



مرکز عبارت است از ساختاری مبتنی بر دولت-ملت تک‌زبانه‌ای که قدمتی یکصد ساله دارد. مرکزگرایی نیز ذاتی با ماهیت ثابت نیست، جریانی است مرکب از طیف‌های مختلفی که به قیمت استحاله‌ی تنوع‌ها مدافع دولت-ملت یک‌زبانه‌اند. این مرکز، که نام دیگرش گفتمان مسلط است، تداوم موجودیتش را مدیون دو نکته و یا دو کژنگری است؛ دو نکته‌ی بسیار با اهمیتی که می‌توان بخش عظیمی از معضلات کنونی را با رفع و رجوع‌شان حل کرد. نخست اینکه مرکز همواره خود را واقعیتی فراطبقاتی و فراقومی جا می‌زند که ما در این گفتار تنها به شق دوم

می‌پردازیم. دوم اینکه گمان می‌کند امر اجتماعی بر حول محور او ثبات ابدی دارد.

اگر فرض کنیم که "طبقه و مردم" دو عنصر سازنده‌ی گفتمان‌های ایدئولوژیکی هستند، نکته‌ی اول، یعنی ادعای فراقومی بودن، از جنبه‌ی شناخت ماهیت کلیت حاضر حائز اهمیت خواهد بود. مرکز به رغم آنکه همواره خود را واقعیتی بر فراز دولت و جامعه می‌پندارد، برساختی است بر پایه‌ی زبان، خاطره‌ی ازلی و تاریخ اسطوره‌ای یکی از اقوام. از این رو به جای آنکه جایگاه خالی قدرت باشد در پی آن است که تصور قوم‌مدارانه‌ای از هویت را همچون امری فراقومی مداوماً برساخت کند و هژمونی یک هویت را از طریق پنهان‌سازی مبانی ایدئولوژیک‌اش سلطه‌ی دائمی بخشد. بر پایه‌ی چنین تصویری است که مرکزگرایان در یک‌صدسال گذشته با تمام توان کوشیده‌اند همه‌ی تنوع‌ها را در روایت یک قوم خاص ادغام کنند. تا جایی که باید تمامی اقوام سبک زندگی‌شان را بر مبنای جهان‌بینی، حکمت، موسیقی، ادبیات، تاریخ و خاطره‌ی قومی او برگزینند و در عوض میراث فرهنگی، به ویژه زبان، خودشان را عنصری بیگانه فرض کنند، و گرنه مجبور خواهند شد صلیب تجزیه‌طلبی‌شان را بردوش کشند. این کوشش ناتمام که همواره پس‌مانده‌ای برجای می‌گذارد، حاکی از آن است که به رغم بسامد بالایی که واژه‌ی ملت در گفتار آنان دارد، مرکز از مرحله‌ی قومی به سطح ملت ارتقا نیافته است.

دوم اینکه مرکز گمان می‌کند امر اجتماعی چنان بر حول محور او ثبات ابدی دارد که می‌توان از آن نقطه معنای هر رویدادی را مستقل از مفصل‌بندی‌های حادثی معین کرد. در بادی امر چنان می‌نماید که گذشته‌ی پرتلاطم و قبض و بسط مهیب تاریخی-جغرافیایی مانع از آن شود که مرکز به فکر ثبات ابدی گفتمان هژمونیک افتد. اما اتفاقاً همین ترومای تلاطم است که نیاز بیمارگونه به ثبات آمرانه را بازتولید می‌کند. سودای ادغام کامل "دیگری" در خود و یا نابودی‌اش نیز محصول همین نیاز است. به عبارت دیگر، دقیقاً در واکنش به همین گذشته‌ی پرتلاطم و خاطره‌ی شکست‌های پی‌درپی است که مرکز نمی‌بیند موجودیتش یک فضای تهی است. از این رو انکار می‌کند که هرگز به صورتِ حضوری دائم وجود نداشته و همیشه بدیل‌هایش از قبل با او همراه بوده‌اند. مرکز حتا زمانی که به هگل می‌آویزد این نکته‌ی هگلی را از یاد می‌برد که بدیل‌ها در جای چیزی قرار نمی‌گیرند که به نوعی پیش از آنها موجود بوده است، بلکه این بدیل‌ها همواره در خود چیز حضور دارند.

۱. تصور ثبات جامعه، طیف‌های مختلف مرکزگرایی را، از اصلاح‌طلبان و محافظه‌کاران دولتی گرفته تا روشنفکران مخالف و ناسیونالیست‌های تبارگرا، در یک چیز همداستان می‌کند: هر آنچه موقعیت ذاتی مرکز را به چالش کشد ریشه در قابلیت قابل ندارد، بلکه عاملی است خارجی. یعنی

هر غیریتی به توطئه‌ای متصل است. این رویکرد یکی از خاستگاه‌های اتهام سهمگین "تجزیه‌طلبی"<sup>۱</sup> است. جای شگفتی نیست که بخش بزرگی از پوزیسیون و اوپوزیسیون در بحثِ غیریت‌ها رهیافتِ مشابهی دارند.

چنین دیدگاه توطئه‌اندیشانه‌ای<sup>۲</sup> سابقه‌ی یک‌صدساله دارد. در همین سال‌ها انعطاف در برابر هر چالشی علیه دولت-ملت یک‌زبانه، برای مرکزگرایان به منزله‌ی فراهم آوردن مقدمات فروپاشی وحدت ملی و تمامیت ارضی

---

<sup>۱</sup> در فرهنگ سیاسی غرب به جای این نگرشِ خشونت‌آفرین، نام‌ها و اصطلاحاتی بکار می‌روند که ناقض حق نیستند، مثل جدایی‌خواهی، استقلال‌طلبی و فدرال‌گرایی. لذا وقتی کبک و اسکاتلند به جدایی از سرزمین اصلی می‌اندیشند، آرای عمومی داور واپسین است، نه اتهام‌های اخلاقی قانون را از کار می‌اندازند. در واقع اتهام "تجزیه‌طلبی" که ورد زبان دادگاه تفتیش عقاید مرکزگرایان است، یک مقوله‌ی حقوقی نیست، وسیله‌ی تکفیر دیگری پیش از هر محاکمه‌ی عادلانه است.

<sup>۲</sup> توطئه مسئله‌ای وهمی نیست، از واقعیات جاری زندگی روزمره است. اما توطئه‌بینی نگاه بیمارگونه‌ای است که تمام رویدادهای نامطلوب را به نیروهای اهریمنی نسبت می‌دهد. مسئله این است: اگر کل فلسفه‌ی وجودی غیریت را به توطئه نسبت دهند آنگاه خود پهلوی اول نیز چیزی جز محصول توطئه‌ی انگلیسی اسفند ۱۲۹۹، و پهلوی دوم نیز چیزی جز محصول توطئه‌های شهریور ۱۳۲۰ و مرداد ۱۳۳۲ نخواهند بود. در آنچه به امروز مربوط می‌شود وقتی حکومتی نیروهای خود را در گستره‌ای از هلال خصیب تا تنگه‌ی باب‌المنذب به نبرد می‌فرستد اگر با توطئه‌ی متقابل مواجه شود نباید شگفت‌زده شد. معمولاً کسانی که به گونه‌ی مطلق‌نگرانه‌ای توطئه‌بینی به خرج می‌دهند، خود توطئه‌گرانِ قهاری هستند.

بوده است. شکی نیست که جریان گریز از مرکز آن اندازه نیرومند است که مایه‌ی سوءظن و نگرانی شود. اما این جریان بیش از هرچیز معلول قابلیت داخلی است.

آنان هر غیریت و هر خواسته‌ای مبتنی بر کثرت‌گرایی را به توطئه منسوب می‌کنند تا اولاً زمینه‌ی اعمال سرکوب را فراهم کرده باشند و ثانیاً از طریق بازتولیدِ سرسام‌آورِ این اتهام، هراسِ اتهام‌زننده را به ذهنیت متهم فراقنی کنند. این ترسِ فزاینده در عین آنکه خشونت‌زا و استبدادآفرین است، نشان از افولِ گفتمان مسلط نیز دارد. از همین نکته می‌توان به جواب این سوال رسید که چرا به موازات از ریخت‌افتادنِ هارمونیِ ساختارِ نظمِ ایجابی، افکارشان انحصارطلبانه‌تر می‌شود، گفتارشان ناسزاآمیزتر و واکنش‌هایشان مستبدانه‌تر؛ شبیه واکنش خشونت‌بار حاکمیت به اعتراض‌ها علیه گرانیِ بنزین که شدتِ آن بیانگر قسمی فقدان قدرت بود.

اسبابِ واقعیِ گریز از مرکز و افولِ گفتمانِ هژمونیک چیست؟ به رغم آنکه طیف‌های مختلفی جواب این سوال را در توطئه می‌جویند، از لابلای سطورِ پرده‌پوشانه‌شان اسبابِ واقعیِ چنین پدیده‌ای قابل تشخیص است. برای مثال جواد طباطبایی از عاقبت کلیت حاضر می‌ترسد، چون می‌داند در رویه‌های دموکراتیک نمی‌توان با ادعای تداوم تاریخی کلیتی سرپا نگه‌داشت؛ آن‌هم کلیتی که خود پیشتر منحط‌اش نامیده بود. در این

راستا وی ابایی این ندارد از اینکه برای مقابله با هر صدای خارج از هارمونیِ گفتمانِ مسلط، کلیت حاضر را چندان متافیزیکی کند که هیچ روزن و شکافی برای ورود به آن پیدا نشود. این سراسیمه‌گی در گفتار برخی از روشنفکران تشدید می‌شود وقتی می‌بینند در هر رجزی که برای تمامت‌خواهی بیشتر می‌خوانند ناخواسته کفنِ کهنه‌ی کلیتِ حاضر را می‌بافند. مصطفی تاج زاده در هیأت یک ناظر استصوابی شروطی برای نامزدان شرکت در انتخابات تعیین می‌کند که احرازشان مستلزم به راه انداختن دادگاه تفتیش عقاید است. وظیفه‌ی این دادگاه رد صلاحیتِ سوژگانِ سیاست‌های هویتی خواهد بود، چرا که تنها با سرکوبِ شورِ رهایی‌بخشِ این سوژگان می‌توان مازاد ثبات‌شکن امر سیاسی را مهار کرد.<sup>۱</sup> علیرضا علوی تبار طرح کهنه‌ی آسیمیلیسیون را دیرهنگام و دوباره

<sup>۱</sup> این شروط عبارتند از: ۱. حاکمیت قانون و مخالف هر نوع توسل به خشونت. ۲. حق تعیین سرنوشت ایران توسط خود ایرانیان (نه واشنگتن و لندن، یا پکن و مسکو). ۳. استمرار یکپارچگی ملی و مخالف هر نوع واگرایی و تجزیه‌طلبی. با این شروط تنها راه برای اصلاح‌طلبان حکومتی باز می‌شود. زیرا هیچ معیار عینی برای تشخیص اینکه چه کسی سرنوشتش را خود تعیین می‌کند و یا از واشنگتن و مسکو دستور می‌گیرد، عرضه نمی‌کند. بر اساس این شروط می‌توان حتا کسانی را که خواستار تعامل نزدیکتر با جهان هستند به وابستگی متهم کرد. در باب تجزیه‌طلبی نیز چنین است. تجزیه‌طلبان چه کسانی هستند، گروه‌اند؟ حزب‌اند؟ در جایی به ثبت رسیده‌اند و یا می‌توان هر نغمه‌ی مخالف با تمرکزگرایی را به آن متهم کرد. به نظر می‌رسد تجزیه‌طلبی اسم رمز سرکوب هرگونه فعالیت در راه کسب حقوق شهروندی از جمله تدریس به زبان مادری است. و اگر در نظر آوریم

در دستور کار قرار می‌دهد تا این نکته را استتار کند که نخبگان و توده‌ی مردم شکاف‌های گشوده در نظم نمادین را بیش از پیش وجدان کرده‌اند. در وضعیتی که گفتمان مسلط قادر به تداوم عادی‌سازی خود و پنهان کردن عناصر ایدئولوژیک‌اش نیست، وی خود مسئله را که عبارت است از یکسان‌سازی فرهنگی، به عنوان راه‌حل ارائه می‌دهد؛ نوعی مسئله‌زدایی که نهایتاً به تقدیس وضع موجود می‌انجامد. غافل از اینکه این راه‌حل اگر هم به هنگام کارکرد عادی گفتمان مؤثر باشد، در وضعیت بحرانی نفرت جدایی‌خواهانه‌ی بیشتری تولید می‌کند. در شرایطی که سرمایه‌ی اجتماعی به مقدار زیادی از دست رفته است، این واکنش‌ها خود سیمپتوم بحران مشروعیت هستند.

آویختن به توطئه‌اندیشی محملی فراهم می‌کند تا اینان یا مشکلات مربوط به کثیرالمله‌گی کشور را انکار کنند، و یا با وجود اعتراف به آن، همچنان مدافع وضع موجود باشند. حال آنکه مشکل غیریت‌ها بازتابی است از ساتترالیسمی که مشکلاتش را به نیروهای گریزازمرکز فراقلمی می‌کند. نیروهایی که خود به میزان زیادی محصول همین ساتترالیسم هستند. شاید دلیل‌اش همان است که بیشتر اشاره کردیم. اینان به رغم تأکیدشان بر حقوق بشر و دموکراسی، می‌دانند یکپارچگی کلیت موجود وابسته است به ساختاری تمرکزگرا و الگارشیکی.

---

تاج‌زاده هیچگاه از این حق انسانی و قانونی دفاع نکرده آنگاه معلوم می‌شود که نیت واقعی وی چیست؟

پیشبرد پروژه‌ی تمرکزگرایی در یک‌صد سال گذشته بدون اینکه مازادی برجای بگذارد ممکن نبوده است. این مازاد عبارت بوده از هویت‌بخشی به دیگری به واسطه‌ی تأکید بر توطئه‌های محتمل و انکار زمینه‌های داخلی ملموس. درست است که اتهام‌هایی چون تجزیه‌طلبی در شرایط غیردموکراتیک بارِ کیفریِ سنگینی بردوش متهم می‌گذارند، اما نباید از یاد برد که "هویت دیگری" گهگاه بر اساس همین اتهامات به گونه‌ی بازتابی ساخته می‌شود. برای مثال وقتی زمزمه‌ی نهضت زنان در غرب آغاز شد، مردانِ فرادست زنانِ فرودست را متهم می‌کردند که در اندیشه‌ی برابری کامل با مردانند. فمینیست‌های آغازین این اتهام را نمی‌پذیرفتند. اما اتهام‌های دیرپا نهایتاً به نحو روبه‌پس هویت جدیدی برای زنان رقم زد؛ هویتی مبتنی بر آزادی، حق رأی برابر، فرصت‌های شغلی و جایگاه مساوی با مردان در دعاوی حقوقی. آنها با صدای بلند فریاد زدند: «بسیار خوب، ما آن‌چیزی هستیم که شما می‌گویید.» و برابری زن و مرد از اینجا آغاز شد. آن‌چیزهایی که مردان به عنوان اتهام مطرح می‌کردند، سرانجام به صورت حقوق زنان درآمد. لذا اتهام نمی‌تواند صرفن زمینه‌ی سرکوب را فراهم آورد، تقویت موضوع‌اش را نیز به همراه دارد.

مرکزگرایان این نکته‌ی ارجمند را از یاد بردند که خود بی‌آنکه بخواهند، به نحو معکوس هویت دیگری را بر ساخت کرده‌اند. البته این امر ناگزیر بوده است زیرا قوام هر کلیتی به این دیگری وابسته است. مرکز هیچ جایگاه طبیعی ندارد و یا عطیه‌ی جاودانِ الهی نیست. تنها قسمی کارکرد



و یا نوعی نامکانی است که در آن شمار نامحدودی از نشانه‌های جایگزین وارد بازی و رقابت و آنتاگونیسم می‌شوند. مرکز ذات پیش‌داده‌ای نیست، پدیدار و یا کارکردی است که در عرصه‌ی سیال‌اش هویت‌های مختلف در تلاش‌اند تا جایگزین یکدیگر شوند؛ عرصه‌ی ناب کثرت‌گرایی.

۲. مرکز‌گرایان در آنچه به مسئله‌ی ملی مربوط می‌شود به دو دلیل تاب تحمل کثرت‌ها را ندارند. نخست به دلیل ناتوانی در عبور از نوستالژی "کهن‌الگوی قومی"، دوم به دلیل ترس از فروپاشی ساختار تمامت‌خواهانه در صورت قبول پلورالیسم.

اولاً آن حافظه‌ی جمعی که در بستر زبان فارسی تداوم دارد، حامل نوستالژی قومیت یکپارچه‌ی نخستین است و با شور رومانیتیک‌اش جایی باز نمی‌کند برای دیگرانی که اسطوره‌های متفاوت دارند. این قومیت یکپارچه عبارت است از ذاتی مقدم بر پدیدار که در آثار کسانی چون احمد فردید، سیدحسین نصر، داریوش شایگان و رضا داوری نام‌هایی دارد همچون سنت، اسماء، حکمت خسروانی و خاطره‌ی ازلی. لیکن به سبب فقر فرهنگی و اندیشگی این کهن‌الگوی قومی، فرهنگ اسلامی را نیز در ذیل آن گنجانده‌اند تا به شکل متناقضی بشود حکمت ایرانی و اسلامی. در نظر نامبردگان این ذات فراتاریخی از آغاز مهاجرت قوم

آریایی تا کنون حضور دارد و بی آنکه هستی اش از تبدلات زمانه گزندگی بیند همچون منبع فیاضِ جاودانه خطوط آینده‌ی اندیشه و فرهنگ را ترسیم می‌کند. و بزرگترین هنر ادعایی اش این است که در بحبویه‌ی هر طلاطم و تهاجمی به خویشتن بازمی‌گردد و هر غیری را بیرحمانه در خود ادغام می‌کند. این ذات‌گرایی و فراخوانِ بازگشت به خویشتنِ قومگرایانه چندان اشکالی نمی‌داشت اگر در یک بزنگاه مهم تاریخی فرصت تکوین ملت را از بین نمی‌برد. منظور این بزنگاه چیست؟

ممالک محروسه‌ای که عده‌ی کثیری در بستر آن دنبال ذات گمشده‌ای می‌گردند، ترکیبی بسیار متنوع از فرهنگ‌های عربی، ترکی و فارسی بود؛ و این هرسه تحت تسلط فرهنگ اسلامی. البته بده‌بستان متقابل دو زبان فارسی و ترکی خود داستان مفصلی است که به رغم تلاش بی‌امان فرهنگستان‌های فارسی و ترکی برای عاری‌سازی این دو زبان از واژگان یکدیگر، جلوه‌های درخشان این تعامل هنوز هم پابرجاست. گرچه با روی کار آمدن رضاشاه و مهندسی اجتماعی نژادپرستانه‌اش، تعادل این تنوع به هم خورد، اما در پی سرنگونی وی کثرت‌ها دوباره سربرآوردند. این کثرت بی‌بدیل می‌توانست محمل ظهور جامعه‌ای آزاد شود اگر خلأ حاصل از سقوط یک حکومت اقتدارگرا در هیأت دموکراتیک مفصل‌بندی می‌شد.<sup>۱</sup> اما چنین فرصتی برباد رفت. چرا؟ چون نوعی

---

<sup>۱</sup> این کارگزاران از آن می‌ترسیدند که این خلأ موجود به دست سه گروه و یا یکی از آنها پر شود: استقلال‌طلبی عنصر ترک که با ظهور سلطنت پهلوی

قوم‌گرایی فراقومی رفته‌رفته کثرت‌ها را بلعید. وقتی کارگزاران فرهنگی پهلوی دوم بازگشت به خویشن اسطوره‌ای و یکپارچه‌ی آرایی را به درونمایه‌ی ایدئولوژیکی سیاست‌های فرهنگی تبدیل کردند، در سایه‌ی این عصبیت قومی زیرساخت‌های تکوین دموکراسی ویران شد. کاری ناتمام که با فرازونشیب‌های فراوان هنوز هم ادامه دارد.

دوم اینکه ایران امروز در بزنگاهی ایستاده است که معمولا رژیم‌های توتالیتر می‌ایستند؛ بزنگاهی که راه پس‌وپیش‌اش تا حدودی بسته است. هم‌چنانکه رژیم‌های توتالیتر هر گام عقب‌نشینی در برابر مردم را مقدمه‌ی فروپاشی تلقی می‌کنند، یک واحد سیاسی به شدت متمرکز نیز نمی‌تواند قدمی به سوی شیوه‌ی اداره‌ی غیرمتمرکز بردارد. چرا که چنین کثرتی را مقدمه‌ی فروپاشی می‌انگارد.<sup>۱</sup> آگاهی به این امر چندان موجب تزلزل

---

منابع تاریخی ثروت و قدرت را از دست داده بود، علمای سنتی مذهبی که جایگاه تاریخی‌شان آسیب دیده بود و چپ‌گرایان که به دلیل منزلت مارکسیسم و قدرت بین‌المللی اتحاد شوروی در حال بالندگی بودند. با حوادث ۱۳۲۵ و شکست حکومت خودمختار پیشه‌وری عنصر ترک از صحنه خارج شد، با کودتای ۱۳۳۲ چپ‌گرایان ضربه‌ی مرگبار خوردند و سرانجام علمای سنتی مذهبی که در هر دو مورد با نهاد سلطنت همدستی کرده بودند بلای جان سلطنت شدند.

<sup>۱</sup> مهرانگیز کار می‌گوید: «بحران قومی که حکومت به آن رنگ دخالت خارجی می‌زند و از عوامل داخلی ایجاد آن چیزی نمی‌گوید، در نگاه اپوزیسیون نیز تابویی است که بهتر است به آن نزدیک نشد و خود را در معرض اتهام تجزیه‌طلبی قرار نداد. این تابو چندان در تک‌تک سلول‌های ما

اعتماد به نفس طیف‌های مختلف مرکزگرایان شده که با هر راه‌حل تمرکززدایانه با پرخاشجویی مواجه می‌شوند. واکنش‌های تندی که در این اواخر به پیشنهاد فدرالیسم نشان داده شد، با همین تزلزل مرتبط بود.<sup>۱</sup> حال آنکه در کشوری کثیرالمله (و یا چندقومی) مطالبه‌ی فدرالیسم طبیعی‌ترین کنش باید باشد. به عبارت دیگر، تعجبی ندارد که فدرالیسم در ایران به مثابه‌ی ابتدایی‌ترین و اولین راه‌حل برون‌رفت از بن‌بست ساترالیسم در نظر آید. لیکن اشاره به چنین راه‌حلی از زبان رئیس دولت اصلاحات، هم از جانب همفکرانش مسکوت ماند و هم انکار پرخاشگرانه‌ی برخی از سیاستمداران و متفکران را در پی داشت با چاشنی مبلغ‌هنگفتی از اتهامات و ناسزاها. این انکار البته در خاستگاه مشروطه بی‌جواب نماند. بلافاصله در یکی از بزرگترین گردهمایی‌های ورزشی بزرگترین قدرت رقیب، راه‌حل "یا یوگسلاوی و یا چکسلاواکی" در میان نهاده شد.

---

رسوخ کرده که می‌دانیم بحران جدی است و از ترس اتهام نمی‌گوئیم بحران جدی است... حکومت و اپوزیسیون، هردو ترجیح می‌دهند بحران قومی را زیر نام‌های دیگری انکار کنند... در شرایط کنونی، ظرفیت ایران چنان است که ممکن است در موقعیت خاص به تجزیه منجر بشود. چرا نباید از این احتمال‌ها گفت؟» (منبع: [iranwire.com/fa/blogs/399/22543](http://iranwire.com/fa/blogs/399/22543)، تاریخ بازدید ۹۸/۸/۸).

<sup>۱</sup> افراد نادری که از درون گفتمان مسلط به پیشنهاد فدرالیسم روی خوش نشان داده بودند متهم به تجزیه‌طلبی شدند، نمونه‌اش شیرین عبادی.

هیچ حکومتی از آسمان نازل نمی‌شود. هر حکومتی، خواه دموکراتیک و خواه توتالیتر، عصاره‌ی اراده‌ی عمومی است. از این رو نباید تعجب کرد از اینکه بخش اعظم پوزیسیون و اوپوزیسیون درباره‌ی ساختار قدرت نگرش مشابهی دارند. مثلاً بخشی از روشنفکران مخالف در خود جایگاه قدرت متمرکز مشکلی نمی‌بینند، مشکل را صرفن در کسانی می‌بینند که آن جایگاه را اشغال کرده‌اند. به گمانشان اگر شاه بار دیگر برجای شیخ بنشیند مشکل‌شان حل می‌شود؛ جایگزینی الگیاشاری دینی با یک الگیاشاری خانوادگی در پس ظاهری دموکراتیک. اینان دموکراسی را همچون جایگاه خالی قدرت طلب نمی‌کنند تا گفتمان‌های رقیب برای پرکردن‌اش به مبارزه برخیزند، بلکه آن را صرفاً به شرط حفظ هژمونی چالش‌ناپذیر یک قوم می‌خواهند. به عبارت دیگر، وقتی مرکز نام جایگاه خالی قدرت باشد به مثابه‌ی موضعی موقتی با مفصل‌بندی‌های حادثی گفتمان‌های رقیب در یک پروسه‌ی دموکراتیک دست‌به‌دست خواهد شد.

شاخه‌ی سکولار مرکزگرایی نیز بر همین نهج است. آنها دموکراسی می‌خواهند اما دموکراسی بدون کثرت و بدون تفاوت واقعی؛ همچون سیگار بدون نیکوتین و همچون قهوه‌ی بدون کافئین. درست است که سیستم علاوه بر تمرکزگرایی ناعادلانه به واسطه‌ی ناکارآمدی، فساد، ساختار استبدادی، ماجراجویی امپریالیستی و اقتصاد رانتی به این مرحله رسیده است اما در هر آلترناتیو دموکراتیک، منطقی نخواهد بود که

این همه را علاج کنند و تنها تمرکزگرایی تبعیض آمیز را همچون استخوانی در لای زخم نگه دارند. شکی نیست با آگاهی فزاینده‌ای که درباره‌ی "تفاوت" به دست آمده، این امر بدون تولید خشونت زیاد متحقق نخواهد شد. حتا اگر برقراریِ بدیلِ دموکراتیک در غیاب پذیرش تفاوت ممکن شود، بدون فداکردنِ آزادی و برابری، و در نتیجه، بدون چشم‌پوشی از قرارداد اجتماعی میسر نخواهد شد.

مرکزگرایان با عنایت به دو دلیلی که شرح‌شان رفت راه‌حلی جز تداوم چرخه‌ی تمامت‌خواهی در چنته ندارند. اینان وقتی با کثرت مواجه می‌شوند که همچون ناسازه‌ای در دل نظم نمادین به چشم می‌آید، به فکر همدستی با قدرتی با توان سرکوب می‌افتند. حتا روشنفکرانِ مخالفِ حکومت وقتی با این خواستِ مدنی مواجه می‌شوند به عوض برطرف‌ساختنِ عوامل و انگیزه‌های گریزازمرکز، حکومت فعلی را به سخت‌گیری بیشتر فرا می‌خوانند. تشابه این دیدگاه با آن استراتژی حاکمیت که "حفظ نظام اوجب واجبات است" آشکار است. در استراتژی نظام، هرگاه موجودیت حکومت در خطر افتد، اصل تقدم عدالت بر احکام فقهی کنار گذاشته می‌شود، مرکزگرایان نیز با تقدم دموکراسی و حقوق بشر بر کسب قدرت مخالفت می‌کنند تا از کلیت تبعیض آمیز رفع خطر کنند. آنها بی‌میل نیستند که در برابر هر صدای دیگری سرکوب را جایگزین مراجعه به آرای عمومی کنند. گفته‌ها و نوشته‌هایشان شوربختانه این نکته را القا می‌کنند که نهاد فعلی قدرت

نمی‌تواند در این زمینه سرکوب و سعیتی به راه اندازد و اگر آنها به کرسی قدرت دست‌یابند با کاربرد زور بیشتر مشکل را حل خواهند کرد.<sup>۱</sup> بخش بزرگی از پوزیسیون و اوپوزیسیون نقش عالمانی را بازی می‌کنند که در گذشته مخالفان خود را تکفیر می‌کردند تا قدرت حاکم مشروعیت لازم برای نابودی‌شان کسب کند. بلایی که به سر منصور حلاج، شهاب‌الدین سهرودی و عمادالدین نسیمی آمد، بی‌وجود فتاوی‌ای تفکیر ممکن نبود.<sup>۲</sup>

افراط هر دو طیف حکومتی و ضدحکومتی در استراتژی سرکوب، سرانجام به الهیاتی‌کردن برچسب‌های پُرسامدی چون تجزیه‌طلبی می‌انجامد؛ چیزی در حد مفسد فی الارض. این برچسب ورژن داخلی اصطلاحی است که برای اوپوزیسیون خارجی بکار می‌رود: براندازی. چنین اتهامی با طنین سهمگین دوزخی‌اش تمنای محالی را ارضا می‌کند؛ آرزوی تثبیت همیشگی دال‌های شناوری که گفتمان‌های رقیب ممکن است حول محور آنها شکل گیرند.

بن‌بست امرسیاسی همین جاست. آنکه به واسطه‌ی مطالباتش داغ غیریتی چون تجزیه‌طلب برجینش می‌خورد، به ستیزه‌ی هولناکی فراخوانده شده است. تو‌گویی‌گوینده در مقام اهورا نشسته و دیگری را در مقام اهریمن

---

<sup>۱</sup> این نکته را مدیون قهرمان قنبری هستم.

<sup>۲</sup> وقتی یک‌سوم وکلای مجلس فراکسیون نمایندگان ترک را تشکیل دادند، کوروش زعیم از زندان دست به دامن امنیتی‌ها شد تا آنها را سرکوب کنند.

دیده است. همین نگاه خود آبتن خشونت و شرارت است. وقتی حاملانِ گفتمانِ مسلط آشکارا بخشِ محذوفِ جامعه را اهریمنی جلوه دهند، یعنی جز نابودی آن بخش به چیزی رضا نخواهند داد. حال سوال مهمی پیش می‌آید: در این صورت تکلیف دموکراسی، همبستگی اجتماعی، مشارکت عمومی و آزادی‌های مدنی چه می‌شود؟ حتا اگر خاموش کردن صداهای متضاد با کاربردِ قسمی قدرتِ برهنه ممکن باشد، چنین چیزی نمی‌تواند موجب همبستگی اجتماعی و مشارکت عمومی شود چرا که این دو مبتنی‌اند بر میل، اراده و آگاهی. این‌ها ربط تام و تمام دارند با حکومتی خوب که لاجرم وابسته است به ساختار دموکراتیک. شکی نیست که میان حکومتی خوب و همبستگی اجتماعی رابطه‌ای مثبت و معناداری وجود دارد تا جایی که هر نوع عمل سرکوب‌گرانه‌ی اولی موجب از هم‌پاشیدگی دومی می‌شود.

مرکزگرایان حتا اگر از راهی غیردموکراتیک فرصت آن را بیابند که در زیربالِ چکمه‌پوشانِ سکولار پناه گیرند کارشان به سامان نخواهد شد. در چنین شرایطی چه تضمینی وجود دارد که برخورد خشن با یک مطالبه‌ی مدنی به خشونت متقابل نیانجامد؟ تردیدی نیست که گشودن درهای مرگ به روی بخش محذوف جامعه از طریق انکار مطالبات‌شان شرارت جدیدی است که باید در برابرش ایستاد. مقابله با این شرارت یکی از وظایف عاملیت سیاسی است، به شرط اینکه این مقابله نه در ساحت اخلاق که در سپهر سیاست صورت گیرد. با این همه مقابله با این شرارت



نه تنها تعهدی سیاسی که وظیفه‌ی اخلاقی نیز هست. زیرا این نکته‌ی هگلی هنوز به قوت خود باقی است: شر در نگاهی است که اطراف خود را شر می‌بیند.

۳. از حکومت پیشه‌ووری تا همایش عظیم قلعه‌ی بابک در اوایل دهه‌ی هشتاد شمسی کنشگران سیاست هویتی با گسست از فرهنگ یکصدساله به تدریج گفتمان مستقل خود را پیکربندی کردند. این امر واکنشی تدریجی بود به گفتمان مسلط که چهارچوب مفهومی‌اش بستر تولید تبعیض‌های سیاسی و اقتصادی است. می‌شود گفت که سیاست انقباضی مرکزگرایان، که مایه‌هایی از اقتدارگرایی و تمامت‌خواهی را در خود جمع کرده است، به نحو بازتابی در کانون ایده‌ی گسست قرار گرفت. هدف از این گسست نوعی بازگشت به خاص‌اندیشی، محلی‌گرایی و یا قوم‌مداری پیشامدرن نبود و یا نباید باشد، نجات‌دادن و فعال‌کردن تفاوت‌هایی بود که به ضرب‌زور و پول و رسانه در آستانه‌ی ادغام در هویت یگانه‌ای قرار گرفته‌اند؛ نقطه‌عطفی در تاریخ سیاست‌ورزی و بدیل درون‌ماندگاری که می‌توان "گفتمان رهایی‌اش" نامید.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> اینکه این امر بلاصالحه نسبتی با قوم‌گرایی ندارد بلکه صرفاً واکنشی است به ساختار قومی کلیت، محل تردید است. زیرا در فرآیند تشکل گفتمان رقیب، ظهور سویه‌های قوم‌مداری راست‌گرایانه و الهیات رستگاری را

قدرت چندان همه‌توان<sup>۱</sup> نیست که دیگری را به طور کامل تحت انقیاد درآورد. هر روابط قدرتی ضرورتاً زهدان تحریک و تقویت مقاومت‌هاست. با این‌همه، رویدادهای گسست‌آفرین برای تکوین گفتمان‌های کمی نیستند: فرازهایی از نهضت مشروطه؛ نهضت آزادیستان خیابانی به ویژه نشریه‌ی تجدد به سردبیری تقی خان رفعت؛ پدیده‌ی جهانگیرخان ارومی رئیس حکومت اتحاد اسلام؛ حکومت فدائیان دموکرات به رهبری پیشه‌وری؛ تشکل حلقه‌ی آدینه در دهه‌ی چهل به محوریت صمد بهرنگی و علیرضا اوختای؛ انتشار نخستین نشریه‌ی مستقل ترکی آذربایجانی پس از سقوط پیشه‌وری با نام اولدوز در ۲۷ دیماه ۵۷ توسط عباد احمدزاده؛ رقابت پرشور گفتمان‌های رقیب در نخستین ماه‌های پس از پیروزی انقلاب ۵۷؛ جریان وارلیق [هستی] به رهبری جواد هیئت، حلقه‌ی چاپ‌گرای مجله‌ی یولداش [رفیق] به رهبری

---

نمی‌توان انکار کرد که هر دو می‌توانند دال‌های عدالت و آزادی را به حاشیه برانند. در جریان گسست از مرکز، انگیزه‌ها و خواسته‌های متفاوتی از قوم‌گرایی تا نظم‌ستیزی، از تحریک خارجی تا نژادپرستی، دخیل بوده‌اند، اما محرکه‌ی اصلی همان واکنش به ساختار تبعیض‌آمیز ملت-دولت بود. از آنجا که گفتمان ناسیونالیسم تبارگرا به واسطه‌ی ارجاع به برتری قومی معنا پیدا می‌کرد، مقابله با آن نیز محتاج ارائه‌ی تعریف جدیدی از دوست و دشمن با ارجاع به برتری قومی طرف مقابل بود.

<sup>۱</sup> omnipotence

حسین صدیق؛ فروپاشی اتحاد شوروی و استقلال جمهوری‌های قفقاز و آسیای میانه؛ نامزدی محمودعلی چهرقانی در انتخابات مجلس؛ پرسشنامه‌ی نژادپرستانه‌ی صداوسیما در سال ۷۴؛ گردهمایی بزرگ قلعه‌ی بابک؛ انتشار نشریه‌ی یارپاق به سردبیری ایواز طاها در سال ۸۳ که نقطه‌عطفی در تحول نشریات و کتاب‌های ترکی از حیث محتوایی و فرمی بود؛ قیام گسترده‌ی ۸۵ به دنبال درج کاریکاتور توهین‌آمیز در روزنامه‌ی ایران؛ سکوت معنادار آذربایجان در جنبش سبز؛ واکنش به برنامه‌ی فتیله‌ی صداوسیما؛ و تیم فوتبال تراکتور. این رویدادها اگرچه از لحاظ ابعاد تأثیرشان همتراز نیستند اما هر کدام به مثابه‌ی شکافی بودند در بطن گفتمان مسلط.

این رویدادها مانعی بودند در راه این‌همانی جامعه با خود. زیرا جامعه‌ای که تفاوت‌هایش را به یک این‌همانی فروکاسته باشند، بستر مناسبی برای دموکراسی نیست. به گفته‌ی شاتتال موف «تفاوت‌ها فقط تا جایی می‌توانند جایگزین هم شوند که مخالف نیروها و گفتمان‌هایی باشند که نافی آن تفاوت‌ها هستند.» اما آیا فعال شدن تفاوت‌ها و گسل‌های عظیم تاریخی به قوم‌گرایی جدیدی دامن نخواهد زد؟ چنین خطری منتفی نیست اما آرمان‌های دموکراتیک را نمی‌توان تا ابد فدای حفظ یک کلیت ناعادلانه کرد. قومی که خود را در پس ادعاهای فراقومی نامرئی کرده دیر یا زود باید با واقعیت‌های مرئی روبرو شود. به علاوه بنا به تأکید اکثریت کنشگران سیاست‌هوییتی، به واسطه‌ی ساختارشکنی بدنه‌ی

تک‌قومی، فرصتِ سیاست‌ورزی برای همه‌ی عامل‌های هم‌ارز فراهم خواهد آمد و دیگر نیازی به قوم‌گرایی نخواهد بود. به شرطی که این فرصت نه صوری و تزینی که ماهیت رادیکال داشته باشد. به این معنی که اگر هر گروه و قومی پتانسیل ارتقا به مقام ملت را دارا باشد، بتواند گفتمان‌ش را هژمونیک کند. این امر میسر نخواهد بود مگر آنکه مرکزگرایان تقدیس انحصاری فرهنگ و اسطوره و تاریخ خود را متوقف کنند و از تعریف صلب و سنگ‌واره‌ی "مردم" دست بردارند. آنان گمان می‌کنند که "مردم" همواره از پیش شکل گرفته و با رقیبی از پیش موجودی بنام جدایی‌خواهان رویاروست. حال آنکه «مردم از راه پیکار سیاسی ساخته می‌شود و همواره مستعد بازمفصل‌بندی از راه مداخلات هژمونیک است.»

درکِ نادرست از مفهوم پایدار و از پیش موجودِ مردم، لحن بازجویانه‌ای پدید آورده که مرکز با آن همواره دیگری را استیضاح و یا متهم می‌کند. همین استیضاح یکی از رانه‌هایی بود که کنشگران سیاست‌های هویتی را به نقطه‌ای که اینک هستند رساند: گسستِ رادیکال؛ گسستی که در دل خود پروژه‌ی رهاییِ مسالمت‌جویانه را پرورده است. این خود نشانه‌ی آن است که هنوز بارقه‌ی امیدی به تحقق مطالبات از طریق مبارزه‌ی مسالمت‌آمیز زنده است، اما اگر به هر دلیلی امید به تغییر ساختارِ قومی به کلی از دست برود، چه بسا نیروهای مخالف به صورت راست افراطی مفصل‌بندی خواهند شد.

به گمان کنش‌گران سیاست‌های هویتی پروژه‌ی رهایی از واپس‌زدنِ رویکرد بازجویانه‌ی مرکز آغاز می‌شود؛ رویکرد مبتنی بر تفتیش عقاید. امتناع از بازی در زمینِ گفتمانِ مسلط مرحله‌ی مهمی از این پروژه است. پیش از این مرکز تلاش کرده بود که بازی اجباری در زمینِ گفتمانِ مسلط را برای فعالان ملی، مدنی و کارگری به مناسکی مقدس تبدیل کند. در چنین وضعیتی نظم سلسله‌مراتبی ناعادلانه همچون امری طبیعی جلوه می‌کند. تحت تأثیر چنین شگردی فعالان هویتی برای رهایی از پیامدهای حقوقی و کیفری جدایی طلبی مجبور به دفاع از خود برپایه‌ی ریتوریکِ گفتمانِ مسلط بودند. اما اقامه‌ی برهان برای رد اتهام‌هایی چون تجزیه‌طلبی آن‌هم در چهارچوب این گفتمان، همان چیزی بود که مرکز می‌خواست. اول باید در آستانه‌ی مقدسِ گفتمانِ حاکم آیینِ سوگند وفاداری به جا آورید و بعد دلیل مظلومیت‌تان را بیان کنید؛ سوگند وفاداری به کلیت انباشته از تبعیض. اول ایمان بیاورید، بعد تعقل کنید. به مرور آشکار شد که چنین تشریفی دور باطلی بیش نیست. چرا که از منظر گفتمانِ مسلط، در نهایت قول به تبعیض ملی و قومی یا عارضه‌ای آسیب‌شناختی است یا توطئه.

معلوم شد که چسبیدن به چنین حفره‌ای در دل گفتمانِ مسلط حاصلی جز از کار انداختن قدرت تخیل سوژه برای ایجاد تغییر ندارد. زیرا اگر حاشیه در هر مباحثه‌ای سوگند وفاداری‌اش به کلیت را پیوسته تکرار نکند، برجسب‌هایی خواهد خورد همچون "تجزیه‌طلبان خجالتی." به

علاوه، حاشیه‌ای که در چهارچوبِ مفهومیِ گفتمانِ حاکم به مطالبه‌ی حق پردازد، پیشاپیش خودش را در موقعیت محکومیت قرار می‌دهد. گفتگو بر طبق معیارهای گفتمانی که تبعیض‌ها را عادی‌سازی کرده و بی‌عدالتی را در عناصر ایدئولوژیک خود پنهان ساخته، خود آشکارترین نشانه‌ی پذیرش ستم است. حق‌طلبی در چهارچوب گفتمانِ مبتنی بر تبعیض بی‌تردید نقضِ غرض است.

حاشیه به این نتیجه رسیده است که امتناع از بازی در زمین یادشده وی را قادر خواهد ساخت که تقابلی منسوخ "یا سیطره‌ی یک زبان و یا تجزیه‌ی کشور" را پشت سر بگذارد و به کمتر از چرخش قدرت و گفتمان قانع نشود. تنها در این صورت است که گفتمان‌های رقیب به صورت پیشابندی و در روندی دموکراتیک هژمونیک خواهند شد. در این امر توفیقی حاصل نخواهد شد مگر آنکه فرهنگ‌ها، ملیت‌ها و زبان‌ها فرصت برابر و رقابت عادلانه‌ای داشته باشند. اما دل‌بستن به چنین فرصتی به صورت درون‌گفتمانی مبتنی بر امید واهی است. البته این معنای آن نیست که برای بدست آوردن چنین فرصتی لاجرم باید به خشونت متقابل توسل جست. در واقع باریک‌بینی درباره‌ی نتایج هولناک چنین چرخه‌ی قهرآمیزی موجب شده است که حاشیه مبارزه‌ی مسالمت‌آمیز مدنی را منحصر کند به گذاشتن چوب‌های کوچکی در لای چرخِ بزرگِ گفتمانِ حاکم. یکی از این چوب‌ها زوال هراس از اتهام تجزیه‌طلبی بوده است: بسیار خوب ما آن چیزی هستیم که شما می‌گویید. این چوب‌ها هارمونی

موزونِ گفتمان مسلط را تا بدان حد برآشفته‌اند که حاملانش مضطربانه به دفاع، رجزخوانی، توجیه تبعیض و حمله به دیگری با حربه‌ی اتهام تجزیه‌طلبی برخاسته، و همچون اردوگاه تحت محاصره به حالت آماده باشد درآمده‌اند. به گفته‌ی فوکو صف‌آرایی روابطِ قدرتِ بسیار، نظام‌های کنترلِ بسیار و اشکالِ مراقبتِ بسیار به سادگی نشان می‌دهند که قدرت تا چه اندازه ضعیف است. حاشیه‌دیگر می‌داند که هدف از این اتهام‌ها هراس‌افکنی به قصدِ ادغام هر غیری در کلیتی است که همین غیر را واپس می‌زند.

پوششِ ضخیمی که چنین پروسه‌ای را از چشم‌ها پنهان می‌کند تجزیه‌طلبیِ خود مرکز است. به این معنی که مرکز به دنبال خلوص قومی و دینی‌اش هر غیری را تجزیه و طرد می‌کند. مرکز این کار را با دومکانیسم حذف و ادغام با هدف نابودی دیگری انجام می‌دهد، سازوکاری که جورجو آگامبن برای توضیح جایگاه "نمونه و استثنا" در قاعده‌ی کلی به آن اشاره می‌کند. وی از طریق کشیدن خط تمایزی میان نمونه و استثنا اولی را ادغام حذفی می‌نامد و دومی را حذف ادغامی. نمونه یک ادغام حذفی است چون از مجموعه‌ای که به آن ارجاع می‌دهد، حذف می‌شود. اما استثنا یک حذف ادغامی است، زیرا از طریق حذف‌اش در وضعیت عادی ادغام می‌شود.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> جورجو آگامبن، اجتماع آینده، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران، رخداد نو،

سازوکار حذف و ادغام تداومش را مدیون سازوبرگ‌های ایدئولوژیک دولت است. در عین حال نشانه‌ی چیزی است که در مقدمه این گفتار اشاره کردیم: مرکز از مرحله‌ی قومی به سطح ملی ارتقا نیافته است. مباحثی مبنی بر آنکه ایران هیچگاه جزو امت نبوده و از سپیده دم تاریخ‌اش در ذات خود ویژگی‌های ملت‌بودن را حمل می‌کرده تأیید آشکار این نکته است. در واقع آنان وقتی ملت می‌گویند اتنوس یکپارچه‌ای را در نظر می‌آورند که همواره توسط دشمنان واقعی و خیالی مورد تاخت‌وتاز واقع می‌شده است. این اتنوس "خاستگاه و تاریخ و اسطوره و زبان" مشترک داشته است. در هر متن تبارگرایانه تأکید افراطی بر این چهار عنصر به چشم می‌خورد.

۲۴

---

بر هر اتنوسی وحدت ارگانیک حاکم است. این وحدت البته مترادف با برابری نیست بلکه نظام سلسله‌مراتبی نسبتن با ثباتی است که در آن جایگاه‌ها و نقش‌ها پیشاپیش توزیع و معین شده است. این تعیین سفت و سخت به معنای آن است که عبور از یک نقش اجتماعی به نقش دیگر یا ناممکن است یا دشوار. فرد تنها با تعلق به این روح و یا پیکر متحد مفهوم پیدا می‌کند. اما در دموس برابری در فرصت‌ها همچون پیش‌فرض امرسیاسی مورد اتفاق است و آزادی و گزینه‌های انتخاب چندان زیاد است که نظام سلسله‌مراتبی اجتماعی به آسانی نمی‌تواند افراد را در یک



مرتب و جایگاه خاص میخکوب کند. تنها در دموس است که یک سیاهپوست مسیحی-مسلمان آفریقایی در جایی دور از تبارش می‌تواند رئیس جمهوری یک کشور عمدتاً سفیدپوست پروتستان شود. به رغم آنکه خاطره‌ی قومی و زبان مشترک نقشی مترقی در مبارزه با سیطره‌ی جهان‌وطن زبان لاتین و فروپاشی امپراتوری کلیسا ایفا کردند، پدران معنوی اروپا می‌دانستند که تکوین ملت-دولت مبتنی بر برابری و آزادی بدون قطع ارتباط با تاریخ و افسانه‌های قومی ممکن نیست. دیدرو و دالامبر «ملت را جماعتی می‌دانستند که در سرزمینی با مرزهای مشخص و تحت لوای یک حکومت زندگی می‌کردند. تعریفی کاملاً حقوقی و سیاسی. بدون حتا یک جمله درباره‌ی تاریخ، زبان، فرهنگ و مذهب. انسان به عنوان فرد عقلانی، موجودی با حقوق برابر بدون در نظر گرفتن این که به چه اقلیتی تعلق دارد، در جمع انسان‌های نظیر خود».<sup>۱</sup> برخلاف برخی اندیشمندان دوره‌ی روشنگری که در پی رهایی ملت از بند تاریخ بودند، در اینجا هر اشارت کوتاهی به حقوق پایمال شده‌ی شهروندی با ارجاع به فهرست بلندی از امتیازات مشعشع تاریخی، خواه حقیقی و خواه توهمی، جرم شناخته می‌شود.

---

<sup>۱</sup> اشترن هل، "فاشیسم جزئی از فرهنگ ماست"، برگردان گلناز غبرایی، مصاحبه اشپیگل، تریبون زمانه، تاریخ بازدید، ۱۲-شهریور-۹۸.

۵. رهایی مورد نظر شبیه آن چیزی است که موریس بلانشو می‌گوید.<sup>۱</sup> «گسستِ رادیکال معادل است با گفتن اینکه ما همیشه و هر جا در وضعیت نبرد با چیزها آنطور که هستند به سر می‌بریم. اینکه ما در سیطره‌ی قانونی هستیم که آن را به رسمیت نمی‌شناسیم»، سایه‌ی سنگین جامعه‌ای را تحمل می‌کنیم که ارزش‌هایش، نظام تحصیل‌اش، تاریخ‌اش، موسیقی‌اش، حقایق‌اش و امتیازاتش برای ما بیگانه هستند. این گسست شامل مفهوم خودِ قدرت نیز است آنگاه که ناعادلانه باشد؛ گسست از شیوه‌ی فهم خود ما؛ گسست از هویتی که همچون تخته‌بند تن برای ما ساخته‌اند؛ گسست از قیومیت نمادین قوم نامرئی؛ گسستی که همراه است با آری گفتن به امر سیاسی بدون غرق شدن در سیاست ناب که همانا ضدیت با هر قدرتِ موجودی است.

تحت قیومیتِ نمادینِ گفتمانِ مسلط نه زمینه‌ی جرأت دانستن مهیا خواهد شد، نه آزادی تحقق یافت و نه حقوق شهروندی تأمین خواهد شد. بدون رد قیومیتی که بر سوژه تحمیل شده و یا سوژه آن را به واسطه‌ی هژمونیِ گفتمانِ مسلط درونی کرده است، راهی برای رهایی نیست. شرط تحقق امر سیاسی که با برهم‌زدن نظم ایجابی آغاز می‌شود، در آمدن از همین پیله‌ی گفتمان مسلط است که به تاریخ، اسطوره و زبان معینی آویزان است. راه برقراری دموکراسی از خودکشی نمادین در نظم

---

<sup>۱</sup> موریس بلانشو، کلمات اخلاص‌گر، مترجمان ایمان گنجی و محدثه زارع، (تهران: نشر بان، ۱۳۹۸)، چاپ سوم.

ایجابی مبتنی بر عصبیت قومی و تولد در نظم آرمانی دمواس است. همین نفی، امکان ابداع دوباره را فراهم می‌آورد. شاید در وحدت ارگانیک پیشامدرن و نظم مکانیکی دوران فئودالیتة بتوان چشم پوشید از آزادی‌ای که در نگرش راولزی یکی از مولفه‌های مهم عدالت است. لیکن در نظم دموکراتیک بدون قربانی کردن دموکراسی نمی‌توان از آزادی چشم پوشید.

مقاومت در برابر ساختار یکسان‌ساز، رفتن به فراسوی گفتمان موجود و آری گفتن به دموکراسی، با احیای تفاوت میسر است. دموکراسی عبور از تبعه‌ی مُکَلَّفِ نظام فئودالی به شهروند حق‌مدار لیبرالی است. دموکراسی مستلزم فراگذشتن از ساخت ارگانیک همبودی به جامعه‌ی متکثر از طریق به‌رسمیت‌شناختن زنجیره‌ی شناور تفاوت‌هاست. در قرن بیست‌ویکم هرگونه تلاش برای متوقف کردن چنین زنجیره‌ی شناوری از دال‌های تفاوت جز با اِعمالِ خشونتِ سهمگین دیگر ممکن نیست. اینک باید به تفاوت و تكثر آری گفت. با این رویکرد است که تخیل وضعیت‌های بدیل و امکان‌های دیگر به راه می‌افتد. وقتی وضعیت را به سبب ناعادلانه‌بودنش واپس می‌زنید دیگر نمی‌توانید در آن سکنی بگزینید.