

خرده فرهنگ‌های اقلیتی و سبک زندگی روندها و چشم‌اندازها

ناصر فکوهی

عضو گروه انسان‌شناسی دانشگاه تهران

چکیده

جهانی‌شدن، روند متناقض مدرنیته را تشدید کرده و آن را درون فرآیندی متقابل از همگن‌سازی‌ها و ناهمگن‌سازی‌های هویتی-جماعتی وارد کرده است. اثر مشخص این امر، گسترش هویت‌های اقلیتی در سطوح بومی و محلی از یک سو، و تداخل نقش‌های هویتی و شکل‌گیری هویت‌های اجتماعی هر چه گسترده‌تر در قالب‌های بومی و فراملی از سوی دیگر است. شهرها به مثابه پهنه اصلی تبلور یافتن هویت‌ها و روزمرگی در فضای شهری امروز بیش از پیش مطرح هستند. از این رو، مفهوم سبک زندگی در ترکیب خود با مفهوم روزمرگی امروز باید به گونه‌ای دیگر تفسیر شود. زمانی که این دو مفهوم را در تقاطعی معنایی با دو مفهوم خرده‌فرهنگ و اقلیت قرار دهیم، باز هم به موقعیت‌های پیچیده‌تری می‌رسیم. آنچه در مقاله حاضر مورد نظر است، حرکت از این چارچوب فکری و تلاش برای کاربرد آن در شرایط خاص ایران است که در آن جهانی‌شدن به امواج مقاومت هویتی دامن زده است؛ اگرچه این مقاومت لزوماً شکل فعال و خودآگاه ندارند. بنابراین، هدف ما تحلیل گسست‌های کنونی جامعه در تبلور فضایی زمانی آنها از خلال برونیت یافتن آنها در سبک‌های زندگی در سطح شهرها پی آمده‌ای آنهاست. رویکرد مقاله، کاربردی است و تلاش می‌کند به راهکارهایی عملی به ویژه در زمینه سیاست‌گذاری‌های راهبردی و راهکاری در زمینه فرهنگ عمومی دست یابد.

واژگان کلیدی: انسان‌شناسی شهری، اقلیت، خرده فرهنگ، جهانی‌شدن، روزمرگی،

سبک زندگی، مقاومت

مقدمه

پرسشی اساسی که جهانی شدن در موقعیت و روند کنونی آن بی‌درنگ مطرح می‌کند، این است که این فرآیند زمینه را برای تکثر فرهنگی آماده می‌کند و به آن دامن می‌زند و یا، بر عکس، ما را به سوی یکپارچگی و یکسان‌سازی فرهنگی پیش می‌برد (ایندا و روسالو، ۲۰۰۲؛ لکنروبولی، ۲۰۰۰ آنچه می‌توان در تجربه جوامع انسانی از این لحاظ مشاهده کرد، به شدت متناقض است (مترلات، ۱۹۹۹). تناقضی که پیش از آن در موقعیت ملرن نیز با آن سروکار داشتیم (آپادورای، ۱۹۹۰). برمن^۱ به درستی بر این نکته تأکید می‌کند که: «ملرن بودن یعنی زیستن یک زندگی سرشار از معما و تناقض، ملرن بودن یعنی اسیر شدن در چنگ سلزمان‌های بوروکراتیک عظیمی که قادر به کنترل و غالباً قادر به تخریب همه اجتماعات، ارزش‌ها و جان‌ها هستند؛ و با این همه دست‌بسته نبودن در پیگیری عزم راسخ خویش برای مقابله با این نیروها، جنگیدن به قصد تغییر جهان این نیروها و تصاحب آن برای خودمان. برای ملرن بودن باید هم انقلابی و هم محافظه‌کار بود» (برمن، ۱۳۷۹: ۱۱-۱۲).

اگر ملرن بودن در تناقض تعریف شود، پساملرن بودن را باید چگونه تعریف کرد؟ لیوتار^۲ پاسخ را در همان خط و روندی می‌بیند که برمن بر آن انگشت گذاشته است: «شرایط پساملرن به انسانهایی مربوط می‌شود که (...) از یک سو، قدرت آنها هر چه بیشتر توسعه می‌یابد و از سوی دیگر، ناچار به بندگی و اطاعت هر چه بیشتری هستند» (۱۹۹۶). این پرسمان را به گونه‌ای دیگر از جانب آرجون آپادورای^۳ (۱۹۹۶، ۱۹۹۰) می‌بینیم که با رد نظرات سطحی‌نگرانه به جهانی شدن حتی نظراتی از نوع رادیکال آن نظیر ریتزر (۲۰۰۴ الف) و مفهوم «مک‌دونالدی شدن جهان» (ریتزر، ۲۰۰۴ ب؛ ۱۹۹۸)، موضوع را بسیار پیچیده‌تر از آن می‌بیند که بتوان یکسان‌سازی فرهنگ‌پذیرانه را به مثابه اصل اساسی آن قرار داد و در آن خلاصه کرد. به این معنی که آن را مجموعه‌ای از فرآیندهای چندسویه و پویا متقابل موجود در سطح جهان کنونی در نظر می‌گیرد که خود را به نظر او بیش از آنکه در «وقایع» نشان دهند، در «جریان»ها نشان می‌دهند.

واقعیت جهان امروز را (که خود آن را نیز باید نوعی «واقعیت» نیمه‌واقعی و نیمه‌مجازی و



1. Berman
2. Lyotard
3. Appadurai



یا هم واقعی و هم مجازی دانست) شاید تنها بتوان در چارچوب رویکردهای «فزی» (راجین، ۲۰۰۰)، رویکردهای مبتنی بر پیچیدگی در تعریف مورن از این واژه و یا آنچه حاصل نظریه جامعه‌شناسی انتقادی در تعبیر بوردیویی (الفوب، ۱۹۸۰) و یا هابرماسی (۲۰۰۶) از آن است، قابل فهم دانست. امروز اصل بر پویایی، تغییر، بی‌ثباتی و حتی تنش و تداخل‌های دارای اثرات متقابل است و نه بر نفوذپذیری‌های یک‌سویه و دارای تأثیرپذیری‌های از پیش قابل تعیین. همین امر نیز نه تنها پیش‌بینی در امر اجتماعی را مشکل می‌کند (چیزی که از قبل نیز می‌دانستیم)، بلکه پیش‌گیری و حتی درمان و تأثیرگذاری‌های دراز و حتی کوتاه‌مدت را نیز از طریق سیاست‌گذاری‌های اقتصادی-اجتماعی با شکنندگی بسیار همراه می‌کند؛ با این وصف، این بدان معنا نیست که اصل عاملیت^۱ را به فراموشی بسپاریم: ملرنیته و در تداوم آن پساملرنیته با ایجاد سوژه‌عامل و با قرار دادن او در موقعیتی ولو شکننده اما تأثیرگذار، فرآیندی دوجانبه از اسارت/قدرت را به وجود آوردند که هر چند موقعیتی بسیار خطرناک و گاه حتی ناامیدکننده است، اما در عین حال پتانسیل‌های زیادی را نیز در بر دارد که قابلیت استفاده و بالفعل کردن آنها بستگی مستقیم نه فقط به شناخت سازوکارهای درونی آنها، بلکه به توانایی در استفاده مناسب از فرایندهای موسوم به «مقاومت» (ایندا و روزالو، ۲۰۰۲) دارد.

موضوع مقاومت، از بحث‌های اصلی ما در این مقاله است. روشن است که مقاومت در برابر خطری انجام می‌گیرد که سوژه یا جماعت در پورش فرآیند یکسان‌ساز و همگن‌کننده جهانی شدن (ولو آنکه این یک این یکسان و همگن‌سازی صرفاً خیالی و نه واقعی باشد و یا واقعیتی صرفاً نسبی داشته باشد) احساس می‌کند؛ اما این مقاومت، آشکال بی‌نهایتی دارد و آنچه در اینجا مورد نظر ما است مقاومت از نوع هویتی و جماعتی آن است که خود را از جمله در قالب خرده‌فرهنگ‌های شهری بلز می‌نماید. پرسش محوری در این جا آن است، که در جامعه‌ای همچون جامعه ایران کنونی که در فرآیندی انقلابی و یا در نهایت پسانقلابی به سر می‌برد و در آن گسست‌های بی‌پایان اجتماعی-فرهنگی دائماً نه فقط به پویایی گسترده‌ای دامن می‌زنند، بلکه همچنین این پویایی را خنثی می‌کنند و به انفعال می‌کشانند، مقاومت‌های جماعتی در قالب خرده‌فرهنگی چگونه بروز و تحول می‌یابند و در بلزی پیچیده‌ای که پویایی اجتماعی این جامعه را می‌سازد چه نقشی ایفا می‌کنند؟ (فکوهی، ۱۳۸۴) چگونه می‌توان مفهوم

1. Agency

اقلیت بودن جماعتی را در چنین جامعه‌ای، که در آن هویت‌های متکثر چنان با یکدیگر آمیخته‌اند که سوژه فردی و یا جماعت‌ها، بنابر موقعیتها و زمانها و مکانها، خود نیز دائماً در حال تغییر از یک هویت به هویتی دیگرند، تعریف کرد و این تعریف چه پی‌آمدهایی دارد؟ (فکوهی ۱۳۸۱ الف، ۱۳۸۵ الف) با توجه به این فرآیندها، چگونه می‌توان شناخت و مطالعه فرهنگی - اجتماعی را سامان داد و به خصوص، چگونه می‌توان به سوی کاربردی‌کردن این شناخت در سطح عمل رفت؟ (فکوهی ۱۳۸۴ الف، ب) آیا اصولاً عمل در این جامعه، می‌تواند تعریفی متداوم داشته باشد و یا با نوعی شالوده‌زداییِ دائم همراه شده است که تفکر را از آن بیرون ریخته است و جامعه را به سوی نوعی پراگماتیسمِ آنی پیش می‌برد که عملاً می‌تواند با نوعی عدم عقلانیت و یا چشم‌انداز صفر یکی انگاشته شود؟ برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها، ابتدا باید به روشن کردن عناصر بحث از حیث نظری پردازیم.

چارچوب و پیشینه نظری

مدرنیته، با پیش نهادن مفهوم سوژه و عاملیت او، در آن واحد، هم پایه‌های نظام جدیدی را که از لحاظ سیاسی و اجتماعی بنیاد می‌گذاشت روشن کرد و هم جوامع انسانی را در تناقضی مهم فروبرد، که عبرت است از رابطه میان سوژه و جماعت. به این ترتیب، هویت به مثابه مفهومی اساسی در علوم انسانی با روندی که تا اندازه‌ای پیش‌بینی کردنی بود از زمینه‌های روان‌شناسانه مبتنی بر خودآگاهی و ناخودآگاهی فردی به سوی زمینه‌های جامعه‌شناسانه و انسان‌شناسانه سوق یافت (جیل، ۱۹۹۹؛ آنزیو، ۱۹۸۵؛ لوی اشتروس، ۲۰۰۰) در این حرکت، بحث اساسی رابطه میان فرهنگ غالب و خرده‌فرهنگ‌ها از یک سو، و جماعت‌ها و جماعت‌گرایی‌ها، اشکال متفاوت آنها، و نوزایی آنها به بحث‌هایی تبدیل شدند که هر روز بر اهمیت آنها افزوده شده است و امروز به خلاف سال‌های پس از جنگ جهانی دوم کمتر کسی را می‌توان در علوم اجتماعی یافت که هنوز به از میان رفتن جماعت‌ها درون جامعه باور داشته باشد و جامعه را متشکل از سوژه‌هایی کاملاً آگاه تلقی کند که بتوانند برای همیشه از جماعت‌های انتسابی به جماعت‌های قراردادی و قابل تغییر، گذاری یک‌جانبه داشته باشند. هم از این رو، بحث کنونی را می‌توان بر دو مفهوم اساسی متمرکز کرد: خرده‌فرهنگ‌ها و جماعت‌گرایی‌ها. این دو مفهوم را نیز می‌توان در دو موقعیت اصلی بررسی کرد: نخست در کشورهای توسعه‌یافته و سپس در کشورهای در حال توسعه. البته روشن است که هیچ یک



از این موارد را نمی‌توان به صورتی خالص و دارای مرزبندی‌های دقیق و قطعی قلمداد کرد، اما تقسیم‌بندی مزبور، ضرورتی روش‌شناختی دارد که بلون آن نمی‌توان به درک پیچیدگی موضوع رسید.

روش‌شناسی و پرسش‌های پژوهش

در این مقاله، اساس کار مطالعه‌ای اسنادی و نظری برای روشن کردن حلود و چارچوب‌های فکری موضوع بوده است. از این رو، بیشتر تلاش کرده‌ایم تا از روش فراتحلیل استفاده کنیم. در واقع در ادبیات علوم اجتماعی ایران، عمدتاً با مطالعات موردی‌ای روبرو می‌شویم که چارچوب‌های نظری خود را با تکیه بر قالب نظری از پیش تعیین شده، برای مثال یک نظریه شناخته‌شده جامعه‌شناختی، اخذ می‌کنند و در نهایت می‌کوشند که با داده‌های موردی خود به آن نظریه برسند. این روش، که از رویکردی پوزیتیویستی سرچشمه می‌گیرد، در تلاش است که با ذکر چند عدد و رقم، نوعی رابطه منطقی میان نظریه‌ای که از جامعه‌ای دیگر ریشه گرفته و اغلب برای همان جامعه و دوره‌ای دیگر ارائه شده و موضوع خاص تحقیق است، به وجود بیاورد. نتیجه آن است که به‌رغم شمار بزرگ تحقیقات اجتماعی از این‌گونه، تقریباً به هیچ راهکار جدی مبتنی بر این تحقیقات، نرسیده‌ایم و این تحقیقات، عموماً مبنای برنامه‌ریزی‌های گوناگون اجتماعی قرار نمی‌گیرند. از این رو، تلاش ما آن است که با ذکر خطوط اصلی و مبتنی بر پژوهش‌های موردی به چارچوب‌های کلان‌کلربردی برسیم که بتواند در سطح خرد پیاده‌کردنی باشد و امکان دخالت اجتماعی را برای جامعه‌شناس یا انسان‌شناس فراهم کنند. پرسش اساسی این تحقیق در چارچوب پرسش‌های اساسی قرار می‌گیرد که نگرانده سالهاست بر آن تأکید دارد و آن چگونگی همسازکردن رفتارها و سبک‌های زندگی در چارچوب‌های کلانی است که مدیریت آنها به سختی ممکن است. کلان‌شهرها از این لحاظ موقعیت بسیار گویایی دارند، زیرا تعداد بسیاری از سبک‌ها و گروه‌های مختلف انسانی را در تراکم بالایی به زندگی با یکدیگر وا می‌دارند و در نتیجه امکان آسیب‌های اجتماعی را به شدت بالا می‌برند؛ اما این امر، یعنی تراکم بالا در پرسش تحقیق حاضر لزوماً به معنایی منفی گرفته نشده، و در عین حال که سعی شده است نقاط گسست در جامعه ایران کنونی نشان داده شود، این نکته هم فراموش نشده که بتوان برای هر یک از این گسست‌ها، راه‌حلی داد.





خرده فرهنگها و جماعت‌گرایی‌ها در کشورهای توسعه‌یافته

بنابرسنتی آکادمیک، درکی که نسبت به فرهنگ غالب یا سلطه فرهنگی در جامعه‌شناسی انتقادی سامان یافته به ریشه مارکسی (الستر، ۱۹۸۶) در آغاز، و گرامشیستی (گرامشی، ۱۹۹۹) و فرانکفورتی (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۲) در مراحل بعدی منتسب می‌شود. از این‌رو، برداشت از فرهنگ به مثابه ایدئولوژی حاکم، میراثی است که نه فقط از این مکتب برای نوملرکسیست‌ها به جای مانده است (به خصوص در مکتب مطالعات فرهنگی بیرمنگام) (دیورینگ، ۱۳۸۲؛ ورکین، ۱۹۹۷؛ هارتلی، ۲۰۰۳)، بلکه به سایر گروه‌های معرفتی، از جمله به جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی بوردیوی (بورديو، ۱۹۷۹: ۱۹۱) نیز سرایت کرده است. هر چند نزد این متفکران، کمتر از واژه ایدئولوژی به طور خاص استفاده می‌شود؛ اما «فرهنگ غالب» یا «فرهنگ حاکم» معنایی بسیلر نزدیک با همان سلطه ایدئولوژیکی را می‌رساند که در زبان قدیمی‌تر مکتب فرانکفورت می‌یافتیم. از این نظر، سخن گفتن از خرده‌فرهنگ با یک بازی زبان-شناختی، ما را به سوی مفهومی چون «خرده‌بوژوازی» می‌برد، که در آن واحد مفهومی، تطوری و ابداعی ذهنی است؛ زیرا اقل‌شمار بی‌پایانی را در خود جای می‌دهد. خرده‌فرهنگ نیز به مثابه بخشی از فرهنگ اصلی (در معنای فرهنگ رایج و نه لزوماً فرهنگ حاکم، یعنی بیشتر در معنایی عرفی تا قانونی و اجتماعی تا حقوقی که در تضاد با آن قرار ندارد و می‌تواند جزء تشکیل‌دهنده آن باشد و نه حاشیه آن) (هال و جفرسون، ۱۹۹۳)، مفهومی است که عموماً از جانب انسان‌شناسان پذیرفته می‌شود.

هر چند، امروز بیش از پیش اجماع بر آن است که به جای استفاده از این واژه، از واژه جماعت استفاده کنیم تا از بار منفی ناگزیری که خرده‌فرهنگ (چه از لحاظ اشاره‌هایی که به معنای حاشیه‌ای بودن دارد و چه از لحاظ معنای احتمالاً تطوری) در خود دارد پرهیز شود. مفهوم جماعت، به خلاف مفهوم خرده‌فرهنگ در معنای زبانی آن (البته در زبان‌های اروپایی) به خود فرهنگ و نه حاملان آن اشاره دارد، یعنی بیشتر به اشکال بروز بیرونی فرهنگ و نه کنشگران فرهنگی دلالت می‌کند. Community از ریشه Commun به معنی مشترک بودن می‌آید و در مقابل Subculture قرار می‌گیرد که از ریشه sub به معنی واحد یا تکه یا شاخه‌ای از یک چیز اصلی که به وسیله نمایندگان آن که همان کنشگران اجتماعی‌اند، ساخته شده است. با وجود این، مرزهای میان این دو مفهوم بسیار انعطاف‌پذیر است و شاید بسیاری نیز

آنها را به رسمیت نشناسند. فراتر از واژگان، مسئله اساسی آن است که کدام یک از این دو معیار، یعنی اشکال بروز و بیان یافته فرهنگ و یا کنشگران فرهنگی، باید مبنای مهم‌تری برای تعریف ما قرار بگیرند و کدام یک از این دو می‌توانند در جهان کنونی و در کشور ما بهتر به طرح مسئله و درک آن کمک کنند؟ آنچه با نگاه به تجربه جهان توسعه یافته و در حال توسعه می‌توان بر آن تأکید کرد عبرت است از اینکه، ظاهراً معنای بیان فرهنگی قابل اتکاتر است؛ زیرا کنشگران در جهان کنونی به طور فزاینده‌ای تمایل دارند که مشخصات فرهنگی خود را با سرعتی هر چه بیشتر با توجه به «وضعیت» اجتماعی، اقتصادی و سیاسی که در آن قرار گرفته‌اند تغییر دهند و این عمل را لزوماً بر اساس نوعی سودجویی و فرصت‌طلبی (لااقل آگاهانه) انجام نمی‌دهند، بلکه بیشتر در آن به کاهش هزینه در روابط اجتماعی و تلاش برای رسیدن به امکان تداوم اجتماعیت نظر دارند.

اگر خواسته باشیم نمونه‌ای در این زمینه ارائه دهیم، می‌توانیم به نقش‌های متفاوت و گاه متضادی که فرد ممکن است در یک زمان و جامعه مشخص ناچار به قرار گرفتن در آن باشد اشاره کنیم: فردی با یک گرایش سیاسی مشخص، با ورزشی مورد علاقه، با دوستانی خاص از دوران گذشته، با خانواده‌ای معلوم، با قومیت و دین و زبانی معین و ... این نقش‌ها لزوماً با یکدیگر همگرا نیستند، اما موقعیت‌های ملرن معمولاً هر چه بیشتر، فرد را در شرایطی قرار می‌دهد که ناچار است آنها را با یکدیگر سازش دهد و دست به تألیف‌های جدیدی بزند تا بتواند هزینه‌های اجتماعی را کاهش دهد. در این‌جا، سوژه نه به مثابه عاملی برای تغییر دیگری، بلکه به مثابه عاملی برای آشتی با دیگری و تغییر خود وارد عمل می‌شود: تغییری که لزوماً نه عمیق است و نه دایمی و می‌تواند در سطح فنون کالبدی، رفتارها و کنش‌های متقابل، وارد عمل شود و در نهایت به گروهی از اشکال بیان همچون آرایش‌ها و پوشش‌های متفاوت و تغییرات معنایی، واژگانی یا نحوی در زبان بینجامد (رضایی، ۱۳۸۴؛ گودرزی، ۱۳۸۴ الف و ب؛ نیز، ۱۳۸۴؛ وان بروین سن، ۱۳۷۹؛ هیئت، ۱۳۸۰). در چنین موردی، روشن است که فرد تغییری نمی‌کند، اما فرهنگ مورد استفاده دگرگون می‌شود و یا ما وارد فرهنگی متفاوت می‌شویم که شاید بتوان آن را یک خرده‌فرهنگ یا فرهنگ هویتی و جماعتی بنامیم.



خرده فرهنگ‌های معاصر و سبک زندگی

از پرسش‌های اساسی که اصولاً می‌توان در جامعه ملدن مطرح کرد این است که چرا باید مبنای فرهنگ را سبک زندگی قرار داد و چگونه می‌توان به تعریف دقیق و روشنی از سبک زندگی رسید؟ شاید بتوان در این مورد بر این امر تأکید کرد که سبک زندگی در نهایت نوعی کنترل به‌غایت سرسختانه «جامعه» بر فرد است که در جامعه ملدن و پساملرن نه از خلال مدارهای جماعتی، بلکه بر اساس مدارهای اقتصادی و در این مدارها نیز عمدتاً از خلال مدارهای مصرف تعریف می‌شود. در این تعریف، سبک زندگی در نهایت چیزی نیست، جز مجموعه مصارف فرد یا گروه (مثلاً خانوار). این مصرف نیز در معنایی عام می‌تواند مصرفی فرهنگی تلقی شود. تلقی این مصرف در چارچوب فرهنگی و البته با در نظر گرفتن عام‌ترین معنای فرهنگ است: نوع غذا، لباس و آرایش، نوع رفت و آمدها و روابط اجتماعی، نوع سلاقی هنری و گذران اوقات فراغت، نوع کار و مشارکت در تولید مادی جامعه و ... از این نظر، سبک زندگی در تناقضی قرار می‌گیرد که ناشی از تناقض دوگانه فرد/جامعه است: در این شرایط پرسش این است که آیا فرد می‌تواند و باید خود را از طریق یک سبک زندگی، به مثابه فرد دارای هویت کند و یا باید این کار را از طریق جماعت یا جماعت‌هایی که به آنها احساس تعلق می‌کند، انجام دهد؟ یا سرانجام باید در ترکیبی میان این دو سبک زندگی خود را تعیین کند؟ و البته، پرسش مهم دیگری نیز وجود دارد (که جامعه نولیبرالی و مدل‌های جهانی شده آن تمایل بسیار به فراموش کردن و واداشتن همه به فراموشی آن دارند) و آن این‌که الزامات بیرونی (اعم از اقتصادی و غیر اقتصادی در تمام سطوح از محلی تا ملی و جهانی) چه میزان از تعیین‌کنندگی و جبر را در شکل‌گیری و تداوم و تحول این سبک‌ها بر عهده دارند؟

گفتمان سوژه بی‌شک دارای جذابیت بسیار است و الگوهای شکل‌گرفته در حوزه توسعه‌یافتگی تلاش می‌کنند از طریق برجسته کردن جنبه‌هایی که سوژه می‌تواند واقعیت بیرونی را تغییر دهد (که این خود یک واقعیت است) این گفتمان را تقویت کنند و از این رو، بیشترین یورش خود را بر اندیشه‌های «منفی» (به تعبیری کافکایی و یا حتی آنارشیستی) متوجه می‌سازند، اندیشه‌هایی که سوژه را از نطفه شکست‌خورده تلقی می‌کنند و از جبرهای گوناگون اجتماعی فیزیکی یا متافیزیکی سخن می‌گویند. با این وصف، شکست عمومی جامعه فناورانه که خود را در پذیرش مؤلفه‌های اخلاقی و دینی و غیر علمی برای کنترل علم (از خلال کمیته‌های اخلاقی که امروز در کشورهای توسعه یافته مسئولیت کنترل و بازدارندگی



پیشرفت علمی را هرگاه که در تضاد با اخلاق انسانی قرار بگیرد، بر عهده دارند (نشان می دهد، گویای شکست سوژه نیز است. شکستی که پناه بردن به نهادها و کنش های جمع گرایانه (اخلاق، دین، قومیت، ...) گویای آن است. (اریکسون، ۱۹۹۳؛ لکنرو بلی، ۲۰۰۰؛ روانا-بُربالان، ۱۹۹۸) بنابراین، چگونه می توان متصور شد که هویت یابی و مقاومت در برابر خطر نابودی فرد (جز در مواردی استثنایی که شخصیت فردی می تواند به خودی خود تعیین کننده باشد، مثلاً در خلاقیت هنری در معنای عالی آن) بتواند سلوک کلی عمومی جز از خلال جماعت گرایایی بیابد؟ جماعت، آخرین پناهگاه فرد و سوژه های به حساب می آید که همه سلوک های بیرونی در پی نابودی آن و جای دادن آن در چرخ دنده های ماشین بزرگ کلرودی جامعه ملرن و پساملرن اند.

جماعت گرایی: چشم اندازهای مثبت و منفی

جماعت ها، اشکال گرد هم آمدن افراد بر اساس نقاط مشترکشان است. (بک، ۱۹۹۶؛ کامیلری، ۱۹۹۸؛ واکوانت، ۲۰۰۶). هر چند این نقاط مشترک، می توانند به شدت متغیر و انعطاف پذیر باشند و به همین میزان نیز مرزهای جماعتی را پویا کنند. چند مثال در این زمینه شاید گویا باشد: دو مفهوم نژاد و قوم هر دو از لحاظ بیولوژیکی معنای خود را از دست داده اند: مفهوم نژاد، کاملاً از نظر ژنتیکی بی پایه است (باتون، ۱۹۹۸) و مفهوم قوم نیز صرفاً در حد حرکت از نظام های خویشاوندی و افزایش رقم ازدواج های درون همسری، می تواند معنایی نسبتاً بیولوژیک داشته باشد (اریکسون، ۱۹۹۳؛ آملس، ۱۹۹۹؛ تایلور، ۲۰۰۲؛ ۲۴۳-۲۴۲). با این وصف، هر دو مفهوم در دوران جدید به شدت نوزایی شده اند و امروز هویت های مشخصی را تشکیل می دهند. هر چند که این هویت ها مرزهای مشخص ندارند: سیاه بودگی یا سفیدبودگی در کشوری چون آمریکا، لزوماً مرزهایی همواره مشخص ندارند (برای مثال در مورد دورگه ها). در کشوری چون ایران نیز قومیت های بزرگی چون آذری ها و کردها لزوماً مرزهای مشخصی ندارند و اعضای آنها در بسیاری موارد، اختلافاتی اساسی درون خود دارند و تنها در برابر یورش های بیرونی سخت حاضر به کنار گذاشتن آن اند (مقصودی، ۱۳۸۰؛ میرمحمدی، ۱۳۸۳؛ یوسفی، ۱۳۸۰ الف و ب، یوسفی، ۱۳۸۳).

جامعه ملرن و پساملرن، بر اساس انبوهی از جماعت های به یکدیگر گره خورده در قالب شبکه های ارتباطاتی (کلامی و غیر کلامی، واقعی و نمادین) شکل گرفته است که درون آنها،





نقاط انباشت و تراکم، ایجاد حوزه و نقاط اشاعه می‌کنند. جماعت‌ها در اشکال نوزایی یافته خود و در شکل این نوزایی‌ها نیز گویای موقعیت‌های متفاوتی‌اند که به استراتژی‌های کوتاه مدت و درازمدت افراد برای دستیابی به اهداف اجتماعی‌شان مربوط می‌شود. در این میان، پرسش آن است که آیا جماعت‌گرایی را باید امری مثبت تلقی کرد و یا منفی؟ در ابتدا، از این واقعیت شروع کنیم که به سبب تداخل حوزه‌های جماعتی - هویتی، میزان عمق و تقویت احساس تعلق به یک هویت - جماعت، بلون شک بر هویت - جماعت‌های دیگر تأثیرگذار است؛ برای نمونه، تقویت هویت قومی نمی‌تواند بلون تأثیر بر هویت ملی و یا حتی چگونگی احساس هویت جهانی باشد، که سه نوع هویت در سه سطح بسیار متفاوت‌اند (فکوهی، ۱۳۸۱ الف). اما این تأثیرگذاری‌ها نه در زمان و نه در مکان یکسان، ثابت، قابل پیش‌بینی و یک‌جانبه نیستند. به عبارت دیگر، نمی‌توان به خلاف برخی نظریه‌پردازان و پژوهشگران (احمدی، ۱۳۷۸؛ میرمحمدی، ۱۳۸۳) ادعا کرد که تقویت هویت قومی به صورت خودکار موجب ضعف هویت ملی می‌شود؛ همان‌گونه که عکس این ادعا نیز بی‌پایه است، مگر آنکه مورد خاصی را در زمان و مکان خاصی در نظر داشته باشیم و به علاوه مؤلفه‌های ویژه‌ای را نیز برای تعیین این هویت‌ها و ارزیابی میزان تعلق‌ها در نظر بگیریم که کمابیش دلخواهانه خواهند بود؛ زیرا از یک دستگاه شناختی مشخص (پژوهشگر) حرکت می‌کنند و لزوماً با دستگاه‌های شناختی موضوع مورد مطالعه (فرد یا جماعت) یکسان نیستند.

در این حالت بهتر است از تأثیرهای دو جانبه و پویای تحول جماعتی هویتی سخن بگوییم که ممکن است (و تنها ممکن است) به ما اجازه دخالت و مدیریت و از این راه امکان پیش‌بینی محلود و همواره خط‌پذیری را در زمینه تأثیرگذاری بر هویت‌های دیگر بدهند. ما این بحث را در خصوص ایران، دنبال خواهیم کرد. اما در این جا باید تأکید کنیم، طرز تلقی گفتمان‌های سیاسی عمدتاً نسبت به جماعت‌گرایی‌ها منفی بوده است. زیرا، روند آنها برخلاف آنها پیش می‌رود و از منطق سیاست در معنای کنونی آن یعنی تفویض اختیار از پایه به رأس (ولو به شکل دموکراتیک) خارج می‌شود. به علاوه، تصور استقلال و وجود تأثیرگذار سوژه در امر دموکراتیک، همواره اصلی اساسی شناخته شده است که در صورت باور نداشتن به آن، ممکن است کل گفتمان سیاسی تخریب شود. مگر آنکه سیاست، در معنای اصیل ماکیاولیایی آن یعنی به هدف اصلی بزتولید خود و جدایی مطلق آن از اخلاق، پذیرفته شود که در این

صورت دیگر نخواهد توانست از موضع شکل‌گرای دموکراتیک خود دفاع کند. در بحثی که در صفحات آینده خواهیم داشت، هدف ما آن است که نشان‌دهیم، می‌توان جماعت‌گرایی‌های ملدن را با اشکال خاصی از دموکراسی، یعنی دموکراسی‌های مشارکتی (فکوهی ۱۳۸۵؛ د؛ بوث و جوو، ۲۰۰۵؛ واین رایت، ۲۰۰۳) که امروز در ابتدای کلر خودند، سازگار و همگرا کرد؛ کاری که لزوماً با دموکراسی‌های مبتنی بر نمایندگی امکان‌پذیر نیست. در چنین حالتی جماعت‌گرایی را نمی‌توان امری منفی تلقی کرد؛ زیرا نوعی حضور در جامعه است که به فرد امکان می‌دهد بیان فردی خود را به یک مدار اجتماعی قابل اشاعه بدل سازد و شاید بلزخورد قابل توجهی نیز از آن دریافت کند.

خرده‌فرهنگ‌های اقلیتی در شهرهای جهان توسعه‌یافته

مکتب شیکاگو (گرائفایر، ۱۹۹۶) در علوم اجتماعی، آغازگر سنتی بود که هر چند جغرافیای اجتماعی و فرهنگی را مبنای کلر خود قرار می‌داد، اما، در نهایت رابطه سرزمینی را رابطه‌ای موقت و مقطعی در نظر می‌گرفت و وابستگی به یک پهنه سرزمینی را در مورد مهاجرانی که از فرهنگ‌های غیر آمریکایی وارد آمریکا می‌شدند به مثابه گذار از یک «منطقه میانی» (در مفهوم وان جنپی کلمه در مناسک‌گذار) (۱۹۰۹) تلقی کرد. بدین ترتیب، این باور وجود داشت که هر چند در شهری همچون شیکاگو ما با خرده‌فرهنگ‌هایی با پایه سرزمینی مانند محله چینی‌ها، ایتالیای کوچک و محله آلمانی‌ها سر و کلر داریم، این مناطق صرفاً به مثابه حلقه‌های رابطی با جهان گسترده بیرونی (جامعه آمریکایی) عمل کنند و باید آنها را راهروهای ورودی به آن جهان تلقی کرد که وظیفه اصلی‌شان اجرای نوعی «مناسک گذار» و رمزآموزی و پاکشایی است تا فرد جماعت‌مبداً خود را به سود جامعه اصلی مقصد برای همیشه و در گذاری یک‌سویه و همیشگی ترک گوید (راولین، ۲۰۰۱: ۵۷-۵۵). تجربه بعدی که در آمریکا از دهه ۱۹۸۰ شروع شده بود و در اروپای غربی نیز تکرار شد، نشان داد که چنین نیست. تصور دیگر ذوبی^۱ که در آن تازه‌واردان با یکدیگر و در حرارت ناشی از فرهنگ جدید ذوب می‌شوند و به معجون جدیدی بلون تعلق سرزمینی (مبدأ یا مقصد) بدل می‌شوند، تصور خامی بیش نبوده است؛ زیرا، نه فقط محله‌های قدیمی از میان نرفتند، بلکه صرفاً جا به جا شدند و گاه نیز به محله‌ها و حتی شهرک‌های بزرگی بدل شدند که یکپارچگی‌های جماعتی در آنها اصل بوده است.

1. Meltingpot





شکل‌گیری محله‌های قومی در اروپا از آغاز دهه ۱۹۸۰ تا امروز ادامه پیدا کرد: نه فقط محله‌های چینی، عرب، یهودی، پاکستانی، هندی، سیاه و ... به وجود آمدند (واکوانت) که نام‌گذاری «گتو» (پیشین) بر آنها اغلب مورد پسند و پذیرش ساکنان‌شان نبود (هر چند، گاه برای برخورداری از پاره‌ای امتیازات مادی از آن استفاده می‌کردند) بلکه حتی در پهنه‌هایی که استقرار جماعت‌ها به گونه‌ای ناخواسته اتفاق افتاده بود (شهرک‌های خوابگاهی و اقماری شهرهای بزرگ اروپایی) باز هم جماعت‌گرایی و نوزایی‌های جماعتی - هویتی بر پایه‌هایی چون زبان، قومیت و به‌خصوص در مرحله آخر بر اساس دین، مشاهده می‌شد (پیشین).

نباید شک کرد که این پدیده، پدیده‌ای ملدن است و بنابراین نمی‌توان آن را رجعت و پس‌رفتی در دستاوردهای دموکراتیک تلقی کرد: اعتراض دقیقاً به همین دموکراسی از نوع نمایندگی حرفه‌ای آن بوده است که میزان حاشیه‌نشینان و طردشدگان جامعه را به صورتی حیرت‌انگیز افزایش داده است. بوردیو در کتاب «فقر جامعه» (۱۹۹۳) می‌کوشد که این واقعیت را به نمایش گذارد، که اکثریت انسان‌ها در جوامع ملدن و موسوم به ثروتمند، در موقعیت‌هایی به سر می‌برند که خود آن را بیشتر به مثابه یک «درد» و بیماری و شکنندگی روزافزون درک می‌کنند تا شانس و اقبالی برای تحرک اجتماعی. بوردیو، در آثار متفاوت خود، در عین حال که تقسیم‌بندی‌های اجتماعی بر اساس سبک زندگی و سلسله‌مراتبی شدن این سبک‌ها را بر اساس اقلشهر اجتماعی و سرمایه‌های متفاوت آنها (سرمایه اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و...) نشان می‌دهد، بر این تأکید می‌کند که این انسان‌ها به سبب توهم‌زدایی‌های شدیدی که در میان‌شان اتفاق افتاده در حال تبدیل شدن به یک نیروی اجتماعی قدرتمندند که در صورت فقدان چشم‌اندازی برای شکل دادن به آن، می‌تواند صرفاً نوع بیان خشونت‌آمیز را برای خود برگزیند (اتفاقی که در سالهای اخیر در جنبش جوانان حومه شهرهای بزرگ در فرانسه شاهد آن بودیم) (واکوانت): تخریبی که بلون مطالبه مشخص و قابل تعریفی انجام می‌گیرد و صرفاً بیان و بروز بیرونی یک درد درونی است که حتی در خود تخریب نیز (به خلاف تخریب کلرخانجات در قرن نوزدهم یا تخریب اهداف سرمایه‌داری در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰) هدف مشخصی را دنبال نمی‌کند و خود هدف غایی خود است (تمثیل خودکشی در این‌جا می‌تواند گویا باشد).

بیان خشونت شهری تنها شکل این بیان خورده فرهنگی - جماعتی نبوده و نیست، بلکه جماعت‌گرایی‌های بنیادگرایانه را نیز باید به آن افزود: امروز تقریباً تمام کشورهای توسعه‌یافته

در حال تجربه کردن تکثر فرهنگی در قالب‌هایی بیمارزا هستند: از یک سو، با گفتمانی رسانه‌ای و سیاسی سروکار داریم که بر «داستان‌های موفقیت‌آمیز» مهاجرانی که توانسته‌اند به بالاترین رده‌های اجتماعی-سیاسی صعود کنند تأکید می‌کند و تلاش دارد نشان دهد، هنوز هم امکان استفاده از روش‌های دیگر خوب وجود دارد؛ در حالی که، از سوی دیگر، داده‌های آماری و واقعی گویای درجا زدن و شکست برنامه‌های ارتقای فرهنگی و نشانگر وجود نابرابری شدیدی‌اند که بسته به ریشه و منشأ فرهنگی، میان مهاجران در جای گرفتن و موفقیت نسبی‌شان در این جوامع وجود دارد. در عین حال، حوزه سیاسی با بحرانی گسترده روبروست؛ زیرا توزیع مشاغل و موقعیت‌های ممتاز سیاسی کاملاً در گسست با واقعیت‌های فرهنگی-اجتماعی جامعه قرار دارد: در این حوزه نه فقط مردمان عادی و آدم‌های «غیر سیاسی» حاشیه‌نشین می‌شوند (که به سبب کارشناس نبودنشان حذف شده‌اند)، بلکه فرهنگ‌هایی با منشأ غیر اروپایی (محور اصلی جهانی شدن) نیز همین مسیر حاشیه‌ای شدن را پیش می‌گیرند و بسیار سریع جماعت‌گرایی‌های جدید را به منزله تنها راه‌حل برای خود می‌یابند.



فصلنامه علمی - پژوهشی

۱۵۵

خرده
فرهنگ‌های
اقلیتی...

خرده‌فرهنگ‌های اقلیتی در جهان در حال توسعه

کشورهای در حال توسعه هر چند به سبب فرایند جهانی شدن در همان مسیر پیش می‌روند، اما وضعیت، بسته به کشور بسیار متفاوت است. اصل بر آن است که بر اساس مدل دولت ملی، گروه‌های حاکم با ایجاد سلطه ایدئولوژیک و با برتری دادن به یک قشر اجتماعی، به یک قومیت، یا یک گروه قبیله‌ای و یا حداکثر به یک یا چند گروه الیگارشیک، از گفتمان دموکراتیک در شکل نمایندگی آن استفاده ابزاری می‌کنند و بر این اساس می‌کوشند که در چشم‌اندازهایی که اغلب کوتاه‌مدت است، حداکثر سود مادی را از موقعیت‌های خود ببرند، که ظاهراً به شکننده بودن آن بر اساس تجربه گذشتگان کاملاً واقف‌اند. در این میان پدیده کلان‌شهر که سال‌هاست از یک موقعیت توسعه‌یافتگی به موقعیتی توسعه‌نیافته بدل شده است و به جای آنکه بتواند براساس نظریه گذار از جماعت به جامعه (گماینشافت به گولشافت) پشت سر گذاشتن جماعت‌ها را ممکن کند، هر چه بیشتر به شکل‌گیری این جماعت‌ها دامن زده است و آنها را به اشکال اصلی نظام‌های اجتماعی بدل کرده است: فقدان عقلانیت قانونی و نهادی که خود را در آشفتگی و گاه به صورتی کاملاً آشکار در فروپاشی نظام‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و در اغلب موارد، در شکنندگی و بحران‌های



دائمی این نظام‌ها در رابطه با یکدیگر و با نظام جهانی نشان می‌دهد، سبب شده است که جماعت‌گرایی در تمام اشکال آن به سرعت در این کشورها رشد کند و شروع به نوزایی کند. بنابراین، شکل حضور در شهر و سبک‌زندگی در روزمرگی به شدت از این جماعت‌گرایی‌ها تبعیت می‌کند. (شرر، ۲۰۰۳: ۲۱۳-۱۴۸)

با این وصف، این جماعت‌گرایی‌ها تحت تأثیر پدیده‌ای دیگر به صورت تأمل برانگیزی به سوی ذره‌ای شدن یعنی تبدیل شدن به خرده‌جماعت نیز پیش می‌روند، که این جوامع را با خطر آنچه «مجمع‌الجزایری شدن» نامیده‌اند. یعنی، به وجود آوردن تعداد بیشماری جماعت با روابطی که در عین موجودیت، بسیار سست و اتکا نکردنی‌اند، روبرو کرده است. چنین موقعیتی در تضادی آشکار با اصل سازمان‌یافتگی هر چه بیشتر و به نسبت افزایش تراکم شهری قرار دارد: با افزایش جمعیت شهری، نیاز به همگرایی نه فقط میان جماعت‌ها، بلکه میان افراد نیز، به شدت افزایش می‌یابد و طبعاً این همگرایی را نمی‌توان صرفاً با ابزارهای بسیار پرهزینه قانونی تأمین کرد، زیرا نه فقط برای آن احتیاج به کنترل‌های اجتماعی روزافزون و پرهزینه است، بلکه پی‌آمدهای قانونی آن در بُعد انحرافات اجتماعی نیز غیر قابل مدیریت‌اند. (انباشتگی و سرریز سریع زندان‌ها و ناتوانی در مقابله مؤثر و کلراً با جرائم). در چنین شرایطی، تصور آنکه بتوان موضوع رشد شهرها را صرفاً از خلال رویکردهای آمایشی مدیریت کرد، درکی کاملاً خام و سطحی را نشان می‌دهد، که به سرعت می‌تواند ما را به سوی انفجارهای اجتماعی و هرج و مرج‌های پرهزینه و از میان رفتن صلح اجتماعی و یا ورود در دوره‌های انفعال بسیار پرهزینه برای جامعه هدایت کند.

جامعه کنونی ایران و گسست‌های خرده‌فرهنگی آن

پیشینه تاریخی

سخن گفتن از جماعت‌گرایی در کشوری به قدمت ایران، نمی‌تواند صرفاً در حوزه ملدن محلود شود. هر چند که به باور ما، جماعت‌گرایی و نه جماعت‌ها به طور عام، پدیده‌ای ملرن‌اند؛ اما وجود جماعت بر اساس مشترکات فرهنگی - اجتماعی امری دارای قدمت طولانی در ایران است (فکوهی، ۱۳۸۳: ۳۲۴-۳۲۸). درگذشته، یکی از شناخته‌شده‌ترین انواع شکل‌گیری‌های جماعتی در ایران در شهرها اتفاق می‌افتاده است و با مفهوم محله و فضاهای شهری ارتباط



داشته است. این جماعت‌ها نه فقط بنا بر شغل مشخص می‌شده‌اند (که خود ریشه‌ای کاستی دارد و به پیشینه هند و اروپایی ربط می‌یابد) و در مطالعات مختلف درباره اصناف و چگونگی تحول روابط درون آنها (برای مثال روابط شاگرد و استادی) (اشرف، ۱۳۸۳؛ ابن‌اخوه، ۱۳۶۰) و همچنین مسائل مربوط به نحوه استقرار آنها در شهر به بررسی آنها پرداخته شد، بلکه به صورت‌های دیگر نیز در شهرها مطرح بوده‌اند: برای نمونه از قدیمی‌ترین ایام، جماعت‌هایی چون پهلوانان در سطح نخبگان و جماعت‌هایی چون مطربان و کولی‌ها در سطح پایین جامعه ایرانی مشاهده می‌شده‌اند. به سبب وجود دولت‌ها چه در قالب دولت‌های قزتمند و تمرکز یافته و چه در قالب حکومت‌های محلی وابسته با آن دولت‌ها و یا مستقل، گروه‌های جماعتی شغلی و غیر شغلی نیز در میان آنها بسیار مشاهده شده است؛ اما این جماعت‌ها لزوماً به سوی جماعت‌گرایی سوق نمی‌یافته‌اند، بلکه در چارچوب‌هایی از همگرایی حداقل با یکدیگر تعامل اجتماعی انجام داده و در سلول‌هایی با مرزبندی‌های کمابیش مشخص و گاه نفوذناپذیر (نظیر سیستم‌های کاستی) نظم اجتماعی حداقلی را که جوامع پیش‌صنعتی به آن نیاز داشته‌اند به وجود می‌آورده‌اند (اشرف، پیشین؛ سلطانزاده، ۱۳۶۵؛ ۱۳۶۶: ۳۸۴-۴۶۵). اما با ورود جامعه ایرانی به دوران جدید که باید سرآغاز آن را انقلاب مشروطه و ملرنیته دست کم در شکل ابزاری آن دانست و به‌خصوص با ورود درآمدهای نفتی که اثر مستقیم آن، فراهم آمدن امکان عملی برای خروج کشور از یک موقعیت عشایری روستایی و شکل گرفتن و رشد سریع شهری بود، محاسبات و اشکال پیشین کاملاً به هم ریخته و جامعه ایرانی وارد موقعیتی کاملاً تازه شد (حبیبی، ۱۳۸۰؛ حسامیان و دیگران ۱۳۷۷).

دوران پهلوی دوم در ایران، دورانی پرتناقض بود که در آن یک سیستم سیاسی بسیار سنتی اما با گفتمان و رفتارهایی شکل‌گرایانه و به شدت مدرن، تلاش می‌کرد این دو را در خود و در سیستم اجتماعی با یکدیگر سازش دهد. در حالی که، این جامعه خود نیز به شدت، سنتی بود، ولی نمی‌توانست از مزایای مادی ورود به ملرنیته غربی چشم‌پوشی کند. اما حاضر به آن نیز نبود که بهای سنگین و پیش‌بینی‌ناپذیر این گسست را بپردازد (آبراهامیان، ۱۹۸۲). بهایی که البته سرانجام در چارچوب انقلاب اسلامی پرداخت شد و جامعه ایرانی را وارد مرحله جدیدی کرد. هر چند امروز نزدیک به سه دهه از نقطه اصلی انقلاب فاصله داریم، باید هنوز با توجه به دو پایه اصلی که قرار داشتن آن در مرحله انقلاب اجتماعی (و یا حداکثر دوران پساانقلاب) و در دوران پساجنگ است و با توجه به تمام دلایل و فرآیندها و روندهای

اجتماعی که این دو پدیده را به وجود آوردند و امروز هنوز در جامعه ما وجود دارند و حتی تثبیت شده‌اند، می‌توان بر چندین گسست خطرناک در جامعه کنونی انگشت گذاشت و در هر یک از آنها موقعیت جماعت‌گرایی‌های خرده‌فرهنگی را بررسی کرد.

طبقه‌بندی‌های هویتی-جماعتی و گسست‌های آنها

اگر تحلیل خود را از موقعیت‌های بیولوژیک آغاز کنیم و تا هویت‌های گسترده فراملی پیش ببریم می‌توانیم به موارد زیر اشاره کنیم: گروه جنسی، گروه سنی، گروه محلی-قومی، قشر اجتماعی-شغلی، گروه دینی؛ و در هر یک از آنها وضعیت کنونی را به صورت اجمالی بررسی کنیم تا سپس به پی‌آمدها و مابه‌ازاهای فضایی کل‌کردی آنها بپردازیم.

هویت‌های جنسی

نخستین شکل از جماعت‌گرایی خرده‌فرهنگی، که آن را باید در معنای اقلیتی باز تعریف کرد، هویت جنسیتی است. استفاده از واژه «اقلیت» به معنایی مورد پذیرش زنان و فعالان آنان نیست، زیرا موضوع را بیشتر در قالب رویکردهای جمعیتی (جمعیت برابر زنان و مردان در جوامع انسانی) و یا رویکردهای مطالباتی زن‌گرایانه (فمینیستی) یعنی برابرخواهی در حقوق و امتیازات اجتماعی می‌بینند (شادی طلب، ۱۳۸۱ و ۱۳۸۲؛ رفعت‌جاه ۱۳۸۵؛ لرستانی، ۱۳۸۲، ۴۲: ۲۳). اما از دیدگاه انسان‌شناسی فرهنگی، موضوع پیچیده‌تر است: ساختار جوامع انسانی، ساختاری است که نباید در پدیده‌ها پدیدارانه بودن آن ولو در جوامع معلود مادرتبار شک کرد. این ساختار، سبب پدید آمدن ساختارهای ساختاردهنده دیگری (به تعبیر بوردیو) شده است که سلطه مذکور را از خلال تمام کنشگران اجتماعی (از جمله از طریق خود زنان) بازتولید می‌کند (۲۰۰۲: ۹۸-۱۱۲). این ساختارها، در سطوح ذهنی و نمادین (زبان، اسطوره‌های، باورها و اعتقادات، روش‌های فکری و نظام‌های شناختی و تحلیلی و گفتمان‌های گوناگون اجتماعی) و همچنین در سطوح مادی و عملی (رفتارهای اجتماعی، فنون کالبدی، حرکات و اداها و روش‌های غیرکلامی ارتباط، ابزارها و بازتولید اندام‌ها و روابط اندامی و جنسیتی در آنها و ...) دائماً جامعه را در سلطه مردانه‌اش بازتولید می‌کند. در این شرایط، جامعه ایرانی از جامعه‌ای که در آن به دلایل سیاسی تقسیم مشخص و روشنی میان موقعیت‌های زنانه و مردانه در رابطه با سنت‌های پیشین وجود داشت، به جامعه‌ای رسید که در آن، این روابط





مخلوش و گفتمان پیشرویی در زمینه حضور اجتماعی زنان و لزوم دخالت و گسترش نقش اجتماعی آنها غالب شده است اما این جامعه در عین حال، می‌کوشد این امر را با ساختارهای سنتی نیز سازش دهد. کاری که نه فقط آسان نیست بلکه خود سرمنشأ تنش‌ها و هزینه‌های اجتماعی بسیاری نیز بوده است. امروز، ما در موقعیت متناقضی قرار داریم که واژگانی چون «فمینیسم اسلامی» و جنبش زنان به طور کلی در قالب چندپارچگی‌های متعدد آن و بازتولید شعارها و مطالبات جنبش زنان جهان بدون آنکه هیچ زمینه‌ای نهادی و یا اجتماعی برای گذار به این مطالبات آماده شده باشد به صورتی کاملاً خود انگیخته عمل می‌کند. نتیجه این امر، به صورت جماعت‌گرایی‌های خرده‌فرهنگی در سطح شهرها مشاهده کردنی است، به صورتی که نه فقط تمایز و تفکیک زن/ مرد (نه در قالب فضاها بلکه در قالب ذهنیت‌ها) افزایش یافته است، بلکه این تفکیک به پیش‌دواری‌های جماعت‌گرایانه تعریف نشدنی در سطح زنان و مردان نیز رسیده است که با گفتمان رسمی و مورد پذیرش و حتی گفتمان رسمی غیردولتی (صرفاً در حوزه اجتماعی) در تضاد قرار دارد: بنابراین، نوعی زن‌گریزی شدت یافته در عمل با نوعی برابری خواهی مبالغه‌آمیز در گفتمان در کنتر یکدیگر می‌کوشند این موقعیت را به نوعی از تنش خارج کنند. وضعیت در نهایت ظاهراً به صورتی خود انگیخته و بر اساس سازوکارهای تنظیم خودکار اجتماعی در حال حل شدن است، اما این حل شدن به شدت به تقسیم جماعت‌ها و کوچکتر شدن آنها دامن می‌زند و نهایتاً شرایط مجمع‌الجزایری را تشدید می‌کند. الگوهای مورد استنادی در واقعیت وجود ندارند و یا اگر وجود داشته باشند بیشتر الگوهای اتوپیایی هستند که قابلیت اندکی در جای گرفتن در موقعیت‌های واقعی شهری دارند و بیشتر در چارچوب‌های «صحنه‌پردازی اجتماعی» (در مفهوم گافمنی کلمه) (۱۹۷۳) و یا در موقعیت‌های «مراسمی - مناسکی» (در مفهوم بالاندیه) (۱۹۸۰: ۷۹) قابل تحلیل‌اند. در این مورد پژوهش‌های میدانی جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی بسیاری انجام شده است که از جمله می‌توان به مطالعه‌ای پیمایشی بر ۵۲ تشکل زنان از مجموع ۸۰ تشکل فعال (لرستانی، ۱۳۸۲) اشاره کرد که برخی از داده‌های آن درخور توجه‌اند، از جمله ارزیابی زنان از مسائل خود و راه‌حل‌های آنها که در دو جلول زیر در پژوهش فوق آمده‌اند:

جدول ۱: یافته‌های توصیفی مربوط به ارزیابی مسائل زنان

ارزیابی مسائل زنان	فراوانی	درصد	درصد تجمعی
نابرابری حقوقی	۷۶	۶۹/۷	۶۹/۷
تبعیض جنسیتی	۱۹	۱۷/۴	۸۷/۲
نگرش‌های منفی نسبت به زن	۱۴	۱۲/۸	۱۰۰
جمع	۱۰۹	۱۰۰	۱۰۰

مأخذ: لرستانی، ۱۳۸۲: ۳۱

جدول ۲: یافته‌های توصیفی مربوط به راه حل مشکلات زنان

راه حل مشکلات زنان	فراوانی	درصد	درصد تجمعی
تغییر نگرش جامعه نسبت به زن	۴۸	۴۴	۴۴
تأمین استقلال اقتصادی	۹	۸/۳	۵۲/۳
اصلاح قوانین حقوقی	۳۹	۳۵/۸	۸۸/۱
ارتقاء آگاهی زنان	۱۳	۱۱/۹	۱۰۰
جمع	۱۰۹	۱۰۰	۱۰۰

مأخذ: لرستانی، ۱۳۸۲: ۳۱

هویت‌های سنی

فقیر و حاشیه‌ای شدن قشر جوان، که اکثریت مطلق جامعه را تشکیل می‌دهد، امروز واقعیتی است که اعداد و ارقام رسمی نیز به اثبات آن را از میان می‌برند: نرخ بالای بیکاری (حتی بیکاری تحصیل‌کردگان)، نرخ بالای خودکشی، نرخ بالای تصادفات و مرگ و میر جوانان در آنها، نرخ بالای انحرافات اجتماعی در حوزه‌های مشخصی همچون مطالعات جوانان اعتیاد، سرقت و قتل، بالا رفتن سن ازدواج بدون ایجاد زمینه‌های مناسبی برای مدیریت روابط جنسی، نرخ بالای طلاق، افزایش هزینه‌های زندگی و تأمین حداقل‌ها از جمله در زمینه مسکن، آموزش کودکان و بهداشت ... ارقام رسمی و در دسترس‌اند که در جامعه‌ای با ۷۰ درصد جمعیت زیر ۲۵ سال نشانه‌های بسیار خطرناکی را تشکیل می‌دهد (نک. به دوره فصلنامه



مطالعات جوانان). اختلاف بین نسلی البته از خلال سایر گسست‌ها نیز قابل تشخیص است. برای نمونه می‌توان به مطالعه‌ای اشاره کرد که در آن به رویکرد مادران و دختران به موضوع هویت جنسیتی توجه شده است (سفیری و محمدی، ۱۳۸۴). این مطالعه که بر نمونه‌ای از دانشجویان دختر دانشگاه‌های تهران (در محدوده سنی ۲۰ تا ۲۵ سال) و خانواده‌هایشان انجام شده است، داده‌ها (که با مطالعات زیاد دیگری نیز تأیید می‌شوند) نشان‌دهنده شکاف درون یک جنسیت، به سبب تفاوت نسلی درباره هویت همان جنسیت است. جداول زیر از این مقاله موضوع را نشان می‌دهند:

جدول ۳: توزیع فراوانی مادران بر حسب نگرش آنان به هویت جنسیتی شان

نگرش به هویت جنسیتی	فراوانی	درصد
کاملاً مدرن	۶	۴/۴
مدرن	۱۴	۱۰/۳
بینابینی	۵۲	۳۸/۲
سنتی	۴۹	۳۶
کاملاً سنتی	۱۵	۱۱
جمع	۱۳۶	۱۰۰

مأخذ: سفیری و محمدی، ۱۳۸۴: ۱۳۳

جدول ۴: توزیع فراوانی دختران بر حسب نگرش آنان به هویت جنسیتی شان

نگرش به هویت جنسیتی	فراوانی	درصد
کاملاً مدرن	۸	۴/۲
مدرن	۳۲	۲۳/۸
بینابینی	۷۱	۵۰/۷
سنتی	۲۴	۱۹/۵
کاملاً سنتی	۵	۳
جمع	۱۴۰	۱۰۰

مأخذ: سفیری و محمدی، ۱۳۸۴: ۱۳۳





با این وصف، جوانان به صورت متناقضی، گرایش اندکی به جماعت‌گرایی نشان می‌دهند و آنچه بیشتر در نزد آنها غالب به نظر می‌رسد، انفعال اجتماعی و گریز از جماعت‌گرایی است. این البته بدان معنا نیست که جوانان در جماعت‌ها شرکت نمی‌کنند (در کشوری با اکثریت جمعیت جوان چنین چیزی اصولاً ممکن نیست)، اما بدان معناست که شکل‌گیری جماعت‌ها عموماً براساس اصل جوانی صورت نمی‌گیرد و مطالبات جوانان جز آن‌جا که وارد حوزه‌های صنفی و موقعیت‌های اجتماعی تعریف‌شده می‌شود، مانند دانشجوی بودن و یا تعلق داشتن به شغل و حرفه‌ای خاص، کمتر به جماعت‌گرایی منجر می‌شود. علی‌رغم بحث از جنبش دانشجویی در سال‌های اخیر، به نظر می‌رسد، این جنبش فاقد چشم‌انداز و شعارهایی اصلی و اساسی است و در تعریف خود به مثابه یک جنبش اجتماعی که بتواند مکان و موقعیتی تاریخی و رسالتی ویژه از لحاظ اجتماعی برای خود قائل شود در بحران است. جوانان بیش از هر چیز با بحران‌های هویتی قابل شناخت روبرو می‌شوند که این بحران‌ها هر چند آنان را به صورت‌هایی موقت به سوی انواع جماعت‌گرایی‌ها (از تعلق یافتن به این یا آن گروه دینی و هیئت مذهبی گرفته تا مشارکت در این یا آن گروه سیاسی و یا حتی پناه بردن به این آن گروه زیرزمینی و...) می‌کشاند. اما قرار گرفتن آنها در این جماعت‌ها عموماً موقتی و گذرا و بلون چشم‌انداز است (هال و جفرسون، ۱۹۹۳). به عکس، تنها چشم‌انداز مورد تأکید برای اغلب جوانان «رفتن» است و این رفتن به صورت‌های مختلف تعریف می‌شود: جوانان روستایی چشم‌انداز شهرهای بزرگ را برای «رفتن» دارند و جوانان شهرهای بزرگ «رفتن به آن سوی آب‌ها» را. اما مفهوم شناختی «رفتن» بیش از هر چیز در «رفتن» از جهان قابل تعریف است که معنای آن طبعاً رشد انفعال در ابعاد خطرناک در میان جوانان است. قالب سنی در هویت‌یابی جوانان، در رابطه آنان با نسل‌های گذشته نیز قابل مشاهده است: عدم باور به سنت در معنای واقعی آن. یعنی سنت نیاکانی که از خلال مدارهای خانواده به فرد می‌رسد و سست شدن نهاد خانواده (بیشتر در معنای باور به این نهاد و نه عمل به آن، که به هر حال اتفاق می‌افتد، اما هر روز شکننده‌تر می‌شود) از نشانه‌های این ضعف، در شکل‌گیری هویتی و طبعاً ضعف در جماعت‌گرایی است که آن را باید مشخصه اصلی این گروه در خودآگاهی اجتماعی‌شان دانست (گودی، ۱۹۸۳، سگالن، ۱۹۸۶: ۲۴۴-۲۲۳). از این نقطه نظر، تخلیه روستاها از جمعیت به سود شکل‌گیری خرده‌فرهنگ‌های حاشیه‌ای در شهرها، کاملاً در طول روندی چنددهه‌ساله، گویاست. در مطالعه‌ای که زاهدی مازندرانی (۱۳۸۳) به انجام رسانده، این روند کاملاً مشهود

است: «در فاصله سالهای ۱۳۴۵ تا ۱۳۷۵ در مجموع ۶۹۴۲ روستا با جمعیتی بالغ بر ۸۳ هزار خانوار، خالی از سکنه (تخلیه جمعیتی) شده‌اند که از این تعداد ۸۱ درصد در گروه زیر ۲۰ خانوار، ۱۶ درصد در گروه ۲۰ تا ۵۰ خانوار و حدود ۳ درصد نیز در گروه ۵۰ تا ۱۰۰ خانوار قرار داشته‌اند» (پیشین: ۱۷۰). به جلول زیر در این مورد نگاه کنیم:

جدول ۵: آبادی‌های خالی از سکنه طی سال‌های ۱۳۴۵ تا ۱۳۷۵

شرح	زیر ۲۰ خانوار	۲۰ تا ۵۰ خانوار	۵۰ تا ۱۰۰ خانوار	جمع تا ۱۰۰ خانوار
تعداد	۵۶۰۴	۱۱۱۳	۲۰۷	۶۹۴۲
درصد	۱۱/۶	۲/۳	۰/۴۳	۱۵/۳
تعداد خانوار	۳۶۲۸۹	۳۳۲۴۹	۱۳۸۳۴	۸۳۳۷۲
درصد	۱/۳	۱/۲	۰/۵۱	۴/۲
تعداد جمعیت	۱۷۸۹۸۳	۱۶۵۵۱۱	۶۸۲۰۰	۴۱۲۶۹۴
درصد	۱۳/۶	۱۲/۶	۵/۲	۳/۹

مأخذ: پایگاه رایانه‌ای آبادی‌های کشور، مرکز تحقیقات و بررسی مسائل روستایی، سرشماری کشاورزی ۱۳۷۲ (به نقل از جوادی مازندرانی، همان: ۱۷۱)



هویت‌های محلی - قومی

نوزایی هویت‌های محلی در اشکال جماعتی شاید از مهم‌ترین اتفاقاتی باشد که در سالهای اخیر، نه فقط در ایران، بلکه در جهان با آن روبرو شده‌ایم. این امر را همان‌گونه که گفته شد، نمی‌توان پدیده‌ای ایرانی، مربوط به کشورهای توسعه‌یافته، یا کشورهای در حال توسعه به تنهایی دانست، اما این به هیچ‌رو به معنای «جهان‌شمولی» آن به مفهوم اشتراک و یگانگی در دلایل ایجاد، سلوکلرهای درونی و دلایل تداوم و چشم‌اندازهای آن در این سطوح مختلف نیست. در ایران، حرکت عمومی شکل‌گیری دولت ملی که آغاز آن را باید با آغاز قرن بیستم یکی دانست، همواره گرایشی بسیار قلمند به نفی هویت‌های محلی فرهنگی به سود یک هویت فرهنگی مرکزی داشته است (مقصودی، پیشین) و این الگو را به مثابه مهم‌ترین الگو و معتبرترین الگو برای فرآیندهای دولت و ملت‌سازی تلقی کرده است. با این وصف، چه پیش و چه پس از انقلاب اسلامی، این الگو جز با شکست و ایجاد آثار سوء و منفی و معکوس با سیاست‌های دنبال شده ثمری نداشته است. خوشبختانه، پس از انقلاب، در ابتدا فضای مناسبی برای خروج از این منطق ایجاد شد. اما ورود جامعه به دوران جنگ عدم تحمیلی، نه



فقط این فضا را از میان برد، بلکه عکس تا سالها بعد و حتی پس از جنگ امکان سخن گفتن از ویژگی‌های محلی و به خصوص قومی را بدون متهم شدن به تمایل به تضعیف هویت ملی تشدید کرد و امروز، شاید برای نخستین بار پس از سالها، رفته‌رفته زمینه برای سخن گفتن در ابعاد فرهنگی از هویت‌های قومی و محلی بار دیگر فراهم می‌شود که این امری بسیار مثبت است (مقصودی، پیشین؛ میر محمدی، ۱۳۸۳).

با این وصف، نباید فراموش کرد که در طول این سال‌ها به سبب تأکیدی که تنها بر یکی از هویت‌های موجود (و البته بسیار مهم در جامعه، یعنی هویت دینی با تعریفی خاص از آن) می‌شد، جریان‌های واکنشی بسیاری به وجود آمدند که هنوز هم ادامه دارند: از جمله این جریان‌ها دو جریان شوینیسیم ملی‌گرا (پیشین) و شوینیسیم‌های محلی‌گرا یا قوم‌گرا (پیشین) منفی‌ترین جریان‌ها بوده‌اند و به عکس گرایشهایی که تلاش کرده‌اند جماعت‌گرایی‌های جدیدی را در قالب تلفیق سطوح محلی و ملی و یا سطوح محلی و دینی و یا بالأخره ایجاد تلفیقی از سطوح محلی، ملی و دینی به وجود بیاورند گرایشهای مثبت‌تری بوده‌اند و زمینه‌های مناسب‌تری را برای خروج از موقعیت‌های بحران هویتی ایجاد کرده‌اند. هم از این رو جماعت‌گرایی در این زمینه را نباید و نمی‌توان در یکی از دو جنبه مثبت یا منفی آن خلاصه کرد، زیرا همواره خطر انحراف و سوق یافتن آن به سوی شوینیسیم‌های قومی محلی با پی‌آمدهای غیر قابل انتظار در آنها وجود دارد با اما راه حل‌های متنوع و بسیار کاربردی نیز وجود دارد که این نوع از جماعت‌گرایی‌ها را با انواع دیگر جماعت‌گرایی پیوند می‌دهند.

هویت‌های قشر اجتماعی

شکاف و گسست در اقشار اجتماعی به خصوص از لحاظ درآمدی، که باید آن را نتیجه مستقیم افزایش درآمدهای نفتی (همچون دوره پیش از انقلاب اسلامی) و بالا رفتن نفوذ گفتمان‌های مصرف‌گرای جهانی شدن نولیبرالی در کشور دانست، بزرگترین و به گمان ما خطرناک‌ترین چالشی است که در حال حاضر با آن روبروئیم (مجموعه مقالات اولین همایش، ۱۳۸۱). این چالش در واقع به سبب محوری و اصلی بودن موضوع اقتصاد در جهان کنونی به محور اصلی سیاست‌گذارها تبدیل شده و به سبب منشاء دولتی درآمدهای اقتصادی در ایران (نفت و ثروت‌های ملی و همچنین بنیادهای دولتی شده) سبب می‌شود که اقتصاد به شدت تحت تأثیر حوزه سیاسی قرار گیرد.



حوزه سیاسی نیز دائماً تلاش کند از آن به مثابه ابزاری برای برنامه‌های غیر اقتصادی خود بهره گیرد. این امر چرخه‌های خطرناکی را برای خود اقتصاد و برای کل کشور ایجاد می‌کند. شکل بروز این نوع از هویت، امروز به صورتی غریب اما کاملاً قابل پیش‌بینی، کل جامعه ما را در تمام ابعادش زیر فشار قرار می‌دهد و تهدید می‌کند. زندگی روزمره، بدل به وضعیتی برای اکثریت مردم تحمل‌ناپذیر شده است، زیرا ناچار به تحمل اثرات سوء نوعی سیاست‌گذاری اقتصادی مبتنی بر ورود گسترده سرمایه‌های غیرتولیدی (نفتی) به جامعه و تبدیل آنها به کالاهایی غیر قابل مدیریت شده‌اند: وضعیت ترافیک و حمل و نقل شهری و پی‌آمدهای اقتصادی (بودجه بترزین) و بهداشتی (مرگ و میرهای گسترده در اثر تصادفات و بیماری‌های قلبی- عروقی) (نقوی ۱۳۲:۱۳۸۴ و بعدی)، انباشت‌های نقدینگی و اثرات تورمی شدید آنها که بسیاری از مردم را از ابتدایی‌ترین نیازهای اجتماعی (مسکن، آموزش، بهداشت...) محروم می‌کند و یا سطح کمی و کیفی آنها را در سیستم دولتی به صورت غیرقابل اجتنابی پایین می‌آورد و... نمونه‌هایی از این امر محسوب می‌شوند. در عین حال جماعت‌گرایی در این زمینه خود را در نوعی صوری‌گرایی افراطی در سطح جامعه نشان می‌دهد؛ به صورتی که افراد تمایل دارند و گاه نیز مجبورند از طریق ظاهر، پوشاک، آرایش، خودروها، خانه‌ها و سایر وسایل و مواد مصرفی خود، هویت و جماعت خویش را معلوم کنند که طبعاً چنین چیزی ممکن نیست و به سردرگمی و بحران‌های هویتی بسیار شدیدتری منجر می‌شود.

هویت‌های دینی

انسجام دینی ایران و قرار داشتن اکثریت مردم این کشور در یک مذهب (شیعه) و یک دین (اسلام) حسن و امتیاز بزرگی است، به ویژه آنکه مذاهب ایرانی، چه اسلامی و چه غیر اسلامی (مسیحیت، یهودیت، دین زردشت)، همگی بر تعلق به هویت ایرانی تأکید دارند و توانسته‌اند در طول تاریخ دو گفتمان دینی و ملی در معنای ایرانی آن را به نحو مثبت با یکدیگر تلفیق کنند. با این وصف آنچه اهمیت دارد، آن است که متولیان هیچ یک از مذاهب موجود نتوانسته‌اند. به نحوی که لازم است به نیازهای هویتی پیروان خود پاسخ کافی و لازم را بدهند. البته گستره و عمق این امر در ادیان ایرانی بسیار متفاوت است. در اینجا به طور بسیار خلاصه و صرفاً از نظر فرهنگی و بحث خرده‌فرهنگ‌های جماعتی، به آن اشاره می‌کنیم تا سپس در بخش بعدی که به تألیف و تلفیق مباحث فوق در سطح سبک زندگی مربوط

می‌شود بتوانیم نتیجه‌گیری خود را عرضه کنیم. جماعت‌گرایی در حوزه ادیان اقلیتی در ایران، شکل خاصی به خود گرفته است: این ادیان (یهودیان، مسیحیان و زردشتیان) در سال‌های اخیر اغلب با پدیده مهاجرت گسترده جوانان خود روبه‌رو بوده‌اند که تأثیر زیادی بر موقعیت آنها گذاشته و هویت‌های‌شان را ضعیف‌تر کرده است. مطالعاتی که اخیراً بر این اقلیت‌ها انجام گرفته است، نشان می‌دهد که دغدغه اصلی آنها در حال حاضر بقا یافتن به هر قیمتی است؛ و به همین سبب نیز بیشتر حالت حاشیه‌ای به خود گرفته‌اند و همچنین به سبب کم‌رنگ بودن حضور جوانانشان جماعت‌گرایی‌های چندانی در آنها مشاهده نمی‌شود و در حد مناسک دینی (اعیاد، مراسم ازدواج و سوگواری و...) باقی می‌ماند (فکوهی، ۱۳۸۵ الف). البته نوعی حرکت دیاسپورایی در این ادیان، در میان ایرانیان خراج از کشور قابل مشاهده است که خراج از حوزه این بحث قرار می‌گیرد و درباره آینده آن می‌توان مباحثی را در چارچوب‌هایی دیگر مطرح کرد (نفیسی، ۱۳۸۲: ۳۳-۴۲۴).

وجود اسلام به عنوان دین رسمی کشور و تأکید بر دینی بودن حکومت به وسیله مسئولان و عملی کردن این امر در گروه بزرگی از نهادها و رفتارها و همچنین در گفتمان‌های سیاسی، سبب می‌شود که جماعت‌گرایی‌های دینی، رنگ ایدئولوژیکی به خود بگیرند و به صورت‌های مختلفی تقویت شوند. از جمله در سال‌های اخیر، شاهد آن بوده‌ایم که در برخی از مناطق کشور، سنی بودن با هویت‌های قومی در هم آمیخته و ترکیب‌های جدید و گفتمان‌ها و رفتارهای سیاسی جدیدی را به وجود آورده که طبعاً با واکنش‌های سختی نیز روبرو شده است. از طرف دیگر، برخی از اشکال غیر متعارف و مبالغه‌آمیز دینی که پیش از این هم وجود داشته‌اند (دراویش، خانقاه‌ها، ..) که در صورت‌های جدید خود، مشکلات بعضاً پیچیده‌ای را در برخی از نقاط کشور به وجود آورده‌اند. البته، باید توجه داشت زمینه‌های گفتمانی رایج در سطح رسانه‌ها نیز می‌تواند این گونه‌گرایی‌ها را تقویت کند. سرانجام باید به جماعت‌گرایی‌های دینی - سیاسی اشاره کرد که در قالب احزاب و گروه‌های سیاسی با استناد مستقیم و غیر مستقیم به دین انجام می‌گیرند و خود انواع جدیدی از حضور اجتماعی و هویت‌یابی را ایجاد کرده‌اند. در سطح شهرها مراسم و مناسک دینی که در قالب‌های فضایی مشاهده می‌شوند، هر چند که نمی‌توان آنها را جدید دانست، اما از لحاظ گسترش و کنشگران آنها، موقعیت‌های تازه‌ای را به وجود آورده‌اند. هیئت‌های مذهبی، تکایا و حسینیه‌هایی که جوانان و افراد محله بر پا می‌کنند به شکل‌های جدیدی از حضور شهری تبدیل شده‌اند که می‌توانند



به صورت‌های خرده‌فرهنگی تعریف شوند.

تألیف هویت‌های جماعت‌گرایانه در سطح سبک زندگی

تلفیق این هویت‌های متفاوت کلری بسیار مشکل است، زیرا کنشگران اجتماعی، عموماً در قالب‌هایی پیش‌بینی‌ناشده و حتی غیرقابل پیش‌بینی از یک هویت و یک جماعت به هویت یا جماعت دیگر گذار می‌کنند. از این گذشته، ما در نوعی پویایی به سر می‌بریم که در آن، جماعت‌ها و خرده‌فرهنگ‌های متعددی می‌توانند بنا بر موقعیت و شرایط با یکدیگر ترکیب شوند و در قالب‌های چندکلردی قرار بگیرند، که در آنها ما با سکانس‌های منظم در تغییر کلردی و با تقسیم‌های منظم در رابطه با فضا و زمان روبرو نیستیم و انتقال این درهم‌آمیزی به فنون کالبدی و حرکات و سیاست بدنی امری ساده نیست و نظریه‌های «صحنه‌پردازی» نمی‌توانند پاسخگوی تحلیلی مناسبی به طور کامل برای آنها باشند. با این وصف، نمی‌توان ادعا کرد که این تلفیق‌ها، به‌رغم آنکه میزانی از اسکیزوفرنی و درهم‌ریختگی نقش‌ها و پایگاه‌ها و صحنه‌ها و کلرکدها و حتی برخی زمان‌پرسی‌ها در آنها غیرقابل اجتناب‌اند، از هیچ نظم و ترتیب و هیچ قانون و قاعده‌ای تبعیت نمی‌کنند. به عکس، به بلور ما می‌توان با بررسی‌های مردم‌نگارانه و خردنگارانه بر این زمینه‌های رفتاری - شناختی به سازوکارهای درونی‌شان پی‌برد و حتی این را نیز می‌توان ادعا کرد که با تحلیل خردنگارانه می‌توان اهداف کنشگران را (چه اهداف آگاهانه و چه اهداف ناخودآگاهانه) را تا اندازه‌ای تشخیص داد و بر اساس این اهداف برای هدایت گرایش‌های هویتی در سطح جامعه و برنامه‌ریزی‌های فرهنگی در سطح نزدیک (برای مثال در سطح محله) تلاش کرد. دو رویکرد اساسی که در این تداخل‌های هویتی با آنها سروکار داریم و بروز بیرونی می‌یابند، رویکرد فضایی و رویکرد کلردی‌اند. در هر یک از این رویکردها، می‌توان جنبه‌های مثبت و منفی را پی گرفت و بر اساس آنکه از چه وضع و موقعیتی و با چه اهدافی به موضوع نگاه می‌کنیم این مثبت یا منفی‌بودگی را تعریف و برای آن راه‌کار ارائه دهیم؛ اما، ارائه تصویری یکدست و یکپارچه از این روابط و تعیین تکلیف نسبت به مثبت یا منفی بودن آنها، به طور مطلق امکان‌پذیر نیست، زیرا هر یک از آنها در نقاط محوری گرایش‌های چرخه‌ای با پی‌آمدهای متفاوت فرهنگی - اجتماعی قرار می‌گیرند.



فصلنامه علمی - پژوهشی

۱۶۷

خرده
فرهنگ‌های
اقلیتی...

رویکردهای فضایی- کارکردی

در سطح شهرها رویکردهای فضایی- کارکردی خود را به طراحی شهری، به فضاهای ثابت و متغیر و به رفتار کنشگران و ساخت اجتماعی فضا به وسیله آنها، و همچنین به تصویر و ساخت‌های ذهنی از شهر و بخش‌های مختلف آن براساس گروه‌های اجتماعی، جماعتی و هویتی می‌کشاند. در جامعه صنعتی پیشرفته و به تبع آن در کشورهای در حال توسعه با تفاوت‌هایی حضور فیزیکی در فضا تغییر می‌کند. در هویت جنسیتی، تقسیم درون/ برون و انطباق آن با موقعیت زنانه/ مردانه بر هم می‌خورد. جامعه سنتی ایرانی با تقسیم‌بندی کاملاً مرسوم در این زمینه همراه بوده است، اما جامعه مدرن و کنونی هنوز نتوانسته است موضوع را برای خود حل کند. علی‌رغم باقی ماندن این تقسیم، در جامعه ما حضور بیرونی زنان به شدت در حال تقویت است: زنانی که در عین حال، حاضر به از دست دادن موقعیت خود در درون نیز نیستند و بنابراین تلاش می‌کنند، فاصله میان آنها را کاهش دهند و حتی راه‌هایی برای تداوم دادن به درون در بیرون و بیرون در درون بیابند. اینها طبعاً زمانی می‌توانند کاراً باشند که بتوانند وارد کانال‌های قانونی شوند و در عرف جامعه نیز جایی بیابند (که ما هنوز با این موقعیت‌ها فاصله زیادی داریم). به همین سبب، حضور اجتماعی زنان در آن واحد، با محدودیت فراوان کالبدین همراه است و این محدودیت‌ها که به سیاست بدن بازمی‌گردند در چرخه‌های باطل، به شکل‌گیری تفکیک فضایی در سطح شهر دامن می‌زند که زنان خود از آن استقبال می‌کنند.

زیرا در صورت تفکیک می‌توانند، تا اندازه‌ای از زیر فشار محدودیت‌های کالبدی خارج شوند، اما در عین حال، این امر سبب ساختارمند شدن و تداوم ساختاری پلر سالاری می‌شود و در چرخه‌های باطل، موقعیت پیشین زنان را باز تولید می‌کند: موقعیتی که در عین حال با وضعیت کنونی آنها به مثابه کنشگران اجتماعی فعال سازگاری ندارد. در حوزه تفکیک و طبقه‌بندی سنی، حضور در فضا بستگی مستقیمی به فعال بودن در جامعه یعنی به مفهوم کار دارد: جامعه صنعتی و پسا صنعتی، تمایلی قدرتمند به حاشیه‌ای کردن و بیرون راندن همه افراد کوچک و بزرگی دارد که به نحوی از انحاء در کار اجتماعی مشارکت ندارند (کودکان، کهن سالان، بیماران، بزه‌کاران و ...). این خروج و حاشیه‌ای شدن به تعبیر فوکویی (۱۹۶۱، ۱۹۶۳، ۱۹۷۵) از خلال یک تطور تاریخی انجام گرفته است و گاهی شکل کاملاً نهادینه و سخت (مدرسه، بیمارستان، زندان و ...) و گاهی شکل نرم‌تر و انعطاف‌آمیزتر دارد. برای



مثال، تخصیص و تفکیک‌های فضایی درون شهری (پارک‌ها، فضاها، سبز، اماکن خاص اوقات فراغت و...) به‌ترتیب، در جامعه ما این حضور فیزیکی به صورت عقلانیت‌یافته‌ای که جامعه ملرن و پساملرن تحمیل می‌کنند، پذیرفته نمی‌شود و بنابراین، همواره می‌توان با خیابان‌های پر از افرادی روبرو شد که باید قاعدتاً بر سرکار باشند. کودکانی که باید در مدرسه یا سالن‌خوردگانی که باید در منزل و پارک‌ها باشند. آیا می‌توان این امر را مثبت تلقی کرد؟ مسئله به این سادگی قابل تحلیل نیست، بلکه نیاز به مطالعات موردی دارد: در برخی موارد (برای مثال گریز از کلر) ما با پدیده‌ای، آشکارا بیمارگونه روبرویم که عموماً حاصل کلرکرد نامناسب گردش کاری بوروکراتیک است در دیگر موارد، ما با موقعیت‌های اقتصادی خاص سروکار داریم (همچون کلر بلزنشستگان) و یا با کاهش عملی کنترل اجتماعی (حضور کودکان). اما در همه این موارد، باید پس از بررسی راه‌حلی‌هایی فضایی - کلرکردی، پیش‌بینی کرد تا بتوان از موقعیت کنونی که موقعیتی سخت برای کنشگران و برای کل روابط اجتماعی است خارج شد.



هویت‌های محلی - قومی نیز روابط متفاوتی را در سطح شهر به وجود می‌آورند. با این وصف، این رابطه با کم‌رنگ شدن هویت‌های محلی رو به ضعف می‌روند و رفته‌رفته شهرهای مختلف و محله‌های مختلف شهرهای بزرگ شبیه به یکدیگر می‌شوند. این روند، مسلماً روند مثبتی نیست، زیرا حکایت از نوعی کاهش فرهنگی می‌کند. هر اندازه ما با تنوع فرهنگی بیشتری سروکار داشته باشیم باید بتوانیم خصوصیات هویتی بیشتری در فضا بیابیم. برای نمونه امروز کمتر می‌توان شاهد تفاوت در تنوع غذا یا پوشاک به نسبت شهرها و مناطق مختلف کشور بود و این گویای حرکت به سوی نوعی فقر فرهنگی است که باید از آن جلوگیری کرد (فکوهی، ۱۳۸۴ الف). نبود نمادها و نشانه‌های مادی که تصویر بیرونی جماعت را بسازند نیز مزید بر علت شده و در چرخه‌ای باطل، هویت محلی را تضعیف کرده و سپس ممکن است جای آن را به هویت دیگری بدهد که می‌توان در مجموع موقعیت نامناسب‌تری را ایجاد کند. از لحاظ اقلشمار اجتماعی، همان‌گونه که در بخش قبلی نیز گفتیم، ما با حادثه‌ترین شکل مواجهیم جایی که تقریباً هیچ کنترل و عقلانیتی حاکم نیست: کنشگران صرفاً برای به نمایش درآوردن تفاوت خود، به رفتارها و استفاده از ابزارهایی روی می‌آورند که فضا را برای زیست هر چه مشکل‌تر می‌کند. رابطه این کنشگران با فضا به نسبت موقعیت اجتماعی‌شان عمدتاً، چه برای خود آنها و چه برای دیگران، روابط خطرناکی را به وجود می‌آورد. بار دیگر

می‌توان به موقعیت ترافیک و چگونگی حرکات افراد، وسایلی که از آنها استفاده می‌کنند. و روابطی که با یکدیگر در سطح عرصه عمومی برقرار می‌کنند، نگاهی انداخت تا متوجه شد که چگونه این اقتلر، به راحتی دغدغه‌های شکلی خود را بر روابط اجتماعی اولویت می‌دهند.

نتیجه‌گیری

کلان شهرها و یا شهرهای بزرگ آینده‌ای است که چه در کل جهان و چه در کشور ما، شکل ناگزیر زیست انسان‌ها خواهد بود. زندگی در این شهرها نیز الزامات و چارچوب‌های خاص خود را دارد که از آن جمله و شاید مهم‌تر از هر چیز دیگر، باید به افزایش کمی و تعدد و گوناگونی خرده‌فرهنگ‌ها و اقلیت‌های شهری اشاره کرد. به این پدیده نباید لزوماً از دیدگاهی آسیب‌شناختی توجه کرد، هر چند که بی‌شک ابعاد آسیب‌شناسانه آن اهمیت بسیار دارد. تلاش باید در این راستا باشد که این ابعاد منفی را کاهش دهیم و به عکس، از پتانسیل‌های موجود در این خرده فرهنگ‌ها برای ایجاد انسجام بیشتر استفاده کنیم. درک از اقلیت، در مفهوم کلاسیک آن، امروز دیگر چندان معنایی در شهرهای جدید و حتی در کشور ما ندارد و شاید برای همیشه باید آن را به کنار بگذاریم. در این درک، اصل بر وجود یک یا چند رفتار و الگوی مرجع گذاشته می‌شود و تصور بر آن است که سایر رفتارها و الگوهای اجتماعی را می‌توان کمابیش با آنها هماهنگ کرد. چنین تصویری امروز بیشتر یک توهم است و می‌تواند به خودی خود آسیب‌زننده باشد، زیرا تفکر برنامه‌ریزان را از مسیر درست و مناسب آن منحرف می‌کند و به جای آنکه به آنها امکان دهد با طراحی‌های مناسب و مدیریت‌های درخور این گروه‌های مختلف را با یکدیگر آشتی دهند، موجب می‌شود آنها بکوشند تا امکانات فضایی-زمانی وجود اقلیت‌ها یا خرده فرهنگ‌ها را از میان ببرند.

در مورد کشور ما امروز وضعیتی بسیار پیچیده وجود دارد که تلاش برای خروج از آن بر اساس طبقه‌بندی‌های دقیق و مشخص کردن مرزهای فضایی کلرودی بنا بر کنشگران امری تقریباً غیرممکن است. هدف می‌تواند رسیدن به حداقلی از انسجام در رابطه میان خرده فرهنگ‌ها یا جماعت‌های هویتی با کلرکدهای تعریف‌شده اجتماعی آنها باشد که در این صورت تنها راهی که برای ما وجود دارد، حرکت براساس یک رویکرد تلفیقی و پویاگراست که باید هر بلر آن را بنا بر موقعیت‌های زمانی-مکانی تغییر داد. آیا می‌توان از این امر نتیجه



گرفت که اصولاً امکان برنامه‌ریزی عمومی و جهان‌شمول وجود ندارد؟ شاید این گزاره بیش از اندازه مبالغه‌آمیز باشد، اما بی‌شک می‌توان گفت در کشوری به پهنه کشور ما، با تنوع فرهنگی عظیمی که در آن مشاهده می‌شود و با سبک‌های زندگی بسیار متفاوت و حتی متضادی که در آن دیده می‌شود (که خود حاصل تداخل یافتن اشکال مختلف فضایی و کلرکردی در یکدیگر و ایجاد حوزه‌های پیوندی هستند) باید در حد امکان به سوی برنامه‌ریزی‌های کوتاه‌مدت و نزدیک گام برداشت که در این جا دو معنا را می‌رساند: هم نزدیکی فضایی و هم نزدیکی زمانی. تفاوت‌های محلی تنها تفاوت‌های جزئی در سیستم‌های شکل‌گیری شخصیت نیستند، بلکه تفاوت‌های مهم و اساسی در سیستم‌های شناختی، در رابطه با زمان و مکان و در رابط با شکل‌ها و محتواها هستند که از خلال دستگاه‌های نمادساز متفاوت نیز عبور می‌کند: هر زبانی جهانی متفاوت است، و هر بار که با یک تغییر زبانی ولو کوچک روبرو می‌شویم، باید بدانیم که این امر گویای وجود تغییرات اساسی در سیستم‌های شناختی و تعیین موقعیت کنش‌گر در سیستم اجتماعی است، که رفتارها و ذهنیت‌های او را تغییر می‌دهد. بنابراین، خرده‌فرهنگ‌های اقلیتی را نباید صرفاً براساس شمار اندک و یا حاشیه‌ای بودنشان که امری خواسته‌شده بوده، کم اثر و یا بی اثر دانست. درست به عکس، این حاشیه‌ای بودن می‌تواند قدرتی را ایجاد کند که در مرکز وجود ندارد و سبب تغییرات گسترده‌ای در سیستم اجتماعی شود که نحوه گسترش آن نیز از طریق سرایت و اشاعه انجام بگیرد. در این شرایط و در شرایط حساسی که کشور ما از لحاظ فرهنگی با آن روبروست تلاش برای شناخت سازوکارهای این فرایندهای هویت‌یابی و جماعت‌گرایی امری اساسی تلقی می‌شود.





منابع

- احمدی، ا. (۱۳۷۸) قومیت و قوم‌گرایی در ایران، *از افسانه تا واقعیت*، تهران: نشر نی.
- اشرف، ا. (۱۳۵۳) "ویژگی های تاریخی شهر نشینی در ایران"، *در نامه علوم اجتماعی*، شماره ۴.
- برمن، م. (۱۳۷۹) *تجربه مدرنیته*، ترجمه مراد فرهاد پور، تهران: طرح نو.
- حبیبی، س.م. (۱۳۸۰)، *از شمار تا شهر*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حسامیان و دیگران. (۱۳۶۳) *شهرنشینی در ایران*، تهران: آگاه.
- رفعت جاه، م. (۱۳۸۵)، *تحکیم‌های اجتماعی جنسیت در اندیشه ایرانیان*، www.fakouhi.com.
- زاهدی مازندرانی، م.ج. (۱۳۸۳)، "مسائل جامعه شناختی اجتماعات روستائی در ایران"، *بررسی مسائل اجتماعی ایران*، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
- سلطانزاده، ح. (۱۳۶۵)، *مقدمه‌ای بر شهر و شهرنشینی*، تهران: نشر آبی.
- سلطانزاده، ح. (۱۳۶۶)، "بازارها در شهرهای ایرانی" در محمد یوسف کیانی، *شهرهای ایران*، جلد ۲.
- سفیری، خ. مجملی، ع. (۱۳۸۴)، "هویت جنسیتی مادران و دختران"، *مجله علوم اجتماعی*، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، دوره دوم، شماره ۱.
- شادی طلب، ژ. (۱۳۸۱)، *توسعه و چالش‌های زنان ایران*، تهران: نشر قطره.
- فصلنامه مطالعات جوانان، تهران، سازمان ملی جوانان.
- فکوهی، ن. (الف ۱۳۸۱) "شکل‌گیری هویتی و الگوهای محلی، ملی و جهانی (مطالعه موردی لرستان)" *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره چهارم، شماره ۴.
- فکوهی، ن. (ج ۱۳۸۴)، "آسیب شناسی فرهنگی جامعه ما"، در نامه، شماره ۴۶، صص. ۴۳-۴۷.
- فکوهی، ن. (الف ۱۳۸۳)، *استراتژی توسعه از خلال دموکراسی فرهنگی، همایش توسعه فرهنگی، عوامل و موانع*، دانشگاه آمل، اردیبهشت ماه.
- فکوهی، ن. (۱۳۸۳)، *انسان‌شناسی شهری*، تهران: نشر نی.
- فکوهی، ن. (۱۳۸۵) "بررسی انسان‌شناختی انجمن‌های اقلیت‌های دینی در شهر تهران"، طرح پژوهشی، معاونت پژوهشی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
- فکوهی، ن. (۱۳۸۵)، "تقویت اخلاق شهروندی راهی برای دموکراسی مشارکتی، همایش انسان‌شناسی فرهنگی و اخلاق شهروندی"، تهران، مرکز مطالعات فرهنگی سازمان فرهنگی - هنری شهر تهران، گروه علمی - تخصصی انسان‌شناسی فرهنگی انجمن جامعه‌شناسی ایران.
- لرستانی، ف. (۱۳۸۲)، "جنبش اجتماعی زنان ایران"، *پژوهش زنان*، دوره ۱، شماره ۶، صص. ۲۳-۴۲.
- مقصودی، م. (۱۳۸۰)، *تحولات قومی در ایران (علل و زمینه‌ها)*، تهران: موسسه مطالعات ملی.
- مورن، ا. (۱۳۸۲)، *هویت انسانی، انسانیت، روش*، ترجمه امیر نیک پی، فائزه محمدی، تهران: قصیده سرا.
- میرمحمدی، د. (گرد آورنده)، (۱۳۸۳)، "گفتارهایی درباره هویت ملی در ایران"، تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- نیز، ج. (۱۳۸۴)، "زبان کردی از سنت شفاهی تا زبان نوشتاری"، ترجمه حمزه محمدی، *فصلنامه زیربار*، شماره ۵ و ۶، صص ۶۰-۴۱.
- نفیسی، ح. (۱۳۸۲)، "ساخته شدن فرهنگ‌های در تبعید، کانال‌های تلویزیونی ایرانی در لوس آنجلس" در دیورینگ.
- هیث، ج. (۱۳۸۰)، *سیری در تاریخ زبان و لهجه‌های ترکی*، تهران: نشر پیکان.
- وآن بروین سن، م. (۱۳۷۹)، *جامعه‌شناسی مردم‌کرد*، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: نشر پانیند.
- Abrahamian, E. (1982) *Iran between Two revolutions* US: Princeton University Press.
- Alaedini, P. Razavi, M. (2005) "Women's Participation and Employment in Iran: A Critical Examination," in, *Critique: Critical Middle Eastern Studies* vol. 14, no. 1, Spring, pp. 57-74.
- Amselle, J.L. (1999) "Ethnie", in, *Encyclopédie Universalis* Cd- Rom.
- Anzieu, D. (1985) *Le Moi-Peau*, paris, Dunod.
- Appadurai, A. (1990) "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", in *Theory, Culture and Society*, 7, pp. 295-310.
- Appadurai, A. (1996) *Modernity at Large, Cultural Dimensions of Globalization*, London & Minneapolis: University of Minnesota.
- Back, L. (1996) "New Ethnicities and Urban Culture, Racismes and Multiculturalism" in *Young*



فصلنامه علمی - پژوهشی

۱۷۳

خرده
فرهنگ‌های
اقلیتی...

- Livez* London: UCL Press.
- Balandier, G. (1980) *Le Pouvoir sur Scene*, Paris: Balland.
- Booth, Ph. Jouve, B., (2005) *Metropolitan Democracies, Transformations of the State and urban policy in Canada, France and Great Britain*, Ashgate.
- Bourdieu, P. (1979) *La Distinction*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1980 a) *Le Sens pratique*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1980b) *Les Questions de sociologie*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1993) *La Misère du Monde*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. (2002) *La Domination Masculine*, Paris: Seuil.
- Camillerri, C. (1998) «Cultures et strategies ou mille manieres de s'adapter», in *Ruano-Borbalan*, op.cit.
- Dworkin, D. L. (1998) *Cultural Marxism in Post war Britain: History, The New Left and the origins of the Cultural studies*, Durham & London: Durham University Press.
- Eriksen, T.H. (1993) *Ethnicity and Nationalism, Anthropological Perspectives*, London: Pluto Press.
- Foucault, M. (1961) *Histoire de la folie a l'age classique*, Paris: Plon.
- Foucault, M. (1963) *Naissance de la clinique*, Paris: PUF.
- Foucault, M. (1975) *Surveiller et punir; naissance de la prison*, Paris: PUF.
- Gil, F. (1999) «Identité», in, *Encyclopédie Universalis*, Cd-Rom.
- Goody, J. (1983) *The Development of the Family and marriage*, Cambridge: Cambridge University Press,
- Grafmeyer, Y. (1996) «Ecole de Chicago», in *Encyclopedie Universalis*, cd-rom.
- Gramsci, A. (1999) *Prison Notebook*, London: ElecBooks.
- Habermas, J. (2006) *Time of Transition*, London: Blackwell Press.
- Hall, S. Jefferson, T., (1993) «Resistance Through Rituals, Youth Subcultures» in *Post-War Britain*, London: Routledge.
- Hartley, J. (2003) *A Short History of Cultural Studies*, London: Sage Publications.
- Inda, J. & Rosaldo, R. (2002) *The Anthropology of Globalizaion*, London: Blackwell.
- Jouve, B. (2005) «Metropolitan Democracies, from Great transformation to Grand Illusion?», in, *Booth et al.*, op. cit., pp. 223-250.
- Lechner, F.J. & Boli, J. (eds.), (2000) *The Globalization Reader*, Oxford: Blackwell.
- Levi-Strauss, Cl., (2000) *L'Identité*, Paris: PUF.
- Matterlat, A. (1999) «Mondialisation et culture», in, *Encyclopedie Universalis*, Cd-Rom.
- Mucchielli, A. (1999) *L'Identite*, Paris: PUF.
- Ragin, Ch. C. (2000) *Fuzzy-Set Social Sciences*, Chicago: Chicago University Press.
- Raulin, A. (2000) *Anthropologie Urbaine*, Paris: A.Colin.
- Ritzer, G. (1998) *The Mcdonaldization Thesis*, London & New York: Sage Publications.
- Ritzer, G. (2004 a) *The Gobalization of Nothing*, London & New York: Forge Press.
- Ritzer, G. (2004 b) *The Mcdonaldization of Society*, London & New York: Forge Press.
- Ruano- Borbalan, J.C. (Coord.), (1998) *L'Identite, l'individu, le groupe, la societe*, Paris, Editions Sciences Humaines.
- Scherrer, Ch.P. (2003) *Ethnicity, Nationalism and Violence*, Ashgate.
- Schnapper, D. (1996) «Integration et exclusion dans les societes», in *Faugam, S.*, 1996. *L'Exclusion, l'etat des saviors*, Paris: La decouverte.
- Segalen, M. (1986) *Historical Anthropology of the Family*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tylor, A.Ch. (2002) «Ethnie», in, Bonte, P., Izard, M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris: PUF.

Wacquant, L. 2006, *Parias urains, ghettos, banlieues, Etat*, Paris: La Découverte.
Wainwright, H. (2003), *Reclaim the State, experiments in popular democracy*, UK: Verso.



فصلنامه علمی - پژوهشی

۱۷۴

سال اول
شماره ۱
بهار ۱۳۸۷

Cultural Minorities and LifeStyles: Iranian Trends

*Nasser Fakouhi*¹

Department of Anthropology, University of Tehran



Cultural Research

21

Abstract

Abstract:

The Globalization accelerated the paradoxical processes of modernization by introducing the cultural homogenizations and heterogenizations: construction and deconstruction of local-communitarian identities. This is why we are facing on the one hand, The increasing of local identities and visions and on the other hand, the Interference, sometimes in a conflicted way, of the latter forms with the national and global identities. In this context, the Iranian problematic is discussed by an urban anthropological theoretical approach. The main concern in this article is the everyday life styles as the most important means of the cultural identity formation and their self expressions. Social constructed space as Lefebvre put it, and Cultural Studies tradition of everyday life, have been the starting points of this paper aiming to analyze the cultural resistance phenomenon expressed in physical and bodily spaces as well as in social and intercultural relations in domains such as age, hnic and gender. These identity schemes have been taken as minority situations when

1. fakouhi@ut.ac.ir

they express in a way or other, some sort of cultural or social resistance facing a dominant pattern and by this way the paper try to present some practical and applied solutions to decrease the social tensions.

Keywords: Cultural Studies, Everyday Life, Globalization, Life Style, Resistance, Sub-Culture, Urban Anthropology.



Cultural Research

22

Vol. 1
No. 1
Spring 2008



References:

- Abrahamian, E. (1982) *Iran between Two Revolutions*, United States: Princeton University Press.
- Ahmadi, A. (1378 [1999 A.D]) *Qomiyat va Qomiyatgerâi: az Afsâneh tâ Vâqeyyat* (persian translation of *Ethnicity and Ethnicism in Iran, from Myth to Reality*), Tehran, Naar-e Ney.
- Alaedini, P& Razavi, MR. (2005) "Women`s Participation and Employment in Iran: A Critical Examination", in *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, vol. 14, no. 1, spring, pp. 57-74.
- Amselle, J.L. (1999) *Ethnie*, in *Encyclopédie Universalis: Cd- Rom*.
- Anzieu, D. (1985) *Le Moi-Peau*, paris: Dunod.
- Appadurai, A. (1990) "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", in *Theory, Culture and Society*, no 7: pp. 295-310.
- Appadurai, A. (1996) *Modernity at Large, Cultural Dimensions of Globalization*, London & Minneapolis: University of Minnesota.
- Aaraf, A. (1353 [1974 A.D]) "Vi~egihâ-ye Târixi-ye `âhneaini dar Iran" (Persian translation of *Historical Features of Urbanization in Iran*), *Nameh-ye Olum-e Ejtemâi*, No.4.
- Back, L. (1996)" *New Ethnicities and Urban Culture, Racismes and Multiculturalism*", in *Young Lives*, London: UCL Press.
- Balandier, G. (1980) *Le Pouvoir sur Scene*, Paris: Balland.
- Berman, M. (1379 [2000 A.D]) *Tajrobeh-ye Modernit-e* (Persian Translation of *Experience of Modernity*), Translated by Morad Farhad poor, Tehran: Tarh-e No publication.
- Booth, Ph & Jouve, B. (2005) *Metropolitan Democracies, Transformations of the State and urban policy in Canada, France and Great Britain*: Ashgate.
- Bourdieu, P. (1979) *La Distinction*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1980) *Le Sens pratique*, paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1980) *Les Questions de sociologie*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1993) *La Misère du Monde*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. (2002) *La Domination Masculine*, Paris: Seuil.
- Camillerri, C. (1998) "Cultures et strategies ou mille manieres de s_adapter", in *Ruano-Borbalan*, op.cit.
- Dworkin, D. L. (1998) *Cultural Marxism in Post war Britain: History, The New Left and the origins of the Cultural studies*, Durham & London: Durham University Press.
- Eriksen, T.H. (1993) *Ethnicity and Nationalism, Anthropological Perspectives*, London: Pluto Press.
- Fakouhi, N. (1381 [2002 A.D]) " `eklgiri-ye Hoviyati va Olgoohâ-ye Mahalli,Melli va Jahâni ; Motâleh-ye moredi-ye lorestan" (Persian translation of *Identity Forma-tion and Local, National and Global Models, a*

- Case Study of Lorestan), in *Majaleh-ye Jâmeaenâsi-ye Iran*, No. 4.
- Fakouhi, N. (1384 [2005 A.D]) “?sibaenâsi-ye Farhangi-ye Jamee-ye Mâ
“(Persian translation of Cultural Pathology of our own Society), *Nâmeh*,
No. 46, pp 43_47.
- Fakouhi, N. (1383 [2004 A.D])” Esterâte~i-ye Tose-eh az Xelâel-e
Demokrâsi- ye Farhangi” (Persian translation of Strategy of Development
through Cultural Democracy), in *Hamâyea-e Tose-e-ye Farhangi Avâmel
va Mavâne*.
- Fakouhi, N. (1383 [2004 A.D]) *Ensânaenâsi-ye `ahri* (Persian translation of
Urban Anthropology), Terhan: Naar-e Ney.
- Fakouhi, N. (1385 [2006 A.D]) “Anthropological Study of Associations of
Reli- gious Minorities in Tehran”, *Nameh*, no.46, pp.43-47.
- Fakouhi, N. (1385 [2006 A.D]) *Anthropological Study of Associations of
Re- ligious Minorities in Tehran*, Tehran University: Research Deputy of
Social
Sciences Faculty.
- Fakouhi, N. (1385 [2006 A.D]) *Taqviyat-e Axlâq-e `ahrvandi: Râhi Barâ-ye
Demokrâsi-ye Moaârekati* (Persian translation of Empowering Ethic of
Citizenship as a way Toward Participative Democracy), Tehran: *Hamâyea-
e Ensânaenâsi-ye Farhangi*.
- Foucault, M. (1961) *Histoire de la folie a l_âge classique*, Paris: Plon.
- Foucault, M. (1963) *Naissance de la clinique*, Paris: PUF.
- Foucault, M. (1975) *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris: PUF.
- Gil, F. (1999) *Identité_*, in, *Encyclopédie Universalis*, Cd- Rom.
- Goody, J. (1983) *The Development of the Family and marriage*, Cambridge:
Cambridge University Press.
- Grafmeyer, Y. (1996) *Ecole de Chicago*, in *Encyclopedia Universalis*, cd-
rom.
- Gramsci, A. (1999) *Prison Notebooks*, London: ElecBooks.
- Habermas, J., (2006) *Time of Transition*, London: Blackwell Press.
- Hall, S.& Jefferson, T. (1993) *Resistance Through Rituals, Youth
Subcultures_ in Post-War Britain*, London: Routledge.
- Hartley, J. (2003) *A Short History of Cultural Studies*, London: Sage Publica-
tions.
- Habibi, S. (1380 [2001 A.D]) *Az `ahr ta `ahr* (Persian translation of *From City
to City*), Terhan: Tehran University Publication.
- Hei-at, J. (1380 [2001 A.D]) *Sayri dar Târix-e Zabân va Lahjehâ-ye Torki*
(Persian translation of *Re-view of Language History and Turkish Accents*),
Tehran: Naar-e Pelikân.
- Inda, J. & Rosaldo, R. (2002) *The Anthropology of Globalization*, London:
Blackwell.





- Jouve, B. (2005) "Metropolitan Democracies, from Great transformation to Grand Illusion?", in Booth et al., op. cit., pp. 223-250.
- Lechner, F.J., & Boli, J. (eds.). (2000) *The Globalization Reader*, Oxford: Blackwell.
- Levi-Strauss, Cl. (2000) *L_ Identité*, Paris: PUF.
- Lorestani, F. (1382[2003 A.D]) "Jonbesh-e Ejtema-ee-e Zanan-e Iran" (Persian Translation of Social Movements of Iranian Women), in *Faslnameh- ye Pazhoohesh-e Zanan*, first period, no.6, summer, pp.23-42.
- Maqsoodi, M. (1380 [2001 A.D]) *Tahavolât-e Qomi dar Iran* (Persian translation of Ethnic Evolution in Iran), Tehran: the Institute for National Studies.
- Matterlat, A. (1999) "Mondialisation et culture", in *Encyclopédie Universalis*, Cd-Rom.
- Mirmohammadi, D. (1383 [2004 A.D]) *Goftârhâ-ye Darbâre-ye Hoviyat-e Melli-ye Iran* (Persian Translation of Discourses on National Identity in Iran), Tehran: the Institute of National Identity.
- Mirmohammadi, J. (1384 [2005 A.D]) "Zabân-e Kordi az Sonat-e `afâhi tâ Zabân-e Neveatâri" (Persian translation of Kurdish Language from Verbal Tradition to Writing Language), *Faslnâmeh-ye Zaribâr*, no.5&6, pp.41-60.
- Moren, A. (1382[2003 A.D]) *Hoviyat-e Ensâni va Ensâniyat-e Ensân; Tavea-e Panj* (Persian Translation of Human Identity, Humanity of Humanity, fifth method), Translated by Amir Nikpey va Fâeze Mohammadi, Tehran: Qasidehsarâ Publication.
- Mucchielli, A. (1999) *L_ Identite*, Paris: PUF.
- Nafisi, H. (1382 [2003A.D]) *Sâxt-e `odan-e Farhanghâ-ye Dar Tabeed, Kânâl- hâ-ye Telvizioni-ye Irani dar Los Angles* (Persian Translation of Formation of Exiled Cultures, Iranian TV Channels in LA), Tehran: Moasese-ye Farhangî-ye ?yandepooyân-e Tehran.
- Ragin, Ch. C. (2000) *Fuzzy-Set Social Sciences*, Chicago: Chicago University Press.
- Raulin, A. (2000) *Anthropologie Urbaine*, Paris: A.Colin.
- Ritzer, G. (1998) *The Mcdonaldization Thesis*, London & New York: Sage Publications.
- Ritzer, G. (2004 a) *The Gobalization of Nothing*, London & New York: Forge Press.
- Ritzer, G. (2004 b) *The Mcdonaldization of Society*, London & New York: Forge Press.
- Ruano- Borbalan, J.C. (Coord.) (1998) *_Identite, l_ individu, le groupe, la soci- ete*, paris: Editions Sciences Humaines.
- Safiri, Kh & Mohammadi, A. (1384 [2005 A.D]) "Hoviyat-e Jensiyati-ye Mâdarân va Doxtarân" (Persian translation of Gender Identity of Mothers

- and Daughters), in *Majalleh-ye Olum-e Ejtemâi*, Second Period, No.1, spring.
- Scherrer, Ch.P. (2003) *Ethnicity, Nationalism and Violence*, in Canada, London & Newyok: Ashgate.
- Schnapper, D. (1996) "Integration et exclusion dans les societies", in Paugam, S., 1996. *L_Exclusion, l_etat des saviors*, Paris: La découverte.
- Segalen, M. (1986) *Historical Anthropology of the Family*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shaditalab, J. (1382 [2002 A.D]) "Tose-eh va _âleahâ-ye Zanân-e Iran" (Persian translation of Development and Challenges of Iranian Women), *Faslnâmeh-ye Motâleât-e Javanân*, Vol 2.
- Soltânzadeh, H. (1365 [1986 A.D]) *Moqadamei Bar `ahr va `ahrneaini* (Persian translation of An Introduction on Urban and Urbanization), Tehran: Naar-e ?bi.
- Soltânzadeh, H. (1366 [1987 A.D]) "Masâel-e Jâmeaenâxti-ye Ejtemâât-e Roostâi dar Iran" (Persian translation of Sociological Issues of Rural Communities in Iran), In *Barrasi-ye Masâele Ejtemâi-ye Iran*, Tehran: Payâm-e Noor Publication.
- Soltânzâdeh, H. (1366 [1987 A.D]) `ahr va `arneaini Dar Iran (Persian translation of City and Ur-banization in Iran), Tehran: Naar-e ?bi.
- Tylor, A.Ch., (2002) "Ethnie", in Bonte, P., Izard, M., *Dictionnaire de l_ethnologie et de l_anthropologie*, Paris: PUF.
- Van Broein Sen, M .(1379 [2000 A.D]) *Jâmeaenâsi-ye Mardom-e Kord* (Persian Translation of Sociology of Kurdish People) Translated by Ebrâhim Yunesii, Tehran: Pâniz Publication.
- Wacquant, L. (2006) *Parias urains, ghettos, banlieues, Etat*, Paris: La Découverte.
- Wainwright, H. (2003) *Reclaim the State, experiments in popular democracy*, UK: Verso.
- Zâhedi-e Mâzandarâni, M.J. (1384 [2004 A.D]) "Masâel-e Jâmeaenâxti-ye Ejtemâât-e Roostâi dar Iran" (Persian translation of Sociological Issues of Rural Communities in Iran), in *Barrasi-ye Masâele Ejtemâi-ye Iran*, *Gorooh-e Moallemân*, Tehran: Payâm-e Noor Publication.



Cultural Research

26

Vol. 1
No. 1
Spring 2008