

نظم حذف: تأملی نظری بر ساختار ذهن ایرانی

تورج محمدی



نقاشی: سواری با مرگ، ژان میشل باسکیا ۱۹۸۸

نظم حذف: تأملی نظری بر ساختار ذهن ایرانی^۱

چکیده

این مقاله تلاشی است برای بازخوانی ساختار ذهنیت تمامیت‌خواه ایرانی، ذهنیتی که نه در سطح یک آرایش صرفاً سیاسی، بلکه به‌مثابه پیکربندی‌ای گفتمانی-تاریخی از قدرت، زبان، حافظه، اخلاق و تخیل، در سیر پیچیده‌ی گذار از جهان پیشامدرن به مدرنیته‌ی ایرانی تکوین یافته است. آنچه در این میان برجسته می‌گردد، نحوه‌ی رسوب و بازتاب این ذهنیت در ساحت‌های فکری و زیست‌جهانی است: بازتابی که از سطح انتزاعی مفاهیم و صورت‌بندی‌های نظری فراتر می‌رود و در فرآیندی دیالکتیکی، به‌صورت انضمامی در کالبد نهادها، الگوهای سلوک روزمره، و شبکه‌های عینیت‌یافته‌ی هژمونی بازتولید می‌شود. از این منظر، انتزاع نه به‌مثابه تعلیق از واقعیت، بلکه به‌مثابه خاستگاه انضمام شکل‌مندشده‌ی قدرت در تاریخ فهم می‌شود. در این مقاله، از رهگذر رویکردی میان‌رشته‌ای با بنیان فلسفی، نشان داده می‌شود که چگونه این ذهنیت، با درونی‌سازی ساختارهای قدرت در سطح دانایی و زبان، به انکار «غیریت» و استقرار نوعی نظم گفتاری بسته با محوریت، «یکی‌سازی»، «خلوص» و «کل‌گرایی» عمل می‌کند. مفاهیمی چون خشونت نمادین، طهارت فرهنگی، اقتدار زبانی، حافظه‌ی مهندسی‌شده، اخلاق اطاعت، و غیاب اتوپیا، درون یک منظومه‌ی معرفت‌شناختی بازخوانی و بازتحلیل می‌شوند. مقاله نشان می‌دهد که سوژه‌ی حاشیه‌ای، حتی در لحظات اعتراض و گسست، اغلب در افق دانایی مرکز باقی می‌ماند؛ زیرا ابزارهای تخیل و صورت‌بندی خویش

۱ - این نوشتار در تداوم و پیوند نظری با سه مقاله‌ی پیشین نگارنده- «ایران به‌مثابه میتوس سیاسی» (<https://www.radiozamaneh.com/853090/>)، «دیرپایی ایران‌شهرگرایی: از متافیزیک هژمونیک تا استراتژی‌های انقیاد مدرن» (<https://www.radiozamaneh.com/856273/>)، «دیرپایی ایران‌شهرگرایی-از-متافیزیک-هژ/»، و «آیا چپ ایرانی وجود دارد؟» (<https://www.govarikomar.org/>)- سامان یافته و در همان افق انتقادی، با تعمیق مفاهیم و بسط چارچوب نظری، به بازاندیشی در ساختار ذهنیت تمامیت‌طلب در بستر تاریخی ایران می‌پردازد.

را از همان منابعی وام می‌گیرد که او را طرد کرده‌اند. در نتیجه، امکان تخیل سیاسی دگرگون‌ساز نه صرفاً سرکوب‌شده، بلکه در ساحت امکان‌مندی خود نیز محصور و محدود شده است. در نهایت، این مقاله می‌کوشد از طریق برهم‌زدن مفروضات بدیهی‌انگار مرکزیت، امکان‌های سوپرتیویته‌های بدیل، تخیل اجتماعی رهایی‌بخش، و زبان‌های نوظهور مقاومت را مورد کاوش قرار دهد؛ زبان‌هایی که نه در درون منطق تمامیت‌خواه، بلکه در گسست از آن، در شکاف‌های امر نمادین، و در تخیل انضمامی-پدیداری سوژه‌های مقاومت ممکن می‌شوند.

واژگان کلیدی: ذهنیت تمامیت‌خواه ایرانی، غیاب اتوپیا، حافظه‌ی مهندسی شده، اخلاق اطاعت، تخیل، سوژه‌ی حاشیه‌ای، خشونت نمادین، طهارت فرهنگی، اقتدار زبانی

مقدمه

هرگاه سوپرتیویته در مدار یک نظام بازنمایی یک‌پارچه به اسارت درآید، تخیل به‌مثابه نیروی تمایزبخش و رخدادزا به حاشیه رانده می‌شود. در اینجا، انسجام نه یک کیفیت شناختی، بلکه شکلی از خشونت هستی‌شناختی است که از طریق حذف دلالت‌های انضمامی، سوژه را در یک تراز همگن و فاقد ترک، تثبیت می‌کند. آنچه در پس این انسجام ظاهر می‌شود، یک دستگاه کل‌گرای مفهومی-قدرت‌مند است که تفاوت را نه به‌مثابه امری هم‌ارز، بلکه به‌منزله‌ی اختلال در منطق دلالت تلقی می‌کند. به یک معنا، در این دستگاه فکری، یگانگی نه به‌مثابه محصول دیالکتیکی تضادها، بلکه چون ساختاری خودبنیاد، ایستا و فاقد تنش صورت‌بندی می‌شود. ذهن ایرانی، در افق تاریخ‌مند خود، درگیر با ساختاری است که نه‌تنها تمایز را تاب نمی‌آورد، بلکه با سرکوب مفصل‌بندی‌های هتروژن، امکان‌گشودگی را از آن‌سوی زبان، معنا و حافظه ناممکن می‌سازد. این ذهن، در امتداد یک تبارشناسی اقتدارگرا، دیگری را نه به‌مثابه گفت‌وگوی ممکن، بلکه چون تهدیدی برای انسجام هستی‌شناختی

بازنمایی می‌کند. در چنین بافتاری، همواره یک پیش‌فرض متافیزیکی در کار است که «ایران» را نه همچون یکی از امکانات، بلکه به‌مثابه پیش‌شرط بنیادین معنا، قدرت و مشروعیت تثبیت می‌نماید. درون این آرایش گفتمانی، آنچه به‌ظاهر «نظم‌گفتار» خوانده می‌شود، نه صرفاً چینشی نحوی از واژه‌ها، بلکه ساختاری سمانتیکی-قدرتی است که از خلال مرزبندی‌های پیشینی، امکان معنا، سیاست و تاریخ را حول یک پیش‌فرض مفهومی چون «ایران» سازمان می‌دهد. در این سطح، خود کنش پرسش‌گری نیز درون منطق تنظیم‌گر این نظم مشروط می‌گردد، چرا که مشروعیت طرح پرسش تنها در درون مختصات دلالتی‌ای مجاز است که توسط گفتمان غالب ترسیم شده‌اند. لذا سوژه تنها تا آنجا در مقام فاعل شناخت، معنا و سیاست مشروعیت می‌یابد که بتواند درون هندسه‌ی مفهومی «ایران» - به‌مثابه‌ی یک دال برتر - جای گیرد. آنگاه که سوژه از این چارچوب دلالتی تخطی کند، از سطح سوژگی به سطح ابژه‌گی تنزل یافته و در معرض سازوکارهای حذف، انکار یا طرد قرار می‌گیرد. این حذف، نه لزوماً در سطح نهادهای عینی یا کنش‌های صریح سیاسی، بلکه در لایه‌های پنهان‌تر نظم نمادین صورت می‌پذیرد: در بسترهای زبان، حافظه، روایت، و شبکه‌ی دلالت، جایی که تفاوت پیشاپیش از امکان تصدیق هستی‌شناختی محروم شده و به بیرون از قلمرو ادراک مشروع رانده می‌شود. اینجا با نظامی روبرو هستیم که خشونت‌اش نه در سطح مناسبات آشکار قدرت، بلکه در لایه‌های ایستمه‌ای رخ می‌دهد؛ خشونت‌ی که از خلال نامرئی‌سازی، طرد و بی‌صداسازی عمل می‌کند. به‌زبان فوکویی، این دستگاه معرفت‌قدرت، رژیم‌ی از حقیقت را تثبیت می‌کند که در آن، تنها گفتارهایی که از پیش در دستور زبان اقتدار رمزگذاری شده‌اند، توان شنیده‌شدن دارند. در چنین انسداد معرفت‌شناختی، سوژگی نه با امکان شک‌کردن، نه با گشودگی به دلالت‌های ناتمام، بلکه با بازتولید امر مسلط تعریف می‌شود. آنچه غایب است، نه فقط «دیگری» به‌مثابه یک هستی انضمامی، بلکه «امکان دیگرگونگی» در سطح هستی‌شناسی است. از این‌رو، نقد این دستگاه، نه صرفاً واکنشی سیاسی یا تاریخی، بلکه رخدادی اگزیستانسیال‌هرمنوتیکی است؛ تلاشی برای گسستن از سوبرکتیویته‌ی

مسطح‌شده‌ی نظم نمادین و ورود به میدانی از دلالت‌های واژگون و تکین، جایی که اندیشیدن، در نسبت با فقدان، گسست، و امر ناممکن، به‌مثابه‌ی امکان‌ناپذیری تمام‌بودگی معنا، شکل می‌گیرد.

در امتداد این مسئله، مقاله‌ی پیش‌رو می‌کوشد تا فراتر از تحلیل‌های نهادی یا ایدئولوژیک، به سرشت هستی‌شناختی نظم‌ی پردازد که از خلال انسجام دلالتی، امکان سوژه‌گی واگرا و انضمامی را از بنیاد مسدود می‌سازد. پرسش بنیادین این است: چگونه «نظم حذف» نه صرفاً در سطح بازنمایی سیاسی، بلکه در ژرف‌ساخت زبان، تفکر و تخیل جمعی ایرانی نهادینه شده است؟ به‌عبارت دیگر، در دل چه دستگاه‌های گفتمانی و معرفتی، تفاوت نه همچون دیگری ممکن، بلکه چون تهدیدی برای کل همبسته و بی‌شکاف، رمزگذاری می‌شود؟ این مقاله، در پی کاوش در لایه‌های زیرین این رمزگذاری است؛ آن‌جا که تاریخ نه در قالب روایت، بلکه به‌مثابه‌ی انسداد رخداد عمل می‌کند، و عقل، نه چون ابزار تأمل، بلکه چون ساختار تنظیم حذف. آیا می‌توان، در دل همین ساختار، لحظاتی از گسست را شناسایی کرد؟ لحظاتی که در آن، دیگری به‌جای آن‌که طرد یا ادغام شود، به‌مثابه امری هم‌ارز و برهم‌زننده‌ی مرکز به رسمیت شناخته شود؟ این پرسش‌ها، بستر نظری مقاله را شکل می‌دهند: تلاشی برای تقاطعیابی میان تخیل، سوژه‌گی، و خشونت ساکت نظم دلالتی، تا بتوان از خلال آن، امکانی برای اندیشیدن و رای هندسه‌ی اقتدار فراهم آورد.

اخلاق متافیزیکی:

واکاوی پیکربندی‌های قدرت و ناممکنی پلورالیسم در ذهنیت ایرانی

بخش اول:

پلورالیسم، در مقام مفهومی سیاسی-معرفت‌شناختی، داعیه‌دار پذیرش کثرت، تمایز و تفاوت در چارچوب کلیتی همزیستانه است؛ اما این کلیت، با وجود ظاهر تساهل‌گرایانه‌اش، اغلب حاوی شکلی نرم و نامرئی از طرد و تملک است. به یک اعتبار، پلورالیسم بیانگر غایتی والای سیاسی است: زیست مسالمت‌آمیز تفاوت‌ها،

تنوع آراء، همزیستی تضادها. اما در زیرساخت‌های گفتمانی و نهادی آن، نوعی از انضباط بخشی به تفاوت‌ها فعال است که نه تنها تفاوت را جذب می‌کند، بلکه آن را استحاله، بی‌خطر سازی و در نهایت بی‌اثر می‌سازد. پلورالیسم، در این معنا، نه تبلور آزادی، که صورت‌بندی پیچیده‌ای از خشونت نمادین، تسخیر ایپستمیک، و بازنمایی مشروط تفاوت‌ها است.

قدرت در قالب مدارای لیبرال، دیگر نیازی به طرد مستقیم ندارد؛ بلکه با تکنیک‌های ادغام ظاهراً بی‌طرفانه، دیگری را بی‌آنکه انکار کند، ناپدید می‌سازد. از دیدگاه هربرت مارکوزه، این صورت‌بندی دقیقاً همان «رواداری سرکوبگر» (repressive tolerance) است: آزادی برای گفتار، اعتراض، و حضور، تنها به شرطی اعطا می‌شود که آن گفتار در منطق نظم مسلط معنا شود، اعتراض در زبان بی‌خطر بیان شود، و حضور با منافع سرمایه‌داری تناقضی بنیادی نداشته باشد. پلورالیسم، در این چارچوب، شکل مدرن سانسور است؛ سانسوری نه از طریق سکوت، بلکه از طریق صدای بی‌اثر. هر تفاوتی که نمی‌خواهد از پیش ترجمه شود به واژگان لیبرال، از نظام ادراک حذف می‌شود. این «نظام ادراک» یا ساختار دیدپذیری تفاوت‌ها، آن‌گونه که ژاک رانسیر تحلیل می‌کند، دقیقاً لحظه‌ی تمایز بین سیاست و پلیس است: سیاست آن‌جاست که آن‌که نباید ببیند، دیده می‌شود؛ آن‌که نباید سخن بگوید، فریاد می‌زند. اما پلورالیسم، به‌مثابه پلیسی‌شدن سیاست، عرصه‌ای است که فقط آن تفاوت‌هایی که از قبل مکان، زمان، و زبان‌شان مشخص شده باشد، می‌توانند در آن حضور یابند. نتیجه این است که حضور تفاوت‌ها بدل می‌شود به نوعی «نمایش تفاوت»؛ به‌جای اخلال در نظم، تبدیل می‌شوند به تایید نظم. این استحاله، به‌خوبی در بازخوانی نانسی فریزر از نئولیبرالیسم فرهنگی نیز قابل درک است. او نشان می‌دهد چگونه عدالت از حوزه‌ی بازتوزیع مادی (redistribution) به حوزه‌ی به‌رسمیت‌شناسی (recognition) منتقل شده است. آنچه در گذشته مسئله‌ای سیاسی طبقاتی بود، اکنون به امری فرهنگی‌هویتی تقلیل یافته، و به‌جای تغییر ساختار قدرت، بدل شده به مطالبه‌ای برای دیده‌شدن در چارچوب‌های نمادین

موجود. این انتقال، بنابر تحلیل فریزر، بازار تفاوت‌ها را خلق می‌کند: جایی که تفاوت، نه برای تغییر، بلکه برای نمایش و مصرف‌پذیری به رسمیت شناخته می‌شود. اما خشونت پلورالیسم تنها در سطح اجتماعی عمل نمی‌کند، بلکه به لایه‌های زیرین زبان و معنا نیز رسوخ می‌کند. ژاک دریدا در نقد بنیان‌های معرفتی مدرنیته با مفهوم آوانگاری و لوگوس‌محوری (logocentrism) هشدار می‌دهد که هر نظامی از معنا، همواره متکی بر حذف، طرد و امتناع از حضور دیگری است. پلورالیسم، در همین راستا، سازوکاری است که تنها آن تفاوتی را می‌پذیرد که قابل‌تملک معنایی باشد؛ یعنی در قالب رمزگان مسلط «قابل‌فهم» و «قابل‌طبقه‌بندی» شود. آنچه از درک ساختاری می‌گریزد، تفاوتی که نمی‌گذارد فهمیده شود، بیرون رانده می‌شود بی‌آن‌که دیده شود. اسلاوی ژیزک این مسئله را از زاویه‌ی ایدئولوژی‌شناسی لکان‌محور خود پیش می‌برد. او معتقد است که در نظم لیبرال‌دموکراتیک معاصر، ما اجازه داریم «همه‌چیز بگوییم»، مشروط بر آن‌که آن گفتار ساختارگفتمان غالب را نلرزاند. به تعبیر ژیزک، پلورالیسم شکلی از «پذیرش تفاوت» را عرضه می‌کند که عملاً به انفعال رادیکال و جدایی از عمل سیاسی بدل می‌شود. در این وضعیت، آنچه به‌عنوان تفاوت به رسمیت شناخته می‌شود، تنها آن چیزی است که در نظم سرمایه‌دارانه‌ی فرهنگی-سیاسی قابل رمزگذاری، مصرف، و بازتولید باشد.

از سوی دیگر، این قدرت برای «درک‌پذیر ساختن تفاوت» با ساختارهای زیستی و بدنی نیز گره خورده است. در منظومه‌ی نظری فوکو، به‌ویژه در تحلیل او از قدرت انضباطی و مراقبتی (biopower)، می‌توان پلورالیسم را در پیوندی با نظارت بر بدن‌ها و رفتارها نیز بازخوانی کرد. پلورالیسم، از این منظر، تنها به تفاوت‌های ذهنی و هویتی نمی‌پردازد، بلکه با تعیین الگوهای زیست‌مطلوب، بدن‌های «انحرافی» یا «نامعقول» را نامرئی یا نابود می‌سازد. حضور مجاز است، مادامی که بدن، زبان و خواست تو درون فرم‌های رفتاری مجاز جای گیرد. در نهایت، نزد جورجو آگامبن، پلورالیسم بدل می‌شود به بازتولید وضعیت استثنایی در پوشش قانون. ساختار لیبرال، با نام تساهل، در واقع تعلیق دائم در سیاست را اعمال می‌کند: سوژه‌هایی

که به رسمیت شناخته می‌شوند، تنها در حد سوژه‌هایی بدون قدرت بروز امر سیاسی؛ یعنی شهروندانی در وضعیت خلع قدرت، شبیه «هومو ساکر» (homo sacer) آگامبن، که حضور دارند اما فاقد قدرت تعیین‌گری هستند. بنابراین، اگر بناست از پلورالیسم به نحوی رادیکال پرسش کنیم، پرسش اصلی دیگر این نیست که «چرا برخی تفاوت‌ها حذف می‌شوند»، بلکه باید پرسید: چرا دقیقاً آن تفاوت‌هایی پذیرفته می‌شوند که هیچ تهدیدی برای نظم موجود ندارند؟ و چگونه سازوکاری که وعده‌ی تفاوت می‌دهد، در نهایت تفاوت را پیشاپیش بی‌اثر، ترجمه‌پذیر، و خنثی می‌سازد؟ نقد رادیکال به پلورالیسم، نه رد تفاوت است، بلکه پافشاری بر امکان تفاوت‌هایی است که از درون گفتمان مسلط نمی‌توان آن‌ها را فهمید یا دسته‌بندی کرد. تفاوت‌هایی که با زبان خودشان سخن می‌گویند، با بدن‌های خودشان حرکت می‌کنند، و نه تنها در نظم حاضر نماینده ندارند، بلکه اساساً منطق نمایندگی را بر هم می‌زنند.

بخش دوم:

در کنار بحران‌های بنیادی پلورالیسم_ که متضمن فروکاست امر تفاوت به قابلیت مصرفی در دستگاه سرمایه‌داری فرهنگی و ناتوانی آن در مواجهه با امر سیاسی به مثابه عرصه‌ای رادیکال و ناهمگون است_ مسئله‌ای متعالی‌تر و کمتر مورد توجه، اما اساسی‌تر، ظهور می‌یابد: تقابل پلورالیسم با ساختارهای ذهنی که در آن‌ها وحدت و انسجام نه صرفاً متغیری اجتماعی یا سیاسی، بلکه سنگ‌بنای هستی‌شناختی و اخلاقی تجربه‌ی زیست‌اند. این ذهنیت‌ها، که اغلب ریشه در سنت‌های متافیزیکی و دینی دیرپای فرهنگی دارند، تفاوت را نه تنها به عنوان پدیده‌ای ناخوشایند، بلکه به عنوان انکار و گسستی بنیادین در فهم از واقعیت تلقی می‌کنند؛ گسستی که کل نظام معانی و نظم وجودی را در معرض فروپاشی قرار می‌دهد. از این منظر، پلورالیسم، که خود محصول عقلانیت انتقادی مدرن و بیانگر گشودگی نسبی به چندصدایی است، با محدودیت‌های بنیادینی در درک این ذهنیت‌ها مواجه می‌شود؛ زیرا سازوکارهای

تئوریک و فلسفی‌اش، متکی بر مفاهیم ثانوی چون حقوق، سیاست و تفاوت به مثابه یک داده، در برابر آنچه ساختار هرژمونیک و مقوم هستی این ذهنیت‌هاست، ناتوان می‌ماند. به بیان دیگر، تقابل نه صرفاً میان دو گفتمان سیاسی یا فرهنگی که میان دو نظم معنایی و دو پروژه‌ی وجودی است که در آن‌ها تفاوت یا به‌کلی نفی می‌شود، یا صرفاً به عنوان استثنایی پذیرفته می‌گردد که نظم کلی را بر هم نمی‌زند. در چنین عرصه‌ای، پرسش اساسی این است که چگونه یک نظم فلسفی-اخلاقی می‌تواند دستگاه تجربه و فهم را به‌گونه‌ای تنظیم کند که امر «وحدت» به مثابه امکان وجودی و اخلاقی بر همگان واجب گردد و «تکثر» به مثابه ناامنی و بی‌ثباتی انگاشته شود؟ این پرسش، مستقیم به کاوش در «ذهنیت ایرانی» - که در آن انسداد مفهومی و هستی‌شناختی نسبت به تفاوت در تقاطع اسطوره، فلسفه، سیاست و دین شکل گرفته است، مرتبط می‌شود. تحلیل این ذهنیت ایجاب می‌کند تا از سطح سیاست صرف عبور کنیم و به عمق دستگاه‌های فلسفی و متافیزیکی‌ای برویم که وحدت را نه تنها به مثابه یک ضرورت سیاسی، بلکه به عنوان شرط امکان فهم و معنا نهادینه می‌سازد.

در زمینه‌ی ذهنیت ایرانی - که از ساحت اسطوره‌ای تا نظام‌های فلسفی، و از نهاد سلطنت تا نظم فقهاتی، همواره بر وحدت، مرکزیت و قداستِ انسجام تأکید ورزیده است - پلورالیسم نه‌تنها ناکارآمد، بلکه از بنیاد با ناسازگاری مفهومی مواجه است. فهم این ناسازه، جز با کاوش در لایه‌های ژرف‌ساختی این ذهنیت ممکن نیست؛ زیرا شالوده‌ی آن بر مبانی اخلاقی، متافیزیکی و قدسی استوار است؛ ساختاری که صرفاً در قلمرو فلسفه و الهیات خلاصه نمی‌شود، بلکه در تار و پود اسطوره، افسانه، فرهنگ، سیاست و زبان تنیده شده و در تمامی سطوح وجود اجتماعی و نظام‌های دانایی نفوذ یافته است. به یک اعتبار، می‌توان گفت:

۱- اسطوره به‌مثابه زبان آغازین اندیشه، ساختار هستی را در قالب دوگانه‌هایی چون خیر/شر، نور/ظلمت، شاه/اهریمن سازمان می‌دهد. ارنست کاسیرر در «فلسفه‌ی صورت‌های نمادین» نشان می‌دهد که اسطوره ساختاری پیشافلسفی از شناخت

است که در آن نظم هستی با نظم قدرت یکی گرفته می‌شود. به‌زعم او، ذهن انسان پیش از ورود به نظام منطقی یا علمی، در قالب‌های اسطوره‌ای سازمان می‌یابد؛ یعنی نظم شناختی پیش‌ازبانی که از طریق نماد، تمثیل، و روایت، جهان را قابل‌فهم می‌سازد. اما این صورت‌های نمادین، خنثی نیستند؛ آن‌ها نظام‌هایی برای معنا، احساس، و نهایتاً سلطه‌اند. در این معنا، اسطوره ابزار ذهن برای تثبیت پیوستار انسجام است؛ انسجامی که همیشه با حذف «غیر»، طرد «ناشناس» و تبدیل دیگری به «خصم» به دست می‌آید. کاسیرر نشان می‌دهد که اسطوره، بر خلاف تصور رایج، نه باطل یا خرافه، بلکه نظامی است از عقل نمادین که در آن واقعیت به واسطه‌ی استعاره‌ها و اقتدار روایت‌ها بازسازی می‌شود. در همین ساختار است که امر سیاسی، امر جنسی، و امر دینی، در قالب اسطوره‌ای سامان می‌یابند؛ مانند اسطوره‌ی «سرزمین مقدس»، «پادشاه عادل»، «خون شهید»، یا «قوم برگزیده». این اسطوره‌ها، به‌ویژه در بستر ایران، با روایت‌های دینی و تاریخی درمی‌آمیزند تا یک ناخودآگاه فرهنگی تولید کنند؛ ناخودآگاهی که نه تنها هویت، بلکه نفی تفاوت را نیز به شیوه‌ای زیبایی‌شناختی صورت‌بندی می‌کند. در پیوند با نظریه‌ی کاسیرر، آثار میرچا الیاده نیز مفیدند. الیاده در کتاب‌هایی چون «اسطوره‌ی بازگشت جاودانه»، نشان می‌دهد که اسطوره‌ها چگونه سازوکار بازتولید «مرکز» و نفی تاریخ هستند. در اسطوره، زمان خطی نیست؛ بلکه بازگشت‌پذیر است، و همین امر موجب می‌شود که گذشته‌ی طلایی یا فاجعه‌ای قدسی، همواره به‌عنوان مرجع مشروعیت در اکنون عمل کند. در این راستا، مفاهیمی چون عاشورا، انتظار منجی، فتح خیبر، یا دفاع مقدس، نه رویدادهایی تاریخی، بلکه رخدادهای نمادین‌اند که سوژه را در چارچوبی بسته از زمان قدسی نگه می‌دارند. بدین ترتیب، نه فقط تفاوت، بلکه خود تاریخ نیز حذف می‌شود. ژرژ دومزیل، اسطوره‌شناس ساختارگرا، اسطوره را به‌عنوان بازتاب نظم اجتماعی تحلیل می‌کند. وی با تحلیل ساختارهای سه‌گانه‌ی قدرت، شجاعت و تولید در اساطیر هندواروپایی، نشان می‌دهد که اسطوره بازتاب «نظم مشروع» است؛ نظمی که در آن، جایگاه‌ها از پیش تعیین‌شده، تفاوت‌ها هیرارشیک و تغییر،

امری فاجعه‌بار است. در چنین الگویی، نظم حذف در ایران، بازتولید همان اسطوره‌ی قدیم است: پادشاه-پرهیزگار، دشمنِ اهریمنی، و ملت وفادار. از سوی دیگر، در تحلیل‌های یونگ، اسطوره، زبان ناخودآگاه جمعی است. اسطوره‌ها، آرکی‌تایپ‌هایی هستند که از دل تجربه‌های کهن بشری پدید آمده‌اند و در روان جمعی تداوم یافته‌اند. در این چارچوب، کهن‌الگوهایی چون «قهرمان»، «مادر مقدس»، «پدر حاکم» و «دشمن نفوذی» به‌مثابه قالب‌هایی تکرارشونده، ساختار تجربه‌ی زیسته را تنظیم می‌کنند. روان‌کاوی سیاسی نظم حذف، در چارچوب یونگی، نشان می‌دهد که چگونه جامعه‌ی ایرانی، از طریق بازتولید نمادین این کهن‌الگوها، از ورود سوژه به امر انتقادی یا تفاوت‌محور امتناع می‌ورزد. در نهایت، سنت اسطوره‌پژوهی فرانسوی، به‌ویژه نزد گیلبرت دوران، بر پویایی نشانه‌ها و نظام‌های تخیل تأکید می‌کند. دوران، با تفکیک دو رژیم تصویری (diurne و nocturne)، نشان می‌دهد که جامعه‌ها چگونه تخیل خود را یا در قالب خشونت‌ورز، نورانی، نظام‌مند (diurne)، یا در قالب رویاگون، منعطف، و رهایی‌بخش (nocturne) سازمان می‌دهند. نظم حذف در ایران، در امتداد رژیم diurne قرار دارد؛ جایی که نور، مرکز، وحدت، و دشمن‌ستیزی بر هرگونه سیالیت، رویا و تفاوت غالب می‌آید.

در ترکیب این دیدگاه‌ها، نظم حذف را می‌توان به‌مثابه یک «نظام اسطوره‌مند مدرن» بازشناسی کرد؛ نظامی که از ابزارهای مدرن (رسانه، آموزش، تاریخ‌نگاری رسمی، سیاست فرهنگی) برای بازتولید فرم‌هایی پیشاسکولار از تخیل اجتماعی بهره می‌برد. در این چارچوب، اسطوره نه گذشته‌ای منقضی، بلکه حالِ بازنمایی شده است؛ حالِ قدرت، حالِ وحدت، حالِ حذف دیگری.

از این نظر، اسطوره در فرهنگ ایرانی نه صرفاً روایت‌های کهن، بلکه ساختارهایی فرازمانی برای توجیه قدرت و حذف دیگری‌اند. آنچه اسطوره را متمایز می‌سازد، جایگاه هستی‌شناختی آن در بازنمایی جهان است: تصویری سلسله‌مراتبی از هستی که در آن، پادشاه یا پیامبر، مرکز نظم کیهانی تلقی می‌شود، و هرگونه انحراف از نظم، اختلال در هستی بازنمایی می‌شود. با این سیاق، در الگوی «فره ایزدی»،

شاه واجد نور قدسی است و مخالفت با او به مثابه کفر هستی‌شناختی (شر) تعبیر می‌شود (پادشاهی به مثابه تجلی امر الهی در زمین). به تعبیری دیگر، در اسطوره‌ی ضحاک، اهریمن‌گونگی سلطه مستقیماً به بدن دیگری پیوند می‌خورد: تغذیه از مغز جوانان نماد استثمار ذهن‌های نو و کنترل نسل آینده است. در شاهنامه، ضحاک با مارهایی که از دوش او می‌روید، نماینده‌ی «دیگری مطلق» است که باید نابود شود.^۲ در سنت زرتشتی، اهورامزدا/اهریمن تجلی تقسیم جهان به دو سپهر ناسازگارند؛ هرچیزی که متفاوت است، الزماً اهریمنی است. شر در این دستگاه، واجد وجود واقعی نیست، بلکه به مثابه عدم در نسبت با خیر تعریف می‌شود؛ بنابراین باید یا پاکسازی شود یا بازگشت داده شود به کل مقدس از طریق انقیاد. بنابراین، سوژه، وفادار به کل متعالی است. او نمی‌اندیشد، بلکه می‌پرستد. آزادی او، در هماهنگی با نظم کل معنا می‌یابد.

۲- اگر اسطوره، عقل هستی‌شناختی نظم است، افسانه روایت عاطفی و تطهیری آن است. افسانه از دل فرهنگ شفاهی و ادبیات عامه زاده می‌شود، اما نه برای رهایی، بلکه برای تسلی‌بخشی نمادین. افسانه در این ساختار، با اسطوره تفاوت دارد: اگر اسطوره، چارچوب هستی‌شناسی خشونت را شکل می‌دهد، افسانه، در سطح روایت‌های خرد، آن را طبیعی می‌سازد. به تعبیر دقیق‌تر، در حالی که اسطوره مبتنی بر بنیادگذاری هستی در قالب تقابل‌های قطبی و متافیزیکی است، افسانه در ساحت میکرو-روایی، با احضار قهرمان، بازگشت، قربانی و معجزه، نه شکاف حقیقت، بلکه مرهمی زیبایی‌شناختی بر اضطراب ساختاری فقدان عرضه می‌دارد. افسانه، نه کنش انتقادی بر ضد نظم اسطوره‌ای، بلکه بازآرایی آن در سطح تخیل سوژکتیو و فرهنگ روزمره است؛ جایی که رهایی، نه به مثابه گسست، بلکه در قالب تسلی، صبر، و نجات از طریق اطاعت، درونی می‌شود. در این معنا، اگر اسطوره «لوگوی مقدس بنیاد» است، افسانه «روایت محلی اطاعت» است؛ اولی برساخت

۲ - اهریمن‌سازی ضحاک در اسطوره‌های ایرانی، تجلی فرایند «دیگری‌سازی» و «توحش‌سازی» است که مادها را نه به مثابه سوژه‌ای تاریخی و فرهنگی، بلکه به عنوان نماد شر مطلق و منبع تهدیدی فراگیر بازنمایی می‌کند؛ این اسطوره‌سازی بخشی از عقل سیاسی ایرانی است که با تثبیت مادها در قامت «دیگری اهریمنی»، مشروعیت هژمونی خود را بر پایه حذف و تقلیل دیگری بنا می‌نهد و از این رهگذر، دایره‌ی امکان گفتگو و فهم چندوجهی «دیگری» را به آپوریا و انسدادی بنیادین سوق می‌دهد.

اقتدار در زمان آغازین است، دومی بازنمایی آن اقتدار در بستر عاطفی زیست‌جهان مردمان. اسطوره، جهان را بنیاد می‌نهد و افسانه، آن بنیاد را در هیئت روایت‌های تسلی‌بخش، قهرمان‌محور، و آیینی، در ناخودآگاه فرهنگی نهادینه می‌کند.

با این حال، تمایز میان اسطوره و افسانه هرگز صلب یا مطلق نیست. آن‌ها در سطح عملکرد روانی و فرهنگی، همپوشانی‌هایی بنیادین دارند: هر دو برون‌داد سازوکارهای ناخودآگاه فرهنگی‌اند؛ هر دو ساختارهایی برای رمزگذاری و کنترل میل‌اند؛ هر دو در خدمت طرد تفاوت و تأسیس نظمی درون‌ماندگار عمل می‌کنند. از این منظر، افسانه را می‌توان بازنویسی میکرو-سیاسی اسطوره در بستر روزمره دانست؛ روایتی از اقتدار که نه در آسمان آغازین، بلکه در دل روایت‌های مادر بزرگ و حافظه‌ی شفاهی امتداد می‌یابد. به تعبیر ژیرک، افسانه همچون «ایدئولوژی در قامت امر زیبا»، آن‌جا عمل می‌کند که اسطوره به‌عنوان «ایدئولوژی در قامت امر مقدس» از کار می‌افتد. به دیگر سخن، افسانه، به‌رغم آن‌که در ظاهر از قلمرو اسطوره گسسته است، حامل همان سازوکار تکوین معناست؛ با این تفاوت که در سطحی نرم‌تر، حسی‌تر، و آیینی‌تر عمل می‌کند. اگر اسطوره بر مبنای تقابل‌های متافیزیکی آغازین—خیر/شر، نظم/هرج، نور/تاریکی، خدا/اهریمن—ساختار هستی را تثبیت می‌کند، افسانه، همان تقابل‌ها را در قالب دوگانه‌های عشق/خیانت، قهرمان/دیو یا عاقل/نادان، به درون روان توده‌ها منتقل می‌سازد. اسطوره، ساختار هستی را تثبیت می‌کند، افسانه ساختار سوژه را.

در فلسفه‌ی هانس بلومبرگ، این تمایز به‌شکلی بنیادین طرح می‌شود. او در «کار اسطوره» (Work on Myth) اسطوره را نوعی پاسخ به «اضطراب تبیین هستی» می‌داند، در حالی‌که افسانه، با فاصله گرفتن از این اضطراب متافیزیکی، بیشتر به سوی سامان‌بخشی عاطفی تجربه‌ها و خلق مجازاتی نمادین برای میل سرکش سوژه حرکت می‌کند. در همین راستا، پل ریکور نیز در تبیین خود از narrative identity «(هویت روایی)، افسانه را نه صرفاً روایت سرگرم‌کننده، بلکه ساختاری برای اخته‌سازی تخیل و تطهیر اخلاقی درون نظم نمادین قلمداد می‌کند.

اما نباید از یاد برد که این دوگانگی، نوعی تقلیل‌گرایی خطرناک نیز در خود دارد. چرا که، به تعبیر ژیل دلوز، «هیچ اسطوره‌ای بدون افسانه‌ای در بطنش و هیچ افسانه‌ای بدون متافیزیکی در حاشیه‌اش نیست». به دیگر سخن، اسطوره و افسانه، همچون دو چهره‌ی یک ساختار معنازای کلان عمل می‌کنند: اسطوره در مقام زبان اقتدار هستی‌شناختی، و افسانه در مقام بدن‌مندی تخیل سلطه‌پذیر. این همپوشانی، نه صرفاً نظری، بلکه تاریخی است؛ چرا که در بسیاری از بسترهای فرهنگی، اسطوره‌های قومی، دینی یا سلطنتی، از خلال افسانه‌های عامیانه و ادبیات شفاهی، بازتولید شده‌اند. در نتیجه، هرگاه از اسطوره و افسانه سخن می‌گوییم، از یک جفت ساختار همزاد سخن می‌گوییم: اولی حقیقت را تثبیت می‌کند، دومی آن را جذاب می‌سازد؛ اولی نظم را الهی می‌سازد، دومی آن را طبیعی جلوه می‌دهد؛ اولی به هستی می‌پردازد، دومی به روان. اما هر دو، در نهایت، در خدمت همان پروژه‌اند: طرد تفاوت، انکار تصادف، و تمناى وحدتی که از درون شکاف هستی‌مند تغذیه می‌شود. در دوره‌ی ساسانی، آنچه در قالب خدای‌نامه‌ها شکل گرفت، تنها تاریخ‌نگاری نبود، بلکه نوعی صورت‌بندی اسطوره‌ای از نظم سیاسی، مشروعیت سلطنت، و دوگانگی کیهانی بود. اسطوره‌ی «فرّه ایزدی» در این متون، جوهری الهی برای پادشاهی تلقی می‌شد که تنها در بدن شاهان مشروع تجلی می‌یافت. اما این اسطوره، به‌خودی‌خود کافی نبود. برای تثبیت آن در حافظه‌ی اجتماعی، باید در قالب افسانه‌هایی از قهرمانی شاهان، جنگ‌های حماسی، و مواجهه‌های خیر و شر، رمزگذاری می‌شد. روایت‌هایی مانند نبرد انوشیروان با مزدکیان، یا داستان تولد خسرو پرویز، نمونه‌هایی از این افسانه‌سازی‌اند که در آن حقیقت اسطوره‌ای، با زبان روزمره‌ی تخیل جمعی پیوند می‌خورد. در اینجا، همان‌طور که ژان-پیر ورنان (Jean-Pierre Vernant) در تحلیل اسطوره و دولت‌شهر یونانی یادآور می‌شود، «افسانه‌ها اسطوره را به سطح تاریخ می‌کشانند»؛ افسانه‌ها، مکانیزم تمهید حضور اسطوره در امر سیاسی‌اند. در نظم ساسانی، این پیوند، وجهی رادیکال دارد: «غیر» (اعم از دیو، هنجارشکن، یا دشمن طبقاتی) نه از طریق انکار، بلکه با افسانه‌سازی از شر، حذف می‌شود.

مزدکیان، و خارجی چون هیاطله، در افسانه‌های رسمی، صورت‌بندی هیولاور می‌یابند. این فرآیند، به تعبیر میشل فوکو، «هژمونی روایی قدرت» است؛ روایتی که در آن حافظه‌ی تاریخی به ابزار ساخت «سوژه‌ی مطیع» بدل می‌شود، و تفاوت، پیش از ورود به عرصه‌ی نمادین، در قالب داستان‌هایی از خیانت، انحراف یا بی‌ریشگی، بی‌اعتبار می‌گردد. نمونه‌ی دیگر این موضوع را می‌توان در بازسازی تشیع دوازده امامی جستجو کرد؛ بازسازی تشیع دوازده امامی به‌مثابه اسطوره‌ی بنیادین نظم سیاسی، تنها در سطح فقهی یا شریعتی تثبیت نشد، بلکه به‌میانجی ابزارهای فرهنگی-روایی چون نقالی، روضه‌خوانی و شبیه‌خوانی در افق عمومی تخیل تثبیت شد. در این نظام، اسطوره‌ی کربلا، اسطوره‌ی خلوص، حقیقت، و شهادت بود. اما برای اینکه این اسطوره در ناخودآگاه عمومی بنشیند، باید با افسانه‌هایی از رجزخوانی حر، مادر وهب، طفل شش‌ماهه، و شهادت علی‌اکبر همراه شود؛ یعنی با فرم‌هایی از «نظم عاطفی حقیقت». افسانه‌ها در این زمینه، همان‌گونه که ریچارد کرنی در *On Stories* می‌گوید، «نظام عاطفی اسطوره‌اند»: آن‌ها حقیقت را به سطح تجربه‌ی بدن و تخیل فردی می‌کشانند. نقالان با تئاتری کردن تاریخ، و شبیه‌خوانان با نمایشی‌کردن اسطوره، بدن فردی را در معرض همانندسازی قرار می‌دهند. سوژه‌ی تماشاگر، در مواجهه با قهرمانان طاهر و دشمنان شریر، خود را در وضعیت اطاعت اخلاقی از نظم شیعی می‌یابد. این‌جا، افسانه، تکنولوژی جسمانی اسطوره است؛ به‌قول آلتوسر، «ایدئولوژی، در سطح بازشناسی خود، از بدن عبور می‌کند.»

به بیان دقیق‌تر، افسانه در فرهنگ ایرانی، حافظه‌ی مصون‌سازی‌شده‌ی خشونت روزمره است؛ حافظه‌ای که در آن، مظلوم همیشه خاموش است، سلطان همیشه بخشنده، و تقابل‌ها همواره به مصلحت ختم می‌شوند. در این‌جا، با نوعی «اخلاق روایی» مواجه‌ایم که در خدمت نظم است، نه حقیقت. سیاوش با عبور از آتش، بدنش را به‌مثابه ابزار تطهیر به قدرت عرضه می‌کند. آرش کمانگیر بدن خود را فدای تثبیت مرزها می‌کند؛ مرزی که به‌جای تنوع و تفاهم، مبتنی بر تقدیس امر والا و خشونت است. در کلیله و دمنه، زبان استعاری حیوانات در خدمت آموزش اطاعت

و تزویر قدرت قرار می‌گیرد. شیر، نماد قدرت الهی است و روباه، نماد عقل خادمانه. در افسانه‌های عامیانه، شوخی، مسخ یا شکست قهرمان، خنثی‌کننده‌ی پتانسیل طغیان است. قهرمان همیشه در چارچوب قدرت عمل می‌کند یا نابود می‌شود. میل به رهایی، با قالب‌گیری در روایت قهرمانی، از حالت سیاسی به حالت عاطفی تنزل می‌یابد و به واسطه‌ی زیبایی‌شناسی اطاعت، طرد می‌شود. سوژه در افسانه عاشق سلطه است. او از سر دل‌بستگی می‌میرد، نه از روی ضرورت. تسلیم او آگاهانه نیست، بلکه آیینی است. در متون کلاسیک از گلستان تا کلیله و دمنه، زبان سیاست، زبان رمز و ایهام است. پادشاه نمی‌گوید، بلکه می‌فهماند؛ رعیت نمی‌پرسد، بلکه «می‌فهمد». این ساختار به تداوم زبانی منجر می‌شود که در آن «وضوح»، «تعریف دقیق» و «باز بودن» معنا، همواره خطر محسوب می‌شود. در چنین وضعیتی، زبان، خود به یک افسانه بدل می‌شود؛ افسانه‌ای که می‌کوشد با پوشش تمثیلی، خشونت را به حکمت، حذف را به تربیت، و طرد را به ادب بدل کند. سوژه‌ی افسانه‌ای، طغیان‌گر نیست؛ بلکه قربانی عاشق است. او نه به رهایی، بلکه به مرگ باشکوه می‌اندیشد.

۳- فرهنگ، سطحی است که نظم از سطح ایدئولوژیک به بدن‌های روزمره رسوخ می‌کند. قدرت در این‌جا خود را نه از طریق خشونت آشکار، بلکه در قالب هنجار، شرم، ادب، و عرف بازتولید می‌کند. این سطح، آن چیزی است که بورديو از آن به‌عنوان «هابیتوس» یاد می‌کند: عادت‌واره‌ی درونی‌شده‌ای از اقتدار. برای نمونه، دختران از کودکی شرم بدن را می‌آموزند؛ از طریق لالی‌ها، نصیحت‌ها، و عرف مدرسه. بدین ترتیب بدن زن به میدان اطاعت بدل می‌شود. عرف نام‌گذاری کودکان، منع واژگان غیرفارسی، و تحقیر لهجه‌ها و زبان‌های غیر فارسی، بخشی از حذف از درون است. در زبان عامیانه، ادب و احترام اغلب به شکل‌برداری اطاعت است؛ مثلاً واژگانی چون «فرمانده» در خطاب به معلم، پدر، یا خداوند. شرم‌سازی و نامرئی‌سازی تفاوت؛ نه با زور، بلکه با «عرف» و «اخلاق». سوژه فرهنگی، اطاعت را وجدان کرده است. بدن‌اش، زبان‌اش، و نگاه‌اش تابع «دیگری بزرگ» است، بی‌آن‌که حتی آن را دیده

باشد. پوشش زنانه نه با زور، بلکه با شرم و عرف کنترل می‌شود. از طریق «ناموس»، بدن زن سیاسی می‌شود. در آموزش رسمی، «آداب اجتماعی» الزاماً بازتاب وفاداری به نظم‌اند: دست‌بوسی، سکوت در برابر بزرگ‌تر، طرد زبان‌های دیگر ملتها، یا آموزش تاریخ رسمی. در نهاد خانواده، اطاعت از پدر، به‌منزله‌ی مقدمه‌ی اطاعت از قدرت است. ادبیات، سینما، آموزش، و حتی موسیقی، در چارچوبی قرار می‌گیرند که زبان در آن نه ابزار آزادی، بلکه میدان انسداد است. قصه‌ها بازسازی می‌شوند، شعرها معنازدایی می‌گردند، و زبان مادری به تهدید امنیت ملی بدل می‌شود. افسانه در دل فرهنگ_ در این وضعیت_، چهره‌ی خوش‌خیم اسطوره است: لباس نرم همان زبانی که حذف می‌کند. این سطح، بستر درونی‌سازی «فرامن» است. قانون به صورت صدای درونی درمی‌آید و فرد حتی پیش از سرکوب بیرونی، خود را سانسور می‌کند. به تعبیر فروید، این سطح، محل شکل‌گیری وجدان اخته‌شده است.

۴- زبان، از دید لاکان، محل سوژه‌مندی است. دال مرکزی، مانند «ملت»، «وطن»، یا «خدا»، سایر دال‌ها را به‌سوی یک معنای بسته هدایت می‌کند. زبان معیار، نه ابزار ارتباط، بلکه ابزار تحدید معناست. در نظام آموزشی رسمی ایران، زبان‌های غیرفارسی به‌عنوان لهجه تلقی می‌شوند؛ این خود حذف ontological هویت است. حذف واژگان سیاسی (مانند «استقلال سیاسی»، «اقلیت جنسی»، «استعمار درونی») از رسانه‌ها، از بین‌بردن ابزار نام‌گذاری تفاوت‌هاست. در محافل رسمی، زبان «اخلاقی»، «دینی» و «تاریخی» نوعی پالایش معنایی دارد که قدرت را تطهیر و میل به تفاوت را مبتذل می‌کند. سوژه، ناطق همگون‌ساز است؛ نه خالق معنا، بلکه مفسر مرکز. از نظر تئوریک، این صورت‌بندی را می‌توان در تقاطع آراء ویتگنشتاین متأخر درباره «بازی‌های زبانی»، نظریه «دستگاه ایدئولوژیک» آلتوسر، و تحلیل‌های لاکان از «دیگری بزرگ» پی گرفت. در سنت فرهنگی ایرانی، زبان در طول تاریخ، نه از مسیر دموکراتیکِ معناسازی افقی، بلکه از طریق فرمان، تمثیل، استعاره، و طرد کارکرد یافته است. این زبان، به تعبیر ژولیا کریستوا، «زبان پدرسالار» است: زبانِ نظم، قانون، حذف و ابهام عمدی. در زبان سیاسی معاصر، این وضعیت با

شدت بیشتری تکرار می‌شود. گفتمان‌های رسمی معاصر، از طریق واژگان رمزآلودی چون «فتنه»، «نفوذ»، «توطئه»، «اراذل»، یا «جریان انحرافی»، نه تنها دیگری را حذف می‌کنند، بلکه زبان را از معنا تهی می‌سازند. این زبان، به تعبیر کارل اشمیت، زبان «حالت استثناء» است؛ زبانی که نمی‌خواهد تفاهم ایجاد کند، بلکه صرفاً وفاداری، انقیاد، و انطباق تولید می‌کند. از منظر فلسفه‌ی زبان و قدرت، به‌ویژه در خوانش‌های دلوزی-گتاری، می‌توان گفت که زبان مسلط در نظم دانایی ایرانی، «زبان در خدمت ماشین دولت» است؛ زبانی که از طریق سرکوب تکثر زبانی، خلق تصویر واحد، و انسداد تفاهم، بدن سیاسی ملت را به «بدنی با زبان واحد» تقلیل می‌دهد. این بدن، نه تنها نمی‌شنود، بلکه نمی‌تواند بگوید. و در اینجا، سیاست به معنای راستین خود—یعنی عرصه‌ی ظهور تفاوت، تکثر، و امکان—نابود می‌شود.

۵- در سیاست، قدرت صورت نهایی حذف را اعمال می‌کند: طرد حقوقی، سرکوب نهادی، خشونت مشروع. سوژه‌ای که از مسیرهای قبلی حذف نشده، در سیاست حذف فیزیکی می‌شود. برای نمونه، اعدام‌های دهه ۶۰؛ حذف مطلق بدنی. سرکوب جنبش‌های ملی. زندان برای فعالان فرهنگی اقلیت‌ها؛ جرم آن‌ها: سخن گفتن. پروژه‌ی شهرسازی و اسکان اجباری عشایر؛ از بین بردن نظم زیستی متفاوت. زندانی کنشگران ملی و سیاسی؛ بازنمایی بدن حذف‌شده در لباس «امنیت ملی». سیاست سرکوب شورش‌های اقلیت‌ها در کردستان، سیستان، یا آذربایجان. قوانین حجاب یا مجازات اعدام برای ارتداد، نه صرفاً سیاسی، بلکه نمادین‌اند. شیوه‌ی حذف: قانون، حکم می‌کند و قدرت حذف می‌کند؛ و افکار عمومی به نام «وحدت» تأیید می‌کند. سوژه‌ی سیاسی یا منقاد است و بی‌قدرت، یا حذف‌شدنی و دشمن ملت.

۶- غایت‌سازی ایدئولوژیک، با ارجاع به وطن، خدا، شهید یا عدالت، بهانه‌ای برای تعلیق نقد و طرد دیگراندیشی است. آلتوسر این لحظه را لحظه‌ی «فراخوانی سوژه» می‌نامد: سوژه‌ای که خود را در آینده‌ی غایت می‌بیند و دیگر نمی‌پرسد. در روایت‌های شهادت، مرگ دیگر سیاسی نیست؛ بلکه وظیفه‌ی ایمانی است. شعارهایی چون «خون شهدا خط قرمز ماست» مانع بازخوانی تاریخ و ارزیابی سیاست می‌شود.

سوژه وفادار است، نه منتقد؛ مؤمن است، نه کنش‌گر. عقل او ابزار ایمان است، نه ابزار تشکیک. این ذهنیت، در معنایی بنیادین، «متافیزیکی» است: مبتنی بر تعاریف ازلی، قطعیت‌های مطلق، و هژمونی معنایی‌ای که هر امکانی برای گسست، چندصدایی و تکثر را از بنیان برمی‌چیند. از این منظر، تحلیل ناکامی پلورالیسم در بستر ایرانی، تنها از رهگذر واکاوی اخلاق و حافظه در دل سازوکارهای قدرت متافیزیکی ممکن می‌گردد؛ چراکه اخلاق، نه به‌مثابه نظامی ارزشی، بلکه به‌عنوان ابزاری پنهان برای مهار درونی سوژه‌ها و بازتولید پیوستار وحدت‌گرای ذهنیت ایرانی، عمل می‌کند به تعبیر دیگر، بررسی ذهنیت ایرانی بدون تحلیل ریشه‌های اخلاق و حافظه در ساختارهای قدرت متافیزیکی، ناقص باقی می‌ماند. اخلاق نه صرفاً یک حوزه‌ی ارزشی، بلکه به‌مثابه سازوکار تنظیم درونی سوژه‌ها در نسبت با نظم مسلط عمل می‌کند.^۲

بخش سوم:

از منظر نظریه‌پردازان کلاسیک همچون فروید، نیچه، وبر، و حتی در سنت یونانی سقراط و ارسطو، اخلاق همواره در تعادل میان میل، قانون، تربیت و سرکوب عمل می‌کند. در بستر ایران، اخلاق به‌جای آن‌که حاصل گفت‌وگوی آزاد با دیگری باشد، عمدتاً صورت‌بندی‌ای است از قدرتی که خود را در لباس امر والا و امر مقدس بازتولید می‌کند. به عبارتی، در سنت کلاسیک یونانی، اخلاق در افق گفت‌وگو، خویشتن‌کاوی و جست‌وجوی نسبت میان فضیلت و خرد عملی (φρόνησις) پیکربندی می‌شود؛ در نزد سقراط، اخلاق به‌مثابه نوعی ظهور می‌یابد، کنشی برساخته از جراتِ گفتنِ حقیقت در حضور دیگری، ولو در برابر مرگ. ارسطو، با صورت‌بندی نظام‌مند فضیلت، اخلاق را نه در اطاعت کور، بلکه در فرآیند خودشدن در دل پولیس (شهرفضالقانون) می‌نشانند؛ جایی که اتوس (خوکردگی اخلاقی) و لوگوس (منطق گفت‌وگویی) در پیوند با فرونسیس، افق کنش اخلاقی را از دل زیست‌جهان

^۲ در عقل سیاسی ایرانی، سیاست، اسطوره، زبان، افسانه و فرهنگ نه حوزه‌هایی گسسته، بلکه تجلیات هم‌پوشان یک ماتریس گفتمانی‌اند که در آن، دلالت قدرت از دل روایت، قدسی‌سازی، و تنظیم زبان سر برمی‌کشد.

برمی‌کشند. نزد رواقیان نیز، خاصه در آثار، خاصه اپیکتوس و سنکا، اخلاق به‌مثابه درون‌سازی به‌منزله‌ی درونی‌سازی قانون کیهانی (logos spermatikos) تلقی می‌شود؛ فرآیندی تعریف می‌شود، جایی‌که فرد در تمکین به عقل جهان‌مدار، فضیلت را نه در ستیز، بلکه در سکوت و خویش‌تنداری جست‌وجو می‌کند. در این میان، افلاطون، با تمایز میان نفس عقلانی، نفس شهوانی و نفس غضبی، نوعی تئوری پیشاهستی‌شناختی از اخلاق عرضه می‌کند که در آن، خویش‌تنداری و سلطه بر امیال نه به‌منظور سرکوب، بلکه برای هم‌آوایی با نظم هستی عدالت همانا نظم درونی ارگانیک روان است.

اما در گسست مدرن، اخلاق به سطحی دیگر انتقال می‌یابد: از جایگاه هستی‌شناختی به ساحت روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و نقد ایدئولوژی انتقال می‌یابد. در منظومه‌ی روان‌کاوانه‌ی فروید، اخلاق دیگر نه برآمده از سوژه‌ی آگاه، بلکه محصول فشرده‌سازی ناخودآگاه در قالب فرامن است—ساختاری که میل را نه به‌سوی تحقق، بلکه به‌سوی تعلیق و سرکوب می‌کشاند. نزد نیچه، اخلاق زاده‌ی واژگونی سلسله‌مراتب ارزش‌هاست: «بردگان رنج‌کشیده» که از امکان کنش تهی شده‌اند، نظامی اخلاقی می‌آفرینند که در آن «تفاوت»، «میل»، و «قدرت» به‌عنوان شر مطلق بازنمایی می‌شوند. و بر، به‌جای این روان‌شناسی اخلاقی، اخلاق را در تنش دیالکتیکی میان «اخلاق اعتقادی» و «اخلاق مسئولیت» مستقر می‌سازد؛ سوژه‌ی اخلاقی نزد او در برزخ عقل ابزاری، وسواس جهان‌روشی، و خشکی بوروکراتیک گرفتار می‌شود. همچنین در آثار آدورنو و هورکهایمر، خصوصاً در «دیالکتیک روشنگری»، اخلاق بورژوایی به‌مثابه نقاب ایدئولوژیک سرکوب میل و تفاوت نقد می‌شود؛ جایی‌که عقلانیت روشنگر، بدل به ابزار مهندسی انقیاد می‌گردد. نزد فوکو، اخلاق نه ساختاری ماقبل قدرت، بلکه یکی از تولیدات دیرینه‌شناختی قدرت است؛ در «مراقبت از خویشتن»، اخلاق دیگر امر پیشینی نیست، بلکه تکنولوژی‌ای است برای سوپرکتیویته‌سازی. آلن بدیو نیز در «هستی و رخداد» و «اخلاق» با صراحت، اخلاق غالب را نه کنش با دیگری، بلکه انقیاد به نظم پیشینی و طرد رخداد معرفی می‌کند. به واقع آنچه در

مقام «اخلاق غالب» بازشناسی می‌شود، نه تجلی خودآیینی سوبرکتیو در افق رابطه با غیر، بلکه صورت‌بندی‌ای است منقاد به دستگاه پیشینی هستی‌شناختی که در آن، اخلاق بدل به سازوکار طرد رخداد و اخراج هرگونه گسست از نظم تثبیت‌شده می‌گردد؛ ساختاری که نه بر بنیان انتخاب آزادانه، بلکه بر اساس تزریق تدریجی انضباط از رهگذر درونی‌سازی سرکوب میل سامان یافته است. فرامن (Über-Ich)، در مقام ماشین بازنمایی اقتدار از دست‌رفته، چونان صدای درونی‌شده‌ی پدر/قانون، برساختی‌ست روانی که به‌مثابه دال تثبیت‌کننده‌ی انسجام تخیلی سوژه، تمنای برآمده از بُعد واقع را به حاشیه می‌راند. در این ساحت، تمنای سوژه نه به‌مثابه یک کنش رهایی‌بخش، بلکه چونان اختلالی در دستگاه نمادین رمزگذاری و سرکوب می‌شود. در تحلیل روان‌پویشی لاکان، آنچه به‌نام «اخلاق» در سنت فلسفه کلاسیک بازتولید می‌شود، تابعی‌ست از ساختار زبان و زنجیره‌ی دال‌ها که سوژه را در حصار دلالت و نمادین به بند می‌کشد؛ در حالی که «امر واقع» (le Réel) — ساحتی که مقاومت می‌کند در برابر نمادین‌سازی و نظم گفتمانی — نقطه‌ای‌ست که در آن، فروپاشی نظام دلالت اخلاقی، همراه با ظهور میل بی‌میانجی، رخ می‌دهد. در این نقطه، میل سوژه، دیگر نه معطوف به دیگری به‌مثابه غیر، بلکه معطوف به حذف دیگری به‌مثابه مانع ظهور است: میل سوژه برای یکی‌شدن با جای خالی اقتدار کلان، که خود را در صورت‌بندی‌های اقتدارگرایانه بازمی‌تاباند. در این چارچوب، آنچه در گفتمان‌های رسمی به‌نام قانون اخلاقی مفصل‌بندی می‌شود، نه الزام به خیریت بین‌الاذهانی، بلکه بدل‌سازی سوژه در موقعیت پر کردن خلأ اقتدار کاسمولوژیک است؛ اخلاق، دیگر نه راهبردی برای همزیستی، بلکه میل فروخورده‌ی سلطه است که در جامه‌ی خیر، امکان گفت‌وگوی رادیکال با دیگری را از میان برمی‌دارد.

در افق ایرانی، اخلاق بدل به تکنیک مشروع‌سازی قدرت شده است. آنچه به‌نام اخلاق جاری‌ست، در بستر تاریخی‌اش، به‌جای گفت‌وگو با دیگری، صورت‌بندی‌ای از امر والا و مقدس است؛ نوعی بازنمایی صلب از امر خیر که از سوژه‌ی پرسش‌گر تهی‌ست. نزد فقیهان، اخلاق در سایه‌ی شریعت معتبر است؛ نزد عرفا، در ادغام

در نور کلی یا وجود مطلق؛ نزد متفکران سیاسی، در وفاداری به امت یا ملت واحد ایرانی. در چنین هندسه‌ای، اخلاق، نه زیست‌مبتنی بر تفاوت، بلکه الگوی یک‌دستی برای حذف تفاوت، استتار میل، و انقیاد به کل است. در اینجا، اخلاق نه ساحتی از کنش خودآیین، بلکه بخشی از دستگاه انضباطی است که میل، شک، و تفاوت را به نفع بازتولید نظم مقدس مهار می‌کند. در چنین دستگاهی، «سوژه‌ی اخلاقی» نه از خلال مواجهه با رنج و دیگری، بلکه از طریق انقیاد به کلان‌روایت‌های دینی، ملی یا تاریخی تعریف می‌شود. بدین‌سان، اخلاق بدل به فناوری سلطه می‌شود؛ همان‌گونه که در دستگاه دانایی کلاسیک ایرانی نیز، اخلاق در چارچوب طهارت‌طلبی زبانی، اطاعت متافیزیکی، و اجتناب از تفاوت تکوین یافته بود. لذا، اخلاق در نظم ایرانی، آن‌گونه که در ساحت نهاد، زبان، شریعت، عرفان، و گفتمان‌های تاریخی بازتاب یافته، غالباً به جای امکان اخلاقی‌بودن، صورت‌بندی استعلایی‌ای یافته است که در آن، امر اخلاقی نه از دل تصمیم، بلکه از طریق وفاداری به یک اصل مقدس شکل می‌گیرد. نتیجه، برساختی‌ست از سوژه‌ای مطیع، فاقد میل، و بی‌امکان در تجربه‌ی رهایی اخلاقی. برای نمونه، در دوره‌ی هخامنشی، تاریخ نه چونان سرگذشت ملت، بلکه چونان میراث الهی پادشاهان معنا می‌یافت. داریوش در کتیبه بیستون، نه خود را چونان کنشگر تاریخی، بلکه بازتاب اراده‌ی اهورامزدا می‌نمایاند. در دوره‌ی ساسانی، این وضع عمیق‌تر می‌شود؛ شاه چون سایه‌ی خدا، حقیقت را تمثیل می‌کند، نه آن‌که از دل رخدادهای انسانی برآمده باشد. در این دوره، با تثبیت دین رسمی زرتشتی و نظام طبقاتی چهارگانه، نه تنها تفاوت طبقاتی، بلکه تفاوت فکری و دینی نیز به شدت محدود شد. ادیان غیربومی، فلسفه‌های بیگانه، و مکاتب حاشیه‌ای، از مانوی‌گری تا مزدکی‌گری، یا سرکوب شدند یا به حاشیه‌ی اجتماعی رانده شدند. این سرکوب، نه صرفاً به‌عنوان خشونت آشکار، بلکه از طریق محروم‌سازی از زبان رسمی، از منبر قدرت و از شأن فلسفی صورت گرفت. در اینجا، کثرت فقط در حد یک اغماض شاهانه باقی ماند، نه به‌مثابه فضیلت سیاسی یا معرفتی. در همین دوره، کرتیر به عنوان موبد اعظم، نقش کلیدی در تثبیت ایدئولوژی وقت و حذف دیگراندیشی

دینی داشت. کرتیر با سنگ‌نوشته‌های خود مشروعیت را نه بر اساس عدالت یا عقل نقاد، بلکه بر وفاداری مطلق به نظم آسمانی و موبدان بنا نهاد. این نظم به مثابه الگوی اولیه «عقل اطاعت» و «قداست قدرت» عمل کرد که عقل سیاسی را در خدمت حذف امر بدیل و تفاوت دینی قرار داد.

در الواح تخت جمشید، ملل تابع به‌مثابه حاملان «هدیه» به مرکز بازنمایی می‌شوند. این شکل از بازنمایی، نمونه‌ای از آن چیزی است که در نظریه‌ی انتقادی معاصر به‌عنوان «مستعمره‌سازی تفاوت» خوانده می‌شود؛ تفاوتی که نه آزاد، بلکه مدیریتی و آیینی است. حتی در عصر اسلامی، علی‌رغم رشد مکاتب کلامی و فقهی، نوعی یگانگی مذهبی بر فضای فکری حاکم شد. نظام خلافت عباسی، تنها آن مکاتب فکری را به رسمیت شناخت که در چارچوب عقل کلامی اشعری یا مصلحت فقهی حنفی می‌گنجیدند. معتزله، با وجود تأکیدشان بر عقل و تنوع تأویل، در نهایت توسط دستگاه خلافت به محاق رانده شدند. تفاوتی که مدعی استقلال عقلانی بود، به دلیل تهدید هژمونی حقیقت دینی، سرکوب شد. همین منطق در تجربه‌ی فقهی-سیاسی صفویه نیز تکرار شد؛ آن‌گاه که شیعه‌ی اثناعشری بدل به دال غالب هویت‌ساز شد و هر نوع تفاوت—از سنی تا صوفی—یا به پنهان‌زیستی واداشته شد یا حذف ساختاری گشت. تاریخ‌نگاری رسمی اسلامی، خلافت را چون بازتاب قانون الهی روایت می‌کند، نه چون نهاد زمینی که محل منازعه‌ی اجتماعی است.

در شاهنامه، که ستون حافظه‌ی حماسی ایرانی است، مسئله نه صرفاً قهرمان، بلکه وحدت است. رستم، سهراب، اسفندیار و کیخسرو، هر یک حامل نقش‌های آرکیتایپی‌اند که تفاوت را در خدمت وفاداری به پادشاهی معنا می‌کنند. آن‌کس که به شکلی بنیادین از نظم مرکزی عدول کند—چه ضحاک، چه سهراب، چه ارجاسب—یا تباه می‌شود، یا در پایان در خدمت نظم کلی درمی‌آید. حتی اسطوره‌های شورش، در شاهنامه، سرانجام به سازش با مرکز می‌انجامند. این ساختار، منطق حذف را با شکوه حماسی تطهیر می‌کند و از خلال زیبایی‌شناسی پدرسالارانه، «غیر» را یا به‌زور تطهیر یا به اجبار استحاله می‌نماید. در اسطوره‌های زرتشتی نیز، اهورامزدا و اهریمن

چون دو نیروی متقابل ظاهر می‌شوند، اما پیروزی نهایی از آغاز معلوم است. تفاوت، فقط به‌مثابه مقدمه‌ای برای تأیید مجدد نظم نیکی عمل می‌کند. اهریمن، نه چونان دیگری مستقل، بلکه به‌مثابه انکار حق قلمداد می‌شود. چنین دوگانه‌سازی‌ای، هر امکان سومی را حذف می‌کند. ناخودآگاه فرهنگی ایرانی، در همین ساختار بزرگ می‌شود: یا حق یا باطل، یا نور یا ظلمت، یا «ما» یا «دیگران». افسانه‌های عامیانه نیز دقیقاً همین منطق را از پایین بازتولید می‌کنند. آرش با پرتاب جان‌فرسای تیر، مرز وطن را تثبیت می‌کند، اما با این عمل، مفهوم «بدن شهید» را به‌مثابه دال مرکزی مقاومت/اطاعت نهادینه می‌نماید. بدن، در اینجا، فقط وقتی معنا دارد که در خدمت تمامیت قرار گیرد. این افسانه‌ها، به‌جای آن‌که امکان تخیل بدیل، عشق رهایی‌بخش یا کنش مقاومت‌آمیز را پرورش دهند، بیشتر در خدمت اقتصاد سیاسی وفاداری هستند. در این روایت‌ها، میل آزاد، بدن متفاوت، زبان بی‌اجازه، و سوژه‌ی طغیانگر، جایی ندارد. افسانه‌ها در ناخودآگاه جمعی، نظم حذف را با زبان عاطفی، زیبایی‌شناسانه، و اخلاقی درونی می‌کنند. ساختار زبان این افسانه‌ها، همانند ساختارهای سیاسی، امر جرئی را تنها زمانی می‌پذیرد که به خدمت تمامیت درآید. حتی در اسطوره‌های اسلامی ایرانی‌شده، چون قصه‌ی حضرت علی، امام حسین، یا حضرت زهرا، همیشه مفهوم قربانی‌شدن در خدمت بزرگ‌تری ظاهر می‌شود. تفاوت، اگر هم وجود دارد، باید از طریق شهادت تطهیر شود. در نتیجه، هر شکلی از مقاومت یا سوژگی، فقط زمانی مشروع است که در افق مرکز و قدرت حق معنا شود. این ساختار اسطوره‌ای، در دوران مدرن نیز بازتولید شده است. روایت‌های انقلابی، از «امام امت» گرفته تا «شهید راه وطن»، از همان ساختارهای حماسی تغذیه می‌کنند. حتی سیاست معاصر ایران، اسطوره‌ای فکر می‌کند: رهبر باید «پیر خردمند» باشد، دشمن باید «شیطان بزرگ» باشد، و ملت باید «امت صبور» باقی بماند. در این میان، تفاوت‌های اتنیکی، زبانی، جنسیتی یا معرفتی، در منطق اسطوره‌پردازی رسمی، یا پاک‌سازی می‌شوند یا در نهایت در خدمت کلیت یکپارچه بازتعریف می‌گردد. از دیدگاه نظری، این ساختارهای اسطوره‌ای آن چیزی هستند

که لاکان آن را «نام پدر» می‌نامد: دالی که همه چیز را به خود بازمی‌گرداند. اسطوره در ذهن ایرانی، نه زبان تمایز، بلکه ابزار وحدت و اطاعت است؛ و بدین‌سان، نظمی که در ظاهر زیبا و اخلاقی‌ست، در ژرفای خود حامل انکار دیگری، انقیاد میل، و پاک‌سازی تفاوت است. تحلیل اسطوره و افسانه در ذهنیت ایرانی، گواه آن است که قدرت، تنها از راه قانون یا دولت عمل نکرده، بلکه از راه تخیل نیز تثبیت شده است. نظم حذف، زمانی درونی می‌شود که رؤیا نیز از آن تغذیه کند، و آن‌گاه فلسفه، سیاست، و حتی عشق، در خدمت آن درمی‌آیند.

فروید در کتاب «تمدن و ملالت‌های آن» نشان می‌دهد که چگونه اخلاق به شکل درونی‌شده‌ی «فراخود» (superego) عمل می‌کند. فراخود، در حقیقت همان صدای اقتدار بیرونی‌ست که در ضمیر ناخودآگاه جای گرفته و میل را «منکوب» می‌سازد. در ساختار روانی ایرانی، این فراخود از سوی نهادهای ایدئولوژیک نظیر سلطنت، دین، و دولت تزریق شده است. نتیجه آن است که «اخلاق» بدل به ابزار خودتنبیهی سوژه می‌شود: سوژه‌ای که با کوچک‌ترین میل به تفاوت، دچار احساس گناه، شرم، یا ناهنجاری می‌گردد. به تعبیری دیگر، ذهن ایرانی، در قالب این اخلاق، نه بر مبنای تکثر، اختلاف یا آزادی درونی، بلکه در نسبت با ایده‌آل یکسان‌سازِ فضیلت مرکزساخته تعریف می‌شود.

مفاهیمی چون «تعصب»، «غیرت»، «حیا»، «تقدیر»، و حتی «ادب»، نه به‌مثابه مبانی اخلاقی خودآیین، بلکه به‌منزله‌ی ابزارهای تنظیم و مهار سوژه‌ی حاشیه عمل می‌کنند. این مفاهیم، نه بازتابی از اخلاق فردی، بلکه بیانی از اخلاق نهادی‌شده‌ی سرکوب تفاوت‌اند. به بیان دیگر، اخلاق در این دستگاه، کارکردی توتالیتر اما نامرئی دارد. همان‌گونه که نیچه در تبارشناسی اخلاق نشان می‌دهد، آنچه «نیکی» نامیده می‌شود، نه حاصل خودآگاهی فرد، بلکه محصول پروژه‌ی نهاد قدرت است که ارزش‌های خاص خود را به‌نام «فضیلت عام» معرفی می‌کند. در ایران، این ارزش‌ها به‌واسطه‌ی دین، زبان، نژاد و مردسالاری نهادینه می‌شوند و به سوژه‌ها اجازه نمی‌دهند که از جایگاه «غیر» اخلاقی سخن بگویند. فرد در این ساختار، با استناد

به مفاهیمی چون «وطن دوستی»، «ناموس»، یا «شرافت»، نه تنها درباره‌ی دیگری قضاوت می‌کند، بلکه علیه خود نیز به یک سانسورگر بدل می‌شود. اینجاست که اخلاق، دیگر بیرونی نیست، بلکه به درونی‌ترین نهادهای روان سوژه نفوذ کرده و همچون ابژه‌ی فرافکنانه‌ی وجدان عمل می‌کند: سوژه خود را از پیش خطاکار می‌داند، مگر آنکه با مرکز هماهنگ شود. برخلاف اخلاق خودآیین کانتی، این نظام، فرد را هرگز در مقام قانون‌گذار درونی نمی‌پذیرد. سوژه، نه به‌مثابه فاعل اخلاقی مستقل، بلکه به‌منزله‌ی «تابع مقرراتی که از پیش مقدس شمرده شده‌اند» عمل می‌کند. در نتیجه، خلاقیت، گسست اخلاقی، و حتی امکان تجربه‌ی اخلاقی دیگری، در نطفه خفه می‌شود. لذا با پیروی از نیچه، مفاهیمی چون «خیر» و «شر» نه ذاتی، بلکه تاریخی‌اند. اخلاق بردگان نزد او، آن اخلاقی‌ست که میل را سرکوب می‌کند، تفاوت را می‌ترساند، و اطاعت را به فضیلت بدل می‌سازد.

در بستر عقل سیاسی ایرانی، اخلاق رسمی، به‌شدت با منطق «نفی غیر»، «مقدس‌سازی اطاعت»، و «تمجید از رنج و فرمانبرداری» پیوند دارد. این اخلاق، خود را نه از خلال گفت‌وگوی میان خود و دیگری، بلکه از طریق «بازشناسی از سوی مرکز» تعریف می‌کند. به یک اعتبار، در حافظه‌ی تاریخی ایران، از دوره‌ی ساسانی تاکنون، اخلاق با نهاد سلطنت و دین پیوند تنگاتنگی داشته است. نمونه‌ی آن آموزه‌های زرتشتی در ستایش «راستی» است که نه چنان حقیقت، بلکه چنان تبعیت از نظم آسمانی معنا می‌شد. در دوره‌ی عباسی و متون فقهی، اخلاق به زبان تکلیف در برابر ولایت بدل شد. در دوران صفوی نیز، با رسمی‌شدن تشیع، اخلاق به ابزار تنظیم مشروعیت سیاسی و فرهنگی شاه و فقها تبدیل گشت. در تمامی این مراحل، حافظه‌ی جمعی از گذشته، به‌جای آن‌که افق نقد باشد، به مأمّن بازتولید اطاعت صورتبندی می‌شد. در این‌جا، اخلاق همزاد احساس گناه است: نه چنان بازتاب امر شر، بلکه چون بازتاب وفاداری ناکامل به مرکز. این گناه، روانی‌ست؛ زیرا میل سوژه به تفاوت، به رهایی، یا به شکستن مرزها، با امر «ممنوع» هم‌ذات شده است. از همین‌رو، میل، حتی پیش از ظهور، سرکوب می‌شود؛ نه از بیرون،

بلکه از درون سوژه‌ای که ناخودآگاه می‌خواهد مرکز از او راضی باشد. اطاعت، در این وضعیت، نه ابزار بقا، بلکه فرم تحقق سوژه‌شدن در برابر قدرت است. اخلاق در چنین بستری، کارکردی سادیستی می‌یابد: سوژه، در مراقبت از خویش، بدل به مأمور تنبیه خود می‌شود؛ زیرا تخطی نه تنها از بیرون مجازات دارد، بلکه در درون، با اضطراب بی‌مرکزی همراه است. این اضطراب، لحظه‌ای است که سوژه درمی‌یابد «مرکز نمی‌بیند»؛ و همین دیده‌نشدن، چون نقص در هویت اخلاقی تجربه می‌شود. با این سیاق، تجربه‌ی دولت آل‌بویه در قرن چهارم هجری را می‌توان نمونه‌ای از تعلیق تاریخی دانست؛ حکومتی با ساختار قدرت غیرخلافی که با بازسازی مشروعیت خود، تلاش می‌کرد شیعه را در چارچوب خلافت اهل سنت تثبیت کند. این سیاست، به‌جای ایجاد گسست معرفتی، صورت جدیدی از هم‌زیستی با کل ساختار سلطه پدید آورد. یا در دوران صفوی، علی‌رغم انقطاع مذهبی با خلافت سنی، تاریخ‌نگاری رسمی بار دیگر مفهومی سلسله‌مراتبی و عمودی از تاریخ خلق می‌کند که در آن شاه‌صفی، نماینده‌ی ولایت‌الهی است. در دوران نادری و افشاریه، نیز مفهوم تاریخ به‌مثابه بازگشت شکوه از دست‌رفته‌ی ایران باستان، بدون تخیل مدرن سوژه شکل گرفت. سوژه، به‌جای فاعل تغییر، تابع شکوه امپراتوری تعریف می‌شود. این ساختار در قاجار نیز باقی ماند؛ جایی که تاریخ، بستر استعلایی مشیت سلطنت تلقی می‌شود، نه منازعه‌ای اجتماعی برای تعیین افق مشترک. در نتیجه، سوژه‌ی اخلاقی تنها در صورتی پذیرفته می‌شود که در چارچوب هنجارهای کل سخن بگوید، بیندیشد و رفتار کند. و بر، در آثار خود درباره‌ی اخلاق پروتستانی و پیدایش روح سرمایه‌داری، نشان می‌دهد که چگونه نوعی از اخلاق در نسبت با نظم اقتصادی و اقتدار عقلانی برساخته می‌شود. این درک ساختاری از اخلاق، در بستر ایرانی، واژگون شده است: به‌جای آن‌که اخلاق ابزاری برای توسعه‌ی مسئولیت فردی و عقلانیت نهادی باشد، به پناهگاه قدرت‌های متافیزیکی بدل می‌شود؛ قدرت‌هایی که نه از سوژه‌ی فردی، بلکه از مرجع متعالی مشروعیت می‌گیرند. به همین دلیل، حتی روشنفکر ایرانی نیز معمولاً اخلاق را نه از دل نقد جامعه، بلکه در نسبت با

حافظه‌ی اسطوره‌ای می‌فهمد در بررسی پدیدارشناسی ذهن ایرانی، اگر بدن و زبان به‌مثابه دو محور بنیادین انقیاد و میل نادیده گرفته شوند، ساختار قدرت در سطح عمیق آن تحلیل‌ناپذیر باقی خواهد ماند. این دو، همانند دو میدان همپوشان، نه تنها عرصه‌ی بروز میل بلکه محل انضباط و تنظیم روانی قدرت‌اند. از دل زبان و بدن، سوژه نه فقط بازتاب قدرت، بلکه محصول شبکه‌ای از صورت‌بندی‌های نمادین، عاطفی و ناخودآگاه می‌شود. در نظریات کلاسیک از ارسطو تا آگوستین، و در امتداد آن در فلسفه‌ی مدرن از لاکان تا آدورنو، بدن و زبان نه واسطه، بلکه ساخت‌دهنده‌ی حقیقت تلقی می‌شوند. در سنت یونانی، سقراط اخلاق را به‌مثابه «مراقبت از خود» تعریف می‌کند، نه صرفاً انطباق با قانون. نزد افلاطون نیز، اخلاق نه اطاعت کور، بلکه بازاندیشی در نسبت روح با عدالت است. اما این تعاریفات، هرگز در نظام دانایی ایرانی امکان تکوین جمعی نیافتند؛ زیرا قانون، خود بازتاب امر متعالی، و نه محصول توافق عقلانی جمعی تلقی می‌شد. در چنین وضعیتی، اخلاق بدل به «آیین وفاداری» گشت؛ آیینی که در آن، سوژه هرچه بیش‌تر خود را نفی کند، به میزان بیش‌تری مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

در زیست‌جهان ایرانی، بدن از ابتدا محل استعاره‌ی سلطنت و اطاعت بوده است: پادشاه «سر»، رعیت «دست»، فقیه «چشم»، و دیوان «قلب». این نمادپردازی، که ریشه در فلسفه‌ی سیاسی افلاطونی و نظم سلسله‌مراتبی ارگانستی دارد، در ساختار سیاسی ایرانی بدل به صورت‌بندی بازدارنده‌ای شد که در آن، بدن اجتماعی هرگز امکان بروز گسست یا تفاوت نمی‌یافت. هرگونه تمایز، چونان اختلال در نظم کل تصور می‌شد. از دوران هخامنشیان تا کنون، بدن به مثابه ابژه‌ی مشروعیت فهمیده می‌شد: بدن شاه، بدن ملت، بدن شهید، بدن مطهر. هرچه بدن همگون‌تر، مقدس‌تر؛ هرچه متفاوت‌تر، بیگانه‌تر.

در عصر قاجار، گرچه نوعی آشنایی با مفاهیم مدرن سیاسی همچون قانون، ملت و نمایندگی وارد زبان قدرت شد، اما این مفاهیم صرفاً به‌صورت ترجمه‌ای، بی‌زمینه‌ی تاریخی و بدون شکاف با نظم پیشین بازتولید شدند. در مجلس اول،

اقلیت‌های مذهبی حضور داشتند، اما همواره در سایه‌ی مشروعیت شریعت. در تحلیل ساختارهای قدرت‌محور در دوران مشروطه، نام شیخ فضل‌الله نوری اغلب در کانون تمرکز قرار می‌گیرد؛ فقیهی که با ارائه‌ی مفهوم «مشروطه مشروع» تلاش کرد حاکمیت قانون را تنها در چهارچوب شریعت معنا کند و بدین‌سان، به طرد هرگونه عرف، عقل جمعی یا حقوق غیرشرعی پرداخت. لذا نطق‌های فضل‌الله نوری، که در آن پلورالیسم دینی را مساوی با هرج‌ومرج می‌دانست، نشان می‌دهد که حتی در فضای مشروطه، نظم فکری-سیاسی هم‌چنان اسیر وحدت‌طلبی مقدس‌مآبانه بوده است. اما این جهت‌گیری فکری تنها در فضل‌الله خلاصه نمی‌شود. اندیشمندانی همچون سید محمد طباطبایی و سید عبدالله بهبهانی، گرچه در ابتدا با مشروطه همراهی کردند، اما خود واجد روایتی دینی-اخلاقی از نظم جدید بودند که تفاوت و سکولاریسم را تهدید به طرد می‌کرد. شخصیت‌هایی چون ملک‌المتکلمین، دهخدا، یحیی دولت‌آبادی و سید حسن تقی‌زاده هر یک با زبانی مدرن‌تر و سکولارتر سخن گفتند، اما در اغلب موارد، دغدغهی آنان «نجات ایران» در چارچوب ملت واحد، زبان رسمی و دولت مقتدر بود. تقی‌زاده، با آن‌که خواستار غربی‌شدن کامل شد، هرگز تفاوت‌های قومی، زبانی یا جنسیتی را به‌مثابه امر سیاسی به رسمیت نشناخت. میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله، که از اولین متفکران مدرنیسم ایرانی بود، در نظریه‌ی خود برای «نظام‌نامه» و قانون‌گرایی، تلاش می‌کرد نظم سنتی را با الهام از عقل ابزاری اروپایی دگرگون سازد. اما در طرح او نیز، «تجدد» به‌معنای پیروی از یک الگوی واحد و تثبیت نظم دولت‌محور بود. ملک‌خان، در عین باور به قانون، هیچ جایگاهی برای تفاوت فرهنگی یا هویتی قائل نبود و مدرنیته را نه چونان افقی برای تکرار، بلکه همچون نسخه‌ای برای یگانگی و عقل‌گرایی تک‌صدا ترجمه کرد. طرح «دفتر تنظیمات» او نشان می‌دهد که حتی در بدو تجدد ایرانی، نظم حذف از طریق ابزارهای عقلانی‌سازی بازتولید شده است. از سوی دیگر، چهره‌هایی چون شیخ محمد واعظ خراسانی، آخوند خراسانی، و کاظم یزدی هر یک به‌نوعی بازتولیدگر نوعی شریعت‌محوری محافظه‌کار بودند که مفهوم نظم را تنها در پیوند با طهارت فقهی و اخلاق سیاسی مبتنی بر امت تفسیر

می‌کردند. آخوند خراسانی، گرچه مدافع مشروطه بود، اما این مشروطه از منظر او تنها در صورت انطباق با اصول شریعت مشروعیست داشت؛ نوعی مشروطه‌گرایی فقهی که از اساس تفاوت را یا به صورت مشروط می‌پذیرفت یا حذف می‌کرد. بدین‌سان، در این دوره، گرچه منازعاتی میان سکولارها، نواندیشان، و فقهای سنت‌گرا جریان داشت، اما در ژرف‌ساخت بیشتر آنها، مفروضاتی از وحدت زبانی، طرد تفاوت، تقدس هویت ملی یا دینی، و بازسازی قدرت در قالب ملت‌دولت باقی ماند. این زمینه‌ی تاریخی، بخشی از ریشه‌های تئولوژیک و ایدئولوژیک نظم حذف را شکل داد که در ذهنیت سیاسی معاصر نیز امتداد یافته است.

در چنین بستری، ایده‌ی پلورالیسم، نه تنها ناممکن بلکه غیرصادق است. نمی‌توان از تکرار سخن گفت، در حالی که سوژه‌ها فاقد زبان، حافظه و افق بیان باشند. نمی‌توان از مدارا دفاع کرد، بی‌آنکه خاستگاه انحصار در اخلاق، دین، زبان، تاریخ و بدن به چالش کشیده شود. تکرار، زمانی تحقق می‌یابد که امکان گسست رادیکال از مرکز ممکن شود. اینجا، باید از منظر زبان‌شناسی انتقادی، به نظریه‌هایی چون فوکو، بارت و حتی والتر بنیامین نیز توجه کرد. فوکو نشان می‌دهد که چگونه گفتمان‌ها، نه تنها معنا، بلکه «امکان گفتن» را کنترل می‌کنند. در ساختار گفتمان ایرانی، تفاوت اگر هم بیان شود، در قالبی ترجمه‌شده، پاک‌سازی‌شده، و بی‌قدرت مجاز است. بارت از «افسانه»‌هایی سخن می‌گوید که ایدئولوژی را طبیعی می‌کنند؛ و پلورالیسم، در این بافت، بدل به افسانه‌ای می‌شود برای پوشاندن واقعیت سرکوب. لذا در دوران قاجار، مفاهیم اخلاق ملی، غیرت، نجابت، و «ایرانی بودن» به جای عدالت اجتماعی، به معیار مشروعیست تبدیل شدند. این مفاهیم، همگی بار تقدیری داشتند؛ اخلاق در این بستر، دیگر ناظر به مسئولیت‌پذیری اجتماعی نبود، بلکه تبلور فرهنگی وفاداری به قدرت می‌شد. حتی در نهضت مشروطه، بسیاری از رهبران سیاسی و مذهبی، اخلاق را در نسبت با «حفظ اساس مملکت» و «تمامیت ارضی» معنا کردند، نه در بازاندیشی عقلانی در نسبت با مردم. بدین‌گونه، اخلاق ایرانی، خود بدل به شکل فروبسته‌ای از حافظه گشت: حافظه‌ای که نه برای گشودن آینده، بلکه برای انسداد

لحظه‌ی اکنون عمل می‌کرد. روایت‌های تاریخی نیز، بدن و زبان در کنار هم، همواره در معرض «تنظیم» بوده‌اند: در دوران صفوی، بدن مرتد و دگراندیش، مستوجب محو فیزیکی بود؛ در دوران قاجار، زبان آزادی، به زبان تهدید تفسیر می‌شد؛ و در عصر پهلوی، بدن مدرن و زبان ملی، و تاکید بر «تمامیت ارضی» از سوی گفتمان مرکز و احزاب وقت، بدل به ابزار یکسان‌سازی شدند. این الگو در جمهوری اسلامی نیز ادامه یافت: بدن شهید، بدن زن محجبه، بدن مطیع، همه به دال‌های قدرت بدل شدند. لذا، در نظریه‌ی لاکان، زبان محل گره‌خوردگی میل و قانون است؛ ورود به زبان به معنای قبول قانون «نام پدر» است، که سوژه را از امر واقع به نظم نمادین می‌راند. اما در نظم زبان ایرانی، این قانون نه فقط قانونی نمادین، بلکه زبانی فریه از قدرت قدسی، اسطوره، شعر و تقدیر است. زبان، در این ساختار، بیش از آنکه ابزار تفاهم باشد، حامل مرجعیت است: سوژه تنها زمانی «قابل فهم» است که از درون دال‌های قدرت سخن بگوید. از همین‌رو، تفاوت زبانی، لهجه، یا سکوت، بدل به کنش سیاسی می‌شود.

بخش چهارم:

به موازات این موضوع، برای فهم عمیق ذهنیت ایرانی در نسبت با تاریخ تولید اندیشه، نمی‌توان تنها به ساختارهای اجتماعی، نهادهای قدرت یا حتی صورت‌بندی‌های زبانی اکتفا کرد. باید این ذهنیت را در آینه‌ی خود فلسفه بازجست؛ در همان فلسفه‌ای که یا در سکوت فرو رفته، یا در همدستی با قدرت از تولید سوژه‌ی رهایی‌بخش سر باز زده است. از این‌رو، واکاوی حضور، غیبت یا تعلیق اندیشه‌ی نقاد در تاریخ ایران، از خلال نویسندگان و متفکرانی که به زبان قدرت نزدیک شده یا از آن گسسته‌اند، ضرورتی نظری است. در اینجا، به‌جای بازخوانی صرف متفکرین ایرانی، آن‌ها را از خلال کارکرد نظری‌شان درون منطق حذف بازکاوی می‌کنیم؛ یعنی آن‌جایی که فلسفه به‌جای آفرینش مفاهیم، بدل به تداوم اقتدار، انسداد تفاوت، و تثبیت نظم مرکزی می‌شود. اگرچه کنکاش موشکافانه در زوایای پیچیده‌ی سوبرکتیویته‌های معین و

متون‌شان خود مطالعاتی مجزا و گسترده می‌طلبند، اما در پرتو این نوشتار، به صورتی مختصر و در سپهر هرمنوتیکی، بر چند تن تأمل می‌کنیم، تمرکزمان بر نقطه‌ی گسست و هم‌زمان پیوست آن‌ها در معادله‌ی حذف است؛ آن فضای متعالی و مخفی که در آن فلسفه از بار زایش مفهومی و نگرستن به بی‌مرزی‌ها باز می‌ماند، و به ابزاری بدل می‌شود برای تثبیت قدرت‌های هژمونیک و انسداد بی‌همتای تفاوت‌ها، جایی که خود امر امکان و امکان‌ناپذیری هم‌گن می‌شود و در جریان بازنمایی سلطه‌مند به سکوت فرومی‌نشیند.^۴

ابونصر فارابی در ساختار مدینه‌ی فاضله‌اش، به بازسازی سیاست در امتداد امر قدسی می‌پردازد؛ آن‌گونه که نبی، فیلسوف و شاه در یک افق وحدت‌بخش هم‌نشین می‌شوند. در این‌جا، عقلانیت نه در تقابل با وحی، بلکه در خدمت آن سامان می‌گیرد. از همین‌رو، فارابی خواسته یا ناخواسته به تثبیت منطق کلان قدرت یاری می‌رساند؛ ذهن در پروژه‌ی فارابی، در برابر دیگری نمی‌ایستد، بلکه «دیگری» را یا به انقیاد درمی‌آورد یا در نظم عقلانی پیشینی حل می‌کند. به‌زبان دیگر، فارابی تصویری از عقل می‌سازد که تفاوت را نه تاب می‌آورد، نه می‌فهمد. در منطق فارابی، مدینه‌ی فاضله صرفاً جامعه‌ای نیست که نظم دارد، بلکه جامعه‌ای است که هر عضو آن باید در جای طبیعی خود باقی بماند. این ساختار افلاطونی بازسازی‌شده، به‌جای شکستن مرزهای سلسله‌مراتب، آن‌ها را از دل عقل بازتولید می‌کند. نظم، نه‌تنها اخلاقی یا سیاسی، بلکه ontological است. هرگونه تفاوت با منطق هماهنگی نهایی طرد می‌شود. نتیجه، حذف «دیگری» به نام «اختلال در نظام» است؛ دیگری‌ای که یا فاقد نسبت با کل است، یا باید در آن مستحیل گردد.

۴ - با وقوف نظری بر این نکته‌ی بنیادین که «فاعل شناسای خودبنیاد» یا «سوژه‌ی کارتیزی» مفاهیمی‌اند که در بستر گفتمانی مدرنیته‌ی اروپایی سر برکشیدند و پیش از آن نه در سنت فلسفه‌ی یونانی-اسکولاستیک و نه در حکمت مشرقی اسلامی به این معنا قابل‌ردیابی نیستند، این نوشتار صرفاً مدعی بازسازی آن سوژه‌ی مدرن در سنت ایرانی نیست. بلکه هدف، گشودن سطحی تحلیلی‌تر از عقل سیاسی ایرانی‌ست: عقلی که به‌جای صورت‌بندی سوژه‌گی به‌مثابه امکان خودآیینی (autonomy) و شکاف‌افکنی در نظم‌های تثبیت‌شده، غالباً در سازوکارهایی از شمول و طرد، حذف تفاوت و فروکاست فاعلیت به وفاداری به کل مستقر، عمل کرده است. از این منظر، مواجهه‌ی ایران با مدرنیته، نه به‌معنای گسست سوژه‌ساز، بلکه به‌مثابه استمرار صورت‌بندی‌های پیشامدرن حذف‌تمایز، بازنویسی شده است. بدین‌سان، عقل سیاسی ایرانی نه تنها در پیشامدرنیته، بلکه در واکنش به مدرنیته نیز، قادر به تولید سوژه‌ی انتقادی به‌معنای مدرن آن نشد، بلکه صورت‌بندی‌های اسطوره‌ای، عرفانی و دینی را در لباسی نوساز بازتولید کرد.

در ابن‌سینا، گرچه خرد یونانی به ساختار معرفتی اسلامی تزریق می‌شود، اما عقل فعال در نهایت، سوژه را نه به سوی دگرگون‌سازی عالم، بلکه به وحدت با «عقل کلی» هدایت می‌کند. در این‌جا، خودآگاهی، رهایی‌بخش نیست، بلکه در خدمت «حقیقت کلی» گام می‌زند. ابن‌سینا هرگز مفهوم سوژه‌ی مدرن، شکاک، انتقادی یا پرسش‌گر را نمی‌سازد؛ بلکه ذهن را در قوس صعود به کلیتی قدسی مستحیل می‌کند. تجربه، شک، بدن، سیاست، تفاوت و جرئیت، همگی در دستگاه سینوی یا حذف می‌شوند یا فروکاسته به توابع نفس ناطقه می‌گردند. با تمام تعقل‌گرایی‌اش، حرکت به سوی عقل فعال، حرکتی حذف‌کننده از جرئیت به سوی کلیت است. عقل جرئی، شکاک، مادی و سیاسی در حاشیه است؛ آنچه معتبر است، عقل کلی و مجرد محض. در این منطق، امر خاص، بدن‌مند، یا تاریخی، جایی ندارد. این همان نظم حذف است: حذف جرئیات، حذف تجربه، و حذف فرد.

غزالی، در مواجهه با بحران عقل و نزاع میان عقل فلسفی و ایمان دینی، به‌جای گشودن امکانی برای بازاندیشی بنیادین در مبانی معرفت‌شناختی، دست به بازتنظیم نقش عقل در افق الهیات اسلامی می‌زند. در اثر کلیدی خود، تهافت الفلاسفه، غزالی نه تنها عقل را در برابر وحی و ایمان محدود می‌سازد، بلکه آن را از جایگاه افقی تأمل آزاد و رهایی‌بخش، به سطحی ابزاری، انضباطی و کارکردی در خدمت متافیزیک شریعت فرو می‌کاهد. عقل نزد غزالی، برخلاف فلاسفه‌ی یونانی، نه منبعی برای کشف حقیقت مستقل، بلکه سازوکاری است برای تثبیت ایمان و تحکیم شریعت؛ ابزاری که تنها در صورتی معتبر است که در چارچوب نصوص دینی و مقاصد شرع عمل کند. او با تکیه بر روش‌شناسی شک‌گرایانه در المنقذ من الضلال، به‌ظاهر راهی برای بازیابی یقین می‌جوید، اما این یقین، نه از رهگذر گشودگی رادیکال سوژه‌ی اندیشنده، بلکه از مسیر بازگشت به منبع فراعقلانی ایمان حاصل می‌شود. در این معنا، عقل در نزد او فاقد خودبنیادی است و همواره در نسبت با امر قدسی و قدرت متعالی تعریف می‌گردد. در چنین چارچوبی، وجدان اخلاقی نیز—که در سنت‌های فلسفی، از جمله نزد سقراط و کانت، امری درونی، خودآیین و مستقل از قدرت تعریف می‌شود—در

نظام فکری غزالی، به عنصری تابع ساختار الهیاتی-فقهی قدرت بدل می‌شود. اخلاق، نه برآمده از استعلای وجدان فردی یا عقل عملی، بلکه مشتق از اراده‌ی الهی و مقاصد شریعت است. در نتیجه، سوژه‌ی اخلاقی در اندیشه‌ی غزالی، نه فاعلی خودبنیاد و پرسشگر، بلکه مؤمنی مطیع و تابع است؛ سوژه‌ای که کنش اخلاقی‌اش، نه برخاسته از تأمل آزادانه، بلکه مبتنی بر انقیاد به ساختار فراعقلانی قدرت دینی شکل می‌گیرد. غزالی، از این حیث، نه منادی شک‌گرایی رهایی‌بخش یا نقد قدرت، بلکه بازسازنده‌ی انسجام درون‌سیستمی نظام دانایی فقهی است؛ و بدین‌سان، عقل، اخلاق، و ایمان، در دستگاهی یکپارچه، در خدمت تداوم نظم قدسی و طرد امکان‌های آلترناتیو سوژه‌گی قرار می‌گیرند.

با تفسیر های ایرانی/فارسی از سهروردی از سوی ایرانیان و شرق شناسان درباری، که سعی بر مصادره‌ی اندیشه‌ی سهروردی به نفع منطق ایرانی دارند، سعی شده است چنین صورتبندی از اندیشه‌ی وی به ما نشان دهند: سهروردی با حکمت اشراق، می‌کوشد تا نظامی دیگر بنیاد نهد، اما باز هم «نور» به‌عنوان اصل مرجع، همواره عقل، فرد، و تفاوت را در سایه نگه می‌دارد. نظام نوری سهروردی نیز، در نهایت، به گسترش منطق مرکز منجر می‌شود؛ مرکزی که نه فقط سیاسی، بلکه هستی‌شناختی‌ست در عرفان فلسفی سهروردی و ملاصدرا، که فرم‌اعلای وحدت‌گرایی ایرانی است، تفاوت‌ها در «نور» یا «وجود» حل می‌شوند. در اینجا نیز، فردیت و تفاوت به‌مثابه سطوح نازل‌تر تلقی می‌شوند که باید در کل مستحیل شوند. این فرم از حذف، ظریف‌تر اما بنیادی‌تر است: نه حذف از بیرون، بلکه حذف از درون ساختار هستی‌شناسی. در چنین نگرشی، گناه نه انکار، بلکه تفاوت است؛ انکار وحدت، عصیان نیست، بلکه «کژفهمی» قلمداد می‌شود.^۵

۵- آنچه در این تفسیر از سهروردی برجسته می‌شود، تداوم همان منطق وحدت‌گرایانه‌ای‌ست که در ساختار متافیزیکی تفکر ایرانی نهادینه شده است. با این حال، می‌توان مدعی شد که امکان نوعی خوانش میترائسمی-مادی از سهروردی وجود دارد—خوانشی که به‌جای نور به‌مثابه اصل استعلایی و سلسله‌مراتبی، بر نسبت رازآلود بدن، خاک، نور و قرارداد اجتماعی در ساحت زیسته و آیینی تمرکز کند. این خوانش، البته در سنت رسمی ایران‌گرایانه و شرق‌شناسی درباری، همواره سرکوب و به تأخیر انداخته شده است، زیرا با «منطق طهارت نوری» و ساختارهای معنایی تثبیت‌شده در حکمت اشراق ناسازگار است. مصادره‌ی سهروردی توسط گفتمان ایران‌شهری نه تنها امکان فهمی بدیل را از وی سد کرده، بلکه با تأکید بر نور به‌عنوان اصل هستی‌شناسانه‌ی مرجع، عملاً اندیشه‌ی او را از هر گونه شکاف‌مندی و تفاوت تهی ساخته است. در نتیجه، سوژه‌ی چندتایی، تاریک، زمینی (قرارداد اجتماعی-میترائسمی) و آیینی که در پستوهای تاریخ ایران و در سنت‌های حاشیه‌ای‌تر قابل ردیابی‌ست، از فلسفه‌ی سهروردی بیرون رانده می‌شود. این حذف، نه صرفاً معرفتی، بلکه هستی‌شناختی‌ست: امکان اندیشیدن امر تاریک، مادون‌نور، و غیرمرکزی، اساساً از ساختار طرد می‌شود.

ملاصدرا، با تلفیق میان عرفان، فلسفه‌ی مشاء و آموزه‌های شریعت، دستگاه فلسفی‌ای بنیاد می‌نهد که در آن مفهوم «حرکت جوهری» نه صرفاً تغییر شکلی یا کمی، بلکه روندی عمیق و هدفمند به سوی وحدت وجودی است. این فرآیند، به گونه‌ای تنظیم می‌شود که هرگونه تنش، مقاومت یا حتی تفاوت در ساحت وجودی، به واسطه‌ی سیورورت روحانی و سیر تکاملی ازلی، در نهایت مستحیل و همگرا شود. چنین رویکردی ذهن و هستی را نه به مثابه مجموعه‌ای متکثر و پراکنده، بلکه به مثابه کلی منسجم، درهم‌تنیده و وحدت‌یافته می‌نگرد. این نگاه، فی‌النفسه حامل نوعی «تقلیل وجود» است که تمامی تمایزات و چندگانگی‌های انسانی را به مسیر وحدت و یگانگی فرو می‌کاهد. در این چارچوب، «ذهن» به عنوان ساختاری پایدار، مستقل یا حتی متناقض دیده نمی‌شود، بلکه صرفاً آینه‌ای از کل هستی واحد است که هرگونه تفرقه و گسست در آن فاقد واقعیت است. همین امر سبب می‌شود که مسئله‌ی انسان به عنوان یک موجود زمینی، تاریخی، بدنی و سیاسی به کلی مغفول بماند و از دایره‌ی تحلیل فلسفی خارج شود. موجود انسانی در فلسفه‌ی ملاصدرا، موجودی صاعد، خودآگاه، مؤمن و در نهایت مرکزگرا است که به جای مواجهه با کثرت‌های متعدد و متکثر، در خدمت تحقق وحدت متعالی قرار دارد. به این ترتیب، فلسفه‌ی ملاصدرا نه به مثابه دستگاهی برای فهم و بازشناسی کثرت‌ها و تنوع‌های هستی، بلکه به مثابه ابزاری برای تثبیت و تأیید «یک» و یگانگی مطلق عمل می‌کند؛ امری که از منظر فلسفه سیاسی و اجتماعی، به منزله محصورسازی و انکار چندصدایی و چندگانگی سوژه‌ها و مناسبات انسانی قلمداد می‌شود. بنابراین، دستگاه فلسفی ملاصدرا، گرچه در سطح متافیزیکی و عرفانی، سیر تحول و صعود روح را در ظاهر به زیبایی توصیف می‌کند، اما به دلیل غفلت از ابعاد زمینی، تاریخی و سیاسی انسان، زمینه را برای استحاله‌ی پویایی‌های اجتماعی و تعدد هویت‌ها مسدود می‌سازد و عملاً به تثبیت و بازتولید نظام‌های تک‌صدایی و اقتدارگرایانه می‌انجامد. نظام فکری ناصر خسرو در بنیاد خود بر کیهان‌شناسی سلسله‌مراتبی و روشن‌نگر استوار است که هستی را به مثابه یک دستگاه نورانی و منظم نزولی درمی‌یابد؛

دستگاهی که از «عقل اول» به عنوان سرچشمه‌ی هستی آغاز می‌شود، سپس از طریق «نفس کلی» به سطوح پایین‌تر و در نهایت به عالم ماده تسلسل می‌یابد. این ساختار سلسله‌مراتبی و متافیزیکی، هستی را به صورت سلسله‌ای پیوسته اما درجه‌بندی‌شده از کمالات نورانی تا نقص و تاریکی ماده ترسیم می‌کند که هر مرحله در خدمت تجلی مرحله‌ی پیشین است. در چنین منظومه‌ای، «تأویل» به مثابه روشی بنیادی برای بازشناسی حقیقت باطنی دین مطرح می‌شود، اما این تأویل، برخلاف مفهوم گسترده و گشوده هرمنوتیک مدرن که امکان چندگانگی و تفسیرهای متکثر را به رسمیت می‌شناسد، محدودکننده و تثبیت‌کننده‌ی معنایی است که در قالب چهارچوبی صلب و قطعی تعریف شده است. تأویل ناصرخسروی نه جستجوی آزاد برای معنا بلکه کشف و تعیین معنا بر اساس اراده و حکم عقل کل است که در رأس سلسله‌مراتب متعالی هستی قرار دارد. در این منظومه، عقل گرچه به ظاهر اصالت و مرکزیت دارد، اما نه به عنوان نیروی خلاق، نقاد یا خودبنیاد سوژه، بلکه به منزله ابزاری است برای کشف و بازتولید یک نظم ازلی و پیشینی حقیقت. این حقیقت، که ماهیتی هستی‌شناسانه و متعالی دارد، تنها از طریق واسطه‌های تعیین‌شده‌ای همچون امام و حجت قابل دریافت و درک است؛ کسانی که تجلی اراده الهی در جهان زمینی هستند. از این رو، عقل سوژه در نظام ناصرخسروی نه نیرویی مستقل که تابعی از عقل کل است و در خدمت تثبیت مشروعیت نظام دینی و سیاسی عمل می‌کند. این ساختار عقلانی و معرفت‌شناسانه، به معنای تعلیق یا حذف خودبنیادی سوژه انسانی است؛ سوژه‌ای که دیگر نمی‌تواند به مثابه آفریننده معنا و تجربه تلقی شود، بلکه صرفاً کانالی برای انتقال و تحقق اراده متعالی است. در نتیجه، تأویل دینی نه ابزار فهم انسانی و بازخوانی متن، بلکه شیوه‌ای برای انسجام‌بخشی به نظم دینی. سیاسی و مشروعیت‌بخشی به سلسله‌مراتب قدرت است. این امر، به نوعی مهار خلاقیت عقل و محدودسازی بازنمایی چندصدایی در فضای معنایی دینی می‌انجامد و امکان تنوع و گسست در فهم حقیقت را به طور بنیادین فرو می‌کاهد. این مقفوع به‌عنوان چهره‌ای محوری در تاریخ فلسفه و سیاست اسلامی، دستگاه عقل

سیاسی‌ای بنیان نهاد که نه تنها بازتاب‌دهنده مناسبات قدرت در دوره حاکمیت وقت، بلکه چارچوبی ساختاری برای فهم پیوسته عقل سیاسی در ایران‌شهری است. تحلیل عمیق اندیشه او مستلزم تفکیک چند لایه پیچیده است که هر کدام به نحوی در شکل‌دهی به عقلانیت هژمونیک و محافظه‌کارانه تأثیرگذارند. در سطح نخست، عقل نزد ابن‌مقفع صرفاً ابزاری نیست برای نقد یا خلاقیت سوژه، بلکه نهادی است که ساختارهای سلسله‌مراتبی قدرت را مشروعیت می‌بخشد. این عقل سیاسی، برخلاف تصور مدرن از سوژه آگاه و خلاق، تابع کامل نظم کلان قدرت است؛ نظم کلانی که به واسطه آن مشروعیت سیاسی. دینی تثبیت و گسست‌های احتمالی مهار می‌شود. عقل فردی از این منظر نه استقلال دارد و نه امکان تردید یا گسست؛ بلکه در مدار عقل کل حرکت می‌کند و به عنوان کاتالیزوری برای استمرار هژمونی به کار می‌رود. لایه دوم، رویکرد معرفت‌شناسانه ابن‌مقفع است که عقلانیت را به مثابه انسجام‌دهنده نظم سیاسی و فرهنگی می‌نگرد. این عقلانیت، در پی غلبه بر چندصدایی و گشودگی معنایی است و از این رو بازنمایی نظم تک‌صدایی و انکار دیگری را در خود جای می‌دهد. این بازنمایی، شکل خاصی از عقلانیت است که همزمان ساختارهای معرفتی را کنترل و از فروپاشی عقل سیاسی ایرانی جلوگیری می‌کند. در سطح سوم، باید به نقش استراتژیک زبان نقد و استعاره در آثار ابن‌مقفع اشاره کرد. در حالی که به ظاهر انتقادهایی تلویحی به مناسبات سیاسی زمانه مطرح می‌شود، این نقدها عملکردی دوگانه دارند: از یک سو به عنوان پوششی برای مشروعیت‌بخشی به نظم مستقر و عقل سیاسی ایرانی عمل می‌کنند و از سوی دیگر هرگونه فضای گشودگی و دگرگونی را محدود و مهار می‌سازند. این باطن استراتژیک نقد، نشانگر تناقض ذاتی عقل سیاسی محافظه‌کار است که همزمان با ادعای انتقاد، در خدمت حفظ نظم انحصاری قرار دارد. لایه چهارم، پیوند میان عقل سیاسی ابن‌مقفع و ساختار ایران‌شهری است؛ دستگاهی فرهنگی. سیاسی که از طریق تلفیق فلسفه، دین و اسطوره، عقلانیتی محافظه‌کارانه می‌آفریند که حذف دیگری را مشروع می‌سازد. این ساختار عقلانی، دیگری را به مثابه تهدیدی بنیادین

بازنمایی می‌کند که باید در حوزه نظم مستقر مهار شود؛ فرآیندی که در طول تاریخ ایران‌شهری با تکرار روایت‌های هرژمونیک و اسطوره‌سازی‌های تثبیت‌کننده استمرار یافته است. لایه پنجم، متکی بر تحلیل فلسفه سیاسی معاصر، عقل سیاسی ابن‌مقفع را می‌توان نمونه‌ای اولیه از عقلانیت هرژمونیک دانست که عقل را به ابزار بازتولید قدرت و سرکوب کثرت تبدیل می‌کند؛ عقلانی که بازتاب‌دهنده ساختارهای سلطه است و نه موتور تغییر و خلاقیت. در این چارچوب، سوژه سیاسی جایگاه خودبنیاد و نقادانه ندارد، بلکه تابع مطلق نظم (نظم در اینجا محدود به دستگاه حاکمیت وقت نمی‌شود، بلکه به ابعاد وسیع تری از دستگاه عقل سیاسی ایرانی اشاره دارد) و قدرت می‌شود. بنابراین، فهم عمیق ابن‌مقفع فراتر از مطالعه متون او، نیازمند بازخوانی انتقادی جریان عقلانیت محافظه‌کارانه در ایران‌شهری است که با بهره‌گیری از زبان فلسفه و اسطوره، فضای امکان چندصدایی، عدالت و دموکراسی را محدود ساخته و مشروعیت‌بخشی به نظم حذفگر را تثبیت می‌کند. این فهم انتقادی، راه را برای گشودن فضای نوین سیاسی و فلسفی در بستر ایران‌شهری و فراتر از آن هموار می‌سازد.

در اندیشه‌ی خواجه نصیر، تأسیس فلسفه‌ی اخلاق و سیاست بر پایه‌ی سازگاری میان عقل و شریعت بنا شده است. اما این سازگاری نه از سرگشودگی و تنش خلاق، بلکه نوعی استحاله‌ی عقل در نظم شریعت است. وی، به‌ویژه در آثار اخلاقی‌اش نظیر «اخلاق ناصری»، فضیلت را در نسبت با غایت‌مندی نظم اجتماعی تعریف می‌کند؛ نظمی که از پادشاه تا رعیت، از حاکم تا عالم، دارای سلسله‌مراتب ارزشی است. عقل فردی نه در مقام ابزار چالش نظم موجود بلکه در جایگاه تنظیم‌کننده‌ی اخلاق جمعی و حافظ اقتدار دینی عمل می‌کند. این ساختار به‌شدت متأثر از میراث ارسطویی‌فارابی است، اما برخلاف فارابی که امکان تفکیک میان مدینه‌ی فاضله و مدینه‌ی موجود را باز می‌گذارد، خواجه نصیر فلسفه را در دل قدرت عملی و سیاست موجود مستقر می‌سازد. نتیجه این است که فلسفه به‌جای آن‌که حوزه‌ای برای طرح امکان‌های دیگر باشد، به حوزه‌ای برای تنظیم و تثبیت اخلاق مبتنی بر

اطاعت بدل می‌شود.

میرداماد با تمایزگذاری سه‌گانه‌ی «زمان، دهر، و سرمد»، خوانشی خاص از هستی‌شناسی صدرایی ارائه می‌دهد که در آن زمان طبیعی و تاریخی به حاشیه می‌رود. دهر، به‌عنوان زمانِ برزخی میان سرمد الاهی و زمان فیزیکی، عرصه‌ی هستی موجودات مجرد و مفارق است. در این چارچوب، هستی نه به‌عنوان روند شدن، بلکه به‌مثابه ثبات و جاودانگی در یک نظم تعلیقی فهم می‌شود. چنین نگرشی، سوژه را از امکان کنش در زمان تاریخی محروم می‌کند، زیرا واقعیت اصیل نه در تجربه‌ی زیسته بلکه در مرتبه‌ای فراتر از زمان انسانی مستقر شده است. در این نظم، فرد انسانی نه تنها فاقد مرکزیت در فهم هستی است، بلکه در برابر نظم فراتاریخی و فرامکانی مقهور و منفعل می‌ماند. این امر به حذف یا انکار بنیادین تاریخ سوژه می‌انجامد؛ درحالی‌که بسیاری از پروژه‌های فلسفه‌ی مدرن دقیقاً در جهت بازگرداندن تاریخ و بدن به مرکز سوژه شکل گرفته‌اند.

در پروژه‌ی فکری شیخ بهایی نیز، با صورت‌بندی‌ای مواجهیم که عقلانیت را نه در افق خودآیینی سوژه، بلکه در چهارچوبی از پیش‌تقدیرشده‌ی نظم شرعی و هستی‌شناسی دینی مستقر می‌سازد. او در نوشتارهایی چون تشریح‌الافلاک و دیگر آثار وی در این زمینه، تلاش می‌کند جهان طبیعی، آسمان‌ها، حرکت سیارات و حتی اصول هندسه را نه بر بنیاد تجربه‌گرایی یا عقلانیت خودبنیاد، بلکه در پیوند با غایات شرعی و تمثیل‌های دینی تفسیر کند. بدین‌ترتیب، ما با نوعی نظام قدسی هستی‌بخش مواجهیم: تصویری از عالم که نه صرفاً توصیف کیهان، بلکه تجویز نوعی نظم اخلاقی - شرعی در درون ساختار کیهانی است. در این دستگاه، علم نه در پی کشف ساحت خودبنیاد طبیعت، بلکه در پی اثبات انسجام آن با اصول ایمانی و احکام شریعت است. جهان به‌مثابه متنی دینی خوانده می‌شود و دانشمند، نه کاشف بی‌طرف واقعیت، بلکه مؤول متن قدسی طبیعت است. از این منظر، حتی تجربه‌ی زیسته یا شهود فردی نیز مادامی که در افق تأویل شرعی جای نگیرد، فاقد حجیت تلقی می‌شود. این همان چیزی است که می‌توان آن را فانتاسم هماهنگی بین هستی و

حکم نامید: میل به وحدت تام میان واقع و باید، میان طبیعت و شریعت، که در بنیاد خود هرگونه شکاف و گسست معرفتی را منحل می‌سازد. در چنین ساختاری، نوآوری علمی هرگز واجد امکان ایستادن در برابر اقتدار فقهی نیست؛ بلکه باید خود را به‌مثابه خدمت‌گزار شریعت بازتعریف کند. حتی در حوزه‌هایی چون معماری و مهندسی، خلاقیت در خدمت جمال‌شناسی قدسی و مناسک دینی باآرایی می‌شود، نه به‌منظور گشودن امکانی نو. بدین‌ترتیب، تخیل علمی، نه چونان ساختی‌رهای بخش، بلکه در قالب تخیل مهارشده عمل می‌کند: تخیلی که رسالتش نه باآفرینی امر نو، بلکه تثبیت نظم موجود در قالبی زیباشناختی. قدسی است. به یک اعتبار، در این بافت فکری، اهمیت موضوع تا آن‌جا پیش می‌رود که حتی حوزه‌هایی همچون ریاضیات، هندسه و ستاره‌شناسی نیز از وضعیت خودمختار و منطقی‌شان خارج شده و به‌مثابه‌ی ساحاتی از «معرفت در خدمت امر قدسی» بازتعریف می‌گردند. در این دستگاه عقلانی، مفاهیمی چون عدد، نسبت، شکل، و حرکت، نه ابزارهایی برای گشودن رازهای طبیعت، بلکه تمثیل‌هایی برای بازنمایی نظم الاهی تلقی می‌شوند. به تعبیر دیگر، در عقل سیاسی. دینی ایرانی، ریاضیات نیز واجد بار هستی‌شناختی است و در پی انقیاد مفاهیم انتزاعی در چارچوب تئولوژیک و اخلاقی عمل می‌کند. این نحوه تفسیر، دانش را نه به‌مثابه ساختاری زایا و خودایستا، بلکه چونان زائده‌ای از یک نظام نشانه‌شناختی. قدسی درک می‌کند که در آن، حتی اصل موضوع‌های ریاضی نیز می‌بایست با افق شریعت همساز باشند. به‌همین دلیل، «ابرتکیوئته» در مقام شرط تحقق دانش، در نطفه انکار می‌شود و جای آن را «موالات» با حقیقت ازلی می‌گیرد؛ حقیقتی که نه در نتیجه‌ی تحقیق، بلکه در چارچوب پیشینیات ایمانی و تفسیرهای دینی تعریف شده است. از این رو، علم حتی در انتزاعی‌ترین صورت‌های خود، همچون ریاضیات، در ذیل اقتدار معنابخش یک اکوسمولوژی قدسی به بند کشیده می‌شود.

نقد چنین منظومه‌ای، اگر به سطحی از تحلیل ساختاری ارتقا یابد، صرفاً معطوف به تمایز عقل تجربی و عقل نقلی باقی نمی‌ماند، بلکه می‌بایست در دل پیکربندی

معرفت‌شناختی خاصی قرار گیرد که در آن، «تجربه» همواره در مقام ماده‌ای خام و بالقوه، به ساختارهای پیشینی معنا تنزل می‌یابد. در نظام فکری شیخ بهایی، ریاضیات، مهندسی، نجوم و حتی معماری، نه به‌مثابه ساحات خودبسنده‌ی اندیشه، بلکه به‌مثابه ابزارهایی برای استحکام ساخت معنایی شریعت بازشناخته می‌شوند. این نوع از التقاط، شکاف میان ایستمه‌ی قیاسی و ایستمه‌ی تجربی را با برتری بخشیدن به اولی از کار می‌اندازد؛ و بدین‌گونه، منطق حذف را نه در سطح سیاسی، بلکه در سطح معرفتی نهادینه می‌سازد. در این چارچوب، شریعت به‌مثابه «نظام قدسی هستی‌بخش» عمل می‌کند: الگویی از هستی که نه فقط تفسیر جهان را ارائه می‌دهد، بلکه بایدهای هستی‌شناختی و معنابخشی را نیز دیکته می‌کند. از این‌رو، هرگونه گسست معرفتی—خواه در قالب شکاکیت فلسفی، خواه در قالب خودآیینی عقل تجربی—پیشاپیش به‌مثابه تهدیدی علیه وحدت معنا و استقرار شریعت قلمداد می‌شود. در واقع، بافت اندیشگانی شیخ بهایی، در پی ادغام هرگونه تفاوت در دل کل بزرگ‌تر و سلسله‌مراتبی است که در آن، هر ساحت دانایی باید نسبت خود را با حقیقت شریعت مشخص سازد؛ نسبتی که از جنس فرمان‌پذیری و اطاعت معرفتی است، نه گفت‌وگو یا تعلیق داوری. از این منظر، پروژه‌ی فکری شیخ بهایی را باید نه صرفاً در نسبت با سنت گذشته، بلکه به‌منزله‌ی صورت‌بندی مقدماتی همان «عقلانیت شرعی‌شده»‌ای بازخوانی کرد که در طول تاریخ به اشکال مختلف خود را با پروژه‌های تمامیت‌خواه مدرن پیوند زده است. در اینجا، «نظم حذف» نه با ابزار شمشیر، بلکه با منطق تأویل و نظم مفهومی شریعت عمل می‌کند. آنچه حذف می‌شود، میل به دانستن در افق دیگری است؛ دانشی که به‌جای اطلاق از بالا، در افق امکانی، تاریخی، و چندآوایی شکل گیرد. نقد چنین سامانی، تنها در رجوع به بیرون از سنت ممکن نیست؛ بلکه باید از درون آن و از طریق تنش‌های حل‌نشده‌اش صورت گیرد: تمایز حل‌نشده‌ی میان عقلانیت ریاضی‌محور و وحی‌محور، میان صورت‌های زیباشناختی‌ای که در آثار مهندسی و معماری بهایی بروز کرده و سنتی که می‌کوشد آن‌ها را در زبان فقهی مستحیل کند. این همان نقطه‌ای است که امکان

یک نقد رهایی‌بخش از دل خود سنت را ممکن می‌سازد: نقدی که به‌جای وفاداری به نظم، در پی گشودگی به‌سوی امر نو، امر دیگر، و در نهایت، امر ناممکن باشد.

بخش پنجم:

در سپهر ایران مدرن، آنچه به‌نام «تفکر» بازشناسی شده، اغلب نه کنشی مفهومی خودبنیاد، بلکه بازتابی ترجمه‌ای و اقتدارپذیر از صورت‌بندی‌های پیشینی قدرت و اقتدار معرفتی بوده است؛ جریانی که در آن، اندیشه به‌جای آن‌که به‌مثابه پراکسیس انتقادی و دیالکتیکی با وضعیت معاصر وارد تخالف شود، در هیأت ابژه‌ای انفعالی در مدار بازنمایی‌های کلان‌روایت‌های هژمونیک بازتولید شده است. در این معنا، تفکر نه به‌مثابه تولید حقیقت، بلکه به‌عنوان تضمین‌کننده‌ی انسجام نظام نمادین مسلط عمل کرده است. در این افق، کسانی چون اسدآبادی، رشدیه، آقاخان کرمانی، نائینی، تقی‌زاده، داور، فروغی، کسروی، بهار، فردید و غیره، هر یک درون پروژه‌هایی از پاک‌سازی معرفتی، نژادی، زبانی و حقوقی جای می‌گیرند. نقطه‌ی مشترک تمام این پروژه‌ها، شکل‌دادن به سوژه‌ای خالص، واحد، قابل انقیاد و بی‌تفاوت نسبت به امر غیرخودی است. عقل، قانون، زبان و اخلاق در این‌جا نه ابزار رهایی، بلکه میدان‌های بازتولید قدرت‌اند.

سید جمال‌الدین اسدآبادی، با ظاهر انقلابی و ضد استعماری خود، حامل پارادوکس نظری‌ای است که در آن، پروژه‌ی رهایی‌بخش به‌واسطه‌ی ذوب‌شدن در کلان‌روایت امت، بدل به دستگاهی فراگیر برای طرد تفاوت می‌گردد. وی، با پیوند زدن امر سیاسی به امر قدسی، و با نفی مرزهای ملی‌گرایی در ظاهر، در واقع افقی از یگانگی عقیدتی می‌سازد که در آن دگراندیشی نه به‌مثابه امکان، بلکه به‌مثابه تهدید درونی برای نظم وحدت‌گرای امت فهم می‌شود. از این منظر، عقل در پروژه‌ی او، نه یک نیروی رهایی‌بخش مدرن، بلکه کارگزار بازتولید ایمان، انقیاد و اقتدار فرادینی-فراتاریخی است. این عقل، نه در خدمت پرسش‌گری، بلکه در خدمت سامان‌دهی تتولوژیک به قدرت قرار می‌گیرد. به‌عبارت دیگر، او از امر سیاسی عبور می‌کند و آن را به امر اعتقادی تقلیل می‌دهد؛ سیاست نزد او اخلاقی شده و اخلاق

نزد او الهیاتی شده است.

رشدیه به ظاهر بنیان‌گذار آموزش نوین در ایران است، اما آنچه در پس نهادسازی‌های آموزشی او شکل می‌گیرد، سازوکار تربیتی برای مهندسی اطاعت است. نظام آموزشی رشدیه، در چارچوب عقل ابزاری، نه بر بنیاد گفت‌وگو، بلکه بر اساس انقیاد به زبان معیار، تاریخ رسمی و فضیلت‌های ناسیونالیستی شکل می‌گیرد. در این پروژه، تفاوت زبانی، فرهنگی، روایت‌های دیگر ملتها و حتی تنوع حافظه‌ی تاریخی به‌مثابه مانع وحدت تلقی می‌شوند. حذف در این‌جا از طریق زیباشناسی تمیز و انضباط عمل می‌کند: دانش‌آموز مطیع، ناطق همگون، و حافظ حقیقت رسمی، هدف غایی نظام آموزشی است. مدرسه، به‌قول فوکو، نه محل آموزش، بلکه تکنولوژی سلطه است.

آقاخان کرمانی یکی از مهم‌ترین چهره‌های تولید فانتاسم «ایران آریایی ازدست‌رفته» است. بازسازی ایران پیشااسلامی، نزد او نه یک کاوش تاریخی، بلکه پروژه‌ای برای خلق یک «گذشته‌ی خالص» به‌مثابه آلترناتیو علیه حال آلوده است. او از طریق تقلیل تاریخ به اسطوره و ملیت به نژاد، دیگری اسلامی، عربی، شیعی و عثمانی را در گفتمان خویش طرد می‌کند. این روایت آرکائیک از طهارت نژادی و فرهنگی، پیش‌درآمد پروژه‌های نژادگرایانه‌ی آینده می‌شود. در زبان آلتوسری، سوژه در این‌جا از طریق بازشناسی در آینه‌ی خلوص خیالی (imaginary identification) تولید می‌شود؛ جایی که خویشتن ایرانی، تنها در طرد «دیگری آلوده» ممکن است.

نائینی، هرچند به ظاهر از آزادی، قانون و پارلمان دفاع می‌کند، اما در دستگاه معرفتی او، تمام این مفاهیم با قید «مشروع» محدود می‌شوند؛ یعنی، قانون خوب قانونی است که مطابق اجتهاد باشد؛ آزادی مفید، آزادی درون فقه است. او با تقلیل امر سیاسی به فقه سیاسی، مرزی ناپیدا اما قاطع میان قدرت مشروع و نامشروع ترسیم می‌کند. این ساختار همان چیزی‌ست که دریدا آن را *aporia of justice* می‌نامد: جایی که عدالت فقط در لباس فقهی قابل‌پذیرش است. در این منطق، دیگری دینی یا عرفی—مثلاً بابی، بهایی، کافر، تجددطلب—خارج از نظم مشروع، و در نتیجه طردشدنی تلقی می‌شود. حذف، این‌بار نه با خشونت، بلکه با

سازوکار اجتهادی عمل می‌کند.

تقی‌زاده با دو وجه متضاد زیست: یکی از طرفداران «از فرق سر تا نوک پا غربی شدن»، و دیگری تجلیل‌گر تاریخ و زبان ایرانی. اما در هر دو وجه، فانتاسم خلوص درون گفتمان او تداوم دارد. تقی‌زاده خواستار ساخت «ملت ایرانی» بر پایه‌ی نژاد، زبان و تاریخ واحد است، اما این ملت، تنها زمانی معنا می‌یابد که دیگری فرهنگی—اعم از ترک، عرب، بلوچ، لر یا کورد—یا مستحیل شود یا مطرود. ملت، در اینجا، ابژه‌ای مقدس است که در خدمت طرد امر ناهمگون قرار می‌گیرد. این همان چیزی است که لاکلائو و موف در نظریه‌ی هژمونی خود، سازوکار «تمامیت ناممکن» می‌نامند: تمامیتی که تنها با حذف امکان‌های دیگر حفظ می‌شود.

داور، تکنوکرات نهادساز دولت رضاشاه، پروژه‌ی مدرن‌سازی قضایی را طراحی کرد؛ اما این مدرن‌سازی، به‌جای آن‌که بستری برای تکثر باشد، به‌مثابه نظام حقوقی انضباطی عمل کرد. قانون، به‌جای آن‌که میدان منازعه مشروعیت باشد، ابزار تثبیت نظم سیاسی شد. در منطق داوری، عدالت با انضباط یکی شد؛ حق یعنی فرمان‌برداری از قانون موجود. در دستگاه داور، حقوق مدنی و جزا از تجربه‌ی تاریخی سوژه‌ی ایرانی منفصل‌اند؛ در واقع، قانون به ابژه‌ای شیخ‌گونه بدل می‌شود، همان‌گونه که ژیرک می‌گوید: قانون بدون فاعل، که صرفاً به‌مثابه صحنه‌ی تکرار انقیاد بازتولید می‌شود.

محمدعلی فروغی، در مقام میانجی انتقال مفاهیم فلسفی غربی به سپهر فکری ایران، بیش از آن‌که حامل پروژه‌ای رهایی‌بخش از سنخ روشنگری کانتی باشد، درگیر نوعی بازمهندسی معرفتی برای تثبیت نرمالیتی گفتمانی بود که در خدمت دولت‌ملت مدرن اقتدارگرا قرار می‌گرفت. ترجمه‌ی فلسفه در منظومه‌ی فکری فروغی، نه گشودگی به‌سوی امکان‌های بدیل اندیشه، بلکه پروژه‌ای از ضبط و تسطیح تفکر در قالب سازوکارهای عقلانیت مصلحت‌اندیشانه و اعتدال‌گفتمانی بود. فروغی، برخلاف روح فلسفه‌ورزی مدرن که حامل امکان نقد، بحران و گسست است، فلسفه را در قالب یک رویه‌ی تدبیرگرایانه‌ی نخبگان‌محور بازتعریف می‌کند. به‌بیان دقیق‌تر، دکارت در بازنمایی فروغی، نه فیلسوف شکاک و بنیادافکن سوژه‌محور مدرن،

بلکه معلمی در خدمت آرام‌سازی هستی شناختی و آموزش تأنی عقلانی است؛ نوعی تکرار پارادایم تعادل و نظم که در سنت ایران‌شهری نیز مسبوق به سابقه است. فلسفه، در دستگاه تأویلی فروغی، نه عرصه‌ی تولید تفاوت و تکان مفهومی، بلکه به قول فوکو، به ماشین نرمال‌ساز سوژه‌ها بدل می‌شود؛ ابزاری برای عقلانی‌سازی قدرت، تربیت اخلاقی دولت‌مدارانه، و کنترل اپیستمه‌ای میدان‌های معرفت. در این خوانش، عقل فلسفی، از یک ابزار نقاد به یک دستگاه تنظیم انضباط فکری تقلیل می‌یابد؛ نوعی تبدیل فلسفه به فن سیاست‌گذاری دانایی. فروغی، به جای احضار پرسشگری، در پی سامان‌دهی عقلانیتی همگون‌ساز بود که بتواند سوژه‌ی ملی/معتدل/وفادار به نظم را بازتولید کند. این‌گونه، ترجمه‌ی فلسفه، به جای عبور از ساختار قدرت، در خود آن رسوب می‌کند و به فاتتاسم «مدرنیته‌ی رام‌شده» بدل می‌شود؛ مدرنیته‌ای بی‌فروپاشی و بی‌شکاف. از این نظر، فروغی، به زبان فوکویی، فلسفه را به ماشین نرمال‌ساز بدل کرد.

بهار، با تأکید بر تاریخ ایران پیشااسلامی، اسطوره‌ی ایران‌زمین را بازآفرینی کرد؛ اما این بازآفرینی نه با تأکید بر چندگانگی تاریخی، بلکه با میل به بازسازی یک کلیت فرهنگی-زبانی خالص همراه بود؛ ایرانی آریایی، شاه‌محور، دارای حافظه‌ی طلایی و زبان مرکزی. در گفتمان بهار، تاریخ نه میدان منازعه‌ی روایت‌ها، بلکه دستگاهی آرکائیستیک برای تکوین یک کل مقدس است. او، از طریق شعر و تاریخ‌نویسی، یک ناخودآگاه ناسیونالیستی می‌سازد که در آن، عنصر دیگری (ملت، زبان غیرفارسی، روایت بدیل از تاریخ) یا در بدن ملت استحاله می‌شود، یا از حوزه‌ی مشروعیت طرد می‌گردد. این پروژه، هم‌زمان با اسطوره‌زدایی از شکست تاریخی و اسطوره‌سازی مجدد حول قهرمانان تاریخی، دستگاهی از دلالت می‌سازد که با زبان، قدرت، و حافظه‌ی سیاسی در هم تنیده شده است. او، همچون بسیاری از ناسیونالیست‌های هم‌عصر خود، زبان فارسی را نه ابزار تفاهم، بلکه سنگ بنای هویت تلقی می‌کرد. در این منطق، زبان از یک ابزار ارتباطی به یک ابزار حذف امر نامتجانس بدل می‌شود؛ هر زبانی جز فارسی، گویی زبان بی‌سوادی، ارتجاع یا تجزیه‌طلبی است. پروژه‌ی بهار در خدمت پاک‌سازی نمادین اقلیت‌های زبانی و فرهنگی عمل می‌کرد. بهار در شعر

و نثر خود، همواره در پی بازسازی شکوه گذشته بود؛ اما این گذشته، نه به‌مثابه گشایشی برای بازاندیشی هویت، بلکه چون امر والای ازدست‌رفته (objet petit a) نزد لاکان، بدل به فانتاسم شد؛ چیزی که باید آن را بازیافت، ولو به بهای حذف امر اکنونی. در اینجا، «ملت» به‌جای آن‌که میدان چالش تفاوت‌ها باشد، بدل به اسطوره‌ی وحدت کیهانی می‌شود.

کسروی، با گرایش عقل‌گرایانه و شبه‌پوزیتیویستی، ظاهراً در جست‌وجوی نظم و روشنگری بود، اما پروژه‌ی فکری او در نهایت به نوعی طهارت عقلانی منتهی شد: طهارتی که در آن، عرفان، شعر، دین، زبان‌های غیرمعیار، و قومیت و دیگر ملتها به‌مثابه آلودگی‌های ذهنی و فرهنگی حذف می‌شوند. کسروی به‌جای بازگشایی تفکر، آن را در چارچوب عقل ابزاری می‌بندد؛ هر آن‌چه غیرعقلانی، عاطفی یا آئینی است، یا باید ترک شود یا در دستگاه نقد او قربانی گردد. در گفتمان او، دشمنان نه صرفاً سیاسی بلکه هستی‌شناختی‌اند: دین، تصوف، زبان‌های قومی/ملی، سنت و شعر—همه باید در زبان پاک، تاریخ پاک، و عقل پاک مستحیل شوند. این زبان پاک، در واقع، همان منطق شفافیت سرکوب‌گر است که فوکو درباره‌اش می‌گوید: جایی که حقیقت ادعا شده، نه امکان دیالوگ، بلکه ابزار طرد است. به‌بیان دقیق‌تر، عقل در کسروی نه عرصه‌ی تفسیر، بلکه میدان جهاد است.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، پروژه‌ای را پی می‌گیرد که در آن تأویل فلسفی و تفسیر دینی به‌صورت درهم‌تنیده پیش می‌روند. عقل، در اینجا نیز نه به‌مثابه فاعل پرسش‌گر بلکه به‌منزله‌ی ابزار فهم لایه‌های باطنی کتاب وحی ایفای نقش می‌کند. وی با تأکید بر مفهوم «نظام ولایی»، نظم هستی را در ذیل یک نظام غایت‌مند و از پیش‌مقرر می‌بیند؛ در این نظام، عقل مکلف است خود را با باطن کتاب و سنت تطبیق دهد. این نحوه‌ی بازسازی عقل، هرگونه گشودگی تفسیر را در نهایت به سمت یک وحدت معنا بازمی‌گرداند؛ وحدتی که از طریق ولایت و عصمت حفظ می‌شود. به عبارتی، در منطق تفسیری او، عقل نه شکاک، بلکه تابع وحی و در خدمت تأویل است. در «بداية الحکمة» و «نهاية الحکمة»، عقل فقط تا جایی معتبر است که در مسیر فهم حقیقت واحد و قدسی حرکت کند. این همان ساختار وحدت‌گرای

صدراپیست که تفاوت را به مراتب نازل وجودی نسبت می‌دهد. تفاوت، در این دستگاه، نه امکان، بلکه ضعف وجودی است. از این رو، تأویل نه میدان رهایی از سلطه‌ی معنا بلکه عرصه‌ی تثبیت قرائتی خاص از حقیقت است؛ قرائتی که خود را فراتاریخی و مقدس می‌داند. به این معنا، عقل هرمنوتیکی در نهایت به‌جای آن‌که گشاینده‌ی مرزهای حقیقت باشد، نگهبان حقیقت پیشینی می‌شود.

از حیث نظری، کسانی همچون عبدالکریم سروش، که مدافع «تکثر دینی» در چارچوب الهیات مدارا هستند، با وجود گشودگی‌شان به سوی قرائت‌های متفاوت، همچنان از مرکز دینی و زبان متافیزیکی تغذیه می‌کنند. در نظریه‌ی قبض و بسط سروش، تفاوت مجاز است، اما به شرط آن‌که درون دستگاه معنا باقی بماند. این تفاوت مشروط، از دل همان ساختارِ بازشناسی اقتدارمحور می‌آید؛ یعنی دیگری، تا زمانی پذیرفتنی‌ست که بازتابی از خویشتن باشد.

احمد فردید را نمی‌توان صرفاً به‌مثابه فیلسوفی منزوی یا نظریه‌پرداز در حاشیه‌ی نهاد معرفت ایرانی خواند. پروژه‌ی فکری او، هرچند از حیث نشر رسمی آثار پراکنده و پیچیده می‌نماید، اما از حیث تأثیر بر ساختار ذهنی بخش مهمی از روشنفکری دینی و گفتمان‌های رسمی جمهوری اسلامی، درخور بررسی دقیق و تئوریک است. در واقع، فردید را باید یکی از معماران اصلی تئولوژی سیاسی مدرن ایرانی دانست؛ کسی که با بهره‌گیری از زبان فلسفی هایدگر، اما در بستری از ایدئولوژی انحلالی، نظامی از تفکر را صورت‌بندی می‌کند که هم‌زمان مدرن‌ستیز، عقل‌گریز و سوبرکتیویته‌ستیز است. در نظام فکری فردید، «غرب» نه یک موقعیت تاریخی، بلکه مظهر تهاجم وجودی تلقی می‌شود؛ امری که فردید آن را در قالب مفهوم مبهم و رمزآلود «غرب‌زدگی» می‌فهمد. غرب‌زدگی، نزد او، شکلی از بیگانگی هستی‌شناختی است که در آن، ذات ایرانی مسلمان از طریق تصرف در زبان، اندیشه، و نهادها مسخ می‌شود. اما این روایت، به‌جای آنکه در راستای گشودن افقی برای نقد سنت یا نوسازی زبان اندیشه عمل کند، خود بدل به اسطوره‌ای مدرن از سقوط و انحطاط از یک ذات اصیل مفروض می‌شود. در اینجا، تحلیل‌های فردید در نسبت با پروژه‌ی «نظم حذف» روشن می‌شود: تفکر او به‌شکل پنهانی، در خدمت بازتولید تمامیت‌خواهی

زبانی و مفهومی قرار می‌گیرد. فردید، با برساختن تقابل‌های دوگانه‌ی وجود/نیستی، اصالت/غرب‌زدگی، دین/مدرنیته، خودی/دیگری، زبانی از فلسفه می‌سازد که به‌جای تولید تفاوت و شکاف، در پی استعلای وحدت، طرد غیریت، و پاک‌سازی مفهومی‌ست. او، با استناد به دستگاه‌هایدگری، نه تنها مدرنیته‌ی عقل‌محور را انکار می‌کند، بلکه هرگونه امکان خودبنیادی سوژه ایرانی را به تعلیق می‌برد: چرا که سوژه‌ی ایرانی، از نگاه او، باید «بازگشت» کند به حقیقتی متافیزیکی که پیشینی است و غیرتاریخی. از این منظر، تفکر فردید در لایه‌ی عمیق‌تر، مصداقی از همان چیزی است که لاکان «بازگشت به خیالیت به‌جای واقعیت نمادین» می‌نامد: میل به یک «خود» اصیل که هیچ‌گاه وجود نداشته، اما اکنون به‌عنوان فانتاسم، سوژه را از مواجهه با واقعیت تاریخی خویش بازمی‌دارد. گفتمان فردید، با آنکه نقاب فلسفی دارد، از حیث کارکرد معرفت‌شناختی، در خدمت استتیک‌سازی حذف و طرد تاریخی عمل می‌کند؛ یعنی آنچه تاریخی، مادی، سکولار یا غیرایدئولوژیک است، یا غرب‌زده تلقی می‌شود، یا در زمره‌ی «عینیت‌زدگی» قرار می‌گیرد و به حاشیه رانده می‌شود. افزون بر این، پروژه‌ی «نسیان وجود» فردید، که به‌زعم او، جوهر بحران مدرنیته است، به‌جای گشودن افقی برای بازاندیشی نسبت انسان با تاریخ و زبان، بدل به فلسفه‌ی تأیید انفعال تاریخی می‌شود. چرا که «یادآوری وجود»، در گفتمان فردید، نیازمند اطاعت از نوعی نظم معنوی شرقی و اسلامی‌ست؛ نظمی که با هستی‌شناسی اشراقی و زبان دینی تقویت می‌شود و هرگونه تفکر نقاد، سیاسی، یا رهایی‌بخش را به‌مثابه غرب‌زدگی طرد می‌کند. در نهایت، می‌توان گفت که نظام فکری احمد فردید، هرچند در ظاهر ضد قدرت و ضد مدرن می‌نماید، اما در لایه‌ی زیرین خود، نظم دانایی‌ای را صورت‌بندی می‌کند که بر طرد تفاوت، انکار سوژه، تقدیس اصل، و حذف غیریت استوار است. از این حیث، فردید از پایه‌گذاران روایت‌های متافیزیکی حذف در ایران معاصر است؛ روایتی که در گفتار روشنفکری رسمی، گفتمان فرهنگی جمهوری اسلامی، و اشکال پنهان سنت‌گرایی مدرن، بازتاب‌های فراوانی یافته است.

در میان اندیشمندان معاصر ایرانی که کوشیده‌اند بحران هویت را در بستر

کشاکش سنت و مدرنیته واکاوی کنند، داریوش شایگان جایگاهی نمادین دارد. اما این نمادبودگی، برخلاف آنچه در نگاه نخست ممکن است بنماید، نه محصول وسعت دیدگاه‌های تطبیقی او، بلکه حاصل نوعی نظام فکری کل‌باورانه است که هم‌زمان سوژه‌ی ایرانی (سوژه‌ی وفادار) را مرکز جهان معنای فرهنگی قرار داده و دیگر جغرافیایها را به بازتاب‌هایی از این مرکز تقلیل داده است. این نظام فکری، بیش از آن‌که گشودگی ایجاد کند، انسداد روایی می‌سازد؛ و در نسبت با دیگر ملتها، نه راهی برای تخیل آینده، بلکه مکانیسمی برای بازتولید انکار فراهم می‌آورد. شایگان، تمدن ایرانی را در قالب ساختاری یگانه و تمامیت‌خواه بازنمایی می‌کند؛ ساختاری که گویی دچار گسستی تاریخی شده و اکنون باید با بازگشت به صور ازلی خویش، تعادل خویش را باز یابد. اما این بازگشت، بیش از آن‌که بازگشت به تاریخ باشد، بازگشت به تخیل اسطوره‌ای وحدت ایرانی-اسلامی است؛ تخیلی که در آن «ملت» به مثابه‌ی یکانگی فرهنگی-معنوی درک می‌شود، و نه به عنوان واقعیتی چندزبانه، چندروایت، و چندزمانی. در این جهان‌بینی، ایران نه جغرافیایی متکثر، بلکه پیکره‌ای کل‌نگر است که دیگر زبان‌ها، خاطره‌ها، و ملت‌ها در درون آن یا جذب می‌شوند یا نادیده گرفته می‌شوند. دیگر ملتها، در چنین چارچوبی، تنها به شرط آن‌که در روایت کلان ایرانی مستحیل شود، امکان ظهور می‌یابد. این همان منطق تمدنی‌ای است که ما پیش‌تر در تحلیل‌مان از فلسفه‌ی سیاسی فارابی نیز به آن پرداختیم: یعنی ساختار «مدینه‌ی فاضله»‌ای که تنها یک زبان، یک عقل، و یک حقیقت را مجاز می‌شمارد. در نتیجه، نگاه شایگان به سنت، گذشته، و ایران، نه از موضع بازشناسی تنوع درونی آن، بلکه از جایگاه بازسازی یکپارچگی ازدست‌رفته صورت می‌گیرد.

از منظر تخیل اجتماعی ریکوری، این نگرش، تخیل را از خصلت رهایی‌بخش و چندروایتی‌اش تهی می‌سازد و آن را به ابزار حفظ نظم سمبولیک مسلط بدل می‌کند. به عبارت دیگر، شایگان به‌جای آن‌که امکان تخیل آینده‌ای دیگر را فراهم آورد، گذشته‌ای ازلی را فرا می‌خواند که هم‌زمان، امکان روایت‌گری متفاوت را از سوژه‌هایی چون کورد، بلوچ، یا عرب ایرانی سلب می‌کند. در روایت‌های رسمی روشنفکری ایرانی، از شریعتی تا مطهری، از تقی‌زاده تا آل‌احمد، مواجهه با تفاوت نه

چونان پروژه‌ای فلسفی، بلکه اغلب در هیئت «مسأله ایرانی بودن» طرح شده است: مسأله‌ی زن، مسأله‌ی قوم، مسأله‌ی تجدد. این ساختار پرسش، خود گواه ناتوانی زبان نظری در به‌رسمیت‌شناسی تفاوت به‌مثابه امر بنیان‌گذار است. برای شریعتی، کورد و بلوچ و عرب، تنها تا جایی معتبرند که در پرچم «ایرانی بودن» مستحیل شوند. روشنفکر سکولار نیز، به‌جای ساخت زبان متفاوت، اغلب در افق ناسیونالیستی و دولت‌محور باقی می‌ماند. در این‌جا نیز، ذهن ایرانی، به‌جای آن‌که از خلال تفاوت مفهومی و زبانی، نظم قدرت را به چالش بکشد، خود را در چارچوب همان نظم معنا می‌کند. مطهری، به‌عنوان نماینده‌ی روشنفکری رسمی دینی، گامی فراتر می‌گذارد: حذف تفاوت، نه فقط برای وحدت امت، بلکه برای سلامت عقل و ایمان ضروری تلقی می‌شود. هر سخن متفاوت، یا انحراف فکری‌ست یا خیانت فرهنگی. فلسفه در این منطق، ابزار تصفیه است. آن‌چه در سراسر این سنت مشترک است، غیبت رادیکال «سوژه» است؛ سوژه‌ای که در دل تضاد، بدن، میل، تاریخ، و شکست ساخته شود. فیلسوف ایرانی، در بسیاری از نمونه‌ها، نه حاشیه‌نشین قدرت، بلکه زبان رسمی آن بوده است. نه به‌دلیل بی‌خردی، بلکه به‌سبب ساختاری که فلسفه را در خدمت کل، اخلاق را در خدمت مرکز، و عقل را در طهارت هستی‌شناختی نظم داده است. در نهایت، آن‌چه فروید آن را «عصبی‌شدن تمدن» می‌نامد، در مورد ایران حالتی مضاعف یافته است. چون سرکوب نه تنها میل، بلکه زبان و تخیل را در بر می‌گیرد، سوژه ایرانی در معرض گسست روانی میان «خواستن» و «باید» قرار می‌گیرد. نتیجه، پیدایش «سوژه‌ی پشیمان» است: فردی که حتی در لحظه‌ی طغیان، به مرکز بازمی‌گردد، زیرا حافظه، تخیل و اخلاقش همگی در انقیاد مرکز شکل گرفته‌اند. رؤیا، از منظر فروید، محل گشودگی میل واپس‌رانده‌شده است. اما در ناخودآگاه جمعی ایرانی، رؤیا نیز بدل به عرصه‌ی اخلاقی شده است: رؤیای ملت واحد، رؤیای شهید، رؤیای امت. رؤیا در اینجا، نه گریز از سلطه، بلکه «ادامه‌ی قدرت در خواب» است. این رؤیاهای عمومی، محصول حافظه‌ای‌اند که توسط زبان، بدن، و اخلاق درون‌سازی شده‌اند. رؤیای متفاوت، رؤیای بدیل، ممنوع است؛ زیرا فاقد دال برای بازگویی است.

جدول سازوکارهای طرد و سوژه‌سازی در نظم حذف

ردیف	عناوین	مقوله	سطح عمل	شکل سازمان‌دهی معنا	کارکرد	شیوه حذف	نسبت با قدرت	سوژه‌سازی
1		اسطوره	هستی‌شناختی	کل‌گرایی سلسله‌مراتبی / نظم کیهانی، تثبیت دوگانگی هستی، بنیادگذاری حقیقت مطلق	معنا دادن به جهان و کنترل بحران از طریق روایت‌های کیهانی / ایجاد اقتدار فرازمانی، بازنمایی قدرت به‌مثابه نظم طبیعی	حذف با تقدیس وحدت / حذف تفاوت از طریق اسطوره‌سازی شر، تقلیل امر دیگر به ضدارزش	بازتاب امر مقدس	سوژه‌ی وفادار به کل متعالی
2		افسانه	معنا شناختی	صورت‌بندی عاطفی حقیقت در قالب روایت‌های قهرمان‌محور و تطهیری	زیبایی‌شناسی اطاعت؛ استعلا بدنی مطیع؛ روایت‌سازی برای انقیاد	حذف میل رهایی‌بخش از طریق اسطوره‌زدایی از سوژه‌ی طغیان‌گر	آیینی‌سازی میل؛ جمال‌شناسی اقتدار	سوژه‌ی عاطفی منقاد و دلبسته‌ی قهرمان سلطه‌ورز
3		فرهنگ	نمادین، روزمره و روانی	تنازع بر سر دلالت / ساختارهای روزمره‌ی معنا؛ هنجارها، عرف‌ها، ادب، شرم	ترجمه‌ی اسطوره‌ها، ساخت معنا، بازتاب مقاومت (در اینجا، امر اطاعت فرهنگی می‌شود) و اقتدار / بازتولید ناخودآگاه اطاعت؛ اخته‌سازی اخلاق میل‌محور	حذف با شرم، وفاداری و عرف / حذف تدریجی از طریق شرم‌سازی و هنجارگذاری و ناهنجارخوانی	میانجی‌گری قدرت و تخیل / درونی‌سازی اقتدار در ناخودآگاه جمعی	سوژه‌ی مطیع و درونی ساز
4		زبان	زبان‌شناختی	تثبیت مرکزیت دلالت؛ زبان معیار، حذف زبان‌های دیگر	انسداد گفتمان‌های حاشیه؛ ناممکن‌سازی بیان امر غیرهمگون	حذف تفاوت زبانی از طریق انحصار دال مرکزی و تحدید معنا	زبان به‌مثابه میدان اقتدار نمادین	سوژه‌ی ناطق همگون ساز
5		سیاست	سیاسی-اجرایی	تثبیت نظم، کنترل تفاوت / نهاد حقوقی، قانون، گفتمان امنیت	اعمال قدرت، مدیریت اختلاف، سازمان‌دهی خشونت مشروع / بیرون‌افکنی امر سیاسی مقاومت‌محور؛ تثبیت نظم با ابزار قانون	حذف با قانون، ترس، نهاد / طرد قانونی (آنچه تحت لوای قانون مطرح می‌گردد)، حذف نهادی، سانسور، سرکوب ساختاری	قاعده‌مند سازی قدرت در قالب قانون	سوژه‌ی بی‌قدرت یا حذف‌شدنی
6		آرمان‌سازی یا غایت مشترک	معنا بخش‌گایی / ایدئولوژیک	کلیت‌بخشی به نظم / هم‌افقی حقیقت با قدرت / مطلق‌سازی هدف / به‌هم‌دوختن سوژه‌ها با مفهوم وطن، خدا، تمامیت ارضی، و رستگاری	مشروع‌سازی خشونت / تعلیق نقد به نفع وحدت / تقلیل تفکر به ایمان / تولید «همدلی ایدئولوژیک» به‌جای گفت‌وگو	حذف امر انتقادی / برجسب‌زنی به تفاوت‌ها به‌مثابه خیانت / تولید دیگری مطرود تحت نام دشمن، فتنه‌گر، ضدملت	بازنمایی هدف به‌مثابه امری مقدس، پایان‌ناپذیر و غیرقابل پرسش	سوژه‌ی وفادار، ایمان‌محور و فاقد امر انتقادی

ذهن ایرانی به‌مثابه انسداد معرفت‌شناختی-بنیادگرایی مفهومی در سایه‌ی حذف تفاوت

ذهن ایرانی، به‌مثابه‌ی نظم‌ی مفهومی و نه صرفاً روان‌شناختی، واجد نوعی «هراس هستی‌شناختی از تکثر» است؛ ساختاری که ریشه‌هایش نه فقط در تجربه‌ی تاریخ قدرت، بلکه در شیوه‌ی صورت‌بندی خود و دیگری، حقیقت و دروغ، مرکز و پیرامون، بازتاب یافته است. این ذهنیت، در جوهره‌ی خود، آمیزه‌ای است از پاتولوژی وحدت‌گرایی، ترس از بی‌ریشگی و اضطراب از چندگانگی وجودی. چنین حالتی را می‌توان با اتکا به خوانشی تئوریک از آثار متفکرانی چون ژان لوک نانسی، آدرنو، یا حتی آگامبن، نوعی «میل به کل مقدس» نامید؛ میلی که از دل تهی‌بودگی هستی‌شناختی، تمامیت را همچون پناهگاه می‌طلبد و تفاوت را به‌مثابه انهدام این پناه، طرد می‌کند. این ذهنیت، آن‌گاه که در قالب پروژه‌ی ملت‌سازی مدرن در ایران خود را بروز داد، به‌شدت با منطق «هویت واحد ایرانی/فارسی/شیعی» درآمیخت. هویتی که نه از دل فرایندهای اجتماعی باز، بلکه از طریق سرکوب تفاوت، سانسور زبان‌های حاشیه، و نوشتن تاریخ بر مبنای انسجامی جعلی سامان یافت. از منظر تئوریک، این را می‌توان چیزی نزدیک به منطق «تطبیق اجباری» در نظریه‌ی ساختارگرایان پساتوتالیت‌دانست؛ جایی که دولت نه تنها نقش تنظیم‌کننده‌ی روابط اجتماعی، بلکه خالق حقیقت و امکان امکان را بر عهده می‌گیرد. برای نمونه، از دوره‌ی صفویه تا شکل‌گیری دولت-ملت مدرن در عصر پهلوی، پیوستار انسداد تفاوت، نه در قالب یک گسست بلکه همچون پیوستار «تداوم انقیاد» تکوین یافته است؛ پروژه‌ای که در آن، تصفیه‌ی فرهنگی از خلال زبان، تاریخ، و حافظه، به‌مثابه سلاح‌های دولت علیه کثرت به‌کار گرفته شدند. در این بستر، تاریخ‌نگاری رسمی همواره نوعی «پالایش آنتولوژیک» را در پیش گرفت: حذف اتیکها از بایگانی حافظه‌ی ملی (آنچه که ذهنیت مسلط آن را ملی‌گرایی واحد ایرانی می‌خواند)، و تبدیل تکثر به انحراف. دولت مدرن

ایرانی، برخلاف تصور رایج، نه گسستی رهایی‌بخش از سنت، بلکه بازتولید همان سازوکارهای استیلا در لباسی تازه بود؛ قدرتی که نه فقط بر بدن‌ها، که بر امکان اندیشیدن غیرمتمرکز سلطه یافت. از این‌رو، سوپژکتیویته‌ی کورد، بلوچ، یا عرب، همواره در مقام تهدیدی اگزیستانسیال برای «افق یکپارچگی جعلی» تصور شده است. جایی که مفاهیم «ملت»، «زبان ملی»، و «تاریخ یکپارچه» در قالبی کاملاً مدرن اما با منطق پیشامدرن بازتعریف شدند. در این فرایند، زبان فارسی نه به‌مثابه یکی از زبان‌های موجود در قلمرو جغرافیای فرهنگی، بلکه به‌عنوان حامل «حقیقت ملی» تثبیت شد و دیگر زبان‌ها - به‌ویژه زبان‌های کوردی، عربی، ترکی و بلوچی - به جایگاه امری «محلی»، «بی‌ریشه» یا «فاقد شأن هویتی» تقلیل یافتند. در این ساختار، زبان نه فقط ابزار سلطه‌ی دولت بلکه سوژه‌ساز نظم است؛ زبان فارسی رسمی، که با پیوندهای وثیق با اسلام شیعی، نظام بوروکراتیک و تاریخ‌نگاری رسمی، به‌مثابه زبان وحدت، زبان تاریخ، زبان عقل، و زبان قانون تثبیت شده است.

ژاک دریدا در بحث «فرامتنی‌بودن زبان» نشان می‌دهد که هیچ دالی بی‌ارجاع نیست، و هر دال، به شبکه‌ای از دیگر دال‌ها متصل است. اما در نظام ایرانی، این ارجاع‌ها به‌جای گشایش افق‌های معنا، به یک دال مسلط ختم می‌شوند: ایران، ملت، زبان رسمی، مذهب. این بسته‌بودگی زبان، ساختاری شبه‌توتالیتر ایجاد می‌کند که در آن، حتی نقد نیز در واژگان قدرت ادا می‌شود. در چنین ساختاری، زبان، تخیل را نمی‌گشاید، بلکه آن را ساخت‌مند و قابل مدیریت می‌سازد. تخیل، نه میدان آزادی، بلکه میدان رمزگشایی از نظم مرکزی است؛ به‌جای خلق مفاهیم نو، به تکرار رمزگان موجود گرایش دارد. به تعبیر فوکو، این زبان نه صرفاً ابزار، که چیدمان دانایی/قدرت است، که در آن حقیقت، فقط آن چیزی است که زبان رسمی اجازه‌ی گفتنش را می‌دهد. این زبان که مدعی بی‌طرفی و ملیت است، در واقع، حامل آپاراتوس ایدئولوژیک دولت است؛ از مدرسه تا

رسانه، از ادبیات تا شعر، از علوم انسانی تا تاریخ‌نگاری، همگی درون یک گفتمان زبانی سامان یافته‌اند که هیچ آلترناتیوی را تحمل نمی‌کند، مگر آن‌که در واژگان خودش ترجمه شده باشد. یعنی صورت‌بندی پیچیده‌ای از میکروفیزیک قدرت است. این همان چیزی است که لاکان آن را «نظم نمادین» می‌نامد: شبکه‌ای از دال‌ها که سوژه تنها از طریق آن می‌تواند خود را بشناسد و بشناساند.

در چنین بستری، تاریخ رسمی نیز به ابزاری بدل شد برای حذف انشقاق‌ها و تقلیل روایت‌های متکثر به یک رشته‌ی خطی که از «باستان‌گرایی ایرانی» تا «ملیت شیعی مدرن» امتداد می‌یابد. به یک اعتبار، آن‌چه در اینجا در جریان است، صرفاً نزاع سیاسی نیست، بلکه بحران اپیستمیک (معرفت‌شناختی) است: نظام دانایی‌ای که از آغاز با طرد تفاوت زاده شده و اکنون در برابر گشودگی به دیگری ناتوان است. حتی تلاش‌های اصلاح‌طلبانه برای «بازسازی هویت ایرانی» نیز، در نهایت درون همان منطق تمامیت‌خواه باقی می‌مانند؛ چراکه آن‌چه نیازمند بازسازی است، نه فقط هویت، بلکه امکان اندیشیدن به غیر از آن است. به تعبیر دقیق ژاک رانسیر، سیاست واقعی آن‌جاست که ناقابل‌ادراک‌ها را به حوزه‌ی درک‌پذیر وارد کند؛ و ذهن ایرانی، در ساختار تاریخی‌اش، ناتوان از پذیرش این رخداد است. نظریه‌پردازانی مانند نائومی کلاین و آچیل مبمبه نیز در این سال‌ها با طرح مفهوم «شکندگی وحدت» و «خشونت درون‌سیستمی» به ما یادآور شده‌اند که خشونت ساختاری، اغلب خود را در لباس انسجام، درون نظم زبان، تاریخ رسمی و منطق ملی‌گرایانه پنهان می‌سازد. ذهن ایرانی حامل ایدئولوژی مرکز، نه تنها علیه «دیگری قومی/ملی» موضع دارد، بلکه حتی سوژه‌ای را که امکان خارج اندیشیدن را تصور می‌کند، نفی می‌نماید. این نفی، صورت‌های پیچیده‌تری در دهه‌ی اخیر به خود گرفته است: تئوری «امنیت ملی» به‌جای عدالت مزدایی، «حفظ تمامیت ارضی» به‌جای بازشناسی ملت‌ها، و

«نگرانی از تجزیه»^۶ به جای پذیرش گفتمان چندملیتی و استقلال‌خواهی دیگر ملت‌ها، ترجمان‌های این طرد فلسفی و هستی‌شناختی از دیگری‌اند. از سوی دیگر، اگر ذهن ایرانی در بطن خود گرایش به کل، انسجام و طرد تفاوت دارد، این گرایش نه صرفاً محصول تاریخ سیاسی، بلکه نتیجه‌ی کارویژه‌ی نهادهایی است که دانش، معنا و حقیقت را سازمان می‌دهند. این نهادها - از نظام آموزش رسمی گرفته تا رسانه‌ها، متون درسی، نهاد دین رسمی، و حتی زبان معیار - در نقش «دستگاه‌های بازتولید ذهنیت» عمل می‌کنند؛ نهادهایی که به تعبیر لویی آلتوسر، سوژه‌ها را فراخوانده و در جایگاه‌های ایدئولوژیک خاصی جاگذاری می‌کنند. در حوزه‌ی آموزش، آنچه در ایران شاهدش بوده‌ایم، نه فرایند پرورش «تفکر انتقادی» بلکه بازتولید الگوی واحدی از تاریخ، جغرافیا و زبان بوده است. کتاب‌های درسی، با سانسور قومیت‌ها و ملیتها، انکار تفاوت‌های زبانی و طرد اسطوره‌های غیرمرکزی، پروژه‌ای ایدئولوژیک از وحدت را پیش برده‌اند؛ وحدتی که از طریق حذف، تطبیق و هم‌سان‌سازی حاصل می‌شود. مفهومی که می‌توان آن را با وام‌گیری از فوکو، «نظم دانش برای فرمان‌برداری» نامید. این نظم، خود را در روایت‌های یک‌دست از تاریخ ایران نیز نشان می‌دهد: روایتی که در آن

۶- مفهوم «تجزیه» در سطحی مقدماتی، صرفاً دلالت بر فرایندی دارد که طی آن یک کل به اجزای مستقل یا نیمه‌مستقل تقسیم می‌شود؛ اما این واژه، در بسترهای سیاسی-اجتماعی، با بار معنایی خاصی آغشته شده است. نکته‌ی اساسی آن است که تجزیه، به خودی خود امری منفی نیست. آنچه به آن کیفیت منفی می‌بخشد، دستگاه‌های گفتمانی‌ای هستند که از جایگاه مرکز سخن می‌گویند؛ جایگاهی که همواره نگران از دست رفتن انسجامی است که خود بدان معنا و شکل بخشیده است. در حقیقت، اضطرابی که پیرامون واژه‌ی تجزیه شکل می‌گیرد، نه از ذات آن، بلکه از لنز ایدئولوژیک «مرکزیت‌طلبی» نشئت می‌گیرد؛ لنزی که تمام صورت‌بندی‌های جمعی را در نسبت با یک وحدت تخیلی و غالباً تاریخی‌شده ارزیابی می‌کند. در این چارچوب، هرگونه خواست برای خودمختاری، استقلال و سروریخواهی تمایز، یا بازشناسی تفاوت، به‌مثابه تهدیدی برای «تمامیت» فرضی تلقی می‌شود، حال آن‌که این تمامیت، خود محصول تخیل سیاسی مرکز است، نه ضرورتی هستی‌شناختی. باید در اینجا از منظری ریکوری و در چارچوب تخیل اجتماعی (social imagination) سخن گفت: واژه‌هایی چون «تجزیه» تحت تأثیر روایت‌هایی قرار دارند که از حافظه‌های جمعی، تروماهای تاریخی، و هژمونی‌های زبانی تغذیه می‌کنند. مرکز، با بهره‌گیری از قدرت روایت‌گری، مفاهیم را نه بر اساس واقعیت‌های زیسته، بلکه بر مبنای نوعی ترس از دست رفتن خود، بازسازی می‌کند. در نتیجه، تجزیه نه امری توصیفی، بلکه امری تجویزی و تهدیدآمیز تلقی می‌شود؛ گویی امری در تعارض با نظم، مشروعیت، و انسجام. اما در یک چشم‌انداز انتقادی و آگزیستانسیال، می‌توان گفت که میل به تجزیه، در واقع میل به بازشناسی خویش‌نهادی مغفول‌مانده و به‌حاشیه‌رانده شده است. این میل، بیانگر تلاشی است برای بازیابی روایت‌هایی که توسط کلان‌روایت‌های مرکز خاموش شده‌اند. بنابراین، خود «تجزیه» را باید در پویایی میان مرکز و حاشیه، و در ساحت نزاع گفتمانی، بازخوانی کرد؛ نه به‌عنوان شکست، بلکه به‌عنوان امکان بازتفسیر. پس پرهیز از این واژه نه به‌خاطر ناپسندی ذاتی آن، بلکه به دلیل موقعیت‌های سیاسی-معرفتی‌ای است که بر آن تحمیل شده است. بازآرایی معنای آن مستلزم شکستن سلطه‌ی گفتمان مرکز و گشودن امکان‌های زبانی بدیل است.

هر نوع تنوع به تهدید، و هر نوع تجزیه به خیانت بدل می‌شود. زبان نیز در این بستر، به‌عنوان ابزار فرمان‌برداری و نه فقط ابزار ارتباط عمل می‌کند. زبان معیار فارسی، در نظام سیاسی و آموزشی ایران، تنها به‌عنوان زبان رسمی نیست، بلکه نشانه‌ی تعلق به ملت مرکزی تعریف می‌شود. از همین‌رو، زبان‌های غیرفارسی نه‌تنها به حاشیه رانده می‌شوند، بلکه گاه به‌مثابه اختلال، تهدید و حتی بیماری تلقی می‌شوند. اینجا می‌توان از نظریه‌ی «خشونت نمادین» پی‌یر بوردیو بهره گرفت: زبانی که اعمال سلطه را ممکن می‌سازد، نه از راه اجبار فیزیکی، بلکه از راه طبیعی‌سازی و مشروع‌سازی نابرابری‌ها. در حافظه‌ی تاریخی، نیز، با یک «حذف سازمان‌یافته» مواجهیم؛ حافظه‌ای که در آن شورش‌ها، مقاومت‌های قومی/ملی، خیزش‌های محلی و اندیشه‌های استقلال‌طلبانه، یا غایب‌اند، یا به‌صورت نیروهای اهریمنی، تجزیه‌طلب، یا اغتشاش‌گر بازنمایی می‌شوند. این حذف، آن‌چنان در تار و پود حافظه‌ی جمعی نهادینه شده است که حتی بخش‌های بزرگی از جامعه‌ی روشنفکری ایران نیز، دانسته یا نادانسته، در دام آن گرفتار آمده‌اند. این‌جا مفهوم «تولید حافظه به‌مثابه ابزار قدرت» (نزد پل ریکور) و نظریه‌ی «فراموشی نهادینه‌شده» تبیین‌گر وضعیت ماست: فراموشی‌ای که نه ناشی از فقدان داده، بلکه نتیجه‌ی کنش قدرت برای تثبیت روایت خاص از «ما» است. در عرصه‌ی رسانه، نیز، همان الگوی تمامیت‌خواه بازتولید می‌شود. در نظام ذهن ایرانی، تاریخ نه صرفاً گذشته‌ای برای روایت، بلکه پروژه‌ای برای مهندسی آینده است. تمامیت‌خواهی این ذهنیت، خود را در نحوه‌ی تولید حافظه‌ی جمعی نشان می‌دهد؛ حافظه‌ای که نه بر مبنای تنوع، تعارض و تکثر، بلکه بر پایه‌ی یگانگی، سلسله‌مراتب، و وفاداری به مرکز تاریخی تعریف می‌شود. در اینجا، تاریخ‌نگاری، به‌معنای دقیق کلمه، بدل به کنش قدرت می‌شود؛ همان‌طور که میشل دوسرتو تاریخ را میدان نزاع قدرت‌ها می‌دانست.

با این وجود، ساختار حافظه‌ی رسمی در ایران، مبتنی بر شکل‌دهی به نوعی زمان

هم‌ارز مرکز است. به‌بیان دیگر، تاریخ، همچون خطی هموار، از هخامنشیان تا جمهوری اسلامی، بدون گسست و تعارض در منطق متافیزیکی، و همواره با مرکزیت یک نژاد، یک زبان، و یک جغرافیا بازنویسی می‌شود. چنین ساختاری، امکان شکل‌گیری تاریخ‌های دیگر، حافظه‌های دیگر، و در نتیجه هویت‌های دیگر را نفی می‌کند. به تعبیر ریچارد رورتی، اینجا با «تاریخ به‌مثابه ابزار بستن امکان‌های آینده» مواجهیم. این نوع تاریخ‌سازی، از جنس تاریخ‌زدایی (dehistoricization) است: حذف شکاف‌ها، مقاومت‌ها، و سوژه‌های انشقاق‌ساز از بطن روایت ملی. در این روایت، دیگرملت‌ها، نه به‌مثابه سوژه‌های تاریخی، بلکه به‌صورت «عناصر محلی تابع تمدن بزرگ‌تر» بازنمایی می‌شوند. به عبارتی، در نظم روانی ذهن ایرانی، دال‌هایی چون «تمدن»، «آریایی‌بودن»، «ایران باستان»، «هویت تاریخی»، «روشنفکر ملی» و «دولت مقتدر»، نه صرفاً مفاهیم معرفتی، بلکه نقاط اتصال میل و قدرت‌اند. این دال‌ها، در قالب «دال‌های بزرگ»، مکان‌هایی برای بازشناسی سوژه در نگاه دیگری فراهم می‌آورند؛ یعنی آنچه سوژه می‌کوشد برای مرکز، ملت، تاریخ یا وجدان فرهنگی «قابل فهم» گردد. در تاریخ ایران، این دال‌ها در لحظاتی بحرانی فعال شده‌اند. برای نمونه:

- در دوره‌ی پهلوی، دال «آریایی» به‌مثابه ابزار «پاک‌سازی نژادی نمادین» از گذشته‌ی اسلامی و چندقومیتی/ملی عمل کرد؛ نوعی میل به یک بدن ملی واحد، منسجم، فاقد ترک.
- در جمهوری اسلامی، دال «امت واحد» و «تشیع علوی»، جایگزین دال‌های پیشین شد، اما همان کارکرد روانی را حفظ کرد: بازسازی نگاه دیگری بزرگ برای کنترل موقعیت سوژه‌ها.
- روشنفکر ایرانی نیز، اغلب در تله‌ی همین دال‌ها عمل کرده است؛ از «روشنفکر ناسیونالیست آریایی‌محور» تا «روشنفکر مذهبی مرکزگرا»، هر دو به‌جای تولید زبانی نو، با زبان دیگری بزرگ سخن گفته‌اند.

در همه‌ی این مراحل، سیاست دلالت، از خلال نام‌گذاری‌های کلان، میل سوژه را هدایت کرده است. سوژه، در تلاش برای آن‌که «ایرانی اصیل»، «متمدن»، «در خدمت تاریخ»، یا «پاسدار وحدت ملی» باشد، میل خود را قربانی کرده و آن را از مجرای دال‌هایی پی گرفته که نه از او، بلکه از دیگری آمده‌اند. در این ساختار، مفهوم تمدن، بدل به دالِ خنثی‌سازی مقاومت شده است: هر آنچه بدیل، واگرا، یا حاشیه‌ای باشد، در برابر این دال به‌عنوان «نابالغ»، «بربر»، یا «بی‌ریشه» نام‌گذاری می‌شود. همین منطق، در ناخودآگاه اجتماعی عمل می‌کند؛ به‌گونه‌ای که حتی سوژه‌ی سرکوب‌شده نیز، برای آن‌که دیده شود، خود را در آینه‌ی دال‌های قدرت می‌آراید. از منظر روان‌کاوی، این دال‌ها به‌مثابه جایگزین‌های نام پدر عمل می‌کنند: ابره‌هایی که نبودِ نظم‌پایدار را جبران می‌کنند، اما همزمان سوژه را به مدار طرد و اضطراب وابسته نگه می‌دارند. سوژه، هرگز آن‌طور که باید با آن‌ها یکی نمی‌شود، اما همواره می‌کوشد خود را از خلال آن‌ها بازشناسد. میل او، نه میل خودش، بلکه میلِ دیگری به خود اوست. به همین دلیل، مقاومت‌های رهایی‌بخش، جنبش‌های استقلال‌طلبانه، و روایت‌های حاشیه‌ای، یا از تاریخ حذف می‌شوند، یا در چارچوبی بی‌خطر بازتفسیر می‌گردند. در اینجا می‌توان از مفهوم زمان‌ته‌نشین‌شده (در فلسفه‌ی ریکور و همچنین پیتز آربورن) بهره گرفت: زمان‌هایی که هرگز وارد حافظه‌ی عمومی نمی‌شوند، چون گسستی در تداوم قدرت محسوب می‌شوند. حافظه‌ی ایرانی، بر پایه‌ی زمان‌هایی شکل می‌گیرد که قدرت آن‌ها را مشروع دانسته است؛ دیگر زمان‌ها، در لایه‌های زیرین، دفن شده‌اند. این انکار زمان‌های دیگر، در واقع انکار «شدن»‌های دیگر است، و دقیقاً به همین دلیل است که امکان «آینده‌ای دیگر» هم ناممکن می‌گردد. افزون بر این، نظام آموزشی، تقویم ملی، اسامی اماکن، و حتی روزهای تعطیل، به‌عنوان ابزارهای بازتولید حافظه، این تاریخ رسمی را روزانه بازنویسی و تثبیت می‌کنند. این همان چیزی است که پیر نورا «مکان‌های حافظه» (lieux de mémoire) می‌نامد:

حافظه نه در ذهن افراد، بلکه در ساختارهای مادی و نمادین نهادینه می‌شود. در ایران، حافظه‌ی رسمی، ساختار خود را در حذف نام‌ها، جعل رویدادها، و اسطوره‌سازی از شکست‌ها مستقر می‌سازد. در نتیجه، ذهن ایرانی گرفتار نوعی تاریخ‌مندی مصنوعی است؛ حافظه‌ای که به‌جای امکان گفت‌وگوی رهایی‌بخش با گذشته، به ابزاری برای حذف اکنون و انکار فردا بدل شده است. این حافظه، نه به‌عنوان یادآوری گذشته، بلکه به‌مثابه تضمین آینده‌ی اقتدار عمل می‌کند.

در کنار این مسئله، رسانه‌های رسمی، با ساختن دوگانه‌ی «ملت/دشمن»، «ما/آنان»، «تمامیت/تجزیه»، و «هویت/اختلال»، امکان شنیده‌شدن صداهایی که بیرون از مدار این دوگانه‌اند را از میان می‌برند. همان‌گونه که رانسیر می‌گوید، سیاست رهایی‌بخش آن‌جا آغاز می‌شود که بی‌صداها صدا می‌یابند. اما در ساختار رسانه‌ای ایران، حق صدا داشتن به پیش‌فرض وفاداری به مرکز و تمکین به وحدت سیاسی-ایدئولوژیک منوط شده است. آنچه در نهایت از دل این نظام برمی‌خیزد، نه فقط یک ذهنیت، بلکه یک دستگاه حقیقت است؛ دستگاهی که همواره خود را تنها مرجع امکان بودن، گفتن، نوشتن و اندیشیدن می‌پندارد.

در این دستگاه، امکان مفهومی چون «کورد بودن»، «بلوچ بودن»، «عرب بودن»، تنها در صورتی پذیرفته می‌شود که در چارچوب وحدت از پیش مفروض‌شده‌ی ایران تعریف شود. به بیان دیگر، تمامیت، نه فقط یک پروژه‌ی سیاسی، بلکه یک محدودیت متافیزیکی بر امکان تفاوت است. در نتیجه، در چند دهه‌ی گذشته، مقاومت‌های نظری و اجتماعی علیه این ذهنیت، جهش‌های کیفی تجربه کرده‌اند. خیزش‌های هویتی از شرق تا غرب کشور - از بلوچستان و کوردستان گرفته تا آذربایجان - نشان داده‌اند که «سوژه‌ی ایرانی»، دیگر سوژه‌ای یکدست، هم‌ریشه و وفادار به مرکز نیست. این خیزش‌ها، به‌ویژه در خیزش‌های ۱۳۹۶، ۱۳۹۸، و به‌طور خاص ژن، ژیان، نازادی در ۱۴۰۱، گسستی را عیان کرده‌اند که سال‌ها در سطح ناآگاه فرهنگی سرکوب شده بود: گسست میان تجربه‌ی زیسته‌ی

جوامع حاشیه‌ای با صورت‌بندی‌های رسمی قدرت و حقیقت. بازفرمول بندی دیگر، به تعبیر ژیزک، «واقعی» آن چیزی است که در نظام بازنمایی‌ها نمی‌گنجد، پس مقاومت امروز نه از موضع بازتولید تفاوت‌های پذیرفته‌شده، بلکه از امر واقعی‌تر شده برمی‌خیزد. جنبش‌هایی که از زبان غیرمرکزی، بدن‌پردشده‌ی زن، یا سوژه‌ی ملتِ غیرحاکم سخن می‌گویند، دقیقاً آن واقعی‌ای هستند که نظم نمادین ایرانی قادر به هضمش نیست. جنبش‌های نوین مانند ژینا، دقیقاً در همین نقطه از شکست سوژه‌گی رسمی ظهور کردند: آن‌ها سیاست را نه در چارچوب «وحدت ملت»، بلکه در قالب خیزش سوژه‌هایی که حق بر گسست دارند، تعریف کردند. این لحظات، به تعبیر بدیو، لحظات رخداد بودند: زمانی که نظم دال‌ها شکاف برداشت، و صدایی شنیده شد که نباید شنیده می‌شد. در چنین چارچوبی، به تعبیر ژاک رانسیر، سیاست واقعی، همیشه از جایی آغاز می‌شود که سوژه‌ای غیرقابل نام‌گذاری، صدایی تولید کند که در نظم نمادین موجود جایی ندارد. صدای زن کورد، بدن‌پردشده‌ی بلوچ، زبان خاموش‌شده‌ی عرب، و در یک معنای دقیق‌تر، استقلال طلبی سوژه از منطق و نظم مسلط، همگی نه بازگشتی به هویت‌های تثبیت‌شده، بلکه ظهور رخدادی‌اند که نظم تمامیت‌طلب را از درون متزلزل می‌سازند.^۷

روان‌کاوی تمامیت - فانتاسم کل و انکار دیگری

آنچه در ساحت قدرت سیاسی به صورت انحصار، حذف و همگون‌سازی ظهور می‌کند، در سطحی پیش‌گفتمانی‌تر، به مثابه منطق دفاعی سامان‌یافتن میل و تخیل در مواجهه با فقدان عمل می‌کند. تمایل به انسجام و اضطراب در برابر تفاوت، نه صرفاً واکنشی تاریخی یا نهادی، بلکه پاسخی ذهنی-نمادین به شکاف‌های

^۷ در ادامه‌ی این نوشتار، بار دیگر به این بحث بازخواهیم گشت؛ چرا که آنچه ذیل گفتارهای پیرامونی، ادبیات حاشیه و سوژه‌ی غیرمرکزی صورت‌بندی می‌شود، در سطحی بنیادین، اغلب از گسست رادیکال با منطق مرکز بازمی‌ماند. حتی نقد این گفتارها نیز، گاه ناخواسته، درون هندسه‌ی قدرت مرکزگرا بازتولید می‌شود و بدین‌سان، حاشیه نیز در بازی نمادین مرکز، به گردش درمی‌آید.

بنیادین است که درونی‌ترین لایه‌های سوژه‌گی را صورت‌بندی می‌کنند. در این چارچوب، در روان‌کاوی لکان، فانتاسم تمامیت (کل) یک سازوکار ذهنی‌ست: ذهنی که با مواجهه با فقدان بنیادین خویش، به‌جای پذیرش شکاف، دست به انکار واقعیت‌های متکثر می‌زند و در عوض، تصویری خیالی از یک کل منسجم و خالص می‌سازد. این «کل» نه واقعی، بلکه محصول میل است؛ میل به پاک‌سازی تفاوت‌ها و آرامش دروغین یک هویت بی‌پرسش. در همین‌جا، مفهوم foreclosure یا «حذف از واقعیت نمادین»، از لکان راه‌گشاست. ذهنیت تمامیت‌خواه ایرانی، به‌جای مواجهه با واقعیت‌های اتنیکی، آن‌ها را اساساً وارد عرصه‌ی نمادین نمی‌کند^۸؛ نه انکار (denial) ساده، بلکه بیرون‌انداختن کامل آن‌ها از گفتمان مشروع. این حذف، دقیقاً شکل روانی همان انحصار سیاسی است. چنان‌که دریدا می‌گوید، حذف تفاوت‌ها همواره با ادعای وفاداری به «اصل» همراه است، حال آن‌که خود آن اصل، چیز دیگری نیست جز ساختاری خیالی برای بستن شکاف‌ها.

در سطحی دیگر، ذهن ایرانی، در مواجهه با خطر از دست رفتن این فانتاسم کل، دچار چیزی می‌شود که روان‌کاوی آن را اضطراب فروپاشی می‌نامد. این اضطراب، نوعی واکنش روانی در برابر حضور پرننگ دیگری است؛ دیگری‌ای که با حضورش، انسجام تصنعی سوژه را به خطر می‌اندازد. هر کنش سیاسی‌ای که خواستار هویت مستقل، زبان مستقل یا تاریخ مستقل باشد، به‌مثابه تهدیدی علیه این انسجام ادراک می‌شود. در این‌جا، خشونت نه محصول قدرت بیرونی، بلکه پاسخی درونی به تهدید «تفاوت» است. بدین‌ترتیب، ذهنیت ایرانی نه فقط با دیگری سیاسی، بلکه با دیگری روانی خود نیز نمی‌تواند گفت‌وگو کند. در این چشم‌انداز، آن‌چه به‌مثابه «وطن»، «ایران»، «هویت مشترک» و «همبستگی ملی»

۸- پذیرش و حضور آنان منوط است بر نفی خود.

بازنمایی می‌شود، در واقع نام‌های رمز یک خواست رانه‌ای (drive-based) برای بی‌پرسش‌سازیِ خود است. یعنی ساختن تصویری از خود که هر گونه دیگری را به‌عنوان امری بیرونی، آلوده و تجزیه‌طلب طرد کند. این جاست که فلسفه‌ی نیچه نیز وارد میدان می‌شود: اخلاق حاکم، نه اخلاق قدرتِ زندگی، بلکه اخلاق واکنشی است که بر پایه‌ی نفی دیگری بنا شده است. لذا، تمامیت‌خواهی ذهن ایرانی، در بنیان خود واکنشی است به ناتوانی در پذیرش تکثر وجود. باید افزود که در بطن این روان‌سازیِ قدرت، نوعی سکوتِ سازمان‌یافته نیز وجود دارد. بسیاری از موضوعات، مانند مسئله‌ی کورد، بلوچ یا عرب، نه از طریق سرکوب آشکار، بلکه از راه ناممکن‌سازی بیان (در معنای رانسیر) به حاشیه رانده می‌شوند. نتیجه، شکلی از نظم گفتار است که حتی مفاهیم مقاومت، استقلال، زبان مادری یا ملت‌بودگی را به واژگان بی‌معنا و تروریستی تقلیل می‌دهد. تمامیت‌خواهی ذهن ایرانی، در این تحلیل، به‌نوعی ساختار فکری-عاطفی بدل می‌شود؛ نه صرفاً ایدئولوژی یا ساختار حکومتی. ساختاری که در آن، «من ایرانی» تنها در نسبت با «غیر» تعریف می‌شود، اما در عین حال، حضور آن غیر را تحمل نمی‌کند. این تناقض، موتور روانی تولید خشونت و سرکوب است؛ خشونت‌ی که در ناخودآگاه فردی و جمعی ته‌نشین شده و تنها در مواجهه با جنبش‌های استقلال‌طلبانه یا اعتراض‌های فرهنگی سربرمی‌آورد. این ساختار تمامیت‌خواهانه، نه تنها در سطح ایدئولوژیک، بلکه در لایه‌های زیرین روان‌شناختی جمعی رسوب کرده است و به شکلی از «نظام لیبدوی سرکوبگر» بدل شده که بر مدار انسجام خیالی و حذف ابژه‌های تهدیدکننده بنا شده است. آنچه فروید از سرکوب (Verdrängung) می‌فهمد، در اینجا به صورت سرکوب سیستماتیک تفاوت‌های قومی/ملی و زبانی جلوه می‌کند، جایی که «دیگری» نه تنها غیرقابل‌پذیرش، بلکه اساساً غیرقابل‌تصور می‌شود. این تصورناپذیری (unrepresentability)، نشانه‌ی آن

است که ساختار ذهن ایرانی به‌گونه‌ای است که حتی پیش از طرد، امکان ظهور تفاوت را در نطفه خفه می‌کند.

در نتیجه، با یک «ناخودآگاه سیاسی» مواجهیم که از طریق مکانیزم‌های روانی چون فرافکنی (projection)، انکار (denial) و ایدئال‌سازی (idealization)، نظم نمادین را برساخته و بازتولید می‌کند. در این چارچوب، دولت، ملت، هویت و زبان به ابژه‌هایی فانتاسماتیک بدل می‌شوند؛ فانتازم‌هایی که کارکردشان نه بازنمایی حقیقت، بلکه پوشاندن تهی‌بودگی بنیادین سوبرکتیویته‌ی ایرانی است. همان‌گونه که ژیرک می‌گوید، ایدئولوژی دقیقاً در جایی عمل می‌کند که خیال می‌کنیم از آن رهایی یافته‌ایم؛ ذهن ایرانی نیز هم‌زمان از انحصار ایدئولوژیک گله دارد و آن را بازتولید می‌کند. به‌تعبیری، با «افق بسته‌ی امر نمادین» (closed horizon of the symbolic) مواجه هستیم، جایی که زبان از بازتاب تفاوت‌ها عاجز شده و به ابزار انسجام تحمیلی بدل گشته است. بدین‌سان، هژمونی فرهنگی مسلط، نه‌تنها از طریق سانسور، بلکه از طریق پیش‌فرض‌های زبانی، گفتمانی و حتی عاطفی عمل می‌کند. این همان وضعیتی است که فوکو از آن به عنوان «اقتصاد تمایززدایی از سوژه‌ها» یاد می‌کند؛ جایی که فرد پیش از آن‌که سخن بگوید، در قالب سوژه‌ای هنجارمند تثبیت شده است. ذهنیت تمامیت‌خواه ایرانی، در این بستر، همچون نوعی ساختار نفسی (ego structure) عمل می‌کند که از هر آنچه دیگری‌بودگی را یادآوری می‌کند، وحشت دارد؛ از این‌رو، «دیگری» همیشه در مقام تهدید، انکار یا شی‌سازی شده حاضر می‌شود. این نوع ذهنیت، «بی‌قرار از حضور تفاوت» است؛ یعنی نه به‌خاطر میل به خشونت، بلکه از سر وحشت از مواجهه با خویش‌تن متکثر خویش دست به سرکوب می‌زند. هرگونه مطالبه‌ی دموکراتیک یا فرهنگی متفاوت، همچون نقطه‌ی شکست این انسجام خیالی عمل کرده و سیستم را در وضعیت دفاعی-تهاجمی قرار می‌دهد.

عقلانیت استیلاگر: بازخوانی سیاست گفتار در نظم ایرانی

ذهنیت تمامیت‌خواه ایرانی، نه تنها در ساختار قدرت بلکه در فرم گفت‌وگو و صورت‌بندی عقلانیت نیز بازتولید می‌شود. آنچه آدرنو در دیالکتیک روشنگری از آن به‌عنوان «عقلانیت ابزاری سرکوبگر» یاد می‌کند، در اینجا به شکل یک عقل ملی‌گرایانه/ایدئولوژیک بروز می‌کند؛ عقلی که گفت‌وگو را نه برای رسیدن به تفاهم، بلکه برای تثبیت موقعیت مسلط به کار می‌گیرد. در چنین عقلانی، دیگری نه شریک گفت‌وگو، بلکه «مخاطب قابل هدایت» است یا «تهدید وجودی». این عقلانیت، از سنخ همان چیزی‌ست که می‌توان آن را «لوگوی استیلاگر» (hegemonic logos) نامید؛ گفتاری که در آن سوژه‌ی مسلط، توانایی خود را در بازنمایی کل حقیقت مسلم می‌پندارد، و دیگری صرفاً به‌مثابه انحراف یا نابهنجاری ظاهر می‌شود. این وضع، یادآور خوانش بدبینانه‌ی لیوتار از وضعیت پسامدرن است، جایی که «بازی‌های زبانی کوچک» نابود می‌شوند و یک روایت کلان، در جایگاه حقیقت مطلق می‌نشیند. در چنین سامانه‌ای، نوسان و تکرار، تهدید تلقی می‌شود، و این تهدید باید یا یکپارچه شود یا خاموش.

این بحران در سطح عینی خود را در تجربه‌ی معاصر نشان می‌دهد: در شیوه‌ی مواجهه‌ی گفتمان رسمی با جنبش‌های هویتی، قومی، زبانی و جنسیتی. اعتراض‌های آبان ۹۸، ژینا ۱۴۰۱ و دیگر حرکت‌های اخیر نه تنها به‌مثابه اعتراضات اجتماعی بلکه به‌مثابه صدای دیگری ناممکن تعبیر شدند. یعنی شکلی از حضور که نظم موجود آن را قادر به شنیدن نیست. به تعبیر هابرماس، گفت‌وگو در این فضا شکست خورده، چرا که پیش‌شرط آن—یعنی به‌رسمیت شناختن جایگاه برابر دیگری—از اساس نفی شده است. در چارچوب آنتاگونیسم سیاسی، این طرد دیگر نه صرفاً اخلاقی یا ایدئولوژیک، بلکه وجودی است. آگامبن در مفهوم «زندگی برهنه» (bare life) اشاره می‌کند که در نظم‌های تمامیت‌خواه، گروه‌هایی از مردم، از حق داشتن حق محروم می‌شوند. در نظم ایرانی، ملت‌های غیرفارس،

اقلیت‌های مذهبی و جنسیتی، دقیقاً در این وضعیت قرار دارند: آن‌ها به‌مثابه سوژه‌هایی قابل حذف، ولی نه قابل شنیدن، تعریف می‌شوند. اینجا با نوعی نکرئوپولیتیک (necropolitics) نیز مواجهیم؛ آنچه آچیل ممبه در امتداد قانون به‌مثابه سیاست مرگ‌بار تعریف می‌کند: نظمی که نه فقط زیست، بلکه مرگ و سکوت را نیز مدیریت می‌کند. در این بستر، حذف فرهنگی، ساکت‌سازی زبان‌ها و انکار تفاوت‌ها نه تنها به‌مثابه سیاستی برای کنترل و مدیریت زیستی (biopolitics) بلکه به‌مثابه عملی نهایی برای ابره‌سازی زندگی و نابودی حیات سیاسی عمل می‌کنند؛ سیاستی که نه فقط از طریق کشتار فیزیکی، بلکه با افول امکان ظهور دیگری، مرگ را بر تن سوژه تحمیل می‌کند. این وضعیت، تکرار تاریخی الگوهای امپریالیستی است که در آنها «دیگری» تنها در مقام تهدید، حاشیه یا ابزار دیده می‌شود. بری نمونه، از دوران صفوی و تمرکز شیعه به‌مثابه کیش دولتی، تا ملی‌گرایی رضاشاهی و ایدئولوژی ناسیونالیسم پهلوی، همیشه نوعی از «شالوده‌زدایی فرهنگی» در کار بوده که هدفش، نه همزیستی، بلکه نابودسازی نشانه‌های چندگانگی بوده است. در اینجا با نوعی مونولوگ تاریخی قدرت مواجه‌ایم که در آن هر پرسش رادیکال به‌مثابه انکار تاریخ و هر درخواست برابری به‌مثابه تهدیدی علیه «هویت اصیل» تلقی می‌شود. این مونولوگ، بر بستر توهم یگانگی تاریخی عمل می‌کند و به‌جای پذیرش حقیقت استقلال و سروریخواهی دیگری، آن را به‌زور انکار می‌نماید. در سطح گفتمانی، تئوری گفت‌وگو جای خود را به فرم‌های انحصارگرانه می‌دهد. مثلاً اصطلاحاتی چون «یکپارچگی ملی»، «تمامیت ارضی» یا «وحدت تاریخی ایران» به‌صورت پیش‌فرض‌هایی مقدس درآمده‌اند. این پیش‌انگاشته‌ها، به تعبیر فوکویی، شرایط امکان اندیشیدن را می‌بندند و گفتمان را به امری بسته بدل می‌کنند. از این منظر، نظم گفتار رسمی همان «دستگاه حقیقت» (regime of truth) است؛ دستگاهی که تعیین می‌کند چه کسی سخن بگوید، چگونه بگوید، و چه چیزی اصلاً گفتنی است.

و چون این دستگاه، دیگری را فاقد مشروعیت زبانی می‌داند، خودبه‌خود او را از عرصه‌ی شناخت، حضور و حافظه حذف می‌کند. در نتیجه، آنچه به ظاهر نظم است، در عمق خود یک شکل از تعلیق سیاست است. زیرا سیاست، به‌معنای حقیقی خود، همواره از حق بر تفاوت و امکان برساخت امر نو تغذیه می‌کند. ذهن تمامیت‌خواه، اما سیاست را به مدیریت دیگری تقلیل می‌دهد: یا باید همسان‌سازی شود یا سرکوب گردد. مصداق‌های عینی این وضعیت در تاریخ معاصر ایران فراوان‌اند: از سرکوب زبان مادری در مدارس و انکار رسمیت قومیت‌ها و ملت‌ها، تا حذف سیستماتیک نخبگان دیگر ملت‌ها، تا مواجهه‌ی امنیتی با کنش‌گران هویتی. در همه‌ی این‌ها، بحران گفت‌وگو به‌مثابه فقدان زبان مشترک بازتاب می‌یابد: نه از آن‌رو که زبان مشترکی نیست، بلکه از آن‌رو که «زبان تفاوت» در نظام گفتار رسمی و ذهن مسلط حذف شده است.

در سطحی دیگر از معنا، در بطن تمامیت‌خواهی ایرانی، آنچه همواره سرکوب می‌شود نه فقط- و صرفاً- تنوع قومی/ملی یا زبانی بلکه امکان اندیشیدن به جغرافیایی دیگر است؛ جغرافیایی که صرفاً امتداد خط‌کشی‌شده‌ی مرزهای ملی نیست، بلکه حامل پتانسیلی برای تولید معنا و امکان سوژه‌ای متفاوت است. نظم ایرانی، با تکیه بر مفروضاتی چون «ایران یکپارچه»، نه فقط تاریخی جعلی از وحدت را بازتولید می‌کند، بلکه هم‌زمان «غیریت جغرافیایی» را به حاشیه رانده و زبان، حافظه و بدن جغرافیای مقاومت را محو می‌سازد. در اینجا می‌توان از مفهومی استفاده کرد که در نظریات فلسفی ادوارد سعید یا ژاک رانسیر نیز حضوری ضمنی دارد: «ناهم‌مکانی سوژه» - سوژه‌ای که در مکان مفروض قرار نمی‌گیرد و خود، علیه جغرافیا به‌مثابه سیاست مقاومت می‌کند. در چنین بستری، نظم تمامیت‌خواه ایرانی با اصرار بر مفهوم «تمامیت سرزمینی» - که غالباً به شکل شبه‌الهی و غیرقابل‌مذاکره عرضه می‌شود - نوعی تقدس جغرافیایی خلق می‌کند؛ گویی مرزها نه برآمده از توافقات و شکست‌ها، بلکه ظهور حقیقتی متعالی‌اند.

این تقدس، دو کارکرد دارد: نخست، حذف هر خوانش آلترناتیو از تاریخ و مکان؛ دوم، اخته‌سازی امر سیاسی در مناطق حاشیه‌ای. از این منظر، مسأله کورد، بلوچ، ترکمن یا عرب نه تنها مسأله‌ای صرفاً قومی/ملی نیست، بلکه گسست در هستی‌شناسی نظم موجود است.

بحران سوژه‌گی؛ سوژه‌ی اخته، شناسایی‌شده و ناتوان از گسست

در نظامی که هویت را از پیش تعیین‌شده، سرزمینی، فرهنگی و شیعی می‌پندارد، امکان ظهور «سوژه» به‌مثابه فاعلِ گسست‌گر و برساخت‌گر، از اساس محدود می‌شود. این سوژه نه در مقام یک خودآگاه مستقل، بلکه در قالب یک موقعیت از پیش شناسایی‌شده، به تعبیر آلتوسری، در «فرایند میانجی‌گری ایدئولوژیک» تولید می‌شود. دستگاه ایدئولوژیک دولت‌ملت ایرانی، همان‌گونه که آلتوسر می‌گوید، از طریق نهادهای آموزشی، دینی، تاریخی و فرهنگی، فرد را نه به‌مثابه امکان، بلکه به‌مثابه هویت تثبیت‌شده خطاب می‌کند: «تو یک ایرانی هستی؛ یعنی مسلمان شیعی، فارسی‌زبان، وفادار به مرکز.»

اما سوژه در این سیستم، صرفاً تثبیت نمی‌شود؛ بلکه اخته می‌شود—در معنای لاکانی آن. میل به دیگری، میل به تفاوت، میل به انشقاق، با مکانیزم‌های سرکوب و تحقیر، به‌گونه‌ای نظام‌مند دفرمه و تقلیل داده می‌شود. ژیرک در مواجهه با چنین ساختارهایی از «سوژه‌ی بی‌جوهر» سخن می‌گوید: سوژه‌ای که گرچه بر صحنه هست، اما توان خروج از نمایشی که برایش نوشته‌اند را ندارد. ذهن ایرانی در این چارچوب، نه‌تنها محصول سرکوب تاریخی است، بلکه خود بدل به حافظ و بازتولیدگر همین سرکوب شده است—سوژه‌ای که «ایران» را نه همچون یک امر انتقادی، بلکه چون یک امر مقدس درونی کرده است. تحلیل اسپینوزایی این وضعیت، ما را به مواجهه‌ی دقیق‌تری با منطق قدرت سوق می‌دهد. در نگاه اسپینوزا، قدرت واقعی در تولید افکت‌های عاطفی نهفته است: ترس،

افتخار، حس گناه. قدرتِ مرکز ایرانی نیز، از دل همین عواطف برساخته می‌شود. سوژه نه از سر آگاهی، بلکه از سر ترس، از سر شرم تجزیه‌طلب خوانده‌شدن، از سر میل به مقبول‌بودن در چشم نظم مرکزی، بدل به بازیگر وفادار می‌شود. در نتیجه، به تعبیر بدیو، سوژه‌ی رخداد—آن‌که می‌تواند لحظه‌ی گسست را برپا دارد—هر بار سرکوب و تعلیق می‌شود. در این میان، حتی زبان و حافظه نیز به ابژه‌های کنترل بدل شده‌اند. حافظه‌ی اقلیت‌ها بازنویسی شده، زبان‌ها به زبان محلی تقلیل یافته‌اند، و سوژه‌ی غیرمتمرکز (زن، ملت‌های غیرفارس، اقلیت‌های جنسی و مذهبی) تبدیل به سوژه‌ی طردشده شده‌اند. اما آنچه این وضعیت را بغرنج‌تر می‌کند، نه تنها طرد از جانب مرکز، بلکه درونی‌سازی همین طرد توسط سوژه‌هاست. همان‌گونه که لاکان می‌گوید، سوژه نه فقط از بیرون، بلکه از درون گسسته و شکاف‌خورده است. «من دیگری» حتی لحظه‌ای که به‌ظاهر انتقادی فکر می‌کند، اغلب در چهارچوب همان دال‌های اصلی—ملت، ایران، شیعه، زبان معیار، آریایی اصیل—می‌اندیشد. در اینجا، فاصله‌ای باریک اما سرنوشت‌ساز میان «دیگری بیرونی» و «دیگری درونی‌شده» شکل می‌گیرد؛ شکافی که ساختار قدرت نه از طریق اجبار علنی، بلکه از راه تلقین بازنمایی‌های طهارت‌مند و وحدت‌ساز سامان می‌دهد. سوژه، پیش از آن‌که به حاشیه رانده شود، با منطق هویتی‌ای مواجه است که در آن هر میل به افتراق، به‌منزله‌ی آلودگی، کفر، یا خیانت تعبیر می‌گردد. درون‌سازی این الگوهای ارزشی، نه تنها مقاومت را از ریشه خنثی می‌کند، بلکه باعث می‌شود سوژه‌ی حاشیه‌ای در لحظه‌ی اعتراض نیز از ابزار گفتمانی مرکز استفاده کند؛ ابزارهایی که خود مبتنی بر ساختار طهارت‌اند. به یک اعتبار، در دل هر نظم تمامیت‌خواه، ایده‌ی «طهارت» به‌منزله‌ی اصل سامان‌دهنده‌ی بازنمایی‌ها، حافظه‌ها و هویت‌ها نقش محوری دارد.

آنچه در نظم ایرانی خود را در قالب «ملت واحد»، «مذهب نجات‌بخش»،

و «زبان مقدس» عرضه می‌کند، در لایه‌های زیرین خود ریشه در یک ساختار اسطوره‌ای دارد که با منطق طرد و پالایش کار می‌کند—ساختاری که می‌توان آن را با رجوع به نظریه‌ی «بنیادهای خشونت مقدس» ژرژ باتای، ساختار اسطوره‌ای-قربانی‌وار ژیرار، و تحلیل‌های پسا‌فرویدی-لاکانی توضیح داد. در دستگاه اسطوره‌ای ایدئولوژیک ایرانی، کثرت، تفاوت، و اختلال، معادل نجاست، تفرقه، و تهدید تلقی می‌شوند. آنچه خارج از وحدت طهارت‌مند ملت-دولت است، خواه زن، خواه ملت غیرمرکز، خواه زبان غیرفارسی، به‌منزله‌ی «امر کثیف»، «نامقدس»، و «بی‌ریشه» تصور می‌شود. به تعبیر ژیرار، خشونت مقدس همیشه نیازمند قربانی‌ست: دیگری‌ای که حذف او وحدت را ممکن کند. در ناخودآگاه فرهنگی ایرانی، امر کورد، امر بلوچ، امر زنانه، و امر سکولار، دقیقاً در مقام این قربانی‌های تکرارشونده جای می‌گیرند—آنها حذف می‌شوند تا طهارت مرکز بازتولید شود. فلسفه‌ی فانون، در تقاطع روانکاوی و سیاست استعمار، می‌تواند در این‌جا چشم‌انداز دقیقی فراهم کند. او نشان می‌دهد که چگونه ذهن استعمارشده، خود را با معیارهای استعمارگر می‌سنجد و از تفاوت خود شرم‌منده می‌شود. در ایران نیز، امر غیرمرکزی، پیش از آن‌که طرد شود، خود را در آینده‌ی مرکز می‌بیند و آغاز به خودانکاری می‌کند.

در نتیجه، ما با نوعی استعمار درونی‌شده مواجهیم که در آن ذهن سوژه‌ی غیرمرکز، خود را نه به‌مثابه سوژه، بلکه به‌مثابه انحراف از طهارت مرکزی می‌فهمد. در نگاه اسپینوزایی، این وضعیت برآمده از «عواطف متناسب با حفظ قدرت» است. همان‌طور که پیشتر بیان کردیم، دولت‌ملت ایرانی، با تولید احساسات شرم، ترس، و افتخار تقلیل‌یافته، سوژه‌ها را در مدار وابستگی عاطفی نگاه می‌دارد. عاطفه، نه به‌عنوان امر فردی، بلکه چون نیروی سازنده‌ی نظم اجتماعی، در خدمت حفظ طهارت تمامیت درمی‌آید. ترس از فروپاشی ایران، شرم از تفاوت فرهنگی، و نوعی عشق دینی-ملی به زبان و خاک، تماماً ابژه‌هایی عاطفی هستند که توان مقاومت

سوژه‌ی غیرمرکز را تحلیل می‌برند. در این چارچوب، برساخت «ایران» نه همچون پیکره‌ای باز و تاریخی، بلکه چون کلِ بسته‌ای مقدس عمل می‌کند—جایی برای تنوع نیست، زیرا امر مقدس، به‌قول باتای، همواره در پی انضباط است، نه تفاوت. اما اهمیت این تحلیل، تنها در تشخیص مکانیسم طرد نیست؛ بلکه در گشودن امکان‌هایی برای سوژکتیویته‌های جدید است.

رخداد و همبستگی‌های بحران‌زده

در سطحی فلسفی و روان‌کاوانه، آن‌گونه که در منطق هستی‌شناختی آلن بدیو و روان‌پویشی ساختارگرای لکان تبیین می‌شود، رخداد (l'événement) را نباید به مثابه تقاطع صرف نیروهای اجتماعی، یا تصادف بیرونی کنش و مقاومت فهمید. رخداد (Event)، در معنای دقیق کلمه، امری است متعالی نسبت به نظم تثبیت‌شده‌ی معنا؛ انقطاعی در قوام صلب نمادین که از درون خود وضعیت (situation) سر برمی‌آورد، اما از آن نمی‌جوشد. رخداد، به‌مثابه برساختی نامنتظر در ساحت بی‌ثبات بازنمایی، ظهور آن چیزی است که پیش‌تر در دستگاه معرفتی امکان اندراج نداشت: حقیقتی که نه از دل تداوم، بلکه از طریق شکاف در هستی‌شناسی قدرت، در میدان دید ظاهر می‌شود. در این فهم، رخداد صرفاً نتیجه‌ی تنش یا تراکم نیروهای اجتماعی نیست، بلکه نوعی جهش معرفتی‌هستی‌شناختی است که در آن، سوژکتیویته‌ای وفادار به آنچه بی‌نام بود، به مدد نام‌گذاری (nomination) رخداد را به تاریخ پیوند می‌زند. بدیو با بهره‌گیری از نظریه‌ی مجموعه‌ها و تفکیک میان هستی (being) و بازنمایی (representation)، نشان می‌دهد که رخداد نه از دل وضعیت، بلکه از دل «خلأ وضعیت» (le vide de la situation) می‌جوشد؛ از آن‌جایی که نظم بازنمایی نمی‌تواند آن را ضبط یا شمول‌بخشی کند. رخداد، بر این اساس، نه امتداد هستی، بلکه شکاف در وضعیت متافیزیکی شمارش به‌مثابه یکی است؛ لحظه‌ای که در آن، وحدت صوری قدرت دچار انکسار می‌شود. اما این

خصلت گسستی رخداد، تنها زمانی واجد نیروی رهایی‌بخش است که رخداد در سطح دلالت‌های بنیادی و چارچوب‌های زبانی ساختارمند شود. به سخنی دیگر، رخداد تنها آنگاه می‌تواند حقیقت‌آفرین باشد که بتواند در ساحت نمادین (ordre symbolique) به رخداد دلالتی بدل گردد و در آن، نظام مرجعیت‌پذیر حقیقت فروپاشد. اگر این گذار از میل به حقیقت از رهگذر شکاف در ساختار صورت نگیرد، آنگاه آنچه به‌مثابه رخداد جلوه می‌کند، چیزی نیست جز بازنمایی تکراری امر تثبیت‌شده در نقاب امر نو. در این صورت، رخداد به‌جای گشودگی رهایی‌بخش، به استتار تداوم نظم حذف بدل می‌شود.

از این منظر، شکاف رخداد، نه صرفاً در سطح کنش سیاسی، بلکه در سطح زبان، معنا، و هستی‌شناسی گفتمان رخ می‌دهد. به‌تعبیر لاکانی، تنها آنگاه که «امر واقع» (le Réel) رخنه‌ای در زنجیره‌ی نمادین ایجاد می‌کند، امکان مواجهه‌ی رادیکال با حقیقت پدیدار می‌شود. در غیر این صورت، آنچه گسست به نظر می‌رسد، صرفاً تکرار در جامه‌ی گسست است؛ نظمی که تفاوت را نه درمی‌یابد، بلکه به‌نام تغییر، حذف می‌کند. به عبارتی دیگر، از منظر روان‌کاوی لاکانی، رخداد زمانی به سوژه معنا می‌بخشد که به امر واقع چنگ زند، همان چیزی که نه در نمادین گنجانده می‌شود، نه در خیالی. اما رخدادهای سیاسی ایران، اغلب در سطح «خیالی» باقی می‌مانند؛ تصاویری از وحدت، همدلی، یا اتحاد که در ظاهر شکاف‌ها را پر می‌کنند، اما در واقع، بر بازگشت سرکوب‌شده دلالت دارند. میل به وحدت، به‌مثابه پاسخ به اضطراب تفاوت، در روان‌کاوی معادل مکانیزم دفاعی «هم‌ذات‌پنداری با کلان‌دیگری» (big Other) است؛ همان زبان اقتدار که سوژه را نه در تفاوت، بلکه در انقیاد، تعریف می‌کند.

ارنست کاسیرر، در تحلیل اسطوره‌ی سیاسی، نشان می‌دهد چگونه جوامع، در لحظات بحران، به‌سوی بازنمایی‌های اسطوره‌ای از وحدت و کلیت روی می‌آورند: ملت، سرزمین، دشمن مشترک. در این لحظات، نشانه‌ها از مرجع تهی می‌شوند

و کارکردشان نه بازنمایی واقعیت، بلکه تنظیم روانی اضطراب جمعی است. «ملت ایران»، «تمامیت ارضی»، «ناموس سرزمین»، مفاهیمی نیستند که ضرورتاً واقعیتی ایجابی را نشان دهند، بلکه فرافکنی شکاف‌های حل‌نشده‌ی تاریخی‌اند. بدیو در چنین مواردی از «وفاداری دروغین» سخن می‌گوید؛ وفاداری نه به امر نو، بلکه به فاتتزی‌ای از وحدت پیشینی که حقیقتاً هرگز وجود نداشته است.

از این‌رو، رخدادهای اعتراض، جنگ، یا مقاومت در ایران—چه در برابر دولت داخلی، چه دولت خارجی چون اسرائیل—اغلب حامل نوعی همبستگی نمایشی‌اند. این همبستگی، که در شعارهای مرسوم «ایران تسلیم نمی‌شود»، «ناموس ملی»، «همه با هم» ظهور می‌یابد، نه بر بستر تفاوت، بلکه بر اساس بازسازی فاتتزی مرکز شکل می‌گیرد. جنگ با اسرائیل، در این چارچوب، دیگر نه نزاع ژئوپلتیک، بلکه صحنه‌ای برای بازتولید «پیکره‌ی خیالی ملت» است؛ پیکره‌ای که در آن، هرگونه انتقاد از درون، از کورد، بلوچ، زن، کارگر، یا دگراندیش، به‌مثابه «خیانت» به تمامیت نمادین وطن بازنمایی می‌شود. در چنین فضایی، همان‌گونه که فوکو در «نظم گفتار» توضیح می‌دهد، قدرت نه در سرکوب، بلکه در تولید گفتار عمل می‌کند. رخداد نیز، اگر در زبان مسلط ملت، اقتدار، تمامیت و دشمن‌سازی بازنمایی شود، نه تنها گسست نمی‌آفریند، بلکه به تثبیت نظام نمادین موجود یاری می‌رساند. آنچه با بدیو «نام‌گذاری» می‌خوانیم، در اینجا قربانی زبان تاریخ رسمی می‌شود؛ زبانی که در آن حتی اعتراض نیز تنها زمانی مشروع است که در چارچوب اسطوره‌ی ملت و ایران جاودانه قرار گیرد.

تاریخ معاصر ایران، همواره سرشار از لحظاتی بوده که همبستگی به‌جای گشودگی، بدل به سازوکار انسداد شده است. جنگ، در گفتمان رسمی، نه صرفاً امری دفاعی، بلکه میدان اثبات غیرقابل‌تجزیه‌بودن کلان‌وحدت ملی است. شعارها، سرودها، و حتی روضه‌های جنگی، گفتمان‌هایی هستند که بدن‌های متفاوت را در نام واحد ایران مستحیل می‌سازند. در این‌جا، مفهوم مرز دیگر فیزیکی نیست؛

مرز، جایگاه تخیل است: مرزی که تنوع را تهدید می‌داند، و دیگری را درون‌مرزی طرد می‌کند.

از منظر دیرینه‌شناسی معرفت، آن‌گونه که فوکو پیشنهاد می‌دهد، نه تنها رخدادهای بلکه سوژه‌ی رخداد را کاوید: آن‌که «حق سخن‌گفتن» دارد، و آن‌که سکوتش به‌مثابه وفاداری تفسیر می‌شود. در لحظات ملی، همان‌طور که در گفتمان دفاع مقدس و اکنون در گفتمان تهدید اسرائیل دیده‌ایم، نظام دانایی چنان تنظیم می‌شود که تفاوت‌های درونی نه‌تنها شنیده نمی‌شوند، بلکه بی‌جایگاه می‌مانند. شعارهایی چون «همه ایرانی هستیم» یا «تنها یک ملت» دقیقاً در لحظاتی که باید زبان کثرت و رنج شنیده شود، زبان انسداد را تثبیت می‌کنند. وضعیت روانی سوژه در این لحظات، متشکل از تقاطع چند سازوکار است: نخست، اضطراب از گسیختگی مرکز؛ دوم، انکار سوژه‌های نامتعارف؛ سوم، بازگشت فانتزی وطن. لاکان این را بازگشت امر طردشده از جایگاه واقع می‌نامد. یعنی آن‌که حذف شده بود، بازمی‌گردد، اما نه در قالب صدا، بلکه به‌شکل تهدید. دیگری، همواره در گفتمان ملی، یا بی‌صداست، یا تهدیدی خارجی. نتیجه آن است که رخداد، که می‌توانست صحنه‌ی رهایی باشد، بدل به آئینی برای سوگ مرکزیت در خطر می‌شود.

گفتمان سیاسی ایران، وطن همواره در قالب پیکری مونث نیز بازنمایی شده است: «ناموس وطن»، «مادر ایران»، «تجاوز به خاک»، و حتی «دفاع از شرف ملی» جملگی با انگاره‌هایی از بدن زنانه گره خورده‌اند. همین اسطوره‌سازی، به‌مثابه مکانیزمی فانتزی، امکان «هم‌ذات‌پنداری مردانه» با امر ملی را فراهم می‌کند، و در عین حال، خود زن را به ابژه‌ی نیازمند محافظت تقلیل می‌دهد. لوس ایریگاری این ساختار را «فانتزی مالکیت جنسیتی از کلان‌دیگری» می‌نامد؛ جایی که بدن زنانه، هم به‌مثابه مکان تعلق (وطن) و هم صحنه‌ی خطر، تحت کنترل روایت مردانه باقی می‌ماند. همین‌جاست که می‌توان از مفهوم «ابژه‌ی

تهی» سخن گفت: تصاویری که حامل بار عاطفی سنگین‌اند، اما تهی از دلالت واقعی‌اند—همچون وطن، شهید، ناموس ملی. این‌ها ابژه‌هایی‌اند که میل به آن‌ها بی‌پایان است، زیرا اساساً تحقق‌ناپذیرند. وینیکات در تحلیل خود از فضای بینابینی (intermediate space) نشان می‌دهد چگونه کودک میان خیال و واقعیت، ابژه‌هایی می‌سازد که نه واقعی‌اند و نه تماماً خیالی؛ در گفتمان سیاسی ایران نیز، «ایران» به‌مثابه ابژه‌ی بینابینی عمل می‌کند: هم باید پاسداری شود، هم بازسازی، و هم همیشه در خطر است. نتیجه، تداوم اضطراب بنیادین است. در این فانتزی، خطر بیرونی (اسرائیل، دشمن خارجی، تجزیه‌طلبی) با تهدید به تجاوز به بدن زنانه گره می‌خورد. اما این تنها نیمی از سازوکار است؛ نیمه‌ی دیگر، درونی‌سازی انقیاد در دل نظم جنسی است: جایی که زنان، اقلیت‌های جنسیتی و انحرافات رفتاری، نه فقط به‌عنوان سوژه‌هایی طردشده، بلکه به‌مثابه برهم‌زنندگان انسجام فانتزی وطن معرفی می‌شوند. به‌بیان دقیق‌تر، «وطن» تنها وقتی به تهدید آلوده می‌شود که بدن‌ها از نظم جنسیتی پیش‌فرض (یعنی بدن‌های مردانه، مطیع، نظام‌مند) عدول کنند.

کارن هورنای نیز با تأکید بر «نیاز به تأیید» و «اضطراب بنیادی»، می‌کوشد ساختار روانی مبتنی بر ناامنی را تحلیل کند. در این چارچوب، «ملت» (آنکه انتقال‌دهندهٔ عقل سیاسی ایرانی است) به‌مثابه سوژه‌ی مضطرب، به بازتولید دوگانه‌ی «دوست/دشمن» پناه می‌برد؛ آن‌جا که دیگری یا باید منطبق با مرکز شود، یا به‌عنوان تهدیدی بر انسجام طرد گردد. در دستگاہ فکری ملانی کلاین نیز، اضطراب بنیادی حول از دست‌دادن «ابژه‌ی خوب» شکل می‌گیرد. در روایت سیاسی ایرانی، این ابژه‌ی خوب اغلب در هیئت سرزمین، اقتدار تاریخی، یا افتخار گمشده بازنمایی می‌شود. بحران‌های تاریخی—از مشروطه تا جنگ ایران و عراق، از حضور کشور‌های خارجی تا تهدید اسرائیل—در این منظومه، نه تنها به‌عنوان فقدان‌هایی سیاسی، بلکه به‌مثابه ضربه به انسجام روانی جمعی تجربه

می‌شوند. در مواجهه با این فقدان، تخیل سیاسی ایرانی دو استراتژی اتخاذ می‌کند: یا ابژه‌ی تهدیدگر را در مقام «ابژه‌ی بد» مطلق بازنمایی می‌کند (یعنی دشمن خارجی، اقلیت شورشی، یا منتقد داخلی)، یا در حرکتی اسطوره‌ای، آن ابژه‌ی خوبِ ازدست‌رفته را به شکل فانتزی بازسازی می‌نماید. اینجاست که شعارهای اتحاد نه نشانه‌ی انسجام، بلکه مکانیزم دفاعی‌اند: نوعی همانندسازی با ابژه‌ی والدِ قدرتمند که در قالب نظام، سرزمین یا تاریخ بازنمایی می‌شود. در این راستا، می‌توان با کریستوا همصدا شد که طرد بدن زنانه در سیاست، از دل «امر نفرت‌انگیز» (l'abject) سر برمی‌کشد. وطن، به مثابه بدن پاک‌سازی‌شده، باید از اختلال، تجاوز، آلودگی و تفاوت محافظت شود. این زبان، نه صرفاً زبان تبلیغات جنگی، بلکه زبان قانون، آموزش، رسانه، و حتی ادبیات رسمی است؛ زبانی که بدن را تنظیم می‌کند، جنسیت را رمزگذاری می‌کند، و میل را منضبط می‌سازد.

بنابراین، رخداد اگر بخواهد به گسست بدل شود، باید به امر «بی‌نام» اجازه‌ی نام‌گذاری دهد؛ به زبان‌هایی که در تاریخ حذف‌شده‌اند امکان ظهور ببخشد. تنها در این صورت است که همبستگی، از صورت‌بندی خیالی و ایدئولوژیک، به رخدادی زبان‌مند و سوژه‌ساز بدل می‌شود. در اینجا، می‌توان با استناد به بدیو، مفهوم «وفاداری» را بازخوانی کرد. وفاداری حقیقی به رخداد، نه تأیید زبان غالب، بلکه شکستن آن است؛ نه حفظ وحدت، بلکه تعهد به ناهمزمانی‌ها، ناهم‌مکانی‌ها، و صداهایی که هرگز مجاز نبوده‌اند. آنچه بدیو «سوژه‌ی وفادار» می‌نامد، نه در دل حماسه‌ی ملی، بلکه در دل زبان‌هایی شکل می‌گیرد که از حاشیه به مرکز فشار می‌آورند. افزون بر این، می‌توان با خوانش ژیرک از رخداد، نشان داد که چگونه نظم نمادین در لحظه‌ی بحران، بدل به صحنه‌ی نمایش فانتزی می‌شود. ژیرک هشدار می‌دهد که فانتزی جمعی، نه تنها حقیقت را پنهان می‌کند، بلکه سوژه را در جایگاه مصرف‌کننده‌ی تصاویر و غرایز تثبیت می‌نماید. در لحظه‌ی

جنگ یا بحران، سوژه‌ی ایرانی به‌جای ورود به زبان جدید، در موضع انفعالی و مصرف ایدئولوژی‌های واحد قرار می‌گیرد.

سوژه‌ی حاشیه‌نشین: انقیاد، بازتولید، و غیبت اتوپیا

همانطور که پیشتر اشاره شد، در نظم نمادین قدرت در ایران، تمایز میان مرکز و حاشیه، سازه‌ای است معرفت‌شناختی که خود را در سطح گفتار، معنا، و نسبت سوژه با زبان تثبیت می‌کند. بسیاری از سوژه‌های حاشیه‌نشین—اعم از روشنفکران ملیت‌های غیرفارس، فعالان زنان، نویسندگان مناطق محروم—در مقام اعتراض ظاهر می‌شوند، اما زبان اعتراضشان، فرم اندیشیدن‌شان، و حتی تصورشان از رهایی، در قالب‌هایی صورت‌بندی می‌شود که خود، درون مرکز قرار دارد. این پدیده، به تعبیر لویی آلتوسر، از طریق «ابهام ایدئولوژیک» عمل می‌کند. سوژه‌های حاشیه، در لحظه‌ای که گمان می‌کنند علیه قدرت سخن می‌گویند، در حقیقت از جایگاهی سخن می‌گویند که پیشاپیش توسط ایدئولوژی حاکم ساخته شده است. به‌عبارت دیگر، آن‌ها سوژه‌ی اعتراض نیستند، بلکه سوژه‌ی اطاعت در لباس اعتراض‌اند. باید این نکته‌ی بنیادین را برجسته کرد: بسیاری از متفکران و نویسندگان حاشیه، در تحلیل‌های خود از وضعیت، مفاهیمی چون «ملت ایران»، «فرهنگ ایرانی»، «اصلاح ساختارها»، یا «بازگشت به عقلانیت ایرانی» و در یک کلام، مفهوم ایران را همچنان مفروض می‌گیرند. آنان از مرکز انتقاد می‌کنند، اما مرکز را به‌عنوان افق معنا، مشروعیت، و حتی سوژه‌گی، ترک نمی‌کنند. این همان است که اسلاوی ژیزک آن را «ناتوانی در تصور بیرون از ایدئولوژی» می‌نامد؛ ذهنی که می‌خواهد علیه نظام سخن بگوید، اما زبان، اسطوره و فهمش همچنان از همان نظام سرچشمه می‌گیرد.

از منظری دیگر، در برخی نویسندگان حاشیه، نوعی «حاشیه‌نشینی نمایشی» پدید می‌آید. آنان تفاوت خود را چون زخمی برای عرضه به مرکز به نمایش می‌گذارند، نه چون منشأ گسست. سوژه‌ی حاشیه، به‌جای آن‌که تاریخ، زبان یا زیست‌جهان

خود را بازخوانی کند، تلاش می‌کند خود را در قالب‌هایی ترجمه‌پذیر برای مرکز بازآفرینی کند. این «ترجمه‌پذیری»، شکلی از وفاداری‌ست: او نمی‌خواهد از فهم مرکز بگریزد، بلکه می‌خواهد به رسمیت شناخته شود. این رسمیت، از نظر فلسفی، عمل استیضاح قدرت بر اساس منطق قدرت است، نه شکستن این منطق. نظریه‌ی «فرو دست (Subaltern)» به ما می‌آموزد، مسئله آن نیست که سوژه‌ی حاشیه نمی‌خواهد سخن بگوید، بلکه او تنها زمانی می‌تواند شنیده شود که زبانش با منطق مرکز همخوان باشد. از این منظر، روشنفکر حاشیه، اگر زبان خود را قربانی کند، شنیده می‌شود. اگر تفاوت رادیکال خود را حفظ کند، نادیده می‌ماند. نتیجه آن‌که سوژه‌ی حاشیه، در گسست از مرکز، خود را چون فقدان سوژه‌گی تجربه می‌کند، و برای بازگرداندن این سوژه‌گی، به مرکز بازمی‌گردد. این، شکلی از بازتولید خشونت معرفت‌شناختی است. همچنین باید افزود که سوژه‌های حاشیه، در بسیاری مواقع، درگیر نوعی «سیاست تفاوت سطحی» می‌شوند: آن‌ها به‌جای تخریب بنیادهای نظم، به رسمیت شناختن فرهنگی، چندصدایی محدود، یا تغییر در نمادها بسنده می‌کنند. این سیاست تفاوت، که مورد نقد رادیکال متفکرانی چون آلن بدیو و ژاک رانسیر قرار گرفته، در واقع نظامی‌ست که چندگانگی را مدیریت می‌کند، نه رهایی را ممکن می‌سازد. در ساختارهای تمامیت‌خواهانه‌ی هویت، سوژه‌های حاشیه‌ای تنها در نسبت با مرکز تعریف می‌شوند؛ نه به‌عنوان بدیلی مستقل، بلکه به‌مثابه انحرافی که باید مدیریت، اصلاح، یا همگون‌سازی شود. این سوژه‌ها در ظاهر ممکن است مقاومت کنند، اما اغلب در ژرفای روانی و گفتمانی خود، در ساختار خواست مرکز غوطه‌ور باقی می‌مانند. نظریه‌های پسااستعماری، از جمله مفاهیم هومی بابا درباره‌ی «تقلید ناقص» (mimicry) و نیز تحلیل‌های اسلاوی ژیرک درباره‌ی «سرمایه‌گذاری لیبیدویی در منبع سلطه»، این فرایند را به‌خوبی ترسیم کرده‌اند: حاشیه، مرکز را نقد می‌کند، اما همزمان، در ناخودآگاه خود، تمنای مرکز را بازتولید می‌نماید.

این بازتولید نه فقط در ساحت سیاست، بلکه در ساحت تخیل سیاسی نیز رخ می‌دهد. سوژه‌ی حاشیه، غالباً فاقد اتوپیایی مستقل است. او نمی‌تواند جهانی را بیرون از نظام مرکزگرا تصور کند. در واقع، او به‌جای خلق صورت‌بندی‌های بدیل، درگیر نوعی رئال‌پولتیک ایرانی‌مآب باقی می‌ماند؛ شکلی از واقع‌گرایی سیاسی که تمام امکانات را از پیش در درون منطق تمامیت‌خواه «ایرانی/فارسی/شیعی» تعیین می‌کند. اینجاست که حتی رادیکالیسم انتقادی نیز بدل به ژستی نمایشی می‌شود، بی‌آنکه گسستی معرفت‌شناختی در پی داشته باشد. در یک معنا، سوژه‌های حاشیه‌ای، با آنکه گاه در مبارزات بومی خود مقاومت‌هایی پراکنده دارند، اما اغلب در دام نظم رئال‌پولیتیکی نظم‌گفتمان ایرانی گرفتار شده‌اند؛ نظمی که از طریق پروژه‌هایی همچون «بومی‌سازی فرهنگی»، «فرهنگستان‌های منطقه‌ای»، یا «توسعه‌ی مناطق مرزی»، در واقع به‌جای برهم زدن مرکزیت، آن را به نرمی بازتولید می‌کند؛ در نتیجه فاقد چشم‌انداز اتوپیایی مستقل‌اند، زیرا آینده‌ی خود را نیز درون نظم ایرانی متصورند، نه بیرون از آن. در این معنا، غیاب تصور اتوپیا به معنای انفعال سیاسی نیست بلکه نوعی ادغام در مهندسی نظم موجود است. این ادغام، با بازنمایی همیشگی از «تهدید خارجی»، «تجزیه‌طلبی»، یا «بی‌ثبات‌سازی»، مانع از امکان تخیل سیاسی مستقل می‌شود. ذهن حاشیه‌ای، پیش از آنکه از سوی مرکز سرکوب شود، خود را در افق مرکز می‌بیند و فاقد آن گسست رادیکالی است که بتواند او را به فراسوی نظم موجود پرتاب کند.

از سوی دیگر، در ساحت اندیشه‌ی مدرن ایرانی، دو گونه زبان مسلط در مواجهه با امر سیاسی، امر حاشیه، و سوژه‌ی اقلیت شکل گرفته است. نخست، زبان محافظه‌کارانه‌ای که از درون گفتمان سنت، شریعت، یا ناسیونالیسم کلاسیک سخن می‌گوید و از حیث صراحت در بازتولید هویت مرکزی، فاقد پیچیدگی گفتمانی‌ست. دوم، و به‌مراتب خطرناک‌تر، زبان روشنفکری میان‌مایه و پساایدئولوژیکی‌ست که با نقاب نقد قدرت، پرسشگری فلسفی، و دعوت به

«تعقل»، عمل سیاسی را به تعلیق، سوبرکتیویته را به تعویق، و خشونت را به امر انتزاعی تبدیل می‌کند. گفتمان افرادی همچون مصطفی ملکیان، محمدرضا نیکفر، حسام سلامت، محمد مالجو، محمدرضا تاجیک، مهرآیین، عبدالکریمی (هرکدام از این اشخاص به اشکال مختلف) و طیف‌هایی همچون نواندیشان دینی یا عرف‌گرایان لیبرال، واجد زبانی‌ست که در ساحت نظری به سوی مفاهیمی چون «عقلانیت»، «گفت‌وگوی انتقادی»، یا «سکولاریسم فلسفی» میل می‌کند، اما در سطح ناخودآگاه گفتمانی، انسجام خود را بر پیش‌فرض‌هایی چون تمامیت‌خواهی مفهومی «ایران»، «وطن دوستی»، «حفظ وحدت سرزمینی»، و «اولویت دادن به مصالح ملی» مبتنی می‌سازد. اینان نه از سر خشونت، بلکه از سر پنهان‌سازی خشونت سخن می‌گویند. در چنین بافتی، مسئله امر سیاسی کوردی، بلوچی، و هر امر دیگری، نه به‌مثابه‌ی سوبرکتیویته‌هایی معطوف به خودبنیادی، بلکه صرفاً به‌مثابه «مسائلی» برای حل شدن در دستگاه عقلانیت ملی تلقی می‌شوند. زبان این طیف از روشنفکران، برخلاف گفتمان‌های کلاسیک ایدئولوژیک، از زبانی تمیز، منظم، متمدن، و فلسفه‌ورز بهره می‌برد؛ اما این فلسفه‌ورزی نه در جهت بسط امکانات رهایی‌بخش، بلکه در جهت تخلیه‌ی هرگونه خصلت منازعه‌آمیز از امر سیاسی است. چنین زبانی، از طریق جابه‌جایی سطح تحلیل، خشونت ساختاری را به تعلیق در می‌آورد، و با ترجمه‌ی مسئله‌ی حاشیه به مسئله‌ی فرهنگی یا اخلاقی، ساحت تاریخی و انضمامی آن را حذف می‌کند. به بیان دقیق‌تر، در این زبان، سوبرکتیویته‌ی حاشیه‌ای نه به‌مثابه‌ی سوژه‌ی مختار و خلاق، بلکه به‌مثابه یک «ابژه‌ی پژوهشی» یا «مسئله‌ی ایرانی بودن» ظاهر می‌شود. به یک اعتبار، ویژگی خطرناک‌تر این زبان‌ها در تقدم ناخودآگاه مفهوم «ایران» بر هرگونه تأمل فلسفی یا اخلاقی‌ست. حتی در گفتمان‌هایی که به‌ظاهر ملت-دولت را نقد می‌کنند، ایران‌مندی به‌مثابه پیش‌فرض پنهان، همواره پابرجاست. این تقدم، به‌مثابه «امر بدیهی» پذیرفته می‌شود، و از همین‌رو، هر سوژه‌ای که

میل به گسست از این مرکزیت داشته باشد، یا همچون کورد، تجسم تاریخی این گسست باشد، لاجرم به یکی از این دو وضعیت تقلیل می‌یابد: یا به حاشیه‌ای خاموش تبدیل می‌شود که باید از طریق «مدارای فرهنگی» تحملش کرد، یا به ابژه‌ای معاند بدل می‌شود که خطر امنیتی دارد و باید مهار شود. در اینجاست که به تعبیر ژیل دلوز، ما با فقدان امر نوماتیک در سیاست حاشیه مواجه‌ایم. نوماتیسم نه به معنای بی‌ریشگی، بلکه به معنای امکان حرکت از درون یک سرکوب تاریخی به سمت نوعی صورت‌بندی نوین از سوژگی است؛ چیزی که هم از جغرافیا آغاز می‌کند و هم آن را از نو می‌نویسد.

این وضعیت، نشانه‌ی یک بن‌بست فلسفی است: فقدان تخیل انتقادی. لذا در اینجا مفهوم اتوپیا نه صرفاً به معنای وعده‌ی نجات، بلکه به منزله‌ی توان تخیل نظم‌ی دیگر، به تمامی سرکوب شده است. نظم مرکز، نه فقط زبان و سیاست، بلکه قلمرو تخیل ممکن را نیز اشغال کرده است. در این معنا، ساختار قدرت، با بازنمایی خود به عنوان تنها چارچوب ممکن زیست، به سوژه‌ی حاشیه می‌گوید: «رهایی تنها در بازتعریف رابط‌ها با من ممکن است؛ نه در نفی من.» از همین‌رو، نقد از درون ساختار، به جای واژگونی، به نوعی بازآرایی درونی نظم فرادست ختم می‌شود. سوژه‌ی حاشیه در ظاهر فریاد می‌زند، اما آنچه نمی‌تواند انجام دهد، اندیشیدن به جهانی دیگر است. در این معنا، سوژه‌ی حاشیه، دقیقاً همان‌جاست که تمامیت‌خواهی خود را بازتولید می‌کند؛ نه با پذیرش آن، بلکه با ناتوانی در تصور خارج از آن بودن. با این وجود، آن‌جا که زبان اعتراض، هم‌زبانی با قدرت است و آن‌جا که حتی شورش، بدون خیالی برای نظم دیگر، بدل به مطالبه‌ای درون‌ساختاری می‌شود، دیگر نمی‌توان از رهایی سخن گفت، بلکه تنها باید از نوعی انقیاد نرم یا زیبایی‌شناسی استیصال یاد کرد. به تعبیر مارک فیشر، این وضعیت نمونه‌ای است از «رنالیسم سرمایه‌دارانه» — اما در اینجا، به جای سرمایه‌داری، باید از «رنالیسم ایران‌محور» سخن گفت: نظم‌ی که نه فقط سیاست و قدرت، بلکه

خود تخیل امکان را اشغال کرده است. در نتیجه، این سوژه‌ها در یک وضعیت دوگانه و پاتولوژیک قرار دارند: از یک سو، نسبت به مرکز خشم و گسست دارند، اما از سوی دیگر، چشم‌اندازی برای برون‌رفت از این مرکز در ذهنشان متصور نیست. این همان وضعیت «بازتولید در دل انزجار» است: نوعی از اضطراب هستی‌شناختی که نه به سوی رهایی، بلکه به سوی تعمیر مرکز متمایل می‌شود. لاجرم، راه رهایی، نه صرفاً در نقد اخلاقی مرکز، بلکه در گسست از منطق تعلق است. آن‌که در حاشیه است، اگر همچنان برای تعلق به مرکز مبارزه کند، تنها برساخته‌ی مرکز را بازتولید می‌کند. اما اگر به تعبیر دریدا، بازی معنا را مختل کند، «تأخیر» و «تفاوت» را به جای وحدت بنشاند، و ساختار زبان را دگرگون سازد، آن‌گاه می‌توان از حاشیه‌ای رادیکال سخن گفت.

نتیجه‌گیری

ذهنیت تمامیت‌خواه ایرانی، آن‌گونه که در این پژوهش نظری بازکاوی شد، نه صرفاً نظامی سیاسی، بلکه سامان‌یابی عمیقی از زبان، حافظه، اخلاق و تخیل است که در آن، طرد، حذف، و بی‌صداکردن غیر، نه به‌مثابه کنش‌های واکنشی، بلکه چون مکانیسم‌های بنیادین نظم معنا عمل می‌کنند. این ذهنیت، تفاوت را پیش از ظهور، به محاق می‌برد و سوژه‌ی حاشیه را تنها در صورتی به رسمیت می‌شناسد که بتوان او را در چارچوب دال‌های از پیش تعیین‌شده‌ی مرکز رمزگشایی کرد. در این ساختار، زبان نه میدان تفاهم، بلکه میدان اقتدار است؛ حافظه، نه حامل گذشته، بلکه ابزاری برای مهندسی وفاداری در اکنون؛ و اخلاق، نه سامانه‌ای برای زیست مشترک، بلکه چارچوبی برای همگون‌سازی و اطاعت. لذا آنچه اکنون ضروری می‌نماید، نه بازسازی اخلاق، بلکه فروپاشی فرم بسته‌ی آن است. اخلاق، زمانی رهایی‌بخش خواهد بود که از درون، شکاف بردارد: از حافظه جدا شود، از تقدیر عبور کند، و در مواجهه با «دیگری» ای که نه بازشناسی می‌طلبد، بلکه تمایز می‌آفریند، تجدید شود. تخیل، که می‌توانست شکاف میان تجربه‌ی زیسته

و نظم تثبیت شده را پُر کند، در این بستر نه مسدود، بلکه مستهلک می شود؛ به نحوی که حتی امکان اندیشیدن به بدیل، بدل به حرکتی درونی در منطق همان تمامیت‌گرایی می شود که قرار بود نقد شود. بدین سان، بحران، نه صرفاً در حذف سیاسی سوژه، بلکه در ناتوانی وجودی او برای گسست از زبانی‌ست که امکان گفتار را در انقیاد به مرکز تعریف می کند. هر تخیل، وقتی پیشاپیش به دال‌های مأذون تقلیل می یابد، بدل به تکرار می شود؛ و هر مقاومت، مادام که از امکان زبان‌سازی محروم باشد، به سکوت ساختاری تن می دهد.

این نوشتار بر آن بود که نشان دهد طرد، نه فقط کنشی بیرونی، بلکه فرآیندی درونی شده است که از خلال حافظه، گفتار و اخلاق، سوژه‌ها را شکل می دهد. از این منظر، رهایی نه در ساختن جایگزین‌های نمادین، بلکه در شکستن مکانیزم‌هایی‌ست که هستی را پیشاپیش در نظم حذف تعریف می کنند. گشودن افق بدیل، در گروی بازسازی زبان، گسست از حافظه‌ی مشروع، و بازیابی تخیل اجتماعی‌ای‌ست که بتواند به سوژه‌ی طردشده، امکانی برای نوشتن خود بدهد. سوژه‌ی حاشیه‌ای، در این دستگاه، نه تنها طرد می شود، بلکه به واسطه‌ی نفوذ قدرت در ساحت‌های اخلاق، دانایی، و تاریخ، به ابژه‌ای برای بازنمایی از سوی مرکز تبدیل می شود. آنچه تحت‌عنوان تخیل رهایی‌بخش می توانست امکان ظهور دیگری را ممکن کند، در اینجا درون‌سازی شده و به سطحی از تکرار منطق مرکز تقلیل می یابد. تخیل، اگر از دستگاه دلالت مرکز عدول نکند، بدل به نوعی انقیاد ثانویه می گردد. در این چارچوب، نمی توان از رهایی سخن گفت مگر آن که بدن از تقدس، زبان از اقتدار، و رؤیا از اخلاق آزاد شود. این رهایی، نه در بازگشت به حقیقت، بلکه در خلق صورت‌های نوین زیست، گفتار و خیال ممکن خواهد شد؛ صورت‌هایی که در آن‌ها، بدن نه ابژه، بلکه فاعل تجربه، زبان نه ابزار قانون، بلکه امکان تفاوت، و رؤیا نه تکرار گذشته، بلکه افق ممکن آینده باشد. از این رو، ملت‌های محذوف منظر عینی، تجربه‌ی ملت‌های حاشیه‌ای در ایران—

اعم از کورد، بلوچ، عرب، ترکمن، و دیگران— نمی‌توانند از مسیر پلورالیسم به رهایی برسند، زیرا پلورالیسم پیشاپیش آن‌ها را به «اقلیت» بدل کرده است؛ نه سوژه‌های سیاسی مستقل، بلکه گروه‌های مجاز به حضور در یک تمامیت ثابت. تجربه‌ی تاریخی این ملل نشان داده که هرگاه تفاوت خود را برساختند، زبان قدرت آن را شورشی، تجزیه‌طلبی، یا انحراف خوانده است. این طرد، از دل نظریه‌ی «کثرت» برنمی‌آید، بلکه از ساختار بنیادینی ناشی می‌شود که هنوز تفاوت را تهدید معنا و مرکز می‌داند و دیگران—شاهدی‌ست بر ناممکن‌بودن پلورالیسم واقعی. سیاست‌های زبانی، از ممنوعیت آموزش به زبان مادری تا حذف نمادهای فرهنگی؛ سیاست‌های اقتصادی، از تمرکز سرمایه در مرکز تا بی‌توجهی به توسعه‌ی منطقه‌ای؛ و سیاست‌های هویتی، از انکار تاریخ خاص این ملت‌ها تا تحریف نقش آنان در روایت ملی، همگی نشان می‌دهند که تفاوت، اگر هم پذیرفته شود، در قالب «دیگری تحت مدیریت» مجاز است.

