‌کند، به‌ندرت ایالات متحده و اروپا آن را تقلید کرده‌اند. (خامنه‌ای ۲۰۱۶) باین‌حال، افغانستانی‌ها، با عبور از آستانه، ناخواسته خود را در تأیید انقلاب ایران شریک می‌دانستند؛ انقلابی که، به‌رغم تمام ادعاهایش مبنی بر جهانی‌بودن، عمیقاً ملی‌گرا بود و همچنان نیز چنین است. نقش نفی لفظی مرزها این بود که ایده ملت ایران به‌عنوان گروهی مسلمان، انقلابی و میهمان‌نواز را تأیید کرد. روایت میهمان‌نوازی ایرانیان، که تا حدی، با حضور افغانستانی‌ها در کشور از سال ۱۹۷۹ به بعد پابرجا باقی ماند، خصومت واقعی‌ای را پنهان می‌کند که به زندگی افغانستانی‌ها در ایران شکل می‌دهد و آن را محدود می‌کند.

خمینی، در سال ۱۹۸۲ در سخنرانی در جمعی از بازاریان تهرانی بانفوذ و از نظر سیاسی قدرتمند، اعلام کرد: «افغانستانی‌ها میهمان ما هستند و باید به آن‌ها خدمت کرد.» (خمینی در تسنیم ۲۰۱۶) نزدیک به چهل سال است که روایت افغانستانی به‌عنوان میهمان ملت ایران همچنان پابرجاست؛ باین‌حال، در شرایط تبعید طولانی‌مدت، میهمان‌نوازی‌ای که پاسخی سخاوتمندانه و تقریباً بشردوستانه در لحظه بحران بود، به چیزی ظالمانه تبدیل می‌شود. پناهنده افغانستانی، که نقش میهمان را دارد، به شکل باری اضافه دوباره به تصور درمی‌آید و همواره مدیون می‌ماند: گروگانی نزد میزبان ایرانی. استفاده از بینش دریدا، در مورد این رابطه گاه ستیزه‌جویانه میان شهروندان ایرانی و پناهجویان افغانستانی، به‌خوبی ارتباط میان ملت و میهمان‌نوازی را پررنگ می‌کند و مشخص می‌کند که چگونه مفاهیم هویت ملی می‌توانند به‌صورت هم‌زمان به شکلی میهمان‌نواز (با آغوش گشوده و در حال استقبال از دیگری) و خصمانه (انحصارگرا و در پی حفظ و تداوم خود) برساخته شوند. از نظر دریدا، (۲۰۰۰، ۳) مسئله میهمان‌نوازی در کنه خود «مسئله پرسش» است. او می‌پرسد: «آیا میهمان‌نوازی با بازجویی از تازه‌وارد آغاز می‌شود؟ ... یا با استقبال بی‌چون‌وچرا؟» در کانتکست «در گشوده»، می‌توان «حذف مضاعف» را، که دریدا توصیف کرده بود، شناسایی کنیم: «حذف سؤال و حذف نام». (دریدا ۲۰۰۰، ۲۷)

تجربه ایرانی ما را به این پرسش می‌رساند که «میهمان‌نوازی ناب» دریدا (آن میهمان‌نوازی‌ای را که هیچ شرطی را تحمیل نمی‌کند و سؤالی نمی‌کند) را چگونه می‌توان در عمل، در طول دهه‌ها جابه‌جایی، برپا نگاه داشت. افغانستانی‌ها، که بدون بازجویی از مرز عبور کرده‌اند، اکنون خود را گروگان روایتی از میهمان‌بودن می‌بینند. آن‌ها این میهمان‌بودن را به شکل اظهار و عرض اندام خشونت‌آمیز میزبان از طریق اقدامات خصمانه بی‌شمار تجربه می‌کنند. بدون شک خصومت با پناهجویان

افغانستانی در اقدامات آشکار نمایان می‌شود، اما این خصومت همچنین در پس‌گرفتن بی‌سروصدای استقبالی که پیش از این وجود داشت و در نبود شناخت و ملاقات با افغانستانی‌ها نیز خود را نشان می‌دهد؛ نبود شناخت و ملاقات با افغانستانی‌ها نه تنها به‌عنوان بخشی از مقوله انتزاعی میهمان که با حضورش اسطوره میهمان‌نوازی ایرانی را تداوم می‌بخشد، بلکه به‌عنوان میهمانان واقعی با «نیازهای ناخوشایند» خود و ظرفیت نابرابری که برای پاسخ‌گویی دوطرفه در تعاملات دارند. (پل ۱۹۹۰، ۲۱)

در ایران، آنچه رابطه بین شهروندان ایرانی و پناهندگان افغانستانی را محدود می‌کند این زبان میهمان‌نوازی است که در ابرازهای بی‌شمار تعارف به بیان در می‌آید و در ضرب‌المثل‌های مربوط به میهمان و همسایه و در و سفره، به‌شکل غیرمستقیم ابراز می‌شود. دریدا این سؤال را مطرح می‌کند که آیا زبان می‌تواند میهمان‌نواز باشد یا خیر؛ سؤالی که تلویحاً می‌گوید که خود گفتار، خود نام‌گذاری، عملی خصمانه است. (دریدا ۲۰۰۰، ب، ۲۷) «زبان از واقعیت قابل تفکیک نیست ... اما به خلیات شکل می‌دهد و از آن شکل می‌پذیرد.» (استیل ۲۰۱۰، ۲۹). دریداخوانی در فضای ایران به ما این امکان را می‌دهد تا در مورد روش‌های مختلفی فکر کنیم که استعاره‌های میهمان‌نوازی در عمل فعال می‌شوند — یا نمی‌شوند؛ کاری که به‌نوبه خود درک ما را از چیستی میهمان‌نوازی گسترش می‌دهد. زبان میهمان‌نوازی در ایران خصومتی ذاتی را پنهان می‌کند، اما پتانسیل میهمان‌نوازی را نیز نشان می‌دهد. این پتانسیل می‌تواند در دور سفره محقق شود. من فکر می‌کنم می‌توان استعاره سفره را به‌نحو مؤثری در مورد مسئله میهمان‌نوازی ایرانی به‌کار بست. با گسترش واژگانی که با آن درباره میهمان‌نوازی نظریه‌پردازی می‌کنیم، می‌توانیم شروع کنیم به کشف اینکه چگونه شیوه‌های واقعی میهمان‌نوازی ممکن است به‌اجرا دربیایند. عنصر سفره حاکی از یک میهمان‌نوازی متقابل و مذاکره‌ای است: میهمان‌نوازی‌ای که هم حق است هم هدیه و عملی که باید روزانه تولید و بازتولید شود. استعاره سفره ما را به خود سفره نیز سوق می‌دهد، به امکان شیوه‌های نوینی از میهمان‌نوازی ایرانی که از صمیمیت هم‌غذاشدن بهره می‌گیرد و به‌گونه‌ای عمل می‌کند که به ارتباط میهمان‌نوازانه جدیدی میان شهروندان ایرانی و پناهندگان افغانستانی شکل بدهد.

- Abbasi-Shavazi, Mohammad Jalal, Diana Glazebrook, Gholamreza Jamshidiha, Hossein Mahmoudian, and Rasoul Sadeghi. 2005. *Return to Afghanistan? A Study of Afghans Living in Zahedan, Islamic Republic of Iran*. Kabul: The Afghanistan Research and Evaluation Unit (AREU).
- Adelkhah, Fariba. 2016. *The Thousand and One Borders of Iran: Travel and Identity*. New York: Routledge.
- Ala Amjadi, Maryam. 2012. Breaking Bread, Delivering Dreams: The Art of Hospitality in Iran. *Payvand Iran*. Available online: <http://www.payvand.com/news/12/jan/1305.html> (accessed on 20 November 2016).
- Arendt, Hannah. 1973. *The Origins of Totalitarianism*. Orlando: Harcourt. First published 1951.
- Ashraf, Ahmad. 1993. The crisis of national and ethnic identities in contemporary Iran. *Iranian Studies* 26: 159–64.
- Beeman, William. 1976. Status, style and strategy in Iranian interaction. *Anthropological Linguistics* 18: 305–22.
- Bell, David. 2007. The hospitable city: Social relations in commercial spaces. *Progress in Human Geography* 31: 7–22.
- Ben Jelloun, Tahar. 1999. *French Hospitality: Racism and North African Immigrants*. Translated by Barbara Bray. New York: Columbia University Press
- Brown, Garrett W. 2010. The laws of hospitality, asylum seekers and cosmopolitan right: A Kantian response to Jacques Derrida. *European Journal of Political Theory* 9: 308–27. [CrossRef]
- Candea, Matei, and Giovanni da Col. 2012. The return to hospitality. In *The Return to Hospitality: Strangers, Guests, Guests, and Ambiguous Encounters*. Edited by Matei Candea and Giovanni da Col. Special Issue, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18: S1–19
- Candea, Matei. 2012. Derrida en Corse? Hospitality as scale-free abstraction. In *The Return to Hospitality: Strangers, Guests, and Ambiguous Encounters*. Edited by Matei Candea and Giovanni da Col. Special Issue, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18: S34–48.
- Centlivres, Pierre, and Micheline Centlivres-Demont. 1988. The ‘Afghan refugee in Pakistan: An ambiguous identity’. *Journal of Refugee Studies* 1: 141–52. [CrossRef]
- Chappatte, Patrick. 2015. Germany Opens Its Doors to Refugees. *New York Times*. Available online: <http://www.nytimes.com/2015/09/09/opinion/patrick-chappatte-germany-opens-its-doors-to-refugees.html?partner=bloomberg> (accessed on 15 November 2017)
- Colville, Rupert. 1997. Refugees Magazine Issue 108 (Afghanistan: the unending crisis)—The biggest caseload in the world. Available online: <http://www.unhcr.org/en->

au/publications/refugeemag/3b680fbfc/refugees -magazine-issue-108-afghanistan-unending-crisis-biggest-caseload.html (accessed on 1 January 2018)

Conway, Trudy. 2009. From tolerance to hospitality: Problematic limits of a negative virtue. *Philosophy in the Contemporary World* 16: 1–13. [CrossRef]

Cottam, Richard. 1988. Nationalism in twentieth-century Iran and Dr Muhammad Musaddiq. In *Musaddiq, Iranian Nationalism and Oil*. Edited by Edited by James A. Bill and W.M. Roger Louis. London: I.B. Tauris, pp. 23–45

Derrida, Jacques. 1992. *Given Time: I. Counterfeit Money*. Translated by Peggy Kamuf. Chicago: The University of Chicago Press

Derrida, Jacques. 1997. *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. Edited by John D. Caputo. New York: Fordham University Press

Derrida, Jacques. 2000a. Hostipitality. *Angelaki* 5: 3–18. [CrossRef]

Derrida, Jacques. 2000b. *Of Hospitality: Invites Anne Dufourmantelle Jacques Derrida to Respond*. Edited by Anne Dufourmantelle. Translated by Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press.

Derrida, Jacques. 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Translated by Mark Dooley, and Michael Hughes. London: Routledge.

Derrida, Jacques. 2002. *Acts of Religion*. Edited by Gil Anidjar. New York: Routledge.

Derrida, Jacques. 2005. The principle of hospitality. *Parallax* 11: 6–9. [CrossRef]

Friese, Heidrun. 2004. Spaces of hospitality. *Angelaki* 9: 67–79. [CrossRef]

Gad, Ulrik Pram. 2013. Conditions for hospitality or defence of identity? Writers in need of refuge—a case of Denmark’s “Muslim relations”. In *Conditions of Hospitality: Ethics, Politics, and Aesthetics on the Threshold of the Possible*. Edited by Thomas Claviez. New York: Fordham University Press, pp. 111–25

Glazebrook, Diana, and Mohammad Jalal Abbasi-Shavazi. 2007. Being neighbors to Imam Reza: Pilgrimage practices and return intentions of Hazara Afghans living in Mashhad, Iran. *Iranian Studies* 40: 187–201. [CrossRef]

Grebelsky-Lichtman, Tsira, and Akiba Cohen. 2016. Speaking under duress: Visual and verbal elements of personal and political messages in captive videos. *Visual Communication* 16: 27–56. [CrossRef]

Hage, Ghassan. 1993. Nation-building dwelling being. In *Identity, Community, Change*. Edited by Ghassan Hage and Lesley Johnson. Kingswood: Research Centre in Intercommunal Studies, pp. 73–103

Holliday, Shabnam. 2011. *Defining Iran: Politics of Resistance*. Farnham: Ashgate.

Houston, Chloe. 2009. 'Thou glorious kingdome, Thou chiefe of Empires': Persia in early seventeenth-century travel literature. *Studies in Travel Writing* 13: 141–52. [CrossRef]

Human Rights Watch. 2013. Unwelcome Guests: Iran's Violation of Afghan Refugee and Migrant Rights. Available online: <https://www.hrw.org/report/2013/11/20/unwelcome-guests/irans-violation-afghan-refugee-and-migrant-rights> (accessed on 18 January 2017).

Justice for Iran. 2012. Iran: An Afghan free zone?! Justice for Iran. Available online: <http://justice4iran.org/wp-content/uploads/2013/10/Iran-anAfghanFreeZone-EN.pdf> (accessed on 16 January 2016).

Kant, Immanuel. 2003. *To Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*. Translated by Ted Humphrey. Indianapolis: Hackett Publishing Company. First published 1795.

Khamenei, Ali. 2016. Iranian Nation Has Always Welcomed Refugees and Immigrants. *Khamenei.ir (English)*. Available online: <http://english.khamenei.ir/news/4453/Iranian-nation-has-always-welcomed-refugees-and-immigrants-Ayatollah> (accessed on 10 September 2017).

Khomeini, Ruhollah. 1985. *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*. Translated by Hamid Algar. London: Routledge and Kegan Paul.

Koca, Burcu Togral. 2015. Deconstructing Turkey's "open door" policy towards refugees from Syria. *Migration Letters* 12: 209–25

Mathee, Rudi. 2009. The Safavids under Western eyes: Seventeenth-century European travelers to Iran. *Journal of Early Modern History* 13: 137–71. [CrossRef]

Miller, Daniel. 2005. Materiality: An introduction. In *Materiality*. Edited by Daniel Miller. Durham: Duke University Press, pp. 1–50.

Monsutti, Alessandro. 2005. *War and Migration: Social Networks and Economic Strategies of the Hazaras of Afghanistan*. New York: Routledge.

Monsutti, Alessandro. 2006. *Afghan Transnational Networks: Looking Beyond Repatriation*. Kabul: The Afghanistan. Research and Evaluation Unit (AREU)

Nama, Marvdasht. 2006. Gozareshi tekan dehande az mehman navazi-ye ma marvdashtiha vazianha-ye hozur Afghaniha dar in shahrestan [A Sobering Report of the Hospitality of the People of Marvdasht and the Losses Caused by the Presence of Afghans in Our Town]. *Marvdasht Online*. Available online: <http://www.marvdashtonline.ir/728.ir/show.asp?id=371> (accessed on 6 April 2017).

O'Gorman, Kevin. 2007. Iranian hospitality: A hidden treasure. *International Journal of Contemporary Hospitality Management* 9: 31–6

Pohl, Christine. 1990. Making Room: *Recovering Hospitality as a Christian Tradition*. Grand Rapids: William B Eerdmans

Rajaei, Bahram. 2000. The politics of refugee policy in post-revolutionary Iran. *The Middle East Journal* 54: 44–63.

Saito, Mamiko. 2009. *Searching For My Homeland: Dilemmas between Borders, Experiences of Young Afghans Returning 'Home' from Pakistan and Iran*. Kabul: The Afghanistan Research and Evaluation Unit (AREU).

Saleh, Alam. 2012. Iran's national identity problematic. *Sfera Politicii* 170: 50–58.

Shryock, Andrew. 2012. Breaking hospitality apart: Bad hosts, bad guests, and the problem of sovereignty. *The Return to Hospitality: Strangers, Guests, and Ambiguous Encounters*. Edited by Matei Candea and diqui, Mona. 2015. *Islam and Hospitality: Welcoming in God's Name*. New Haven: Yale Univer

Siddiqui, Mona. 2015. *Islam and Hospitality: Welcoming in God's Name*. New Haven: Yale University Press.

Star, Susan Leigh, and James Griesemer. 1989. Institutional ecology, “translations” and boundary objects: Amateurs and professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907–39. *Social Studies of Science* 19: 387–420. [CrossRef]

Still, Judith. 2010. *Derrida and Hospitality: Theory and Practice*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Sullivan, Andrew. 2009. Hostages and hospitality. *The Atlantic: The Daily Dish*. Available online: <http://www.theatlantic.com/daily-dish/archive/2009/11/hostages-and-hospitality/194457/> (accessed on 8 December 2015).

Tasnim. 2016. Imam Khomeini: Mardom-e Afghanistan mehman-e ma hastand. Bayad az unha pazarai kaed [Imam Khomeini: The People of Afghanistan Are Our Guests, They Must be Served]. Khabar gozari-e *tasnim*.

Tehrani, Melika M., and Michelle Duffy. 2015. The sensuous host: Practices of ensuring guests feel “at home” in traditional Iranian houses. *Journal of South Asian Studies* 3: 351–61.

Turton, David, and Peter Marsden. 2002. *Taking Refugees for a Ride? The Politics of Refugee Return to Afghanistan*. Kabul: The Afghanistan Research and Evaluation Unit (AREU)

UNHCR. 2008. *Protracted Refugee Situations: A Discussion Paper Prepared for the High Commissioner's Dialogue on Protection Challenges*. Geneva: UNHCR. Available online: <http://www.unhcr.org/refworld/docid/492fb92d2.html> (accessed on 15 April 2013).

UNHCR. 2010. *Convention and Protocol Relating to the Status of Refugees*. Geneva: UNHCR. First published 1951 Available online: <http://www.unhcr.org/3b66c2aa10.pdf> (accessed on 5 July 2017)

UNHCR. 2015. UNHCR Subregional Operations Profile—South-West Asia. Available online: <http://www.unhcr.org>.

Zonis, Marvin. 1971. *Political Elite of Iran*. Princeton: Princeton University Press.