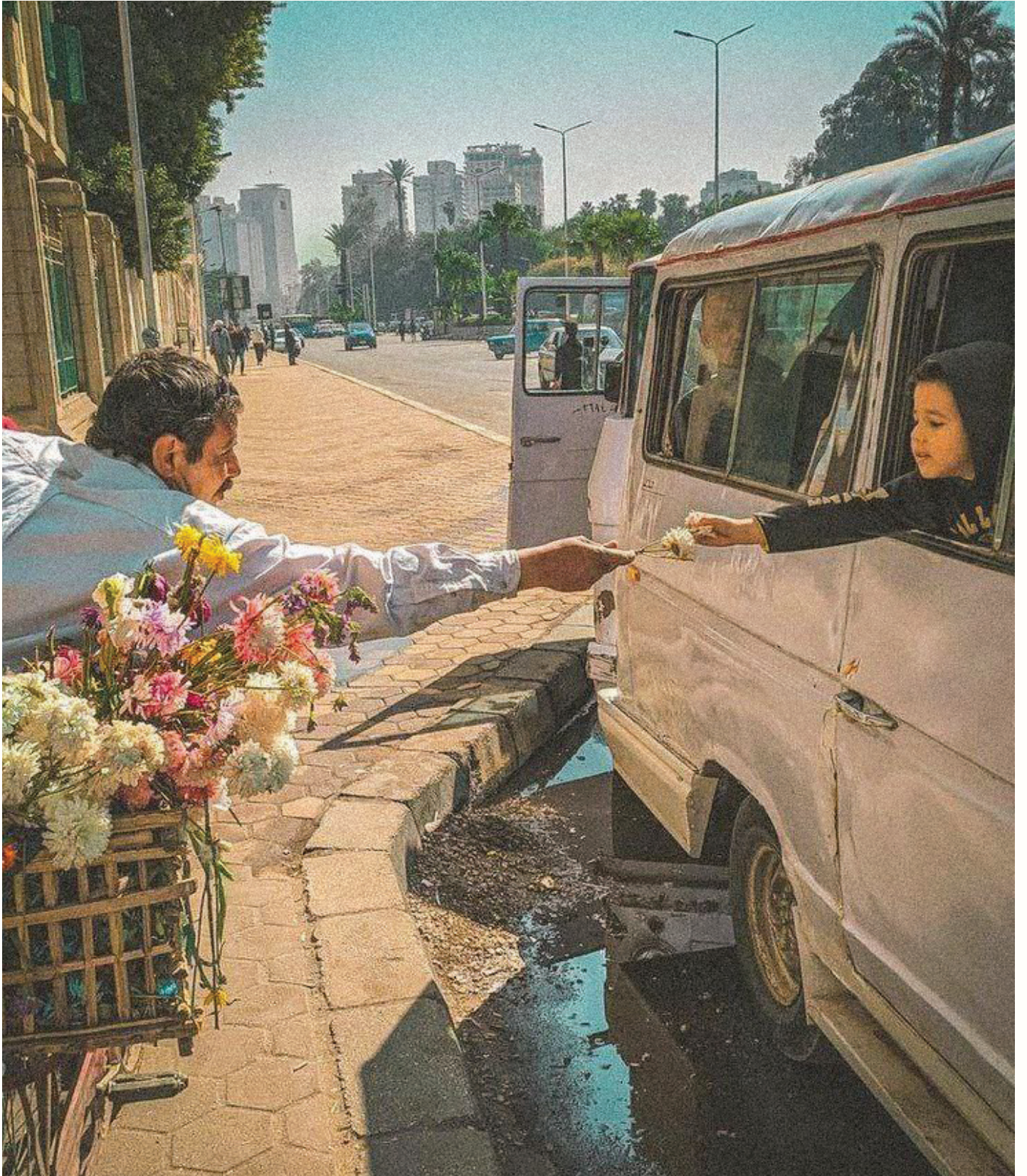




فصلنامه هـاـيا | متعلق به مؤسسه رحمان
شماره پنجم: ما مثل هم نيستيم | بهار ۱۴۰۳



فصلنامه هایا

(متعلق به مؤسسه رحمان) بهار ۱۴۰۳

شماره پنجم: ما مثل هم نیستیم*

سردبیر: فردوس شیخ الاسلام
بازبین ترجمه: مهدی نوریان
ویراستار: حورا نیک بخت
طراح گرافیک: سارا کریمی



rahman.org.ir



@rahmaninstitute



@rahman.institute



@rahman.inst



@rahmaninstitute



@rahmaninstitute



radio raha / رادیو رها

* من خوش حالم که خودم هستم؛
زیرا من شبیه تو نیستم.
تو هم خوش حال باش که خودت هستی؛
چون اصلاً شبیه من نیستی.
برای همین است که ما می‌توانیم باهم دوست باشیم.
و چه خوب است دوستی دو تا آدم مثل ما
که اصلاً شبیه هم نیستند
اما یکدیگر را دوست دارند.

شل سیلوراستاین

هایا یعنی آگاه

فهرست مطالب

دیباچه

فردوس شیخ الاسلام

۳

سیاست دوستی در برابر دوران تاریکی، براساس آراء هانا آرنت

مریم رضایی

۵

مروری بر فلسفه دوستی

وحید میره بیگی

۱۰

سیاست دوستی

مائده سبط نبی

۱۶

دریдахوانی در تهران: در میان دری گشوده و سفرهای خالی

الیزابت یاربخش

نرگس معینی

۳۰

چگونه دوستی به ابزار قدرتمندان تبدیل شد: نظرات ویل دیویس

درباره رسانه‌های اجتماعی، اشتراک و فروش

کیرن اکانر

وحید موسوی داور

۴۵

خبرنامه

۵۸

دیباچه

فردوس شیخ الاسلام

می‌خواهم لااقل یک نفر باشد که من با او از همه چیز همان‌طور حرف بزنم که با خودم حرف می‌زنم.

فتودور داستایوفسکی، ابله

هایا در شماره قبل به سراغ موضوع «دیگری‌سازی» رفت. فکر کردیم در ادامه خوب و معنادار خواهد بود، اگر به روی دیگر این سکه، یعنی «دوستی»، بپردازیم؛ موضوعی که، چه در محافل دانشگاهی علوم اجتماعی چه در آموزشکده‌های آزاد علوم انسانی، درمورد آن چندان بحث نکرده‌اند. رفاقت مانند خیلی از موضوعات دیگر در نگاه اول ممکن است امری بسیار فردی و ساده به نظر برسد، درحالی‌که جالب است بدانیم پرداختن به آن را می‌شود تا فلاسفه عصر باستان دنبال کرد.

شبکه‌های دوستی ما چه چیزهایی درباره وضعیت اقتصادی و فرهنگی‌مان می‌گویند؟ اگر باور داشته باشیم که «شخصی سیاسی است» تصمیم‌گیری برای اینکه با چه کسانی رفاقت کنیم و دوستی‌مان را از چه افرادی بگسلیم چگونه می‌تواند سیاسی باشد؟ قدرت در اشکال و معانی مختلفش چطور رهش را به تعاملات دوستانه ما باز می‌کند؟ آیا، در روابط رفاقت‌های خالصانه و قدیمی، واقعاً همه چیز برابر تقسیم می‌شود؟ در یک کلام: چگونه می‌توانیم با عینک جامعه‌شناسی به دوستی‌هایمان نگاه کنیم؟

تلاش کردیم ترتیب مطالب این شماره را طوری بچینیم که اگر نگرش فلسفی و جامعه‌شناختی به رفاقت برای خواننده‌ای تازه‌ای دارد، او بتواند از ابتدا تا انتهای این شماره قدم به قدم با آن آشنا شود.

نخستین متن، به قلم مریم رضایی و با عنوان «سیاست دوستی در برابر دوران تاریکی»، سعی دارد براساس آراء هانا آرنت به این پرسش بیندیشد که چطور می‌توان در زمانه عسرت و سرکوب و یک‌دستی حاصل از توتالیتاریسم دوام آورد؟ پاسخ آرنت این است: شکل دادن به دوستی‌هایی که کثرت را تاب می‌آورند و تمرینی برای باهم زیستن در جامعه بزرگ‌ترند. رفاقت‌های سرشار از امنیت و برابری بخشی جدای‌ناپذیر از جامعه دموکراتیک‌اند، که تفکر مداوم در خویشتن آدم‌ها را در پی دارد.

متن دوم را وحید میره‌بیگی نوشته است. او در «فلسفه دوستی» آرای سه اندیشمند را درمورد دوستی مرور کرده است؛ نام‌هایی که برای بسیاری از ما شناخته شده‌اند، اما شاید نمی‌دانستیم به دوستی هم فکر کرده‌اند: ارسطو، نیچه و مری وولستون گرفت. ارسطو میان سه نوع دوستی تمایز قائل می‌شود و ناب‌ترین آن‌ها را مستلزم برابری، گفت‌وگو، امنیت و رشد اخلاقی می‌داند. نیچه دوستی را «کوششی دوطرفه برای انتقاد حقیقت‌جو» به حساب می‌آورد؛ رابطه‌ای که دو طرف در عین صمیمیت یکدیگر را به چالش می‌کشند. از منظر مری وولستون گرفت، که از پیشگامان سیاست فمینیستی است، دوستی تنها وقتی ممکن است که، در کلیت جامعه، برابری حکم براند و شهروندی محدود به مردان یا هر طبقه خاص

دیگری نباشد.

سومین مطلب به قلم مائده سبط نبی، با پرسش از خشونت و نابرابری‌های مختلفِ امروز به‌رغم دنیایی فلسفه‌ورزی حول انسانیت و اخلاقی زیستن شروع می‌شود و در ادامه، نگاه دریدا به سیاستِ دوستی را دنبال می‌کند. از نظر این فیلسوفِ معاصر، باید تاریخ مفهوم دوستی را به شکلی انتقادی بازخواند و دوستی را به سیاست برگرداند، چون تاکنون مفهوم دوستی، در تاریخ، میان خودی و دیگری مرز کشیده؛ این مرکزگی معامله‌محور، مردسالارانه، نژادپرستانه، مبتنی بر شباهت، بر پایهٔ نزدیکی مکانی و دارای ویژگی‌های محدودکننده است.

متن چهارم نمایش میهمان‌نوازی را در رابطهٔ میان ایرانیانِ شهروند-میزبان و افغانستانی‌های پناهنده-میهمان در دوران جمهوری اسلامی بررسی کرده است. الیزابت یاربخش میان مردم‌نگاریِ فرهنگ عامیانهٔ ایران و نظریهٔ دریدا - هر دو دربارهٔ میهمان‌نوازی - رفت و برگشتی دارد تا نشان دهد که تجربهٔ افغانستانی‌های ساکن ایران دربارهٔ میزبانی ایرانیان چه می‌گوید. نویسنده از خلال پژوهشش به مسئلهٔ آوارگی و پناهندگی، که اکنون به ویژگی ثابت عصر ما تبدیل شده‌اند، می‌پردازد. به کارگرفتن بینش دریدا در مردم‌نگاری یاربخش مشخص می‌کند که چگونه مفاهیم هویت ملی می‌توانند هم‌زمان به شکلی میهمان‌نواز (با آغوش گشوده و درحال استقبال از دیگری) و خصمانه (انحصارگرا و در پی تداوم خود) برساخته شوند. بخش‌هایی از این متن را، به علت طولانی بودن، خلاصه کرده‌ایم و به رسم همیشه، جملات محذوف را با [...] نشان داده‌ایم.

مطلب پایانی را کیرن اکانر نوشته است. او به طرز جذابی نشان می‌دهد که چگونه منطق بازار در شبکه‌های اجتماعی از خیرخواهی برای دیگران و روابط مبتنی بر رفاقت استفاده می‌کند تا سرمایه‌داری را به انحاء مختلف سر پا نگه دارد. اقتصاد رفتاری می‌گوید اگر بخواهیم انسان‌های دیگر را کنترل کنیم، اغلب بهتر است به حس اخلاقی، بزرگ‌منشی، بخشندگی و هویت اجتماعی آن‌ها متوسل شویم تا به نفع شخصی‌شان؛ این یعنی دوستی‌ها و روابط اجتماعی غیررسمی کم‌کم ملموس‌تر و سنجش‌پذیرتر می‌شوند، طوری که ظرفیت این را بیابند که به ابزارهای بالقوهٔ قدرت تبدیل شوند؛ درعین حال اما این امید هم هنوز وجود دارد که آدم‌ها روابط اجتماعی‌شان را ورای بهزیستی فردی و خودخواهانه شکوفا کنند.

امیدواریم این شماره در حد توانش بتواند راجع به رنج‌های امروزِ فرودستان توضیحات تازه‌ای بدهد و ما را به بازنگری در آن دسته از نگرش‌ها و رفتارهایمان وا دارد که در آتشِ دیگری‌سازی می‌دمند. چرا کسانی غیرخودی تعریف شده‌اند تا بشود آن‌ها را تحقیر کرد، از خانه و وطن راند و حتی قتل عام کرد؟ تاریخِ تئوریکِ دوستی در این میان چه سهمی دارد؟ چگونه می‌توان آن را از نو باز تعریف کرد و به عرصهٔ حیاتِ انضمامی مان کشاند؟

سیاستِ دوستی در برابر دوران تاریکی

براساس آراء هانا آرنت

مریم رضایی



هانا آرنت

دوران تاریکی چه دورانی است؟ این دوران می‌تواند شامل بسیاری از دوره‌های انجماد و ناممکنی سیاست در جوامع مختلف باشد، اما - تحت تأثیر هانا آرنت - عمدتاً دوران جنگ جهانی دوم و فاشیسم در اروپا را دوران تاریکی می‌نامند. سؤال تکراری اندیشمندان و روشنفکران این است که آیا این دوران زمان و ضرورتی برای اندیشه فلسفی باقی می‌گذارد؟ یا چنین دورانی در نفس وظیفه و هدف فلسفی تردید ایجاد می‌کند؟ جایگاه منتقد در چنین دورانی چه خواهد بود؟ آرنت متفکری بود که بیش از هرکسی در جهان درمورد فاشیسم و شر نوشت. او در چنین دوران تاریکی زیست و اصطلاح «دوران تاریکی» را از یکی از شعرهای برشت گرفت.

هانا آرنت از چهره‌های درخشان آزادی خواهی در تاریخ روشنفکری جهان در قرن بیستم است. او شاگرد و معشوق هایدگر بود و پدیدارشناسی را از ادموند هوسرل در فرایبورگ آموخت. درباره بیماری‌های قرن بیستم، به ویژه توتالیتاریسم، بسیار نوشت و به آزادی، درحکم یکی از واقعیت‌های سیاسی زنده، اعتقاد راسخی داشت. به نظر او، آزادی دادنی نیست، بلکه گرفتنی است. خودش هم در زندگی‌اش چنین مسیری را پیمود. از دید او، آزادی همچون اتاق تنفسی است که توتالیتاریسم تلاش می‌کند به وسیله دولت یا هر قدرت دیگری، این اتاق را تنگ‌تر و فشرده‌تر سازد. توتالیتاریسم این کار را از راه تولید وحشت می‌کند و با ایجاد وحشت کامل، فضای میان افراد را از بین می‌برد و به آن‌ها اجازه نفس کشیدن نمی‌دهد؛ درعین حال، از طریق استانداردسازی افکار، فضای ذهنی افراد را فشرده و یکسان می‌کند تا افراد منفرد و اتمیزه شده به یک توده یکنواخت تبدیل شوند. باین حال آرنت معتقد است که توتالیتاریسم نمی‌تواند عشق به آزادی را از دل‌ها بزداید، ولی، با این محدودسازی، فضای حرکت را - که پیش‌نیاز همه آزادی‌هاست و بدون آن، فضای ذهنی وجود نخواهد داشت - از بین می‌برد.

هر «آغازی» خللی در توتالیتاریسم ایجاد می‌کند. توتالیتاریسم زمانی تثبیت می‌شود که اساسی‌ترین شکل خلاقیت انسان از بین می‌رود. این خلاقیت‌ها همیشه در مبدأ، در «آغاز جدید»، پدید می‌آیند. **تا زمانی که افراد خلاق وجود داشته باشند که چیزی را به دنیای مشترک انسانی اضافه کنند، می‌توان از تهدید توتالیتاریسم جلوگیری کرد.** به بیان مارکوس اورلیوس، فرد خلاق «نه ارباب است نه برده»، اما خلاقیت نیاز به بستر مناسبی برای فکر و گفت‌وگو دارد؛ بستری که در همین فضای بین‌سوژگانی فراهم می‌شود.

با از بین رفتن فضای بین‌سوژگانی، فرد نه خلوت‌گزیده، که تنها می‌شود. آرنست در نوشته‌هایش می‌کوشید تنهایی را از خلوت‌گزینی متمایز کند: آنچه تنهایی را غیرقابل تحمل می‌کند ازدست‌دادن خود است؛ درحالی‌که، در خلوت‌گزینی، خود را درک می‌کنید. وقتی اعتماد به خود را، به عنوان شریک تفکر خویش، و اعتماد به جهان را، که برای داشتن تجربیات لازم است، ازدست می‌دهید، ظرفیت تفکر و تجربه نیز از بین می‌رود. به نظر می‌رسد که خط فکری آرنست به ویتگنشتاین شبیه است، چون می‌گوید اگر ذهن احساس نکند به خودش، جهان، فکر یا تجربه نیاز دارد، فقط منطق باقی می‌ماند، اما حقیقت منطق حقیقتی پوچ است که چیزی را آشکار نمی‌کند، بلکه تنها تضادها را روشن می‌سازد و انکار تضادها اوج برپایی محدودیت است، زیرا، در این شرایط، معنای بنیادین زنده بودن رد می‌شود.

توتالیتاریسم در تلاش است که شهروند را به ماشینی خودکار تبدیل کند، یک الگوریتم بیولوژیکی قابل برنامه‌ریزی، هک‌شدنی و مصرف‌کردنی؛ با این حال آرنست معتقد بود سلطه توتالیتار بذرهای نابودی خود را در خودش به همراه دارد، چون ترس و ناتوانی اصولی ضدسیاسی‌اند که مردم را در موقعیتی خلاف موقعیت کنشگری سیاسی قرار می‌دهند. هر پایانی در تاریخ منادی آغازی جدید است و آن آغاز با آزادی انسان مشخص می‌شود. (Arnaud)

اینجاست که آرنست به دوستی، به مثابه محل ظهور و بروز تضادها و تکثر انسانی، نظر دارد. او در نگاه به دوستی بیشتر به دیدگاه ارسطو نزدیک می‌شود و در دسته‌بندی ارسطویی دوستی، «دوستی مفید» و به شکل دقیق‌تر، «دوستی سیاسی» را ترجیح می‌دهد و آن را کانون پولیس می‌داند.

گرچه دوستی نیز مانند عشق می‌تواند در سیاست مخرب باشد، زیرا مستلزم وفاداری سرسختانه به دیگری است که اگر در عرصه عمومی حفظ شود، خطرناک می‌شود، درجایی که ممکن است انسان را به انجام کاری به خاطر دوست و نه برای دوستی سوق دهد، دوستی از نظر آرنست مستلزم احترام است؛ احترامی که کثرت و تمایز و تکثر را اصل در نظر می‌گیرد و به انسان‌ها اجازه می‌دهد تا انسان دیگر را شخصی یگانه و متفاوت ببینند. این احترام از جنس تحسین نیست، بلکه صرفاً جدی گرفتن شخص است و اجازه‌دادن به او که همان‌گونه ظاهر شود که هست و نه با معیارهای مطلوبیت که او را جذاب می‌کند و نه به مثابه بیگانه، که نادیده‌اش بگیرد؛ یعنی تأکید بیش از حد نه بر یکسانی است نه بر تفاوت؛ در نتیجه وقتی صحبت از دوستی است، بر لزوم احترام به او بیش از دوست داشتن تأکید می‌شود. (Cain)

دوستی، برای آرنست و اغلب ما، تمرینی برای یادگیری مادام‌العمر است: اینکه چگونه ما یاد می‌گیریم با هم زندگی کنیم. او در زندگی خود، روابط خویشاوندی کمی داشت؛ بنابراین روابط دوستی انتخاب شده نقش مهمی در رشد او، به عنوان فرد و در جایگاه روشنفکر عمومی، ایفا کرد.

او از طریق دوستی‌هایی که سرسختانه و تا حد وظیفه به آن‌ها پایبند بود، به دنیای گسترده‌تر حرکت کرد. برخی از آن دوستی‌ها دشوار بودند و برخی ازهم گسستند، اما آرنت آن‌ها را تا حد امکان حفظ کرد و به تداوم و گسترش دوستی‌هایش راغب بود؛ دوستی‌هایی که شبکه‌ای از دوستان در سراسر اروپا و ایالات متحده آمریکا را تشکیل می‌داد. از نظر آرنت، این شبکه‌های دوستی در واقع شرط اساسی کنش جمعی‌ای بودند که منبع قدرت انسانی و اساس سیاست دموکراتیک بود. اگر ارتباط متقابل بین انسان‌ها سرچشمه سیاست است، پس سیاست باید در روابط متقابل موجود ما مستقر شود. به این ترتیب، دوستی - به منزله یکی از مؤلفه‌های روابط متقابل - شرط لازم برای پایداری بدنه دموکراتیک می‌شود. همه اشکال دیگر رژیم‌های سیاسی دوستی را انکار می‌کنند یا آن را برای اهداف و مقاصد خود شکل می‌دهند: حکومت‌های دینی آن را تابع اعتقاد به موجودی برتر می‌دانند، الیگارش‌ها آن را به سلسله‌مراتبی از منافع اختصاص داده‌اند و حکومت‌های استبدادی، با خواست وفاداری بی‌قید و شرط فرد به خودکامه، دوستی را مخدوش می‌کنند. **توتالیتاریسم در ریشه‌کن کردن سیستماتیک همه اشکال دوستی منحصر به فرد است. فقط دموکراسی مشارکتی واقعی به دوستی، مانند عنصری که هم شهروندان را پیوند می‌دهد هم زمینه‌ای را فراهم می‌کند که در آن شهروندان می‌توانند رشد و توسعه پیدا کنند، احترام می‌گذارد و آن را تغذیه می‌کند.**

تصور سیاست دوستی به این معناست که به یاد آوریم گرچه هیچ‌یک از ما محل اقامت ثابتی نداریم، این دوستی‌ها قدری ثبات و تداوم موقتی برای ما ایجاد می‌کنند. اگر دوستی بدنه سیاست را حفظ و تقویت می‌کند، آنگاه کاهش، تحریف و دست‌کاری آن به منزله مرگ سیاستی پرجنب و جوش و سالم است و این بدون شک یکی از عللی است که آرنت برای دوستی ارزش قائل است. این دوستی‌های متنوع و متعدد بودند که او را در طول زندگی حفظ کردند؛ با این حال لازم است که مراقب نظام‌سازی بیش از حد از افکار آرنت باشیم. او می‌گوید مهم‌ترین چیز این بود که هیچ توهمی نداشته باشید و هیچ فکری را نپذیرید؛ هیچ سیستم نظری‌ای که شما را در برابر واقعیت کور کند. تفکر او در واکنش به رویدادهای جهان و در گفت‌وگو با خود و دیگران دائماً در حال تکامل بود. (195 Nixon)

او کاملاً آگاه بود که چگونه تفکر انفرادی می‌تواند منجر به قضاوت نادرست شود، اما همچنین می‌دانست که چگونه تفکر برای اتصال ما به دنیای عقل سلیم از راه گفت‌وگو با زندگان و مردگان ضروری است. در قلب تفکر او، احساس نیاز به گسترش ذهن خود و دیگران و درگیر کردن خود در روابط گسترده بود.

آرنت با دوستی‌هایش روحیه‌های فضیلت‌آمیزی را، که برای جهان بینی او اساسی بود، حفظ کرد. در تصور او، وظیفه از دوستی جدایی‌ناپذیر بود. تداوم دوستی - به ویژه ایده دوستی مداوم بین زنده و مرده - متکی به احساس وظیفه بود. آرنت در ادای احترام به دوستان درگذشته خود سخت‌کوش بود. بدون وظیفه، تداوم ناپایدار بود. به همین ترتیب، دوستی مستلزم صداقت بود؛ اگر نه تمام حقیقت و چیزی جز حقیقت، حداقل حقیقت در مورد موضوعات مورد علاقه و نگرانی‌های متقابل؛ بنابراین، صداقت هم پیش شرط هم نتیجه دوستی است؛ همان‌طور که احتیاط لازم برای دانستن اینکه چه زمانی و چگونه و در چه شرایطی حقیقت باید بیان شود. ما، درون دوستی‌هایمان، تمایلات لازم برای تعامل با یکدیگر در اینجا و اکنون و فراسوی مرزها را پرورش، و توسعه می‌دهیم.

برای آرنت، دوستی یکی از فضاهایی بود که در آن می‌توان از ناهمگونی سیستماتیک فرار کرد و حداقل، با برخی از نشانه‌های مهم، دوباره ارتباط برقرار کرد. او دوستی و تفکر را به شکلی جدایی‌ناپذیر درهم آمیخته می‌بیند. ارسطو در مورد دوستی می‌گوید: «دوست خودِ دیگر است؛ به این معنا که شما می‌توانید گفت‌وگوی فکری را با او به خوبی ادامه دهید مثل خودتان.» اما آرنت این را کافی نمی‌داند و با بحث سقراط به اصلاح آن می‌کوشد. سقراط می‌گوید: «خود نیز نوعی دوست است.» فقط کسانی که قادر به دوستی با خودشان‌اند می‌توانند با دیگران دوست شوند. دوستی - و گفت‌وگوی فکری‌ای که آن را حفظ می‌کند - بر این پیش‌فرض استوارست که هریک از دوستان دارای یک خود متمایز است که برای هر دو طرف ارزش دارد.

تأکیدی را که آرنت بر برابری در دوستی و در گفت‌وگوی فکری‌ای که از طریق دوستی برقرار می‌شود می‌کند در این زمینه می‌توان درک کرد. (Nixon, 171) او معتقد بود شما همان قدر به یک دوست احترام می‌گذارید که او برای خودش احترام قائل است و دوست شما همان قدر به شما احترام می‌گذارد که شما برای خود احترام قائلید. از این منظر، ترحم دوستی را از بین می‌برد. او، با اشاره به انقلاب فرانسه، معتقد است ترحم، که سرچشمه فضیلت در نظر گرفته شده، نشان داده‌است که دارای ظرفیت بیشتری برای ظلم، نسبت به خود ظلم، است.

در چنین زمینه‌ای، معتقد است دوستان، از طریق گفت‌وگوی فکری، ارادهٔ یکدیگر را تقویت، و قضاوت‌های یکدیگر را اصلاح می‌کنند. از نظر آرنت، دوستی استعاره‌ای از جهانی است که در آن خود متفکر با خود و دیگران ارتباط برقرار می‌کند. این استعاره ماهیت عمیق دیالوگ‌اندیشی در او را برجسته می‌کند. دوستی‌ها برای آرنت این امکان را ایجاد می‌کرد که در آن تفکر، از طریق گفت‌وگوی فکری، با آنچه او قلمروی عمومی می‌نامید پیوند بخورد.

از نظر آرنت، زندگی عمومی باید از شیوهٔ زندگی مسیحی با تأکید بر پیکرهٔ واحد مؤمنان و از زندگی خانوادگی با تأکید بر حریم خصوصی در دایرهٔ بستهٔ خویشاوندی متمایز شود.

فقط زندگی عمومی به ما امکان می‌دهد تا به پتانسیل کامل انسانی خود دست یابیم، اما جامعهٔ توده‌ای نه تنها قلمرو عمومی، بلکه قلمرو خصوصی را نیز تخریب می‌کند. جامعهٔ توده‌ای، با تقلیل انسان به مصرف‌کننده، «پدیدهٔ توده‌ای تنهایی»^۱ را هم تولید کرده‌است.

جامعهٔ توده‌ای، با از بین بردن پیوندهایی که ما را در کنار هم نگه می‌دارد و تفاوت‌هایی که هریک از ما را منحصر به فرد می‌کند، انسان‌ها را اتمیزه کرده‌است و با این کار هم حوزهٔ عمومی و هم حوزهٔ خصوصی را از بین برده‌است: اولی را با کاهش بالقوگی ما به عنوان شهروندان فعال و متعهد و دومی با تجاوز بی‌امان به آن به وسیلهٔ فرهنگ توده‌ای. مهم‌تر از همه اینکه امکان سیاست را، که تنها در دنیای مشترک به اشتراک گذاشتن تفاوت‌ها رخ می‌دهد، تضعیف کرده‌است: جهانی که در قلمرو عمومی آشکار می‌شود، ولی اساساً به قلمرو خصوصی وابسته است. کاهش این قلمروها منجر به فرسایش امر سیاسی و در نتیجه از بین رفتن دوستی به عنوان زمینهٔ امن بین خصوصی و عمومی می‌شود. (Nixon, 178)

دوستی‌های ما فضای خصوصی‌ای را فراهم می‌کنند که در آن تکثر ذاتی خود دوستی را کشف می‌کنیم و از آن می‌توان دوباره وارد فضای عمومی کثرت شد. آن‌ها ما را به جهان متصل می‌کنند؛ درحالی‌که ما را قادر می‌سازند تا با پیچیدگی آن کنار بیاییم. ما به دوستی نیاز داریم، زیرا جریان دوطرفه بین خصوصی و عمومی را تسهیل می‌کند و تضمین می‌کند که هیچ‌کدام از این دو نیستیم.

دوستی دنیا را به مکانی امن‌تر تبدیل می‌کند؛ درحالی‌که تردید ذاتی دنیا را تصدیق می‌کند. دقیقاً به علت عدم قطعیت - و پیش‌بینی ناپذیر بودن و احتمالی که باعث آن می‌شود - ما به دوستی نیاز داریم.

اما دوستی تنها تا آنجایی قادر است این نیاز را برآورده کند (بتواند بر خصوصی و عمومی تأثیر بگذارد) که فراگیر و بیرونی باشد. دوستی‌ای که - از طریق انحصار خود - امکان دوستی‌های دیگر را انکار می‌کند درونی می‌شود و در قلمرو خصوصی محصور می‌گردد و درنهایت، به نفی کثرتی تبدیل می‌شود که آن را حفظ و تغذیه می‌کند. چنین دوستی‌هایی دچار مکانیزم جبران‌کننده می‌شوند: فرار از دنیا به جای فضایی برای جمع‌آوری منابع لازم برای ظاهر شدن و نشان دادن خود در آن. همان‌طور که قلمرو عمومی به‌طور فزاینده خصوصی می‌شود و دولت به‌صورت فزاینده‌ای مخفی می‌شود، دوستی‌ها به سمت انزوا در قلمرو خصوصی و جداسازی از قلمرو عمومی سوق داده می‌شود؛ بنابراین، ارتباط آن‌ها با آنچه آرت منشا قدرت انسانی می‌دانست (کثرت جهان و امکان کنش جمعی که در آن کثرت نهفته است) قطع می‌شود. دوستی‌های روزمره ما پیوندی حیاتی با دنیایی ایجاد می‌کند که بخشی از ماست و ما نیز بخشی از آنیم. ازدست‌دادن این پیوند به معنای ازدست‌دادن زمینه مشترک بین ماست و ازدست‌دادن آن زمینه مشترک به معنای ازدست‌دادن پتانسیل ما برای اقدام جمعی است. (همان)

منابع:

- Arnau, Juan. 26 aug 2023, Hannah Arendt, friendship in the face of totalitarianism:ELPAIS newspaper.
- Cain, Alex. Political friendship, respect, community: Hannah Arendt's de-materialization of Aristotelian political friendship, <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/01914537241232580>
- Nixon, Jon.(2015) Hannah arendt and politics of friendship, Bloomsbury publishing.london.

مروری بر فلسفه دوستی

وحید میره‌بیگی

چه دوستی‌ها که با رخت بربستنِ گفت‌وگو از هم نگسستند! **ارسطو**

شاید این سو و آن سوی دنیا با گونه‌ای عشق ماندگار روبه‌رو شویم که در آن این میل آتشین و تملک‌طلبِ دو تن به یکدیگر به میل و شهوت تازه‌ای برای تملکِ [چیزی دیگر] راه ببرد: عطش مشترک والاتری برای امری آرمانی فراتر از آن‌ها، اما چه کسی چنین عشقی را می‌شناسد؟ چه کسی آن را تجربه کرده‌است؟ نام حقیقی آن دوستی است. **نیچه**

هرقدر که عشق حقیقی کمیاب باشد، دوستی حقیقی از آن هم کمیاب‌تر است.
مَری وولستون گرفت

باورهای عامیانه فرهنگ‌های گوناگون دوستی را به شیوه‌های گوناگونی تعریف کرده‌اند. این تعاریف هم‌سانی‌ها و ناهم‌سانی‌هایی دارند. دوستی، در فلسفه، ژرف‌تر بررسی می‌شود و ممکن است آموزه‌های متفاوت و چه بسا بهتری داشته باشد. نخستین بحث‌های فلسفی دربارهٔ «دوستی» در اندیشه‌های یونانی آغاز شد. ارسطو از نخستین و مهم‌ترین نظریه‌پردازان فلسفه کلاسیک دربارهٔ دوستی است. در فلسفه مدرن نیز، کانت و نیچه چنین جایگاهی دارند. این اندیشه‌ها وجهی مشترک دارند؛ بیشتر اندیشه‌هایی مردانه‌اند که دوستی را به مثابهٔ دوستی میان مردان در نظر گرفته‌اند. اندیشه‌هایی فمینیستی نیز وجود دارند که این کاستی را ندارند. یکی از آن‌ها را سیاست‌پژوهی به نام مری وولستون گرفت ساخته و پرداخته است. در این متن می‌کوشم خوانشی از این دیدگاه‌ها ارائه کنم.

در اندیشهٔ یونانی، سه واژهٔ اصلی دربارهٔ دوستی وجود دارد: یکم آگاهیه^۱، که به معنای عاطفهٔ بی‌دریغ، بی‌قید و شرط و والایی است که شخص موضوع عاطفه‌ورزی را مبهوت و پذیرنده می‌کند، زیرا آنکه آگاهیه^۱ می‌ورزد، معشوق را برای ارزشمندی او دوست نمی‌دارد، بلکه آگاهیهٔ عاشق بی‌دریغ است و با عشق‌ورزی خویش، به معشوق ارزش می‌بخشد. عشق‌ورزی خدا به انسان در الهیات مسیحی از این نوع است. دوم اروس^۲، که به معنای عاطفه‌ای شدید به شخصی است که دارای ویژگی‌هایی خاص باشد، مانند عشق‌ورزی جنسی به شخصی برای اینکه ویژگی‌های تنی یا روانی خاصی دارد. سوم فیلیا^۳، که عاطفه‌ای عام‌تر از اروس و معمولاً غیرجنسی و «همیشه متقابل» است، اما فیلیا نیز برای

1. ἀγάπη
2. ἔρως
3. φιλία

این به معشوق پدید می‌آید که او ویژگی‌های خاصی دارد. اگر اروس را به عشق و فیلیا را به دوستی ترجمه کنیم، از مهم‌ترین تفاوت‌های آن‌ها این است که «عشق یک‌طرفه» داریم، اما «دوستی یک‌طرفه» نداریم؛ دوستی رابطه‌ای همیشه دوسویه/چندسویه است.

فلسفه‌پردازی ارسطو دربارهٔ دوستی بسیار موشکافانه و ژرف‌اندیشانه است. او میان این سه نوع دوستی تفاوت قائل می‌شود: لذت‌گرا، فایده‌گر و فضیلت‌گرا. دوستی لذت‌گرا هنگامی شکل می‌گیرد که مثلاً آوازه‌خوان و بذله‌گو با هم دوست می‌شوند؛ بذله‌گو از صدای دوست لذت می‌برد و زندگی آوازه‌خوان مغموم با شوخی‌های فرد بذله‌گو پُرازخنده و لذتبخش می‌شود. دوستی فایده‌گرا هنگامی شکل می‌گیرد که سود و منفعتی در کار باشد. در این دو نوع دوستی، اگرچه پای عاطفه هم در میان است، دوست تا حدودی به ابزار و وسیله بدل می‌شود. این‌ها دوستی ناب نیستند. **در دوستی ناب، دوست ابزار و وسیله نیست، بلکه هدف است. از نظر ارسطو، دوستی ناب هنگامی پدید می‌آید که چهار شرط برقرار باشد: ۱. دو طرف دارای اقتدار متقارن و هم‌سان باشند؛ ۲. دو طرف متقابلاً برای یکدیگر آرزومند شکوفایی شادکام^۴ باشند؛ ۳. گفت‌وگوی مداوم در میان باشند؛ ۴. داشته‌ها اشتراکی باشند (تملک در میان نباشد).**

شرط اول ممکن است شگفت‌انگیز به نظر برسد. ترجمهٔ جامعه‌شناختی آن ممکن است این باشد که اگر «ترکیب سرمایه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی» یکی از دو طرف رابطه با دیگری هم‌وزن نباشد، دوستی اصیل شکل نخواهد گرفت؛ یعنی اگر یکی‌شان پولدارتر، دارای شبکهٔ روابط اجتماعی گسترده‌تر و ژرف‌تر و دارای ذخیرهٔ ذهنی غنی‌تری از ادبیات و هنر و... باشد، دوستی اصیل شکل نخواهد گرفت. احتمالاً این تجربه را داشته‌اید که دوستان صمیمی‌تر شما معمولاً از طبقهٔ اجتماعی خودتان اند و هم‌فهمی و هم‌افزایی میان شما براساس تجربه‌ها، اهداف و دردهای مشترک رخ می‌دهد. اگر فاصلهٔ ترکیب سرمایه‌ها زیاد باشد، شکل‌گیری زبان مشترک، دغدغه‌های مشترک و سبک زندگی مشترک بین دو دوست بسیار دشوار خواهد شد، فعالیت‌های مشترک اندکی انجام‌پذیر خواهد بود و نیز حتی شاید دشمنی ناخودآگاه پدید آید؛ مثلاً از سوی دوست فرودست، به علت غبطه خوردن به دیگری و از طرف دوست فرادست، به علت کسرشان ناشی از تعامل با دیگری. در این وضعیت، آنچه ارسطو «خیرخواهی دوسویه» می‌نامد دیریاب و ناممکن خواهد شد.

در شرط دوم، دو طرف دلبستهٔ منش^۵ والا و بافضیلت هم‌دیگر می‌شوند نه منفعت و لذت رابطه. رابطه‌ای پدید می‌آید که دوستی معطوف به منش^۵ نامیده می‌شود و در آن، رابطه هم‌افزا است و به شکوفایی شادکامانهٔ دو طرف می‌انجامد؛ یعنی دوستان موجب رشد و تکامل یکدیگر می‌شوند. ارسطو بیشتر بر رشد اخلاقی متمرکز است، اما این رشد را می‌توان به هرگونه فرایند یادگیری و یاددهی دوسویه بسط داد. این هم‌افزایی متقابل ممکن نیست، مگر با برقرار بودن شرط سوم که گفت‌وگو است.

4. εὐδαιμονία

5. character friendship

وقتی می‌خواهید یکی از روابط دوستانه خود را بسنجید، معیارتان باید این باشد که با دوست در مورد چه چیزهایی نمی‌توانید گفت‌وگو کنید. آیا آن قدر به شما نزدیک است که وقتی، چیزی برایش تعریف کنید، حس کنید او شبیه خانه‌ای امن است و دارید روایت‌ها را در ذهنتان برای خودتان مرور می‌کنید؟ این حالت را، در فلسفه ارسطویی^۶ دوستی، تبادل خود می‌نامند. طبیعی است که اگر شرط‌های بالا برقرار باشد، دیگر تخصص فردگرایانه‌ای^۷ در میان نخواهد بود و چون دیگری به اندازه خودت خیر تو را می‌خواهد، ضرر و خطری در این نیست که به اندازه خودت به داشته‌های (مادی و ذهنی) تو دسترسی داشته باشد.

بی‌گمان می‌توان در این بحث ارسطویی، با پرداختن به معناهایی هم‌پوشان مفاهیم، تردید کرد؛ مثلاً پرسید که آیا فایده‌گر بودن همان لذت‌گر بودن نیست و آیا فضیلت دوست در دوستی ناب، با صدای دلنشین آن آوازه‌خوان یا چهره زیبای یک دلدار، ماهیتاً تفاوتی دارد؟ آیا ما از همه این‌ها لذت نمی‌بریم و براساس این‌ها دوست را بر نمی‌گزینیم؟ یا اینکه می‌توان تناقض و پیچیدگی‌های بحث را آشکار کرد؛ مثلاً پرسید که آیا برگزیدن دوست، به علت فضیلت‌های اخلاقی/دانشی/هنری و...، دوست را به ابزار و وسیله‌ای برای نزدیک شدن، بهره‌مند شدن و لذت بردن از امری والا و متعالی تبدیل نخواهد کرد؟

فلسفه کانت درباره دوستی نیز وامدار ارسطو است، اگرچه از آن فراتر می‌رود. او به ماهیت انسان بدبین، و به قابلیت‌های او خوش بین است. به نظر او انسان موجودی است که در شرایط «جامعه‌پذیری غیراجتماعی»^۸ قرار دارد؛ یعنی از سویی موجودی ذاتاً اجتماعی است و از سوی دیگر، گرایش طبیعی او به غیراجتماعی بودن است. اخلاق مندی هنگامی رخ می‌دهد که بتوانیم علیه طبیعت خویش (خودخواهی، کینه، حسادت، رقابت و...) بجنگیم. دوستی نیز رفتاری اجتماعی است. کانت در کتاب درس‌گفتارهایی درباره اخلاق بین سه نوع دوستی فرق می‌گذارد: دوستی نیازمحور، دوستی ذوق‌محور و دوستی اخلاقی؛ این تفکیک از لحاظ محتوایی شبیه به دسته‌بندی ارسطو است. برخلاف ارسطو، کانت می‌پندارد که دوستی ذوق‌محور (دوستی فایده‌گرای ارسطو) هنگامی امکان بیشتری دارد که پیش‌زمینه شغلی و حرفه‌ای متفاوت باشند نه مشابه. او می‌گوید دوستی با «دیگری متفاوت» موجب «روشنگری متقابل» می‌شود. دوستی اخلاقی (دوستی فضیلت‌گرای ارسطو) ایدئال است، زیرا هیچ‌گاه نمی‌توانیم کاملاً طبیعت خویش را مغلوب کنیم؛ دوستی اخلاقی آرمانی است که باید به سوی آن حرکت کنیم.

دیدگاه نیچه بسیار برجسته و مبتنی بر مفهوم «حقیقت‌جویی» است. او به سراغ بنیان‌های جزئی تاریخی نظام اخلاقی مسلط (مسیحیت) رفت و به افشای تناقض‌ها، کذب‌ها، نقض‌غرض‌ها و تظاهرهای آن پرداخت. روش او کشف و افشای مناسبات ریشه‌ای پنهان بود. از این لحاظ، انتقادی بود و انتقاد یعنی برملاسازی سازوکارهای سلطه و آیا به راستی آشکارکردن «شر» فراگیر نهفته، که از دهان «خیر» سخن‌ها گفته، چیزی جز اخلاقمندی است؟ زیرا اخلاق، بدون نسبت داشتن با «عدالت» و «آزادی»، از معنا تهی است و شرشناسایی شده‌ی نیچه نابودگر همین

6. self exchange

7. individualistic antagonism

8. unsocial sociability

دو خیر - و خیرهای دیگر - است. نیچه، در چارچوبِ همین نوع اخلاقمندی، «دوستی» را به «کوششی دوطرفه برای انتقادِ حقیقت‌جو» معنا می‌کند. در این دوستی نیچه‌ای، دو طرف از پیش پذیرفته‌اند که قرار است باورها، شیوه زندگی روزمره و کنش‌هایشان را به چالش بکشد، آن هم صمیمی‌ترین عزیزی که همواره از او انتظار حمایت و تأیید بیشتری است. دوستانی که تازه گام در این راه می‌گذارند گویی بر یخ نازکِ روی دریاچه می‌رقصند، زیرا ممکن است به زودی فروبروند (یکی باورهایی بیابد یا کنش‌هایی داشته باشد که دیگری آن را به باد نقد بگیرد و با دفاع متعصبانه روبه‌رو شود و...). دوستی‌های چندین‌ساله این‌چنینی رابطه‌ای بسیار پرتنش خواهند بود، زیرا انتقاد و به‌ویژه انتقاد اخلاقی، شامل زندگی شخصی و روزمره و مواضع سیاسی و... نیز خواهد شد و هنگامی که اساسی و ریشه‌ای نقد می‌شویم و پایه‌های هویتمان به لرزه در می‌آید، شنیدن «من انکار توام، عدوی تو نیستم» نیز گویی هیچ مرهمی بر زخمِ نقد نخواهد گذاشت. پذیرشِ عزیزترین دیگری، به مثابه انکارکننده و کشف‌کننده تناقض‌ها و کذب‌ها و بدی‌های ما، به بیان نیچه، قربانی کردنِ خویشتن در راه حقیقت است.

از سوی دیگر، نیچه در بخش دیگری از اندیشه‌هایش بر اراده معطوف به قدرت تأکید دارد؛ او، طی تبارشناسی اخلاق مسیحی، دریافت که آموزه مسیحی عشق‌ورزی بی‌قیدوشرط و یکسان به همگان بر نوعی کذب و ریا مبتنی است. از نظر نیچه، آموزه‌هایی مانند اینکه «اگر سیلی خوردی، سمت دیگر صورتت را هم آماده سیلی بعدی کن» ناشی از انتخاب آگاهانه و ارادی چنین عشق‌ورزی غیرشخصی‌ای نیست، بلکه ناشی از ناچاری است و مسیحیت، درحکم یکی از شیوه‌های اندیشه و یکی از نهادهای اجتماعی، جنایت‌ها و خونریزی‌های بی‌شمار خود را پشت این آموزه‌های کذایی پنهان کرده است. نکته نخست یعنی برده هم مانند ارباب میل به سلطه دارد، اما چون نمی‌تواند قدرت بورزد، با فعال کردن «سازوکار انکار»، بر تمایلی وارونه اصرار می‌ورزد. در اصل برده چنین می‌کند: به همه عشق می‌ورزد، چون چاره‌ای جز این ندارد. نکته دوم هم یعنی در ژرفای ادعاهای یک ایدئولوژی، که چیزی جز پوسته‌ای دروغین و مجلل و آراسته نیست، هسته‌ای واقعی و خشن و سلطه‌گر وجود دارد؛ درواقع، نیچه می‌گوید «فرهنگ» برای انسان همان کارکردی را دارد که «گریزه» برای حیوان. یعنی فرهنگ (ارزش‌ها و هنجارهای پذیرفته‌شده اجتماع) چیزی جز آمیزه‌ای از دروغ‌ها، توجیه‌ها، و پنهان‌سازی انگیزه‌های قدرت‌طلبانه نیست که نوع بشر آن‌ها را در شرایط ضعف و فقدانِ غرایز بقاآفرین ساخته است؛ به بیان دیگر، اخلاق جمعی همواره دروغی است که برای باقی ماندن گله ضرورت دارد. اگر این‌گونه باشد، پس نقدهای حقیقت‌جویی دو دوست بیشتر معطوف به فرهنگ گله‌ای خواهد بود؛ چه نمود آن را در دیگران دیده باشند چه در خودشان. آشکار است که منظور ردکردنِ یکسره فرهنگ عمومی (سنتی یا مدرن) نیست، بلکه به مبارزه‌طلبیدنِ اساسی آن است.

نکته مهم اینجاست که نیچه، با تبیین شبه‌فرویدی‌اش، به ما گوشزد می‌کند که نمی‌توان به آسانی تشخیص داد که دفاع ما از یک باور یا سبک زندگی - یا حمله به آن - ناشی از انگیزه‌های ناآگاهانه برای محافظت از خویش است یا نیست. راهکار نیچه چیست؟ به گمان من همان است که به‌ویژه در کتاب فراسوی نیک و بد مطرح می‌کند: باید، در نقد ویرانگرانه ارزش‌های اساساً پذیرفته‌شده و بدیهی‌پنداشته‌شده گله، بکوشیم؛ پس، از آنچه نیچه غروب بت‌ها

و مرگ خدایان می‌نامدش و پس از فروپاشی یا فروپاشاندنِ نظام ارزشی‌ای که به نام آن بت‌ها توجیه می‌شود، می‌توان به فراسوی نیک و بد تعریف‌شده در اخلاقیاتِ گله‌ای رهسپار شد. چه کسی می‌تواند چنین کند؟ این آموزه، به قول نیچه، برای «همه‌کس و هیچ‌کس» است، زیرا تنها «ابرانسان» می‌تواند بارِ سنگینِ حتی آغازِ این ماجراجویی را تحمل کند و به دام «پوچ‌گرایی منفعل» نیفتد (همه چیز بی‌معنا و پوچ، و زندگی بی‌هوده است) و به «پوچ‌گرایی فعال» راه ببرد (ما دوستان، معنای چیزها را خواهیم ساخت و به زندگی آری خواهیم گفت). در بهترین حالت، این ابرانسان به دیوانه‌ای منزوی تبدیل خواهد شد. این جنون ویژه است؛ «زبان» است؛ «اندیشه» است؛ «اخلاقیات» تا حد ممکن خُرد و فردی و بین‌فردی است، اما اصالت یا تقدم، با امر فردی یا امر جمعی، با شباهت یا تفاوت نیست. اصالت از آن حقیقت است و قرار است «دوستان» و حتی خودِ «دوستی» «قربانی حقیقت» شوند. **حقیقت نه حفظ واقعیت (آنچه هست)، بلکه خلق آنچه باید باشد است که با شناختِ شرایطِ واقعی موجود و گذر از آن به سوی شرایطِ مطلوب ممکن می‌شود. در نگاه متعارف، از دوست انتظار داریم که پشتیبانی عاطفی بی‌قید و شرط داشته باشد. اما در نگاه نیچه، من تو را به این سبب دوست خواهم داشت که به هدف آشکارسازی حقیقت، با من، بحث و جدل و مرا نقد می‌کنی و می‌دانم که این رفتار تو پشتیبانی عاطفی‌ات از هدفِ مشترکِ ماست.** در این نوع دوستی، به ظاهر «من» هدف نیستم و به حاشیه رفته‌ام و فقط ابزارم، اما در اصل، چون از پیش حقیقت‌جویی را برگزیده بودم، انکارِ باورها و کنش‌های اشتباه من از سوی دوست چیزی جز گرامی‌داشتِ آرمان‌های من و بنابراین چیزی جز گرامی‌داشتِ «من» و «او» نخواهد بود که، به بیان حافظ، «میان ما هیچ حائل نیست».

مری وولستون گرفت، که ۳۵ سال پس از کانت به دنیا آمد و ۷ سال پیش از کانت از دنیا رفت، از پیشگامان نظریهٔ فمینیستی و سیاستِ فمینیستی است. او، که شاهد انقلاب فرانسه بود، متأثر از آراء روسو، دربارهٔ حقوق زنان نوشت. **برخلاف ارسطو و دیگر نظریه‌پردازان کلاسیک دوستی، که می‌پنداشتند «دوستی ناب» جدا از و فراتر از دیگر روابط انسانی (روابط میان ارباب و برده، زن و شوهر، والدین و فرزندان و...) است، زیرا مبتنی بر برابری است، وولستون گرفت می‌پنداشت که دوستی تنها هنگامی شکل می‌گیرد که در کلیت جامعه برابری حکم‌فرما گردد و اگر چنین شد، تمامی روابط اجتماعی به سوی دوستی میل می‌کنند.** او دوستی را رابطه‌ای مبتنی بر احترام متقابل میان دو طرف دارای قدرت برابر می‌دانست. از نظر او، میان نابرابرها هیچ جامعهٔ حقیقی‌ای و هیچ دوستی حقیقی‌ای شکل نخواهد گرفت. به بیان نیچه، «برده‌ای؟ پس دوست نتوانی بود. خودکامه‌ای؟ پس دوستی نتوانی داشت». او دامنه‌ای را در نظر می‌گیرد که در یک سویهٔ آن دو طرف رابطه‌ای استبدادی-چاپلوسانه دارند و در سویهٔ دیگر، رابطه‌ای هم‌قدرت و احترام‌آمیز. او دوستی را با تملق و چاپلوسی و ستایش متفاوت می‌داند: دوست واقعی حقیقت‌های تلخ و دردناک را به شیوه‌ای درمیان می‌گذارد که چاپلوسان از آن ناتوان‌اند. دوستی رابطه‌ای ساده و سراسر است و خالصانه و صادقانه است نه امری بزک‌شده و ساختگی که در جامعهٔ مدرن رواج دارد. **تمایز دیگر دیدگاه وولستون گرفت در این است که، با اینکه طرفدار ارزش‌های انقلاب فرانسه (آزادی، برابری و برادری) بود، به نقد آن روی آورد، زیرا این ارزش‌ها نیز، مانند اندیشه‌هایی که پیش‌تر مرور کردیم، بر همان شکل سنتی دوستی**

ارسطویی متمرکزند: شکل رفیق‌بازانه دوستی^۹ میان مردان. از دید او، انقلاب فرانسه زنان را از امتیازات و امکان‌های شهروندی و نیز دوستی با مردان و دوستی با هم‌جنس‌های خودشان محروم کرد، به‌جای آنکه این قابلیت‌ها را تقویت کند.

وولستون گرفت درباره ازدواج بر این باور است که نهاد خانواده باید اصلاح شود و رابطه همسران به دوستی ناب بگراید. هنگامی که نابرابری جنسیتی شدیدی در وضعیت‌های اجتماعی، سیاسی، آموزشی و اقتصادی وجود دارد، زنان نمی‌توانند در موضعی برابر با مردان قرار بگیرند و چون رابطه دوستی میان نابرابرها ممکن نیست، رابطه آنان نیز به رابطه ارباب‌برده میل می‌کند. از دید او، زنان به‌گونه‌ای اجتماعی می‌شوند که، به‌جای قابل احترام بودن، تشویق می‌شوند تا یک‌سره دل مشغول ظاهر خود، چاپلوسی و قدرتی که این ظاهر به آن‌ها می‌بخشد باشند. این شیوه تربیتی آنان را از دل مشغولی به عقلانیت و اخلاقیات بازمی‌دارد. همان رابطه‌ای که میان ارباب مستبد و برده چاپلوس در عرصه سیاست برقرار است در خانواده نیز جاری است. ناآگاهی زنان از این اصل، که رابطه چاپلوسانه و زندگی زالوار در سایه مردی قدرتمندتر بسیار پست‌تر از دوستی ناب است، به تداوم وضعیت کمک می‌کند.

وولستون گرفت، در مقابل زن عادی، «زن عقلانی»^{۱۰} را قرار می‌دهد. فقط زن عقلانی قدرتمند می‌تواند با شریک زندگی خود دوست باشد؛ زنی که می‌خواهد، در کنار نقش مادری، بدن خویش را قوی کند، ذهن خویش را پرورش دهد، خانواده‌اش را مدیریت و کنترل کند و فضیلت‌های مربوط به این امور را تمرین کند و عملی سازد. او دوست خانواده‌اش خواهد بود نه «وابسته پست» آن. او احساساتش را پنهان نمی‌کند، لاس نمی‌زند، حيله به کار نمی‌بندد و... زیرا این‌ها راهبردهای طرف کم‌قدرت‌تر رابطه‌اند. وولستون گرفت می‌گوید اگرچه ممکن است برخی چنین رابطه ساده، روشن و خالی از رمانتیک‌بازی‌های معمولی را «بی‌مزه» بپندارند، رابطه متعالی چنین است؛ ازدواج به دوستی تبدیل شده غذای ساده‌ای است که از وعده‌های تجملی و پرزرق‌وبرق و بزک‌شده ازدواج عادی برتر و بهتر است. اندیشمندان دیگری نیز درباره دوستی قلم‌فرسایی کرده‌اند، از افلاطون و سیسرو و دومونتی گرفته تا دریدا و ایریگری. مرور تمامی دیدگاه‌ها، در این مقال و مجال کوتاه، ممکن نبود. هدف تنها این بود که از چند دریچه گوناگون به دوستی ناب نگاه شود تا میل به کاوش بیشتر را در خواننده - و نیز نگارنده - برانگیزاند.

9. homosocial

10. rational woman

سیاست دوستی

شرح پیوند دوستی و سیاست در اندیشه دریدا

نویسنده: مائده سبط نبی

اگر افلاطون، ارسطو، نیچه، مسیح و یا هرکس دیگری که تلاش می‌کرد چهره زمین را به نیکی و انسان دوستی بیاراید، از ما، مردمان قرن بیست و یک، بپرسد آینده چگونه شد؟ چطور می‌توانیم نگوییم از پناهندگانی که مثل توپ فوتبال از این کشور به آن کشور پاس داده می‌شوند، زنانی که داس و اسید و راهروی مترو کابوس هر شبشان است، سیاهانی که اگر تا پنجاه سال پیش دغدغه آزادی داشتند، امروز باید فریاد بکشند «جان سیاهان مهم است»؛ آسیایی‌ها و افریقایی‌ها هنوز استثمار می‌شوند، چنان نرم و مدرن که خود هم به آن راضی‌اند؛ خون و جنگ و کشتار و ظالم و مظلوم فلسطین و اسرائیل و روسیه و اوکراین دیگر مهم نیست؛ مهم این است که کدام برای یارکشی مناسب‌تر است. آن‌ها می‌گویند ما آینده را این‌گونه نمی‌خواستیم و ما می‌گوییم اما آینده این است؛ چه شد که این‌طور شد؟ اقدامات گذشتگان امروز را می‌سازد. تفکر گذشتگان را به ارث می‌بریم و خود نیز ایده‌هایی جدید خلق می‌کنیم و مدام در تلاشیم برای بهترکردن شرایط. چه چیزی اما در ذهن و عمل ما انسان‌ها هست یا نیست که باعث به وجود آمدن موقعیت نه‌چندان مطلوب امروز شده است؟ از چه غافل شدیم که وضعیتمان چنین شد. جای چه چیزی در زندگی انسان خالی است که اگر بود، امکان داشت شرایط جور دیگری رقم بخورد. پاسخ این سوال، که دریدا در سراسر زندگی حرفه‌ای خود آن را جست‌وجو می‌کرد، در کتاب «سیاست دوستی»^۱ اش خلاصه شده است.

دوست‌داران دریدا مدام از او می‌خواستند که کتابی درباره سیاست بنویسد. دریدا اما نوشتن آن را به تعویق می‌انداخت و در پی نقطه عطفی بود برای ورود مؤثر به عرصه سیاست و نهایتاً آن را در مفهوم «دوستی» یافت؛ چیزی که مدتی است جایش در سیاست خالی است. هم‌نشینی دو واژه «سیاست» و «دوستی» کمی غریب می‌نماید. دوستی ظاهراً ربط خاصی به سیاست ندارد، حداقل نه به اندازه مفاهیمی مانند حاکمیت، قدرت و مشروعیت. کلیدواژه دوستی را بیشتر در کتاب‌های روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، ارتباط بین‌فردی و خودیاری می‌بینیم تا کتاب‌های سیاسی. اما، به نظر دریدا، نقطه عطف سیاست همین مفهوم دوستی است. تاریخ زندگی سیاسی انسان، براساس تعریف او، با دوستی شکل گرفته است. از دوران یونان باستان تا به امروز، انسان‌ها نگرش‌های متفاوتی به دوستی داشته‌اند و تعاریف مختلفی از آن که اقدامات سیاسی آن‌ها را شکل داده است. آن اقدامات نیز نتایج مطلوب و نامطلوب در پی داشته است. اگر می‌خواهیم بدانیم این نتایج مطلوب یا نامطلوب چگونه و برای چه به وجود آمده‌اند، باید تاریخ مفهوم دوستی را بخوانیم و برای ایجاد تغییر، دوستی را به سیاست بازگردانیم.

۱. شعار جنبش Black Lives Matter که در سال ۲۰۱۳ با قتل نوجوان سیاه‌پوست به دست پلیس آغاز شد و در سال ۲۰۲۰ در پی کشته شدن جرج فلویید سیاه‌پوست به دست افسر پلیس آمریکایی به اوج خود رسید.

در نگاه دریدا، مفهوم غالب دوستی، که تا امروز در طول تاریخ وجود داشته است، «دوستی ای دیگری ساز» است. یعنی به دنبال این است که «خودی» و «غیرخودی» بسازد. برای اینکه خواه ناخواه، چه به آن علم داشته باشیم چه نداشته باشیم، تفکر ما در مورد دوستی تفکر سیاسی مان را می‌سازد؛ سیاست امروز نیز سیاستی دیگری ساز است؛ بنابراین، به زعم دریدا، مفهوم دوستی و سیاست هر دو نیازمند تغییر و صورت‌بندی جدیدند. این مفهوم غالب دوستی از این رو دیگری ساز است که خودمحور، معامله‌محور، مردسالارانه، نژادپرستانه، مبتنی بر شباهت، مبتنی بر نزدیکی مکانی و دارای ویژگی‌های محدودکننده است.

ویژگی‌های نامطلوب دوستی در تفکر غالب

خودمحوری در دوستی:

در تفکر غالب، دوستی اساساً خودمحور است، حتی اگر در ظاهر این‌طور نباشد. دوستی خودمحور است، زیرا دوست را «براساس آنچه هستم انتخاب می‌کنم». معیار در انتخاب دوست «هویت خود من» است. دوست باید شبیه من باشد. همانند من باشد. رابطه دوستی برپایه همانندی^۳ و شباهت است. در اینجا باید به دو موضوع بپردازیم: الف) دوستی برپایه فضیلت و برای کمال؛ ب) دوستی برای جاودانگی. اول اینکه، به زعم فیلسوفان باستان از جمله ارسطو، افلاطون، سیسرون و همچنین متفکران دینی، «فضیلت» و «رشد و کمال» دو شرط لازم دوستی کامل و متعالی‌اند. یعنی «نیکان باید با نیکان دوستی کنند» تا به کمال برسند. این تعریف خوب و مترقی به نظر می‌رسد، زیرا غایت محترمی را دنبال می‌کند، اما اشکالاتی به آن وارد است؛ چرا نمی‌شود با فردی که دارای فضیلت نیست دوست بود؟ اگر دوست با فضیلت من روزی ارزش‌ها را زیر پا بگذارد، دیگر نباید با او دوست باشم؟ آیا محدود کردن دایره دوستی به «دوستی افراد با فضیلت» مصداق دیگری سازی و دشمن‌سازی نیست؟ دریدا می‌گوید برای اینکه بتوانیم دوستی کنیم، باید بتوانیم دشمنی را، که در دل دوست نهفته است، نیز ارج بنهیم، زیرا دوست ممکن است تبدیل به دشمن شود.^۴ غیر از این، حتی اگر هدف ما از دوستی چیزی خوب مانند رشد و کمال است، باز نشان از خودمحوری دارد، زیرا نمی‌گذارد با فردی که باعث رشدمان نمی‌شود دوستی کنیم یا دوستی را با فردی که ارزش‌هایش تغییر کرده است ادامه دهیم. درنهایت، چیزی که اهمیت دارد رشد خود من است نه پذیرا بودن در برابر دیگری. موضوع دوم این است که ممکن است ریشه دوستی نوعی میل به جاودانگی براساس خودشیفتگی باشد. خود را در چشم و زبان دوست می‌بینم و میل به جاودانگی ام را ارضا می‌کنم. من می‌میرم و در یاد دوست زنده خواهم ماند. «پاسخ سیسرونی گرایش شدیدی به یک طرف ماجرا دارد؛ به طرف همانندی و مشابهت و به طرف دیگر، یعنی به دیگری و تفاوت، تمایل کمتری دارد... دوست همانندی است یا دیگری؟ سیسرون^۵ همانندی را ترجیح می‌دهد... اگر مفهوم دوستی

3. The Same

4. Derrida, 282

5. Cicero: سیسرون، فیلسوف معروف رومی

فرای مرگ ادامه می‌یابد و جاودانگی را به همراه دارد، برای این است که دوست «تصویر ایدئال خود ما» است. ما دوست را چنین می‌نگریم و او ما را به «نگاهی دوستانه» می‌نگرد. سیسرون [برای اشاره به دوست] از کلمه پرتره^۶ استفاده می‌کند. واژه پرتره^۷ معانی دیگری نیز دارد، مانند همتا، بدل، کپی و همچنین اصل، نوع و الگو. [در کلمه پرتره] دو معنا هم‌زمان وجود دارند («اصل» به معنای خود شخص یا من و «کپی» به معنای دوست). به نظر می‌رسد این دو یکی‌اند و داستان هم همین است: امکان بقا. اینجا، به گفته سیسرون، تصویر فرد در دوست واقعی فراقنی می‌شود. این تصویر بدل ایدئال فرد است، خود دیگرش، اما خودی بهتر و ارتقاء یافته. [چون این خود جدید، در چشم و یاد دوست، نامیرا شده است.] او را می‌بینیم که به ما نگاه می‌کند؛ بنابراین خودمان را می‌بینیم، زیرا می‌بینیم که او تصویر ما را در چشمان خود دارد، در واقع در چشمان خودمان؛ پس امید داریم به بقا؛ برای این نارسیس^۸، که رؤیای جاودانگی را در سر می‌پروراند، بقا روشن و یا حتی حتمی است. نور خلسه‌آمیز امید به جاودانگی مرگ را پشت سر می‌گذارد و به آینده می‌تابد؛ تنها از درون این خودشیفتگی و براساس همین منطق همانندی است که این نور ظاهر می‌شود.^۹ اگر، در دوستی، «خود» را دال مرکزی همه چیز قرار ندهیم، دایره افرادی که در حوزه دوستی مان جای می‌گیرند بزرگ‌تر می‌شود، زیرا حالا دوستی با افرادی که شباهتی با ما ندارند نیز ممکن می‌شود و ما به هویت شخص متقابل نیز اصالت می‌دهیم. اگر «خود» دال مرکزی نباشد، حتی می‌توانیم روی دیگر سکه را نیز ببینیم: دوست می‌میرد و من همچنان او را دوست خواهم داشت. غم و رنج مرگ دوست را می‌پذیریم و در زمانی فرای او، زمانی که او دیگر حتی وجود نخواهد داشت، به او عشق خواهیم ورزید.

معامله محوری در دوستی:

به نظر دریدا، دوستی «هدیه» است. در هر هدیه، چهار خصیصه نهفته است: آزادی، اختیار جبران نکردن، دادن، بودن. «آزادانه» تصمیم می‌گیرم هدیه بدهم. از گیرنده هم «انتظار جبران ندارم». اگر موقعیتی پیش بیاید که در آن، پس از دریافت هدیه، انتظار جبران وجود داشته باشد، هدیه ماهیت خود را از دست می‌دهد. هم دهنده هم گیرنده در مورد دادن هدیه آزادند. دهنده با انتخاب خود هدیه می‌دهد و از گیرنده انتظاری برای جبران نیست. در دوستی، چیزی که به دوست «می‌دهی» شیء یا وسیله نیست، تسلیم و از خودگذشتگی هم نیست، بلکه آنچه را همیشه به دیگری تعلق دارد به او می‌دهی: «بودن، خودش بودن». در این هدیه، تو چیزی را که خود نداری (وجود دیگری) به او می‌دهی. یعنی در مقابل بودن او پذیرش داری. در این تعریف از دوستی، «متقابل» بودن دوستی دیگر شرط نیست. چیزی که لازم است پذیرش در مقابل دیگری است.

6. Exemplar
7. Exemplar
8. Narcissus

مردسالاری و برادرسالاری در دوستی:

مرد، پدر و برادر مفاهیم پرتکرار سنت فلسفی یونانی، مسیحی، اسلامی و حتی مدرن‌اند. زن، خواهر و دختر در این میان جایی ندارند. در اندیشه یونانی، امکان دوستی واقعی و کامل فقط برای مرد فراهم است، آن هم فقط دوستی مرد با مرد. دوستی زن با زن یا دوستی مرد و زن در این تعریف جایی ندارد. دوستی و «همراهی» دو مرد حتی از رابطه زن و شوهر نیز کامل‌تر و برتر دیده می‌شود. دریدا نقل و نوشته‌های فیلسوفان از درگیری‌های سیاسی و اجتماعی اروپا را به بیابانی شلوغ تشبیه می‌کند؛ بیابانی که تمام افراد حاضر در آن مردند و از زنان حتی سرابی نیز دیده نمی‌شود. «نقش زنان در جنگ‌های چریکی، جنگ‌های آزادی‌سازی ملی و پیامدهای بعد از آن و نقش زنان در جنبش‌های مقاومتی و در مقابل آلمان نازی، به هیچ‌کدام از آن‌ها اشاره‌ای نمی‌شود.»^{۱۰} بلکه همیشه چهره‌ای مردانه است که این اتفاقات را نمایندگی می‌کند؛ مثل شعار آزادی، برابری و «برادری» انقلاب فرانسه. زن در این اندیشه، موجودی نادان تلقی می‌شود که باید آموزش ببیند تا لیاقت وارد شدن به حیطه زندگی اجتماعی را داشته باشد. او هنوز آمادگی دوستی و مشارکت در انسانیت را ندارد. درنهایت، تاریخ جایی به نتیجه می‌رسد که زنان هم در عرصه دوستی و سیاست جای دارند. پس تلاشی شکل می‌گیرد برای وارد کردن زنان به انسانیت، به دنیای مرد. اگرچه این قصد و نیت نیک است، از راه همان تفکر مردسالارانه دیگری‌ساز انجام می‌شود؛ زن باید اصلاح شود تا لایق دوستی و زندگی اجتماعی شود. حال آنکه گفتیم دوستی «هدیه» است؛ یعنی پذیرش بی‌قیدوشرط فرد دیگر. اگر قرار است هدیه دوستی را به زن بدهیم، چه نیازی است که او را تغییر دهیم؟ گفتمان مذهبی، اجتماعی و سیاسی این‌طور فکر نمی‌کند. استراتژی این تفکر این است که از زن تفاوت‌زدایی کند. زن را مانند مرد بکند. تعریف سنتی دوستی تفاوت را تاب نمی‌آورد و دنبال همانندی است و طبیعتاً آن را در مسئله زن هم جست‌وجو می‌کند. دریدا از طریق شرح اخلاق کانت نشان می‌دهد که تفاوت‌زدایی از زنان چگونه انجام می‌شود: «حیا این فضیلت را دارد که دیگری‌ها را، چه مرد و چه زن، از ابزارانگاری و تقلیل پیدا کردن به وسیله‌ای در راه هدف (لذت) نجات دهد. حیا از فنی و ابزاری شدن میل جلوگیری می‌کند و از این‌رو، آشکارا اخلاقی و اساساً برابری‌خواهانه تلقی می‌شود. به لطف حیا، دو جنس در برابر قانون مساوی‌اند... [حیا] با اخلاقی‌سازی، جنسیت‌ها را برابر می‌کند و به زن اجازه مشارکت در برادری جهانی و در یک کلام، مشارکت در انسانیت را می‌دهد. زن با حیا برادر مرد است.»^{۱۱} سپس دریدا این مسئله را یادآور می‌شود که، در منظومه اخلاقی کانت، حیا به حیطه حقیقت تعلق ندارد و وهم شمرده می‌شود. حیا متعلق به تاریخ برادری است، زیرا برساخت تاریخ برادری است. در تعریف این سنن، زن برای وارد شدن به سیاست باید شبیه مرد شود.^{۱۲} در بهترین حالت، خواهر چیزی شبیه برادر اندیشیده می‌شود. سنت فرانسویس آسیزی در نامه خود به یکی از راهبه‌ها او را «برادر ژاکلین عزیز» خطاب کرده بود. (۱۵۶) تاریخ جوامع فالوگوستریک (مردمحور) «فرصت کمتری به زن، دختر و خواهر داده است.»^{۱۳} تاریخ دوستی

۱۰. همان، 156

۱۱. همان، 274

۱۲. همان

۱۳. همان، 292

به زنان اجازه حضور در میدان دوستی و وارد شدن به سیاست را نداده است. سنت دوستی نه تنها از حذف تاریخی زنان از نهادهای دموکراسی به شدت حمایت کرده است، بلکه حذفشان را از مکان‌های سیاست مانند دولت و شهر و کشور نیز توجیه کرده است.^{۱۴}

نژادپرستی در دوستی:

دریدا، از دل تفکر افلاطون، نژاد و شباهت تکوینی و طبیعی را بیرون می‌کشد و آن را پایه و اساس سیاست می‌شمارد. از این امر تکوینی و طبیعی است که مفاهیمی مانند دشمن خارجی، دشمن داخلی و جنگ متولد می‌شوند. «در هر نژادپرستی، هر قوم‌گرایی و دقیق‌تر، در هر یک از ملی‌گرایی‌ها در طول تاریخ، گفتمانی درباره تولد، طبیعت و تبارشناسی - دقیق‌تر، گفتمان و توهمی درباره تبارشناسی طبیعت - وجود دارد که روابط با دیگران را تنظیم می‌کند: دفع و جذب، اختلاف و توافق، جنگ و صلح، نفرت و دوستی. این گفتمان طبیعت‌گرای تولد شامل همه چیز است: زبان، قانون، سیاست و غیره.»^{۱۵} این وضعیت را وهم می‌خوانیم، زیرا پیوند تباری بین افراد جامعه بر ساخت است و واقعی نیست. پیوند تباری و برادری، از راه نمادسازی، تبدیل به «داستانی حقوقی» می‌شود. گفتمان‌های سیاسی بر پایه «تولد» دچار سوء برداشت و سوء استفاده از مفهوم پیوند تباری اند؛ یکی از نمونه‌هایش سیاست‌های خانواده‌گرایی است که بر مفهوم ملت (ملت‌های مختلف یا برادری جهانی بین ملت‌ها) اصرار می‌ورزند. «آنچه در اینجا «برادری‌سازی» می‌نامیم چیزی است که به طور نمادین، متعارف و از طریق مشارکت مجاز، سیاستی تعیین شده را تولید می‌کند که، چه چپ‌گرا باشد چه راست‌گرا، ادعای برادری واقعی یا برادری معنوی دارد و با طرح نمادین برادری واقعی یا طبیعی، برادری را به معنای مجازی بر ساخت می‌کند. این گفتمان سیاسی، که به «تولد، طبیعت یا ملت» متوسل می‌شود، این «خانواده‌گرایی» در بردارنده طبیعی‌سازی «داستان حقوقی» خویشاوندی و برادری است.^{۱۶} «حتی اگر توسل به برادری با هدف ریشه‌دار کردن جامعه سیاسی در طبیعت اجتناب‌ناپذیر باشد، برادر هرگز «طبیعی» نیست. در عوض، «برادری مستلزم قانون و نام، نماد، زبان، یارکشی، سوگند و گفتار است.»^{۱۷} «از آنجا که روابط بین برادران به قرارداد بستگی دارد، «برادر هرگز یک واقعیت نیست»؛ این همچنین به این معناست که جامعه سیاسی برادرمحور همیشه در معرض خطر خیانت برادرانه قرار دارد.»^{۱۸} در واقع، اساس جامعه سیاسی بسیار شکننده است و برای همین دولت‌مردان به مفاهیم خانواده‌گرا چنگ می‌اندازند؛ می‌خواهند با بر ساخت نظم سیاسی خانوادگی پایه‌های لغزان و مبهم جامعه سیاسی را پنهان کنند.

14. Ventura , 176

15. Derrida, 91

۱۶. همان، 93

۱۷. همان، 149

۱۸. همان، 158 و 159

شباهت در دوستی:

در روایت سنتی از دوستی، تفاوت جایی ندارد. شباهت پایه و اساس دوستی است. حال آنکه، در نگاه دریدا، اگر ما بتوانیم کسی را که با ما متفاوت است ستایش کنیم و دوست بداریم، آن زمان دوستی واقعی صورت می‌گیرد. شباهت در سطوح و موارد متعددی یافت می‌شود. ممکن است منظور شباهت جنسیتی باشد یا نژادی، ظاهری، مذهبی، مکانی، هویتی و غیره. گفته شد که در سنت یونانی، دوستی بر پایهٔ فضیلت بود و ارتباطش با اصل شباهت بررسی شد. باید به اصل شباهت در سنن مذهبی نیز بپردازیم. مذاهب مختلف معمولاً احکام و قوانینی برای دوستی با افرادی که از آن مذهب خاص پیروی نمی‌کنند دارند. «(کافران) آرزو کنند که شما (مسلمانان) هم به مانند آن‌ها کافر شوید تا همه برابر (در کفر) باشید؛ پس از آنان تا در راه خدا هجرت نکنند، دوست نگیرید و اگر مخالفت کردند، آن‌ها را در هر کجا یافتید به قتل رسانید و از آن‌ها یاور و دوستی نباید اختیار کنید.»^{۱۹} در کتاب عهد عتیق یهودیان و مسیحیان آمده «هرگاه در میان شما، در یکی از شهرهایی که خدایتان بیهوه به شما می‌دهد، مرد یا زنی یافت شود که آنچه را در نظر خدایتان بیهوه بد است به جا آورده، از عهد او تجاوز نماید و برخلاف فرمان من برود، خدایان غیر، یا خورشید و ماه و یا یکی از لشکریان آسمان، را عبادت و سجده کند و به شما خبر دهند و دربارهٔ آن بشنوید، آنگاه خوب تفحص کنید و اگر راست و یقین باشد که چنین عمل کراهت‌آوری در اسرائیل رخ داده است، آنگاه مرد یا زنی را که مرتکب این شرارت شده است بیرون آورید و در کنار دروازهٔ شهر به سنگ‌ها سنگسار کنید تا بمیرد. با گواهی دو یا سه شاهد، شخص مستوجب مرگ کشته شود؛ با گواهی یک شاهد کشته نشود. نخست شاهدان دست به کشتن او بلند کنند؛ سپس دستان تمامی قوم بر او بلند شود. بدین‌گونه بدی را از میان خود خواهید زدود.»^{۲۰} دریدا درگیری‌های جاری در خاورمیانه را «جنگ آخرت‌شناسی‌های موعودگرا» تعبیر می‌کند. او ابراز تأسف می‌کند که «این سه دیدگاه یگانه باور بر سر [اورشلیم] می‌جنگند... با آتش و خون جنگ می‌کنند... هر یک با دیدگاه خاص خود این مکان را از آن خود می‌داند و تفسیر تاریخی و سیاسی خود از موعودگرایی را صحیح می‌داند.» هرکدام از این احزاب معتقدند که مسیح در گروه آن‌هاست و برای همین، درگیری بینشان تشدید می‌شود.^{۲۱} یکی از مثال‌هایی که در سنت مذهبی پیدا می‌شود که از اصل شباهت فاصله می‌گیرد، در سخن متیو آمده است: «این فرمان را شنیده‌اید که هم‌وطنان را دوست بدار، اما از دشمن خود متنفر باش. فرمان من به شما این است: دشمنان خود را دوست بدار، برای جفاگران خود دعا کن. این ثابت خواهد کرد که شما فرزندان پدر آسمانی خود هستید، زیرا خورشید او بر بدان و خوبان طلوع می‌کند و باران او بر عادل و ظالم می‌بارد. چه فضیلتی در دوست داشتن آن‌ها که دوستتان دارند وجود دارد؟ مگر محتسبان نیز همین کار را نمی‌کنند؟ و اگر فقط به برادران خود سلام کنید، آیا ستودنی است؟ مشرکان نیز همین کار را انجام نمی‌دهند؟ در یک کلام، شما باید تلاش کنید که کامل شوید همان‌طور که پدر آسمانی شما کامل است.»^{۲۲}

نزدیکی مکانی در دوستی:

در دیدگاه مذهبی داریم که همسایه‌ات را دوست بدار. در دیدگاه اجتماعی داریم که چراغی که به خانه رواست به مسجد حرام است؛ به بیان دیگر، «از شروط دوستی، حضور یا نزدیکی است. انرژی دوستی در غیاب یا دوری از بین می‌رود. «فضیلت» یا «خوب بودن» مردان براساس استعداد، توانایی، عادت یا عمل سنجیده می‌شود. در دوستی هم همین است؛ دوستانی که در مکان‌های جداگانه می‌خوابند یا زندگی می‌کنند عملاً دوست نیستند. دوستی نیروی خود را از حضور یا نزدیکی می‌گیرد. غیبت و دوری اگر دوستی را از بین نبرد، آن را تضعیف یا فرسوده می‌کند؛ آن را تهی می‌کند. ارسطو در این باره ضرب‌المثلی نقل می‌کند که نشان می‌دهد، از نظر او، غیبت یا دوری مترادف با سکوت است: راه دوستان، زمانی که نتوانند با یکدیگر صحبت کنند، از هم جدا می‌شود... بنابراین، برای ارسطو، مسئله تنها فاصله مکانی نیست، بلکه امکان گفت‌وگو و صحبت هم مطرح است.»^{۲۳} این تفکر نوعی دیگری سازی برپایه فاصله مکانی را مطرح می‌کند. دریدا اما شرط «نزدیکی» را از مفهوم دوستی می‌زداید. شرط «امکان گفت‌وگو» هم اگرچه چیزی خوب و مطلوب است، ضروری دانسته نمی‌شود. پیشرفت تکنولوژی فرصتی برای ما فراهم آورده است که بتوانیم فاصله‌های مکانی را از بین ببریم، سریع‌تر سفر کنیم یا با مردمانی از دوردست‌ترین نقاط دنیا صحبت کنیم. رواست که فاصله مکانی فاکتور محدودکننده دوستی شمرده شود؟ نمی‌توان فردی را که می‌شناسی، اما زندانی است و اجازه ملاقات هم ندارد دوست دانست؟ نویسنده‌ای که مخاطبانش را دوست خطاب می‌کند صرفاً زبان بازی می‌کند؟ دو دوست، که در دو قاره مختلف‌اند و امکان نامه دادن نیز ندارند، به دوستی خود چه بگویند؟

ویژگی‌های محدودکننده در دوستی:

در تعریف سنتی دوستی، دوستی فقط بین انسان‌ها و به بیان دیگر، مردها ممکن است. جایگاه غیر انسان در آن نامعلوم است. نمی‌شود با حیوان و کتاب و شخصیت‌های خیالی و هرچیز دیگر که بتوان یا نتوان آن را تصور کرد دوستی داشت؟ ویژگی دیگری که در تفکر سنتی برای دوستی برشمرده می‌شود متقابل بودن آن است. فردی را می‌شناسم که او مرا نمی‌شناسد. من او را دوست دارم. او نمی‌داند. می‌توانم برای او کارهای دوستانه بکنم. نمی‌شود اسم این رابطه را دوستی گذاشت؟ فردی را دوست خود می‌دانم، اما او به چشم دشمن یا فردی خنثی مرا می‌نگرد؛ آیا نمی‌توانم او را دوست خود بدانم؟ اگر دوستی مفهومی برپایه تقابل است، دوست مرده‌ام، که نمی‌تواند ندای دوستی‌ام را پاسخ دهد، دیگر دوست من نیست؟

اهمیت بازگرداندن دوستی به سیاست

امروز، انگشت‌به‌دهان و متعجب به بده‌بستان سیاست و زندگی روزمره می‌نگریم. چیزهایی می‌بینیم که شاید تصورش را نمی‌کردیم. تناقض‌هایی که از توصیف و تعریف و توضیحش بازمانده‌ایم. سرباز اسرائیلی و جوان فلسطینی در وبگاه تماس ویدیویی آنلاین باهم صحبت می‌کنند؛ جوان فلسطینی قطعه‌ای دربارهٔ کشتار کودکان فلسطینی می‌نوازد و می‌خواند؛ سرباز اسرائیلی با چهره‌ای متأثر و مغموم تأسف می‌خورد و می‌گوید شنیدن این قطعه قلبش را می‌شکند. سپس ویدیو تمام می‌شود و که می‌داند هرکدام مشغول چه کاری می‌شوند؟ در این تماس ویدیویی نه خبری است از داد و فریاد نه فحاشی نه مجادلهٔ عقیدتی و سیاسی. رابطهٔ این دو جوان را چگونه باید توصیف کرد؟ دوستی؟ دشمنی؟ در دوران کرونا، تبعیض نژادی علیه آسیای شرقی‌ها افزایش پیدا کرد. این نژادپرستی هم در سطح سیاسی‌ها و هم مردم عادی مشهور بود. دونالد ترامپ، رئیس‌جمهور ایالات متحده، کووید ۱۹ را «ویروس چینی» و مایک پمپئو، وزیر امور خارجه، «ویروس ووهان» خواندند.^{۲۴} آسیایی‌ها را در بریتانیا ضرب و شتم کردند. در استرالیا، دو زن به دانش‌آموزان چینی حمله کردند؛ یکی از آن‌ها را به باد مشت و لگد گرفتند و فریاد زدند «گورت را گم کن و برگرد به چین» و «ای مهاجران لعنتی».^{۲۵} دو مرد در اسپانیا به فردی چینی‌آمریکایی حمله کردند و او را چنان کتک زدند که دو روز در کما بود. در تگزاس، مردی با چاقو به خانواده‌ای برمه‌ای حمله کرد.^{۲۶}

می‌بینیم زنان و مردانی را که به خون جنس مخالف تشنه‌اند، اما والد ناهم‌جنس، خواهر و برادر خود را دوست دارند. چطور می‌شود این تناقض‌ها را توضیح داد؟ اصلاً، در وهلهٔ اول، این تناقضات چگونه به وجود می‌آیند؟ این تناقضات از دل تقلیل دادن مفهوم دوستی به حوزهٔ خصوصی و سیاست‌زدایی از دوستی بیرون می‌آیند. در همان نقطه‌ای از تاریخ، که اندیشه و عمل‌ورزی جدی و متعهدانه دربارهٔ دوستی از سیاست رخت بربست، بذر این تناقضات کاشته شد.

در کتاب سیاست دوستی، دریدا از اشمیت، به علت اینکه «امر سیاسی» را محدود به پرسش چه کسی می‌دانست، انتقاد می‌کند. رویکردی در سیاست وجود دارد که مبتنی بر تشخیص دوست از دشمن است و آشکارا می‌توانیم ببینیم که رویکرد غالب همین است. دوگانهٔ دوست/دشمن مسئله‌ای چندلایه است و به تفکر و تعمق زیادی نیاز دارد، اما این رویکرد غالب سیاسی، که یکی از نمایندگان نظری‌اش «اشمیت» است، بسیار ساده‌انگارانه به دوگانهٔ دوست/دشمن می‌نگرد. از نظر اشمیت، «امر سیاسی» بر «شناسایی عملی» دوست و دشمن استوار است ... باید به «تفاوت سیاسی» بین سیاست روزمره و امر سیاسی توجه کنیم: الف. امر سیاسی نظریه‌هایی است که سیاست روزمره براساس آن تصمیم می‌گیرد؛ ب. امر سیاسی از طریق تمایز میان دوست/دشمن تعریف می‌شود ... الف به ب بستگی دارد ... فهم امر سیاسی مستلزم تجزیه و تحلیل تمایز دوست/دشمن است ... اهمیت شناخت دشمن اساسی است و چه بسا از شناخت دوست مهم‌تر است. حتی اگر معنی دقیق مفاهیمی مانند «جنگ، سیاست، دوستی، دشمنی، نفرت، عشق،

24. The Guardian

25. National Institutes of Health

26. The New York Times

خصومت یا صلح» را ندانیم، به هر حال باید دشمن را شناخت^{۲۷}... شناخت دشمن الزامی است؛ بر همین اساس، فضای تصمیمات سیاسی و نیز تمامی تصمیمات سیاسی، پیشاپیش و یک بار برای همیشه، مشخص نمی‌شوند، بلکه در روند «انضمامی» وقوع تاریخ بر اساس این پرسش که «دشمن کیست» تعیین می‌شوند^{۲۸}... نه تنها می‌شود استدلال کرد که حاکمیت از منطق هم «کیستی» و هم «چیستی» پیروی می‌کند، بلکه همچنین می‌شود استدلال کرد که حاکمیت در نهایت نه بر اساس تصمیم در مورد وضعیت استثنا، بلکه بر اساس حل مسئله «کیستی» عمل می‌کند. این پرسش، که همیشه انضمامی است، در زمینه مفهوم و روح انتزاعی همیشه ناشناخته و «شبح‌وار» باقی می‌ماند.^{۲۹} نقد معرفت‌شناختی دریدا از اشمیت همینجاست؛ شبح همیشه بازمی‌گردد و سؤال کیستی دشمن را متزلزل می‌کند. اشمیت باید به این درس ارسطویی توجه کند که کیستی فاقد چیستی حتی نمی‌تواند هاله‌ای از شناخت را به دست بدهد.

به این سؤال‌ها توجه کنید: الف. دوست چیست؟ دشمن چیست؟ ب. دوست کیست؟ دشمن کیست؟

سؤال الف از ماهیت و چیستی دوست یا دشمن می‌پرسد، دنبال تعریف دوست یا دشمن است، به فردی خاص اشاره نمی‌کند، از چیزی کلی حرف می‌زند و می‌خواهد بداند که تعریف دوست و دشمن چیست تا بعد بتواند آن‌ها را در مصداق مشخص کند. سؤال ب اما دنبال این است که بفهمد فلان فرد خاص دوست است یا دشمن و دنبال تشخیص مصداق‌هاست. اختلاف دریدا و اشمیت در همین موضوع است. اشمیت معتقد است که شاید هیچ‌گاه نتوانیم تعریف دوست و دشمن را پیدا کنیم (الف)، اما به هر حال باید افراد را به دوست و دشمن تقسیم‌بندی کنیم و مشخص کنیم دوستان کیست و دشمنان کیست (ب). دریدا اما می‌گوید که هرگز نمی‌توان، بدون تعریف، مصداق پیدا کرد. اول باید بدانیم دوست یا دشمن یعنی چه که بعد بتوانیم تشخیص دهیم «چه کسی» دوست است و «چه کسی» دشمن. پس اولین نقد دریدا به اشمیت این است که سؤال چیستی را نادیده می‌گیرد. دومین نقد دریدا از اشمیت مربوط می‌شود به روش تصمیم‌گیری‌های سیاسی او. نظریه سیاسی اشمیت دو مقدمه دارد: یک. امر سیاسی با تصمیم سیاسی فرق دارد. امر سیاسی نظریه است؛ تصمیم سیاسی عمل است. دو. امر سیاسی از طریق تمایز میان دوست و دشمن تعریف می‌شود. دریدا در کل این صورت‌بندی اشمیت را می‌پسندد، اما نقدی هم به آن وارد می‌کند. دریدا می‌گوید یک (عمل سیاسی) به دو (شناسایی دوست از دشمن) بستگی دارد. دولت برای تصمیم‌گیری و عمل سیاسی باید بتواند دوست را از دشمن تشخیص دهد. برای تشخیص دوست از دشمن، هم باید تعریف دوست و دشمن را بدانیم هم باید بتوانیم آن تعریف را در گزینه‌های مدنظر پیدا کنیم. علاوه بر آن، برای تصمیم‌گیری از دوست یا دشمن بودن گزینه مورد نظر، باید بتوانیم مقاصد، نیات و درونیات او را بفهمیم؛ مثلاً، دولت می‌خواهد

۲۷. همان، ۱۱۶

۲۸. همان، ۱۲۵

۲۹. همان، ۱۱۷

تصمیم بگیرد که دولت خارجی دوست اوست یا دشمن او. باید اول تعریف دوست و دشمن را بداند - که نمی‌داند - و سپس باید آن تعریف را در آن دولت خارجی پیدا کند، اما درونیات، نیت و مقاصد هیچ‌گاه قابل کشف نیستند؛ پس دریدا تشخیص دادن دوست از دشمن دادن در اینجا روا نمی‌داند. نقد سوم دریدا بر اشمیت این است که «اشمیت معتقد است که هویت سیاسی در تقابل با دیگری ایجاد می‌شود؛ دیگری ای که یا «دوست» است یا «دشمن». دریدا در یکی از کتاب‌هایش اشاره می‌کند به «بحران تقابل» که هم توصیف تفکر معاصر است هم راه حل آن. سهم سیاست دوستی اینجا این است که در منطق دوگانه‌گرا و تقابل‌گرای اشمیت تردید ایجاد می‌کند. هدف کلی دریدا «مخالفت با تقابل»^{۳۰} است؛ بنابراین، درحالی‌که برای اشمیت دیگری یا باید «دوست» باشد یا «دشمن»، دریدا می‌گوید که فردی یا چیزی ممکن است هم دوست باشد هم دشمن: «دوست»^{۳۱} می‌تواند دشمن^{۳۲} باشد. می‌توانم با دوستم دشمنی کنم، می‌توانم در فضای عمومی با او دشمنی کنم و برعکس، در خلوت، دشمنم را دوست داشته باشم.^{۳۳} در تفکر دریدا، دو مفهوم دوست/دشمن، به جای اینکه کاملاً نقطه‌مقابل هم باشند و به هیچ‌وجه نتوانند با هم جمع شوند، باهم تلاقی دارند و مدام جایشان با هم عوض می‌شود. نه دوست داریم نه دشمن، بلکه «دشمن دوست داریم و دوست دشمن؛ همان دشمنی که دوست است و همان دوستی که دشمن است».^{۳۴}

حالا که مسئله تمایز دوست/دشمن را بررسی کردیم و دریافتیم که این تقسیم‌بندی صفروصدی را دریدا رد می‌کند و می‌توانیم مسئله را این‌جور ببینیم که دوگانه دشمن و دوست منعطف است و این دو ممکن است به هم تبدیل شوند، بیایید نظری بیندازیم به مشکلاتی که این رویکرد اشمیتی دشمن محور تا به امروز در دنیای سیاست رقم زده است. به زعم دریدا، «سیاست اهمیتی به مفاهیم و دغدغه‌های بشری نمی‌دهد. مفهوم انسانیت «ابزار ایدئولوژیکی است برای توسعه امپریالیستی» و «در شکل اخلاقی انسانی خود، وسیله‌ای است برای امپریالیسم اقتصادی».^{۳۵} در تعریف رایج سیاست، مفاهیم جهانی بشریت، مسائل مربوط به کره زمین، مانند محیط زیست، و مسائل مربوط به جهان هستی در امر سیاسی بیگانه‌اند و جایی ندارند. آنچه «جهانی شدن» می‌نامیم، ترفندی است برای غیرسیاسی سازی که در خدمت منافع سیاسی خاصی است؛ علاوه بر این، تحلیلی که درباره جنسیت ارائه شد (اینکه تفاوت جنسیتی در سیاست نقشی ندارد و زنان در آن هیچ حضوری ندارند) بیش از هر چیز تنها تشخیص است و کشف است؛ گفتن آن چیزی است که هست: موضوع امر سیاسی بدون جنسیت است؛ همچنین، در واقع و به این ترتیب، همیشه یک مرد یا گروهی از مردان بوده‌اند که دشمن خود را تعیین کرده، و مصمم به «کشتن فیزیکی او» بوده‌اند... جهان‌گرایی برادری بر طرد - و تولید - دیگری استوار است... این دیگری درونی مفهوم دوستی و سیاست «زن» است. زنان نمی‌توانند، یا فعلاً نمی‌توانند، دوست باشند. آن‌ها نمی‌توانند بخشی از جامعه سیاسی باشند...

30. Rae, 283
31. amicus
32. hostis

۲۳. سیاست دوستی، 88

۳۴. همان، 72

۳۵. همان، 157

«مردمحوری و مردسالاری و فالوگوسنتریسم، تا این مرحله، دموکراسی جهانی خود را دموکراسی ای جهان برادرانه تعریف کرده است.»^{۳۶} «شرافت [مردانه]» دوستی سیاسی، در مواقعی و به‌ویژه زمانی که حرکت به سوی جهان‌گرایی درونی را به عرصه سیاسی روی دیگری‌های حذف شده باز کرد، باید به صراحت بیان می‌شد؛ با این حال، بخش اعظم این طرد و حذف از طریق غیبت «طبیعی» زن، دوست مؤنث و خواهر در متون اصلی غربی اعمال شده است. دریدا می‌نویسد «برادرسالاری [گاهی] ممکن است عموزادگان، خاله‌زادگان، دایی‌زادگان، عمه‌زادگان و خواهران را نیز از خود بداند، اما همین از خود دانستن و واردکردن آن‌ها ممکن است به معنای خنثی‌سازی باشد. از خود دانستن و واردکردن، هرچقدر هم با نیت خوب صورت بگیرد، شاید باعث فراموشی این بشود که خواهر هرگز نمونه مطیع و سربه‌راهی از مفهوم برادری نخواهد بود.»^{۳۷} بنابراین، دریدا در خلال بررسی نظریه‌های اشمیت می‌پرسد «شاید زن حزب مخالف است؟ شاید زن دشمن مطلق این نظریه دشمن مطلق است، شبیح خصومت که باید برای برادران قسم خورده احضار شود؟»^{۳۸} مردم سرزمین‌های اشغالی نیز در متون اصلی تاریخی و سیاسی غرب جای درخوری ندارند؛ دشمن و کالا و منبع خوانده می‌شوند یا در بهترین حالت، باید مانند زنان آموزش ببینند تا فضایل جهان‌گرایی مدرن را فرا بگیرند و این یعنی آن‌ها «هنوز» برای پیوند برادری سیاسی آماده نیستند... از آنجاکه روابط بین برادران به قرارداد بستگی دارد، «برادر هرگز یک واقعیت نیست.» این همچنین به این معناست که جامعه سیاسی برادرمحور همیشه در معرض خطر خیانت برادرانه قرار دارد. اگر مفهوم برادری پایه و اساس جمهوری دموکراتیک مدرن باشد، با مشکل مواجه خواهیم شد، زیرا مفهوم برادری، پیامدهای همگن‌ساز و انحصاری پیوند خونی را در دل خود دارد. این گرایش حتی در ابعاد جهان‌گرایانه برادری نیز فعال می‌ماند. دریدا می‌گوید که «جهان‌گرایی» این گفتمان برادری، «از طریق منطق نمونه‌گرایانه‌ای که در استراتژی همه ملی‌گرایی‌ها، وطن‌پرستی‌ها یا قوم‌گرایی‌ها وجود دارد»،^{۳۹} فرمول‌بندی می‌شود.

به این ترتیب، در سیاست سنتی، زنان، اقوام ملل دیگر، دغدغه‌های بشری و محیط زیست بیگانه و یا گاهی «دشمن» اند. علاوه بر این، غایت شناسایی دشمن «از بین بردن فیزیکی او» است. جامعه، که براساس پیوند برادری شکل گرفته است، همیشه متزلزل و شکننده است، زیرا تکوینی نیست و قراردادی است و همواره در معرض خیانت است. از دریدا می‌پرسیم؛ جامعه سیاسی ایدئال باید چه شکلی باشد؟ دوستی در آن چه نقشی ایفا می‌کند؟

۳۶. همان، 263

۳۷. همان، viii

۳۸. همان، 157

۳۹. همان، 227

تعریف جدید از دوستی و سیاست

از نظر دریدا، برای برون رفت از وضع موجود و ایجاد سیاستی جدید، دو راه پیش رو داریم؛ یا اقدامات غیرسیاسی را دنبال کنیم و جدای از سیاست، راه‌های رهایی بخش را پی بگیریم؛ راه‌هایی به کل متفاوت از آنچه از سیاست انتظار می‌رود و یا، در خلال سیاست، اشکال متفاوتی از سیاست‌ورزی را امتحان کنیم. اگر تصمیم گرفتیم در دایره سیاست باقی بمانیم، باید تکلیف خود را با تعریف سیاست مشخص کنیم. در این صورت، دریدا دو تعریف زیر را پیشنهاد می‌دهد.

یک. بپذیریم که سیاست مجسم‌شده مردسالاری است؛ بپذیریم سیاست مردسالاری ای است که به عمل در آمده ... نشانه‌های بسیاری در تمام فرهنگ‌های اروپایی، در انجیل و قرآن، در جهان یونانی و در مدرنیته غربی، به این امر گواهی می‌دهند: فضیلت سیاسی که شامل چیزهایی است مانند شجاعت جنگ جویانه، پذیرفتن خطر کشته شدن یا کشتن و غیره، همیشه مردانه بوده است. فضیلت مردانه است. دسترسی آهسته و دردناک زنان به شهروندی از طریق خنثی سازی و غیرسیاسی سازی اعمال می‌شود که پیامدهایش پیش تر شرح داده شد. مبارزه با این ساختار فقط با فرای امر سیاسی رفتن فراهم است. باید از «سیاست» فراتر رفت و مفاهیمی به کل متفاوت ایجاد کرد. مفاهیمی با نیروی انگیزاننده‌ای کاملاً متفاوت. چه بسا این اتفاق هم اکنون در حال افتادن باشد.

یا

دو. نام «سیاست» را نگه داریم، اما منطق و موضوع مفهوم را به گونه‌ای متفاوت تحلیل کنیم و اشکال دیگر مبارزه را امتحان کنیم؛ عملیات‌های «حزبی» متفاوتی را رقم بزنیم و اقداماتی این چنین.

در هر حال، شرط لازم هر دوی این راه‌ها بازخوانی دقیق گذشته و میدان دادن به صداهایی است که عمداً به دست فراموشی سپرده شده‌اند. باید بتوانیم نقش منطق سیاسی انحصارطلبانه و دیگری ساز را در ایجاد وضع کنونی مان کشف، و درک کنیم. تنها پس از این واکاوی است که می‌توان اوضاع را تغییر داد؛ تغییر از طریق اتخاذ اندیشه سیاسی آینده‌گرا یا «باز و پذیرا»؛ آینده‌ای که دریدا آن را «دموکراسی در راه» می‌نامد. «دموکراسی در راه» وجه ایجابی تعریف دریدا از سیاست و دموکراسی است. «دموکراسی در راه»، اما نام نظام سیاسی یا شیوه حکومت‌داری نیست. «دموکراسی در راه» پیمانی است که آرزومندانش می‌بندند و لازم است همواره درباره تجدید این پیمان تصمیم بگیرند. «دموکراسی در راه» تعریف یا راه حل سیاسی خاصی ارائه نمی‌دهد، زیرا می‌خواهد امکان ایجاد سیاستی متفاوت را ایجاد کند. تعاریف سنتی و مدرن سیاست، هرچقدر هم پیش‌رونده و آینده‌گرا و روشن‌فکرانه باشند، امکان‌های سیاسی را محدود می‌کنند و فضا را می‌بندند. دموکراسی سنتی زنان، حیوانات، محیط زیست و مردمان خارج از مرزهای نظام سیاسی را لایق دموکراسی نمی‌داند. دموکراسی مدرن دامنه شمول گسترده‌تری دارد و راه را برای تجدیدنظر در اصول و قوانین بازمی‌گذارد، اما همچنان آینده را طبق پیش فرض‌های خود برنامه‌ریزی می‌کند و از این طریق، امکانات بدیل را

محدود می‌سازد؛ از «پیش‌فرض‌های» دموکراسی مدرن این است که امکان ایجاد دموکراسی کاملاً عادلانه در آینده در آینده وجود دارد، اما دموکراسی در راه این پیش‌فرض‌ها را پشت سر می‌گذارد تا بتواند «به چیزی دیگر و چیزی متفاوت، بدون وجود تفاوت سلسله‌مراتبی، بیندیشد.»^{۴۰} «دموکراسی در راه» به درک آینده به مثابه «دیگری» اشاره دارد؛ آینده به مثابه دیگری چیزی است که به طور غیرمنتظره می‌آید و نمی‌توان آن را از پیش شناخت؛ بنابراین آنچه «آینده» است کاملاً متفاوت خواهد بود و راه خود را از عرف و سنت جدا خواهد کرد. آینده «در راه» تضمین شده نیست. دریدا، به علت تنش‌های نهفته در تاریخ مفهوم دموکراسی، دموکراسی را وعده‌ای تحقق‌ناپذیر می‌داند. رسیدن واقعی به دموکراسی کامل باید غیرممکن باقی بماند، چون آینده واقعی همیشه در راه و محاسبه‌نشده است؛ دموکراسی نیز باید نامشخص باقی بماند. دریدا نام «دموکراسی» را، برای سیاستی متفاوت از آنچه تا الان بوده است، به کار می‌برد؛ سیاستی جدید و درعین حال درک‌نکردنی، برای آینده سیاسی باز. دریدا امید دارد که با این کار «فراتر از جبرگرایی و تثبیت‌گرایی قانون برود... این دموکراسی، با حذف مردسالاری، تفاسیر دگرساز و خاص از برابری را غیر ممکن می‌کند.»^{۴۱} دموکراسی در راه وعده فرارسیدن عدالت کامل را نمی‌دهد؛ اصولاً وعده هیچ چیز را نمی‌دهد، غیر از اینکه از طریق پیوند دوستی و سیاست، وعده «پذیرا و گشوده بودن» در برابر آینده را می‌دهد. «دموکراسی در راه» ناظر است به تنش‌هایی که در تاریخ درهم‌تنیده مفهوم دموکراسی و گفتمان‌های دوستی وجود داشته است. دریدا زود از میان ما رفت و نتوانستیم بفهمیم مفهوم گشودگی در دموکراسی تا چه حد برای او متعین بوده است، اما چیزی که می‌توانیم با یقین بگوییم این است: «دموکراسی در راه» رویکردی است که در آن، با هر تصمیم سیاسی که اتخاذ می‌کنیم، باید پیمانمان را با دموکراسی تازه کنیم؛ یعنی حواسمان باشد که این تصمیم سیاسی که می‌گیریم زنان، حیوانات، محیط زیست و انسان‌های دیگر را دیگری سازی نکند.

اهمیت پیوند ایده دوستی با مفهوم جامعه سیاسی در بزنگاه‌های خاصی بیش از پیش به چشم می‌آید، مانند مسئله قوانین مهاجرت و شهروندی که بحث آن امروزه داغ است. با توجه به آنچه درباره لزوم تغییر و وفاداری به پیمان دموکراسی گفته شد، غافل‌نشدن از مسائل و چالش‌های کنونی و مداخله در آن‌ها رکن مهم تحقق دموکراسی در راه است. شهروندی قانونی طردکننده است که باید در آن مداخله کرد. طرد در ذات مفاهیم شهروندی و نظام دولت ملت وجود دارد و در قالب شکل کنونی دولت ملت‌ها و شهروندی، نمی‌توان آشکال اساسی تری از آزادی سکونت‌گزینی در جهان ارائه داد؛ بنابراین، برخی معتقدند که به ذهنیت‌های سیاسی که دولت‌محور نباشند نیاز داریم و باید آن‌ها را ایجاد کنیم. یکی از این ذهنیت‌های غیردولت‌محور همبستگی‌های غیررسمی است. اینکه افراد با طردشدگان اعلام همبستگی کنند و در کنار آن‌ها بایستند. این همبستگی‌ها خود را به مفهوم مرز محدود نمی‌کنند و آن را پیش‌فرض نمی‌گیرند. در این طرز تفکر، عامل پیوند مردم شهروند بودن در سرزمینی با مرز مشخص نیست؛ آنچه مردم را به هم پیوند می‌دهد اقداماتی است که برای اعلام همبستگی انجام می‌دهند. این اقدامات نشان از

دوستی دارند؛ دوستی بدون شناخت قبلی، دوستی‌ای که لزوماً متقابل نیست و مبتنی بر نزدیکی مکانی هم نیست، بلکه با تعاملات اجتماعی سیاسی ایجاد می‌شود. در این نوع سیاست‌ورزی، از طریق مشارکت سیاسی مشترک، هویت و دوستی سیاسی شکل می‌گیرد. اگر جایی دولت‌ها مسائل مهم را نادیده می‌گیرند، مردم دغدغه‌مند به جبران آن می‌پردازند و خلأ را پر می‌کنند. البته باید دقت کرد که کنش‌های سیاسی مردم به معنای سلب مسئولیت از دولت‌ها نیست و باید هوشیار بود که خودانگیزی مردم باعث نشود که دولت عرصه را تنگ‌تر کند؛ به بیان دیگر، در عمل سیاسی نیز مانند اندیشه سیاسی، رویکردهای چندلایه لازم است.^{۴۲}

منابع و مآخذ:

- Ballantyne, Glenda & Giarrusso, Vincent. 2023, National Institutes of Health.
- Cowan, Jill. 2021, The New York Times.
- Derrida, Jacques, The Politics of Friendship, 1997, Verso, London-New York.
- Kelz, Rosine. Derrida's Politics of Friendship Amity and Enmity, 2022, Edinburgh University Press, Cheshire.
- Kuo, Lily. 2020, The Guardian.
- Newheiser, David. Derrida and The Danger of Religion, 2018, The Journal of The American Academy of Religion.
- Rae, Gavin. Derrida's Politics of Friendship Amity and Enmity, 2022, Edinburgh University Press, Cheshire.
- The Quran.
- The Torah.
- Ventura, David. Derrida's Politics of Friendship Amity and Enmity, 2022, Edinburgh University Press, Cheshire.

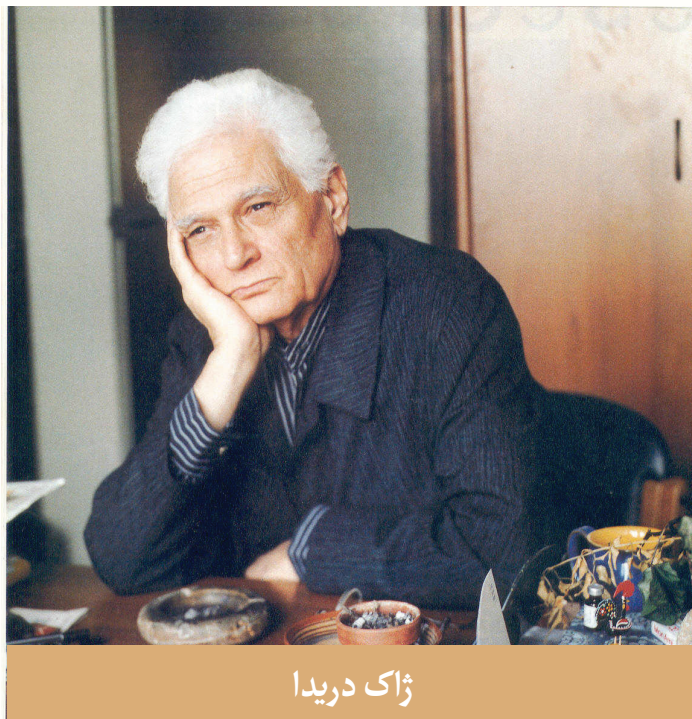
دریداخوانی در تهران: درمیان دری گشوده و سفره‌ای خالی

الیزابت یاربخش

مرکز مطالعات عرب و اسلامی (خاورمیانه و آسیای میانه)، دانشگاه ملی استرالیا، کانبرا ۲۰۰۵، استرالیا

elisabeth.yarbakhsh@anu.edu.au

مترجم: نرگس معینی



ژاک دریدا

[...] آوارگی را می‌توان یکی از خصایص تعیین‌کننده 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 - به طرق دیگر - بی‌کشور شده‌اند، همان‌طور که آرنت در میانهٔ قرن بیست با هوشمندی اشاره کرد، به احتمال 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 شده است. [...]

میهمان‌نوازی چیست؟ هرچند این پرسش ساده به نظر می‌رسد، سادگی‌اش فریبنده است. [...] **تعاریف میهمان‌نوازی ایرانی حول نشانه‌های کلیدی مشخصی همچون سفره و درهای گشوده ساخته می‌شوند. ایرانیان عموماً میهمان‌نوازی را فضیلتی ملی، خصیصهٔ بنیادینی برای ایرانی بودن، و تجلی ماندگار هویتشان می‌دانند.**

به نظر می‌رسد که میهمان‌نوازی با اعمال آشکار خودتحقیری و ابرازهای اغراق‌آمیز ادب و احترام پیوند خورده است؛ 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 رفته است، برای توصیف تنش‌های بین میهمان‌نواز بودن و نبودن در جمهوری اسلامی از عبارت «دری گشوده، اما سفره‌ای خالی» استفاده می‌کند.^۲ [...] در این مقاله، به دنبال اینم که دو میهمان‌نوازی ایرانی و دریدایی را در کنار هم قرار دهم. [...] دریدا چطور 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 به عنوان یک «حق» عملاً آن را از خیریه یا انسان‌دوستی متمایز می‌کند و به واقع، باعث می‌شود تفکر کانت در زمانه خود قابل توجه باشد و تا امروز نیز طنین فلسفی مداومی داشته باشد. به تعبیر کانت، به علت «مالکیت مشترک افراد بر سطح کره زمین»، میهمان‌نوازی امری جهانی است. [...]

دادن اقامت یا ممانعت از آن قدرت عظیمی را در دستان حاکمیت قرار می‌دهد، به نحوی که میهمان‌نوازی در حوزه انحصاری دولت قرار می‌گیرد. در اینجا ما تنشی را شاهدیم بین آنچه دریدا «قانون» میهمان‌نوازی بی‌قید و شرط می‌نامد - «قانونی ورای قوانین» - و «قوانین» میهمان‌نوازی‌ای که در روابط بین دولت‌ها ثبت شده، و کارکردش ایجاد محدودیت‌ها و شرایطی برای میهمان‌نوازی است. [...]

۱. این نقل قول و نقل قول‌های بعدی گفته‌های شرکت‌کنندگان ایرانی و افغانستانی است که نگارنده در حین انجام کار پژوهشی میدانی در ایران بین فوریه و اکتبر ۲۰۱۴ ضبط کرده است. نقل قولی 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 ذکر شده در این جا، در ایران متولد و بزرگ شده بود. یک تجربه شدیداً نقطه‌نظر او در مورد جابه‌جایی و تعلق را شکل داده بود. این نقل قول از مصاحبه‌ای در سپتامبر ۲۰۱۴ برگرفته و نویسنده آن را از فارسی به انگلیسی ترجمه کرده است.

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

در کنوانسیون ۱۹۵۱ مربوط به وضعیت پناهندگان و پروتکل ۱۹۶۷ آن، اصل عدم بازگرداندن لحاظ شده است. 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 به عنوان 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؛ بالاین حال، دریدا با اشاره به شکست دولت‌ها در «اجرای» میهمان‌نوازی استدلال می‌کند که سنت حقوقی «بدسرشت و محدودکننده» باقی مانده است. (دریدا ۲۰۰۱، ۱۱)

[...] دریدا استدلال می‌کند که «بی‌عدالتی درست در لحظه شروع حق میهمان‌نوازی آغاز می‌شود»، زیرا «در معنای کلاسیکش، میهمان‌نوازی بدون حاکمیت فرد بر خانه‌اش وجود ندارد، اما از آن جاکه میهمان‌نوازی لایتناهی نیز وجود ندارد، حاکمیت بر خانه را تنها با فیلترکردن، انتخاب‌کردن و نتیجتاً با حذف و اعمال خشونت می‌توان اعمال کرد.» (دریدا ۲۰۰۰ ب، ۵۵)

[...] 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 «میهمان‌نوازی ای 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)

[...] 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 بکاوم. بحثی که در دل گزارش‌های مردم‌نگارانه بعدی جریان دارد این سؤال اساسی است که آیا صورت‌بندی دریدا از «میهمان‌نوازی» را می‌توان به‌طورکارآمدی در ایران معاصر به کار 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 پناهجویان جهان و ۴۰ درصد از جمعیت افرادی را تشکیل می‌دهند که کمیساریای عالی پناهندگان سازمان ملل وضعیتشان را «جابه‌جایی طولانی‌مدت» در نظر گرفته است. (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 بوده است. (گلیزبروک و عباسی شوازی ۲۰۰۷، ص ۱۸۹) در اوایل دهه ۱۹۷۰، شکست کشاورزی در افغانستان، که در پی خشکسالی شدید به وجود 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 دور دست چشم بدوزند. رونق عظیم نفت در سال ۱۹۷۳ در خاورمیانه با رشد بی‌سابقه صنعت ساختمان در ایران همراه شده بود. این موضوع چند صد هزار افغانستانی را، که به سمت غرب کشورشان در حال 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، ۱۰۹) 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 لحظه جابه‌جایی عمده و ادامه‌دار پناهجویان افغانستانی به ایران بود و منجر به ظهور جمعیتی از افغانستانی‌های جهانی دور از وطن شد. در آن زمان، حکومت انقلابی تازه تأسیس در ایران انگیزه‌های سیاسی و ایدئولوژیکی برای گشودن آغوش گرم خود برای تبعیدیان افغانستانی داشت؛ در واقع، در توصیف واکنش اولیه حکومت ایران اغلب از عبارت «درهای گشوده» استفاده شده است. (عباسی شوازی و همکاران ۲۰۰۵، iii)

در نگاه اول، به نظر می‌رسد که سیاست درهای گشوده ایران، بیش از اینکه از مفاهیم جهانی پناهندگی بهره‌برد، در ایده‌های مربوط به اشتراک دین و آرمان انقلابی اسلامی بدون مرز آبخور دارد؛ با این حال، بی‌توجهی به این نکته که ایران از طرق مختلف بخشی از رژیم گسترده‌تر پناهندگی بوده است این خطر را به همراه دارد که برخی اسطوره‌های شرق‌شناسانه را، درباره 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 کرده است، بخشی از همان سازوکاری است که به پناهندگی در مقیاس جهانی شکل می دهد. آنچه در سال های نخست پس از انقلاب رخ داد رد صریح قوانین و هنجارهای بین المللی نبود، بلکه چارچوب بندی مجدد آن ها 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 می شود؛ با این حال، ذخیره معنایی تمام و کمالی در درون خود دارد و برای مسلمانان، یادآور مهاجرت پیامبر اسلام از مکه به مدینه برای فرار از آزار و اذیت است. بر مبنای ریشه شناسی این کلمه در اساطیر تاریخی اسلامی، «مهاجر» فردی است که به علل مذهبی، از جایی که «حکومت بر سر قدرت اجازه بیان آزادانه اسلام را نمی دهد» به تبعید رفته است. (سانتلیور و سانتلیور. دمان ۱۹۸۸، ۱۴۵) بنابراین، کسی که به استقبال مهاجر می رود عمل دینی ارزشمندی انجام داده است. **تمایل حکومت ایران به استقبال از افغانستانی هایی که در حال فرار از اشغالگران شوروی بودند هم پشتوانه اسلامی حکومت را تقویت می کرد هم مدرکی بر قدرت بود از چشم انداز پان اسلامیستی جمهوری اسلامی برای رهبری.**

در طول دوره اشغال افغانستان به دست شوروی (۱۹۷۹-۱۹۸۹)، ایران میزبان بیش از سه میلیون پناهنده افغانستانی بود. ایران، که پس از انقلاب و تسخیر سفارت آمریکا هم از جامعه بین المللی فاصله گرفته بود و هم از آن طرد شده بود و مصمم بود که مسیر خود را بدون هم سوئی با یکی از دو ابر قدرت جنگ سرد پیش برد، تقریباً در مواجهه با این شرایط کاملاً تنها گذاشته شده بود؛ شرایطی که از هر نظر بحرانی تلقی می شود. در همان زمان که کمک ها به پاکستان سرازیر می شد، جایی که صدها هزار افغانستانی را به «روستاهای» پناهندگان در مرز افغانستان و پاکستان می فرستادند، ایران با مشکل مدیریت بحران پناهندگان روبه رو بود؛ بحرانی که تقریباً به شکل کامل دور از نظر - و دور از ذهن - بقیه جهان باقی ماند. واکنش حکومت ایران را می توان نوعی مدیریت نکردن فعالانه اوضاع دانست. رفت و آمد آزادانه افغانستانی ها در داخل ایران به قیمت از دست رفتن هر گونه شناخته شدن 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 افغانستانی ها اعطا می شد و اکثریت قریب به اتفاق افغانستانی ها «کارت آبی» می گرفتند که نشان دهنده وضعیت آن ها به عنوان مهاجر بود. افراد با کارت آبی اجازه داشتند به مدت نامحدود در ایران اقامت کنند و مانند شهروندان ایرانی، به یارانه غذا و مراقبت های 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، میهمان نوازی ای که پیش از این به آنان نشان داده می شد 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 به شکل 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» شده است. (در دیده بان 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 به عنوان یک «دیگری»

در برابر شهروند ایرانی قرار می‌دهد. در واقع، افغانستانی‌ها در ایران افرادی نابجا/وصله ناجور شناخته می‌شوند که باید به جای اصلی‌شان بازگردانده شوند. هرچند بازگشت داوطلبانه عموماً «اصلی‌ترین راه حل 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 آورده است.» (کمیسیاریای عالی پناهندگان سازمان ملل ۲۰۰۸). گذراندن دوره‌ای طولانی در خارج از کشور و بی‌ثباتی ادامه‌دار در داخل وضعیتی را ایجاد کرده است 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 به تدریج لغو شد و نوعی از آزار و اذیت مداوم و سطح پایین به جریان افتاد. این نشانگر محو عمده‌ی منطق میهمان‌نوازی‌ای است که پیش‌تر بر روابط ایرانی-افغانستانی در جمهوری اسلامی حاکم بوده است. 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 میهمان‌نوازی نبودن می‌شوند.

الساندرو مونسوتی، برای توصیف وضعیت سردرگم‌کننده حرکت بی پایه‌و‌اساس 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 طولانی مدت آن‌ها، تعادلی ایجاد کند.**» (مونسوتی ۲۰۰۵، ۱۲۹) در این بازی موش و گربه، با تدابیری مشخص، افغانستانی‌ها در جامعه ایران به انزوارانده 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 به همین 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 به طور 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 به سادگی 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 اس) 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 به نوبه 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.**

[...] 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؛ با این حال، 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 به پایان 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.

[...] 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 به عنوان 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 سی و چند ساله ساکن شهر مرودشت، به من می‌گوید: «ما افغانستانی‌ها را به کشورمان دعوت نکردیم، اما میهمانی را هم، که بی‌خبر به در خانه مان می‌آید، بر نمی‌گردانیم.»^۳ 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 به عنوان جامعه‌ای «سنتی» حرف می‌زند که در آن مسافران «همیشه می‌توانند روی برخورد میهمان‌نوازانه حساب باز کنند.» روایات اسلامی بنیان‌گذاران روایتی خاص از میهمان‌نوازی به عنوان 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، ۵۴۰۳) بدهی میهمان‌نوازی زمانی چند برابر می‌شود که میهمان همسایه شما و مسلمان باشد. (صدیقی ۲۰۱۵، ۵۴۰۰)

۳. 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 نیمه عمومی در زادگاه بهرام در مرودشت انجام شدند.

افغانستانی‌ها، در صورت بندی 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 تحت رهبری خمینی، ایده انقلاب بدون مرز برخاسته از تخیل [ایده] «امت» بود.^۴

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 به سبب 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: «هیچ چیزی 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 به عنوان مظهر «فرهنگ اروپایی-آمریکایی» رد می‌کرد. (کاتم ۱۹۸۸، ۲۹) او به جای آن خواستار به رسمیت شناختن 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 نه تنها از به رسمیت شناختن تفاوت میان کشورهای مسلمان امتناع می‌ورزد، بلکه قهرمان همه مستضعفین است.» (خمینی ۱۳۶۴، ۲۸۶) درنهایت، بالاتر قرارگرفتن امت از ملت شرایطی را ایجاد کرد که به موجب آن می‌شد درهای ایران و افغانستان را «گشوده نگه داشت» و اجازه ورود را به مهاجرین «مستضعفی» داد که با جمعیتی میلیونی از افغانستان فرار می‌کردند. نکته مهم این است که درهای گشوده استعاره‌ای است که در فضایی جهانی در جریان است. (رک چاپات ۲۰۱۵،

کوجا ۲۰۱۵) وقتی ایرانی‌ها، مانند بهرام، به در اشاره می‌کنند («میهمانی را که بی‌خبر به در خانه مان می‌آید بر نمی‌گردانیم.»)، 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 می‌شوند. 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 می‌آید، 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.»

۴. 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، به تدریج 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 بوده است؛ برخی با کمک مترجم انجام شدند و برخی دیگر به زبان فارسی بوده، و برای تبدیل به متن، ضبط شده‌اند.

[...] سفره نمادی مهم از میهمان‌نوازی ایرانی‌هاست؛ لفظی که به‌عنوان جایگزینی برای توصیف غذاهایی سروشده بر روی آن و همچنین صمیمیت با هم غذا خوردن به‌کار می‌رود. اصطلاح میهمان‌نوازی خود تبدیل به مترادفی برای عملِ 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 آگورمن (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 به‌بیان در نمی‌آمد.

[...] روایات قرآنی گسترده‌ای درمورد 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 آن قدر، به‌عنوان بخشی از چشم‌انداز فرهنگی در ایران، بدیهی انگاشته شده، که زیاد به آن توجهی نمی‌شود. درزمینه روابط ایران و افغانستان در ایران، جالب‌توجه این است که تا چه حد، ایرانی‌ها و افغانستانی‌ها دور یک سفره نمی‌نشینند. استعاره 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 مزرعه خانواده‌اش زندگی و کار می‌کنند، اما تقریباً هیچ چیز در مورد آن‌ها نمی‌داند، تاریخشان، مبارزات روزمره‌شان و امیدهایشان برای آینده. او از حضور افغانستانی‌ها آگاه است و تقریباً هر روز در شهرش با آن‌ها مواجه می‌شود، اما تعداد کمی از افغانستانی‌ها را به نام می‌شناسد، هرگز در خانه یک مهاجر افغانستانی میهمان نبوده، و هرگز یک افغانستانی را به خانه 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 ننشسته باشیم، نمی‌توانم بگویم که شما را می‌شناسم.»^۵ درواقع، با یکدیگر نان و نمک خوردن است که موقتاً خانه 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 درنتیجه خانه، همچنان دسترس‌ناپذیر باقی مانده است. علاوه بر این، شکست میهمان‌نوازی را می‌توان شکست واقعیت میهمان‌نوازی، درقیاس با اسطوره پرننگ میهمان‌نوازی، دانست. [...] 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 استعاره سفره برای تبدیل شدن از فضای داخلی به فضای ملی را می‌توان به‌وضوح در مقاله‌ای دید که در سال ۱۳۸۵ در روزنامه مرودشت (مرودشت‌نما) منتشر شد. نویسنده ناشناس مقاله، درمورد میهمان‌نوازی مردم جنوب ایران با سفره‌ای که در برابر میهمانان افغانستانی خود گذاشته‌اند، می‌نویسد: «آن‌ها [افغانستانی‌ها] با ما سر سفره نشسته‌اند؛ سفره‌ای که میزبان بیست و پنج سال قبل جلو آن‌ها پهن کرده است. 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 بوده است». برعکس، «میهمان، گروگان دعوت‌شده، خودش دعوت‌کننده دعوت‌کننده می‌شود، ارباب میزبان.» در مقاله مرودشت‌نما، نویسنده همین لغزش بین میزبان و میهمان را توصیف می‌کند و افغانستانی‌ها را میهمانان «میزبان شده» می‌نامد. (مرودشت‌نما)

[...] 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، به‌نوبه خود، شرایط این تعامل را تعیین می‌کند. پذیرفتن نقش میهمان - مثلاً پذیرفتن هدیه‌ای یا رد شدن از آستانه در پیش از فردی دیگر - به‌معنای «باختن» در بازی ظریف تعارف است. درنهایت، «باختن» تعارف یا می‌تواند برای تأیید وضعیت نسبی بین افراد عمل کند - که به مکملی

۵. 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 کرده است.

حیاتی برای جامعه‌پذیری ایرانی تبدیل می‌شود - و یا در عوض، نشانگر واژگونی مخمل نظم اجتماعی باشد. درست ترجمه‌نشدن یا سوء تفاهم‌هایی 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.» (مرودشت نما 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 شده است.»^۶

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 فرارسیده است.»

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 به جا گذاشته بودند. خداداد توضیح

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

می دهد: «ایرانی‌ها [آن زمان] از بالا به ما نگاه نمی کردند. اگر فردی مرا صدا می زد «آهای، افغانی»، منظورش از این حرف فحش نبود.»

با این حال، ظرف چند ماه، تنش‌ها بین جامعه ایرانی باقی مانده و جمعیت روبه رشد تبعیدیان افغانستانی آغاز شد. «شاید بتوان گفت [ما] افغانستانی‌ها مقصر بودیم. من نمی دانم. شایعات و صحبت‌های ناخوشایند زیاد بود. چه کسی می تواند بگوید چه چیزی را باید باور کنید؟» فهیمه و خداداد، که خود را از سمت همسایگان ایرانی‌شان طرد شده می دیدند 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 تحت حمله 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 می شناختم. 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 می کند، مکث می کند. درد آن هنوز زنده است. «می دانی، 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، میهمان نوازی درهای گشوده جای خود را به خصومت داده بود. خداداد با تلخی می گوید: «امروز از نظر [ایرانی] من بدتر از یک کافر هستم. کمتر از سگ. این را می دانم. هر روز به من این [سگ] را می گویند.» **«کمتر از سگ» بودن به سادگی یعنی هیچ ارزش ذاتی نداشتن. امیر، پسر بالغ خداداد، می گوید: «در نظر ایرانی‌ها، من وجود ندارم» و بعد خودش را اصلاح می کند: «اگر هم وجود داشته باشم، فقط یک افغانی کثیف هستم.» خواهرش، نازنین، با او موافق است: «ما [افغانستانی‌ها] میهمان‌هایی هستیم که خیلی مانده‌ایم. آن‌ها می گویند «برو خانه‌ات!» اما اینجا تنها خانه‌ای است که می توانم به آن امید داشته باشم.»**

افغانستانی‌های مقیم ایران با روایت میهمان نوازی ایرانی آشنا نیستند و در واقع، روایتی هم‌پوشان از میهمان نوازی افغانستانی دارند؛ در عین حال، آن‌ها متخصص این شده‌اند که این روایت را طوری به کار بگیرند که شکست‌های متعدد میهمان نوازی 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 پس زمینه این سیاست‌ها خصومتی پابرجاست. در سطح روزمره، افغانستانی‌ها، در بهترین حالت، خود را میهمانانی ناخواسته می یابند.

۵. خواندنِ دریدا، تأمل دربارهٔ خمینی

[...] غسان هیج (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 پیش‌و‌پس 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 هم گذاشتن به چشم می‌آید.

در نظر دریدا، ایدهٔ خانهٔ میهمان‌نواز یک تناقض است: «خانهٔ 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 «خانهٔ 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. با این حال، ایرانی‌ها مدعی میهمان‌نوازی به عنوان 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 لحظهٔ بحران درها را به روی افغانستانی‌ها گشود و سطحی از میهمان‌نوازی را نشان داد که، همان‌طور که جانشین خمینی، علی خامنه‌ای، خاطرنشان می‌کند، به ندرت ایالات متحده و اروپا آن را تقلید کرده‌اند. (خامنه‌ای ۲۰۱۶) با این حال، افغانستانی‌ها، با عبور از آستانه، ناخواسته خود را در تأیید انقلاب ایران شریک می‌دانستند؛ انقلابی که، به رغم تمام ادعاهایش مبنی بر جهانی بودن، عمیقاً ملی‌گرا بود و همچنان نیز چنین است. نقش نفی لفظی مرزها این بود که ایدهٔ ملت ایران به عنوان 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 به عنوان میهمان ملت ایران همچنان پابرجاست؛ با این حال، در شرایط تبعید طولانی مدت، میهمان‌نوازی‌ای که پاسخی سخاوتمندانه و تقریباً بشردوستانه در لحظهٔ بحران بود، به چیزی ظالمانه تبدیل می‌شود. پناهندهٔ 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 رابطهٔ گاه ستیزه‌جویانه میان شهروندان ایرانی و پناهجویان افغانستانی، به خوبی ارتباط میان ملت و میهمان‌نوازی را پررنگ می‌کند و مشخص می‌کند که چگونه مفاهیم هویت ملی می‌توانند به صورت 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 ب، ۳) مسئله میهمان‌نوازی در کنه خود «مسئله پرسش» است. او می‌پرسد: «آیا میهمان‌نوازی با بازجویی از تازه‌وارد آغاز می‌شود؟ ... یا با استقبال بی‌چون و چرا؟» در کانتکت «در گشوده»، می‌توان «حذف مضاعف» را، که دریدا توصیف کرده بود، شناسایی کنیم: «حذف سؤال و حذف نام». (دریدا ۲۰۰۰ ب، 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 [...]

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، به شکل 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 به نوبه 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 به نحو مؤثری در مورد مسئله میهمان‌نوازی ایرانی به کار بست. با گسترش واژگانی که با آن درباره میهمان‌نوازی نظریه‌پردازی می‌کنیم، می‌توانیم شروع کنیم به کشف اینکه چگونه شیوه‌های واقعی میهمان‌نوازی ممکن است به اجرا 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 به گونه‌ای عمل می‌کند که به ارتباط میهمان‌نوازانه جدیدی میان شهروندان ایرانی و پناهندگان افغانستانی شکل بدهد.

چنانچه به مطالعه متن کامل این مقاله و فهرست منابع آن علاقه دارید، به پیوند زیر بروید:

چگونه دوستی به ابزار قدرتمندان تبدیل شد: نظرات ویل دیویس^۱ دربارهٔ رسانه‌های اجتماعی، اشتراک^۲ و فروش

کیرن اکانر^۳

مترجم: وحید موسوی داور



تصویرگر: پت گملن

تصور کنید که وارد کافی شاپ می‌شوید، یک فنجان قهوه سفارش می‌دهید و سپس، در کمال تعجب، به شما می‌گویند که هزینه آن قبلاً پرداخت شده؛ این هدیه غیرمنتظره از کجا آمده است؟ معلوم می‌شود که مشتری قبلی هزینه قهوه شما را پرداخته است. تنها مشکل شما، اگر بتوان آن را واقعاً مشکل نامید، این است که اکنون باید همین کار را برای اولین مشتری ای که بعد از شما وارد آن کافی شاپ می‌شود بکنید.

این طرح را قیمت‌گذاری «پیش‌پرداخت برای نفر بعد»^۴ می‌نامند. این چیزی است که برخی کسب‌وکارهای کوچک در کالیفرنیا، مانند آشپزخانه کارما^۵ در برکلی^۶، درپیش گرفته، و مشتریان نیز گه‌گاه آن را خودجوش اجرا کرده‌اند. در ابتدا به نظر می‌رسد که چنین طرحی منطق اقتصاد بازار آزاد را به چالش می‌کشد. بازار مسلماً مکانی است که ما

1. Will Davies
2. sharing
3. Kieran O'Connor
4. pay-it-forward pricing
5. Karma Kitchen
6. Berkeley

مجازیم - و حتی از ما انتظار دارند - در آنجا خودخواهانه رفتار کنیم. طرح «پیش پرداخت برای نفر بعد»، با ایدئالیسم سنت‌گريزانه‌اش، ظاهراً با اصول اساسی محاسبات اقتصادی تناقض دارد.

اما این قضیه ابعاد دیگری نیز دارد. پژوهشگران گروه تحقیقات علم تصمیم‌گیری^۷ در دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، قیمت‌گذاری «پیش پرداخت برای نفر بعد» را به دقت بررسی، و چیزی را کشف کرده‌اند که پیامدهای عمیقی در نحوه عملکرد بازارها و بنگاه‌ها دارد. معلوم شده است که افراد عموماً در این مدل، نسبت به سیستم قیمت‌گذاری متعارف، پول بیشتری می‌پردازند. آن‌طور که مینا یونگ^۸، پژوهشگر ارشد در این مطالعه، می‌گوید، «افراد دوست ندارند خسیس به نظر برسند. آن‌ها می‌خواهند معقول باشند، اما همچنین می‌خواهند با هنجارهای اجتماعی هم‌نوایی کنند». برخلاف آنچه اقتصاددانان از قدیم تصور می‌کردند، نوع دوستی، در مقایسه با محاسبات اقتصادی، اغلب ممکن است تأثیر بسیار قوی‌تری بر تصمیمات ما داشته باشد.

چنین یافته‌هایی نمونه‌ای از حوزه اقتصاد رفتاری^۹ است که در اواخر دهه ۱۹۷۰ ظهور کرد. **اقتصاددانان رفتاری، مانند اقتصاددانان معمولی، فرض می‌کنند که انگیزه افراد معمولاً این است که منفعت خود را به حداکثر برسانند، اما نه همیشه. آن‌ها، در شرایطی خاص، حیواناتی اجتماعی و اخلاقی‌اند، حتی زمانی که به نظر برسد این امر منافع اقتصادی آن‌ها را تضعیف می‌کند.** آن‌ها از گله پیروی می‌کنند و طبق قوانینی کلی پیش می‌روند. آن‌ها اصولی دارند که به هیچ‌وجه آن را فدای پول نخواهند کرد.

چنین می‌نماید که این پدیده با نظریه بدبینانه و فردگرایانه روان‌شناختی انسانی، که در قلب اقتصاد سنتی قرار دارد، سازگار نیست. آیا ممکن است که ما واقعاً موجوداتی نجیب و اجتماعی باشیم؟ بسیاری از تحقیقات علوم اعصاب که در مورد ریشه‌های هم‌دلی و پیوندهای دوجانبه صورت گرفته است این موضوع را تأیید می‌کند. افراد خوش‌بین شاید این را مبنایی برای امید سیاسی جدیدی بدانند: جامعه‌ای که در آن اشتراک و اعطای هدیه مسئله‌ای جدی برای قدرت خصوصی‌سازی و انباشت پول است.

اما احتمال نگران‌کننده‌تری نیز وجود دارد: اینکه نقد فردگرایی و محاسبات پولی کم‌کم به ابزاری برای مدیریت و سیاست فایده‌گرایانه^{۱۰} تبدیل می‌شود. **یکی از اصول کلیدی اقتصاد رفتاری این است که، اگر بخواهیم انسان‌های دیگر را کنترل کنیم، اغلب بهتر است به حس اخلاقی و هویت اجتماعی آن‌ها متوسل شویم تا به نفع شخصی‌شان.**

7. decision science research group

8. Minah Jung

9. behavioural economics

10. utilitarian

این نشانه‌ای از تحولی عام‌تر در سیاست‌ها و رویه‌های تجاریِ امروزی است. در حوزه‌های مختلف تخصصی، از بهداشت و درمان تا بازاریابی و از آموزش نظامی تا امور مالی، امید روزافزونی وجود دارد که با بهره‌برداری از قدرت «روابط اجتماعی» بتوان به اهداف مهمی دست یافت. اما این دقیقاً به چه معناست؟ هرچه از عمر دموکراسی «اجتماعی» بیشتر می‌گذرد، معنای این واژه دست‌خوش دگرگونی عمیق‌تری می‌شود. این واژه، که در ابتدا به چیزهایی مربوط به جامعه یا خیر عمومی اشاره داشت، اکنون به‌طور فزاینده‌ای به معنای فنون مداخله‌ی روان‌شناختی در فرد به‌کار می‌رود. دوستی‌ها و روابط اجتماعیِ غیررسمی به تدریج ملموس‌تر و سنجش‌پذیرتر می‌شوند و از این طریق، ممکن است به ابزارهای بالقوه‌ی قدرت تبدیل گردند.

استفاده از «روابط اجتماعی» برای کسب درآمد

در سال‌های اخیر، سخاوت^{۱۱} به تجارت بزرگی تبدیل شده است. در سال ۲۰۰۹، کریس اندرسن،^{۱۲} سردبیر سابق مجله‌ی وایرد،^{۱۳} کتابی با عنوان رایگان: آینده‌ی قیمتی انقلابی^{۱۴} منتشر کرد. اندرسن استدلال می‌کرد که اکنون دلایل تجاری قوی‌ای برای ارائه‌ی محصولات و خدمات به‌صورت رایگان وجود دارد تا از این راه، روابط بهتری با مشتریان برقرار شود. ارائه‌ی کالاهای رایگان به وسیله‌ای برای تسخیر مخاطب یا کسب شهرت برای خود تبدیل می‌شود و این را بعداً می‌توان برای تبلیغات یا فروش آتی به‌کار گرفت. حتی مایکل اولیری،^{۱۵} رئیس رایان‌ایر،^{۱۶} پیشنهاد کرده، که قیمت بلیط هواپیما در آینده ممکن است به صفر برسد، به این صورت که تمام هزینه‌ها از راه دریافت مبالغ اضافی برای چمدان‌ها، استفاده از حمام، دریافت خدمات خارج از نوبت و غیره تأمین شود.

آنچه اندرسن به آن اشاره کرد قابلیت روابط غیرپولی برای افزایش سود بود. به علاوه، **همان‌طور که اعطای هدایا می‌تواند راهی برای افزایش درآمد باشد، کلمات جادویی^{۱۷} نیز، که در ازای آن بیان می‌شوند، همین کارکرد را دارند.** متخصصان بازاریابی اکنون روش بهینه‌ی گفتن عباراتی مانند «متشکرم» به مشتری را تحلیل می‌کنند، طوری که با استفاده از چنین عباراتی روابط اجتماعی عمیق‌تری ایجاد شود.

اهمیت قدردانی به فعالیت‌های تبلیغاتی برخی شرکت‌های مشهور نیز نفوذ کرده است. حوالی کریسمس سال ۲۰۱۳، لویدز تی‌اس‌بی،^{۱۸} یکی از بانک‌های بریتانیایی که از بحران مالی سال ۲۰۰۸ بسیار آسیب دیده بود، برنامه‌ای تبلیغاتی راه انداخت که تماماً شامل تصاویری بامزه از دوستان دوران کودکی بود که از لحظات شاد در کنار هم لذت می‌بردند و در نهایت، برنامه با عبارت «متشکرم»، که روی چند بادکنک نوشته شده بود، به پایان می‌رسید. هیچ‌ذکری از پول

11. generosity
12. Chris Anderson
13. Wired
14. Free: The Future of a Radical Price
15. Michael O'Leary
16. Ryanair
17. magic words
18. Lloyds TSB

درمیان نبود. عجیب‌تر اینکه شرکت تسکو،^{۱۹} که اعتبارش در سال‌های اخیر کاهش یافته‌است، در سال ۲۰۱۳ مجموعه‌ای از ویدئوها را در یوتیوب^{۲۰} منتشر کرد که در آن‌ها مردانی در لباس‌های کریسمس به هرکس که می‌رسند می‌گویند «متشکرم»، از شخصی که شام کریسمس را آماده می‌کند تا کسانی که با خیال راحت رانندگی می‌کنند، همچنین شرکت‌های دیگری مانند اینستاگرام. به نظر می‌رسید که تسکو، صرف‌نظر از منافع خصوصی خود، سپاس‌گزاری را در همه‌ی جهات ترویج می‌کند.

اینکه هر فرد چقدر می‌تواند با شرکتی چندملیتی پیوند اجتماعی داشته باشد قطعاً محدودیت‌هایی دارد. **امروزه بنگاه‌ها به شدت تلاش می‌کنند اجتماعی باشند، اما منظور آن‌ها از «اجتماعی» معمولاً این است که قادرند به نحو مؤثری به شبکه‌های اجتماعی هم‌تایان^{۲۱} نفوذ کنند.** شرکت‌ها امیدوارند که نقشی در تقویت دوستی‌ها داشته باشند و از این طریق، مطمئن شوند که مخاطبان‌شان آن‌ها را به علل مختلف، مانند محاسبات شخصی، رها نکنند؛ بنابراین، برای نمونه، کوکاکولا^{۲۲} طرح‌های بازاریابی زیرکانه‌ای را آزمایش کرده‌است، مانند درج نام‌های اشخاص («سو»^{۲۳}، «تام»^{۲۴} و غیره) روی بطری‌های نوشابه، به عنوان راهی برای تشویق افراد به تبادل هدیه. مدیران امیدوارند که کارکنانشان نیز در زندگی اجتماعی روزمره‌شان به عنوان «سفیران برند»^{۲۵} عمل کنند. درعین حال، بازاریابان عصبی^{۲۶} مطالعه‌ی این موضوع را شروع کرده‌اند که چگونه با تصاویر و تبلیغات می‌توان واکنش‌های عصبی مشابهی در گروه‌ها - به جای تک‌تک افراد - ایجاد کرد. از این طریق، احتمالاً بسیار بهتر می‌توان نشان داد که جمعیت‌های بزرگ‌تر چگونه به تبلیغات واکنش نشان می‌دهند.

همه‌ی این‌ها - همراه با ظهور «اقتصاد اشتراکی»^{۲۷} که ایربی‌ان‌بی^{۲۸} و اوپر^{۲۹} نمونه‌هایی از آن‌اند - نکته‌ی ساده‌ای را به شرکت‌های بزرگ خاطر نشان می‌کند. **اگر بتوان تجربه‌ی خرید چیزها را با احساسات ناشی از دوستی و تبادل هدیه ترکیب کرد، مردم از آن بیشتر لذت خواهند برد.** نقش پول باید تا جایی که ممکن است از دید خارج شود. همان‌طور که بازاریابان می‌دانند، پرداخت پول «دردناک‌ترین» مرحله در هر نوع رابطه با مشتریان است و داروی این درد آن است که مشتری را با نوعی تجربه‌ی اجتماعی بی‌حس کنیم. بازار باید به عنوان چیزی اساساً متفاوت نمایش داده شود.

19. Tesco
20. YouTube
21. peer-to-peer
22. Coca-Cola
23. Sue
24. Tom
25. brand ambassadors
26. neuromarketers
27. sharing economy
28. Airbnb
29. Uber

دیجیتالی سازی روابط اجتماعی

با این حال، جای تعجب نیست که ظهور رسانه‌های اجتماعی بزرگ‌ترین عاملی بوده، که علاقه بنگاه‌های جدید به روابط اجتماعی را برانگیخته است. در همان زمان که اقتصاد رفتاری در حال شناسایی عوامل مختلفی بوده است که ما را به موجوداتی نوع دوست تبدیل می‌کند، رسانه‌های اجتماعی به بنگاه‌ها فرصت می‌دهند تا رفتارهای اجتماعی را تحلیل کنند و آن‌ها را هدف بگیرند. از این طریق، می‌توان تبلیغات را برحسب شخصیت هر فرد تنظیم کرد، بر این اساس که آن فرد چه کسانی را می‌شناسد و آن افراد چه چیزهایی را دوست دارند و می‌خرند. این روش‌ها، که آن‌ها را مجموعاً «تحلیل اجتماعی» می‌نامیم، بدین معناست که سلیقه‌ها و رفتارها را می‌توان با جزئیات بسیار دقیق دنبال کرد، اما هدف نهایی آن با آنچه در زمان پیدایش بازاریابی و مدیریت در اواخر قرن نوزدهم وجود داشت تفاوتی ندارد: کسب درآمد. آنچه تغییر کرده، این است که اکنون هریک از ما را ابزاری می‌بینند که با آن می‌توانند نگرش‌ها و رفتارهای دوستان و مخاطبانمان را تغییر دهند. رفتارها و ایده‌ها را می‌توان مانند «همه‌گیری‌ها» منتشر کرد، با این هدف که شبکه‌های بسیار بزرگ‌تری را متأثر کند.



تصویرگر: پت گملن

از منظر بازاریابی، مهم‌ترین ترفند این است که چگونه افراد را تحریک کنیم تا پیام‌ها و تبلیغات مثبت برندها را برای یکدیگر هم‌رسانی کنند؛ تقریباً چنان‌که گویی اصلاً فعالیت تبلیغاتی عمومی در کار نبوده‌است. **روش تجاری معروف به «تبلیغات دوستانه»^{۳۰} شامل خلق تصاویر و کلیپ‌های ویدئویی است که کاربران رسانه‌های اجتماعی با دیگران هم‌رسانی می‌کنند، احتمالاً بدون اینکه هدف تجاری آگاهانه‌ای برای خودشان داشته باشند.** علم بازاریابی ویروسی^{۳۱} یا ایجاد همهمه^{۳۲} بازاریابان را به آموختن درس‌هایی از روان‌شناسی اجتماعی، انسان‌شناسی اجتماعی و تحلیل شبکه‌های اجتماعی سوق داده‌است.

بنگاه‌ها مدت‌هاست که نگران شهرت عمومی و تعهد کارکنان خود شده‌اند. همچنین، نیازی به گفتن نیست که قدمت شبکه‌های اجتماعی غیررسمی به اندازه قدمت بشریت است. به‌رغم گفتمان ضدفرهنگی^{۳۳} «اقتصاد اشتراکی»، آنچه تغییر کرده‌است نقش روابط اجتماعی در سرمایه‌داری نیست، بلکه این است که اکنون به راحتی می‌توان روابط اجتماعی را در معرض تحلیل‌های اقتصادی دقیق و کمی قرار داد و این اساساً ناشی از دیجیتالی‌سازی این نوع روابط است.

در درازمدت، عمیق‌ترین پیامدهای فرهنگی و اخلاقی این تحول شاید آن باشد که درکمان از خودمان و اطرافیانمان دگرگون شود. از آنجاکه جمع‌آوری و دسترسی به داده‌های مربوط به پیوندهای اجتماعی آسان‌تر می‌شود و از آنجاکه اقتصاددانان به‌طور فزاینده‌ای به مفاهیم وظیفه و نوع دوستی توجه می‌کنند - همان‌طور که مطالعه «پیش‌پرداخت برای نفر بعد» گواه آن است - وسوسه طرح سؤالاتی مهم و خودمحوارانه درباره دایره اجتماعی پیرامونمان ظاهر خواهد شد. کاربرد ذهنیت تحلیل هزینه و فایده^{۳۴} در فراسوی حوزه‌های بازاریابی اغلب بحث‌انگیز است، اما پس از شروع ممکن است به سرعت عادی شود. امروزه اقتصاددانان دولتی در محاسبه قیمت جان انسان یا محیط طبیعی، اگر چنین کاری برای اهداف ارزیابی سیاست‌ها مفید باشد، مشکلی ندارند.

آیا می‌توانیم اعمال شخصی سخاوتمندانه و دوستانه خودمان را در قالبی فایده‌گرایانه ارزیابی کنیم؟ شواهد روزافزونی برای حمایت از این نوع منطق خودمحوارانه وجود دارد. حوزه‌ای که شاید بیشترین سود را از چنین محاسباتی به دست آورد حوزه سلامت است: تماس اجتماعی برای ما خوب است، هم از نظر جسمی هم از نظر ذهنی. فقط مطمئن باشید که این تماس با افرادی مناسب برقرار شود.

30. friendvertising

31. viral marketing

32. buzz

33. countercultural

34. cost-benefit analysis

کاربرد روابط اجتماعی برای بهبود سلامت

من در یکی از روزهای فوریه ۲۰۱۰ در سالن بزرگی نشسته بودم، با یک تخت سلطنتی طلایی بسیار بزرگ در سمت چپم و رهبر آینده حزب کارگر،^{۳۵} اد میلیبند،^{۳۶} در سمت راستم. ما درحال تماشای تعدادی تصویر روی نمایشگری بودیم که من را به یاد فیلم‌های سرگرم‌کننده‌ای می‌انداخت که فروشندگان داروهای گیاهی در بازار کمندن^{۳۷} لندن در اوایل دهه ۱۹۹۰ می‌فروختند. برخی از مشاوران دولت نیز حضور داشتند، درحالی که همه تلاش می‌کردند تا حد ممکن آرام به نظر برسند؛ شبیه نبرد قدرتی که در محافل سیاسی جریان دارد و نشان می‌دهد که فرد بر اوضاع مسلط است. (استیو هیلتن،^{۳۸} مشاور سابق دولت ائتلافی دیوید کامرون،^{۳۹} که به دلیل ورود پابرهنه به جلسات مشهور بود، در این بازی برنده شد.)

در آن اتاق، که دفتری با تزیینات مجلل در مجموعه دفاتر کابینه بود، غیر از من حدود ده تن دیگر نیز حضور داشتند. همه ما به صفحه نمایش خیره شده بودیم و متحیر از حرکت خطوط و نقطه‌های بی‌شماری که نمایش داده می‌شد. نیکلاس کریستاکیس،^{۴۰} جامعه‌شناس آمریکایی که در حوزه سلامت کار می‌کند، در کنار صفحه نمایش ایستاده بود و به وضوح از تأثیری که ویدئوی او بر این جمع سرشناس می‌گذاشت لذت می‌برد. کریستاکیس در آن زمان برای تبلیغ کتابش، متصل،^{۴۱} در جاهای مختلف سخنرانی می‌کرد؛ از او دعوت شده بود تا برخی یافته‌های خود را در روزهای واپسین دولت گوردن براون^{۴۲} به سیاست‌گذاران بریتانیایی ارائه کند. من، به عنوان جامعه‌شناسی که به سیاست‌گذاری نیز علاقه دارد، به آن سخنرانی دعوت شده بودم.

کریستاکیس جامعه‌شناسی غیرعادی است. او نه تنها مهارت ریاضی قوی تری از دیگران دارد، بلکه مقالات متعددی در مجلات پزشکی معتبر منتشر کرده است. تصاویری که ما آن روز روی صفحه نمایش تماشا می‌کردیم نمایانگر شبکه‌های اجتماعی در یکی از محلات بالتیمور^{۴۳} بود که در آن «رفتارها» و علائم پزشکی خاصی درحال حرکت به اطراف بودند. پیام کریستاکیس به سیاست‌گذاران حاضر در آن جلسه پیام قدرتمندی بود. مشکلاتی مانند چاقی و فقر و افسردگی، که اغلب با هم تلاقی می‌کنند و افراد را به رکودی مزمن مبتلا می‌سازند، مسری‌اند. این‌ها مانند ویروس در شبکه‌های اجتماعی حرکت می‌کنند و به واسطه افرادی که هرکس معمولاً با آن‌ها معاشرت دارد او را به خطر می‌اندازند.

35. Labour party

36. Ed Miliband

37. Camden

38. Steve Hilton

39. David Cameron

40. Nicholas Christakis

41. Connected

42. Gordon Brown

43. Baltimore

کریستاکیس بخشی از جنبشی روبه‌رشد در دنیای سیاست است. درحالی‌که بازاریابان به شدت برای نفوذ به شبکه‌های اجتماعی ما تلاش می‌کنند تا سلیقه‌ها و امیال ما را تغییر دهند، سیاست‌گذاران دریافته‌اند که شبکه‌های اجتماعی می‌تواند ابزاری برای بهبود سلامت و بهزیستی ما باشد. «عصب‌شناسی اجتماعی»،^{۴۴} که جان کاسیوپو^{۴۵} از دانشگاه شیکاگو پیش‌گام آن است، نشان می‌دهد که مغز انسان طوری تکامل یافته‌است تا به روابط اجتماعی وابسته باشد. تحقیقات کاسیوپو نشان می‌دهد که مضرات تنهایی برای سلامت انسان حتی بیشتر از خطرات مصرف سیگار است. روش‌هایی مانند «تجویز اجتماعی»،^{۴۶} که در آن پزشکان به افراد توصیه می‌کنند تا به گروه‌های هنری یا سازمان‌های داوطلبی بپیوندند، با هدف مبارزه با تنهایی و انزوا - که معمولاً به افسردگی و بیماری‌های مزمن می‌انجامد - عرضه شده‌اند.

درک علمی زندگی اجتماعی و اخلاق، که به‌ویژه از راه علم عصب‌شناسی هدایت می‌شود، به سرعت درحال ادغام با مطالعات بدن است. به گفته مت لیبرمن،^{۴۷} عصب‌شناس اجتماعی، دردهایی که ما از قدیم آن را دردهای عاطفی تلقی می‌کردیم، مانند جدایی از معشوق، شامل فرایندهای عصبی شیمیایی مشابه با دردهایی است که معمولاً آن‌ها را جسمی می‌دانیم، مانند شکستگی دست. علوم اجتماعی و فیزیولوژی درحال هم‌گرایی در قالب رشته جدیدی‌اند که در آن بدن‌های انسانی به‌منظور شناسایی نحوه واکنش فیزیکی آن‌ها به یکدیگر مطالعه می‌شوند.

در آن سخنرانی در دفتر کابینه، چیزی جذاب و مسحورکننده در مورد تصاویر کریستاکیس وجود داشت. آیا واقعاً می‌توان مشکلات اجتماعی ریشه‌دار را با تصاویری از این نوع نمایش داد؟ مهارت فنی کریستاکیس مطمئناً جذاب بود. درمقایسه با سنت معروف سربازان آمریکایی، که در طول جنگ جهانی دوم آدامس و جوراب‌های نایلونی را برای بریتانیایی‌ها هدیه می‌آوردند، تحلیل پیشرفته‌تر او درمورد شبکه‌های اجتماعی بدیع و وسوسه‌کننده به نظر می‌رسید. در آن سخنرانی در دفتر کابینه، چیزی جذاب و مسحورکننده در مورد تصاویر کریستاکیس وجود داشت. آیا واقعاً می‌توان مشکلات اجتماعی ریشه‌دار را با تصاویری از این نوع نمایش داد؟ مهارت فنی کریستاکیس مطمئناً جذاب بود. درمقایسه با سنت معروف سربازان آمریکایی، که در طول جنگ جهانی دوم آدامس و جوراب‌های نایلونی را برای بریتانیایی‌ها هدیه می‌آوردند، تحلیل پیشرفته‌تر او درمورد شبکه‌های اجتماعی بدیع و وسوسه‌کننده به نظر می‌رسید. اما چیزی که در آن روز برای من کمی عجیب می‌نمود، جدا از آن تخت سلطنتی طلایی، منظره خاص و نامعمولی بود که ما از آن جامعه درون‌شهری آمریکایی می‌دیدیم. همانند شرکت‌های تحلیل بازار، که می‌خواهند رفتار مصرف‌کننده را هنگام ظهور و گسترش آن دنبال کنند، مایی که در لندن بودیم می‌دیدیم که چگونه عادات غذایی و مشکلات سلامت هزاران تن از ساکنان نسبتاً محروم بالتیمور مانند نوعی بیماری درحال حرکت بودند. گویی از بالا به

44. social neuroscience

45. John Cacioppo

46. social prescribing

47. Matt Lieberman

تجمع مورچه‌ها نگاه می‌کردیم. این واقعیت که آن تصاویر متحرک نمایانگر انسان‌هایی با روابط و سوابق و برنامه‌هایی خاص بود تقریباً بی‌اهمیت می‌نمود.

شاید کمی بی‌انصافی باشد که بگوییم سیاست‌گذاران شواهد مربوط به تأثیر شبکه‌های اجتماعی و نوع دوستی بر سلامت را نادیده می‌گیرند. اگر پزشکان بتوانند رفتار فقط چند عضو تأثیرگذار در شبکه را به سمت بهبود سوق دهند، از این راه، شاید بتوان «سرایت» مثبت‌تری را گسترش داد، ولی این جهان بینی در معرض خطری پنهان است و این همان مشکلی است که همه انواع تحلیل‌های شبکه‌های اجتماعی را درگیر می‌کند. **وقتی جهان اجتماعی را به مجموعه‌ای از سازوکارها و منابع تقلیل دهیم، این سؤال مکرراً مطرح می‌شود که آیا باید شبکه‌های اجتماعی را دوباره به‌گونه‌ای طراحی کرد که مناسب گروه‌های ممتاز کنونی باشد. شبکه‌ها معمولاً به سمت آنچه قوانین قدرت نامیده می‌شود تمایل دارند، طوری که صاحبان قدرت می‌توانند از این شبکه‌ها برای افزایش نفوذ خود استفاده کنند.**

یکی از نمونه‌های آن را «سرایت هیجانی»^{۴۸} می‌نامند. روان‌شناسانی که با تحلیل‌های اجتماعی سروکار دارند اکنون می‌توانند انتشار هیجانات مثبت و منفی را از طریق شبکه‌های اجتماعی دنبال کنند. این تحقیقات موضوع آزمایش بحث‌انگیز فیسبوک،^{۴۹} با استفاده از دست‌کاری خبرخوان‌ها،^{۵۰} بود که نتایج آن تابستان گذشته منتشر شد. اکنون معلوم شده، که خلیقات مختلفی مانند خشم و افسردگی از نظر اجتماعی مسری‌تر از بقیه است، اما با این دانش چه کار می‌توانیم بکنیم؟ از آنجاکه زندگی اجتماعی کم‌کم به حیطة تحلیل کمی کشیده می‌شود، واقعیت این است که افراد شاد و سالم می‌توانند روابط اجتماعی خود را طوری تنظیم کنند که از آن‌ها در برابر «خطر» ناشادکامی محافظت کند. گای وینچ،^{۵۱} روان‌شناسی آمریکایی که این پدیده را بررسی کرده‌است، به افراد شاد توصیه می‌کند که مراقب خود باشند. او در وبسایت روان‌شناسی امروزی^{۵۲} نوشت: «اگر متوجه شده‌اید که افرادی با شما یا در کنار شما زندگی می‌کنند که دیدگاه‌های منفی دارند، بهتر است در فهرست دوستان خود تجدیدنظر کنید.» تأثیر این تجدیدنظر بر آن دوستان بدشانسی که «دیدگاه‌های منفی» دارند به‌سادگی قابل‌تصور است.

تاروپود زندگی اجتماعی اکنون مشکلی است که در چهارچوب سیاست‌گذاری سلامت به آن توجه می‌شود و چیزی کمی غم‌انگیز درباره آن وجود دارد. **تنهایی اکنون مشکلی عینی به نظر می‌رسد، اما فقط به این علت که در مغز و بدن فیزیکی ظاهر می‌شود و هزینه‌های قابل‌محاسبه‌ای برای دولت‌ها و بیمه‌های سلامت دارد.** روان‌شناسان مثبت‌نگر^{۵۳} مردم را به سخاوت و قدردانی ترغیب می‌کنند، اما عمدتاً برای کاهش مشکلات سلامت روان و مصائب شخصی خود آن‌ها؛ همچنین، پیوندهای دوستانه در محله‌های فقیرنشین پایین شهری به موضوع نگرانی دولت

48. emotional contagion

49. Facebook

50. newsfeed

51. Guy Winch

52. Psychology Today

53. positive psychologists

تبدیل شده است، اما فقط تا آنجا که چنین چیزی عاملی برای گسترش سوء تغذیه و بی تحرکی های پرهزینه باشد. جالب این است که، با وجود تمام صحبت ها در مورد اشتراک و اعطای هدیه، این جهان بینی بالقوه خود محورانه تر از جهان بینی مرتبط با بازار است. اصل زیربنایی اقتصاد سنتی، که به آدام اسمیت^{۵۴} برمی گردد، این است که پیگیری نفع شخصی در بازار نهایتاً برای جامعه مفید خواهد بود. به نظر می رسد که عصر بهینه سازی^{۵۵} اجتماعی این اصل را دگرگون خواهد کرد: تأکید بر روابط اجتماعی در زندگی روزمره ارزش دارد، زیرا نهایتاً مزایایی را به شما بازمی گرداند. مشکل این است که اشتباهی ما برای این مزیت های جدید ممکن است از کنترل خارج شود.

اعتیاد به شبکه های اجتماعی

در طول دهه گذشته، رواج رسانه های دیجیتال - و به ویژه رسانه های اجتماعی - به عاملی برای سرزنش جنون رسانه ای تبدیل شده است. واقعیت این است که جوانان امروزی روز به روز خود شیفته تر می شوند و نمی توانند به یکدیگر متعهد بمانند یا تفکر مستقلی داشته باشند و غیره. شاید بتوان اینترنت یا فیسبوک را مقصر این وضعیت دانست، ضمن آنکه واقعاً شواهدی وجود دارد که نشان می دهد افرادی که دائماً از رسانه های اجتماعی استفاده می کنند بیشتر به خود محوری، خودنمایی و خود بزرگی بینی تمایل دارند. اما، به جای اینکه فناوری های جدید را مانند ویروسی بدانیم که افراد را از نظر روانی و عصبی تباہ می کند، بهتر است کمی عقب تر بایستیم و درباره منطبق فرهنگی عام تری که در اینجا نقش دارد تأمل کنیم.

چه چیزی رسانه های اجتماعی را این قدر وسواس آمیز و حتی اعتیاد آور می کند؟ این نوعی تجربه زندگی اجتماعی است که از همه ناکامی ها و تعهداتش خالی شده. افرادی که نمی توانند گوشی موبایل خود را زمین بگذارند بیهود دنبال یافتن تصاویر یا کار با نرم افزارهای مختلف نیستند: آن ها ناامیدانه در جست و جوی نوعی تعامل انسانی اند، اما از نوعی که به هیچ وجه استقلال شخصی و خصوصی آن ها را محدود نکند.



درمورد افرادِ معتاد به شبکه‌های اجتماعی، آنچه شاهد آنیم صرفاً عنصری بیماری‌زا در جامعه‌ای است که نمی‌تواند روابط را جز از منظر لذت‌های روان‌شناختی‌ای که تولید می‌کند درک کند. شخصی که حین صرف غذا با دوستش، به جای اینکه به صحبت‌های او گوش کند، انگشتانش می‌جنبند تا صفحهٔ فیسبوکش را مرور کند قربانی فلسفه‌ای است که در آن حضور افراد دیگر فقط برای این است که آن شخص دائماً لذت ببرد، امیالش ارضا شود و شخصیتش تأیید گردد. این بی‌گمان به دور باطل منجر می‌شود: زمانی که پیوند اجتماعی به این سطح روان‌شناختی کم‌مایه تقلیل داده شود، یافتن رضایتی که شخص به دنبالش است سخت‌تر و سخت‌تر می‌شود. **نگریستن به دیگران، در حکم ابزارهایی برای لذت شخصی‌مان، نمایانگر انکار حقایق اخلاقی و عاطفی‌ای است که زیربنای دوستی و عشق و سخاوت را تشکیل می‌دهند.**

از کاستی‌های جدی این ایدهٔ خودمحرورانه از روابط اجتماعی آن است که هیچ‌یک از ما - یا حداقل، تعداد کمی از ما - هرگز نمی‌تواند - نمی‌تواند - دائماً در مرکز توجه باشد و تحسین دیگران را برانگیزد. همین را درمورد فیسبوک نیز می‌توان گفت. فیسبوک، به عنوان جریان بی‌پایانی از نمایش اغراق‌آمیز موفقیت یا محبوبیت، اغلب باعث می‌شود که افراد احساس بدتری به خودشان و زندگی‌شان داشته باشند. ریاضیات شبکه‌ها به این معناست که اکثر افراد دوستان کمتری، نسبت به میانگین عمومی، خواهند داشت، درحالی‌که تعداد کمی از افراد دوستان بسیار بیشتری از میانگین عمومی خواهند داشت. عامل تقویت‌کنندهٔ این حس حقارت آن است که فرد می‌کوشد نمایش اغراق‌آمیز موفقیت یا محبوبیت خود را اثبات کند و نگاه دیگران را به خود جلب کند. نتیجهٔ این فرایند تقویت نوعی دور باطل جمعی است. همان‌طور که روان‌شناسان مثبت‌نگر نیز تأکید دارند، این ناتوانی در توجه یا هم‌دلی عامل مهمی برای افسردگی است.

اگر بهزیستی مشروط به کشف روابطی است که، نسبت به آنچه جامعه فردگرا حکم می‌کند، کمتر خودمحوارانه و کمتر لذت طلبانه باشند، پس فیسبوک و انواع دیگر رسانه‌های اجتماعی به ندرت می‌توانند ما را به شادکامی رهنمون شوند. این نیز درست است که کاربردهای خاصی از رسانه‌های اجتماعی وجود دارد که ما را به روابط اجتماعی قوی‌تر و رضایت بخش‌تر سوق می‌دهند. گروهی از روان‌شناسان مثبت‌نگر، با استفاده از شواهد موجود درباره اینکه کدام نوع روابط اجتماعی به شادکامی بیشتری منجر می‌شود، رسانه اجتماعی جدیدی به نام شادتر^{۵۶} طراحی کرده‌اند که بر سخاوت و ابراز قدردانی متمرکز می‌شود؛ یعنی همان چیزهایی که اجزای اساسی بهزیستی ذهنی را تشکیل می‌دهند. آنچه در این نوع تلاش‌ها برای طراحی دوباره شبکه‌های اجتماعی به منظور ارتقای بهزیستی بدیهی می‌نماید منطق زیربنایی آن است مبنی بر اینکه بهینه‌سازی فردی نیازمند خلق روابط، سرمایه‌گذاری در روابط و، احياناً، قطع برخی روابط است. **پیگیری بی‌وقفه هیجان‌ات مثبت از طریق روابط پیامد بغرنج‌تری دارد و آن این است که خوبی هر رابطه فقط به اندازه ارزش روانی‌ای^{۵۷} است که به همراه دارد. «فهرست دوستان» ممکن است نیاز به «تجدید نظر» داشته باشد، اگر معلوم شود که دوستان شخص به اندازه کافی لذت یا شادکامی منتشر نمی‌کنند.**

جامعه‌گرایی نئولیبرال^{۵۸}

جامعه ما زیاده‌ازحد فردگرا است. بازارها همه چیز را به موضوع محاسبه فردی و خودخواهی تقلیل می‌دهند. تا زمانی که نتوانیم ارزش‌های مرتبط با محبت و نوع دوستی را احیا کنیم، زندگی مان به ملال و بیهودگی خواهد گذشت. این نوع ادعاها از قرن‌ها پیش منشأ نقدهای مختلفی از سرمایه‌داری و بازارها بوده است. این‌ها غالباً مبنای استدلال‌هایی را به نفع اصلاحات فراهم کرده‌اند، خواه تلاش‌هایی محدود برای کاهش نفوذ بازارها خواه مطالبات عمده‌تر برای بازنگری در نظام سرمایه‌داری. امروزه نیز همان نوع شکایات به گوش می‌رسد، اما از منابعی بسیار متفاوت. اکنون، متخصصان حوزه‌های بازاریابی، اقتصاد رفتاری، رسانه‌های اجتماعی و مدیریت در صف اول حمله به مبانی فردگرایانه و ماده‌گرایانه بازار ایستاده‌اند. اما آنچه آن‌ها در عوض ارائه می‌کنند نظریه‌ای نسبتاً متفاوت درباره رفتار و روان‌شناسی فردی است که در آن روابط اجتماعی عمدتاً ابزاری برای منافع جسمی، عاطفی یا مادی خود شخص تلقی می‌شود.

امروزه در حوزه‌های تجارت، رسانه و سیاست‌گذاری اشتیاق زیادی برای مشارکت در روابط اجتماعی وجود دارد که می‌توان آن را «جامعه‌گرایی نئولیبرال» نامید. اشتراک، تا زمانی که با منافع مالی شرکت‌های بزرگ تداخل نداشته باشد، بر فروش ارجحیت دارد. توسل به حس اخلاقی و نوع‌دوستانه مردم بهترین راه برای تشویق آن‌ها به هم‌نوایی با طرح‌هایی است که در مورد آن نظر خاصی از خودشان ندارند. برندها و رفتارها را می‌توان به شکل نوعی همه‌گیری

56. Happier

57. psychic value

58. neoliberal socialism

اجتماعی رواج داد، بدون اینکه پولی جابه‌جا شود. از هم‌دلی و روابط اجتماعی تجلیل می‌شود، اما فقط به‌عنوان عادات خاصی که افراد شاد یاد گرفته‌اند آن‌ها را داشته باشند. هرچیزی که زمانی خارج از منطق اقتصادی بود، مانند دوستی، بی‌سروصدا به داخل آن کشیده می‌شود.

چگونه می‌توان از این دام رها شد؟ مثال «تجویز اجتماعی» پزشکان نمونه جالبی است. این مثال، گرچه از فرضی فایده‌گرایانه شروع می‌شود، یعنی اینکه افراد می‌توانند به‌زیستی خود را از طریق پیوستن به انجمن‌ها و کار مشترک بهبود بخشند، صرفاً شامل رهنمودهایی شناختی یا رفتاری نیست و به نهادهایی نیز اشاره دارد که این امر را محقق می‌سازند. اینکه بسیاری از مردم در خودشان گرفتار شده‌اند و با حسادت به دیگران نگاه می‌کنند منشأ پرسش‌هایی است که به پاسخ‌های نهادی، سیاسی و جمعی نیاز دارد. این مشکل را نمی‌توان صرفاً با رویکردهای روان‌شناختی درقبال روابط اجتماعی حل کرد، زیرا این خود ممکن است همان مشکلاتی را که قصد حل و فصل آن را دارد تشدید کند، به‌خصوص وقتی که با رسانه‌های دیجیتال و مدل ارتباطی خودمحرانه مرتبط با این رسانه‌ها ترکیب شود. پرسشی اساسی وجود دارد درباره اینکه بنگاه‌ها، بازارها، سیاست‌ها، قوانین و مشارکت سیاسی را چگونه می‌توان به گونه‌ای متفاوت طراحی کرد تا روابط اجتماعی پربار را تداوم بخشد، اما این عملاً هیچ‌گاه با نمایندگان سرمایه‌داری اجتماعی رودررو نمی‌شود.

اکنون اینترنت به ما کمک می‌کند تا اشکال متفاوتی از سازمان را تصور کنیم. همان‌طور که جرمی گیلبرت،^{۵۹} نظریه پرداز فرهنگی و سیاسی، استدلال کرده است، ما باید به‌یاد داشته باشیم که تنها چند سال پیش بود که امپراتوری رسانه‌ای روپرت مرداک^{۶۰} در تلاش‌های خود برای تبدیل مای اسپیس^{۶۱} به شرکتی سودآور کاملاً شکست خورد. تضاد بین منطق شبکه عمومی و منطق سرمایه‌گذاری خصوصی قابل حل نبود و مرداک نیم میلیارد دلار ضرر کرد. فیسبوک نیز بسیار تلاش کرده است تا مطمئن شود اشتباهات مشابهی روی ندهد، به‌ویژه با تثبیت هویت‌های مجازی در هویت‌های «واقعی» دنیای بیرون و طراحی آن براساس علایق بازاریابان و محققان بازار. شاید هنوز زود باشد که بگوییم آیا این تلاش‌ها موفق بوده است یا خیر.

تقلیل زندگی اجتماعی به روان‌شناسی یا به فیزیولوژی، آن‌طور که عصب‌شناسی اجتماعی بر آن تأکید دارد، لزوماً برگشت‌ناپذیر نیست. کارل مارکس معتقد بود که سرمایه‌داری، با تجمیع کارگران در کارخانه و واداشتن آن‌ها به همکاری با یکدیگر، درحال خلق همان نوع آرایش طبقاتی است که نهایتاً بر آن چیره خواهد شد. این به‌رغم «ایدئولوژی بورژوازی» بود که بر اولویت افرادی که در بازار معامله می‌کنند تأکید داشت. امروزه نیز افراد ممکن است، برای سلامت روانی و جسمی خودشان یا برای مقاصد لذت‌طلبانه شخصی‌شان، گرد هم آیند. اما **گردهمایی‌های اجتماعی می‌توانند منطق خاصی برای خود خلق کنند؛ منطقی که نمی‌توان آن را صرفاً به لذت یا به‌زیستی فردی تقلیل داد. این امیدی است که هم‌اکنون در این جامعه‌گرایی جدید نتولپیرال نهفته است.**

59. Jeremy Gilbert

60. Rupert Murdoch

61. Myspace

سال ۱۴۰۳ با ارائه گزارش عملکرد مؤسسه در سال گذشته آغاز شد. گزارش فعالیت‌های رحمان در سال ۱۴۰۲، در قالب ویدئویی کوتاه در یوتیوب، اینستاگرام و تلگرام مؤسسه رحمان، بارگذاری شد و در اختیار مخاطبان قرار گرفت.

انتخاب زنان در ازدواج

قسمت جدید رادیو رحا، با عنوان «رأی، اجبار، حق انتخاب»، در اولین ماه فصل بهار منتشر شد. قسمت چهارم فصل چهارم رادیو رحا به موضوع ازدواج اختصاص یافته است و روایت زنانی از طبقات مختلف درباره چگونگی انتخاب همسر را گردآوری کرده است. این فصل از رادیو رحا قصه راه‌ها، درگیری‌ها و کوشش‌های زنان در زندگی است و از جدیدترین کتاب‌ها و منابع معتبر علوم اجتماعی در نوشتن سناریوی آن استفاده شده. سه شماره قبلی این پادکست، به ترتیب، به موضوع مادری، دانشگاه و حجاب اختصاص داشت.

سه فصل گذشته پادکست اختصاصی مؤسسه رحمان با موضوعات «نابرابری»، «توسعه انسانی» و «اعتراضات» در پادگیرها و کانال تلگرام رحمان منتشر شده است. برای اطلاع از زمان انتشار قسمت‌های آینده و مطالب تکمیلی صفحه رادیو رحا، در اینستاگرام با نشانی **radioraha99** همراه شوید.

نشست‌های جامعه مدنی و آینده‌پژوهی

اولین نشست سال ۱۴۰۳ رحمان اردیبهشت‌ماه برگزار شد. در این نشست، محمدجواد غلامرضا کاشی، استاد علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی، درباره دولت، جامعه مدنی و زندگی روزمره صحبت کرد. این نشست یازدهمین نشست از مجموعه نشست‌های جامعه مدنی است که از خردادماه سال قبل آغاز شده. در این نشست‌ها، کارکردهای جامعه مدنی و گروه‌ها و اصناف فعال در جامعه ایران تحلیل و بررسی می‌شوند.

مجموعه پنل‌های میز آینده‌پژوهی اجتماعی، که از سال گذشته آغاز شده است، امسال نیز ادامه دارد. این پنل‌ها با رویکرد آینده‌پژوهی با دبیری علمی دکتر فراستخواه برگزار می‌شود. آینده‌پژوهی یکی از حوزه‌های مطالعاتی میان‌رشته‌ای است که به بررسی و فهم روشمند و موثق حوزه‌های آینده و گزینه‌های بدیل آن می‌اندیشد؛ از این رو به دنبال ایجاد پلتفرمی برای گفت‌وگو در میان ذینفعان و متخصصان می‌گردد و هدف از این نوع مطالعه نیز کسب بینش درباره آینده و مواجهه پیش‌دستانه با آن است. (فراستخواه، ۱۴۰۰)

ویدئوی پنل‌های سال گذشته را می‌توانید در یوتیوب مؤسسه رحمان ببینید. این پنل‌ها با موضوعات زنان، قومیت، مهاجرت و دانشگاه، آبان تا اسفند ۰۲، برگزار شدند.

تخفیف فروش کتاب‌های رحمان

به رسم اردیبهشت‌ماه هر سال و هم‌زمان با نمایشگاه کتاب، کتاب‌های مؤسسه رحمان با تخفیف در اختیار علاقه‌مندان به کتاب و کتاب‌خوانی قرار می‌گیرد.

تازه‌ترین کتاب‌ها

حذف کار کودک به کوشش جلوه جواهری و کاوه مظفری و جامعه ایران و مسئله همبستگی جدیدترین کتاب‌های مؤسسه رحمان‌اند که به تازگی منتشر شده‌اند.

امروز به پایان می‌رسد
از فردا برایم چیزی نگو!
من نمی‌گویم
فردا روز دیگری است
فقط می‌گویم
تو روز دیگری هستی
تو فردایی؛
همان که باید به خاطرش زنده بمانم.

شاعر: جبران خلیل جبران

