

بیوتن: روایتی از دیگری فرهنگی

دکتر زهرا طاهری^{*}

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۲/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۱۰

چکیده

مقاله حاضر به بررسی مقوله «دگرشدگی» در بیوتن، اثر برجسته و پرفروش رضا امیرخانی، می‌پردازد. نویسنده مقاله با استفاده از رویکرد چندفرهنگی و با بهره‌گیری از نظریه منتقدانی نظیر ژیک در پی پاسخ به این پرسش بنیادی است که آیا امیرخانی بازتاباننده گفتمان چندفرهنگی است یا آن را به چالش می‌کشد؟ بدین منظور دو مفهوم «دیگری» و «دموکراسی» - مفاهیم بنیادی گفتمان چندفرهنگی - مورد بررسی قرار می‌گیرند. چنین استنباط می‌شود که اثر امیرخانی «ضدروایتی» است که درهم آمیختگی مرزهای نژادی، مذهبی و فرهنگی، چندگانگی هویتی شخصیت‌ها را به معنای فروپاشی «کلان روایت» بنیادی گفتمان انسان‌گرایی لیبرال نمی‌داند، بلکه آن را اقدامی صرف در راستای حفظ نظام سرمایه‌سالار برمی‌شمرد. جهان بیوتن، در حقیقت، می‌تواند نمایشی از جامعه «پساسیاسی» به تعبیر ژیک می‌باشد که در آن «تبعید» ویژگی بنیادی پساچهانی شدن و «سرمایه» (به جای «جغرافیا») تعیین‌کننده مرزهای «خود» از «دیگری» است. در چنین فضایی تأکید بر «دموکراسی» نه تنها عاملی است در راستای پنهان کردن ساختار سلسله‌مراتبی «غرب»، بلکه راهکاری هوشمندانه برای گریز از شناخت «اقلیت نامرئی» است.

واژگان کلیدی: بیوتن، رضا امیرخانی، دموکراسی، دگرشدگی، اقلیت نامرئی، ژیک

* ztaheri@kashanu.ac.ir

۱. استادیار زبان و ادبیات انگلیسی دانشگاه کاشان

۱- مقدمه

اگرچه می‌توان شروع گفتمان چندفرهنگی را به آغاز فرایند جهانی‌شدن در نیمه دوم قرن بیست نسبت داد، اما کمتر زمانی بوده که جهان مانند امروز شاهد فروپاشی مرزهای جغرافیایی، فرهنگی و نژادی از یک سو و درهم شکسته‌شدن هویت‌های ملی و قومیتی از سوی دیگر باشد. با شکل‌گیری چنین تنوع نژادی در غرب «چندگانگی»^۱ پدیده‌ای ناگزیر و «اختلاط نژادی»^۲ امری کاملاً طبیعی به نظر می‌رسیدند که جزء لاینفک زندگی پسامدرن شمرده می‌شدند و نوید «دموکراسی» و آینده‌ای فارغ از دغدغه‌های نژادپرستانه را می‌دادند. اما این امید دیری نپایید؛ چراکه گذر زمان ثابت کرد که غرب در پس نقاب ظاهری تنوع فرهنگی و نژادی خود، همچنان مقهور گفتمان «استعماری» خویش است و برخوردش با گروه اقلیت هنوز هم مبتنی بر همان نظام ارباب و بردگی هگلی پیشین است. از این‌رو به نظر می‌رسد که آنچه جهان در چند دهه اخیر شاهد بروز آن بوده است، چیزی بیش از نوعی تکثرگرایی فرهنگی صرف نبوده که برخلاف ادعاهای موجود مبنی بر مبارزه با گفتمان نظام سرمایه‌سالار، صرفاً می‌کوشیده است تا با شمول ظاهری دیگر فرهنگ‌ها در فرهنگ سفید غربی نیاز نظام سرمایه را به نیروی کار ارزان تأمین کند. غافل از آنکه پیامد این سیاست‌های سودجویانه، برجسته‌شدن روزافزون تفاوت‌ها و افزایش تنش‌های قومیتی در غرب است (Philips, 2009: 32). به دیگر سخن، چندفرهنگی در عمل نه تنها به از بین رفتن سلسله مراتب نژادی و قومیتی منجر نشد، بلکه تفاوت‌های موجود را پررنگ‌تر کرد و به ملی‌گرایی قومی-نژادی دامن زد (Ibid: 32). با وقوع حادثه یازده سپتامبر و آغاز سیاست «جنگ علیه ترور» در غرب، این تعارض‌ها بیش از پیش از جنگی نژادی/ فرهنگی به جنگ بین مذاهب تقلیل یافت و ارمغانی جز «دگر شدگی مضاعف» گروه‌های اقلیت دینی (به ویژه مسلمانان) و نامرئی‌شدن روزافزون آنها دربر نداشت.

وجود چنین تناقضاتی، گفتمان چندفرهنگ‌گرایی را بیش از پیش به موضوع بحث‌برانگیزی تبدیل کرده و جهان پساسیاسی را در معرض چالش‌های جدی قرار داده است، موضوعی که به دغدغه بسیاری از منتقدان و نویسندگان در سراسر جهان تبدیل شده است. در ایران رضا امیرخانی جزء نخستین نویسندگان است که در قالب ادبیات مهاجرت بر تناقضات گفتمان

1. ambivalence
2. hybridity

چندفرهنگ‌گرایی تمرکز کرده و به بررسی و بازتاب این موضوع در اثر برجسته خود، بیوتن، پرداخته است. از این‌رو، این جستار بر نحوه «بازنمایی» مقوله چندفرهنگ‌گرایی و پس‌اسیاست از سوی امیرخانی می‌پردازد و می‌کوشد ضمن معرفی گفتمان چندفرهنگ‌گرایی، به این پرسش‌ها پاسخ دهد: آیا چندفرهنگ‌گرایی بازنموده در بیوتن امیرخانی در راستای تأیید گفتمان چندفرهنگی است یا دیدگاهی متفاوت و انتقادی ارائه می‌دهد؟ دیدگاه امیرخانی درباره مقوله «دموکراسی» غربی چیست؟ آیا امیرخانی با ارائه نمایشی از تنوع نژادی، مذهبی و قومیتی در پی رسوا ساختن نظام سرمایه و معرفی گفتمان چندفرهنگ‌گرایی به منزله «منطق نظام سرمایه‌داری اخیر» است؟ امیرخانی چگونه رابطه عصر پس‌اسیاست و گفتمان چندفرهنگی را تشریح می‌کند؟ مفاهیم کلیدی «هویت»، «خود/دیگری» در این عرصه دستخوش کدام چالش‌ها می‌شوند؟

۲- پیشینه پژوهش

بیوتن نوشته رضا امیرخانی را می‌توان از جمله بحث‌انگیزترین آثار ادبیات معاصر ایران برشمرد که از همان ابتدا دو نوع بازخورد کاملاً متضاد را در میان خوانندگان رقم زده است. با انتخاب ارمیا، همان کهن‌الگوی بسیجی نام‌آشنایی ادبیات پایداری، امیرخانی از یک سو با انتقاد شدید از سوی برخی مخاطبان به دولت نویسی و نوشتن کتاب سفارشی محکوم می‌شود؛ حال آنکه در سوی دیگر، مخاطبان بیشماری قرار دارند که با توجه به پیچیدگی‌های فلسفی، تعدد ابعاد، سبک روایی ویژه، ویژگی‌های زبانی و سنت‌شکنی‌های ادبی، اثر امیرخانی را جزء معدود آثار ادبیات پساامردن ایرانی برمی‌شمردند که توانسته صدایی جدید را تداعی کند. نتیجه این امر تعدد نقدهای ادبی متفاوت از اثر است که هر یک جنبه خاصی از اثر را مورد بررسی قرار داده و بیش از پیش بر چندصدایی (منظور تعدد گفتمانی) اثر صحنه گذاشته است. اما غالب این آثار یا معطوف به بررسی سبک‌های زبانی رمان هستند و یا با دسته‌بندی رمان در زمره ادبیات دفاع مقدس/پایداری می‌کوشند که با تقابل شخصیت بسیجی سنتی با ایرانیان مدرن در امریکا مقوله هویت را در جامعه ایران امروز بررسی کنند. از جمله این آثار می‌توان به «سبک شناسی رمان بیوتن» از سوی محمود بشیری (۱۳۹۱) اشاره کرد. در مقاله‌ای مشابه، غلامرضا کافی و راضیه جعفری (۱۳۹۶)، به بررسی «شگردهای آشنایی‌زدایی در رمان بیوتن (رضا امیرخانی)» و موضوع «فراهنجاری زبانی» اثر می‌پردازند. فاطمه نگاری و همکاران (۱۳۹۶) نیز بر جنبه‌های طنز زبانی

رمان تمرکز می‌کنند و می‌کوشند با بهره‌گیری از دیدگاه سیمسون بازی‌های زبانی اثر را بررسی کنند. سهیلا فرهنگی و معصومه باستانی خشک بیجاری (۱۳۹۳) در مقاله‌ای دیگر به بررسی «نشانه‌شناسی اجتماعی» رمان می‌پردازند و می‌کوشند که تا مصادیق «هویت، فرهنگ، و آداب و رسوم اجتماعی» را در بیوتن امیرخانی بررسی کنند. زهره صادقی و مریم اسدیان (۱۳۹۵) در مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی هویت فرهنگی، دینی و تاریخی در رمان بیوتن نوشته رضا امیرخانی» به تحلیل شخصیت‌های رمان در چارچوب ادبیات پایداری پرداخته و رمان را واکنشی از سوی نویسنده نسبت به بحران هویت جوان معاصر ایرانی در عصر پسامدرن برمی‌شمردند. در مقاله‌ای مشابه تحت عنوان «بررسی و تحلیل رمان بیوتن با تأکید بر شخصیت و شخصیت‌پردازی» مصطفی گرجی و یوسف‌رضا حامدی (۱۳۸۹) نوعی بررسی محتوایی از شخصیت‌های مختلف داستان ارائه می‌دهند و با دسته‌بندی مشابه اثر در زمره ادبیات جنگ/ پایداری و خوانشی واقع‌گرایانه از بیوتن به تقابل‌ها و تضادهای موجود در هر یک از شخصیت‌ها به ویژه ارمیا می‌پردازند و بحران هویتی جوان سنتی گرفتار در مدرنیته امروز را بررسی می‌کنند. نکته جالب توجه آن است که با آنکه بخش غالب داستان در امریکا واقع می‌شود هیچ یک از نقدهای نوشته شده بر اثر به بررسی موضوع پناه‌جویان و ادبیات مهاجرت در اثر امیرخانی نپرداخته‌اند؛ همان ویژگی برجسته رمان که اثر را به جرأت هم‌پایه آثار نویسندگان برجسته ادبیات مهاجرت در عصر حاضر چون حنیف کریشی، مونیکا علی، آنیتا دسای و دیگران قرار می‌دهد. از آنجا که ارمیا خود آگاهانه و در جستجوی «زنده‌گی» ترک وطن می‌کند تا زندگی نابسامان در ایران را با زندگی بهتر در غرب جایگزین کند، اثر امیرخانی بی‌شک در زمره ادبیات مهاجرت و در نتیجه بررسی چالش‌های زندگی «دیگری» در غرب پسامدرن قرار می‌گیرد. به علاوه، در کمتر مقالاتی به جنبه سیاسی و فرهنگی اثر پرداخته شده است؛ در حالی که در ادبیات مهاجرت نویسنده غیر غربی می‌کوشد تا وضعیت نابسامان گروه اقلیت را در غرب به اصطلاح دموکراتیک به تصویر کشد و بر بحران هویتی تأکید کند که «دیگری» فرهنگی نه صرفاً به علت مواجهه با فرهنگ غربی که غالباً به علت عدم پذیرش و «شناخته‌شدن» (در معنای هگلی آن) از سوی جامعه غربی بدان دچار می‌شود. در این دیدگاه، پدیده چند هویتی را بر خلاف برخی از نقدهای روانشناسانه صورت گرفته بر روی اثر بیش از آنکه امری روانشناختی برشمرد، راهبردی غالباً سیاسی و فرهنگی از سوی غرب در راستای انقیاد و کنترل گروه اقلیت از یک سو و حفظ یکپارچگی فرهنگی خود از سوی دیگر می‌داند. بهترین شیوه به منظور بررسی نقشه‌های

استراتژیک فرهنگی غرب در رابطه با اقلیت مهاجر، چارچوب گفتمان چندفرهنگی است که در آثار موجود تا کنون بدان پرداخته نشده است.

۳- تحلیل و بررسی

۳-۱- جهان پسایاسی و چندفرهنگ‌گرایی

ژیژک در کتاب زیستن در زمان واپسین، دوران پساستعمار را عصر «پسایاست» می‌خواند، عصری که بر پایه پرستش «لذت» و «سیاست‌زدایی» سیاست استوار است؛ در آن روابط بر مبنای منافع فردی شکل می‌گیرد؛ هر نوع رابطه در چارچوب داد و ستد معنا می‌شود و مفاهیمی بنیادینی نظیر «دموکراسی»، آزادی فردی و «حقوق شهروندی» از معنای اصیل خود تهی شده‌اند و «مجازی‌سازی» و «سیاست‌مندی مباحث فرهنگی» اصول بنیادی گفتمان قدرت به شمار می‌روند (Žižek, 2011: 177). در چنین فضایی جریان‌های فرهنگی چون جنبش زنان، خشونت نژادی، نژادپرستی و «دگرشدگی»^۱ تحت تاثیر جهت‌گیری‌های سیاسی رقم می‌خورند تا کانون توجه عموم را از نفوذ همه جانبه نظام سرمایه‌سالار لیبرالیسمی منحرف کند و زندگی بیشتر به صحنه تأتری می‌ماند که شخصیت‌هایش افرادی تجربیدی و غیرواقعی هستند (ibid: 14)؛ شب‌هایی که گاه در هیأت «انسان واپسین»^۲ نیچه ظاهر می‌شوند؛ لذت‌پرستانی صرف که فلسفه زندگیشان بر پایه حفظ بقا استوار است (ژیژک به نقل از: Dean, 2005: 104)، و گاه در زمره اقلیت «محکوم به فنا»^۳ که «در قلمرویی نامرئی-در فضایی «بینیتی» مرگ و زیستن، مشروعیت و نامشروعیت، قانون و بی‌قانونی- تحت کنترل همه‌جانبه حکومت خودکامه به سر می‌برند و از هر نوع حقوق شهروندی محروم هستند» (Agamben, 1998: 76).

وضعیت اسفبار گروه دوم در غرب جنبش‌های آزادیخواه دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی را رقم زد و جامعه غربی را متقاعد کرد تا با در پیش گرفتن سیاست «چندفرهنگ‌گرایی» در دوران پساستعمار گفتمان استعماری نژادپرستانه خود را تعدیل کند؛ غالب تلاش این جنبش‌ها تغییر سیاست امپریالیسم و شمول «دیگری» غرب در گفتمان حاکم بود؛ همان «دیگری» که در نتیجه سیاست‌های توسعه‌طلبانه و سودجویانه امپریالیسم در نقش نیروی کار ارزان وارد مغرب

1. otherization
2. Last Man
3. homo sacers

زمین شده بود ولی از آنجایی که حضورش تهدیدی علیه «یکپارچگی»^۱ غرب به شمار می‌رفت، غرب ناگزیر سیاست استعماری خود را درونی کرد و به نوعی «آپارتاید» نژادی دست زد که به پیدایش «جوامع موازی»^۲ در مرکز امپریالیسم منتج شد (Lentin and Titley, 2011: 59) تا از یک سو فرصت نظارت بر گروه اقلیت را فراهم آورد و از سوی دیگر شکل‌گیری «سیاست‌های خرد»^۳ را هرچه بیشتر به تعویق اندازد (Shepperd, 2006: 139)؛ سیاست‌هایی که با پررنگ کردن حضور «دیگری» در غرب می‌توانست «فضای جایگزینی» را به جای جو دو قطبی موجود تعریف کند، به طوری که در این «تخیل جغرافیای جایگزین» «دیگری» به اندازه «خود» نقشی اساسی در شکل‌دهی فضای عمومی جامعه داشت، «تعدد» جایگزین یکپارچگی موجود می‌شد، «آمیختگی» ضدا رزش نبود (ibid: 140) و «سیالیت» و «نسبیت» ویژگی بنیادین مفاهیمی نظیر نژاد، مذهب، ملیت و هویت تلقی می‌شد (Upstone, 2009: 55). از این‌رو، مهمترین پیامد گسترش این جنبش‌ها، فروپاشی «فراروایت‌های»^۴ جهانشمول و گسترده‌گی «روایت‌های خرد محلی»^۵ بود (Sim, 2001: 9). اما فروپاشی این «فراروایت‌ها» به منزله درهم‌شکستن نظام قدرت مولد آنها - یعنی نظام سرمایه‌سالار لیبرالیسمی - نبود. اگر زمانی غرب در جهت حفظ این نظام به طور آشکار به خشونت علیه «دیگری» دست می‌زد و با اهریمنی جلوه دادن «دیگری» سعی بر حذف وی از فضای فرهنگی و سیاسی حاکم داشت، در دوران پسااستعمار، به ویژه بعد از جنبش‌های آزادیخواهانه، این امر تا حدودی غیرعلنی شد؛ زیرا غرب در نتیجه رشد صنعتی روزافزون ناگزیر از بازاریابی در دیگر جوامع و پذیرش نیروی کار ارزان در مرکز امپریالیسم بود.

بنابراین «چندفرهنگی» به گفتمانی تبدیل می‌شود که «غرب» پس از شکست امپریالیسم در پیش می‌گیرد؛ جریانی که علی‌رغم تلاش مبنی بر «سیاست‌زدایی» فضای موجود نمی‌تواند پذیرش «تفاوت فرهنگی»^۶ را نهادینه کند و فقط به نوعی «تنوع فرهنگی»^۷ ظاهری بسنده می‌کند (Bhabha, 1994: 35). به دیگر سخن، اگر قبل از گفتمان چندفرهنگی، «دیگری» و فرهنگ آن شایسته توجه چندان از سوی غرب نبودند، در طی

1. homogenisation
2. parallel societies
3. micro politics
4. grand-narratives
5. local petit recits
6. cultural difference
7. cultural diversity

جریان گفتمان چندفرهنگی‌گرایی صرفاً به علت ایجاد نوعی تنوع بصری کانون توجه قرار می‌گیرند (Wilson, 2010: 9)، بدون آنکه تغییر بنیادی قابل توجهی را در نحوه برخورد غرب نسبت به خود تجربه کنند یا در تغییر نگاه کلیشه‌ای و مقیاس‌های ارزشی پیشین غرب موفق باشند. از این رو آنچه با «چندفرهنگی» به نظر می‌رسد که اتفاق می‌افتد همجواری صرف فرهنگ‌ها بدون ایجاد مساوات فرهنگی است؛ به طوری که در آن تنوع فرهنگی به منزله ابزاری صرف در خدمت نظام قدرت است (Fish, 1997: 379). تا آنجایی که می‌توان چندفرهنگی را «فقط نوعی به‌گزینی واژگانی صرف به جای [عبارت] ایدئولوژی بازار» به شمار آورد (Chae, 2008: 94).

با این توصیف، چندفرهنگ‌گرایی روی دیگر استعمار می‌باشد که با تاکید دوباره بر کلیشه‌های پیشین هنوز گروه اقلیت را «دیگری» برمی‌شمرد. از این رو، تفاوت گفتمان چندفرهنگی با گفتمان استعمار امری ظاهری و محدود به نحوه اعمال «آپارتاید» بود؛ اگر در گذشته غرب از ابزار «نژاد» در حذف «دیگری» استفاده می‌کرد، در «چندفرهنگی» «فرهنگ» جایگزین این مقوله شد. بنابراین، اگر گروه‌های اقلیت در گذشته تحت عناوین کلی سیاه، سفید، زرد و سرخ پوست طبقه‌بندی می‌شدند، دوران چندفرهنگی بر شاخصه‌های فرهنگی هرگروه تمرکز کرد (Hollinger, 1975: 93)؛ ولی رویکرد فکری و فلسفی گفتمان حاکم بر غرب همچنان ثابت و بر مبنای گفتمان انسان‌گرای لیبرال و اصل حاکم بر آن، یعنی ثبات هویت فردی بود. بنابراین گفتمان چندفرهنگی به جای ایجاد مساوات، علی‌رغم استقبالش از «تکثرگرایی»، به بازتولید «سیاست هویت» انسان‌گرای لیبرال و جدایی «خود» از «دیگری» ادامه داد.

وقوع حادثه یازده سپتامبر شرایط را در غرب بیش از پیش پیچیده می‌کند، به طوری که حتی رویکرد تکثرگرایی «چندفرهنگی» در غرب نیز به چالش کشیده می‌شود؛ سیاست «جنگ علیه ترور» بر نظام سیاسی غرب حاکم می‌گردد. خنثی کردن طرح دشمن فرضی و مبارزه علیه تروریسم توجه مناسبی برای سلب یا نادیده گرفتن حقوق «دیگری» می‌شود؛ محدودیت‌های شدیدی در رابطه با مهاجرپذیری و مهاجرت به غرب اعمال می‌شود؛ گویا قوانین جنگی بر جهان حاکم شده است و غرب در «حالت فوق‌العاده»^۲ به سر می‌برد. فضای جامعه به دو بخش «جامعه

1. identity politics
2. emergency state

مدنی» و «اردوگاه‌های جنگی» تقسیم می‌شود و همواره این احتمال می‌رود که دشمن فرضی در پی طرح‌ریزی عملیات ترور و تهدید علیه امنیت ملی باشد (Agamben, 1998: 50). در این فضا، انگارهای «خود/دیگری»، دوست/دشمن بیش از پیش برجسته می‌شوند؛ مرزهای فرهنگی، نژادی و مذهبی بیش از پیش پررنگ می‌شوند. رابطه «خود» با «دیگری» بر طبق الگوی «ما/آنها» تبیین می‌شود و «دیگری» گفتمان انسان‌گرایی لیبرال منبع تهدیدی علیه «دموکراسی» غربی به شمار می‌رود (Žižek, 2002 b: 50). بنابراین اگر در گذشته گروه‌های اقلیت در نتیجه سیاست «شخصی‌کردن»^۱ تفاوت‌های فرهنگی به «دگرشدگی»^۲ روزافزون دچار شدند (Lentin and Titley, 2011: 167)، در شرایط جدید از سوی جریان حاکم به علت تفاوت‌های فرهنگی، مذهبی و قومیتی از صحنه اجتماع آشکارا طرد می‌شوند و با تبعید به «قلمروی نامرئی» در مرز بین مرگ و زندگی «به فنا» محکوم می‌شوند (Agamben, 1998: 78). در سال‌های اخیر، اکثریت «اقلیت محکوم به فنا» در غرب را «دیگری مذهبی»، به ویژه مسلمانان تشکیل می‌دهند. این در حالی است که در عصر پس‌اسیاست «مذهب» در ظاهر نقشی در عرصه تصمیمات اجتماعی و سیاسی غرب ایفا نمی‌کند. از این‌رو با رخداد یازده سپتامبر و تعبیر معروف جرج بوش از آن به منزله آغاز «بردهای صلیبی» شرایط برای «دیگری مذهبی» بیش از پیش سخت‌تر می‌شود، به طوری که «اسلام‌ستیزی» به گفته رالف گریلو^۲ امروزه به منزله «اخیرترین سمبل بیگانه‌ستیزی در غرب عنوان می‌شود» (2010: 58).

۳-۲- بیوتن: روایتی از دیگری

بیوتن، روایت زندگی مرد میان‌سالی به نام ارمیا است که از ایران به آمریکا مهاجرت می‌کند تا با آرمیتا پناهی، دختر آمریکایی ایرانی الاصل، ازدواج کند. ارمیا معمر در واقع رزمنده دوران دفاع مقدس است که با آرمیتا در قطعه شهدا آشنا می‌شود. آرمیتا کارمند یک شرکت معماری آمریکایی است که به منظور همکاری در پروژه بازسازی قبور شهدا به ایران آمده است. این آشنایی سبب می‌شود که ارمیا بر تصمیم خود مبنی بر ترک وطن مصمم‌تر شود. داستان از لحظه ورود ارمیا به فرودگاه جان اف کندی آمریکا آغاز می‌شود. کل روایت شرح ماجرای «دگرشدگی» و «دگربودگی» ارمیا در آمریکای بعداز یازده سپتامبر است. ظاهر ریشو،

1. privatization
2. Ralph Grillo

موی بلند و شلوار شش جیب علاوه بر مذهب (اسلام) و پاسپورت ایرانی ارمیا دلایل کافی در اختیار پلیس امریکا قرار می‌دهند تا علاوه بر انگشت‌نگاری، در بدو ورود ارمیا به فرودگاه برخورد سخت‌گیرانه‌ای نیز با وی داشته باشد: «جوان ریشویی که ظاهرش داد می‌زد مسلم است و تازه پایش به خاک امریکا رسیده است» (امیرخانی، ۱۳۸۲: ۱۵). با رد شدن ارمیا از گیت و بوق ناگهانی دستگاه، پازل خیالی تروریست انتحاری پلیس امریکا کامل می‌شود، آژیر خطر فرودگاه به صدا در می‌آید و همگی تفنگشان را به سوی ارمیا نشانه می‌روند و از این عامل به اصطلاح انتحاری می‌خواهند که روی زمین بخوابد. تنها با کمک آرمیتا، که برای استقبال ارمیا به فرودگاه آمده است، پلیس می‌فهمد که صدای بوق دستگاه ناشی از ترکش درون کمر ارمیا است و نه مواد انفجاری فرضی بسته شده روی آن.

انتخاب فضای فرودگاه به منزله نخستین صحنه داستان انتخاب هوشمندانه نویسنده است تا از همان آغاز برشی عرضی از جامعه امریکایی در اختیار خواننده قرار دهد؛ چراکه از یک سو، فضای فرودگاه با برجسته کردن مفاهیمی نظیر مرز جغرافیایی، نقشه و سفر بر مقوله «تعلق» و «هویت» تأکید می‌کند و از دیگر سو از رابطه پنهان «سفر» و نظام‌های قدرت خبر می‌دهد. به طوری که «سفر» دیگر به منزله امری معمول - درنوردیدن مرزهای جغرافیایی - بازنمایی نمی‌شود بلکه از آن به عنوان مقوله‌ای سیاسی تعبیر می‌شود که بر مبنای روابط سلسله‌مراتبی «ما/ آنها» استوار شده است. در چنین تعبیری، «سفر» از نوعی «آپارتاید» فرهنگی، نژادی یا مذهبی پنهان پرده بر می‌دارد که ساخته نظام‌های قدرت است (Upstone, 2009: 66)، طوری که «حق آزادی سفر» برابر با برخورداری از جایگاه برتر در رابطه سلسله‌مراتبی حاکم است (Ibid: 67). در این شرایط مسافرت برای فردی که پاسپورت ایرانی دارد امری آسان نیست و نوعی «دگربودگی» را بر وی تحمیل می‌کند که در فرایندهای انگشت‌نگاری و بازرسی بدنی ارمیا در بدو ورود به خوبی قابل مشاهده است. همچنین فضای فرودگاه تصویری نمادین از جامعه چندفرهنگی امریکا به منزله «نیشن آو نیشنز» (امیرخانی، ۱۳۸۲: ۷) به نمایش می‌گذارد: «فرودگاه نیویورک مملو بود از عرب، چینی، سیاهپوست و روس؛ انگار نمایشگاهی بود از همه ملت‌ها» (همان: ۹)؛ فرایندی که در پیام خوشآمدگویی فرودگاه به زبان‌های متفاوت نیز به خوبی دیده می‌شود. به علاوه، خود پیام خوشآمدگویی فرودگاه - «ولکام تو یو. اس. ای. لند آو اپرچونیتی‌ز» (همان: ۱۷) - بازنمای سیاست‌های سرمایه‌سالاری امریکا و توهم «رویای امریکایی» است که بسیاری از مهاجران

را در دهه‌های اخیر قربانی سیاست‌های سودجویانه خود کرده است بدون آنکه فرصتی برای آنها فراهم کند. بنابراین، علی‌رغم اینکه فرودگاه در ظاهر نوعی «سیالیت»، بی‌مکانی، بی‌زمانی، «چندگانگی»، «بینیت»^۱ و بی‌مرزی را به نمایش می‌گذارد، از دیگر سو از مرزهای نامرئی نژادی، فرهنگی، اجتماعی و مذهبی پرده برمی‌دارد که گویا به هیچ‌وجه قابل عبور نیستند و پیوسته دوانگاره «خود/دیگری» را پر رنگ می‌کنند.

۳-۳- امریکا و مقوله چندفرهنگی و دگرشدگی

به نظر می‌رسد که انتخاب امریکا، به ویژه شهر نیویورک، از سوی امیرخانی امری آگاهانه است تا بیش از پیش نقش سیاست چندفرهنگی غرب را در تشدید «دگرشدگی» گروه اقلیت در دو دهه اخیر برجسته کند. نیویورک به منزله مرکز پویای تجارت امریکا از یک سو تداعی گر اسطوره‌های قومی- ملی نظیر «رویای امریکایی» و نماد ملی نظام لیبرالیسمی سرمایه‌سالار امریکایی است (House, 2001: 26)؛ به طوری که «آخر پول دنیا تو امریکاست، تو نیویورک و کالی‌فرنیا. آخر پول دنیا تو منهن نیویورک است. آخر پول منهن تو خیابان ۱۵ام است» (امیرخانی، ۱۳۸۲: ۳۶). از دیگر سو، نیویورک به علت وسعت و همچنین سیاست‌های فرهنگی، اختلاط نژادی و فضای چندفرهنگی موجود در آن در ظاهر «غیرامریکایی‌ترین شهر امریکا» نیز محسوب می‌شود (Bender, 2002: 27). نوعی دوگانگی که ماریو مافی^۲ از آن چنین تعبیر می‌کند:

امریکا در شهر نیویورک فرو می‌پاشد و [...] در اینجا [نیویورک] می‌توان به مابقی کشور پی‌برد (که پنهان و درهم‌ریخته مانند تکه‌های یک پازل از هم گسسته روی میز پراکنده شده‌اند)، که روبروی چشم ما در سرتاسر خیابان‌ها و تاریخ این شهر گسترده‌اند و [...] رد پای خود را به جای گذاشته‌اند. [اما این] دو فضای کاملاً متضاد، دو قطب متفاوت، دو نظام (نیویورک و امریکا) بیش از آنچه به نظر می‌رسد یا اذعان می‌شود با هم در ارتباط هستند (Mafi, 2004: 76).

اما همان طور که مافی نیز اشاره می‌کند این اختلاط قومیتی- نژادی و تنوع فرهنگی موجود در نیویورک به معنای عدم وحدت ملی امریکا نیست؛ زیرا اگر نیویورک به واسطه تنوع فرهنگی موجود در ظاهر «غیر امریکایی‌ترین شهر امریکا» به نظر می‌رسد، اما به دلیل القای

1. in-betweenness
2. Mario Maffi

«رویای امریکایی» و ادعای دستیابی به «دموکراسی ایده‌آل» نمونه بارز یک شهر امریکایی است (House, 2001: 28). این تنوع فرهنگی در واقع چهره دیگری از جامعه سرمایه‌سالار امریکایی ارائه می‌دهد، جامعه‌ای که می‌کوشد سیاست‌های مساوات‌طلبانه را تداوم بخشد (Bender, 2002: 193). اما پرواضح است که در پس این «تکثرگرایی هوشمندانه»، به تعبیر تامس بندر، مرزهای نژادی، فرهنگی و مذهبی همچنان در امریکا پابرجا هستند، به طوری که تلاش‌ها برای خلق جامعه‌ای بر مبنای حقوق برای همگان همچنان ناکام می‌ماند (ibid: 12). تأکید غرب بر حفظ «تنوع فرهنگی» به جای «تفاوت فرهنگی» نیز تلاشی در راستای حفظ این رابطه سلسله‌مراتبی است تا از یک‌سو سیاست استعماری «یکپارچه‌سازی» را گسترش دهد (Bhabha, 1994: 209) و از سوی دیگر «هویت جمعی»^۱ گروه‌های اقلیت را برجسته و آنها را به «متون زندگی»^۲ خاص محدود کند؛ متونی که در قالب کلیشه‌های فرهنگی رایج (که همواره «منفی» هستند) بازنمایی می‌شوند و سبک خاصی از رفتار را برای این اقوام تعریف می‌کنند (Appia, 1992: 163). بهترین نمونه این کلیشه‌های نانوشته ولی درونی‌شده را می‌توان در صحبت جانی سیاهپوست، شاگرد میان‌دار، با ارمیا درباره آزادی عمل خود در امر ازدواج مشاهده کرد: «تو [چون مسلمان هستی] باید یا سوزی را می‌گرفتی یا آرمی را. به قول خشی احتمال ۵۰٪، من یک در میلیون! من هزارتا راه داشتم برای ازدواج» (امیرخانی، ۱۳۸۲: ۳۹۶). به علاوه، در استناد به همین کلیشه‌ها است که ارمیای ریشو و مسلمان می‌تواند از نظر پلیس امریکا تروریستی بالقوه باشد؛ در هر صحنه جرم در امریکا «مظنونین همیشگی: دو مسلم [هستند]، هر دو فاندمنتالیست، یکی با ریش و دیگری با دشدادشاهی عربی» (همان: ۴۰۰)؛ همان‌طور که قتل سوزی، رقاصه ایرانی کلوب شبانه نیویورک و دوست آرمیتا، نیز نمی‌تواند قاتلی جز ارمیا داشته باشد؛ چراکه در کلیشه‌های رایج، قتل بی‌دلیل زنی رقاصه فقط در منطق افراطی اسلام‌بنیادگرا امکان‌پذیر است که ارمیا به دلیل ظاهر خود به آن منتسب می‌شود.

به نظر می‌رسد که هیچ مکانی جز نیویورک نمی‌توانست لایه‌های امپریالیسمی گفتمان انسان‌گرای لیبرال حاکم در غرب را چنان که هست آشکار کند؛ چرا که اختلاط فرهنگی نیویورک فضای مناسبی برای تحلیل گفتمان چندفرهنگی ارائه می‌دهد، گفتمانی که با وجود استقبال از تنوع فرهنگی موجود همچنان در برخورد با گروه اقلیت به کلیشه‌های

1. collective identity
2. life scripts

دوران استعمار پایبند است. تداوم این کلیشه‌ها را نه تنها می‌توان در جغرافیایی شهری نیویورک مشاهده کرد، جایی که خیابان‌های شماره‌گذاری شده از نوعی نظم و ترتیب خطی و اقلیدسی، که مختص ادبیات استعماری است، پیروی می‌کند، بلکه می‌توان آن را در فراوانی گتوها و «جوامعی موازی» نظیر محله چینی‌ها، ایتالیایی‌ها و هارلم نیز به روشنی دید. بنابراین نیویورک، بر خلاف تصور جیسون (جاسم) و دیگران از آن، مبنی بر «ملل الملل بودن»، نمونه کامل فضای امپریالیسمی است که از یکسو با اعمال آپارتاید جغرافیایی تقابل دوگانه «ما/ آنها»، «مرکز/ حاشیه» را برجسته می‌کند و از سوی دیگر با محدود کردن گروه‌های اقلیت به «هویت جمعی» و «متون زندگی» تعریف‌شده امکان هر نوع فردیت را از آنها سلب می‌کند (Appia, 1992: xi). پیامد این امر، بازتولید گفتمان انسان‌گرایی لیبرال و کلان روایت «خود مطلق» و جهان‌شمول است که بنیان تفکر امپریالیسمی غرب بوده است. بر طبق این گفتمان مقوله هویت و عناصر تشکیل دهنده آن نظیر «جنسیت، خانواده، مذهب، طبقه اجتماعی، سن، وطن، تاریخ، زبان، فرهنگ، نژاد و غیره» ثابت هستند (Hall, 1993: 2)؛ و گذر زمان نمی‌تواند کلیشه‌های قومیتی (تعریف شده از جانب غرب) را دستخوش تغییر کند. از این‌رو است که منتقدان «چندفرهنگ‌گرایی» آن را گفتمانی در راستای ترویج «تنوع فرهنگی» برشمرده‌اند تا شناخت «تفاوت‌های فرهنگی» موجود. امی گاتمن^۱ در این باره چنین می‌نویسد:

دو نوع احترام برای شناخت هم‌جانبه از سوی عموم مردم به منظور برخورداری از حقوق شهروندی یکسان لازم است: نخست احترامی که افراد به‌علت هویت منحصر به فرد خود لایق آن هستند و دوم احترام به تمام فعالیت‌ها، عملکردها و جهان‌بینی‌هایی که اغلب مورد علاقه و یا منتسب به اعضای گروه‌های محروم نظیر زنان، اقلیت آسیای-آمریکایی، آفریقایی-آمریکایی، سرخ‌پوستان و دیگر گروه‌های محروم در آمریکا است (1992: 110).

این در حالی است که در گفتمان چندفرهنگ‌گرایی علی‌رغم احترام به تنوع فرهنگی، وجه تمایز افراد - «سیاست تفاوت»^۲ - نادیده گرفته می‌شود و به «سیاست شأنیت برابر»^۳، که باز مبنایی جهان‌شمول دارد، بسنده می‌شود، که البته در مورد «محکومان به فنا»^۴ که در

1. Amy Gutmann
2. politics of difference
3. politics of equal dignity
4. homo sacers

مرز مرگ و زندگی جای دارند حتی مفهوم «شأنیت برابر» نیز رنگ می‌بازد (Taylor, 1992: 38). در چنین فضایی فرد یا در زمره «خود» قرار می‌گیرد یا جزء «دیگری» تلقی می‌شود و از آنجایی که «دیگری» منبع تهدید به شمار می‌رود، از جانب جریان حاکم «شناخته» نمی‌شود؛ مگر آنکه «دگرشده»^۱ شود (Žižek, 2002 a: 11)؛ یعنی تمام ویژگی‌های منحصر به فردی را که موجب تفاوت و «دگربودگی» وی می‌شود سرکوب کند و به موجودی انتزاعی تبدیل شود که فرهنگ غربی را با هیچ تهدیدی مواجه نمی‌کند (Ibid: 11). بنابراین در غرب فقط این «دیگری مطلوب»^۲ است که قابلیت ظهور می‌یابد و به «دیگری واقعی»^۳ اجازه بروز داده نمی‌شود (Ibid: 11). در واقع، وجه تمایز خشی (خشایار)، میان‌دار (رمزی) و جیسن (جاسم) از ارمیا در همین امر است:

- خشی: ارمی هنوز نتوانسته است نیویورک را هضم کند.
- میان‌دار: ما را که نیویورک هضم کرد!
- جیسن: الان هم توی هضم رابعه هستیم.
- خشی: ارمیا توی فضای آن‌ریل زندگی می‌کند؛ ویرچوال، نه .. شاید سورئال درست باشد (امیرخانی، ۱۳۸۲: ۲۷۴-۲۷۵).

اینکه ارمیا پس از ورودش به آمریکا دچار مسخ نمی‌شود و همچنان به بایددها و نبایددهای فرهنگی/ مذهبی خود پایبند است، ذبح حلال می‌خورد (و حتی خود پخش‌کننده گوشت حلال می‌شود)، مشروب نمی‌خورد، قمار هم نمی‌کند، همگی نشانه تلاش ارمیا بر حفظ «دگربودگی» خویش است. درمقابل خشایار، استاد مذاهب و محقق ارشد مؤسسه مطالعات مذهبی نیوجرسی، بی تفاوت به تمام ارزش‌های دینی و فرهنگی خود چنان در جامعه امریکایی مستحیل می‌شود که نه تنها اسمش را به «خشی» تغییر می‌دهد تا امریکایی و غیرایرانی به نظر رسد، بلکه حاضر نمی‌شود با دیگر ایرانیان و حتی پدرش، که یادآور ریشه‌های فرهنگی اوست، در یک کندومینیوم ساکن شود. به علاوه، خشی برخلاف دیگرانی که آرزوی بازگشت به وطن را دارند، هرگز حاضر به بازگشت نیست:

1. otherized
2. ideal other
3. actual other

سوزی: [...] چرا ما بی‌وطن شده‌ایم؟ میان‌دار یک چمدان دارد که به آن دست نمی‌زند. می‌گوید این چمدانی است که هر ایرانی دارد. هر ایرانی برای این که روزی به وطن برگردد. خشی ایرانی نیست. [...] یعنی دیگر ایرانی نیست. [...] اما من دارم، تو هم داری (همان: ۳۸۴).

بنابراین، اگر برای دیگران «بودن»^۱ هنوز در رابطه با ریشه و «ملیت» تعریف می‌شود، خشی با نمایش بی‌هویتی خویش بهترین نمونه «دیگری ایده‌آل» است که از سوی نظام سرمایه‌سالار امریکایی «شناخته» می‌شود. اگر سیاه‌پوستی نظیر جانی تلاش می‌کند تا با مراجعه به مرکز نسب‌شناسی قومیت خود را پس از گذشت چندین قرن از مهاجرت اجدادش به آمریکا با هزینه هزاران دلار مشخص کند - چون که «آدم همه چیزش مال آباء و اجدادش است [...] بدون جد و آباد، آدم هیچ چیز ندارد، حتی دین» (همان: ۳۹۳) - خشی بی‌توجه به ریشه‌های خود، در صدد است «شدن»^۲ های مکرر را تجربه کند و نمونه بارزی از «چندگانگی» شخصیتی را به نمایش گذارد؛ همان «هزارچهره‌گی»^۳ پسامدرنی که از «داکتر کشی»، به گفته همکارش بیل، «یک مسلمان واقعی، یک مسیحی راستین، یک یهودی اصیل، یک بودایی مادرزاد، یک بهایی معتقد و یک وهابی متعصب» (همان: ۱۷۸) ساخته است.

۳-۴- نتولیبالیسم و بروز پدیده «غیرشهروند»

به منظور پررنگ کردن گفتمان سرمایه‌سالار لیبرالیسمی و تأثیر آن در شکل‌گیری نوع جدیدی از «بردگی» در غرب، امیرخانی می‌کوشد توجه خواننده را به نقش پول، به منزله هسته بنیادین این گفتمان، معطوف کند و در همین راستا به تبیین «حیات برهنه»^۴ بپردازد. این امر به نحو بارزی در بازنمایی جهت‌گیری ارمیا و خشی نسبت به گفتمان سرمایه‌سالار لیبرالیسمی بروز می‌یابد. برخلاف ارمیا که مسخ ایدئولوژی فردگرایانه و سرمایه‌محور لیبرالیسمی نمی‌شود، برای خشی پول و منفعت مادی نقشی کلیدی در جهت‌گیری‌ها و ارزیابی‌هایش ایفا می‌کند. اگر از دید ارمیا «می‌شود با دادن چند کوارتر جلوی ضرر ۱۵ دلاری آنها را بگیرم. همه چیز که پول نیست» (همان: ۲۵۰)، برای خشی «پول» هسته مرکزی زندگی است که اهدافش را تعیین می‌کند و به نحوه درک افراد از محیط پیرامون جهت می‌دهد؛ چراکه «اینجا

1. being
2. becoming
3. Chameleon features

امریکاست. پول ارزش دارد» (همان: ۲۰). این همگامی ارزش‌های خشی با نظام سرمایه‌سالار سبب شده که خشی به هر چیز دیدی صرفاً مادی داشته باشد و «رقابت را تنها راه امپرومنت» (همان: ۹۵) برشمرد. در جامعه‌ای که به تعبیر ارمیا «کل درهم عندهم صنم» (همان: ۵۸) است، تجربه هر روز عبارت است از: «وای دلار! سجده واجب! لا یمکن الفرار من حکومتک! و این ضمیر کاف تو هستی دلار! که به راحتی می‌توان از خدا فرار کرد اما از تو هرگز» (همان: ۱۰۵)، مزرهای بین «بودن»/ «نیستی»، بین «شمول»/ «حذف» نیز با پول مشخص می‌شود. در راستای همین منطق است که خشی و دیگران استخدام ارمیا به عنوان راننده لموزین را آغاز حیات وی در جامعه امریکایی برمی‌شمرند و جشن تولدی را به این مناسبت تدارک می‌بینند: «بعد ۲۸ می! تو در ایالات متحد متولد شدی از امروز چون کار می‌کنی و ۴۰ کی درسال حقوق می‌گیری» (همان: ۸۶).

به علاوه، تحت تاثیر چنین گفتمانی است که پول معیار پیوندهای بین فردی و اجتماعی را شکل می‌دهد، به نحوی که ازدواج، درچنین جامعه‌ای، به گفته خشی، دیگر «پیوند ژنیتیکی نیست، خاطرات مشترک هم نیست. [...] ازدواج یعنی ۲ نفری کارکردن و ۲ نفری پول درآوردن. از آن طرف سیو کردن پول به خاطر مسایل مشترک» (همان: ۲۵۷). تحت تاثیر همین دیدگاه است که خشی «می‌خواهد با یادآوری حق مأموریت ۵۰۰ دلاری آرمیتا به ایران او را در دستگاه درجه حالت رومانیتیک به سه‌قلب یا هات استار برساند» (همان: ۳۰۷)؛ یا جاسم (جیسن) فکر می‌کند می‌تواند اعتراض ارمیا به ذبح حرام گوسفند مهمانی افطار حاج عبدالغنی را با پول بخرد. در چنین گفتمانی قوانین نیز بر مبنای پول تبیین می‌شوند و بی‌اعتنایی به نظام سرمایه به معنای اختلال در نظم عمومی و مصداق فعل مجرمانه است. بر طبق همین منطق است که از نظر پلیس امریکا عملکرد ارمیا در انداختن سکه در پارک‌متر ماشین‌ها اختلال در نظم عمومی شناخته می‌شود و مجرمانه است، چراکه ارمیا فرصت جریمه و تولید پول بیشتر را از مامور پارکبان می‌گیرد: «بی‌دلیل سکه در پارک‌متر ریختن! چرا باید یک انسان عاقل به دست‌رنج باقی مردم بی‌اعتنایی کند؟ بی‌اعتنایی به پول یعنی از کار افتادن چرخ جامعه امریکا» (همان: ۴۶۲).

اگر در جامعه‌ای مانند امریکا زیر پا گذاشتن اصول نظام سرمایه‌سالار جرم باشد، تفریح و سرگرمی نیز در راستای تولید پول و درآمدزایی معنا پیدا می‌کند. تعدد دیسکو ریسکوها و

قمارخانه‌ها در جامعه امریکایی، در واقع، محصول همین تفکر پول‌محور است. به همین دلیل ارمیا معتقد است که «فریود اشتباه می‌کند که همه چیز را زاییده شهوت می‌داند. از آسمان خراش گرفته تا آرک سنت لوئیس و میدان آزادی. حتا شهوت جنسی هم شعبه کوچکی است از شهوت مال» (همان: ۴۴۴). برآیند همین «شهوت مال» است که لاس‌وگاس به کعبه آمال جامعه امریکایی تبدیل می‌شود، به طوری که زیارت دوباره آن خشی را از شرق‌ترین نقطه امریکا (نیویورک) به غرب‌ترین نقطه، یعنی «به پابوس لاس وگاس» می‌برد (همان: ۹۲) تا در تمجید لاس وگاس بخواند که «کعبه آمال منی لاس وگاس» (همان: ۹۰) و در لحظه رسیدن در ادبیاتی کاملاً مذهبی دست ادب بر سینه بگذارد و بگوید «السلام علیک یا لاس وگاس! خدایا شکر است که دوباره زیارت اینجا را نصیبم کردی» (همان: ۴۳۷)، چراکه «اگر روی شانس باشیم همین جا ماندنی می‌شویم و دم به دم حاجت می‌گیریم» (همان: ۹۲).

وقتی در برهوت امریکا لاس وگاس، همان «خطی از نور، صدا و نئون و مانیتورهای بزرگ و رقص نور و هرم مصری و ایفل فرانسوی و کشتی نروژی و شتر عربی و سزار رومی» (همان: ۴۳۷)، نماد کعبه آرزوهای امریکایی می‌شود، خدای این کعبه هم موجودیتی فراتر از پول نخواهد داشت و مصداق این روایت خواهد بود که «دینهم دنانیر» (همان: ۱۴۷). هنگامی که «والی»، به گفته ارمیا، پول شد (همان: ۲۹۰)، «اصحابی از زمان واپسین خواهند آمد که به رسوم جاهلی بت خواهند پرستید. کل درهم عندهم صنم» (همان: ۱۸۵). ساکنان این «مملکت بی‌پیامبر» (همان: ۱۶۹) که مانند دوره جاهلی بر پایه لذت و منفعت بنا شده است، نیز ناگزیر «مردان واپسین» هستند که می‌کوشند در این برهوت عشق و معنا با پناه بردن به دنیای مجازی (تلویزیون، گیم‌ها، اینترنت)، به لذت‌های مجازی (دیسکو ریسکوها) یا به تجارت مجازی (کازینوها) دوام آورند و زنده بمانند (ژیزک به نقل از: Dean, 2005: 112). آنهایی که نمی‌توانند با این اصول همگام شوند، ناگزیر به تبعیدی ابدی محکوم می‌شوند و چنان «بی‌وطن / بیوتن» می‌مانند که «لایرحمه العباد» و «لا یقبله البلاد» (امیرخانی، ۱۳۸۲: ۴۷۸). این امر ناگزیر به ذوب «فردیت» منجر می‌شود و پیامد این استهلال در فرهنگ غربی از نظر هانا آرنهت پیدایش اشخاصی است که محروم از هر نوع ملیت و اصالت فرهنگی به نوعی «حیات برهنه» در غرب محکوم می‌شوند؛ «غیر شهروندانی» که فارغ از هر نوع جایگاه اجتماعی از یک‌سو باید ارزش‌های ملی و قومیتی خود را کنار بگذارند تا حضورشان در جامعه

غربی پذیرفته شود ولی از سوی دیگر، باید همچنان ننگ «دیگری بودن» را به جان بخرند (Agamben, 1998: 56) و پیوسته مورد اهانت قرار گیرد: «گت لاست، گو تو هل» (امیرخانی، ۱۳۸۹: ۲۵۱)؛ در چنین شرایطی است که تغییر نام در بدو ورود، به تعبیر جیسن، امری ناگزیر و خردمندانه می‌نماید: «جاسم هستم اما جیسن صدایم بزنید بهتر است. برای خود شما هم ارمی مناسب‌تر است. مثل میان‌دار خودتان، رمزی صدایش می‌زنند اما اسمش رمضان است» (همان: ۵۷-۵۸)؛ تغییری که پیامد آن جز تنش درونی و «چندگانگی» نیست: «ارمیا فهمیده است بایست نیمه مدرن و سنتی را کنار بگذارد. خاصه الان که مرزهای مشترکشان نیز مغشوش شده‌اند» (همان: ۲۴۳) که در نهایت به «چند هویتی» و در اصل بی‌هویتی و فروپاشی درونی منجر می‌شود، به طوری که فرد حس می‌کند «توی سرش دنیایی است. حالا دیگر نیمه مدرن و سنتی مخلوط شده‌اند. دیگر دو نیمه ندارد سرش؛ هزاران قطعه ناهمگون توی سرش انبار شده‌اند و با هم جدال می‌کنند» (همان: ۲۸۹). ماحصل این جنگ نابرابر بین «اصالت‌گرایی» و «دگرشدگی» موجودی مسخ شده است که یا مانند سیلورمن در نهایت به «غایت وجودی‌اش»، فلز، می‌رسد یا مانند ارمیا در قالب مرده انسان‌نما در مرز بین حیات و مرگ «به فنا» محکوم می‌شود:

انسان غربی آخرالزمانی همان گرگور سامسا است. اوج جهش ژنتیکی‌اش آن است که صبح از خوابی آشفته بیدار و تبدیل به حشره‌ای عظیم‌الجثه می‌شود. اما انسان شرقی آخرالزمانی پیچیده‌تر است. از خواب بیدار می‌شود و به جای یک حشره به دو حشره تبدیل می‌شود؛ مدرن و سنتی. شاید هم بیشتر. مثل ارمیا توی سرش هزاران حشره توی هم می‌لولند! (همان: ۲۹۱)

تعبیر جامعه غربی از «دموکراسی» روی دیگر سکه بنیادگرایی است که از معنای واقعی تکثرگرایی و پذیرش تفاوت‌ها بسیار فاصله دارد. در واقع، دموکراسی غربی در راستای حفظ وحدت درونی تلاش می‌کند «دیگری» غیرغربی را از عرصه اجتماع حذف کند، همان‌طور که در جهت حفظ نظام سرمایه می‌کوشد تنش‌های درونی این نظام را به حضور «دیگری» غرب نسبت دهد. بنابراین در حالی که غربی‌ها از جایگاه «شهروندی» خود لذت می‌برند، «دیگری» غیرغربی به جایگاه «انسان صرف» تنزل می‌یابد. این اقدام علاوه بر آنکه جایگاه «شهروندی» را در جامعه سرمایه‌سالار نسبت به جایگاه «انسانی» برتر می‌شمارد، تداعی‌گر این امر است که «دیگری» غرب از منظر دموکراسی غربی فاقد هر نوع «حقوق مدنی» و «شهروندی» است،

اگرچه حق زیستن صرف را دارد؛ چراکه «دیگری» غرب، شهروند غرب نیست، حتی اگر رسماً ساکن غرب باشد (Downey, 2009: 115). از این رو است که ژیک دموکراسی غربی را نوعی بنیادگرایی افراطی بر مبنای مقوله «ملیت» برمی‌شمرد که می‌کوشد اسطوره‌های ملی خود را (که مبنای وحدت جمعی هستند) در رابطه با «دیگری» متخاصم تعریف کند، همان «دیگری» فرضی که در صدد براندازی این وحدت است (به نقل از: Dean, 2005: 163). بنابراین می‌توان گفت که «دموکراسی لیبرالیسمی» راهبرد غرب در جهت حفظ وحدت ملی در تقابل با پیامدهای سیاست جهانی شدن است. حال آنکه از نظر پل گیلروی^۱ دموکراسی واقعی محصول پذیرش «دیگری» به عنوان «شهروند فرهنگی» است؛ چراکه فقط در این حالت است که نوعی حس «تعلق» در «دیگری» ایجاد می‌شود. در غیر این صورت «شهروند ملی» صرف بودن جز به معنی داشتن حق اقامت نیست (Gilroy, 1993: 46)؛ در حالی که «تعلق» واقعی به یک جامعه «ریشه در پیوندهای فرهنگی، قومیتی و زبانی دارد» و محصول زمانی است که غرب «به تفاوت‌های فرهنگی گروه اقلیت اذعان کند، آنها را بپذیرد» و مانع از بروز و ظهور آنها در عرصه اجتماع نشود (Ibid: 46).

از این رو می‌توان گفت که امریکای ترسیم‌شده از سوی امیرخانی بازتاب فضایی است، که برخلاف ادعایش درباره آزادی و دموکراسی، چنان پلیسی و کنترل‌گر است که «چیزی از چشمان تیزبینش پنهان نمی‌ماند، ما همه زندگی می‌کنیم فی بیوتن من زجاج» (امیرخانی، ۱۳۸۹: ۴۶۹)؛ به طوری که افراد حتی در پهنه وسیع جنگل‌های اسنوی ماوتین نیز از آزادی فردی محروم و پیوسته در رصد دوربین‌های فیلم‌برداری هستند. به علاوه، این جامعه چنان مستبدانه تصویر می‌شود که هیچ رفتار یا ارزشی در آن پذیرفتنی نیست، مگر آنکه با منطق امریکایی در سازگاری باشد. از این رو است که اقدام جانی برای «کتنه» (ختنه) از جانب این فرهنگ نوعی رفتار مازوخیسمی تعبیر می‌شود یا امتناع ارمیا از خوردن گوشت غیرحلال را فقط می‌توان در غالب ادعای «آلرژیک» به گوشت توجیه کرد: ارمیا می‌کوشد «به جای توضیح مشکل حلال فود برای مسلم‌ها و ذبح اسلامی جوابی ساده‌تر بدهد که: میت الرجی دارم» (همان: ۱۱۴)؛ چرا که «الرجی چیزی بود که همه امریکایی‌ها خوب می‌فهمیدندش و راحت با آن کنار می‌آمدند بر خلاف حلال فود که توضیحش کلی دردسر داشت» (همان:

1. Paul Gilroy

۱۱۵). برخورد‌های از این دست، در واقع، بازتاب التزام جامعه امریکا به حفظ همان منطقی دوقطبی استعماری است که به بهترین وجه در تعبیر جرج بوش پس از واقعه یازده سپتامبر بازنمایی می‌شود: «کسی یا با ماست، یا علیه ماست». نکته قابل تأمل در این باره آن است که این قطب‌گرایی در حالی در امریکا تبلیغ می‌شود که جامعه امریکا از بدو شکل‌گیری خود چنان مختلط و ناهمگون بوده است که چنین ادعایی را، حداقل از دیدگاه تاریخی، نمی‌تواند برتابد.

۴- نتیجه‌گیری

بیوتن، در واقع، نمایش امیرخانی از وضعیت جامعه معاصر و عصر پس‌اسیاست است که در آن نظام گسترده سرمایه‌داری توانسته است اسطوره‌های مدرن خود را نظیر «چندفرهنگ-گرایی»، «دموکراسی» و «حقوق شهروندی»، جایگزین مقوله‌های مطلق پیشین چون «هویت»، «ملیت» و «قومیت» کند و بدین ترتیب معیار جدیدی برای سنجش ارزش‌های فردی، فرهنگی و اجتماعی ارائه دهد که بر مبنای «منفعت‌گرایی»، «نسبیت» و رابطه سلسله‌مراتبی استوار است. امیرخانی با انتخاب امریکا، به منزله مهد سرمایه‌داری و دموکراسی، این فرصت را در اختیار خواننده قرار می‌دهد تا با دیدی انتقادی به رصد این مفاهیم بپردازد، آنها را به چالش بکشد و جنبه دیگری از این کشور را به نظاره بنشیند؛ مقوله‌هایی که علی‌رغم پیشرفت‌های علمی، رفاه اجتماعی و جذابیت‌های ظاهری، امروزه به ابزاری در جهت حفظ نظام سرمایه‌سالار تبدیل شده‌اند؛ همان نظامی که با شعار آزادی و دموکراسی اقلیت‌های متفاوتی را سالانه از سراسر جهان در نیل به امید واهی روانه مرزهای خود می‌کند. بیوتن امیرخانی روایت زندگی مردی است که او هم تحت تاثیر این تبلیغات گسترده و مشاهده پیشرفت‌های علمی غرب در جستجوی «زنده‌گی» به امریکا مهاجرت می‌کند، اما تجربه‌ای جز مرگ (در معنای عام آن: مرگ ارزش‌ها، آزادی و انسانیت) عایدش نمی‌شود و در پایان به جرم «دگربودگی» به فنا محکوم می‌شود. بیوتن، در واقع، «ضدروایتی»^۱ است که در آن امیرخانی می‌کوشد با استفاده از کلیشه‌های رایج گفتمان چندفرهنگی، به نحوه بسیار هوشمندانه‌ای، از ایدئولوژی نظام نئولیبرالیسمی پرده بردارد،

1. Counter-narrative

اصولش را به چالش بکشد و بر نقش این نظام در شکل‌گیری بردگی نوین جهانی بیش از پیش تأکید کند.

منابع

امیرخانی، ر. ۱۳۸۹. بیوتن، تهران: انتشارات علمی.
 بشیری، م. ۱۳۹۱. سبک‌شناسی رمان بی‌وطن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.

صادقی، ز. و اسدیان، م. ۱۳۹۵. «بررسی هویت فرهنگی، دینی و تاریخی در رمان بیوتن نوشته رضا امیرخانی». فصلنامه مطالعات ملی، (۶۷): ۵۲-۳۵.
 فرهنگی، س. و باستانی خشک‌بیجاری، م. ۱۳۹۳. «نشانه‌شناسی اجتماعی رمان بیوتن». نقد ادبی، (۲۵): ۱۲۱-۱۵۲.

کافی، غ. و جعفری، ر. ۱۳۹۶. «شگردهای آشنایی‌زدایی در رمان بیوتن (رضا امیرخانی)». نشریه زیباشناسی ادبی، (۳۱): ۲۸-۹.

گرچی، م. و حامدی، ی. ر. ۱۳۸۹. «بررسی و تحلیل رمان بیوتن با تأکید بر شخصیت و شخصیت‌پردازی». دوفصلنامه مطالعات داستانی، (۱۱): ۱۶۱-۱۸۳.

نگاری، ف. و صلاحی‌مقدم، س. و فقیه‌ملک‌مرزبان، ن. ۱۳۹۶. «بررسی مؤلفه‌های طنز در رمان پسامردن بیوتن بر اساس دیدگاه سیمپسون». فصلنامه مطالعات نظریه و انواع ادبی، (۱): ۳۷-۵۴.

Agamben, G. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press.

Appia, K. A. 1992. "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction." In *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Ed. A. Gutmann. Princeton: Princeton University Press, 149-163.

Bender, T. 2002. *The Unfinished City: New York and the Metropolitan Idea*, New York: New Press.

Bhabha, H. K. 1994. *The Location of Culture*, London: Routledge.

Chae, Y. 2008. *Politicizing Asian American Literature: Towards a Critical Multiculturalism*, London: Routledge.

Dean, J. 2005. "Žižek against democracy." *Law, Culture and the Humanities*, (1): 154-177.

- Downey, A. 2009. "Zones of Indistinction: Giorgio Agamben's 'Bare Life' and the Politics of Aesthetics." *Third Text*, (23.2): 109–125.
- Fish, S. 1997. "Boutique Multiculturalism or Why Liberals Are Incapable of Thinking about Hate Speech." *Critical Inquiry*, (23.2): 378-395.
- Gilroy, P. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Grillo, R. 2010. "British and Others: From Race to Faith." In *Multiculturalism Backlash*, Eds. S. Vertoves and S. Wessendorf. London: Routledge. 50-71.
- Gutmann, A. (Ed). 1992. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press.
- Hall, S. 1993. "Cultural Identity and Diaspora." In *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory, A Reader*, P. Williams and L. Chrisman. Eds. New York: Harvester / Wheatshief.
- Hollinger, D.A. 1975. "Ethnic Diversity, Cosmopolitanism and the Emergence of the American Liberal Intelligentsia." *American Quarterly*, (27.2): 133-151.
- House, C. 2001. "Imagining National Space: Symbolic Landscapes and National Canons." In *New York and Toronto Novels after Postmodernism*, Caroline Rosenthal. Ed. New York: Boydell & Brewer.
- Lentin, A. and Titley, G. 2011. *The Crises of Multiculturalism: Racism in a Neo-liberal Age*, London: Z Book.
- Mafi, M. 2004. *New York City: An Outsider's Inside View*, Clombus: The Ohio State University Press.
- Philips, A. 2009. *Multiculturalism without Culture*, Princeton: Princeton University Press.
- Shepperd, E. 2006. "David Harvey and Dialectical Space-Time." In *David Harvey: A Critical Reader*, Eds. N. Castree and D. Gregory. Massachusetts: Blackwell: 121-141.
- Sim, S. 2001. *The Routledge Companion of Ppostmodernism*, London: Routledge.
- Taylor, C. 1992. "The Politics of Recognition." In *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, A. Gutmann (Ed). Princeton: Princeton University Press. 25-74.
- Upstone, S. 2009. *Spatial Politics in the Postcolonial Novel*, Burlington: Ashgate.
- Wilson, K. (ed). 2010. *Looking at Ourselves: Multiculturalism, Conflict & Belonging*, Oxford: Interdisciplinary Press.

- Žižek, S. 2002 A. "Are We in a War? Do We Have an Enemy?". *London Riview*, (24.10): 3-6.
- . 2002 B. *Welcome to the Desert of the Real: Five Essays on September11 and Related Dates*, London: Verso.
- . 2011. *Living in the End Times*, London: Verso.

