

العطاس خوانی در ایران و افسانه‌زدایی از استثناگرایی ایرانی •

شیمای وزوایی^{۴۶}

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵)

«به‌لحاظ تاریخی، استبداد، سرکوب و استثمار هرگز عملکرد اجتماعات مختلف علیه هم نبوده است، بلکه اقلیتی غالب از یک اجتماع مشخص آن را بر آن اجتماع، اجتماعی دیگر و یا هر دو اعمال کرده است.»

سید حسین العطاس، افسانه بومی تنبلی

چکیده

چطور باید افسانه بومی تنبلی اثر خارق‌العاده حسین العطاس را در ایران خواند؟ نقد یک متفکر پسااستعماری جنوب شرق آسیا بر سرمایه‌داری استعماری و تأثیر آن بر تصویر برساخته از بومیان مالایی و جاوه‌ای چه ربطی به بستر ایرانی می‌تواند داشته باشد؟ آیا نقد العطاس می‌تواند راهگشایی برای نظریه‌پردازی مفهومی ایدئولوژیک در بستر ایرانی باشد که دینامیک پیشرفت را در بازه بلندمدتی در تعلیق نگاه داشته است؟ این مقاله تلاش دارد به بسط ایده استثناگرایی ایرانی و گفتمان‌های حوالی آن بپردازد. با استفاده از نظریات

• مقاله علمی: پژوهشی

<https://doi.org/10.22034/jss.2023.528367.1520>

^{۴۶}. کارشناسی ارشد ارتباطات جهانی و ژورنالیسم بین‌المللی، دانشگاه فری برلین و دانشگاه دولتی سنت

پترزبورگ shima.vezvaei@gmail.com

مجله مطالعات اجتماعی ایران، دوره شانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱: ۱۴۳-۱۲۲

العطاس به‌ویژه کتاب *افسانه بومی تنبل* تلاش می‌شود انگاره‌های فکری و ذهنیت برساخته درباره استثنا بودن وضعیت اجتماعی، فرهنگی، سیاسی ایرانیان توضیح داده شود و امکان‌های خلق و تقویت آن توسط استبداد داخلی و شبه‌استعمار در ایران مدرن بررسی شود. درنهایت استثنانگرایی ایرانی در این مقاله به‌مثابه یک ایدئولوژی متقاطع ملی، مذهبی، جنسیتی تعریف می‌شود که ذهنیتی درونی‌سازی‌شده در افراد عضو اجتماعات ایرانی می‌سازد که آن‌ها را در وضعیت متناقض از فرادستی و فرودستی هم‌زمان در برابر دیگری قرار می‌دهد.^۱

واژه‌های کلیدی: حسین العطاس، مطالعات فرهنگی، استثنانگرایی، ایران، ایدئولوژی، جنسیت.

مقدمه

ایده این مقاله براساس این باور و تجربه شخصی (زنی پژوهشگر به‌دنبال جایگاهش در آکادمی ایرانی و آکادمیای بین‌المللی) شکل گرفت که ما، آنچه هستیم، آنطور که خود را می‌بینیم و آنطور که دیگران ما را تصویر می‌کنند از دانشی که ما درباره خود تولید می‌کنیم و دانشی که دیگران درباره ما تولید می‌کنند جدا نیست. دانشمندان و متفکران ایرانی به‌ویژه زنانی که خارج و داخل ایران در آکادمی فعالیت دارند نیز از چنین دانشی جدا نیستند. ما و آثار ما به‌طور مداوم ایزوله می‌شود، به حاشیه رانده می‌شود، با هویت برساخته از ما پیوند داده می‌شود و توسط دیگران تعریف می‌شود. ما و آثار ما در هیچ‌کدام از این محیط‌ها جا نمی‌گیرد و نوعی احساس فرسودگی ایجاد می‌کند؛ گویی در موقعیتی «استثنا» قرار داریم. دانش انتقادی ما در آکادمیای جریان اصلی یا غربی حتی وقتی که به توصیف و تصویر جوامع، فرهنگ و تاریخ ما از منظر تاریخی خود ما بپردازند به اندازه کافی علمی برداشت نمی‌شود. هم‌زمان شخصیت متصور «دانشمندان زن یاعی» که از خاورمیانه برخاسته‌اند همواره

^۱ برخی از ایده‌های مربوط به سوژه این مقاله که پروژه پژوهشی شخصی نویسنده است، بیشتر در نهمین کنفرانس اروپایی مطالعات ایران، در سال ۲۰۱۹ و دانشگاه فری برلین ارائه شده است. همچنین بخشی از استدلال‌های درج‌شده در این مقاله پیش‌تر به زبان انگلیسی توسط این‌جانب در *مجله نگرش اسلامی* منتشر شده است.

Vezaei, Sh. (2022). "Demythologizing the Myth of Iranian Exceptionalism", *Islamic Perspective*, No. 27: 85-94.

اروتیزه و اغزوتیزه شده است. اگر در میان فضاهای آکادمی جنوب جهانی خارج از ایران فعالیت کنیم، به‌ویژه اگر به مسائل مهاجرت و هویت بپردازیم هرگز به اندازه کافی «مسلمان» نیستیم که در این اجتماعات احساس تعلق کنیم و یا بتوانیم صدایی مربوط در مبارزه با اسلام‌هراسی پیدا کنیم. هر رابطه زن دانشمند ایرانی با اسلام، دولت، و ایدئولوژی‌های جنسیتی و مبارزات برابری خواهانه حتی در فضای آکادمی و اجتماعات فکری انحصاری و مستثنی از «جهان اسلام» برداشت می‌شود. فعالیت‌ها و آثار پژوهشی ما حتی اگر با متون حقوقی، فقهی و دینی سروکار نداشته باشد برچسب «فمینیسم اسلامی» می‌خورد.

از طرف دیگر، در فضای آکادمی ایرانی، علاوه بر روبه‌رو بودن با انواع تبعیض‌های سیستماتیک و منع شدن از مالکیت بر صدایی مستقل در فضای آکادمی، نقدهای ما به شیوه‌های تولید دانش شرق‌شناختی و اروپامرکزی یا اعتذاری برداشت می‌شود و یا به بهانه متوهم بودن به باور امکان‌یجاد «دانش مستقل اجتماعی» به حاشیه رانده می‌شود. به‌عنوان زنان ایرانی شاغل در اجتماعات فکری و آکادمیک ناگزیر به استفاده از کارت «من خارج درس خوانده‌ام» هستیم تا شاید صدای ما به‌دلیل فرودست‌پنداری ساختار غالب مردانه آکادمیا در برابر کلیت «غرب» شنیده شود. استفاده از این تاکتیک دردناک‌تر است، چراکه آگاهانه و ارادی خودمان را در سلسله‌مراتب برتری نسبت به دانشمندان زنی قرار می‌دهیم که دسترسی و فرصت «جابه‌جایی»^۱ را نداشته و نتوانسته‌اند با اجتماع دانشمندان علوم اجتماعی بین‌المللی ارتباط برقرار کنند. البته که بخش غالب و محافظه‌گرای همین آکادمیا در نهایت به ما برچسب «غرب‌زده» را خواهد چسباند.

پرسش اساسی اینجاست که آیا این وضعیت «استثنایی» استثناست یا ساختار، ذهنیت برساخته و اراده‌ای وجود دارد که ما را در چنین وضعیتی قرار دهد؟ آیا این استثنائگرایی منحصر به تجربه زنان ایران از فضاهای آکادمیک است یا شاخصه‌ها و انگاره‌های مشابه و پیوندهایی در فضاهای دیگر نیز مشاهده می‌شود؟ اگر بله، چطور باید آن را صورت‌بندی کرد و چطور باید از چنین اجبار به ماندن در چنین تعلیقی رها شد؟ شروع تفکر به این پرسش و جرقه‌های ذهنی آن بعد از خواندن اثر خارق‌العاده و ارزشمند سید حسین العطاس، متفکر پسااستعماری مالزیایی، یعنی همان *افسانه بومی تنبل* در من شکل گرفت؛ قرض گرفتن ایده‌های او از تصویر برساخته درباره کاهل بودن و ناتوان بودن بومیان مالایی در دوران استعمار، درونی شدن این تصویر و مهم‌تر از آن کاربرد آن برای سرمایه‌داری استعماری و هم‌زمان حکومت‌های پسااستعماری. در ادامه این مقاله روی این ایده که استثنائگرایی ایرانی به‌مثابه

^۱ mobility

ایدئولوژی هم به ساخت دانش امپریالیستی و هم دانش استبدادی کمک می‌کند خواهیم پرداخت و تلاش خواهیم کرد نشان دهیم چگونه چنین ایدئولوژی در تقاطع با ایدئولوژی‌های موجود ملی، مذهبی و جنسیتی دربارهٔ ایرانیان قرار می‌گیرد.

از ادوارد سعید تا العطاس

در ایران نیز مشابه غرب پسااستعماری وقتی دربارهٔ مفهوم «دیگری» و تصویر «دیگری» در ساخت‌های مختلف بحث می‌شود معمولاً تمامی توجه‌ها به سمت شاهکار ادوارد سعید، «شرق‌شناسی»، است. در این کتاب سعید شرحی از تصویر اگزوتیک اما متکبرانهٔ ساخته‌شده و فهم‌شده از شرق توسط روشنفکران غربی ارائه می‌دهد. جالب است که حتی اصطلاح خاورمیانه یا شرق‌الوسط نیز خود برآمده از نوعی استثناگرایی بوده و عبارتی است که از «خارج» برای تصویر و توصیف کردن شرق به‌کار می‌رود؛ همین «میان» بودن است که حذف شدن، نادیده گرفته شدن و استثنا شدن را ممکن می‌کند. خاورمیانه آسیاست، اما آسیا نیست. آفریقا است، اما آفریقا نیست. جایی است که از هر نوع دسته‌بندی سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و حتی جغرافیایی در سایه می‌ماند و همین آن را در وضعیت دوگانه توجه/عدم توجه قرار می‌دهد. درواقع اگر بخواهیم شرق‌شناسی را در توصیف استثناگرایی ایرانی به‌کار ببریم ناچاریم به این پرسش فکر کنیم که «خارج» کجاست و خارجی چه کسی و چه چیزی است؟ تصویر مسخ‌شده از خاورمیانه بعدها و به‌شکلی نو - شرق‌شناسانه، خاورمیانه‌ای‌های اگزوتیزه‌شده را توسعه‌نیافته، افراطی و تروریست نشان می‌دهد، وضعیتی که بعد از حملات یازده سپتامبر تشدید می‌شود (آساینگ، ۲۰۰۷).

اما آنچه نباید از آن غفلت شود این است که در عصر اطلاعات و رسانه‌های جهانی و به‌ویژه با تشدید سیاست‌های هویتی و بعضاً استثمار آن‌ها توسط جریان‌های غالب، خود - شرقی سازی هر روز اهمیت بیشتری برای شناخت راه‌هایی که مردمان خاورمیانه خود را درک می‌کنند یافته است. درواقع نوعی فشار بر مردمان (به‌ویژه هنرمندان و دانشمندان) خاورمیانه برای خلق دوبارهٔ تصویر شبه‌استعماری برساخته دربارهٔ آن‌ها در جامعهٔ شبکه‌ای جهانی شده وجود دارد. دانشمندان زیادی دربارهٔ این وضعیت به‌عنوان نوسوق‌شناسی در مطالعات ایران نوشته‌اند و هژمونی غربی را به‌ویژه بعد از حملات تروریستی یازده سپتامبر از این منظر نقد

^۱Assayag

^۲ self-orientalization

کرده‌اند (کسکین؛ ۲۰۱۸). در چنین وضعیتی توجه به سیاست‌های بازنمایی و البته امکان استثمار آن‌ها اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. از قضا، امروز آثار ادبی، کالاهای فرهنگی و فیلم‌هایی که ایدئولوژی استثناگرایی را بازتولید و تقویت می‌کنند توسط خود مردمان ساکن اجتماعات خاورمیانه تولید می‌شوند و انگار فقط همین کالاها مورد توجه بین‌المللی واقع می‌شوند. بنابراین بسط دادن استثناگرایی باید بتواند هم‌زمان به تولیدکنندگان و تقویت‌کنندگان این ایدئولوژی، درونی‌سازی آن توسط مردمان، به‌ویژه متفکران بومی و محلی، و البته کاربرد آن برای امپریالیسم شبه‌استعماری و طبقه حاکم در جامعه بپردازد. این نقطه می‌تواند شروعی برای نظریه‌پردازی ایدئولوژی استثناگرایی باشد و خوانش حسین العطاس با چنین رویکردی راهگشای مسیر است.

هیچ‌کجای دنیا به جز ایران!

ایدئولوژی استثناگرایی ایرانی بدون شک یک ایدئولوژی فرهنگ‌گرا^۱ است؛ به این معنا که ذات باورانه و غیرتاریخی تأکید زیادی بر فرهنگی بودن ریشه مسائل و مشکلات اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و جنسیتی جوامع ایرانی دارد. نورعایشه رحمان از شاگردان العطاس به این مسئله مشابه در جامعه مالایی و جوامع مسلمان نیز اشاره می‌کند.^۲ در رویکرد مطالعات مالایی که حسین العطاس پایه‌گذار آن بود نه‌تنها مطرح کردن پرسش‌های مستقل که مربوط به جوامع محلی و مسائل مردمان ساکن در آن هستند (به جای پرسش‌های کلی مربوط به جوامع غربی) و هم‌زمان استفاده از روش‌های مدرن و معمول علوم اجتماعی اهمیت دارد، بلکه تشخیص و مشاهده رفتارها و مسائل و توجه به نشانه‌های موجود در جامعه برای توصیف آن نیز اهمیت دارد. از این‌روی تشخیص فرهنگ‌گرا بودن ایدئولوژی استثناگرایی و نمودهای آن در گفتارهای روزمره چندان دشوار نیست. چند بار جمله «ایران بهترین فرهنگ دنیا را دارد اما ایرانی‌ها بی‌فرهنگ هستند» را در لایه‌های مختلف جامعه شهری ایران معاصر شنیده‌ایم؟ این بی‌فرهنگ بودن اعضای جامعه به‌عنوان «ملت» و در عین حال بافرهنگ بودن ملیت و «وطن» خود همان خلق وضعیت استثنایی است که گویی جامعه معاصر را لایق پیشرفت نمی‌داند و ناتوان می‌پندارد. اینجا بلافاصله می‌توان به پیوندی که زن و وطن به‌عنوان جغرافیایی ملی

^۱ Keskin

^۲ culturalist

^۳ Abdul Rahman, N. A. (2007) "Changing Roles, Unchanging Perceptions and Institutions: Traditionalism and its Impact on Women and Globalization in Muslim Societies in Asia", *The Muslim World*, No.97: 479.

محدود به مرز در ادبیات معاصر ملی و سیاسی ایران با یکدیگر داشتند و متفکرانی مانند فیروزه کاشانی ثابت^۱ به خوبی به آن اشاره کرده است بازگشت و نتیجه گرفت که چرا پیوند ملی/جنسیتی حتماً باید در مطالعه ایدئولوژی استثنانگرایی به بحث گذاشته شود. نمونه‌های تفکر مشابه در میان جوامع فکری و در میان نخبگان کم نیستند.

ایران حتی در خاورمیانه، به ویژه در گزارش‌های رسانه‌ای، سخنرانی‌ها و حتی مقاله‌های دانشگاهی ویژه و خاص دیده می‌شود و معمولاً در دسته‌بندی ویژه‌ای به آن پرداخته می‌شود. جمله «مانند همیشه ایران را باید جدا بررسی کنیم» را بارها در کتاب‌ها و مقاله‌های دانشگاهی که توسط ایرانیان و غیرایرانیان درباره ایران نوشته شده می‌توان پیدا کرد. برخی تحلیلگران حتی ادعا کردند «ایران و مصر تنها ملت‌های حقیقی خاورمیانه‌اند. باقی تنها قبیله‌هایی با پرچم هستند!»^۲ و یا «انقلاب ایران و ساخت دولت - ملت شیعه باعث فرقه‌گرایی و جدایی ملت‌ها در خاورمیانه شده است»^۳. عبارت «استثنای ایران»^۴ بارها برای توصیف هویت دینی، سیاست‌گذاری‌ها و روندهای تاریخی در ایران توسط دانشگاهیانی مانند صادق زیباکلام استفاده شده است. او استثنانگرایی ایرانی را حسی برتری‌جویانه و متوهمانه برای ایجاد صلح و امنیت در منطقه می‌بیند.^۵ افرادی مانند میثم بادامچی اندیشه سیاسی ایران‌شهری سید جواد طباطبایی را همسو با ایده استثنانگرایی خوانده‌اند و معتقدند در نظر طباطبایی ایران به ویژه در مقایسه با دیگر ملت‌های پسااستعماری جهان ترک و عرب از اصالتی ازلی برخوردار است و سایر ملت‌ها ساخته و برساخته‌اند (بادامچی؛ ۲۰۱۹). حتی کتاب‌های محبوبی مانند *خلق و خوی ایرانیان* و *ما ایرانیان* به این مسئله پرداخته‌اند و مرتباً با ایجاد حس خودکم‌پنداری، ریشه توسعه‌نیافتگی و رفتارهای اجتماعی هنجارشکنانه و عدم جامعه‌پذیری ایرانیان را به ذاتی فرهنگی نسبت داده‌اند و راهی به جز تغییرات فردی و شخصی پیش روی خواننده نگذاشته‌اند. تقریباً تمامی این متفکران به جای نقد و مشاهده ایدئولوژی پنهان در چنین گفت‌وگویی از آن برای تفسیر و دسته‌بندی کلیشه‌ای و ریشه‌یابی «عقب‌ماندگی» یک «ما» استفاده کرده‌اند. چنین مفهومی کم

^۱ Frontier Fiction, Firoozeh Kashani-Sabet, Princeton University Press, 2000

^۲ <https://carnegieendowment.org/2011/02/18/egypt-and-iran-similarities-and-contrasts-pub-42751>

^۳ <https://www.thecairoreview.com/essays/a-revolution-and-a-war-how-iran-transformed-todays-middle-east/>

^۴ Iranian exception

^۵ <https://www.mei.edu/publications/iranian-exceptionalism>

^۶ Badamchi

تر به‌عنوان مفهومی برساخته و امپریالیستی فهم شده است. این «ما» نسبت به چه کسی و تحت چه شرایطی «عقب» مانده است؟

برای این که متوجه شویم که ایدئولوژی استثناگرایی مستقیماً باید در ارتباط با مفهوم «دیگری» فهم و نظریه‌پردازی شود کافی است به برخی از اصطلاحات و ضرب‌المثل‌های رایج فکر کنیم:

«هنر نزد ایرانیان است و بس»، «ایرانیان مهمان‌نوازترین مردمان جهان هستند، اما در مواجهه با گردشگران اروپایی آبروی ایرانی‌ها را می‌برند»، «هیچ کجای دنیا چنین کاری نمی‌کنند»، «راندگی هیچ کشوری به بدی ایرانیان نیست».

استثناگرایی ایرانی نوعی وضعیت تعلیق است؛ به این معنی که تصور هم‌زمان فرادستی و فرودستی در قبال دیگری امکان تصور آینده و تغییر را ناممکن می‌کند. از این رو، درست مشابه نظریه گذار که مدت‌زمان نامعلوم و مبهمی را برای گذار از سنت به مدرنیته متصور می‌شود، استثناگرایی نیز مفهومی ایدئولوژیک است.

در اینجا منظور من از ایدئولوژی برگرفته از تعریف مانهایم است که بسیار مورد توجه العطاس و پیروانش بوده و هست. برای مانهایم ایدئولوژی نوعی پایدارکننده روایت‌ها، تصورات و وضع موجود است. ایدئولوژی همچنین تصور امکان تغییر را ناممکن می‌کند:

منفعت گروه‌های حاکم در تفکراتشان، آنقدر به یک وضعیت مشخص وابسته است که نمی‌توانند واقعیت‌هایی را که غلبه آن‌ها را نادیده می‌انگارد درک کنند. در مفهوم ایدئولوژی و در وضعیت‌های مشخصی ناخودآگاه جمعی گروه‌های مشخصی شرایط واقعی جامعه را هم برای خودش و هم برای دیگران مبهم می‌کند و همین مبهم کردن به پایدار کردن آن می‌انجامد (مانهایم، ۱۹۳۶).

به عبارت دیگر اینجا باید پرسید کدام گروه‌ها و با چه منافعی وضعیت پیشرفت زنان، حال در عرصه‌ها و اجتماعات مختلف، را مبهم‌سازی می‌کنند و این مبهم‌سازی با چه سازوکاری (آیا از راه استثناسازی ملی، مذهبی، جنسیتی) انجام می‌شود.

اما این ایدئولوژی استثناگرایی را چطور باید تعریف و تفسیر کرد و نظریه‌پردازی کرد؟ برخلاف شرق‌شناسی، استثناگرایی یک ایدئولوژی متقاطع و شبه‌استعماری ملی، مذهبی و جنسیتی است که منافع قدرتمندان جهانی و قدرتمندان حاکم داخلی را برای کنترل اعضای جوامع ایرانی تأمین می‌کند و به سرعت توسط آن‌ها درونی‌سازی می‌شود. استثناگرایی ایرانی را این‌گونه می‌توان تعریف کرد: آن ذهنیتی برساخته که به دلایلی ذاتی و فرهنگی این تصور را از

خود در برابر دیگری به ایرانیان القا می‌کنند که همه چیز آن‌ها، از جمله رفتار و شخصیت آن‌ها، از همه چیز جهان متفاوت است. به عبارت دیگر، استثنانگرایی ایرانی یک افسانه درباره تصویر ساخته شده از ایرانیان است.

افسانه بومی تنبل

نظریه پردازی و مفهوم سازی درباره تصویر ساخته شده از یک جمعیت مشخص براساس آنچه رفتار و شخصیت آن‌ها نامیده می‌شود کاری است بی‌نقص که توسط حسین العطاس در *افسانه بومی تنبل* انجام شده است. تحلیل وی از سرچشمه و کاربرد کاهل خواندن مردمان بومی در جنوب شرقی آسیا در تقویت و قدرتمندسازی ایدئولوژی استعماری (تا حدی که خود بومیان حتی در دوران پسااستعماری نیز به آن باور داشتند) نه تنها به رهایی بومیان مالایی کمک کرد، بلکه قدم‌هایی اولیه به سمت شکل‌گیری یک مکتب و یا سنت فکری برای علوم اجتماعی مستقل برداشته شد. سنتی که در آن متفکران و دانشمندان در دانشی که تولید می‌کنند و نقد دانشی که درباره آن‌ها تولید می‌شود عاملیت داشته باشند. مسئله‌ای که به غیاب آن به‌ویژه درباره زنان ایرانی در ابتدای این مقاله اشاره شد. ایده العطاس بسیار ساده است. دنبال کردن تاریخ و تبار این ایده که بومیان مالایی تنبل، غیرقابل آموزش و دارای اخلاق و عصبانیت‌های ناگهانی و بی‌دلیل هستند. این کتاب تلاشی است برای پاسخ به این سؤال که چنین افسانه‌ای چگونه ساخته شد، کاربرد آن برای توزیع نیروی کار در مالایای استعماری چه بوده، چگونه درونی‌سازی آن توانسته جنبش‌های اجتماعی، تولید دانش، و فعالیت سیاسی مالایی‌ها را تحت تأثیر قرار دهد. برای العطاس، مالایی‌ها علی‌رغم سهم خارق‌العاده و اثرگذاری بومی‌های مالایی در انواعی از کار (مانند گسترش فرهنگ تجارت) که به توسعه کشور و شکل‌گیری دولت مدرن در آن شده، دائماً بین قرن ۱۶ تا ۲۰ میلادی توسط قدرت استعماری تنبل خوانده می‌شدند. تحلیل موشکافانه العطاس نشان می‌دهد که چرا این رفتار یا برداشت آن به‌عنوان کهولت نه به دلیل تنبلی بلکه به دلیل سرباز زدن و بی‌میلی به انجام کار اجباری (استثمار و برده‌داری) بود. کاری که برای مثال مهاجران چینی و هندی، در مقایسه با بومیان جزایر جاوه و مالایا، به دلیل مالک شدن بر وضعیت و هویت مهاجر بودن خود مجبور به انجام آن شده بودند (العطاس، ۱۹۷۷: ۷۵).

برای قرض گرفتن این رویکرد و به کار بردن آن در فرهنگ‌های دیگر ابتدا باید به نحوه مواجهه تاریخی جمعیت‌های بومی با دیگری‌ها پرداخت. در بستر ایران لازم است این مواجهه با اروپا در قرن ۱۸ و ۱۹ میلادی بررسی شود، همانطور که دانشمندان زیادی نیز این مهم را انجام داده‌اند و در سال‌های اخیر آثار درخوری در این حوزه منتشر شده است. قرض گرفتن رویکرد العطاس به این معنی خواهد بود که به دنبال نگرشی امپریالیستی/ استعماری اما درونی‌شده از مردمان ایران و جوامع آن‌ها باشیم. در این بخش از مقاله به دنبال این خواهیم بود که چگونه خوانش *افسانه بومی تنبل* می‌تواند افق‌های جدید را برای دیدن این تصویر ایدئولوژیک از ایرانی‌ها و سپس استثنا خواندن آن‌ها بگشاید.

مواجهه تاریخی و شبه‌استعماری با اروپا و ایران مدرن

ارتباط ایران با خارج و آنچه خارجی خوانده می‌شود، به‌ویژه غرب، ارتباطی پیچیده و تاریخی است. تبارشناسی مفهوم امر خارجی و خارج، ارتباط آن با مفهوم مرز، دیگری، ملیت و فرهنگ خود از قدم‌های اساسی، ضروری، و غفلت‌شده‌ای است که برای نظریه‌پردازی استثنانگرایی ایرانی ناگزیر از آن هستیم و امید است ادامه مسیر این مقاله باشد. این انگاره که ارتباط میان مفهوم دیگری و خارجی در ذهنیت ایرانی چیست؟

باز گردیم به مواجهه ایران و اروپا. روایت رایج این است که غرب روشنگر و مدرن الهام‌بخش انقلاب مشروطه در ایران شد و بانی تولد نسل جدید روشنفکران ایرانی در ابتدای قرن بیستم بود. با یک حرکت سریع تاریخی و با نگاه به جریاناتی که وقوع انقلاب ۱۳۵۷ را ممکن کردند، با مسخ مفهوم غرب و قدرت خارجی به غرب امپریالیستی، استعماری، و حتی گفتمان «شیطان بزرگ» که جدا کردن ایران از دیگری(های) قدرتمند/فرداست را با کلام «نه شرقی نه غربی» طلب می‌کرد مواجه می‌شویم. حتی اگر این روایت سطحی و ساده‌سازی‌شده را قبول کنیم باید شکاف تاریخی میان این دو چشم‌انداز مورد کاوش و پرسش بیشتر قرار گیرد. آبراهامیان در اثر قابل تأمل خود «ایران بین دو انقلاب» توضیح می‌دهد که چگونه غرب بر ارتباط شکننده میان دولت و جامعه ایرانی در نیمه دوم قرن ۱۹ میلادی تأثیر گذاشت. به عبارت دیگر، این تأثیر روشنفکران و فعالیت‌های علمی، آموزشی و فرهنگی آن‌ها بود که باعث شد «ایرانی‌ها گذشته خود را از منظرگاه اروپایی‌های معاصر ببینند» و همین امر به شکل‌گیری ایدئولوژی‌های ملی و مذهبی (شیعی) کمک کرد (آبراهامیان، ۱۹۸۲). افسانه نجم‌آبادی نیز در اثر شگفت‌انگیز خود *زنان سیبیلو و مردان بی ریش* عنصر جنسیت را در تحلیل خود از نگرانی‌های ایجادشده در

فرایندهای مدرنیته ایرانی دخیل می‌کند و شرحی از این‌که چگونه حضور قدرت‌های غربی و سفر پادشاهان قاجار و نخبگان آن زمان به اروپا باعث ازدست رفتن مقبولیت اجتماعی گرایش‌های جنسیتی غیردوگانه و همچنین شکل‌گیری استانداردهای زیبایی جدید برای زنان ایرانی شد ارائه می‌دهد (نجم‌آبادی، ۲۰۰۵).

محمد توکلی طرقي رویکرد مشابهی را در بررسی مواجهه ایران با اروپا اتخاذ می‌کند و در کتاب خود تجدد بومی از شوکه شدن نخبگان قاجار در روبه‌رو شدن با زنان اروپایی می‌نویسد. او به این نکته توجه می‌کند که چگونه به نظر این مسافران زیبایی زنان اروپایی، اطوار و البسه آن‌ها «متفاوت» برداشت می‌شد و این متفاوت بودن چطور به نظر قاجاریان پیشرفته‌تر و مدرن‌تر می‌آمد. همان تناقضی که در مفهوم‌سازی استثنانگرایی ایرانی در ابتدای این مقاله شرح داده شد در بررسی سفرنامه‌های قاجاریان و نوشتار آن‌ها در کتاب تجدد بومی نیز به چشم می‌خورد، وقتی که این مردان دلتنگی‌های نوستالژیک برای زنان «سنتی» ایرانی دارند و آن‌ها را در ملیت و مذهب به خود نزدیک‌تر می‌دانند. چنین توصیف‌هایی سلسله‌مراتب ملی، مذهبی جنسیتی را در ایدئولوژی متقاطع استثنانگرایی ایرانی واضح‌تر می‌کند. طرقي همچنین در این باره بحث می‌کند که چگونه تصور اروپا از فرهنگ، سنت، و روح ایران به بساخت‌های جنسیتی مدرن از ایران منتهی شدند. همین بساخت‌ها بعدها «واقعیت» ایران برای اروپایی‌ها شدند (توکلی طرقي، ۲۰۰۱). بنابراین اگر اینجا بخواهیم در نگاهی کلی‌تر به مفهوم دیگری در ذهنیت ایرانی بیندیشیم، گویی در ایران مدرن هموار هم‌زمان با یک دیگری فرادست و یک دیگری فرودست مواجه بوده‌ایم و از این‌رو به‌ویژه زنان در موقعیت هم‌زمانی و متناقض فرادستی/فرودستی، یا به‌عبارتی استثنا، قرار گرفته‌اند.

تصور استعماری از مالایی‌ها آنقدر با آنچه طرقي تصویر می‌کند متفاوت نیست. قرابتی میان تجسم روشنفکران ایرانی و اروپایی‌ها از زن ایرانی وجود دارد و همین قرابت زن ایرانی را در سلسله‌مراتب قدرت نه‌تنها در جایگاه فرودست نسبت به مردان غربی، روشنفکران ایرانی و زنان غربی قرار می‌دهد، بلکه او را از خارج و در موقعیتی استثنایی نگاه می‌کند. العطاس در کتابش ادعا می‌کند که شیوه مشاهده اداره‌کنندگان استعماری درباره اخلاق و رفتار مالایی‌ها استثنا بوده است. برای مثال، کلیفورد (از مدیران استعماری) مالایی‌های ترنگانو را «یک گونه متفاوت» توصیف می‌کند. کلیفورد ادعا می‌کند که مالایی‌ها دارای نوعی اختلال روانی به نام لت‌آهستند. در حالت لت‌آه نوعی دستوردهی و عصبانیت ناگهانی است که با برآمدن آوایی همراه است،

!Tavakoli-Targhi

!Latah

سوژه به دلیل عصبانیت از تشخیص هویت خود، دستور پذیرفتن و بیان زبانی باز می‌ماند و ناچار است از ادبیات رکیک استفاده کند (العطاس، ۱۹۷۷: ۴۸). حاکمان استعماری در واقع نسبت به این عدم فرمان‌بری تا حدی نگران بودند که روی آن برجسب اختلال روانی فرهنگی گذاشتند (همان ذات‌باوری فرهنگی). دغدغه آن‌ها این بود که معرفی حاکمیت بریتانیایی چه تأثیری بر جامعه سنتی مالایی خواهد گذاشت، از آنجا که طبقه کارگر مالایی نیروی کاری بودند که حالا باید نظم امپریالیستی را دنبال می‌کردند و از نظام جدید کار و تجارت فرمان می‌بردند. العطاس نشان می‌دهد که همین دغدغه بعدها و در دوران پسااستعمار در میان دولت‌مردان حاکم مالایی در فرایند شکل‌گیری دولت مدرن و مستقل مالزی باقی می‌ماند. در بازگشت به موضوع این مقاله باید اشاره کرد که درونی‌سازی تفکر استثناگرا چه درباره بومی‌های مالایی و چه درباره زنان ایرانی مورد توجه ماست و در این مقاله بیشتر به آن خواهیم پرداخت.

آیا چنین دغدغه‌ای می‌تواند مشابه نگرانی از تأثیر مدرنیزاسیون بر زنان سنتی ایران باشد؟ دغدغه‌ای که میان طبقه حاکم ایرانی و هم‌زمان نظم امپریالیستی مشترک باشد؟ آن شکلی از انقیاد که هم‌زمان سوژه زن شرقی ایرانی را اگزوتیزه می‌کند و او را ناتوان از پیشرفت و برابری با زن غربی می‌داند، از یک سو تجدد و تغییر را برای او خطری در برابر تهدید دیگری می‌داند و از سویی دیگر تنها الگوی پیشرفت را الگوی اروپایی می‌بیند و از این‌رو زن ایرانی را در مرکز ایدئولوژی‌های ملی، مذهبی و جنسیتی در صد سال گذشته قرار می‌دهد. چنین «ناتوانی» در برابر به‌کار بستن استانداردهای مدرن، ارزش‌ها و فرهنگ کاری مدرن و در نتیجه آن بی‌میلی زنان به فرمان بردن از قدرتمندان حاکم در رعایت ارزش‌های بومی و سنتی می‌تواند به ذهنیتی که بومیان مالایی را تنبل و لاتا (عصبانی) می‌خواند شبیه باشد.

توقع و اجبار ناشی از تصویر ساخته‌شده از زن ایرانی و تقویت آن در فرهنگ‌های ایرانی جایگاه زن ایرانی را در موقعیت تعلیق قرار می‌دهد و از این‌رو به نظریه ایدئولوژیک گذار (ناتوانی در گذار از سنت به مدرنیته) شبیه است. البته نظریه گذار لزوماً به تجسم متفکران و یا حاکمان از زن ایرانی محدود نیست. بلکه نظریه گذار دهه‌ها توسط روشنفکران و عالمان اجتماعی ایرانی برای توجیه تمامی کمبودهای ایران در توسعه اقتصادی، سیاسی و فرهنگی حتی شهری به‌کار رفته است (نبوی، ۱۳۸۹) و کم‌تر به تحلیل شکل‌گیری اندیشه‌های سیاسی جوامع در حال گذار پرداخته شده است. پرسشی که باید اینجا مطرح شود این است که آیا ایرانیان از «گذر از سنت به مدرنیته» ناتوان هستند و یا این عدم رغبت آن‌ها برای پذیرفتن دسته‌بندی سلسله‌مراتبی، متناقض و استثنایی و حرکت خطی در امتداد آن است؟

العطاس از عدم رغبت بومیان مالایی به جای آنچه توسط نظم استعماری تنبلی خوانده می‌شد صحبت می‌کند. او در این باره این‌طور می‌نویسد: «این عدم رغبت جمعیت اروپایی (برای کار) است که دولت استعماری را مجبور به اتکا به کار بومیان غیر راغب و داشت، و این عدم رغبت همان چیزی است که به‌عنوان تنبلی دیده شد.» (العطاس، ۱۹۷۷: ۶۷).

اگر العطاس از *افسانه بومی تنبلی* نوشت، آیا ما نیز می‌توانیم از افسانه بودن استثنائگرایی ایرانی بنویسیم و با الهام‌گیری از رویکرد افرادی مانند نجم‌آبادی یا طرقي عنصر جنسیت را نیز به‌عنوان فیلتری برای تحقیق به آن اضافه کنیم؟

آنچه درباره رویکرد العطاس نه فقط در *افسانه بومی تنبلی* بلکه در رویکرد او به علوم و دانش اجتماعی مستقل تحسین‌برانگیز است توجه نمونه به نمونه به نشانه‌ها و مواردی است که معمولاً در روش‌های رایج بررسی جوامع بومی از نظرها غافل می‌مانند. برای مثال او در *افسانه بومی تنبلی* با اشاره به سخنرانی‌ها، وقایع روزمره در ساختار اداری و سیاسی جامعه مالایی چه در دوران استعمار و چه پس از آن نشان می‌دهد که برخلاف شرق‌شناسی و فهمش از خاورمیانه و اجتماعات آن، تصور و انگاره‌های منفی درباره جامعه بومی مالایی فقط توسط روشنفکران و متفکران اجتماعی خلق نشده است، بلکه گروه‌های متکثری از مردم در آن دخیل بودند:

تصویر منفی از مردمانی که توسط قدرت‌های غربی تحت انقیاد درآمده‌اند، که ایدئولوژی استعماری را هم دربر می‌گیرد، براساس مشاهدات سرسری و گاهی تعصبات قوی، یا سوءتفاهمات و روش‌های غلط شکل گرفته است. این تصویر عمومی منفی نتیجه دانش‌پژوهی نبوده است. آن‌هایی که ادعا می‌کنند مردمان آن دوران تنبل، احمق، خائن و بچه‌گانه بودند به‌طور معمول دانشمندان نبودند. آن‌ها راهبان، کارمندان دولت، کشاورزان، قایق‌رانان، سربازان، سفرنامه‌نویسان محبوب و گردشگران بودند. آن‌ها این تصویر را از بومیان به‌وجود آوردند (العطاس، ۱۹۷۷: ۱۱۲).

اگر استثنائگرایی ایرانی هم از جهت خلق، تقویت و توسعه مفهومی و البته درونی‌سازی وضعیت مشابهی با *افسانه بومیان تنبلی* داشته باشد، حتی برای توضیح و صورت‌بندی استثنائگرایی در آکادمیا نیز نمی‌توان محدود به دانش‌پژوهشان و متفکران اجتماعی شد و باید گروه‌های مختلف اجتماعی دخیل، به‌ویژه آن‌ها را که برخورد با امر خارجی داشتند در نظر گرفت. در واقع استثنائگرایی ایرانی از برخورد با امر خارجی تولید می‌شود و در اینجا امر خارجی شاید به غرب هم محدود نباشد و الگوهای جنسیتی، ملی و مذهبی را نیز درنوردد. بی‌ربط نیست که در راستای جست‌وجو برای نمونه‌ها، چنانکه برای العطاس مهم بود، به مصاحبه رادیویی معروف در اواخر دهه ۱۳۶۰ بود که گوینده به مناسبت تولد حضرت فاطمه (الگوی

مذهبی از زن) از زنی می‌پرسید الگوی شما در زندگی کیست؟ و زن جواب می‌داد: «اوشین (قهرمان ژاپنی سریال سال‌های دور از خانه)» اشاره کنیم.

ایران و برخورد با امر خارجی

اگر از قرن ۱۹ با سرعت زیاد به ایران پسانقلابی حرکت کنیم متوجه می‌شویم ارتباط با امر خارجی حتی پیچیده‌تر، چندبعدی‌تر، و جنسیتی‌تر شده است. البته باید در نظر گرفت که ارتباط میان جامعه ایران با آنچه خارجی می‌خواند در طول چهار دهه بعد از انقلاب ۱۳۵۷ تحولات ایدئولوژیکی سریع و شاخصی را طی کرده است. انزوای ژئوپولیتیک و بین‌المللی و تحریم‌ها از یک‌سو، و ناکامی از تحقق توسعه و پیشرفت عادلانه از سوی دیگر نیاز و وابستگی ایدئولوژیک صاحبان قدرت (داخل و خارج از ایران) را برای خلق یک تهدید خارجی بیشتر کرده است. از این‌رو در افسانه استثنانگرایی ایرانی، مانند هر ایدئولوژی دیگر چنانچه مانه‌ایم می‌گویید، رگه‌هایی از واقعیت کشیده شده است.

طبقه حاکم در ایران هر چقدر هم تلاش کند تصویری ضدغرب از خود نشان دهد، همواره از مقایسه غرب «مدرن و پیشرفته» به عنوان ابزاری برای بی‌ارزش و «عقب‌مانده» بودن فرهنگ‌ها، علم و فناوری بومی و عدم حمایت از آن بهره برده است. برای مثال هر نقد بومی به سیاست‌های اجتماعی، سیاست‌گذاری‌های دانشگاهی، یا حتی برنامه‌های کشوری معمولاً استدلال‌هایی از قبیل «در فلان کشور پیشرفته دنیا این کار فلان‌طور انجام می‌شود» کنار گذاشته می‌شود. در پس این شیوه نوعی تحقیر «کشوری غربی اینطور کاری را انجام داده، شما چه می‌فهمید؟» نهفته است. یک مدیر دانشگاهی ایرانی در حوزه علوم اجتماعی یک بار بعد از طراحی یک مدرسه تابستانی علوم اجتماعی توسط این‌جانب به من گفت: «این طرح خوب است. اما برای این مطمئن شویم، شما که زبان بلدی این را بگذار کنار و از یک الگوی دانشگاهی در کانادا یک طرح را کپی کن!». این مقایسه و تضعیف برای زنان چندبرابر است. آن‌ها هم باید به استانداردهای معیار غربی برسند، و هم الگوهای سنتی را حفظ کنند. در واقع غرب هم بد است هم از «ما» بهتر است! در سینما، ادبیات، سخنرانی‌های سیاسی و عرفان، همیشه از سنت و فرهنگ دیرینه ایرانی تقدیر و تحسین می‌شود. اما هنگامی که صحبت از نظم اداری، مبارزه با فساد، حکمرانی و حتی فرهنگ‌هایی مانند فرهنگ رانندگی شهری می‌شود، استثنانگرایی ایرانی ناگهان ایرانیان را به‌مثابه یک جمعیت کل و یکپارچه که از دنبال کردن نظم و قانون ناتوانند می‌شمارد. گروه‌های دیگر اجتماعی نیز در بازتولید آن نقش ایفا می‌کنند و اصطلاحات خود - فرودستان‌نگارانه‌ای مثل «رانندگی هیچ کشوری در جهان شبیه به

ایرانی‌ها نیست»، یا «یابو (که در واقع در اشاره به حیوان و غیرمدرن بودن به کار می‌رود)، هنوز فکر می‌کنه ماشینش قاطره» خلق می‌شوند. اینجا برای مثال در مواجهه با همین فرهنگ رانندگی می‌توان با الهام از *افسانه بومی تنبل* به عنصر گمشده‌ای به اسم عدم رغبت جامعه بومی برای دنبال کردن نظم سرمایه‌دارانه و شبه استعماری حاکم فکر کرد. نظمی که ناظران آن بر نقش و عاملیت اعضای آن جامعه صحه‌ای نمی‌گذارد و از نتیجه اجتماعات مشخص لزومی به مشارکت در ساختار ناظم نمی‌بینند.

اهمیت در نظر گرفتن بُعد جنسیتی استثناگرایی ایرانی

این مقاله با تأملی شخصی از شیوه‌ای که موقعیت استثنایی و متناقض انگاشته‌شده برای زنان در جوامع دانشگاهی آن‌ها را از پیشرفت و ابزار، و نیز تولید دانش مستقل بازمی‌دارد آغاز شد. در واقع اگر به مفهوم ایدئولوژی نگاهی مانه‌پایی داشته و آن را نوعی فریفتن به‌منظور ایجاد مقاومت در برابر تغییر بفهمیم، علی‌رغم محققانی که معمولاً استثناگرایی را ملی و مذهبی فهم کرده‌اند، نگارنده مقاله ادعا دارد که استثناگرایی را بدون در نظر گرفتن بُعد جنسیتی آن نمی‌توان فهمید، و یا اجتماعات زنان بیشتر از دیگر اجتماعات از تقویت این ایدئولوژی اثر مخرب می‌پذیرند.

بدن‌های زنان معصوم، مقدس و پاک انگاشته و تجسم می‌شود، اما از داشتن صدای بلند، حق جابه‌جایی، تصمیم‌گیری، پر کردن موقعیت‌های مدیریتی، و ... منع می‌شوند و هرگونه تغییر ساختاری شرایط با برچسب «هنوز شرایط آماده نیست» کنار گذاشته می‌شود. هنوز آماده نبودن شرایط که در واقعیت به معنای «هیچ‌وقت آماده نبودن شرایط است» هم نمودی از استثناگرایی ایرانی و شبیه به نظریه گذار است و از این رو موقعیت اجتماعی، سیاسی، فرهنگی زن ایرانی را در تعلیق نگاه می‌دارد. از سویی دیگر زنان غربی همیشه به‌عنوان ابزاری برای سرکوب و فرودست انگاری بیشتر زنان ایرانی استفاده می‌شوند. چنین سلسله‌مراتبی در تمامی سطوح جامعه پدرسالارانه ایرانی درونی می‌شود و حتی به روشنفکران و هنرمندان پیش‌رو نیز می‌رسد.

شاید از بازرترین نمونه‌های فرهنگ‌گرای استثناگرایی ایرانی را که بدون مفهوم‌سازی استثناگرایی به‌مثابه یک ایدئولوژی متقاطع ملی، مذهبی، جنسیتی نمی‌توان توضیح داد وقایعی باشد که برای محسن نامجو، موزیسین سرشناس و روشنفکر ایرانی، در واقع پس از متهم شدن به آزار جنسی در جریان جنبش من - هم ایرانی اتفاق افتاد و او چگونه به آن‌ها واکنش نشان داد. نامجو اتفاقاً ترانه‌ای به نام «جبر جغرافیایی» دارد، در یکی از شعرهایش مصرعی دارد در

اشاره به برخورد ایرانیان با غرب برتر و در نقدی که ارائه می‌دهد اینطور می‌خواند: (در تصور ما ما خوبیم، اون‌ها (دیگری) عن‌اندا!

همان نامجو در فایل صوتی مشهوری بعد از جریان «من هم» و در توجیه‌آوری برای آنچه اتفاق افتاده می‌گوید «برای زن غربی نه، یعنی نه. اما برای زن ایرانی نه یعنی هزارتا چیز!». نامجو زیبایی فرهنگ و ادبیات ایرانی را در ناز و طنازی زنان می‌داند و ادعا می‌کند زن غربی چون آگاه‌تر است می‌داند کی و چطور نه بگوید، اما زن ایرانی حتی وقتی خود ادعا می‌کند که مورد تعرض جنسی قرار گرفته ممکن است به امیال درونی و رغبتش آگاه نباشد. درواقع فرهنگ ایرانی در تصور نامجو زن ایرانی را ناتوان می‌کند و در موقعیتی فرودست در برابر زن غربی قرار می‌دهد. زن ایرانی در برابر «من هم» استثناست. عینیتی از آنچه در این مقاله استثنانگرای ایرانی خوانده می‌شود.

درواقع و در سطح کلی‌تر و با نگاه به جامعه دانشگاهی/روشنفکر در ایران، با الهام گرفتن از اندیشه‌ی العطاس درباره‌ی درونی‌سازی ایده‌ی تنبل بودن بومیان و گریزی به اندیشه‌ی کسانی مانند جلال آل احمد از غرب‌زدگی و صمد بهرنگی از آمریکازدگی، می‌توان به این فکر کرد که متون، مصاحبه‌ها پژوهش‌های میدان و کتاب‌های بی‌شماری درباره‌ی دلایل شکل‌گیری و خود - فرودستانگاری جوامع در جنوب جهانی به‌ویژه در آکادمیا نوشته شده‌اند. اما کم‌تر به این مسئله پرداخته شده که چگونه سلسله‌مراتب قدرت جنسیتی در خود همین جوامع و این‌که چگونه با استفاده از همین معیارهای غربی و ترکیب آن با تعبیر موهومی از سنت و تاریخ و ملیت گفتمانی برای فرودست‌سازی زنان ساخته می‌شود. درواقع غرب‌زده و آمریکازده اینجا خود ساختارهایی هستند بیشتر ادعای غرب‌ستیزی و آمریکاستیزی دارند.

نگاهی پایانی به کاربرد استثنانگرای ایرانی برای صاحبان قدرت و سرآغازی برای

نظریه‌پردازی مفهومی

آنچه نیاز است در انتهای این مقاله به آن پرداخته شود درواقع همان کاری است که العطاس در کتاب *افسانه بومی تنبل* به آن می‌پردازد، و آن نه‌تنها شرح و توضیح چپستی و منشا شکل‌گیری تصویر منفی از جوامع بومی در میان استعمارگران و حکمرانان پسااستعماری در مالزی است، بلکه توجه به کاربرد این تصویر در سرمایه‌داری استعماری.

افسانه‌زدایی از استثنانگرای ایرانی بدون پرداختن به کاربرد آن برای ایدئولوژی‌های دیگر هرگز امکان‌پذیر نخواهد بود. پاسخ به این پرسش که چرا صاحبان قدرت باید به بی‌ارزشی و کم‌توان نگاه داشتن اجتماع خودشان در برابر دیگری (ها) علاقه داشته باشند؟

العطاس به این پرسش این‌طور پاسخ می‌دهد. او می‌گوید اعتقاد صادقانه‌ای میان حزب حاکم مالایی وجود داشت که موقعیت ضعیف و فرودست اجتماع مالایی در کشور مالزی به دلیل شخصیت ذاتی و فرهنگ مالایی‌هاست. تمایل حکمرانان برای خلق و بازخلق این تصویر منفی، به نظر العطاس، به دلیل ترغیب مالایی‌ها برای پیشرفت و روحیه‌دهی به آن‌ها از طریق مقایسه با دیگری‌های پیشرفته است. در واقع نیاز به داشتن یک برنامه برای بهبود وضعیت کلی اقتصادی مالایی‌ها برای مثال در برابر کسب‌وکارهای چینی باید توسط حکمرانان مالایی توجیه می‌شد. به وجود آوردن احساس رقابت و کمبود در میان آن‌ها یک شیوه کار بود (العطاس، ۱۹۷۷: ۱۵۵).

ایجاد (افسانه‌ای) میل و رغبت میان اعضای یک اجتماع توسط اقلیت حاکم عضو همان اجتماع به بهانه پیشرفت و توسعه و توجیه وضعیت موجود همه می‌تواند در صورت‌بندی استثناگرایی ایرانی نیز مورد استفاده قرار گیرد. در این مورد به‌ویژه به الگوسازی برای زنان ایرانی در آکادِمیا و خارج آن توجه داشت. اما آیا استثناگرایی ایرانی می‌تواند قدرت‌های امپریالیستی و صاحبان قدرت داخلی را به نفع برساند؟ روابط انسانی با زبان کالاها مورد بحث گذاشته می‌شوند. استثناگرایی ایرانی برای زنده ماندن هم‌زمان امپریالیسم خارجی و حکمرانی داخلی (حال چه در ساحت آکادِمی یا در ساحت ملی) نیاز دارد روی موقعیت و وضعیت‌های ظاهری زن ایران به‌عنوان نمادی از ملیت و مذهب کنترل داشته باشد و آن وضعیت را در همان تعلق «فرداستی ارزشی و اخلاقی، فرودستی مادی» نگاه دارد. شاید تعصب و وسواس نسبت به هر آنچه نماد ملی/مذهبی برای زنان ایرانی است، از استاندارد کردن و یک فرم کردن حجاب و پوشش تا استفاده نمادین از لباس‌های قومی، به چنین ایدئولوژی نامربوط نباشد. همین ایدئولوژی است که زنان را «هنوز» ناتوان برای حضور در گفتار پیشرفت و توسعه می‌داند.

خواندن العطاس و تأکید او و شاگردانش بر نیاز به دانش مستقل اجتماعی و نقد متفکران اجتماعی در نقد افسانه‌های برساخته درباره جوامع بومی و محلی می‌تواند راهگشای نگارنده و فراخوانی برای تبارشناسی مفهوم «امر خارجی» در ایران، استثناگرایی، برخورد با «دیگری» و نظریه‌پردازی در این حوزه و ساختار شکنی تصورات و نظریه‌های موجود باشد. خلق دانش و مفاهیم جدید برای نقد گفتمان‌های موجود و افسانه‌زدایی از ایدئولوژی‌های حاکم بر آن‌ها لازم است. این عدم رغبت بومیان مالایی باید الهام‌بخش زنان متفکر ایرانی، در آکادِمیا و فضاهای دیگری، برای ابراز عدم رغبت خود برای متفاوت خوانده شدن و استثنا نامیده شدن از جانب سلسله‌مراتب قدرت و غالب داخلی و خارجی باشند. چنانکه العطاس این‌طور می‌نویسد:

مالایی‌ها به شاخصه‌هایی که توسط ایدئولوژی استعماری برای آن‌ها انتخاب شده، مانند تنبلی، خیانت، کم داشتن اصالت و خلاقیت ارجاع نمی‌دهند. بلکه این ایدئولوژی استعماری است که در تلاش است تصویری هژمون و منفی از بومیان بسازد. دنبال کردن رد این تصویر به ریشه‌های استعماری‌اش و شرایط حوالی آن وظیفه کار امروز است (العطاس، ۱۹۷۷: ۲۳۸).

متون بیشتر و دقیق‌تری از تأملات این مقاله باید نوشته شود. دانش مستقل و مقایسه‌ای برای مطالعه اجتماعات جنوب جهانی و برخورد آن‌ها با دیگری‌های قدرتمند و شکل‌گیری سلسله‌مراتب قدرت در این جوامع بیش از همیشه، امروز اهمیت دارد و سید حسین العطاس شخصیتی کلیدی در این مسیر است.

منابع

نبوی، سید عبدالامیر (۱۳۸۹) «جامعه در حال گذار، بازبینی یک مفهوم (ضرورت تحلیل مفهوم دوران گذار با رویکردی میان‌رشته‌ای)»، *مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*، شماره ۳ (۱): ۱۹۳-۲۱۳.

Abrahamian, E. (1982) *Iran between two revolutions*, Princeton University Press.

Alatas, S. H. (1977) *The Myth of the Lazy Native, A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th Century and its Function in the Ideology of Colonial Capitalism*. London: Frank Cass.

Assayag, J. (2007) "East and West: orientalism, war and the colonial present", *Etnográfica*, No. 11 (1): | 253-269.

Badamchi, M. (2019) "Iransehri Milleciligi ve Cagdas Iranli Entelektueller: Seyyid Cevad Tabatabai Ornegi", Iran Dusunce Tarihi, Hakki Uygur & Abdullah Rexhepi (eds.), Ankara: IRAM (Iran Araştırmaları Merkezi), pp. 271-316.

Dostoevsky, F. (19th century classic fiction) (2020) "Notes from The Underground" and the Condition of 19th century man, Canongate Canons

File e kamele sokhanan e Mohsen Namjoo. (2021. April 18) YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=xlfGWpbPJj8&t=936s>

Najmabadi, A. (2005) *Women with Mustaches and Men without Beard*, University of California Press.

Mannheim, K. (1936) *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, London: Routledge & K. Paul.

Keskin, T. (2018) *Middle East Studies after September 11. Neo-Orientalism, American Hegemony and Academia*, Vol 120, Studies in Critical Social Sciences, Brill Publication.

Tavakoli-Targhi, M. (2003) *Vernacular Modernity, In Persian*. Nashr-I Tarikh

Vezaei, Sh. (2022) *Demythologizing the Myth of Iranian Exceptionalism*, Islamic Perspective, No. 27: 85-94.