



ریاست جمهوری
مرکز بررسیهای استراتژیک

روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان

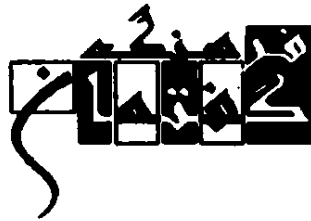


مؤلف: محمدرضا تاجیک

روایت غیریت و هویت

در میان ایرانیان

دکتر محمدرضا تاجیک



روایت فیریت و هویت در میان ایرانیان

مولف : محمد رضا تاجیک

چاپ اول : ۱۳۸۴

شمارگان : ۲۰۰۰ جلد

لیتوگرافی : پورنگ

چاپ : گلبن صحافی : امیر

نشانی دفتر: خیابان انقلاب، خ فخررازی، بن بست نیکپور، پلاک ۱۴ طبقه سوم تلفن:

۶۴۱۰۰۳۶ - ۶۹۵۲۲۰۰ - ۶۹۵۲۱۹۹ نمابر:

تاجیک، محمد رضا ، ۱۳۳۷ -

روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان / محمد رضا تاجیک . — تهران : فرهنگ گفتمان
، ۱۳۸۲ .

۲۳۵ ص .

ISBN: 964-7799-13-6

فهرست‌نویسی بر اساس اطاعات فیها.

کتابنامه . ص . (۲۲۰) - ۲۳۵ .

۱ . ایرانیان — — هویت . الف . عنوان .

۹۵۵ / .. ۴۴

۲ ت ۸ ر / ۶۵ DSR

۴۰۳۹۵ - ۸۲ م

کتابخانه ملی ایران

فهرست مطالب

۷	مقدمه
۱۷	پی‌نوشت‌ها
۱۹	دفتر اول: تمهیدات نظری
۲۱	بخش اول: رویکردهای گویگر
۳۹	بخش دوم: رویکردهای سازه‌گرا
۵۵	بخش سوم: رویکردهای جدید
۹۶	بخش چهارم: جهانی شدن و هویت
۱۲۰	پی‌نوشت‌ها
۱۲۹	دفتر دوم: معماری هویت در میان ایرانیان
۱۹۴	پی‌نوشت‌ها
۲۰۵	دفتر سوم: سخن آخر
۲۱۸	پی‌نوشت‌ها
۲۲۰	کتاب‌شناسی

مقدمه

وجود ما معنایی است «حافظ»
که تحقیقش فسون است و فسانه! (حافظ)
ساحل آسوده گفت گرچه بسی زیستم، هیچ نه معلوم شده آه که
من کیستم. موج زخود رفته‌ای نیز خرامید و گفت: هستم اگر
می‌روم، گر نروم نیستم. (اقبال لاهوری)

اگرچه، مبحث هویت^(۱)، یعنی بحث و تلاش برای پاسخ‌گویی به پرسش «من که هستم؟»، قدمتی دیرینه خصوصاً در حوزه‌ی فلسفی خود دارد، لکن در ابعاد اجتماعی یکی از اساسی‌ترین و بدیع‌ترین مباحث عصر مدرن و پسامدرن به شمار می‌آید. از دیرباز، آدمی همواره دو نیاز اصیل را با خود همراه و همنشین داشته است: نیاز به «آرامش و اطمینان» و نیاز به «فردیت، تشخیص و دریافتن کیستی و چیستی خود». در گردونه این نیاز و پرسش، مفروضی مقبول و نهادین به نام «من»^(۲) نهفته است، که اساساً طرح سؤال «که بودن من» نتیجه‌ی بلافصل اجتماعی ارج‌شناسی موجودیت فاعل شناسا^(۳) است.

از این رو، بسیاری از اندیشمندان بر این اعتقادند که «هویت» به عنوان یک پدیده سیاسی و اجتماعی، نوزاد عصر جدید، و به عنوان یک مفهوم علمی، از ساخته‌های تازه علوم اجتماعی است، که از نیمه دوم قرن کنونی، به جای مفهوم «خلق و خوی فردی و جمعی (ملی)» رواج گرفته است.^(۱) لکن، به رغم این گرایش مسلط، کم‌تر اندیشمندی در این واقعیت تردید روا می‌دارد که آدمی از آن زمان که به هیئت انسانی و اجتماعی درآمد، همواره دل‌مشغول «هویت» فردی و جمعی خویش و یا به تعبیر جاکوبسن^۱، دلبسته «احساس تمایز شخصی، احساس تداوم شخصی و احساس استقلال شخصی» خود بوده و قدسی‌ترین و منبسط‌ترین گفتمان‌های خود را، پیرامون این مقوله مفصل‌بندی کرده است. ریچارد جنکینز^۲ در این باره می‌نویسد:

هویت فردی بازتابی، یکی از پدیده‌های اجتماعی است که بسیاری از جامعه‌شناسان به عنوان یکی از نشانه‌های دوران مدرن تلقی کرده‌اند. این گفته، اغراقی است که بیش از هر چیز دیگر نشان دهنده تکبر و نخوت مدرنیته غربی می‌باشد. مثلاً به ما این امکان را نمی‌دهد که مذاهب مبتنی بر رستگاری فردی را به منزله پاسخی به آن چه گیدنز^۳ «ناامنی هستی‌شناختی» می‌نامد، تعبیر کنیم. رستگاری کم‌تر از «رشد شخصی» یا یکپارچگی روحی، طرحی از خود به شمار نمی‌رود - گو این که این واژه در این بافت کلامی بیش‌تر از پاسخ‌هایی که می‌دهد پرسش برمی‌انگیزد. مکتب‌های رستگاری روحی کم‌تر از مشرب‌های رشد شخصی به جست‌وجوی فهم و شناسایی واجبات شخصیت و معنای زندگی آگاهانه فردی نیستند. هر دو این‌ها تخته پاره‌ای مهیا می‌کنند تا در طوفان‌های زندگی، شخص به آن چنگ بیندازد. در هر دو مورد رابطه میان خودفریبی و خودآگاهی به احتمال قوی

1- Jacobson

2- Richard Jenkins

3- Giddens

نزدیک است.^(۵)

از منظری دیگر، احمد اشرف نیز، بر سابقه دیرینه‌ی این مفهوم در میان جوامع بشری تصریح می‌کند:

هویت ملی، ریشه در احساس تعلق به طایفه و تیره و قبیله و ایل و قوم دارد. اعضای یک طایفه که نیای مشترک دارند، در سرزمین معین زیست می‌کنند، هم‌زبانند، آداب و رسوم مشترک دارند، و با یکدیگر در زمینه‌های اقتصادی همکاری دارند، رهبران مشترک دارند و برای دفاع از منافع طایفه می‌جنگند، معمولاً دارای نام معین و هویت جمعی هستند. در واقع، این احساس بسیار قدیمی قومیت و ایلیت را می‌توان از ریشه‌های اصلی ملیت‌گرایی (ناسیونالیسم) امروزی دانست. به اعتباری می‌توان ایلیت را به نوعی ناسیونالیسم ابتدایی تعبیر کرد، که در جریان تحولات تاریخی ابتدا خود را با جریان‌های سیاسی و فرهنگی فراقومی (فراایلی و فراطایفه‌ای) هم‌ساز کرده، و هویت قومی همراه با هویت سیاسی امپراطوری و یا با هویت دین جهانی، همچون اسلام و مسیحیت، در هم آمیخته و سپس در دوران جدید با پیدایش دولت‌های ملی به گونه‌ای تازه در قلمرو آن‌ها احیا شده است.^(۶)

به اعتقاد بسیاری، آنچه در گذر زمان دستخوش تغییر و تحول هویتی شده نه مقوله و پدیده‌ای به نام «هویت»، بل که رویکردها و نگرش‌های تعریف و تبیین‌گر آن بوده است. در جوامع سنتی، درک عمومی از عالم به مثابه یک نظم کیهانی که ریشه در اقتدار مطلق خداوند دارد، باعث می‌شد تا جوامع مزبور یکپارچگی خود را حفظ کنند. خصلت بشر در این جهان مقدس عبارت بود از گردن نهادن بر موهبت‌های اجتماعی و طبیعی. از همین‌رو، طبیعت چیزی بود غیر قابل تعبیر و حاوی شرایط روزمره. هویت افراد نیز، عمدتاً با نقش اجتماعی آن‌ها که تابعی از خیر همگانی بود، یکسان بود. گزاره «من فکر

می‌کنم، پس هستم» دکارت، نوید آغاز عصری جدید در تاریخ آدمی را داد. برای نخستین بار توسط کانت، فرایند آگاهی از آگاهی (آدمی) شکل گرفت و از آن پرسش شد، و این پرسش در هیئت صورتی از آگاهی درجه سوم که انسان می‌خواست به چگونگی دانش خویش بدهد، جلوه‌گر شد. «من» دکارتی و یا «من اندیشه‌گر»، به مثابه فاعل شناسا و موضوع دانش در کانون فلسفه غرب و فراروایت مدرنیته نشست و «هستی»یی را موجب شد که به عنوان تعریف مقبول انسان و انسانیت و گرانیگاه عصر جدید پذیرفته شد. «خود مدرن»، به منزله فاعلی خودمختار جلوه کرد که دلیل وجودی خود را در هستی خود جست‌وجو می‌کرد و نه در اصولی متعالی و ورای اجتماع. در بستر نظام اندیشگی جدید:

کلمه فاعل Subject... به معنای لاتینی Subjectum یعنی مطیع و بنده به کار نمی‌رود، بل که به عکس به معنای آزادی از قید و بند اصول خارج از اندیشه است. فاعل فلسفی کسی است که خود را به عنوان موضوع شناخت مطرح می‌کند. به همین دلیل، در اندیشه مدرن اروپا جوهر بشری با در نظر گرفتن مسأله آزادی انسان به عنوان فاعل اخلاقی‌ای که از عقل عملی برخوردار است، مطرح می‌شود. در این جا شعار کانتی «جرأت کن که بدانی» بر می‌خوریم و به فیخته که در جواب، در کتاب *سرنوشت انسان*، می‌نویسد: «می‌خواهم بدانم».

پس مسأله آزادی انسان در رابطه با شناخت او از خویش و جهان اطرافش مطرح می‌شود. به همین جهت، یکی از مهم‌ترین مسائلی که در برابر متفکران اروپای مدرن قرار می‌گیرد، مسأله آموزش و تعلیم و تربیت انسان‌هاست. هدف از آموزش، ابداع انسان جدیدی است که به تنهایی قادر به اندیشیدن باشد.^(۷)

بنابراین، معمای هویت در چهره نوین آن، ربطی وثیق با تولد «فاعل شناسا

«سویژه» دارد. پیدایش و یا «کشف وجود» فاعل شناسا، یکی از عناصر بانی عصر مدرن است و بالطبع این ثبت و تثبیت تاریخی آزادی فاعل شناسا، به عنوان شرط ضروری موجودیت بقای آن می‌باشد. از همین‌روی، عصر مدرن در ادوار متفاوت خود تاکنون، نه تنها ادعای پاسخ‌گویی به پرسش «کیستی و چیستی من» را داشته است، بل که «خالق» هویت‌های متنوع برای «من» نیز بوده است. اما، پر واضح است که این «من» بدون وجود «غیر من» معنی و مفهومی نمی‌یافت و سؤال «ما که و کجا هستیم؟» نشان و خبر از وجود یک «دیگر» فربه و سترگ می‌دهد که «هستی و چیستی» ما را زیر سؤال برده است. در یک کلام، هویت چیزی جز آن‌چه بدان هر آدمی خویش را از دیگری باز می‌شناسد و «کیستی» و «چیستی» خود را در پرتو آن تعریف می‌کند، نیست. ریچارد جنکینز، این معنا را به گونه‌ی زیر بیان می‌کند:

با رجوع به فرهنگ لغات انگلیسی آکسفورد درمی‌یابیم که واژه هویت یا Identity ریشه در زبان لاتین دارد (identitas که از idem یعنی «مشابه و یکسان» ریشه می‌گیرد) و دو معنای اصلی دارد. اولین معنای آن بیان‌گر مفهوم تشابه مطلق است: این با آن مشابه است. معنای دوم آن به مفهوم تمایز است که با مرور زمان سازگاری و تداوم را فرض می‌گیرد. به این ترتیب، به مفهوم شباهت از دو زاویه مختلف راه می‌یابد، و مفهوم هویت به طور هم‌زمان میان افراد یا اشیا، دو نسبت محتمل برقرار می‌سازد: از یک طرف، شباهت، و از طرف دیگر، تفاوت.^(۸)

جنکینز، افقی فراسوی این معنا گشوده و ادامه می‌دهد:

موضوع را که پیش‌تر بکاویم درمی‌یابیم که فعل «شناسایی» به ضرورت، لازمه‌ی هویت است. این واژه وجه فعالی دارد که نمی‌توان از سر آن گذشت. هویت به خودی خود «دم دست» نیست، بل که همواره باید تثبیت شود. این به فهرست ما دو معنی دیگر اضافه می‌کند: طبقه‌بندی کردن اشیا و

افراد، و مرتبط ساختن خود با چیزی یا کسی دیگر (به طور مثال، یک دوست، یک قهرمان، یک حزب، یا یک فلسفه).^(۹)

احمد اشرف، نیز در این زمینه می‌نویسد:

هویت به معنی هستی و وجود است، چیزی که وسیله شناسایی فرد باشد، یعنی مجموعه خصائل فردی و خصوصیات رفتاری که از روی آن، فرد به عنوان یک گروه اجتماعی شناخته شود و از دیگران متمایز گردد.^(۱۰)

بی‌تردید، این شناخت از «خود» و «دیگری»، جز در پرتو یک فرایند «معناسازی» ممکن نمی‌گردد. به تعبیر مانوئل کاستلز^۱، هویت «فرایند ساخته شدن معنا برپایه یک ویژگی فرهنگی یا یک دسته ویژگی‌های فرهنگی که بر دیگر منابع معنا برتری دارند» است. به نظر وی، همان‌گونه که نقش‌ها کارویژه‌ها را سازمان می‌دهند، هویت‌ها هم معنا را سازمان می‌دهند.^(۱۱) کاستلز، از قول کالهن^۲ نقل می‌کند:

ما هیچ مردم بی‌نامی نمی‌شناسیم، هیچ زبان یا فرهنگی سراغ نداریم که بین خود و دیگری، ما و آن‌ها، تمایز برقرار نساخته باشد... شناسایی خویشتن - که همواره نوعی برساختن محسوب می‌شود صرف نظر از این که تا چه حد همچون یک کشف احساس شود - هرگز به تمامه از داعیه‌های شناخته شدن به طرق خاص به وسیله دیگران جدایی‌پذیر نیست.^(۱۲)

از این دیدگاه، هویت مفهومی است که دنیای درونی یا شخصی را با فضای جمعی اشکال فرهنگی و روابط اجتماعی ترکیب می‌کند. هویت‌ها، معناهایی کلیدی هستند که ذهنیت افراد را شکل می‌دهند و مردم به واسطه آن‌ها نسبت به رویدادها و تحولات محیط زندگی خود حساس می‌شوند. مردم به دیگران

1- Castells

2- Calhoun

می‌گویند که چه کسی هستند و مهم‌تر این‌که به خودشان نیز می‌گویند که چه کسی هستند و سپس می‌کوشند به گونه‌ای رفتار کنند که از آن کسی که تصور می‌کنند هستند، انتظار می‌رود.^(۱۳)

اما، ما در زمانه‌ای می‌زیسیم که موجودیت «فاعل شناسا» و استعداد «بازنمایی» آن، به شدت به مخاطره افتاده و عده‌ای نیز پا را فراتر گذاشته و خبر از مرگ انسان (سوژه) می‌دهند. به اعتقاد اینان، عصر ما، عصر «گسست‌ها و پیوست‌های بلاانقطاع»؛ عصر «هویت‌های کدر و ناخالص»^۱؛ «مرزهای لرزان و بی‌ثبات»؛ تجلیل از «تمایزات»^۲ (۱۱)؛ تأکید بر «آیین‌های صدقی محلی»^۳، و عصر «وانموده‌ها»^۴ و «حاد واقعی‌ها»^۵، است. بسیاری یک گام فراتر نهاده و بر این اعتقاد شده‌اند که تمامی «نقاط کانونی و گره‌ای»^۶ که هویت‌ها، پیرامون آنان شکل گرفته و ثبات و قرار می‌یافتند، همگی خود «دال‌های تهی»^۷ بیش نیستند و همواره در معرض تغییر و تصرف هستند. بنابراین، «ابژه»های هویت‌ساز نیز دچار بحران بی‌هویتی شده‌اند.

اگرچه، بحران‌ها و دگرگونی‌های فوق، دل‌مشغولی اصلی جامعه ایرانی کنونی نیست، لکن، تحقیقاً ایرانیان در گردونه‌ی تاریخ پرتلاطم و پرفراز و نشیب خود، لحظه‌ای فارغ از دغدغه هویت خویش نبوده‌اند. گاه در مقابل «دگر خارجی» خود یعنی روم باستان؛ گاه در آمیزه‌ای با آیین‌های جدید؛ زمانی در برابر هجمه شالوده‌شکن سایر ملل؛ و گاه نیز در برابر فراروایت غرب و مدرنیته در اندیشه «هویت» خویش گرفتار بوده و راه برون‌رفتی از چنبره این «معما» می‌جسته‌اند. در دوران جدید، جامعه ما شتابان از یک تعطیلات تاریخی

1- blur identities

2- differance

3- truth regime

4- simulation

5- hyperreality

6- nodel points

7- empty signifiers

بازگشته و در اولین گام خود، یکبار دیگر با «معمای هویت» مواجه گشته است. دقیقاً در تلاش برای حل همین معما است که «قرائت‌های متفاوت»، «گفتمان‌های گوناگون» و «هویت‌های متمایز» شکل گرفته و جامعه را به سوی یک تکثرگرایی روزافزون رهنمون شده‌اند. جامعه امروز ما، عرصه بروز و ظهور گفتمان‌های «کلام‌محور» و «خودی» و «دگر» ساز» نوین است. جامعه مدنی و جامعه چندصدایی، به رغم تأکید و تجلیل از کثرت‌گرایی اجتماعی و سیاسی، دگرها و حاشیه‌های خاص خود را ایجاد کرده و بسیاری را در مقابل ناسازه‌ی (پارادوکس) «گشت» و یا «بازگشت» هویتی (و یا اگر ترجیح می‌دهید، «معمای هویتی») قرار داده است.

بی‌تردید، پدیده‌ای به نام «جهانی شدن» و یا «جهانی‌سازی» نیز، به بروز و ظهور چنین شرایط ناسازگون یاری فراوان رسانده است. در زمانه ما، «جهانی شدن» در قالب فرایند فشردگی فزاینده زمان و فضا تجلی یافته است که از رهگذر آن هویت‌های متمایز، به نوعی همگونی فراخوانده می‌شوند. فرایند جهانی شدن، از یک‌سو، ثبات، همگونی و یکپارچگی را برهم زده، جامعه را به یک فضای نفوذپذیر و پاره پاره تبدیل کرده است (امروزه «جامعه» نه نظام اجتماعی محدود و معین، بل که پدیده‌ای است که به واسطه شبکه‌های اجتماعی فضایی همپوش و متقاطع ساخته می‌شود)، و از جانب دیگر، دربرگیرنده نزدیکی، ارتباط فزاینده و وابستگی متقابل میان انسان‌ها، گروه‌ها و جوامع مختلف، افزون شدن آگاهی جهانی انسان‌ها و زمینه‌ساز فراگیرتر شدن فرهنگ‌ها و هویت‌ها است.

بنابراین، جهانی شدن، نوعی فرایند و تحول دیالکتیکی را سبب می‌شود. با فروریزی فزاینده مرزهای سیاسی و فرهنگی و ادغام روزافزون جوامع در جامعه‌ای جهانی، در عین حال که فرهنگ‌های خاص گوناگون به یکدیگر نزدیک می‌شوند و فرهنگ‌هایی عام نیز شکل می‌گیرند، توسل به عناصر هویت‌بخش خاص فرهنگی هم تشدید می‌شود. به تعبیر مانوئل کاستلز:

همراه با انقلاب تکنولوژیک و تغییر شکل سرمایه‌داری و سقوط دولت‌سالاری در ربع پایانی قرن، شاهد خیزش تظاهرات نیرومند هویت‌های جمعی بوده‌ایم که در دفاع از یگانگی فرهنگی و کنترل مردم بر زندگی و محیط زیست، فرایند جهان‌شمولی و جهان‌وطنی شدن را به مبارزه طلبیده‌اند. این تظاهرات به لحاظ خطوط کلی فرهنگ‌های مختلف و ریشه‌های تاریخی شکل‌گیری هر هویت جمعی، بسیار گوناگون و متنوع‌اند.^(۱۵)

در ورطه چنین تحولاتی، سؤال اصلی که در سپهر اندیشه ما نقش می‌بندد، این است که: چگونه می‌توان به مقوله‌ای بنام «هویت» اندیشید؟ چگونه می‌توان تصویر و تعریفی شفاف از هویت به دست داد؟ چگونه می‌توان حریم آن را حصارکشی نمود و مرزهای آن را با سایر هویت‌ها متمایز نمود؟ و چگونه می‌توان هویت «خود» را با تأسی به یک منطق کلام‌محور و مبتنی بر دوانگاری متضاد و در فرایند حذف و طرد «دگر» تعریف کرد؟ آیا اساساً، راه برون‌شدی از این بحران وجود دارد و یا بحران هویت همزاد و همراه همیشگی آدمیان است؟ و در پرتو این سؤالات، چگونه می‌توان تعریف و تحلیل مشخصی از «هویت ایرانی» و سیر تطوّر و تحول آن به دست داد؟ و یا به بیان دیگر، چگونه می‌توان در وقفه میان «سنت» و «مدرن»؛ «خودی» و «دگر»؛ «درون» و «برون»؛ «تحول» و «ثبات»؛ «گذشته» و «حال»؛ «ایرانیت» و «اسلامیت»؛ به تعریف بنیانهایی برای تعریف «هویت ملی ایرانی» پرداخت؟

مفروض نظری ما در این متن، این است که شکل‌گیری هر هویتی مستلزم لحاظ کردن هویت «دیگر»ی در هویت خود است.^(۱۶) به بیان دیگر، هر هویتی ربطی، نسبی، کدر، و مآلاً مستلزم مفروض گرفتن «تمایز»، «تفاوت» و «کثرت» است. «خود»ی و «دیگر»ی مطلق وجود ندارد، و هیچ مرز و دیواره‌ی پایدار و شفافی میان آنان قابل ترسیم و تعریف نیست. در یک جمله، هویت در عرصه «جغرافیای مشترک انسانی» و در رابطه‌ای تنگاتنگ و درهم‌تنیده با دیگر

هویت‌ها بر ساخته می‌شود. مفروض عملی ما نیز، بر این واقعیت استوار است که انسان ایرانی همواره کوشیده است که معمای هویت خود را با «دگرسازی و طرد» حل نماید. با این تفاوت که «دگر برون»، پیوسته نوعی وفاق و چسبندگی هویتی در درون را همراه داشته است، و فقدان «دگر برون»، استعداد «غیرسازی» ایرانیان را متوجه درون خود نموده و زمینه انشقاق و افتراق توأم با خشونت (طرد و حذف) آنان را فراهم آورده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. هویت یا «الهویه» کلمه‌ای عربی است. این کلمه از «هو»، یعنی او، که ضمیر غایب مفرد مذکر است، می‌آید. از همین «هو» لفظ مرکب «هو هو» یا «الهو هو» را ساخته‌اند که اسم مرکب است و معرفه به «ال». (علی الطایی، *بحران هویت قومی در ایران* (تهران: شادگان، ۱۳۷۸) ص ۳۳).

۲. نکوین «من» در ظرف تاریخی خود، هم‌دوره‌ی پیدایش «ملت و ملیت» به معنای مدرن آن می‌باشد و یکی از قدیمی‌ترین تعاریف از شناسه‌گر در بحث هویت، «من و هویت ملی» اوست؛ و بر اساس تعریف مفهوم ملت، «من» نیز تعریف و تبیین گردیده است، حال آن‌که خود مفهوم و پدیده‌ی ملت - همانند پول - یکی از تجربیدی‌ترین و تصنعی‌ترین مفاهیم و پدیده‌ها می‌باشد.

۳. گیدنز، در کتاب *مدرنیته و هویت فردی، خود و جامعه در دوران مدرن متأخر* *Modernity and Self-Identity in the Late Modern Age* استدلال می‌کند که خودشناسایی به طور مشخص یک طرح مدرن است که در چارچوب آن افراد قادر می‌شوند به طور بازتابی یک روایت شخصی بسازند که به آن‌ها اجازه می‌دهد خودشان را چنان‌که مسلط بر زندگی و آتیه خود باشند فهم کنند.

۴. احمد اشرف، *هویت ایرانی، در ایران‌یان خارج از کشور، جلد دوم: سنت و تجدید، به کوشش اکبر گنجی* (تهران: بولتن فرهنگی معاونت امور بین‌الملل وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳) ص ۵۳۳.

۵. ریچارد جنکینز، *هویت اجتماعی*، ترجمه تورج یاراحمدی (تهران: نشر شیرازه، ۱۳۸۱) صص ۱۵-۱۶.

۶. احمد اشرف، همان.

۷. پیشین، ص ۵۳۴.

۸. ریچارد جنکینز، همان، ص ۵.

۹. پیشین.

۱۰. احمد اشرف، همان، صص ۵۳۲-۵۳۳.

11. Castells M., *The Power of Identity* (The Economy, Society and Culture) (Oxford: Blackwell, 1997) p. 7.

۱۲. مانوئل کاستلز، *عصر اطلاعات: قدرت هویت*، ترجمه حسن چاووشیان (تهران: طرح

نو، ۱۳۸۰) ص ۲۲.

13. Holland D, etal, *Identity and Agency in Cultural Worlds* (USA: Harvard University Press, 1998) pp. 3-6.

۱۴. Differance در اندیشه دریدا ترکیبی است از to differ (تفاوت داشتن) به علاوه

to deffer (به تعویق انداختن). معنای اول نشانگر تمایز یا فاصله مکانی (spacing) و معنای دوم

بیانگر تمایز یا فاصله زمانی (temporalization) است (Derrida 1982, p.7-8). به عبارت دیگر،

واژه مذکور در عین حال دارای دو وجه هم‌زمانی (synchronic) و در زمانی (diachronic) است.

۱۵. مانوئل کاستلز، همان، ص ۱۸.

16. Laclau E., *Subject of Politics*, 1994, Essex, Paper, p. 3.

دفتر اول

تمهیدات نظری

هر هویتی ربطی است. مفروض گرفتن «تمایز»، پیشاشرط شکل‌گیری هر هویتی است. هیچ تحول اساسی تاریخی وجود ندارد که در فرایند آن هویت تمامی نیروهای درگیر تغییر و تحول نیافته باشد. پیروزی در لوای (در قالب) کسب یک اصالت فرهنگی پیشینی امکان ندارد. (ژاک دریدا)

در مورد «هویت» و چگونگی شکل‌گیری آن، اندیشمندان بسیاری از منظرهای گوناگون سخن گفته‌اند. جاری بودن این‌گونه مباحث در بستر زمان و هموار بودن مسیر آینده آن، نشانه‌ای بس گویا بر عدم امکان انسداد هویتیِ مقوله‌ای به نام «هویت» است. به دیگر سخن، هویت «هویت» همواره گشوده و مستعد بازتعریف است. هویت، حصار نمی‌شناسد؛ با ایستایی، ماندگاری و اقامت‌های دائم «در خود» و «با خود» بیگانه است. «طی ارض» و درنوردیدن مرزها را سخت می‌پسندد. حضور در نزد همگان و برخوردی از نوع نزدیک و از سر

آشنایی دیرینه، در عین دوری و بیگانگی با «دیگر»ان، بدو آرامش و قراری پرنشاط و شاداب می‌بخشد.

بی‌تردید، مسأله «هویت» مسأله آینده(های) ما نیز هست. به اعتقاد بسیاری، جهان آینده، جهانی وانموده و حادواقعیتی است که در آن برای آدمیان «هویت‌سازی» کاذب می‌شود؛ «خود»های کاذبی که جای «خود» واقعی آنان می‌نشینند، به جای/برای ایشان می‌اندیشند، و «خوب» و «بد»شان، «هنجار» و «ناهنجار»شان، «زشت» و «زیبا»یشان را انشا می‌کنند. کارکرد جهان وانموده، اساساً «هست جلوه دادن آن‌چه نیست» و نشان دادن شخصیت‌های دنیای «والت دیسنی» به جای شخصیت‌های حقیقی است. به سخن دیگر، دنیای حادواقعیتی، دنیای ماورای واقعیت است. دنیایی است که در آن هویت‌های کاذب جایگزین هویت‌های واقعی می‌شوند. چنین دنیایی خبر از عصر تولید و بازتولید نشانه‌های ارتباطی و هنجاری، صدور آنان، و همگون و شبیه‌سازی آدمیان می‌دهد.

انسان‌های این عصر، بیش از همه عصرها در معرض تعرض‌ها و دگرگونی‌های هویتی واقع هستند و بیش از همه نسل‌ها پرستش‌گر «بت‌های شخصیتی و حتی خیالی»اند. در تمامی لحظات و حالات زندگی، لحظه‌ای فراق محبوب خود را پذیرا نیستند. بر روی جامه خود، نقش او را می‌پسندند، بر دیوار منزل و کار خود، تصویر او زینت‌بخش محیط، آرامش‌دهنده دل‌ها و نشاط‌آور احوال‌شان می‌شود. نوع آرایش، سخن گفتن و راه رفتن او مجذوبشان می‌کند، و مدل‌های اسباب‌بازی و کارتونی وی، سرگرم‌کننده و الگوی کودکانشان می‌شود. در یک کلام، هستی او به «بودن» و «شدن» آدمیان معنا - هر چند کاذب - می‌بخشد و اتوپیای آنان را تصویر و هویت آنان را تعریف می‌کند.

در گستره‌ای چنین فراخ و متلون، از دیرباز اندیشمندانی بسیار، سعی در ترسیم و تعریف چارچوبی نظری برای تبیین و تدقیق معمای «هویت» نموده‌اند. برای نمونه، به برخی از این تلاش‌های نظری اشاره می‌نمایم.

رویکردهای گوهرگرا

چون هویت از بطون در پرده بود

در هویت بس هویدا می‌روم (عطار)

مشخصه‌ی عام تعاریف مختلف هویت (حداقل تا فرارسیدن دوران «فرا»ها)، مرزبندی زیرمجموعه‌های یک نظام کامل و تعیین‌یافته، است. دیگر در این‌جا انسان یک فاعل شناسای آزاد نیست، بل که «یک فرد از یک جمع» است، جمعی که جهان را به «یگانه‌ی خودی» و «بیگانه» (و یا «غیر خودی») تقسیم می‌کند. بر همین اساس، محور حیاتی بحث هویت، تقابل اضداد گردیده و بر بنیان سه مؤلفه سامان می‌یابد: «یگانه خودی»، «غیر خودی» (یا بیگانه) و «ضد خودی» (یا دشمن و نافی «خودی»)، و معمولاً ترسیم مرز میان غیر خودی و ضد خودی بسیار دشوار بوده و غالباً به عنوان مترادف استفاده شده‌اند، که همین، جای تأمل دارد و همانی و یکی شدن میان آن دو بستگی تام به توتالیتاریسم و تعمیم‌طلبی نهفته در هویت دارد.

به بیان دیگر، در شرایط تحول مستمر (برزخ)، هویت، طرح‌کننده

دوره‌های اغفال‌آمیز و درهم‌برهم است. این امر غیر قابل اجتناب به نظر می‌رسد، زیرا هویت برآمده از تأکید نمادین «خود» و «دگر» است که موضوع بازانتقال و مبادله و بازتفسیر پیش‌رونده است. هویت، برساخته‌ای در سطحی تعاملی یا فرایندی تبدلی (معامله‌ای)^۱ است. پنداره‌ی تبادل به شبکه معانی بازارگاه استعاره، و به طور ویژه بازار دارایی غیر منقول، متعلق است. از این منظر، پدیده هویت تحت واژگانی همچون: «تعدیل، تنظیم، تطبیق، تسویه، تصفیه، اصلاح متوالی، داد و ستد و فرایند قابلیت توضیح می‌یابد. به تعبیر جین رمی^۲، «اندیشه‌ی تبادل متمرکز، در تولد رابطه یا در نتایج میانه‌گیری و سازش، در مراحل ترابط‌ها و پیوستن‌های اجتماعی در حال توسعه، در گشتاوری واژگان تبادل و در تغییر و تحول فوریت‌ها و تقدم‌ها است.»^(۳)

شاید، بر بنیان همین «نگرش» نسبت به هویت بوده و هست که از آغازین روزهای عصر مدرن و روشن‌گری تاکنون، گفتمان غرب نسبت به تمدن‌های انسانی، تاریخ و فرهنگ سایر ملل، همواره در بستر آنچه لیوتار آن را فراروایت^۴ می‌خواند، شکل گرفته و مشروعیت یافته است. آنچه در متن گفتمان جهان‌شمول مدرنیته و غرب «غیر» و یا «دیگری» تعریف شد، صرفاً یک دگر مطلق، با فاصله‌ای بعید، کاملاً خارج از قلمرو این فراگفتمان و در یک رابطه تضاد و تخالف ماهوی و مستمر نسبت به آن بود. انسان مدرن غربی، به تعبیر اسپیواک^۵، منزلتی بس رفیع و استعلایی برای خود تصویر و ترسیم کرد و از آن جایگاه، به تعریف و بازنمایی خود و دیگران پرداخت.^(۶) بر اساس یک کنش آگاهانه تاریخی، به بیان باومن^۷، تاریخ غرب، تاریخ‌زدایی شد و به مثابه فرایندی جهان‌شمول و دربرگیرنده تمامی شئون زندگی اجتماعی بازتعریف

1- transaction

2- Jean Remy

3- meta-narrative

4- Spivak

5- Bauman

شد.^(۳) هاله‌ای کدر، شیوه‌ها و راه‌های متمایز رفتار آدمیان را در همه مکان‌ها و زمان‌ها در بر گرفت و جوامع انسانی به دو دسته تقسیم شدند: حذف‌شدگان برون‌ی (خارجی)^۱ و شبیه‌شدگان درونی.^۲(۴)

بی‌تردید، شبیه‌سازی در این‌جا، نه تنها بر یک تغییر ارادی و آگاهانه که بر تبدیل و صیورورتی ماهوی و جوهری دلالت می‌کند.^(۵) در چنین بستری همان‌گونه که ادوارد سعید^۲ به ما می‌گوید، اندیشیدن درباره تعامل و تبادل فرهنگی خود حامل اندیشه‌ای درباره سلطه و تمهیدات زورمدارانه است که براساس منطق آن، کسی می‌بازد و دیگری می‌برد.^(۶) با سویه‌ای مشابه، لکن از منظری متفاوت، فانون^۴ معتقد می‌شود که رفاه و پیشرفت اروپا نهالی است که در بستری فراهم آمده از ابدان مرده و بی‌جان سیاه‌پوستان، اعراب، هندیان و نژادهای زرد، کشت شده، و... اساساً اروپا مخلوق جهان سوم است.^(۷)

مک گرین^۵، معتقد است که انسان غربی برای تعریف هویت خود، همواره به «پارادایم موثق در توضیح و تفسیر تفاوت‌های دیگربودگی» رجوع کرده است. بنا به نظر وی، تفسیر «دیگر بودن» تحولات زیر را طی کرده است:

در قرن شانزدهم «برای اروپاییان پایه‌ی غیر بودن، عدم تعلق به دین مسیح بود؛ در قرن هجدهم متناسب با اندیشه روشن‌گری، دیگر بودن به جاهل بودن تعبیر شد؛ در قرن نوزدهم زمان (تاریخ)، ممیز خودی و غیر خودی در اروپا به شمار رفت و سرانجام در قرن بیستم فرهنگ در این کار به خدمت گرفته شد.^(۸)

سیکوس^۱، در مقاله *Sorties*، زنجیره‌ای از تضادهای سلسله‌مراتبی را توصیف

- 1- excluded outside
- 2- assimilated inside
- 3- Edvard Said
- 4- Fanon
- 5- Mac Green
- 6- Cixous

می‌کند که اندیشه غربی را ساخت‌بندی و عمل سیاسی‌اش را اداره می‌کنند. او تضادهایی مانند «فرهنگ/طبیعت»، «سر/قلب»، «صورت/ماده»، «گفتن/نوشتن» را ذکر می‌کند و آن‌ها را به تضاد «مرد» و «زن» پیوند می‌دهد. وی بیان می‌دارد که یک طرف تضاد، همواره برتر است. هر جفت مبتنی بر حذف یکی از دو طرف تضاد است، به رغم این، هر دو در ستیزش خشنی با یکدیگر پیوند خورده‌اند. بدون طبیعت، فرهنگ فاقد معنی است؛ با این وجود فرهنگ در چالشی مستمر برای نفی طبیعت است. نمونه دیگر یک ساختار دوگانه‌ی قدرت نابرابر، استعمار است؛ او اشاره می‌کند که چگونه جمعیت عرب، هم مورد نیاز و هم مورد تحقیر فرانسه بودند.

سیکوس، بحث می‌کند که چنین ساختارهای دیالکتیکی هم‌چنین بر شکل‌گیری ذهنیت، و بالمآل بر پیدایش تمایز جنسی مسلط است. او رابطه «خدایگان/برده‌ی» هگل را برای نشان دادن این امر مورد استفاده قرار می‌دهد. در این داستان، سوئزه، شناسایی یک دگر را که بتواند با تکیه بدان خود را از دیگران متمایز کند، طلب می‌کند. با این حال، این شناسایی به عنوان یک عامل تهدیدکننده تجربه شده است، و دگر بی‌وقفه سرکوب شده، به گونه‌ای که سوئزه بتواند به امنیت و اطمینان ناشی از خودشناسی بازگشت نماید. اکنون، تضاد «مرد/زن» را مورد توجه قرار دهید. در جامعه پدرسالار، زن به مثابه دگر، که برای شکل‌گیری و شناسایی هویت ضروری، اما همواره به عنوان یک تهدید نسبت بدان بوده، بازنمایی شده است. بنابراین، تمایز جنسی به یک ساختار قدرت، جایی که تمایز، یا غیریت، صرفاً زمانی که سرکوب شده است، تحمل می‌شود، گره خورده است. جنبش دیالکتیک هگلی، به یک نابرابری قدرت میان دو واژه متضاد وابسته است. داستان مشهور «زیبای خفته» نمونه و تصدیقی بر این امر است. زن به عنوان خفته‌ای بازنمایی می‌شود که تا قبل از آن‌که به وسیله یک مرد بوسیده شود، دارای ذهنیت منفی است. بوسه به وی وجود ارزانی می‌دارد، اما صرفاً در فرایندی که فوراً او را تسلیم میل «شاهزاده»

می‌کند.

به اعتقاد ایریگاری^۱، خردگرایی غربی به وسیله اصل هویت، اصل عدم تناقض (A مساوی A، A نامساوی B) که در آن ابهام-دوگانگی به حداقل کاهش یافته، مشخص شده است که برای مثال، تضاد طبیعت-خرد، ذهن-عین، این فرض را که هر چیزی، یا یک چیز است یا یک چیز دیگر، مسلم می‌داند. دلوز^۲، نیز تلاش می‌کند این رویکرد را تحت عنوان «فلسفه رسمی دستگاه دولت» در غرب مورد تحلیل قرار دهد. آنچه وی فلسفه رسمی دستگاه دولت می‌نامد، از زاویه‌ای دیگر، همان تفکر بازنما یا حصولی^۳ است که از زمان افلاطون، متافیزیک غرب را در استیلای خود دارد. این تفکر، بر همانندی دوگانگی مبتنی است: ۱. سوژه یا ذهن شناسا و مفاهیمی که خلق می‌کند، ۲. وضعیت همان شناسا که مفاهیم و صفات این همانندی را به چیزهایی نسبت می‌دهد که منشعب از خود اوست. شناسا (ذهن عالم)، مفاهیم و اشیایی که این مفاهیم به آن‌ها نسبت داده می‌شوند، همه جوهر واحدی دارند؛ یکی و یگانه‌اند. تفکر بازنما و حصولی از طریق همانندی عمل می‌کند. کار آن ایجاد ارتباط میان قلمروهایی است که نظامی متقارن دارند. قوه‌ی داوری، نگهبان این همانندی است. این قوه نظارت بر کارکرد صحیح این سه قلمرو متمایز را از آن خود می‌داند. هدف آن نیز نفی است: الف الف است و ب نیست. بدین ترتیب، این همانی، شباهت، حقیقت، عدالت و نفی، پایه‌های عقلایی نظم و دستگاه دولت هستند.^(۴)

به اعتقاد دلوز و گاتاری^۴،

تفکر غرب قرن‌ها در استیلای الگوی درخت‌وار بوده است. همه رشته‌های

1- Irigaray

2- Deleuze

3- pensee representative

4- Guattari

مطالعاتی، اعم از گیاه‌شناسی، زیست‌شناسی، کالبدشناسی، معرفت‌شناسی، الهیات و هستی‌شناسی از این الگو تأثیر پذیرفته‌اند. فلاسفه همواره در جست‌وجوی بنیاد و ریشه بوده‌اند. آن‌ها نظام‌هایی رده‌بندی شده ایجاد کرده‌اند که شامل «مراکز تولید معانی و مفهوم‌سازی و دستگاه‌های خودکار مرکزی، همچون حافظه‌های سازمان‌یافته»، بوده است. زیرا این تفکر، در کنه خود، همواره طالب یک فرماندهی عالی، یک راهبر، و سردهسته‌ای با قدرت مستبدانه بوده است. روانکاوی شاهدهی بر این ادعاست. روانکاوی نیز ناخودآگاه را تابع ساختارهای درخت‌وار و حافظه متذکر می‌کند. «روانکاوی حکومت مستبدانه خود را بر پایه ادراکی خاص از ناخودآگاه بنیاد نهاده است».^(۱۰)

به بیان فوکو^۱، گفتمان مدرنیته، با ظهور انسان و حلول فاعل شناسا، بر روی خرابه‌ای از عصر کلاسیک بنا نهاده شد. دکارت با اصل «من» یا «خود»^۲، گسستی اساسی در صورت‌بندی دانایی عصر کلاسیک ایجاد کرد. فلسفه غرب، اساساً وجه ضروری و محوری خود را در اصل «خود» دکارتی یافت و با ظهور فاعل شناسا، نوعی «انانیت»^۳ بر آن حاکم گردید. به بیان دیگر، «من» دکارتی، یا «من» اندیشنده، از طریق عرضه کردن خود به عنوان شناسنده‌ی دانش، مسئولیت اخلاقی و تغییر خود را به وجه غالب و ضروری فلسفه غرب مبدل ساخت. با «می‌اندیشم» دکارتی، منیتی جلوه‌گر شد که به زودی گرانیگاه عصر جدید را ملک خود نمود.^(۱۱)

تردیدی نیست که فرا‌روایت مدرنیته، گفتمانی «گوهر‌گرا»^۴ نیز هست. در کانون این گفتمان، باور به حقیقت جوهر/ماهیت و قابلیت غیر تقلیل، تخفیف،

1- Foucault

2- ego

3- egotism

4- essentialism

و تغییرپذیری آن و به تبع اعتقاد به نقش بلامنازع ماهیت، در ساخت و پردازش شخص و یا شیئی مشخص نهفته است. دریدا، بر این باور است که سنت اندیشه‌ی غرب به گونه‌ای تنگاتنگ وابسته به منطق این‌همانی است. منطق این‌همانی، به ویژه در بیان ارسطویی آن، دارای ویژگی‌های اساسی زیر است:

۱. قانون این‌همانی: «هر چیزی همان است که هست».
 ۲. قانون [امتناع] تناقض: «هیچ چیزی نمی‌تواند هم باشد و هم نباشد».
 ۳. قانون طرد شق ثالث: «هر چیزی باید یا باشد یا نباشد».
- این «قوانین» اندیشه نه تنها انسجام منطقی را پیش‌فرض می‌گیرند، بل که به طور ضمنی چیزی را بیان می‌کنند که برای سنت فکری مورد بحث به همان اندازه اساسی و شاخص است، و آن این است که واقعیتی ذاتی (یک خاستگاه) وجود دارد که این قوانین به آن استناد می‌کنند. پایداری انسجام منطقی در گرو آن است که این خاستگاه، «بسیط» (یعنی فارغ از تناقض)، همگن (از یک جوهر یا رده) و پیش خود حاضر یا با خود این‌همان باشد (یعنی از هر وساطتی جدا و متمایز باشد، و بر خود، آگاهی داشته باشد، بی‌آن‌که بین خاستگاه و آگاهی شکافی وجود داشته باشد). پیداست که این «قوانین» مستلزم طرد ویژگی‌های معینی از قبیل پیچیدگی، وساطت و تفاوت و در یک کلام، ویژگی‌های تداعی‌کننده‌ی «ناخالصی» یا پیچیدگی هستند. این فرایند طرد، در سطحی عام و متافیزیکی انجام می‌گیرد، سطحی که در آن نظام کاملی از مفاهیم حاکم بر عملکرد اندیشه در غرب (حس در برابر عقل، آرمان در برابر واقعیت، درون در برابر بیرون، خیال در برابر حقیقت، طبیعت در برابر فرهنگ، گفتار در برابر نوشتار، فعالیت در برابر انفعال و غیره) رفته‌رفته نهادینه می‌شود.^(۱۲)
- والتر بنیامین^۱، از منظری متفاوت (اگرچه با درونمایه‌ای نه چندان متمایز از

گوهرگرایان)، این گونه به بحث در مفهوم «هویت» می‌پردازد: ^(۱۳)

۱. هر آنچه غیر خودی است، نامتناهی است، اما این به معنای آن نیست، که هر آنچه یگانه خودی است، متناهی است.
۲. امکان این که یک نامتناهی یگانه خودی باشد، در این گفتار معلق مانده و تشریح نخواهد شد.

۳. آن نامتناهی غیر خودی می‌تواند به دو شیوه غیر خودی باشد.

الف - یکی بالقوه یگانه خودی است، بنابراین، نمی‌تواند در فعلیت خود غیر خودی باشد. این ناهماني (با فعلیت) است. این ناهماني ماورای یگانه خودی و غیر خودی قرار دارد، ولی در دگردیسی فقط قابلیت اولی را، و نه دومی را، دارا می‌باشد.

ب - یکی بالقوه یگانه خودی نیست، در فعلیت غیر خودی است.

۴. در رابطه‌ی هویتی فقط الف و نه ب و نه حتی آنچه که تحت بند ۲ نامتناهی تصور شده، می‌تواند ظاهر شود.

۵. رابطه‌ی هویتی به عنوان چیزی برای شناسه‌ی Object یک حکم معتبر مفروض می‌گردد، اگر چه برای خوددآوری شناسه‌گر همان شکل «الف» جمله‌ی «الف، الف است» را، که برای الف نامتناهی عمومی آن جمله دارد، ندارد. اگر به اعتبار رابطه‌ی هویتی برای دآوری شناسه‌گر باز همین فرم ارائه گردد، بنابراین، یک تکرار مکررات^۱ صورت می‌گیرد.

۶. رابطه‌ی تکرار مکررات با مسأله‌ی هویتی را می‌توان به گونه‌ای دیگر بیان کرد: این رابطه از آن تلاشی سرچشمه می‌گیرد، که رابطه‌ی هویتی به مثابه‌ی حکم دآوری ادراک می‌شود.

۷. رابطه‌ی هویتی را نمی‌توان به عنوان حکم دآوری تلقی کرد، زیرا که «الف» اول جمله‌ی «الف، الف است» به همان اندازه حکم دآوری شناسه‌گر

است، که الف دوم دآوری مسند می‌باشد، در صورتی دیگر از «الف» اولین، همچنان چیز دیگری به عنوان «الف» دوم باید قابل بیان باشد، همین‌طور، چیزی دیگر به عنوان «الف» اول باید قابل دسته‌بندی باشد.

۸. رابطه‌ی هویتی غیر قابل بازگشت است. برهان چنین حکمی باید ارائه گردد. برعکس، این جمله برای مثال از طریق تفاوت زبانی بیان من و خودم، می‌تواند واضح طرح شود. این اصطلاح «من خودم» تأکید بر هویت من دارد، اگرچه احتمالاً این «خودم» خودش نیست، ولی به نحوی یک مترادف در رابطه‌ی با همان شخص است. در همین حین «من خودم» غیر قابل بازگشت می‌باشد، آن خودم به قول معروف فقط هاله‌ی درونی من است.

۹. مسأله‌ی هویت را نیز می‌توان چنین بیان کرد، که بازگشت‌ناپذیری یک رابطه برقرار است، وقتی که از طریق هیچ‌کدام از مقولات ارتباطی (عنصر، علت و معلولیت، تأثیر متقابل) منطقاً غیر قابل تحقق باشد. (حوزه‌ی تعیین هویت، زمان و مکان...).

۱۰. جمله‌ی هویت از این قرار است: «الف، الف است» و نه این‌که «الف، الف می‌ماند». این جمله مبین مساوات دو مرحله‌ی متفاوت در زمان و مکان نمی‌باشد. همین‌طور، این جمله هویت یک «الف» در زمان و مکانی متعین از «الف» را نمی‌تواند بیان کند، زیرا که هرگونه تعین چنین هویتی را به عنوان یک پیش‌شرط خواهد داشت. آن «الف»، که هویتش با «الف» در رابطه‌ی هویتی بیان می‌شود، ماورای زمان و مکان قرار دارد.

۱۱. فلسفه علی‌القاعده اشتغال با مسأله‌ی هویت را به دلیل ذیل رد می‌کند:

- (۱) اساساً اظهارات فقط از سوی خود ممکن هستند، بر همین اساس، بایستی
- (۲) قبل از هر تجسسی در باب هویت این اصل مد نظر قرار گیرد. به همین ترتیب، جمله‌ی «الف، الف است» یکی از بدیهیات در حوزه‌ی فکر است، این اصل بدیهی غیر قابل چشم‌پوشی است. جملات ۱ و ۲، در واقع در حوزه‌ی فکر از بدیهیات هستند، از آن‌ها نمی‌توان چشم‌پوشی کرد. آنان قوانین بنیادین

منطقی هستند. یک خطای اساسی است، که جمله «الف، الف است» از آنان نشأت گیرد. به این دلیل که جملات مبین آنند، که اظهارات فقط از سوی خودی ممکن است، و این برای هر اظهار بیانی و ابراز ادله‌ای مقدم شمرده می‌شود. با وجود این از آن استنتاج نمی‌شود، که این خود با خود خودش، خودی است و دقیقاً، این که هویتی با خود خودش وجود دارد، همین جمله‌ی «الف، الف است» بیانگر است. «الف» اول این جمله، به هر حال به همان اندازه در خود و برای خود یک یگانه خودی است، اما نه با خود خودش، خودی. (یعنی با «الف» دوم) و به همین ترتیب، آن «الف» دوم در خود و برای خود خودی است، ولی نه با «الف» اول و متعاقباً نه خود با خود خودش. همان‌گونه که هویت خودش با خود خودش، میان خودش با هویتی دیگرگون را تمیز می‌دهد - زیرا که امکان هویت جمله‌ی هویتی را بنا می‌نهد و آن محتوای واقعی جمله‌ی هویتی است. ولی آیا این دیگر بودن یک هویت خالص منطقی صرف، فکر شده و با این عنوان که در خلف با هویت شینی با خود باشد، می‌بایستی مطرح بماند. فقط بر اساس جمله‌ی «الف، الف است»، «الف» با خودش خودی است، و فقط «الف» این جمله، و نه شینی مشخص و البته هم نه آن غیر خودی فعلی با خود خودش، یگانه خودی است. دومین «الف» فقط در هویت منطق صوری به مثابه‌ی چیزی اندیشیده، در حالی که اولین «الف» در یک هویت دیگر متافیزیکی سهیم است.

بسیاری از رویکردهای مذهبی را نیز، می‌توان رویکردهایی «گوهرگرا» نامید. در این رویکرد، «من و تو عارض ذات وجودیم، مشبک‌های مشکوة وجودیم»^(۱۴) در شرح این گزاره‌ها شیخ محمد لاهیجی می‌نویسد: «یعنی من و تو که عبارت از تعیین خاص است به مقتضای نسب و اضافات که صفات مراد است، عارض ذات وجود مطلق شده‌ایم و هر یکی از من و تو که تعیین خاصیم به مثابه‌ی نقب‌ها و روزن‌های مشکوة وجودیم که نور مصباح وجود از هر روزنه از این روازن تعینات خاص تابان و پیدا است»^(۱۵)

ابن رشد، فیلسوف بزرگ اسلامی در کتاب خود تحت عنوان تلخیص مابعد الطبیعه بیان می‌کند: «هویت مترادف معنایی است که بر اسم یک موجود اطلاق می‌شود و از کلمه "هو" مشتق شده است، همان‌طوری که واژه انسانیت از کلمه انسان مشتق گشته است». هویت به این مفهوم ما را به یاد مفهوم هویت یا ذات در منطق ارسطو می‌اندازد که عبارت از همانندی و تشابه شیء با ذاتش است. پس هزار، هزار است و غیر هزار نیست.

اما، در پاره‌ای از نحله‌های مذهبی، این «این‌همانی» انسان با خدا (و نه با ذات خودش) است که هویت‌ساز است. در این جا، «کیستی من»، پاسخ خود را در «من خدا هستم» (أنا الحق)، که حاصل سیر و سلوکی از مرتبه «انانیت» به مرتبه «هویت» و از آن جا تا مقام وحدت بالا است، جست‌وجو می‌کند. در این حالت:

[فرد] احساس وجود دارد و در عین حال ندارد... در این حال ناگفتنی که خصیصه‌اش صمت و سکوت است فرد همه است و در عین حال هیچ نیست: همه است به این اعتبار که همبسته و پیوسته به کل است و هیچ نیست به این معنا که نیستی طلیعه هستی است... شخص با همه فرزندان آدم احساس خویشی می‌کند و دل‌نگران جمله‌ی کائنات است و می‌کوشد تا از تجربه و حال خویش در راه خیر آنان استفاده کند.^(۱۶)

مشرّب وحدت وجود موجد عقایدی از قبیل تقدّم من کلی بر من فردی و اتحاد و اتصال تمام عیار فرد انسان با خداوند است... صوفیان در کار پرورش من حقیقی، من پدیداری را مانعی قطعی می‌شمردند. از این‌رو، سلوکی روحانی را سامان بخشیدند تا به یمن آن، میان انسان و خدا فاصله‌ای نماند و با این حساب حدفاصل بین انسان و جهان نیز طی شده، راه برای عروج تا مقام نفس حقیقی یا نفس کلی هموار شود.^(۱۷)

از این منظر، هویت حقیقی آدمی، صرفاً در فرایند یک «فصل و وصل»، «تمایز

و تشخیص» و یا یک «گسست و پیوست» شکل می‌گیرد: گسست از غیر خدا و پیوست به خدا. تنها از طریق فنا کردن «خود» است که می‌توان به تولد «خود» چشم داشت، و تنها از طریق شناخت این نفس فنا شده است که می‌توان به معرفت «رب» رسید. از شیخ الرئیس در رساله‌ی هدیه نقل شده است که ارسطو چنین می‌گوید: «هر کس از معرفت نفس خویش عاجز گردد، از معرفت ربّ خود نیز ناتوان خواهد بود و چگونه به معرفت اشیا نایل آید، در حالی که به نفس خویش جاهل است؟» بنابراین، تنها با تشبه و ذوب شدن در او، اتحاد با گوهر حیات، همان دیدن خداوند در هر چیز و همه چیز، و نفی فردیت است که می‌توان «من» شد.

بر وفق آرای متصوفه، من حقیقی محصول سیر کمالی جهان است. بر این اساس، این «من» آن منی نیست که محیط اطراف و فرهنگ در ما می‌پرورد. بدین لحاظ در حالی که من پدیداری [= معمولی] فرآورد انسان در ساحت تاریخ است و وجهی جزئی و محدود دارد، من حقیقی محصول و معلول تکامل باطن و واجد وجهی بی‌متهاست. به سخن دیگر، در حالی که من پدیداری حاصل ظرف ذهن و رشد این ظرف است، من حقیقی ثمره‌ی قوه‌ی شهود است. به اعتقاد صوفیه، من حقیقی آن‌گاه متحقق می‌شود که آدمی هشیاری خویش را [از ماسوی الله] تخلیه و تصفیه کند. طبق نظر متصوفه، برای وصول به این حال دو گام باید برداشت: گام اول گسستن از خویش و گام دیگر پیوستن به حق است. به این اعتبار می‌توان قائل به دو منزل و مرحله در تصوف شد: ۱. فنای «من فعال» (I) و ۲. نیل به متهای آگاهی نسبت به «من منفعل» (me). برای رسیدن به فرجام این راه، صوفیه سه مقام و مرحله را پشت سر می‌نهد. این مراحل که مراتب شخصیت صوفی را تشکیل می‌دهد، عبارت است از: ۱. تشخیص^۱، ۲. تشبه به

خداوند^۱، ۳. اتحاد [با ذات حق]^۲ (۱۸).

صوفی‌گری به معنای واقعی، تبلور انکار آشکار تمایزات اجتماعی و ادراکی موجود در جهان است. بنابراین، جای تعجب نیست که در معارف صوفیه برترین مرتبه روشن‌بینی حالتی است که در آن همه تفاوت‌ها و تمایزات مربوط به منزلت و تفاوت‌های بین سوژه و ابژه نابرابر، فرادست و فرودست، معلم و شاگرد زایل می‌شود و وحدت فکر در کلیه سطوح به دست می‌آید که فنای فی‌الله نامیده می‌شود.

در تمثیل فریدالدین عطار در کتاب *منطق‌الطیر*، سی پرنده به جست‌وجوی پرنده‌ای افسانه‌ای یعنی سیمرغ می‌روند - که تمثیلی است برای سیر و سلوک جماعت صوفیان برای دستیابی به حقیقت. سرانجام سیر و سلوک آن‌ها برای یکی شدن با معشوق متعالی، به کشف خودِ جمعی و مشترک آن‌ها می‌انجامد. همان‌طور که عطار خاطرنشان می‌سازد، سیمرغ در نهایت چیزی نبود جز همان سی پرنده.

چون نگه کردند این سی مرغ زود
بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود
در تحیر جمله سرگردان شدند
می‌ندانستند این یا آن شدند
خویش را دیدند سیمرغ تمام
بود خود سیمرغ، سی مرغ تمام
چون سوی سیمرغ کردند نگاه
بود خود سی مرغ در آن جایگاه
ور به سوی خویش کردند نظر

1- deification

2- unification

بود این سیمرغ ایشان آن دگر
 و ر نظر در هر دو کردند به هم
 هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم
 بود این یک، آن و آن یک بود، این
 در همه عالم کسی نشنود این
 آن همه غرق تحیر ماندند
 بی تفکر در تفکر ماندند
 چون ندانستند هیچ از هیچ حال
 بی زبان کردند از آن حضرت سؤال
 کشف این سر قوی درخواستند
 حل مایی و تویی در خواستند
 بی زبان آمد از آن حضرت جواب
 کاینه‌ست آن حضرت چون آفتاب
 هر که آید خویشتن بیند درو
 جان و تن هم، جان و تن بیند درو
 چون شما سی مرغ این جا آمدید
 سی درین آینه پیدا آمدید

از این منظر، «خود واقعی» را نه از رهگذر عقل و منابع دیگر، بل که از درون
 شخص خود (قلب خود) می‌توان یافت و تعریف کرد:

صلیب و مسیحیان را، سرتاسر واری کردم، روی صلیب نبود.
 به بتکده رفتم، به بتکده قدیمی، نشان آشکاری روی صلیب نبود.
 به کوه‌های هرات و قندهار رفتم، دیدم که در آن تپه و دره نبود.
 به منظر و بازرسی به قلّه‌ی کوه قاف رفتم، در آنجا تنها لانه عتقا بود.
 عنان تحقیق را معطوف کعبه کردم، در آن‌جای دور افتاده پیر و جوانی نبود.

جایگاه آن را از ابن سینا پرسیدم، ولی در قلمرو ابن سینا نبود.
به درون قلبم خیره شدم؛ در آنجا او را دیدم؛ هیچ جای دیگر نبود.^(۱۹)

اشعار زیر نیز، بیان‌کننده همین معنا هستند:

آن‌ها که طلبکار خدایید، خدایید
بیرون ز شما نیست شما، شما
ای قوم به حج رفته کجایید، کجایید
معشوق همینجاست بیایید، بیایید
صدبار از این راه به آن خانه برفتید
یکبار از آن راه به این خانه برآید
معشوق تو همسایه‌ی دیوار به دیوار
در بادیه سرگشته شما در چه هوایید
گر صورت بی‌صورت معشوق ببینید
هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شما
ذاتید و صفاتید و همه گنج و همه رنج
افسوس که بر گنج شما پرده شما^(۲۰)

دکتر مسعود کریم‌نیا، در توضیح بیش‌تر «تحقق خود از رهگذر نفی خود» می‌نویسد:

... تحقق خود واقعی، یعنی حالت کمال (جهانی) انسان، وحدت به همه، خداگونه شدن یا حقیقت محض بودن است. شبیه خدا شدن به معنی جذب چیزی است که نشانه خداست و چنانچه آدمی آن‌چه را که تجلی الهی است، در خود ظاهر کند، معنایی بهتر از تسلیم شدن به تصویر خدا دارد؛ زیرا عشق به نفس رستگاری و نجات، مقامی والاتر از عشق به نجات یافتن دارد. نفی خویشتن، در واقع به معنای نفی تجربیاتی است، که مانع پیدایش خود واقعی است.^(۲۱)

دکتر الهی قمش‌های، این معنا را با بیانی متفاوت تأکید می‌نماید:

اصولاً در این عالم یک هویت بیش‌تر نداریم و آن هویت وجود اوست که وجود خداوند می‌باشد. در زمان قدیم تمام عالم را وجود خداوند می‌دانستند و نور خداوند را هویت می‌خواندند. در چنین حالتی نور، عین زیبایی است و خداوند برای آن‌که نور و زیبایی خود را نشان دهد، هویت‌های مادی که متفاوت نیز هستند به وجود آورده است. هویت‌ها اساساً سایه هویت خدا هستند و هویت‌ها دائماً در حال تغییر هستند، مانند: هویت هر فرد که دائماً در حال تغییر است. به قول نظامی هر ذره‌ای هویتی دارد.^(۲۲)

سروش، در توضیح این نوع نگرش می‌افزاید:

... قصه جبر و اختیار قصه‌ای بلند است و متفکران می‌توانند عمری از آن تغذیه کنند، اما در میان عامه، سخنان بزرگانی چون حافظ که می‌گوید: «بر من و تو در اختیار نگشاده است» یا «جام می و خون دل هر یک به کسی دادند» یا «قضای آسمان است این و دیگرگون نخواهد شد»... به معنای ساده‌شان حمل می‌شوند و این رأی را القا می‌کنند که آدمی چون کبوتری اسیر شاهین قضا است. این جبراندیشی، چنان‌که گفتیم یکی از خواص اولیه‌اش افاده ثبات هویت است. آن‌که در قفسی آهنین اسیر است، گرچه خود، هویت خود را نمی‌سازد، ولی در عوض هویت ساخته و تمام شده‌ای در اختیار دارد و غرایز درونی و شرایط بیرونی‌اش چنان‌او را در جای خود می‌خکوب کرده است که مجال فرار کردن از دست خود را به او نمی‌دهد.^(۲۳)

شریعتی، نیز با تفسیری از متافیزیک یکتاپرستانه، بیان می‌دارد:

به زبان مذهب، انسان یک جوهر الهی دارد، یک جوهر برتر نسبت به ماده

و مسلط به طبیعت. او از روح خدا نشأت می‌گیرد، بدین معنا که او واجد ویژگی‌های خدایی است، و از زمان هبوطش به زمین، طبیعت و جامعه، خود خدایی خویش را از یاد برده است و فقط به غریزه حیوانی و مادی‌اش اجازه پیشرفت می‌دهد.^(۲۴)

توشی هیگو ایزوتسو^۱، در مقاله‌ای با عنوان «ساختار هویت در ذن بودیسم»^۲ پرسش ارسطویی «[ماهیت] انسان چیست؟» را در مقابل سؤال مطروحه در ذن بودیسم یعنی «من کیستم؟» می‌گذارد. بنا به نظر ایزوتسو، تفاوت جوهری این دو پرسش، در این است که در سؤال اول مرکز توجه ماهیت انسان به وجه کلی است و تصویر انسان، در ذهن ناظری برکنار و بی‌طرف صورت می‌بندد که بدو با سؤال «انسان چیست؟» به سراغ [حل] مشکل می‌رود. در نتیجه، به اعتبار این که در این دیدگاه انسان «چیزی است که عینیت می‌یابد یعنی متعلق و موضوع شناخت واقع می‌شود پس هیچ نیست جز یک شیء». بنابراین، سخنی به گزاف نیست اگر بگوییم سؤال اول برخاسته از طرز فکری است که بین انسان در مقام فاعل شناسایی و انسان در مقام متعلق شناسایی تمایز قائل می‌شود. اساساً در چنین دیدگاهی بعید است مسأله وحدت وجود که مبنایش طرد غیریت میان فاعل شناخت است مطرح شود.

به عکس، نزد کسانی که می‌پرسند «من کیستم؟»، مسأله‌شان نه ماهیت انسان به وجه کلی، بل که انسان در معنای وجودی انسانی است. در این دیدگاه، نظاره «من» به «خویشتن» چنان نیست که گویی به عین خارجی نظر می‌کند. به سخن دیگر، نفس به دوباره فاعل شناسایی و متعلق شناسایی منقسم نمی‌شود. «من» پدیده‌ای است واحد و یکدست و به نفس مطلق استحاله می‌یابد. بر این مبناست که اتحاد عارف و معروف [یا عالم و معلوم] و خالق و مخلوق حاصل

1- Izutsu

2- *The Structure of Selfhood In Zen Buddhism*

می‌شود.

برخی دیگر از اندیشمندان، برای هویت، خصیصه‌ای فطری یا پیش‌ازبانی و پیش‌جامعه‌ای قائل هستند. این رویکرد ناظر بر این ایده است که:

هر فرد آدمی پیش از مجهز شدن به توانایی تکلم، از توانایی اندیشیدن برخوردار است و صرف نظر از قوت سخن گفتن و استفاده از ابزار زبان، در طول زندگی، به تجربه‌های تعیین کننده شخصی و غیرزبانی دست می‌یابد، که در شکل دادن به شخصیت و هویت وی نقش اساسی بازی می‌کنند. بر مبنای این رهیافت، هر چند آدمی موجودی اجتماعی است و جامعه در شکل دادن به هویت افراد سهمی اساسی دارد، اما چنین نیست که همه‌ی هویت افراد در جامعه شکل بگیرد. آدمی، در مقام فاعل شناسایی، یک لوح سفید نانوشته نیست، بل که واجد توانایی‌های ادراکی و قابلیت‌های بالقوه برای رشد در زمینه‌های مختلف است. از این توانایی‌ها و قابلیت‌ها بر روی هم می‌توان به عنوان یک «هویت پیش از جامعه یا فطری» یاد کرد.^(۲۵)

رویکردهای سازه‌گرا

نقطه عزیمت ما برای رسیدن به انسان‌های واقعی، آنچه انسان‌ها می‌گویند، تصور می‌کنند و تلقی می‌نمایند یا آنچه در مورد آن‌ها می‌گویند، می‌اندیشند، تصور و تلقی می‌کنند نیست... اخلاق، مذهب و... تاریخ ندارند، تحول ندارند، بل که انسان‌ها همراه با تغییر تولید مادی... موجودیت واقعی‌شان، اندیشه‌شان، و محصولات اندیشه‌شان را تغییر می‌دهند. (مارکس)

رویکرد «سازه‌گرایی اجتماعی»^۱، از جمله رویکردهایی است که در مقابل گوهرگرایان شکل گرفت. اندیشمندان سازه‌گرای اجتماعی بر این باورند که ماهیت، خود ساخته و پرداخته‌ای تاریخی است و در ظرف زمان و مکان خاص شکل گرفته و معنا می‌یابد. مناظرات بین گوهرگرایان و پیروان *Essentially Speaking: Feminism*، درونمایه اصلی کتاب

Nature and Difference نوشته داینا فاس^۱ (۲۶) را تشکیل می‌دهد. از منظر فاس، رابطه بین این دو رویکرد رابطه‌ای جانشینی و یا رابطه «یا این/یا آن»^۲ نیست. وی به جای ارائه بحثی ارزشی در مورد «گوهرگرایی»، به تدقیق و مذاقه در متون مبتنی بر اصالت ماهیت در بستر و عرصه راهبردهای گوناگون همت می‌گمارد.

به بیان دیگر، فاس بر آن است که تحلیلی مشخص از تأثیر تمایلات متفاوت گوهرمدار در زمینه‌های مشخص به دست دهد. وی نشان می‌دهد که گوهرگرایی فی‌الذاته خاصیت دلالت سیاسی نداشته و می‌تواند به گونه‌ای مؤثر موضوع هر گفتمانی باشد. بنابراین، تحلیل فاس می‌بین آن است که هیچ گفتمان گوهرمداری استعداد تحصیل و اتباع منزلت و شأن «ماهوی» را ندارد. فاس، هم‌چنین بر این باور است که مکتب اصالت سازه، در هر شرایطی که امکان تکرار «دال»‌های مشابه در زمینه‌ها و بسترهای متفاوت وجود داشته باشد، بر سیما و هیبتی ماهیت‌گرایانه پدیدار می‌گردد. به بیان دیگر، انسداد گوهرگرایانه در شرایطی که عنصری اجتماعی صرفاً به اعتبار موقعیتش در نظام روابط با سایر عناصر اجتماعی تعریف می‌شود، تماماً می‌تواند از رهگذر مباحثات سازه‌گرایان بازتولید شود.

این رویکرد، دارای چهار ویژگی است: (۱) واکنش نسبت به این ایده که آنچه در جهان خارج مشاهده می‌شود طبیعی است. برای نمونه، اینان معتقدند که ظهور مفهومی نظیر «جنسیت» در تاریخ را نباید بر مبنای تمایز طبیعی بین زن و مرد توجیه کرد، بل که جنسیت مفهومی برساخته اجتماعی است. (۲) مفاهیم جنبه خاص تاریخی و فرهنگی دارند و محصول ترتیبات خاص اقتصادی و اجتماعی می‌باشند. (۳) نه تنها دانش به طرز اجتماعی ساخته می‌شود، بل که از طریق کنش و واکنش بین افراد جامعه تداوم می‌یابد. بنابراین،

1- Diana Fuss

2- either/or

تداوم دانش بشری پیش از آن‌که از کارآمدی آن در برخورد با واقعیت‌ها ناشی شده باشد، جنبه اجتماعی دارد. آن‌چه صدق خوانده می‌شود، حاصل مشاهده عینی جهان نیست، بل که زائیده فراگردهای اجتماعی مستمر بین افراد است. (۴) بین دانش و کنش اجتماعی نسبتی وجود دارد. هر سازه اجتماعی نوع خاصی از کنش‌های اجتماعی را طلب می‌کند.^(۲۷)

مارکس، در رویکردی همسو با سازه‌گرایان، هویت را به مثابه یک برساخته طبقاتی مورد بحث قرار می‌دهد. از منظر وی، «نقطه عزیمت ما برای رسیدن به انسان‌های واقعی، آن‌چه انسان‌ها می‌گویند، تصور می‌کنند و تلقی می‌نمایند یا آن‌چه در مورد آن‌ها می‌گویند، می‌اندیشند، تصور و تلقی می‌کنند نیست... اخلاق، مذهب و... تاریخ ندارند، تحول ندارند، بل که انسان‌ها همراه با تغییر تولید مادی... موجودیت واقعی‌شان، اندیشه‌شان، و محصولات اندیشه‌شان را تغییر می‌دهند...»^(۲۸) وی هم‌چنین تصریح می‌کند: «تاریخ تمامی جوامع تا به امروز همانا تاریخ نبرد طبقات است. آزادمردان و بردگان، نجبا و عوام، خوانین و رعایا، استادکاران و شاگردان، خلاصه ستمگران و ستمدیدگان که در تضادی دایمی رو در روی یکدیگر ایستاده‌اند.»^(۲۹) آرون، در توضیح بیش‌تر دیدگاه مارکس می‌افزاید:

آدمیان در تولید اجتماعی هستی خویش روابطی معین، ضروری و مستقل از اراده خود پدید می‌آورند: این روابط تولیدی با درجه معینی از توسعه نیروهای تولیدی مادی تناسب دارند. مجموعه این روابط ساخت اقتصادی جامعه، یعنی پایه واقعی بنای حقوقی و سیاسی را تشکیل می‌دهد و با صورت‌های معینی از آگاهی اجتماعی همراه است. به طور کلی، توسعه زندگانی اجتماعی، سیاسی و فکری، زیر سلطه شیوه تولید زندگانی مادی قرار دارد. آگاهی آدمیان نیست که تعیین‌کننده هستی آن‌ها است، بر عکس این هستی اجتماعی آدمیان است که آگاهی آن‌ها را تعیین می‌کند...^(۳۰)

لنین، در مقالات و رساله‌های متعدد خود که به مسأله‌ی ملی می‌پردازد، اساساً به وجود دو تعریف از «ملت» در درون جنبش سوسیالیستی، یعنی تعریف «تاریخی-اقتصادی» کائوتسکی (بر اساس زبان و سرزمین) و تعریف «تاریخی-فرهنگی» اتو بائوئر (بر پایه‌ی خصلت مشترک ملی که از فرهنگ مشترک و آن هم از سرنوشت مشترک ناشی می‌شود) اشاره می‌کند و خود را طرفدار تعریف اول و ارزیابی مبتنی بر آن می‌داند. مخالفت لنین با قائل شدن هرگونه خصلت پایدار برای پدیده‌ی «ملت»، رد قاطع «فرهنگ ملی» در برابر «فرهنگ بین‌المللی»، نظر منفی نسبت به هر نوع روند تثبیت ملی و در عوض استقبال از روند «تجزیه و مرزبندی طبقاتی» درون ملت‌ها و تشدید آن، تأکید بر خصلت «منفی» برنامه و تکلیف جنبش سوسیالیستی در قبال مسأله‌ی ملی (مبارزه علیه ستم ملی) و تعریف برنامه و تکلیف «مثبت» آن در چارچوبی صرفاً طبقاتی و نه ملی، و ترجیح هر حق و امتیاز و گامی در عرصه‌ی ملی، از جمله مهم‌ترین آن‌ها یعنی حق تعیین سرنوشت، به عنوان تدبیری تاکتیکی و موقتی و گذار در جهت امحای تمایزات ملی و ادغام ملل در یک مجموعه‌ی واحد و همگون مشاهده می‌شود.

در نظریه‌ی لنین، به پیروی از اندیشه‌های مارکس و انگلس (که تئوری جامعی درباره‌ی «ملت» ارائه نداده‌اند)، ملت ارزش و جایگاهی مستقل و قائم به ذات ندارد؛ هدف سیاست ملی عبارتست از «تحقق منظم و عملی نزدیکی و ادغام کارگران و دهقانان تمام ملت‌ها در مبارزه‌ی انقلابی آن‌ها برای سرنگونی بورژوازی» مبارزه‌ی ملت‌ها و ملیت‌ها برای حقوق خود تنها از زاویه «نیروی انفجاری» آن‌ها و به مثابه «نیروی ذخیره»‌ی پیکار پرولتاریا در راه سوسیالیسم ارزش دارد؛ شناسایی «حق تعیین سرنوشت» برای آن‌ها فقط و فقط به معنای «حق جدا شدن و تشکیل دولت ملی مستقل» و ضامنی است، برای این‌که «بی‌اعتمادی میان توده‌های زحمتکش ملل مختلف که میراث سرمایه‌داری است و رنجیدگی کارگران ملل ستم‌دیده از کارگران ملل ستمگر کاملاً از بین برود و

جای خود را به اتحادی آگاهانه و داوطلبانه بدهد؛ و خود این حق، تابعی از مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا در راه سوسیالیسم است و بسته به ارتباطش با این مبارزه و تأثیر واقعی یا فرضی‌اش بر آن می‌تواند مترقی یا ارتجاعی باشد و مورد موافقت یا مخالفت قرار گیرد: مطالبات مختلف دموکراسی، از جمله حق ملل در تعیین سرنوشت خویش، مطلق نیستند، بل که جزیی از کل جنبش دمکراتیک جهانی هستند. ممکن است در برخی موارد مشخص، جزء با کل در تضاد باشد؛ در این موارد باید آن جزء را رد کرد.

عده‌ای نیز، هویت را بر ساخته‌ای «معرفتی» می‌دانند: ما آنیم که می‌دانیم. یعنی عالم، به قد و قامت معلوم خویش است و این ظرفی است که شکل و ابعاد مظروف خویش را می‌گیرد. «خواه علم ما محکوم صدق و کذب شود (Knowing that، دانش گزاره‌ای یا discursive) و خواه محکوم کمال و نقصان (Knowing how، مهارت) در هر حال، جان آدمی با آن‌ها یکی است و فربه‌ی و لاغریش در گرو بیش‌تر یا کم‌تر دانستن آن‌هاست.»^(۳۱)

جان نباشد جز خبر در آزمون
هر که را افزون خبر، جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیش‌تر
از چه؟ ز آن‌رو که فزون دارد خبر

اقتضای جان چون ای دل آگهی ست
هر که را افزون خبر جانش قوی است
آدمی فربه شود از راه گوش
جانور فربه شود از حلق و نوش

چون سر و ماهیت جان مخبر است
هر که او آگاه‌تر با جان‌تر است

ای برادر تو همان اندیشه‌ای

مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

به اعتقاد عبدالکریم سروش، «اگر آدمی همان ایده‌ها و دانسته‌ها و معتقدات و تجارب اندوخته آدمی است و اگر آدمی همان است که می‌پندارد، وضوح و ابهام و سستی و استحکام هویت او هم، منوط به وضوح و ابهام آرایشی است که وی حامل و واجد آن‌هاست».^(۳۲) به اعتقاد وی،

باید فرق بگذاریم میان هویت و واقعیت. آدمی تنها موجودی است که هویتش با واقعیتش می‌تواند فرق داشته باشد. و معنای آلتیناسیون (بیگانه شدن با خود، مسخ، خودفراموشی) همین است. هویت آدمی در گرو آگاهی اوست، اما واقعیتش نه. آن‌که واقعاً خود را زن می‌داند، هویت زنانه دارد ولو خلقت مردانه داشته باشد و به قول مولوی، اندیشه‌اش زنانه است و استخوان و ریشه‌اش مردانه. آن‌که خود را بیمار می‌داند، بیمار است ولو ظاهراً سالم باشد و آن‌که خود را مجبور می‌پندارد مجبور است، ولو واقعاً آزاد باشد. از این بالاتر آن‌که هویت، واقعیت را هم به دنبال خود می‌کشانند و رفته‌رفته آن را عوض می‌کند. تحلیل از واقعیت انسان به دست زیست‌شناسان است، اما هویت انسانی جز با تحقیق در فرهنگ انسانی آشکار نمی‌شود. بی‌جهت نیست که آدمی را با تلقین و تعلیم می‌توان عوض کرد و یا می‌توان درمان کرد. چرا که همه چیز در گرو آن است که آدمی چه هویتی بیابد و از خود و از نقش و غایت و منزلت خود چه تصویری داشته باشد.^(۳۳)

از خودبیگانگی در عرصه فردی این است که کسی تصویری از خود داشته باشد که آن تصویر بر او منطبق نباشد. لذا از خودبیگانگی در موجوداتی که از خود تصویری ندارند رخ نمی‌دهد و رخ دادنی نیست. سنگ نمی‌تواند از خود بیگانه شود... فقط آدمیانند که می‌توانند شخصیتی به واقع داشته باشند، اما تصویری

که از این شخصیت دارند، خلاف آن واقع باشد. گاه صد درصد خلاف او و گاه کم‌تر و به همین دلیل هم، از خودبیگانگی در مراتب است. کسی تماماً از خود بیگانه است و کسی کم‌تر... به عبارت ساده، هویت همان «معناداری» در سطح فردیت و اجتماع است و نقطه مقابل آن، همان پوچی و بی‌معنایی است. البته این مفهوم و تعریف هویت، بسیار عام می‌باشد، یعنی به زبان منطقی جامع است، ولی مانع نیست. چرا که بسیاری از چیزها که معنادار هستند، ولی جزئی از هویت نیستند. پس موضوع هویت بسیار ظریف‌تر و دقیق‌تر از معناداری و بی‌معنایی است.

در چارچوب همین رویکرد، عده‌ای هویت را به مثابه برساخته‌ی ایدئولوژیک مورد تأمل قرار می‌دهند. از دیدگاه اینان، «ایدئولوژی‌ها»... این خاصیت را دارند که نگاه آدمیان را به نقطه‌ای خاص و واحد معطوف می‌دارند و دایره هویتشان را تحدید و تعیین می‌کنند و اگر دانسته‌هایشان را محدود می‌کنند، در عوض هویتشان را محفوظ می‌دارند.^(۳۶) به بیان لاکلاو، امر ایدئولوژیکی عبارت است از اشکال گفتمانی که از طریق آن‌ها جامعه خود را بر اساس فروستگی، تثبیت معنا و عدم درک بازی بی‌پایان تفاوت‌ها، تأسیس می‌کند.^(۳۷)

برخی نیز، بر این اعتقادند که هویت در درجه نخست یک مبحث جغرافیایی-سیاسی است و مربوط به چگونگی پیدایش و بقای یک ملت می‌شود و بخش پر اهمیتی از موجودیت روحانی بشر شمرده می‌شود. ژان گاتمن^۱ برجسته‌ترین نام در جغرافیای سیاسی عصر حاضر می‌گوید: «جداگانه بودن نسبت به دیگران و سربلند بودن از جلوه‌های زندگی مستقل خویش، خاصیت ذاتی هر گروه انسانی است.»^(۳۸) پروفیسور محمد حسن گنجی، بر این اعتقاد است که: «اصولاً مردم نه تنها با نام و نام خانوادگی و مشخصات

گروهی که در آن زیست می‌کنند، شناخته می‌شوند، بل که با مشخصات قسمتی از سطح زمینی که بر روی آن زیست دارند و یا به دنیا آمده‌اند نیز شناخته می‌شوند. تفاوت‌های جغرافیایی، تفاوت‌های زیستی را به همراه دارد و شرایط جغرافیایی بر فرهنگ و آداب و رسوم مردم اثر گذاشته و آن‌ها را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. به طور کلی، می‌توان بیان داشت که شرایط جغرافیایی اثر مهمی بر تمدن‌ها و پیشرفت آن‌ها دارد.^(۳۷) باستانی پاریزی، نیز ضمن تأکید بر این مهم که «... آب و هوا یکی از عوامل و حتی قائمه شکل‌گیری هویت ایرانی محسوب می‌شود»، می‌افزاید:

این قائمه‌ای است که از روزگاران گذشته به اشکال گوناگون در صحنه‌های فرهنگی ایران حضور داشته است. الهه‌هایی مانند: آناهیتا، اهورامزدا و یا عکس‌العمل‌های پادشاهان ایرانی در برابر خشکسالی مانند فیروز ساسانی و فراخوانی او برای خشکسالی و یا نماز خلیفه دوم، عمر در از بین رفتن پدیده خشکسالی، نماز امام رضا (ع) در همین ارتباط و زدن چاه در زاینده‌رود توسط ظل‌السلطان و دعای باران حاج شیخ یوسف گیلانی و یا دعای باران آقای خوانساری در قم و... همگی مؤید نقش آب و هوا به ویژه آب در تکوین هویت ملی ایرانی است. آنچه که امروز مورد بحث است، هویتی است که زمان و مکان مشخصی را نمی‌شناسد. با اطمینان می‌توان گفت که تأثیر آب و هوا در ایران به گونه‌ای بوده که اصلاً پایتخت‌ها بر اساس همین بنا شده‌اند. یعنی پایتخت‌ها در ایران بر اساس اقتصاد شبانی بنا شده‌اند. به عبارت دیگر، این پایتخت‌ها بر اساس ییلاق و قشلاق و یا گرم‌جا و سردجا تأسیس شده‌اند. برای مثال، می‌توان از شوش و تخت جمشید، تیسفون و طاق بستان، جیرفت و بردسیر و... نام برد. این امر، هم از نظر اقتصادی اهمیت ویژه‌ای داشته است و هم از این نظر که مردم را به تحرک و جابه‌جایی وادار می‌داشته. آنچه که ما آن را به عنوان هویت این ملت می‌خوانیم، خواسته و خصوصیتی است که در بستر جغرافیایی همین

سرزمین تکوین پذیرفته است.^(۳۸)

باستانی پاریزی در ادامه می‌نویسد:

...هویت مانند نخ نرمی است که در میان یک شمع قرار گرفته است، مواد اصلی روشنایی شمع پی و چربی و... وابسته به قائمه پنهان از نظر شمع، یعنی نخ است. از دید دیگری موقعیت مکانی فرهنگ ایرانی در محاصره دیوارها است. جنس این دیوار از سنگ و چوب و... نیست، جنس این دیوار از آب است. از سویی نزدیک به دیوار چین است (سیحون و جیحون) و از طرف دیگر به دیوار اترک در شرق دریای خزر تکیه دارد. بخشی از دیوار، ارس در غرب دریای خزر است و بخش دیگر آن دجله و فرات (حد فاصل فرهنگ سامی و آریایی است). در سوی دیگر، دریای بزرگ خلیج فارس وجود دارد و در شرق تا دیوار آبی سند ادامه پیدا می‌کند. در تمامی مناطق ذکر شده غلبه بر هویت ایرانی است.^(۳۹)

از این منظر، هویت داشتن در درجه نخست به معنای خاص و متمایز بودن، ثابت و پایدار ماندن و به جمع تعلق داشتن است. هر فرد هنگامی خود را دارای هویت می‌داند که از تمایز، پایداری و در جمع بودن خود اطمینان حاصل کند. مکان مهم‌ترین عاملی است که این نیازهای هویتی انسان را تأمین می‌کند. به بیان روشن‌تر، مرزپذیری و قابل تحدید بودن مکان و به تبع آن فضا، این امکان را برای آن‌ها فراهم می‌سازد که انسان‌ها با احساس متمایز بودن، ثبات داشتن و تعلق به گروه، امنیت و آرامش لازم برای زندگی را کسب کنند. احساس متمایز بودن از دیگران، چونان جزء جدایی‌ناپذیر هویت نیازمند وجود مرزهای پایدار و کم و بیش نفوذناپذیر است. هر اندازه این مرزها و تفاوت‌های مبتنی بر آن‌ها شفاف‌تر و دقیق‌تر باشد، نیاز به متمایز بودن از دیگران به خوبی تأمین می‌شود و به هویت افراد و گروه‌ها آسیبی جدی نمی‌رسد. از آن‌جا که ترسیم چنین مرزها و تفاوت‌هایی بر روی قلمرو مکانی

و بازتولید و حفظ آن‌ها در گفتمان مسلط آسان‌تر است، مکان و سرزمین به صورت بستری بسیار مناسب برای هویت‌سازی و تداوم بخشیدن به هویت درمی‌آید.

مکان و سرزمین نه تنها با ممکن ساختن مرزبندی‌های عینی به واسطه ویژگی‌های جغرافیایی نیاز به تمایز اجتماعی را برآورد می‌سازد، بل که با تقویت مرزهای طبیعی، اجتماعی و فرهنگی هویت‌سازی را آسان‌تر می‌کند. مکان نه تنها مرزپذیر و قابل تحدید است، بل که ثبات نیز دارد. بنابراین، با تأمین نیاز به تداوم داشتن و پایدار بودن، از این لحاظ هم منبعی مهم در تأمین هویت به شمار می‌آید. نظریه پردازان مختلف برآنند که انسان هنگامی احساس تداوم و پایداری می‌کند که در زندگی خود مرجع‌هایی ثابت و پایدار داشته باشد. مکان و سرزمین از جمله بهترین تأمین کننده‌های این‌گونه مرجع‌ها و دست‌آویزها هستند. بر خلاف فضا که دنیایی سیال و بی‌مرکز برای افراد فراهم می‌کند، مکان، با ابعادی معین و عناصری ثابت، دنیایی پایدار پدید می‌آورد.^(۱)

کارویژه هویت‌ساز مکان، به تأمین انسجام و همبستگی اجتماعی که احساس تعلق داشتن به جمع را ممکن می‌سازد معطوف است. در واقع، توانایی مکان به انجام این کارویژه باز هم به ثابت و مرزپذیر بودن آن مربوط می‌شود. همان‌گونه که مکان با ساختن و حفظ کردن مرزهایی روشن و نفوذناپذیر، نیاز به متمایز بودن را تأمین می‌کند، به واسطه محدود کردن روابط اجتماعی در قلمرویی نسبتاً کوچک و بسته، احساس تعلق به گروه را پدید آورده و آن را تقویت می‌کند. مکان و سرزمین از آن‌جا که گستره روابط اجتماعی را محدود و بر تراکم آن روابط بی‌واسطه و چهره به چهره می‌افزایند نوعی همبستگی و انسجام اجتماعی نیرومند پدید می‌آورند.

هایدگر^۱، نیز هویت را بر اساس عامل محلی بودن و در جریان یک فراگرد

تاریخی، تعریف می‌کند. به بیان دیگر، هایدگر انسان را موجودی تاریخی می‌داند که پیوندی وثیق و تنگاتنگ با هم‌نوعان خود و عالم دارد. در عین حال، این عالم مشترک دازاین‌ها^۱ است و جنبه‌ی اجتماعی دارد؛ به صورتی که «بودن با» و «بودن در» هر دو به جزء لاینفک رابطه‌ی فرد و جهان بدل می‌شود. از سوی دیگر، هایدگر میان «بودن در» با «سکنی داشتن» ارتباط می‌بیند. عالم در نظر هایدگر، یک اقامتگاه است و رابطه‌ی دازاین با عالم، بر «جایی در عالم داشتن» مشتمل است. مکان در اندیشه‌ی هایدگر اهمیت اساسی دارد. زیرا به عقیده‌ی او هستی و آشکار شدن بر روی زمین رخ می‌دهد. سکونت داشتن یا باشیدن به معنای «نحوه‌ی بودن آدمیان روی زمین است».^(۱) از این‌رو، دو مفهوم سکنی و وجود با یکدیگر مربوطند. ... هایدگر، تصریح می‌کند که «رابطه‌ی آدمی با مکان‌ها و از راه مکان‌ها با فضاها، ذاتی‌باشندگی او است. رابطه‌ی انسان با فضا چیزی جز باشیدن، به معنای گوه‌رین آن نیست».^(۲)

با رویکردی فرهنگی، برخی از نظریه‌پردازان، هویت را اساساً یک برساخته فرهنگی می‌دانند. فرهنگ مهم‌ترین و غنی‌ترین منبع هویت است. افراد و گروه‌ها همواره با توسل به اجزا و عناصر فرهنگی گوناگون هویت می‌یابند، زیرا این اجزا و عناصر توانایی چشمگیری در تأمین نیاز انسان‌ها به متمایز بودن و ادغام شدن در جمع دارند. به بیان دیگر، فرهنگ هم تفاوت‌آفرین است و هم انسجام‌بخش. هر شخص هنگامی که زندگی را به شیوه خاصی سازمان می‌دهد، در واقع، خود را در چارچوب دنیایی قرار می‌دهد که به واسطه مرزها و تفاوت‌های فرهنگی از دنیاهای دیگر جدا می‌شود.

از این دیدگاه، فرهنگ مقوله‌ای تفاوت‌مدار است و شیوه زندگی خاصی را می‌سازد. این تفاوت و خاصیت، نه تنها امکان هویت‌یابی را فراهم می‌سازد،

بل که به زندگی انسان‌ها نیز معنا می‌بخشد. هنگامی که از فرهنگ سخن می‌گوییم به روش‌هایی اشاره داریم که انسان‌ها، به صورت فردی و جمعی، از طریق ارتباط با دیگران زندگی خود را معنادار می‌سازند. البته این ارتباط در صورتی معنابخش می‌شود که در چارچوب مرزهای هویتی برقرار شود و در عین حال به تقویت و تحکیم چنین مرزهایی کمک کند.

در میانه این دو رویکرد (گوهرگرایی و سازه‌گرایی)، برخی بر این اعتقادند که به رغم این که «احساس هویت یک مقوله حدثی یا شدنی^۱ است و نه قدیم و ذاتی»، لکن، هویت یک جنبه «تکونی» (در مقابل تکوینی) و یا «محولی» (در مقابل محقق) نیز دارد. «بدین‌سان، هویت کلی ما، مرکب از مجموع هویت‌های محول و محقق است که در طی مراحل متعدد زندگی در «خود»^۲ انباشت می‌کنیم. هویت‌های متأخر الزاماً نافی هویت‌های محول متقدم نیست.»^(۱۳) افزون بر این، هویت نه نافی «ثبات» است و نافی «تغییر». مراد از ثبات، تحجّر و سنگوارگی هویتی نیست، بل که مفهوم ثبات، نه تنها با تحول و پویایی منافات ندارد، بل که ثبات و سیالیت هویتی مکمل هم تلقی می‌شوند. از سوی دیگر، موضوع هویت با یکپارچگی و پیوستگی نیز ارتباط تنگاتنگ دارد. به واقع، هویت در نگاه ژرف با مفهوم یگانگی تلازم دارد و نقطه مقابل آن پراکندگی و گسست هویتی است که با هویت‌داری قابل جمع نیست. پس اصل هویت‌داری با دو مفهوم ثبات و یگانگی تلازم دارد.

به بیان دیگر، مفهوم هویت، ضرورتاً با دو متضاد تعریف می‌شود: همسانی و تفاوت. این ادعا که چیزی یا فردی هویت ویژه‌ای دارد، بدین معناست که این چیز یا فرد، مانند دیگر وجودهای دارای آن هویت است و در عین حال چنانچه چیز یا فردی متمایز، هویت و خاصیتی دارد. به بیان روشن‌تر، هویت یعنی کیفیت یکسان بودن در ذات، ترکیب و ماهیت، و نیز یکسان بودن در هر

1- evenementiel

2- self

زمان و همه شرایط. در هر حال هویت داشتن یعنی یگانه بودن، ولی از دو جنبه متفاوت: همانند دیگران بودن در طبقه خود و همانند خود بودن در گذر زمان.^(۱۱)

از منظری روانشناختی، بسیاری از نظریه‌پردازان شخصیت، هویت را در درجه نخست، بر ساخته احساسات و تمایلات فردی و شخصی می‌دانند. از این دیدگاه، هویت عبارت است از «احساس تمایز شخصی، احساس تداوم شخصی و احساس استقلال شخصی».^(۱۲) بنابراین، به یک معنا مسأله هویت، همان مسأله شخصیت است و هویت عبارت از احساسی است که انسان نسبت به استمرار حیات روانی خود دارد و یگانگی و وحدتی که در مقابل اوضاع و احوال متغیر خارج، همواره در حالات روانی خود حس می‌کند.

احساس هویت فردی، به واسطه دیالکتیک میان فرد و جامعه شکل می‌گیرد. هویت، معمولاً در نگرش‌ها و احساسات افراد نمود می‌یابد، ولی بستر شکل‌گیری آن زندگی جمعی است. هویت اجتماعی نمود یافته در شخصیت، جدا از دنیای اجتماعی دیگر افراد معنایی ندارد. فردها بی‌همتا و متغیر هستند، ولی شخصیت کاملاً به صورت اجتماعی، به واسطه مراحل مختلف اجتماعی شدن و اندرکنش اجتماعی، ساخته می‌شود.^(۱۳)

از دیدگاه جرج هربرت مید^۱، هر فرد هویت یا خویشتن^۲ خود را از طریق سازماندهی نگرش‌های فردی دیگران در قالب نگرش‌های سازمان یافته اجتماعی یا گروهی شکل می‌دهد. به بیان دیگر، تصویری که فرد از خود می‌سازد و احساسی که نسبت به خود پیدا می‌کند بازتاب نگرشی است که دیگران نسبت به او دارند.^(۱۴) از منظری مشابه، کولی^۳ و توماس^۴ معتقدند

1- Mead
2- the self
3- Cooley
4- Thomas

کیستی فرد، در فرایند پیچیده‌ای شکل می‌گیرد که همان رابطه مداوم او با محیط اطرافش یا جامعه است. کیستی یک فرد به واقع تعیین کننده جایگاه او در جامعه است. مید، تجربه حسی، خودآگاهی، روح و کیستی فرد را پدیده‌های از پیش موجود نمی‌داند، بل که بر آن است که این ویژگی‌ها ماحصل کنش‌ها و واکنش‌های اجتماعی‌اند و خود نیز، دوباره بر این کنش‌ها اثر می‌گذارند. «کیستی خویش» از نظر او، هم علت و هم معلول کنش‌های اجتماعی یک فرد است. کولی، دریافته بود که درک و شناخت «خویش» تنها در تقابل با دیگران است که پدید می‌آید. در چنین حالتی، فرد خود را با چشم دیگران می‌بیند.

تاجفل^۱، هویت اجتماعی را با عضویت گروهی پیوند می‌زند و عضویت گروهی را متشکل از سه عنصر می‌داند: عنصرشناختی (آگاهی از این‌که فرد به یک گروه تعلق دارد)؛ عنصر ارزشی (فرض‌هایی درباره پیامدهای ارزشی مثبت یا منفی عضویت گروهی)؛ و عنصر احساسی (احساسات نسبت به گروه و نسبت به افراد دیگری که رابطه‌ای خاص با آن گروه دارند). بر این اساس، هویت اجتماعی از دیدگاه تاجفل، عبارت است از «آن بخش از برداشت یک فرد از خود که از آگاهی او نسبت به عضویت در گروه(های) اجتماعی سرچشمه می‌گیرد، همراه با اهمیت ارزشی و احساسی منضم به آن عضویت».^(۱۸) از این منظر، می‌توان هویت اجتماعی را نوعی خودشناسی فرد در رابطه با دیگران دانست. این فرایند مشخص می‌کند که شخص از لحاظ روانشناختی و اجتماعی کیست و چه جایگاهی دارد. به بیان دیگر، فرایند هویت‌سازی این امکان را برای یک کنشگر اجتماعی فراهم می‌سازد که برای پرسش‌های بنیادی معطوف به کیستی و چیستی خود پاسخی مناسب و قانع کننده پیدا کند. در واقع، هویت معطوف است به بازشناسی مرز میان خودی و

بیگانه که عمدتاً از طریق همسنجی‌های اجتماعی و انفکاک درون گروه از برون گروه‌ها ممکن می‌شود. اهمیت تمایزات، تنش‌ها و ستیزهای گروهی، حتی در شرایط نبود تضاد منافع، از این جنبه هویت ناشی می‌شود.

وقتی فرد مستهلک در جامعه است، چنانچه در جامعه‌های قدیم، مثلاً یونان قدیم بوده است، دیگر مسأله من و هویت به صورتی که ما تصور می‌کنیم مطرح نیست... این هویت زمانی پیدا می‌شود که انسان با غیر مواجه می‌شود و این «غیر» عبارتست از جامعه دیگر، طرز تفکرهای مختلف و نقش‌های جدیدی که انسان به قول روانشناسان به عهده می‌گیرد. مسأله هویتی که امروز مطرح است در واقع برای این است که انسان امروزی شخصیت ملی، بومی و تاریخی خود را با تحولات اخیر تمدن و فرهنگ می‌سنجد و چون در این انطباق مشکلاتی پیدا می‌کند، به خود بر می‌گردد و این سؤال برایش پیدا می‌شود که من چیستم و کیستم... از لحاظ اجتماعی و فرهنگی نیز وقتی در جامعه یکنواخت زندگی می‌کند و با نظام ارزشی ناهماهنگ مواجه نیست احساس بحران نمی‌کند، ولی وقتی در برابر تمدن‌های دیگر و طرز تفکرهای دیگر قرار می‌گیرد، نخست یک نوع احساس غربت و بیگانگی در او ایجاد می‌شود و بعد اگر شخص ارزش‌های جدید را بالاتر از ارزش‌های قبلی‌اش حس کند احساس از خود بیگانگی خواهد کرد. پس در دو سطح امکان دارد بحران هویت موضوعیت یابد:

۱. در سطح شخصیت فردی

۲. در سطح شخصیت اجتماعی.^(۱۹)

جنکینز، نیز معتقد است که:

در واقع، هویت را صرفاً می‌توان همچون یک فرایند فهم کرد. همچون «بودن» یا «شدن». هویت اجتماعی شخص - هیچ‌گاه یک موضوع تمام و حل شده نیست - چرا که آنچه ما هستیم همواره در عین حال مفرد و جمع

است. حتی با مرگ انسان تصویری از او باقی می‌ماند همواره این امکان وجود دارد که پس از مرگ نیز هویت شخص مورد بازنگری قرار بگیرد (برخی هویت‌ها، برای مثال هویت یک شهید، تنها پس از مرگ دست یافتنی است).^(۵۰)

رویکردهای جدید

من دیگری هستم

Je est un autre

در دهه‌های اخیر، رهیافت‌ها و رویکردهای بسیار متفاوتی همچون: «رهیافت گفتمانی»، «پسامدرنیسم»، «پساساختگرایی»، «پسامارکسیسم»، «روانکاوی» و... در عرصه مباحث مربوط به «هویت» مطرح شده‌اند.^(۱) «رهیافت گفتمانی»^۱، تمرکز بر چگونگی تولید و سامان یافتن تمایزات و کنش‌های گفتمانی و انکار نقش هرگونه عامل طبیعی و نیز عنصر و کارگزار اجتماعی از قبل موجود در شکل‌گیری و تعریف هویت‌ها دارد. به بیان دیگر، در نزد یک تحلیل‌گر گفتمانی، هویت در گردونه‌ای تنیده شده از «استمرارها» و «عدم استمرارها»، «سنت‌ها» و «بدعت‌ها»، «تکرارها» و «انقطاع‌ها»، و در رابطه‌ای برتافته از

مناسبات «در زمانی»^۱ و «هم زمانی»^۲، «جانشینی»^۳ و «همنشینی»^۴، «سازواره» و «ناسازواره»، «عقلایی» و «غیر عقلایی» شکل می‌گیرد.

معنی‌یابی یا هویت‌یابی محصول موقعیت، منزلت و جایگاه سوژه^۵ است. معناساز بودن هویت بر ساختگی بودن آن دلالت می‌کند. معنا خاصیت ذاتی واژه‌ها و اشیا نیست، بل که همیشه نتیجه توافق یا عدم توافق است. بنابراین، «معنا» از ماهیتی قراردادی برخوردار است و هویت خود را در بستر گفتمان‌ها کسب می‌نماید. البته گفتمان، خود بر شکل و ماهیتی پایدار مزین نیست، لذا مرزهای هویتی همواره لرزان و منزلت‌ها و مواضع هویتی مستمراً در ریزشند. معنا و هویت حاصل رابطه بین «دال»^۶ و «مدلول»^۷ است، لکن هیچ رابطه ذاتی و از قبل ارزانی شده‌ای بین این دو وجود ندارد. آنچه مفهوم و مصداق را به هم پیوند می‌دهد رابطه‌ای قراردادی و سیال است. در یک کلام، هویت‌ها در بستر گفتمان‌های روان، متغیر، متحول و غیر شفافی شکل می‌گیرند که تار و پود هر یک بر «عناصر»^۸، «دقایق»^۹، «نقاط متعالی»، «روابط قدرت» و «نظام‌های صدقی» متفاوتی استوار است.

پساساختگرایان و پسامدرنیست‌ها، همچون نظریه‌پردازان گفتمانی و برخلاف رویکردهای «گوهرگرا» و «سازه‌گرا»، که می‌کوشیدند هویت را امری طبیعی و ثابت جلوه دهند، بر آنند که هویت امری تاریخی و محتمل است. این پدیده، همانند بسیاری پدیده‌های دیگر، محصول «زمان و تصادف» است و

-
- 1- diachronic
 - 2- synchronic
 - 3- paradigmatic
 - 4- syntagmatic
 - 5- subject position
 - 6- signifier
 - 7- signified
 - 8- elements
 - 9- moments

توسط منطق یا اصلی فراتاریخی تعیین نمی‌شود. همین تاریخی بودن بر این امر دلالت می‌کند که هویت و معنا تغییرپذیر هستند و در این حوزه هیچ بستر طبیعی وجود ندارد. این بستر و مرز را صرفاً باید ایجاد کرد تا به هویتی هر چند موقتی دست یافت.^(۵۱)

پسامدرنیست‌ها و پساساختگرایان، با حساسیتشان در مورد «تمایز» و «غیریت» هجده‌ای بنیان کن علیه هر نوع «کلیت» و «شأنیت صحبت کردن برای به جای دیگران» را آغاز می‌کنند. پسامدرنیسم به ما می‌گوید: تأکید بر هویت متمایز «خود» در برگیرنده و لحاظ کننده هویت «غیر» است.^(۵۲) به تعبیر دریدا، این بدان معنی است که هر هویتی ربطی است و تصدیق یک تمایز پیش‌فرض وجود هر هویت دیگر است. هیچ تحول بنیادین تاریخی وجود ندارد که در فرایند آن هویت تمامی نیروهای درگیر تغییر نکرده باشد. به بیان دیگر، اندیشیدن به پیروزی در سایه یک ثبات فرهنگی و هویتی مطلق امکان ندارد.

خرده‌گفتمان‌های پسامدرنیستی، بسیاری از آموزه‌ها و باورهای متداول و مسلط علمی و معرفت‌شناختی، از جمله جهان‌شمولی نظریه‌ها و قابلیت اثبات علمی را به زیر سؤال کشیده‌اند. مهم‌ترین هدف هجده واسازانه پسامدرن‌ها، دستاوردها (و یا شکست‌های) مدرنیته و روشنگری بود، که به زعم آن‌ها به اهداف رهایی بشری و عقلانیت مورد ادعایش دست نیافته و حاصلی جز فاشیسم، بیگانگی و انزوای فردی، عقلانیت ابزاری، علوم و بینش‌های علمی اثبات‌گرایانه، و اروپامداری علوم، فلسفه و هنر و تحمیل بینش‌ها نداشته است. پسامدرنیست‌ها، با رد نظریه‌های عمومی و «کلان روایت‌ها»^۱ و رد هر بینشی که بدون توجه به ویژگی‌های خاص جوامع و فرهنگ‌های مختلف، انگاره‌های عام و همه‌شمول^۲ را به کل و تمامیت بشریت

1- grand narratives

2- universalism

تعمیم می‌دهد، به جنگ کلیت^۱، و کل‌نگری^۲، برخاسته‌اند. اینان، تکیه خود را بر ناهمگونی‌ها، و نه همگونی‌ها، گذاشته به جای واحد تحلیل زمانی-مکانی «همه‌جا»، «همیشه»، واحد «همین‌جا»، «هم‌اکنون» را محور تحلیل خود قرار دادند، و با تأکید بر «کثرت» فرهنگ‌ها، بررسی عامیت را کنار گذاشته و بررسی «محلی»^۳ را اصیل و عملی انگاشتند. در عرصه هنر، نقش پیشتاز (آوانگارد) را رد کردند. بر خلاف دید ناشی از عصر روشنگری، وجود یک مسیر همگون تاریخی برای پیشرفت تمامی بشر در جوامع مختلف را نفی کردند و قایل به وجود «جهت‌های گونه‌گون» تحول شدند، بدین معنی که فرهنگ‌های متفاوت، با سرعت‌های متفاوت، در زمان‌های متفاوت، مسیرهای متفاوتی را طی می‌کنند. بر این اساس، با به پرسش کشیدن دستاوردهای علمی، روش‌شناختی و اجتماعی مدرنیته و روشنگری، پسامدرنیست‌ها به «واسازی»^۴، «ترکیب‌زدایی»^۵، «تعریف‌زدایی»^۶، «کل‌زدایی»^۷، «مرکززدایی»^۸، «راززدایی»^۹، و... از تمامی دیدها و بینش‌های متداول همت گماشتند.

پسامدرنیسم، بر آن است که هویت ضرورتاً و یا مستمراً ثابت نیست، بل که متغیر و متحرک است، و همواره در رابطه با جریاناتی که ما نماینده یا مخاطبشان واقع می‌شویم، از طریق نظام‌های فرهنگی که ما را احاطه کرده‌اند شکل و تغییر شکل می‌پذیرند. بالمآل، این رویکرد تلاش دارد که «هویت» را از منظری تاریخی و نه بیولوژیکی توضیح دهد. انسان موضوع هویت‌های

1- totality

2- holism

3- local

4- de-construction

5- de-composition

6- de-difinition

7- de-totalization

8- de-center

9- de-mystification

گوناگون در زمان‌های مختلف است، هویت‌هایی که پیرامون یک «من» منسجم نمی‌شوند. لذا تعیین هویت آدمی پیوسته در حال تغییر می‌باشد. اگر ما احساس می‌کنیم که از ابتدای تولد تا مرگ هویتی واحد داریم، این صرفاً از آن روست که ما عادت کرده‌ایم که همواره داستان‌های دلخوش‌کننده یا حکایت‌هایی درباره خودمان بسازیم.^(۱) هویت مرتبط، مطمئن، کامل و واحد، وهمی بیش نیست. آنچه در فرایند شکل‌گیری هویت قابلیت تأمل و تعمق می‌یابد، صرفاً منطق تکرارپذیری نشانه‌های هویتی از بستر یک گفتمان در درون گفتمان دیگر^۱، اختلاط، امتزاج و به هم پیوستن^۲ (به تعبیر دریدا)، و پیوند^۳ است.

پساساختگرایان، بر تاریخمندی پدیده‌ها تأکید ورزیده و میان کنش و ساختار، رابطه‌یی متقابل و به تعبیر دریدا، رابطه‌ای دوری - رابطه‌یی که همواره با تنش و کشمکش میان دو قطب کنش و ساختار قرین است و امکان تقلیل آن به یکی از قطب‌ها و در نتیجه ارائه تفسیر و تأویلی تک‌گفتارانه از تاریخ وجود ندارد - ترسیم می‌کنند. گفتمان پاساساختگرایان، رویکردی «گفت‌وگو» گرایانه و «دگر» گویانه^۴ را به تصویر می‌کشد که در بستر آن تاریخ به مثابه یک متن عمومی (دریدا) و یا نوشتنی (بارتز) و متنی گشوده و آمیخته با ابهام که خود دربرگیرنده متون بی‌شماری است و خواننده مستمراً و به گونه‌ای فعال در حال بازنویسی آن است، و فاقد مرکزیتی واحد و اصلی بنیادین و به مثابه یک بینامتن^۵، جلوه‌گر می‌شود.

پساساختگرایی، دیدگاه سستی ساختارهای بسته و مرکزگرا را به زیر سؤال می‌برد. تعاملات اجتماعی در مضمون ساختارهای رسوب شده به وقوع می‌پیوندند. اما از آنجایی که این ساختارها فاقد یک مرکز برتراند و نمی‌توانند

1- iterability

2- collage-montage

3- hybrid

4- heterologue

5- intertextual

حوزه هویت را شکلی کلی بخشیده و استیفا بکنند، لذا پیوسته به واسطه مفصل‌بندی‌هایی که به وجود می‌آورند، ولی نمی‌توانند بر آن‌ها چیره شوند دچار تغییر و تحول می‌گردند. بدین‌سان، پساساختگرایی بر بی‌ثباتی و اقتضایی بودن مضمون ساختاری تعاملات اجتماعی تأکید می‌ورزد. و این امر به نوبه خود منجر به زیر سؤال بردن وجود ارتباط ثابت میان دال و مدلول می‌شود. دو عنصری که فرض می‌شود در نماد، که درون یک ساختار زبانشناختی دارای موقعیت ارتباطی ویژه‌ای است، به هم دیگر می‌پیوندند.^(۸۸) زمانی که بازی معنی تا بی‌نهایت گسترش می‌یابد، یکپارچگی نشانه در هم فرو می‌ریزد. به عنوان نمونه، کریستوا^۱ بر چند معنایی نماد تأکید دارد، که خود ناشی از ارتباطات هم‌زمان یک دال با مدلول‌های مختلف است.

بنابراین، کانون پساساختگرایی زبان است؛ در کل، زبان امکانات وجود معنادار را تعریف و در عین حال محدود می‌سازد. از طریق زبان ما چونان ذهنیت‌های مستقل ساخته می‌شویم. به تعبیر پساساختگرایان، ذهنیت بی‌شمار کردار گفتمانی (عمل صحبت کردن، متن، نوشتن، ادراک، برهان‌آوری و کلاً بازنمایی) شکل می‌گیرد. همان‌طور که اتصال هویت با ذهنیتی که فردیت را می‌سازد مورد مقاومت و نزاع قرار می‌گیرد، معانی مقولات کردار گفتمانی و عضویت در آن‌ها، جایگاه دائمی مبارزه بر سر قدرت خواهند بود. هویت، هرگز با طبیعت و ماهیت رقم نخورده، و فردیت جلوه‌ای ثابت ندارد. پساساختگرایی، انسان عقلانی و یکدست، یا طبقه، یا سوزنه جنسیتی را که محمل یا منبع نمود هویت باشد، نمی‌پذیرد. عضویت در یک مقوله (به مثابه سوزنه‌ای خاص)، معلول ابزارهای مقوله‌بندی کردن است: از این‌رو، هویت امری حادث، موقتی و اکتسابی (نه معین) می‌باشد. هویت را به صورت فرایند باید دید که کردارهای گفتمانی که هویت‌های خاصی را حفظ یا رد می‌کنند،

آن را بازتولید یا استحاله می‌کنند. هویت‌ها مطلق نبوده، بل که ارتباطی و نسبی هستند: هر انسانی در ارتباط با چیزی دیگر معنادار می‌شود. هویت همیشه در قالب تفاوت، و نه چیزی ذاتی فردی خاص، تعریف می‌گردد. از آن‌جا که دیدگاه اندیشمندان بسیاری در چارچوب رویکردهای پسامدرنیستی و پساختگرایی قابل تعریف و تشخیص هستند، لازم است تأمل و تعمقی بیش‌تر در آموزه‌های برخی اندیشمندان مطرح در این عرصه نموده و آموخته‌های آنان پیرامون مفهوم «هویت» را برجسته نماییم.

۳-۱

دریدا^۱ و معمای هویت

دریدا، در تقابل با گوهرگرایان، مسأله هویت را با توجه به چندمعنایی مفاهیم و کلمات و نیز «بازی تمایزها»، مورد بررسی قرار می‌دهد. او استدلال می‌کند که هیچ معنای طبیعی و مادی، و یا تام و غیر قابل تأویل وجود ندارد. هویت، تنها از طریق پنهان کردن و انکار تدریجی احتمالات معنایی و حذف تفاوت‌ها قابل تحقق است. به نظر دریدا، ظهور هویت‌ها نتیجه همین انکار و ابرام‌های متوالی است. هویت‌ها، هرگز تام و تمام نیستند و دایره معنایی آن‌ها بسته نیست، وضعیت شکننده‌ای دارند و همواره از جانب معانی مغفول و هویت‌های رقیب تهدید می‌شوند.^(۵۶)

دریدا، از رهگذر روش «واسازی» خود، قانون این‌همانی و به تبع سرشت متافیزیکی و سرشار از ناسازه و معمای منطقی غرب را به چالش می‌کشد. به اعتقاد او، ناخالصی این‌همانی امری گریزناپذیر است. زیرا، به طور کلی، شرط امکان‌پذیری هر خاستگاه ظاهراً «بسیط»ی، وجود یک غیر خاستگاه است. انسان‌ها، برای شناخت خود و جهان، به وساطت آگاهی یا آینه‌ی زبان نیاز

دارند. اما این وساطت یا آینه (این ناخالصی‌ها)، مجبور است از فرایند شناخت طرد شود؛ همین‌ها هستند که شناخت را ممکن می‌کنند، اما خودشان در فرایند شناخت گنجانده نمی‌شوند. یا اگر هم گنجانده شوند، خودشان (آگاهی، سوژکتیویته، زبان) به نوعی حضور با خود این‌همان تبدیل می‌شوند.^(۵۷)

دریدا، برای بیان مقصود خود به تفاوتی که به نظم و ترتیب این‌همانی در نمی‌آید و با پذیرش مفهوم از هویت برخوردار نمی‌شود، اشاره می‌کند. این نوع تفاوت از نظر او، نه هویت این‌همانی است و نه تفاوت بین دو هویت، بل که تفاوتی است که معنی را به تعویق می‌اندازد (در زبان فرانسه، فعل *differer* هم به معنی «تفاوت داشتن» است و هم به معنی «به تعویق انداختن»). واژه‌ی *différance* ما را از چندین واژه‌ی شاخص آثار دریدا با خبر می‌کند که ساختار معنایی‌شان بی‌چون و چرا مضاعف است: *pharmakon* (هم زهر و هم پادزهر)؛ *supplement* (هم مازاد و هم اضافی ضروری)؛ *hymen* (هم درون و هم بیرون). در توضیح، دریدا می‌گوید:

با توجه به جمیع جهات آن‌چه که درباره واژه *Hymen* می‌توان گفت برای تمام نشانه‌هایی مانند *Pharmakon*, *Supplement*, *différance* و دیگر از این نوع می‌توان بیان کرد، واژه‌هایی که دارای ارزش‌هایی متضاد، دوگانه و نامتعین که همه از وضع نحوی آن‌ها مایه می‌گیرد، هستند، حال یا مانند اولی *Hymen*، به یک معنا دارای جنبه (درونی) داشته و یا مانند واژه *Huph, hen* از دو معنای تفکیک‌ناپذیر تحت یک عنوان و یک معنی که جنبه «برونی» داشته وابسته به ضابطه‌هایی است که بر اساس آن کلمه برای ایفای نقش خود ساخته شده است. اما ترکیب نحوی یا به هم‌ریختگی نحوی یک نشانه، این ترتیب بیرونی و درونی را به سوی بی‌اثری سوق می‌دهد. یکی ضرورتاً با واحدهای بزرگ یا کوچک نحوی و تفاوت‌های مفیدی که در تمرکز و ایجاز وجود دارد سروکار دارد. کاملاً بر عکس نیز بدون آن‌که بتوان قواعد یکسانی را پیدا نمود که در نکاتی که ابهام، محور آن است یک

رشته قواعد مرتبط با هم را مشخص ساخت و قواعدی که نقاطی را مشخص می‌سازند که هرگز نتوان آن‌ها را از طریق اخذ^۱ یا حذف^۲، درک زیر فرمان آورده و جابه‌جا کرد، یا آن‌ها را در حیطه منطق و استدلال در آورد. تنها با تصادف است که این بازی‌ها نقش ایفا می‌کنند، این «کلمات» که از مهار فلسفی می‌گریزند، آیا می‌توانند در زمینه تاریخی بسیار متفاوتی نوعی ارتباط منفرد و مجزا با نوشتن داشته باشند؟ این کلمات، بازی‌های خود هم‌متناقض و هم‌نامتناقض را می‌پذیرند (و تناقض و نامتناقض میان تناقض و نامتناقض) بدون حذف هرگونه دیالکتیکی، بدون هیچ وقفه‌ای، هیچ فاصله زمانی، به یک معنا این کلمات هم به ناخودآگاه و هم خودآگاه تعلق دارند، کلماتی که درباره آن‌ها فروید به ما گفته است می‌توانند متساهل باشند یا نسبت به تناقضات، بی‌احساس باقی بمانند. از آن‌جا که متن بر این کلمات متکی است به سوی آن‌ها کشیده می‌شود، پس متن نقش یک رویداد دوگانه را بر یک صحنه دوگانه بازی می‌کند. متن در آن واحد در دو مکان کاملاً متمایز عمل می‌کند، که هم گذرا است هم ناگذرا، حتی اگر حائلی هم میان آن‌ها نباشد، باز یکدیگر را قطع می‌کنند به علت همین بی‌تصمیمی و ناپایداری است که افلاطون به دانشی که از این دو جلوه فراهم می‌آید، نام اندیشه^۳ می‌گذارد تا علم.^(۵۸)

واسازی را می‌توان نوعی قرائت انقطاعی^۴ تعریف کرد، یعنی نوعی استراتژی مداخله در متافیزیک که می‌کوشد متافیزیک را با «دگر» خود رو در روی قرار دهد. بنابراین، واسازی نه خراب کردن، نه تحلیل، نه نقد و نه یک شیوه یا عمل است. با این وجود، واسازی فی نفسه چیزی نیست که تمام تلاش‌ها برای

1- erennerung

2- aufhellung

3- episteme

4- clotural

اسناد به آن با شکست مواجه شود. لذا بایستی آن را چیزی دانست که در جایی اتفاق می‌افتد که چیزی وجود دارد. آنچه در واسازی صورت می‌گیرد یک کار متنی است - توجه کنید که به گفته دریدا، خارج از متن چیزی وجود ندارد - آن هم به شکل قرائت مضاعف. قرائت نخست، تلاشی است معتقدانه برای تبعیت تفسیر غالب متن پیش‌فرض‌ها، مفاهیم و ادعاهای آن. و قرائت ثانویه، شامل جست‌وجوی تفسیرهای دست دوم و طرد و سرکوب شده متن، یک زیر جریان را به وجود می‌آورند. زمانی که سلسله مراتب متنی میان تفسیر غالب و دگر آن تثبیت شده است، نشان داده می‌شود که تفسیر غالب وابسته آن چیزی است که آن را طرد می‌کند. بدین ترتیب، در مورد غیر مفاهیم اضافی، نشان داده می‌شود که اگر رابطه میان A و B از رابطه A با A مهم‌تر باشد. به این خاطر است که B یک کمبود اولیه را در A جبران می‌کند: تأکید بر ویژگی قوام‌بخشی آن چه طرد شده: منجر به نوعی ویرانی سلسله مراتب متنی می‌شود. و آنچه در ابتدا ثانویه می‌نمود ناگهان اولیه می‌شود. با این حال، مضمون واسازی بر عکس کردن ساده‌ی سلسله مراتب متنی نیست، بل که تبیین نوسان عدم قطعیتی میان استراتژی‌های مختلف متنی است که لوح مکتوب سلسله مراتب متافیزیکی بایستی آن را پیش‌فرض خود قرار دهد.

به اعتقاد دریدا، هیچ عنصری مطلقاً تعریف‌پذیر نیست؛ هر چیزی آلوده و متأثر از چیزهای دیگر است. تعریف «من» و «هویت» نیز، از این قاعده مستثنی نیست. زبان چیزی است که «من» و «هویت من» ساخته و پرداخته آن است، نه ابزار مناسبی که مورد استفاده قرار داده می‌شود. لذا سرتاسر این ایده که «من» یک هستی پایدار و یگانه است، افسانه‌ای بیش نیست.^(۵۹) به بیان دیگر، معنا هیچ‌گاه با خودش منطبق نیست، چرا که نشانه در بسترهای متفاوتی ظاهر می‌شود که مطلقاً مشابه نیستند. معنی هیچ‌گاه با هویتی مشابه از یک فضا به فضای دیگر منتقل نمی‌شود؛ مدلول به وسیله‌ی زنجیره متنوع دال‌هایی که در میان آنان گرفتار آمده، دگرگون می‌شود.

۳-۲

دلوز و گاتاری و معمای هویت

بحث تفاوت و تکرار ژیل دلوز نیز، بر این دیدگاه مبتنی است که در دوران معاصر، بازی تکرار و تفاوت جای بازی همانی و بازنمایی را گرفته است. در واقع، تفاوت و تکرار شاخصه‌های حرکت به سوی اندیشه‌یی هستند که بازنمایی نمی‌کند و از بیخ و بن افقی است. اندیشه‌ی از بیخ و بن افقی به شکلی ناسازه‌گون، نه به نظم همانی (یعنی همه‌چیز در یک سطح)، بل که به بی‌ثباتی تفاوت‌ها می‌انجامد. پس، از بیخ و بن افقی بودن، شبه‌نظمی است برای تفاوت از بیخ و بن، تفاوتی که مبنای مقایسه را مسأله‌ساز می‌کند. و باز، محور افقی متضمن سفت و سخت کردن مرز بین هویت‌ها نیست، آن‌گونه که در مورد اندیشه‌ی بازنمایی مبتنی بر همانی می‌بینیم، بل که، برعکس، به نفوذپذیری همه‌ی مرزها و موانع منجر می‌شود. به همین دلیل است که اندیشه‌ی افقی، اندیشه‌ی عمودی سلسله مراتب دیوان‌سالارانه‌ی روزمره را - اندیشه‌یی که متضمن استحکام بخشیدن به هویت‌ها است - دور می‌زند (با آن در تقابل قرار نمی‌گیرد).^(۱)

دلوز و گاتاری، برای نخستین بار مفهوم ریزوم و تفکر سیار را در کتاب *مزار سطح*^۱ مطرح نموده و آن را در تقابل با نظام‌های درخت‌وار (درخت-ریشه) قرار دادند. دلوز، در *تمایز و تکرار*^۲ معتقد است که در دنیای معاصر بازی تکرار و تمایز جایگزین بازی «همان» و تفکر بازنما و حصولی شده است. تمایز و تکرار، نشانه‌های بینشی جدیدند که به نحوی اجتناب‌ناپذیر به سوی تفکر غیر بازنما و غیر حصولی و در نتیجه سیار می‌رود. به تصریح آنان، ریزوم در نفس خود متعدد است، تعددی آزاد از قید

1- mille plateaux

2- difference et repetition

یکانگی. نظام مبتنی بر تعدد قطعاً یک ریزوم است و با ریشه و انشعابات آن تفاوت دارد. «ریزوم خود صورت‌های گوناگون دارد، از گسترش سطحی منشعب در همه جهات گرفته. تا برآمدگی و غده». پس ریزوم عامل ارتباط و دگرزایی است و امکان ایجاد شبکه‌ای بی‌پایان را فراهم می‌کند، زیرا هر نقطه‌ای از آن می‌تواند به نقاط دیگر آن وصل شود. بر خلاف درخت که در نقطه‌ای ثابت ریشه می‌گیرد، ریزوم، حتی هنگامی که شکسته یا از هم گسسته شود باز می‌تواند حیات خود را از سر گیرد و در جهت‌های دیگر رشد کند. ریزوم، در عین آن‌که لایه لایه و وابسته به مکان است، می‌تواند از جای خود برکند، به پیش رود و حلقه‌های پیوند و شبکه‌های ارتباطی جدید ایجاد کند. این خاصیت، پی آمدهایی در بر دارد: ریزوم می‌تواند سبب ارتباط نظام‌های بسیار متفاوت و حتی نامتجانس شود؛ ریزوم متشکل از واحدهای مختلف نیست، بل که از تجمع جهت‌های گوناگون تشکیل شده؛ نه آغازی دارد و نه پایانی، همیشه در بین راه است؛ ماهیت آن بی‌وقفه تغییر می‌یابد، بنابراین، عامل دگردیسی دائمی است؛ مانند درخت، حاصل تولید. مثل نیست؛ بل که ضد تبار است؛ حافظه‌اش کوتاه‌زمان است و بنابراین، ضد خاطره است. بر خلاف گرده‌ها و طرح‌های نقاشی که مدام عین خود را تولید می‌کنند، ریزوم نقشه‌ای است «که همواره قابلیت برهم خوردن، ایجاد پیوند، واژگون شدن و تغییر را دارد و راه‌های ورود و خروج آن متعدد است.»^(۹۱)

ریزوم، نظامی فاقد مرکز و رده‌بندی، عاری از دلالت و بدون راهبر است. مانند درخت در قالب فعلِ «بودن» متحقق نمی‌شود، بل که چون به طور نامحدود گسترش می‌یابد، شبکه‌هایی از حرف (و... و...) را به هم می‌تند. از همین‌رو، قادر است فعل بودن را از ریشه برکند و آن را هزار تکه کند. فعالیت ریزوم به فعالیت مغز شباهت بسیار دارد و همانند آن یک «نظام غیر قطعی» است. مگر نه این‌که مغز نیز بی‌وقفه تغییر می‌یابد؟ هر تفکر تازه شیاری در مغز به وجود می‌آورد، «آن را درهم می‌پیچاند، چین می‌دهد، در آن شکاف ایجاد

می‌کند.» در نتیجه چنین تغییری، تارهای عصبی و «سیناپس»های جدید ظاهر می‌شوند و این امر ایجاد مفاهیم تازه را ممکن می‌کند. هویت ریزوم وار، ریشه‌ای است که به استقبال دیگر ریشه‌ها می‌رود. در چنین احوالی آنچه مهم است مطلق و مستقل بودن یک ریشه نیست، بل که شیوه نزدیک شدن آن به دیگر ریشه‌ها یعنی ارتباط است.

بهرتر است بگوییم که ریزوم ترتیب و شیوه انتظام تکرر و تعددی است که به موازات افزایش ارتباطاتش، تغییر ماهیت می‌دهد. هر تعددی یک طرح یا الگوی قوام دارد. خود این طرح نیز، بر حسب ارتباط‌هایی که میان چیزها برقرار می‌شود ابعاد متعدد می‌یابد. «در معنایی دیگر، طرح قوام عناصر فی‌نفسه نامتجانس و ناهمگون را گرد می‌آورد، سبب تحکیم مجموعه‌هایی می‌شود که همچون ریزوم، شکل ثابتی ندارند.» خصوصیت دیگر طرح قوام آن است که در میانه امور عمل می‌کند و با مبدأ و غایت کاری ندارد.

طرح قوام، طرح رشد و سازمان نیست. طرح قوام در مجموع دربرگیرنده همه مشخصه‌های تفکر افقی دلوز، رخدادها، جواهر سیار، پیوستار شدت و فرایندهای تکاملی است که نه مدت دارند و نه فاعل، اما همه‌چیز را با خود به حیطه‌های پیوند و هم‌جواری و فضاها صاف می‌کشانند.

یک کتاب، نه ابژه‌یی دارد و نه سوژه‌یی؛ یک کتاب از موضوعاتی دارای اشکال گوناگون، و زمان‌ها و سرعت‌های بسیار متفاوت ساخته شده است. نسبت دادن کتاب به یک سوژه، به معنی نادیده گرفتن این طرز کار موضوعات، و بیرون بودگی مناسبات آن‌هاست. این کار به معنی ساختن خداوندی خیر برای تشریح حرکات زمین‌شناسانه است. در یک کتاب، همچون در همه‌ی چیزها، خطوط تبیین یا تقطیع، و قشرها و قلمروهایی وجود دارد؛ اما خطوط سیر، حرکات قلمروزدایانه و قشرزدایانه نیز در کار است. حجم تطبیقی پرواز بر فراز این خطوط، مولد پدیده‌های کندی و چسبندگی، یا برعکس، تندی و برکندگی نسبی است. این همه، این خطوط و سرعت‌های قابل

محاسبه، یک سرهم‌ساخت^۱ را تشکیل می‌دهند. یک کتاب سرهم‌ساختی از این دست است، و از این‌رو، انتساب‌ناپذیر خواهد بود.^(۹۲)

۳-۳

ویتگنشتاین^۱ و معمای هویت

بی‌تردید، رویکرد زبانی لودویک ویتگنشتاین تأثیری محسوس بر تمایلات ضد گوهرگرایانه اندیشمندان فوق داشته است. «توجه به پدیدار زبان در شکل دادن به هویت آدمی و تأکید بر جنبه اجتماعی زبان و نقش آن در برقرار ساختن ارتباط میان افراد و نفی امکان وجود یک زبان خصوصی و فردی؛ اولویت قائل شدن برای امر اجتماعی در برابر واقعیت بیرونی؛ اقرار به این نکته که «معنا» امری برساخته اجتماع و محصول کاربرد اجتماعی است؛ و تأکید بر درک کنش فاعل یا عامل با نظر به ظرف و زمینه اجتماعی فعل و نه با عنایت به جنبه‌های نفسانی و ذهنی فاعل، از مهم‌ترین آموزه‌های ویتگنشتاینی است که بر سایر متفکرین تأثیر بسزایی گذارده است.^(۹۳)

ویتگنشتاین، کوشید تتبع فلسفی را با محوریت زبان سازمان دهد. در رساله منطقی-فلسفی چنین اظهار می‌کند: «مرزهای زبان من به معنای مرزهای جهان من است.» در گزاره دیگری از این رساله، رابطه اندیشه و زبان به نحو صریح‌تری بیان شده است: «این‌که جهان، جهان من است، در واقع، بیانگر آنست که مرزهای زبان (زبانی که تنها من آن را می‌فهمم) مرزهای جهان من است.»^(۹۴)

ویتگنشتاین، در کتاب تحقیقات فلسفی می‌نویسد: امر واقع نمی‌تواند صورت منطقی داشته باشد. در آثار اولیه ویتگنشتاین، زبان آینه واقعیت محسوب می‌شود و وظیفه آن ارائه تصویر واقعیت است.^(۹۵) وی، در آثار آخر

1- assemblage

2- Wittgenstein

خود به شدت در مورد امکان منطقی نمایش واقعیت به وسیله زبان و نظریه تصویری زبان دچار تردید شد و از نظرات منطقی زبان دست کشید و به جای آن از نظریه‌ای درباره قواعد و بازی زبان جانبداری کرد. این چرخش، نوعی نقد ذاتی‌گری نهفته در رساله منطقی-فلسفی نیز بود. این انتقاد از ذاتی‌گری، به هنگام بحث درباره زبان، اهمیت زیادی در جهت دادن به نظریه‌های زبانی بعد از ویتگنشتاین در عرصه‌های اجتماعی-سیاسی داشته است.

به اعتقاد وی، برای شناخت اشکال زندگی در جوامع مختلف باید رفتار تابع این قواعد را باز شناخت. این رفتارها معنادار هستند و قوانینی بر آنها حاکم است. ویتگنشتاین، در کتاب *تحقیقات فلسفی* می‌گوید: همان‌گونه که برای یادگیری یک بازی - مثلاً شطرنج - باید اصول یا قواعد آن را یاد گرفت. برای ورود به یک زبان نیز، باید قواعد آن را دانست. در غیر این صورت، زبان مزبور برای شخص نامفهوم خواهد بود.^(۹۱)

وی، از این اصل به موضوع «بازی زبان» می‌رسد. نکته مهم نقش قرارداد در تکوین بازی زبان است. به عبارتی، بازی‌های زبان رمزگانی برای فهم هستند. زبان‌هایی را که بر اساس این قراردادها شکل می‌گیرند، نمی‌توان به سطح نظامی منطقی تقلیل داد. تنوع چشمگیری از زبان‌های گوناگون بر اساس قراردادهای مربوطه شکل می‌گیرند. هیچ حکم منطقی قادر نیست وسایل مقایسه این زبان‌های موازی را فراهم آورد، بل که تنها قواعد هستند که زبان بازی را تعریف می‌کنند. در این تفسیر، نه تنها قواعد بیش از منطق مبتنی بر تجربه اهمیت پیدا می‌کنند، بل که قواعد نیز - به دلیل قراردادی بودن باید آموخته شوند.

در بستر اندیشه غیر ذات‌گرایانه ویتگنشتاین، شناخت با مسأله تفهم ارتباط پیدا می‌کند. افزون بر این، دیدگاه مزبور امکان ارائه معیار عینی و منطقی برای مقایسه بازی زبان‌ها را رد می‌کند. از این‌رو، به نسبی‌گرایی و قیاس‌ناپذیری گرایش دارد و از ورود به بحث درباره بی‌معنایی یا با معنایی و صدق یا کذب

ظفره می‌رود.

ویتگنشتاین، هم‌چنین در روان‌شناسی فلسفی خود، سنت‌های دکارتی، تجربی و رفتارگرایی را نقد و رد می‌کند. او به جای موجود متفکر دکارتی یعنی آن جوهر روحانی که حامل اعراض روان‌شناختی است، همگی انسان و به عبارت دیگر، یک وحدت روان-تنی را قرار می‌دهد و انسان را نه به عنوان یک روح مجسم، بل که به صورت یک موجود زنده در جریان زندگی مطرح می‌کند. چون این انسان در تمامیت خود است که می‌اندیشد، ادراک می‌کند، آرزو دارد، دست به عمل می‌زند یا احساس غم و شادی می‌نماید، نه ذهن او.^(۷۷)

در آموزه‌های ویتگنشتاین، رابطه اندیشه و زبان به نحو خاصی بیان می‌شود. وی، روش اندیشیدن افراد را برخاسته از مقوله‌ها و قواعدی می‌داند که چارچوب معنایی برایشان فراهم می‌آورد. از آن‌جا که زبان تقدم دارد و اصولاً بدون زبان آموختن و به کارگیری مفاهیم معنا ندارد، از این‌رو، اندیشیدن در چارچوب زبان صورت می‌گیرد. شناخت مفاهیم فی‌نفسه اصالت ندارد، بل که مسأله اصلی یافتن قواعد زبانی موجود در ورای این مفاهیم است. پیامد معرفت‌شناختی دیگر حکم مزبور، این خواهد بود که دانش ما به جهان براساس این «صور» داده شده تعیین می‌گردد. بنابراین، دانش آزاد از چارچوب‌های تاریخی-فرهنگی قابل تصور نیست.

۳-۴

فوکو و معمای هویت

در همین فضای گفتمانی، می‌توان به آموزه‌های میشل فوکو نیز اشاره کرد. فوکو، که در نظام اندیشگی‌اش، هم نشانه‌هایی از ساختگرایی و هم پس‌ساختگرایی می‌توان یافت و در عین حال، عده‌ای وی را از اندیشمندان اصلی پسامدرنیسم دانسته‌اند، نشان داده است که هیچ موضوع فکری و هویتی

به طور «طبیعی» در واقعیت وجود ندارد: «فرد موجودی از پیش داده شده نیست که در چنگال اعمال قدرت گرفتار شود. هویت و خصوصیات فرد خود محصول رابطه قدرتی است که بر بدن‌ها، چندگانگی‌ها، جنبش‌ها، امیال و نیروها اعمال می‌شود.»^(۷۸)

همان‌طور که شارتیه^۱ توضیح می‌دهد: «مقولات دیوانگی، مداوا، و دولت مقوله‌هایی نیستند که بتوان به نحو جهان‌شمول آن‌ها را تعریف کرد و گفت که محتوای آن‌ها در هر عصری از تاریخ چه ویژگی معینی پیدا می‌کند.»^(۷۹) از این منظر، هر هویتی به مثابه نوعی «فراورده گفتمانی» است که به لحاظ تاریخی تعین یافته‌اند و بنابراین، همیشه در حال تحول‌اند و نمی‌توانند یک مبنای جهان‌شمول ثابت و عام و فراتاریخی تعریف شوند. فوکو، محقق را از تحقیق درباره سرآغازها و منشأهای اجتماعی-تاریخی پدیده‌ها باز می‌دارد و تبارشناسی او «هر آنچه را که پیش از این ساکن و غیر متحرک تلقی می‌شد را از جا تکان می‌دهد... هر چه را که واحد و یکپارچه می‌نمود چندپاره می‌کند... ناهمگن بودن هر آنچه که در درون خودش هماهنگ به گمان می‌آید را نشان می‌دهد.» و تبارشناسی وی، فرهنگ را از خلال زوایای منشوری فناوری‌های قدرت مطالعه می‌کند و این فناوری‌های قدرت به نحو استراتژیک در درون نظام‌های گفتمانی تعبیه شده‌اند.

برای فوکو، اصل آن است که «پذیریم بدون نقاط ارجاع زندگی می‌کنیم، بدون محورهای مختصات در هزاران وقایع از هم گسیخته.» او که آموزه‌های نیچه ملکه ذهنش شده، از قبول واژه‌های جاودانه شده‌ی سخت مثل سنگ، که با «تاریخ بالفعل» او تعارض دارند سر باز می‌زند؛ تاریخ بالفعل فوکو تاریخی است بر مبنای «واقعۀ در آنچه به طور یگانه و دقیق می‌تواند داشته باشد»، و فاقد هرگونه تداوم ایده‌آل است. واقعۀ که ممکن است تبدیل شود به رابطه‌ای

بین نیروها که معکوس می‌شود... واژگانی بازگرفته شده و سلطه‌ای که تضعیف می‌شود، کندی می‌گیرد... یکی دیگر که نیروهای تاریخ تابع غایت یا مکانیزم خاصی نیستند، بل که «از امر مبارزه» تبعیت می‌کنند.

فوکو، تلاش خود را معطوف جست‌وجو برای فهم چگونگی این موضوع کرد که «خود غربی» چگونه دانش در مورد خود را توسعه داده است. وی، با مطالعه تبارشناسی علوم انسانی در برهه زمانی‌ای که از قرن هجدهم آغازیدن می‌گرفت، بر این عقیده شد که این علوم بر اساس تدبیری برای مفصل‌بندی یک «خود» جدید و ایجابی که به طور کلی متمایز از اندیشه مسیحیت^۱ شکل گرفته‌اند. فوکو تأکید می‌کند که بر ساختن خود جدید توسط علوم انسانی، از رهگذر بر ساختن «غیر» صورت می‌گیرد. به بیان دیگر، دانش نسبت به خود از رهگذر دانش نسبت به دیگری توسعه می‌یابد. فوکو، چهار فناوری که آدیان برای درک خودشان مورد بهره‌برداری قرار می‌دهند مورد شناسایی قرار می‌دهد:^(۷۰)

(۱) فناوری‌های تولید؛

(۲) فناوری‌های نظام نشانه؛

(۳) فناوری‌های قدرت؛

(۴) فناوری‌های خود.

در حالی که تمرکز مارکس بر فناوری‌های تولید بود، فوکو تمرکز خود را بر فناوری‌های خود گذارد. فهم تبارشناسی دانش بدون درک گره و اتصال میان قدرت و دانش ممکن نیست. فوکو، دل‌مشغول این مسأله بود که چگونه «دگر» در درون «من» واحد و در درون «ما» عمومی ناپدید می‌شود. از این‌رو، فوکو تمرکز خود را به مطالعه «دگر درون» می‌گذارد. وی، معتقد است که این «دگرها» به وسیله گفتمان‌ها که مستحضر به نیروها و نهادهای قدرتمند

اجتماعی هستند، خلق شده‌اند.

از نظر فوکو، هویت‌های اجتماعی وجود دارند و توسط اشخاص کسب و مطالبه می‌شوند و در چارچوب مناسبت‌های قدرت به آن‌ها تخصیص داده می‌شوند. هویت چیزی است که بر سر آن کشاکش درمی‌گیرد و به واسطه آن، ترندها پیش برده می‌شود: هویت در سیاست، هم وسیله و هم هدف است.^(۷۱) در آثار فوکو، انتقاد از فاعل شناسا (سویژه)^(۷۲) وجود دارد. وی، بر آن است تا مفاهیمی را که به کمکشان تاکنون انسان را شناخته‌ایم به نابودی کشاند. واژه «سویژه» به ما کمک می‌کند تا واقعیت انسانی را همچون یک ساختار، و همچون فرآورده‌ای از فعالیت‌های معنادار در نظر آوریم که هم به لحاظ فرهنگی دقیق و هم در مجموع، ناخودآگاه است. مقوله‌ی سویژه، نظریه‌ی خودِ مترادف با آگاهی را به محاقِ تردید می‌برد؛ در واقع، آگاهی را «از مرکزیت ساقط می‌کند». بدین‌گونه، فوکو فاعل شناسا را منحل می‌کند.

وی، در مقدمه رساله جنون و تمدن چنین می‌نویسد: «ما باید کوشش کنیم تا در تاریخ به آن "نقطه صفر" در سیر تطوّر دیوانگی بازگردیم که در آن دیوانگی نوعی تجربه بسیط و تفکیک نشده است. به لحظه‌ی در تاریخ بشر که در آن هنوز میان دیوانگی و عقل خود و دگر تمایز قائل نشده بود. تنها در این هنگام است که می‌توانیم حوزه‌ای را معین سازیم که در آن دیوانه و عاقل در حالی که هنوز از هم جدا نشده‌اند، به تدریج در حال دور شدن از یکدیگرند.»^(۷۳)

فوکو، معتقد است از قرن هجدهم به بعد، با ظهور علوم انسانی، فهم و ادراکی تازه از مفهوم "خود" مطرح شد. مفهومی که از یک‌سو، متفاوت از رویکرد مسیحی که بر انکار خود تکیه داشت، بود و از سوی دیگر، از طریق ایجاد مفهوم "دگر" ظاهر شد. در واقع، آگاهی از خود از طریق آگاهی از دگر پرورانده شد. فوکو، اشاره می‌کند که انسان‌ها از طریق جهان فناوری برای فهم و ادراک خویش دست می‌زنند؛ فناوری‌های تولید، فناوری‌های نظام نشانه‌ای،

فناوری‌های قدرت و فناوری خود.

فوکو، بر این اعتقاد است که فناوری‌های تولید خود، افراد را مجاز می‌دارند که با امکانات خود یا با تکیه به دیگران و امکانات آن‌ها، اقداماتی را بر بدن، روان، اندیشه، رفتار و روش‌های زندگی خود معمول دارند تا به وضع معینی از شادی، خلوص، خرد، کمال و یا فساد نائل شوند. او درصدد نشان دادن این نکته است که چگونه «دگر» در «من» منفرد و در «ما»ی جامعه پنهان می‌شود. این جاست که روایت پرماجرایی فکری خود را از حاشیه‌ای آغاز می‌کند. وی «دیوانه»، «منحرف جنسی»، «زندانی»، «مجرم» و «قاتل» و در یک کلام، «دگرهای داخلی» را موضوع تحقیقات خود قرار می‌دهد. فوکو، این دگرها را آفریده‌گفتمان‌هایی می‌داند که در مهار نهادها و نیروهای اجتماعی، صاحب قدرتند. از نظر فوکو ابژه‌ها نیستند که آفریننده گفتمان‌ها هستند، بل که ماجرایی برعکس است، زیرا ذهن (سوژه) پیشاپیش توسط زبان ساخته شده است و نیز، گفتمان‌های علوم انسانی از طریق ارتباط با ساختارهای هژمونیک قدرت و به نام عینیت علمی، نظام‌های صدق را ایجاد می‌کنند و ایفاکننده یک نقش اداره‌کننده‌اند. بر حسب این نقش، نظام‌های صدق، احکام الزام‌آوری جهت ترسیم مرزهای منجز میان حوزه‌های مقبول و نامقبول رفتار انسانی صادر می‌کنند و ذهنیتی می‌آفرینند که رفتارهای انسانی بر حسب تقابل‌های دوگانه مورد تفسیر قرار می‌گیرد که عقل و ناعقل، سلامت و بیماری، رفتار مجاز و مجرمانه، عشق قانونی و ممنوع. میشل فوکو، در کتاب *جنون و تمدن* (۱۹۶۱)، به بررسی پیدایش مقوله بی‌عقلی در سیر تاریخ غربی می‌پردازد. عقل و بی‌عقلی حاصل فرایندهای تاریخی در غرب است و مقولات عینی جهان‌شمول نیستند. وی می‌نویسد: شخص دیوانه که تا پیش از قرن هفدهم در هیچ نهادی که به بند کشیده نمی‌شد و از دایره انسان‌ها طرد و اخراج نشده بود و حتی جنبه‌ای مقدس نیز یافته بود، چگونه می‌شود که ناگهان از دایره انسان‌ها نفی و در نهادهای مراقبت و تنبیه به بند کشیده می‌شود. با ظهور عقل تک‌گفتار

دکارتی، میان عقل و ناعقل، تمایز آشکاری ایجاد می‌شود و انسان‌هایی که در دایره عقل نمی‌توانند به همه چیز شک نمایند و آن را با خرد خود بسنجند به مثابه «دگران داخلی» از جامعه انسانی طرد و نفی می‌شوند.^(۷۱)

فوکو، معتقد است که ظهور عصر کلاسیک، دوران سلطه و عقل خودبنیاد است. دورانی تازه که زبان، گفتمان و صورت‌بندی جدیدی از قدرت ظاهر می‌شود که جنون در آن، متمایز و جدا از خردورزی قرار گرفت. نظام‌های اخراج و تبعید آشکار می‌شود و نهادهایی برای تفکیک و جداانگاری و کنترل دیوانگان از خردورزان ایجاد می‌گردد. با هژمونیک شدن گفتمان عقل‌محوری و سوژه‌محوری دکارتی، زمینه برای ایجاد نهادهایی برای اخراج و کنترل دگران داخلی آماده گردید. جامعه اروپا که پذیرای گفتمان دکارتی بود، دیگر جایی برای تحمل دیوانه نداشت و دیوانگان به عنوان دگران داخلی از دایره انسان‌ها جدا شدند. این جاست که سوژه خودبنیاد و انسان عاقل در تعریف خود، ابتدا به تعریف دگر خود می‌پردازند. انسان عاقل کسی است که دیوانه نیست. تمایز میان عقل و ناعقل ریشه در رویکردی فلسفی موسوم به غیریت و یا دگرسازی محض^۱ داشت. در این نظام، دیوانگان از نظر حقوقی، اخلاق و روان‌شناختی موجوداتی یکسر متفاوت و مغایر با سایر افراد جامعه تعریف شدند. گفتمان علمی تازه‌ای در درون نهادهای خاصی رواج یافت که با زبان و صورت‌بندی دانایی پیشین تفاوت آشکاری داشت. این گفتمان، با طرد کامل دگرسازان یعنی دیوانگان، تهیدستان و تبهکاران و بیماران پیوندی گسست‌ناپذیر داشت. با تفسیر جدید عقلانیت، مفهوم مخالف آن یعنی بی‌عقلی به طور کلی خطر جدی برای جامعه قلمداد گردید.

بر طبق تحلیل فوکو، اشکال جدید دانش با ظهور تمایز میان عقل و ناعقل و نهادهای طرد و اخراج ایجاد گردیده‌اند و در تقویت خصال ابره‌ساز نهادهای

حبس و توقیف و تداوم سوزدهای دیوانه نقش داشته‌اند. با یکسان‌سازی جنون و بیماری، پزشکی و روانپزشکی رواج یافتند و مفاهیم اصلی محصورسازی و دگرسازی، حبس و توقیف و تشکیل دانش‌های جدید و اشکال جدید سوژگی مطرح گردید.

فوکو، در جنون و تمدن، گفتمان روان‌پزشکی را راززدایی می‌کند و به ما نشان می‌دهد که چگونه مفهوم «دیوانه» که در قرون وسطی به دارنده رفتار عجیب توأم با تقدس اطلاق می‌شده، در قرن ۱۶ به دارنده رفتار غیرقابل تحمل، تحول پیدا می‌کند. نقدی که فوکو بر گفتمان فراگیر مدرنیته غربی می‌کند، بر همین اساس استوار است. در این گفتمان، به زعم فوکو، دانش همواره در پیوند با قدرت و نظام‌های کنترل اجتماعی در ارتباط بوده است. تمدن غربی در واقع هیچ‌گاه یک هویت تعریف شده و همگن ناساخته است و با اعمال خشونت نسبت به دگر خود، خود را تعریف کرده است. گسترش سکولاریسم همراه با گفتمان استعاره‌ای در اواخر قرن هفده و قرن هجده، دوگانگی منظومه ذهن غربی را تقویت کرد.^(۷۵)

ظهور واژه «تمدن» در نیمه قرن هجده و واژه «غرب» در نیمه قرن نوزدهم، مبتنی بر دوگانگی ذهن غربی، دو آنتی‌تزی را برای آن‌ها به مثابه دگر، مطرح ساخت. یکی بربرها و دیگری شرقی‌ها. بدین‌سان، پارادایم‌های ظهور یافت. پارادایم‌های بیانگر مسئولیت سنگینی بود که غربی‌ها بر ذمه خود می‌پنداشتند، مبنی بر آن که وحشی‌ها، حیوانات بارکش، بی‌تمدن‌ها و بربرها را تحت سلطه درآورند و در همان حال، فسیل‌های اصالت و فرهنگ قبیله‌ای آنان را رهایی دهند. این مسئولیت، به عهده بشر سفیدپوست افتاده است که مصنوعات آن‌ها را رهایی بخشد و از آن‌ها نگهداری و مراقبت کند.

نکته مهم در مورد دگر در اندیشه فوکو، این است که مسأله دگر فقط مسأله تفاوت نیست، بل که مسأله سلسله‌مراتب نیز هست. زیرا «دگر» کسی نیست که توسط او ما خود را بشناسیم، بل که «دگر» کسی است که ما بر حسب

او در می‌یابیم که فراتریم یا فروتریم. «دگر»ها کسی نیستند که ما خود را به وسیله آنان ادراک نماییم، بل که «دگر»ان کسانی هستند فروتر از خود ما؛ و ما برای تعریف خود، به تعریف «دگر» خود می‌پردازیم.

بنابراین، ساختار نهادی طرد و اخراج و دگرسازی با نام «شهرهای اخلاقی» شکل می‌گیرد. این جاست که شاهد نقد فوکو بر مدرنیته و روشن‌گری هستیم. فوکو، با اشاره به دگرسازی غربی و ایجاد نهادهایی برای دگرسازی و کنترل و مراقبت، سه نقد عمده از گفتمان مدرنیته در زمینه دگرسازی می‌نماید: یکم، این که فوکو معتقد است دانش و گفتمان علمی به ویژه علوم انسانی در غرب همواره در پیوند و ارتباط با قدرت و نظام‌های دگرسازی و کنترل بوده است. دوم، این که وی اعتقاد دارد که تمدن غربی هیچ‌گاه نتوانسته است هویتی تعریف شده و همگن از خود بسازد چرا که تمدن غربی برای تعریف خود، دست به تعریف دگر خود زد و این نقطه‌ی آغاز دگرسازی و مشکلات پیش روی آن بود و سوم، این که تمدن غربی با اعمال خشونت و بازداشتن و دور کردن (طرد و اخراج) نسبت به دگرها، در واقع به احساس خود غربی‌ها از هویت خویش آسیب رساند.

به تأثیر از آموزه‌های فوکو، ادبیات فمینیستی با تکیه بر مفهوم «دگر» نشان می‌دهد که چگونه کدگذاری جنسی، کارکردهای جامعه مدرن غربی را به دو بخش مجزا تقسیم کرده است. در این خصوص، با مکانیسم‌هایی مواجه می‌شویم که «مرد» را به عنوان «من» مطلق تصویر می‌کند و زن را به مثابه «دگر» فروتر. «همسر»، صبوری و تحت سلطه بودن را به ذهن متبادر می‌کند که در واقع، دگر درونی شوهر است و زن در سراسر گفتمان مذکرسالارانه غرب همواره به عنوان «دگر» تعریف شده است. استفاده از روش‌شناسی فوکو در تحولات تاریخی به ویژه مقوله نژادپرستی نیز، بیان‌گر آن است که چگونه بومیان آمریکا برای اروپایی‌های مهاجر به این کشور «دگران»، بردگان سیاه‌پوست برای اربابان سفیدپوست «فروتران»، و یهودیان برای نظام‌های

فاشیسم و نازیسم «دشمنانی ویرانگر» بودند.

۳-۵

لاکلاو^۱ و موفه^۲ و معمای هویت

لاکلاو و موفه، از منظری پسا مارکسیستی تصریح می‌کنند که هیچ هویتی یکسره تعیین شده نیست. هویت نه چیزی است ثابت - به این معنا که تا حد فرد خودسالار در خود بسته تقلیل پذیر نیست - و نه معادل ساختار اجتماعی است. در واقع، هویت نه ثابت است و نه کاملاً سیال، بل که محصول تنش متناقض بین وجوب (ساختار اجتماعی) و امکانیت (خودسالاری فردی) است. شالوده‌ی تعارض‌های اجتماعی، رابطه‌ی بین هویت‌ها است. هویتی که کاملاً تعیین کننده‌ی خود باشد معادل خودسالاری تام^۳ است. اگر چنین باشد، دیگر مسأله‌ی خودسالاری فردی زائد می‌شود. تنها این واقعیت که هویت تا حدودی معین و تا حدودی سیال است، آن را به یک موضوع سیاسی زنده و جاری تبدیل می‌کند. از سوی دیگر، اگر سوژه چیزی نباشد جز آنچه ساختار اجتماعی تعیین می‌کند، سوژه همان ساختار خواهد بود - چنان‌که مارکسیسم کلاسیک می‌پنداشت. هویت در نظامی از مناسبات قوام می‌گیرد - به قول سوسور، رابطه‌ی است - اما تا حد این مناسبات تقلیل پذیر نیست. هویت، در آن واحد رابطه‌ی و خودسالار است. در واقع، پیامد ازجا در رفتگی ناشی از برخورد این دو است.^(۴)

لاکلاو، به جای آن‌که جامعه را نظام ثابتی از (مواضع) و وضعیت‌ها بداند می‌گوید که، امر اجتماعی را در واقع از طریق گفتمان و بازی بی‌پایان تفاوت‌ها باید بازشناخت: «منظور من از امر گفتمانی آن‌چه به تعریف محدود متن اشاره دارد نیست، بل که مجموعه پدیده‌هایی است که در آن‌ها و از طریق آن‌ها تولید

1- Laclau

2- Mouffe

اجتماعی معنا، شکل می‌گیرد، و مجموعه‌ای که جامعه را می‌سازد. بنابراین، امر گفتمانی، سطح یا حتی بعدی از امر اجتماعی نیست، بل که با امر اجتماعی هم‌دامنه می‌باشد.^(۷)

قرائت لاکلاو و موفه از شرایط پسامدرن، نظریه سیاسی، فرهنگی و اجتماعی آن‌ها را به مقاومت در برابر چیزی رهنمون می‌شود که به تعبیر دریدایی می‌توان آن را عدم قطعیت ساختار مسائل اجتماعی دانست. پسامدرنیته، امکان ایجاد یک هستی‌شناسی بنیادین را که بتواند آخرین مأوای حیات اجتماعی باشد، زیر سؤال می‌برد. این بدان معنی نیست که معنا و کنش اجتماعی هیچ اساس و پایه‌ای ندارند، بل که بدین معناست که خود این پایه، بی‌ثبات و تا حدی بی‌سازمان و تقسیم شده است و در نهایت شکل ورطه‌گاهی را به خود می‌گیرد که بی‌نهایت بازی در آن صورت می‌گیرد، به طوری که تمام تلاش‌ها برای ابتدای هویت اجتماعی به شیوه‌هایی موقتی تبدیل می‌شوند که در صددند هویت‌های سیاست‌پرورده را «عینی» و یا «طبیعی» بکنند. همین مغاک دارای بی‌نهایت بازی است که تمام دلالت‌ها باید آن را به عنوان پیش‌فرض خود قرار دهند و لاکلاو و موفه نیز، در یک شیوه واسازانه مغاک را همان عدم قطعیت ساختاری مسائل اجتماعی می‌دانند.

آنان، هم‌چنین آن دسته از نحله‌های مارکسیسم ارتدکسی که برای ایدئولوژی نقشی بسزا و تعیین کننده در شکل‌گیری هویت‌های فردی و اجتماعی قائلند را، به چالش می‌طلبند. لاکلاو می‌نویسد، در سنت مارکسیسم، ما می‌توانیم دو رویکرد کلاسیک در برخورد با معضل ایدئولوژی را شناسایی و تفکیک نماییم. این دو رویکرد، اغلب - ولی نه همیشه - در پیوند با هم بوده‌اند. در رویکرد نخست، ایدئولوژی سطحی از کلیت اجتماعی تصویر می‌شود، و در دیگری، ایدئولوژی با آگاهی کاذب، یکی گرفته می‌شود. امروزه به نظر می‌رسد که هر دوی این رویکردها در اثر بحرانی که دامنگیر مفروضات بنیادین آنان گشته به تحلیل و تعدیل گراییده‌اند: اعتبار رویکرد نخست، منوط

به برداشتی از «جامعه به مثابه تمامیت یا کلیتی است محسوس و قابل فهم»، و اعتبار دومین رویکرد، نیز بر مفهوم از پیش مفروض عامل انسانی استوار است - سوزهای دارای تجانس جوهری غایی، که شناخت نادرست از آن پیشاپیش ایدئولوژی فرض شده است. به منظور برجسته کردن علل و عواملی که منجر به بن‌بست رسیدن فعلی تئوری ایدئولوژی در گفتمان‌های سنتی مارکسیسم شده‌اند، لاکلاو، بحران ایده ماهیت‌گرا (اصالت جوهر) را در دو متغیر مورد بررسی قرار می‌دهد.

۱. کلیت اجتماعی (یا اجتماع به مثابه یک کل)^۱: هدف تمام رویکردهای کل‌گرا عبارت است از تثبیت معنای هر عنصر یا فرایند اجتماعی، در خارج از آن، یعنی در نظامی از روابط با دیگر عناصر.

۲. این کلیت ساختاری می‌بایست خود را به مثابه شیئی دارای نوعی موجیبت که قابل توصیف و تعریف است، معرفی کند.

لاکلاو، در تقابل با این رویکردهای ماهیت‌گرا، معتقد است که ما امروزه تمایل به پذیرش «اجتماع بی‌کران و بی‌انتهای» داریم. به بیان دیگر، نظام ساختاری، نظام محدودی است، یعنی همواره با نوعی «مازاد معنی» احاطه شده است که قادر به کنترل و مهار آن نیست. در نتیجه، جامعه به مثابه شیئی محسوس و واحدی که فرایندهای جزئی خاص خود را بنا می‌نهد، نوعی امتناع است.

لاکلاو، برعکس سوسور و دریدا که از امکان نشانه‌های اجتماعی متمیزه شده دفاع می‌کنند و بر عکس این ادعای فرمالیست‌ها که تصویری کلی، بسته و خودبسته از ساختار امکان‌پذیر است، از طریقه سومی سخن می‌گویند که در آن ساختار و نشانه، هم‌زمان شالوده‌شکنی می‌شوند. بر این اساس، نه فهمی از ساختار بسته امکان‌پذیر است و نه عناصر یک ساختار به صورت مجزا و بدون

رابطه‌ای پیوندی قابل فهم هستند.

راهی که لاکلاو و موفه برای مطالعه گفتمان پیشنهاد می‌کنند، شباهت‌های چندی با مفهوم «ساخت‌یابی» گیدنز دارد که در حقیقت تلاش نظری برای فرارفتن از دوانگاری ساختار و کارگزار محسوب می‌شود. نظریه ساخت‌یابی گیدنز، در اصل پاسخی به این سؤال بود که جایگاه کنش‌گران اجتماعی به عنوان سوژه در شکل‌دهی به زمینه‌ای که در آن فعالیت می‌کنند کجاست؟ آیا ساختار را باید به عنوان برخاسته‌ی آگاهانه و ارادی این سوژه‌های انسانی تلقی کرد یا برعکس، این ساختارها هستند که به سوژه، موجودیت می‌بخشند، حیاتشان را تضمین می‌کنند و افعال‌شان را موجه جلوه می‌دهند. کار گیدنز، در حقیقت ترکیب این دو سطح به ظاهر متضاد و متفاوت است. به گمان او، انسان‌ها با توجه به شرایط تاریخی که در آن شکل گرفته‌اند، اعمال و فرایندهای اجتماعی را شکل می‌دهند. بنابراین، نه امکان حذف این سوژه‌های انسانی از ساختار، امکان‌پذیر است و نه انسان‌ها توانایی در گذشتن از شرایط تاریخی خود را دارند. در چنین منظری اولاً، ساختارها مجموعه‌ای محدود و بسته نیستند. ثانیاً، عمیقاً تاریخی و حدوثی‌اند. ثالثاً، به مثابه پیکربندی‌های اجتماعی قابل معنا عمل می‌کنند و رابعاً، همیشه در معرض انهدام، تعریف و گسست‌اند.

گفتمان از منظر لاکلاو و موفه، نیز چنین جایگاهی را اشغال می‌کند با این تفاوت که این دو به جای مفهوم ساخت‌یابی از واژه‌ی «مفصل‌بندی» سود می‌جویند تا بر «پروژه‌ای» بودن گفتمان تأکید ورزند. مفصل‌بندی، در نزد این دو، کنشی است که رابطه‌ای را میان عناصر گوناگون ایجاد می‌نماید، به گونه‌ای که هویت آن‌ها در اثر این کنش تغییر می‌کند. به عبارت دیگر، هویت یک گفتمان از طریق رابطه‌ای که میان عناصر گوناگون به وجود می‌آید شکل می‌گیرد. در این فرایند، عناصر هویت فردی خود را فرو می‌گذارند تا به مثابه کلیتی از یک ساختار به حساب آیند. بنابراین، در نزد این دو، هویت گفتمان

یک هویت رابطه‌ای و پیوندی است.

از این جا به بعد، لاکلاو و موفه، راهی سراسر متفاوت از دریدا و سوسور پیش می‌گیرند، چرا که این دو با تأسی به مفهوم تمایز معتقد بودند که امکان شکل‌گیری یک هویت به طور کامل، عملاً غیر ممکن است. اما، لاکلاو و موفه با کشاندن مفهوم گفتمان به عرصه سیاسی سعی کردند تا بر این معضل غلبه کنند. از منظر آنان، فرایندهای اجتماعی به ما نشان می‌دهد که در عرصه اجتماعی، ما نه با یک نظام بسته‌ای از دال و مدلول هم‌ریخت، بل که با ساختاری معنادار روبه‌رو هستیم که در آن «دال‌های شناور» به وفور یافت می‌شوند و اساساً قدرت سیاسی در رقابت و تلاش نیروهای رقیب سیاسی برای تثبیت نسبی دال‌های مذکور در قالب پیکره‌هایی خاص قابل تبیین است. با توجه به آنچه گفته شد آرا و آموزه‌های لاکلاو و موفه را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

الف: گفتمان مجموعه‌ای معنادار از علائم و نشانه‌های زبان‌شناختی و فرازبان‌شناختی است (به بیان دیگر گفتمان هم دربرگیرنده‌ی بعد مادی و هم مزین به بعد نظری است).

ب: گفتمان در این مفهوم تأکیدی است بر این واقعیت که پیکره‌بندی اجتماعی دارای معنی است.

ج: گفتمان در این بیان نه تنها جای ایدئولوژی بل که جای «اجتماع» نشسته و آن را به مثابه یک متن (ساختار مبتنی بر قواعد گفتمان که تأکید بر ویژگی نمادین روابط اجتماعی دارد) تصویر و تحلیل می‌کند.

د: برخلاف سوسور گفتمان هرگز به مثابه نظامی بسته از تمایزات فهم نمی‌شود.

ه: گفتمان‌ها قادر به اتمام و انسداد مفاهیم و هویت‌ها نیستند.

و: هویت‌های اجتماعی و سیاسی محصول گفتمان‌ها هستند.

لاکلاو و موفه، برای توضیح این‌که چگونه فرایند انسداد و تثبیت شکل

می‌گیرد، دو آموزه‌ی مهم خویش با عناوین «هژمونی» و «ضدیت» را عرضه می‌کنند. به عبارت دیگر، آنان برای پاسخ به این سؤال که چگونه انسداد جزیی حاصل می‌شود از مفهوم هژمونی و نقش محوری‌ای که ایدئولوژی در آن بازی می‌کند، و برای پاسخ‌گویی به این پرسش که چگونه هویت‌های گفتمانی تثبیت می‌شوند از ضدیت و پروسه «دگرسازی» سود می‌جویند.

هژمونی به معنای لفظی آن، عبارت از رهبری، اقتدار و نفوذی است که یک فرد، گروه، کشور و یا موقعیتی بر فرد، گروه، کشور و موقعیتی دیگر دارد. با این وجود، معنایی که لاکلاو و موفه از آن مراد می‌کنند تفاوت‌های اساسی با این مفهوم دارد. به یک معنا، در نزد این دو، رهبری سیاسی و به همان میزان رهبری ذهنی-روانی یک نیروی هژمونیک (دولت، طبقه، جنبش، فرد و غیره) بر اساس یک شکل‌بندی گفتمانی استوار است که از طریق «مفصل‌بندی» حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، فرض وجود یک نیروی هژمونیک در صورتی امکان‌پذیر است که رابطه‌ای میان عناصر برقرار شود. در چنین رابطه‌ای عناصر، هویت اولیه‌ی خود را از دست می‌دهند تا به مثابه جزیی از یک گستره‌ی معانی به حساب آیند. بنابراین، همیشه در بستر یک گفتمان هژمونیک شده، عناصر در رابطه نزاع‌آمیزی از قدرت و مقاومت وارد می‌شوند. در چنین وضعیتی، گروهی توانایی هژمونیک شدن را خواهد داشت که بتواند از طریق یک پروژه‌ی سیاسی، قدرت و خواست خود را بر دیگران تحمیل کند، و از طریق دو اصل اساسی مقبولیت و در دسترس بودن دال‌های شناور، یک گفتمان یا جامعه را مفصل‌بندی کند. بنابراین، شکل‌گیری یا حتی انحلال یک گفتمان از طریق هژمونی امکان‌پذیر است. به عبارت دیگر، همچنان‌که فوکو اذعان دارد مسأله اصلی یک گفتمان آن است که کدام گروه، مرجع یا شخص، قدرت و اقتدار آن را دارد که قواعد یک گفتمان را تعریف و تنظیم کند، مرزهای گفتمانی خود را مشخص کند و به عناصر مفصل‌بندی‌شده معنایی جدید ببخشد.

به عنوان مثال، نئولیبرالیسم می‌تواند به عنوان یک گفتمان هژمونیک شده به حساب آید، زیرا که واژه‌های سیاسی را تعریف، بازتعریف و مدیریت کرد و دستور کار جدیدی را از دال گفتمان لیبرالیسم به وجود آورد. تکیه بر سیاست‌هایی مانند حمله بر دولت‌محوری و مرکز‌محوری دولت، توجه هم‌زمان به روابط خانوادگی و فردی و رجوع به اقتصاد سیاسی کلاسیک، همه مؤلفه‌هایی هستند که گفتمان نئولیبرالیسم در درون خود مفصل‌بندی کرد و روابط جدیدی میان دولت، جامعه مدنی و اقتصاد برقرار نمود.

برای پاسخ به این سؤال که هویت‌های متکثر، چندپاره، کدر و متن‌گریز چگونه در یک گفتمان به وحدت می‌رسند، لاکلاو و موفه از مفهوم ضدیت سود می‌جویند. به گمان آنان گفتمان‌ها از طریق ایجاد مرزهای سیاسی و ضدیت میان «ما» و «دیگری» هویت خود را کسب می‌کنند. ضدیت در آرای لاکلاو و موفه، ریشه در این عقیده‌ی پساساختگرایان دارد که آگاهی یک سوژه‌ی عقلانی، بر پایه پس‌زدگی یا تنزل شأن دیگری استوار است.

از منظری روان‌شناسانه نیز، آدمی ذاتاً دارای مکانیسمی از دوگانه‌سازی میان خود و دیگری است. «من» ماهیتاً دیگری را به عنوان حوزه‌ای می‌گیرد که خود را در آن مصداق خارجی فرض می‌کند. دیگری، به عنوان ساختاری فرض می‌شود که نه تنها «من» خود را می‌توانم ببینم، بل که به عنوان دیگری نیز محسوب می‌شوم که وقتی به آن می‌نگرم، او از طریق من و در من به خود می‌نگرد. او خود را در مکانی که من آن را اشغال کرده‌ام می‌بیند.

در سطح گفتمان نیز، جوامع و گروه‌ها دارای مکانیسم‌هایی از دوگانه‌سازی «ما» و «آنها» هستند. همان‌طور که موفه می‌گوید: «خود، ارتباط گریزناپذیری با غیر دارد. ما وقتی دو طیف دوست / دشمن را به کار می‌بریم نشانه‌هایی از خصومت میان موجودات انسانی را بیان می‌کنیم. وقتی دیگری به عنوان لازمه خارجی به کار می‌رود، خیلی ساده است تا بفهمیم خصومت چگونه زاده می‌شود.»

ایجاد و تجربه این خصومت‌ها و ضدیت‌های اجتماعی، امری محوری برای نظریه گفتمان از سه جنبه می‌باشد: نخست، آن‌که ایجاد یک رابطه خصمانه که اغلب منجر به تولید یک دشمن یا دیگری می‌شود برای تأسیس مرزهای سیاسی امری حیاتی است. دوم، این‌که شکل‌گیری روابط خصمانه و تثبیت مرزهای سیاسی امری محوری برای تثبیت بخشی از هویت، صورت‌بندی‌های گفتمانی و کارگزاران اجتماعی است. سوم، این‌که تجربه ضدیت نمونه‌ای است که حدوثی بودن هویت را نشان می‌دهد.

به این ترتیب، «ضدیت» امری است که از طریق آن، گروه‌ها، جوامع و کارگزاران، مرزهای سیاسی خود را تعریف می‌کنند و از طریق پروژه‌ی دگرسازی هویت خود را می‌سازند. به عنوان مثال، فرانتس فانون در کتاب *دوزخیان روی زمین* با ترسیم دنیای استعمارزده سعی می‌کند «ضدیت» و «قهر» را مفهوم‌سازی کند و آن را در جهتی ضد استعماری به کار گیرد. به دیده‌ی وی، گناه استعمار تنها بر عهده‌ی استعمارگر نیست، بل که روشن‌فکرانی که بیش‌تر و بیش‌تر در فرهنگ استعمار فرو رفته‌اند آن را به دوش می‌کشند. از منظر وی، قهر در میان توده‌ها به دلیل خصومت میان آن‌ها هرز می‌رود و فقط با جهت‌گیری آن علیه استعمار است که می‌توان به استقلال رسید. بنابراین، دو کار مهم و اساسی در این روند باید انجام پذیرد تا آزادی حاصل آید، اول، آن‌که فرد استعمارزده خود را از خودبیگانگی‌های بنحشد و دوم، این‌که «قهر» را در مبارزه و ضدیت با استعمار به کار گیرد.^(۷۸)

۳-۶

لاکان^۱ و معمای هویت

لاکان، نیز با رویکردی روان‌کاوانه به بحث در مورد «هویت» می‌پردازد.

روانکاوی وی، تا حدی مبتنی بر کشفیات انسان‌شناسی ساختاری و زبان‌شناسی است. یکی از بنیادی‌ترین باورهای او این است که ناخودآگاه، ساختاری نهان و ملفوف دارد که بسیار شبیه ساختار زبان است. شناخت جهان، دیگران و خود به وسیله زبان ممکن می‌شود. زبان، پیش‌شرط کسب آگاهی فرد از خودش به مثابه‌ی یک هستی متمایز است. دیالکتیک من-تو، سوژه‌ها را از رهگذر تضاد دو سویه‌ای که ذهنیت را پدید می‌آورد، تعریف می‌کند. اما زبان هم‌چنین حامل امر مفروض اجتماعی، فرهنگ، نواهی و قوانین است. کودک با زبان سرشته می‌شود و به گونه‌ای پایا و بدون توجه به آن مشخص می‌شود.

بنابراین، آموزه لاکان درباره زبان، ربطی تنگاتنگ و وثیق با ذهنیت و هویت دارد. او بر این باور است که فاعل شناسایی بدون زبان نمی‌تواند وجود داشته باشد. اما در عین حال نمی‌توان فاعل شناسا را به زبان تقلیل داد. این رابطه‌ی مدوّر (و نه دو سویه) است که در آن زبان مرتبت برتر را حائز است. لاکان (در کتاب *مرحله‌ی آینه*^۱) می‌نویسد که ممیزه و شاخصه فاعل شناسا توانایی سخن گفتن اوست. به واسطه همین حالت و شأن است که اجتماع از دنیای طبیعی جدا می‌شود. فاعل شناسایی خارج از زبان وجود ندارد.^(۷۹)

در مقابل سوسور^۲ که معتقد بود ما می‌توانیم تا حدودی خارج از زبان قرار بگیریم، لاکان تأکید داشت که ما همه در زبان روزمره غوطه‌وریم و نمی‌توانیم از آن رهایی یابیم. چیزی به نام فرا-زبان^۳ وجود ندارد. ما همه می‌باید خودمان را در زبان بازنمایی نماییم. در حقیقت تنها دسترسی ما به دیگران از طریق زبان است. (بر اساس گفته لاکان، یک فرد روان‌پریش کسی است که نمی‌تواند چیستی زبان را فراگیرد.)

سوسور، رابطه بین دال و مدلول را رابطه‌ای پایا و قابل پیش‌بینی تصویر

1- *The Mirror Stage*

2- Saussure

3- metalanguage

می‌کرد. او در امکان چفت کردن دال‌های خاص به مدلول‌های خاص برای شکل گرفتن نشانه زبان‌شناختی، به بحث پرداخت. از منظر لاکان، معنی صرفاً از رهگذر گفتمان، به عنوان نتیجه جابه‌جایی‌هایی که در طول یک زنجیره معنایی صورت می‌گیرد، ظهور و بروز می‌یابد. همچون دریدا، لاکان بر سیالیت و متغیر بودن مدلول، و نیز بر استعداد هر مدلول برای انجام کارکردی نظیر کارکرد دال، تأکید داشت. نتیجه چنین وضعیت و حالت غیر بازنمایی کننده زبان، آن است که مدلول همواره موقتی و غیر دائمی است.

در برداشت لاکان از زبان، یک دال همواره دال دیگری را معنی می‌بخشد، هیچ کلمه‌ای از حصار استعاره‌ای (یک استعاره دالی است که جای دال دیگر نشسته) آزاد نیست. لاکان، از لغزش^۱ در طول زنجیره معنایی، از دالی به دال دیگر صحبت می‌کند. از آنجایی که هر دالی می‌تواند دریافت کننده معنی به گونه‌ای مسبوق به سابقه باشد، لذا هیچ معنی هیچ‌گاه بسته و رضایت‌بخش نیست.^(۸۰)

لاکان، در آثارش این توهم عمومی که ضمیر ناخودآگاه را با خود یکی می‌داند، محکوم می‌کند. لاکان، در مقابل کسانی که می‌گویند «می‌اندیشم، پس هستم»، مدعی است که «من فکر می‌کنم در کجا نیستم، بنابراین، در جایی هستم که فکر نمی‌کنم». یا «فکر می‌کنم، در جایی که نمی‌توانم بگویم که هستم».^(۸۱)

ایده‌ی مهم دیگر لاکان، «دیالکتیک شناسایی» است که به معنی شناخت خودمان از طریق چگونگی پاسخ دیگران است. لاکان، معتقد است که ما هرگز در صدد به دست آوردن یک تصویر با ثبات درباره خودمان نیستیم. تلاش ما معطوف به تفسیر رابطه خودمان با دیگران است، اما در عین حال، همیشه امکان سوء تعبیر وجود دارد. یعنی همیشه شکاف و سوء فهم موجود است و

1- glissement (slippage, slide)

ما هرگز نمی‌توانیم معنای قطعی پاسخ دیگران را دریابیم. ما در مورد هویت خود صاحب یک ایده هستیم، اما این ایده متناظر با واقعیت نیست، تصویر آینه از پشت به جلو است.

لاکان، تأکید می‌کند که ما صاحب مجموعه ثابتی از خصایص نیستیم. وی، بر این نکته تأکید می‌کند که جز در بازنمایی، سوژه‌یی وجود ندارد، لیکن هیچ بازنمایی‌ای ما را کاملاً محصور خود نمی‌کند. من نه می‌توانم کاملاً تعریف شده باشم و نه می‌توانم از تعریف به تمامه بگریزم. من در جست‌وجوی خودم هستم. به نظر لاکان، این که چگونه خود را آشکار سازیم همیشه وابسته به تفسیر دیگران است. از طرف دیگر، هر نوع تلاش در جهت مطلق کردن دیگری و یا به چنگ آوردن او به طور کامل، امری است ناقص، هیچ نوع توصیفی در مورد فرد دیگر، انصاف به خرج نمی‌دهد. افزون بر این، انسان، خودش را تنها به گونه‌ای می‌تواند ببیند که فکر می‌کند دیگران او را می‌بینند.

همیشه نوعی تنش درونی و احساس خطر وجود دارد، چون هویت فرد وابسته به شناسایی دیگران از او است. این موضوع اصلی داستان «ارباب و بنده»ی هگل است. از نظر هگل، آگاهی نمی‌تواند بدون شناخته شدن به وسیله‌ی دیگران خود را به چنگ آورد. ارباب نیازمند شناسایی از طرف بنده است، لکن این فرایند از درون، محکوم به شکست است. ارباب احساس خطر می‌کند چون شناسایی او منحصراً وابسته به شناسایی بنده است. اگر از این‌جا به یک تعمیم برسیم، می‌توانیم بگوییم که ما دوست داریم دیگران را تا حد ابزار تقلیل دهیم - یعنی آینه. لحظه‌ای که می‌خواهیم بر وابستگی خود چیره شویم، لحظه تعرض و پرخاش است.^(۸۲)

در آثار اولیه فروید، «خود» مرتبط با اصل واقعیت است و ناخودآگاه نیز به اصل لذت مربوط می‌شود. فروید بعدها نظریه خود را از نو فرمول‌بندی کرد و اظهار داشت که «خود» از طریق این‌همانی با تصاویر والدین تشکیل می‌شود. نکته مهم در این‌جا، این است که فروید هرگز نمی‌گوید که «خود» یک توهم

است. ادعای لاکان عکس این است. او معتقد است که این همانی فرد را تثبیت می‌کند، اما هم‌زمان نیز ما را از خودمان دور می‌کند. او می‌گوید که فروید از سائقه‌های فرد و ارضای آن‌ها شروع می‌کند و ابعاد اجتماعی قضیه را از یاد می‌برد. با وجود این برای لاکان، رابطه سوژه با سوژه، که ما آن را تعامل بینا-ذهنی می‌نامیم، دقیقاً از ابتدا وجود دارد.

در حالی که از نظر فروید ناخودآگاه جنبه‌ای تهدیدکننده دارد. از نظر لاکان، ناخودآگاه مکان هندسی «واقعیت» و اصالت است. در عین حال، لاکان معتقد است که ناخودآگاه نمی‌تواند برای دانش در حکم ابژه باشد؛ خود، خودش را فرافکنی می‌کند و لذا در شناسایی خود به خطا می‌رود. خودآگاهی، یعنی این تصور که خویش بر خودش انعکاس می‌یابد، امری ناممکن است. به لطف هویت، هر موجودی همیشه یکسان باقی می‌ماند، به طوری که دائماً با خود این همانی دارد و متفاوت از دیگران است. اما یک هستی از طریق نفی این همانی می‌تواند هویت خود را نفی کند و یا از آن فراتر رود و به هستی دیگری غیر از آنچه هست تبدیل شود، حتی به ضد خود. هویت و نفی در حالتی انزوایی وجود ندارند. درست همانند کلیت؛ این دو، جنبه‌هایی مکمل از یک هستی و وجود واقعی‌اند.^(۸۳)

در این‌جا، تز توصیف ماده‌ی فرضی در ارتباط با ماده‌ای است که کنش در مورد آن به کار خواهد رفت، آنتی تز این کنش را کشف می‌کند و همان‌گونه که اندیشه احیاکننده، آن (فرافکن) را کشف می‌کند، سنتز نیز ماحصل کنش را نشان می‌دهد، یعنی محصول واقعی عینی و تکمیل شده را. محصول جدید نیز، خود یک داده است و می‌تواند موجب کنش‌های سلبی دیگر شود. این‌ای بشر همیشه داده‌های موجود را نفی می‌کنند. سلب کردن همانا نفی هویت است. انسان‌ها صرفاً از رهگذر نفی مؤثر یک واقعیت مفروض، واقعاً آزاد و یا انسان واقعی‌اند. از همین‌رو، نفی کردن چیزی نیست مگر آزادی بشر. آزادی‌ای که خود در هیأت یک کنش دیالکتیکی یا سلبی محقق می‌شود. بدین طریق، اساساً

یک آفرینش است. آن چه در این جا حادث می شود، جابه جایی یک داده با داده ای دیگر نیست، بل که غلبه بر داده ای است برای کسب چیزی که هنوز وجود ندارد. خلاصه، انسان نه به تنهایی هویت است و نه سلبيت، بل که کلیت یا سنتز است؛ یعنی وقتی آدمی اقدام به تعالی می کند و نیز به مراقبت از خویشتن می پردازد، بر خودش «غلبه پیدا می کند».^(۸۱)

فردیت، سنتزی است از کل و جزء. وجود عام، مرحله نفی یا آنتی تز جزء است، که یک داده ی نهادی است و با خود این همانی دارد. به عبارت دیگر، فردیت یک کلیت است، و وجودی که فردی است، دیالکتیکی است. انسان تا آن جایی هست و تا آن جایی وجود دارد که به صورتی دیالکتیکی بر خویشتن فایق می آید (یعنی زمانی که خود را حفظ می کند و از خویشتن تعالی پیدا می کند) نقطه مقابل جزئیت و کلیت برای هگل امری بنیادی است. از نظر او، تاریخ با صورت بندی جامعه و دولت گسترش می یابد که در این توسعه، ارزش فردی، شخصی و ویژه هر کس توسط همه افراد دیگر مورد شناسایی قرار می گیرد. سنتز جزئیت و کلیت تنها پس از غلبه بر تضاد میان ارباب و بنده ممکن است، چون سنتز کل و جزء همان سنتز ارباب و بنده است.

به نظر لاکان، گفتمانی که از طریق آن سوژه، هویت خود را می یابد، همیشه گفتمان درباره ی دیگری است، درباره ی نظم نمادینی که از سوژه فراتر می رود و کل تاریخ آن را یکنواخت می کند. تمایز جنسی در این نظم نقش مهمی ایفا می کند و همین امر ما را از مردانگی محوری رفتارهای کنونی مان آگاه کرده است.

یکی از اصول اساسی لاکان، این است که ذهنیت امری کاملاً ارتباطی است؛ و تنها از طریق اصل تفکیک و با تضاد میان خود با «دگر» یا «شما» با «من»، می تواند مؤثر واقع شود. به عبارت دیگر، ذهنیت امری ذاتی نیست، بل که مجموعه ای از روابط است، و تنها می تواند به وسیله ی فعال کردن یک نظام دلالتی که قبل از فرد وجود دارد و هویت فرهنگی او را تعیین می کند القا

شود. لذا، گفتمان عاملی است که از طریق آن سوژه تولید می‌شود و نظم موجود نیز حفظ می‌گردد.^(۸۵)

۳-۷

بودریار^۱ و معمای هویت

بودریار، در کتاب *نظام/پژوه* (۱۹۸۶)، از یک دیدگاه نئومارکسیستی این امکان را که تولید پایه اساسی نظم اجتماعی باشد، را مورد بررسی قرار می‌دهد. استدلال وی، این است که اشیاء مصرفی در برقرار نمودن شیوه دسته‌بندی و ساختار بخشیدن به رفتار تأثیر دارند. آگهی‌های تبلیغاتی به فرآورده‌ها از راه نمادها به گونه‌ای نظم می‌بخشند که آن‌ها را از دیگر فرآورده‌ها متمایز می‌نماید، و در نتیجه آن، یک شیء در یک مجموعه قرار می‌گیرد. شیء از راه انتقال معنی خود به هنگام مصرف، بر فرد مصرف‌کننده تأثیر می‌گذارد. از این راه یک بازی بالقوه پایان‌ناپذیر از نشانه‌ها پایه‌گذاری می‌شود که به اجتماع نظم می‌بخشد و در فرد احساس نوعی آزادی خیالی برمی‌انگیزد.^(۸۶)

از این زاویه دید، اشیاء مصرفی نه به عنوان پاسخ به یک نیاز یا مشکل مشخص، بل که به عنوان شبکه‌ای از دال‌های شناور هستند که در برانگیختن خواهش‌ها توانایی نامحدود دارند. وی استدلال می‌کند که این‌که کالا از نگاه سوسور نشانه است، معنی آن بسته به جایگاهش در نظام معنی‌بخش‌های خوداطلاق، به طور دلخواه تعیین می‌شود. از این‌رو، مصرف را نباید به عنوان مصرف ارزش‌های مصرفی، بل که اساساً بایستی به عنوان مصرف نشانه‌ها در نظر گرفت.

به باور بودریار، هر فرد از راه اشیاء، جایگاه خود را در نظم اجتماعی جست‌وجو می‌کند. از این‌رو، کارویژه کالاها تنها برآوردن نیازهای فرد نیست،

بل که بین فرد و نظم اجتماعی نیز ارتباط برقرار می‌کنند. در این راستا مصرف فقط نقطه پایان زنجیره اقتصادی که از تولید آغاز می‌شود نیست، بل که هم به عنوان نظام معاوضه و هم به مثابه یک زبان عمل می‌کند که در آن کالاها به عنوان ابزارهایی برای اندیشیدن در یک نظام نمادشناسی مطرح هستند که مانند زبان‌های گفتاری از نظر وجودی، بر فرد تقدم زمانی دارند. بودریار، فرد را خود مهارکننده نمی‌داند، بل که تنها به راه‌های بهره‌گیری از نظام اجتماعی به ویژه از راه زبان، کالاها و خویشاوندی قایل است، که مردم را از راه‌های گوناگون به نظام اجتماعی مرتبط می‌سازند و احساس فرد را رقم می‌زنند.^(۸۷)

ارزش مصرفی کالاها و الزام‌های تولید با مدل‌ها، رمزها، تمثال‌ها، جلوه‌ها و فراواقعیتی به نام «وانمایی» جایگزین شده‌اند. در رسانه‌ها و جامعه مصرفی، مردم در بازی نگاره‌ها و صورت‌های خیالی، گرفتار آمده‌اند که کم‌ترین ارتباطی با واقعیت خارجی ندارند. در واقع، ما در جهانی از صورت‌های خیالی زندگی می‌کنیم که به جای تجربه مستقیم و شناخت مصداق یا مدلول یک رویداد، نگاره‌ها یا معنی‌دهنده‌ها به جای آن می‌نشینند.

گرایش جهان پسامدرن، این است که از هر چیز یک صورت خیالی بسازد. منظور بودریار، جهانی است که در آن هر چه ما داریم وانموده یا شبیه‌سازی شده‌هایی هستند، که نه واقعیت خارجی برای آن‌ها وجود دارد و نه نسخه اصلی که از روی آن بتوان تکثیر نمود. دیگر قلمرو «واقعی» در برابر «تقلیدی» یا «بدل»، معنای خود را باخته است و آنچه وجود دارد تنها سطحی است که وانموده‌ها در آن مجال بروز می‌یابند.^(۸۸)

۳-۸

استوارت هال^۱ و معمای هویت

استوارت هال، از پنج گسست یا تحول عمده در این عرصه نام می‌برد. اولین

گسست، در گسستی مارکسیستی از هرگونه مفهوم کارگزاری فردی و اهمیت بخشیدن به بستر و ساختار کنش، شکل می‌گیرد. دومین گسست، ریشه در این نظریه فروید دارد که هویت‌ها بر پایه فرایندهای حوزه ناخودآگاه شکل می‌گیرند و آن ناخودآگاه با منطقی متفاوت از منطق خود (به تبع زیر سؤال رفتن مفهوم سوژه دانا و دارای هویت واحد و ثابت) عمل می‌کند. سومین گسست، در قالب زبان‌شناسی ساختاری سوسور تجلی می‌یابد. زبان‌شناسی سوسوری، این نتیجه منطقی را در بر داشت که گرچه هویت‌ها به مسدود و متصلب شدن گرایش دارند، همواره به واسطه تفاوت‌ها مختل می‌شوند، زیرا تفاوت ذاتاً سیال و بستارناپذیر است.^(۸۹) وی، گسست چهارم و پنجم را در اندیشه فوکو و گفتمان‌های فمینیستی جست‌وجو می‌کند.

استوارت هال، در مقدمه کتاب *بازنمایی*، هویت را پیرامون سؤالاتی همچون «من که هستم» و «در کجا قرار دارم» تعریف کرده و رابطه‌ای تنگاتنگ میان آن با مفهوم فرهنگ به مثابه معانی مشترک و گفتمان به مثابه «ابراز» این معانی برقرار می‌کند. از منظر وی، دلالت‌های هویتی را می‌توان در سیمای سه «سوژه یا فاعل شناسایی متفاوت یعنی: «فاعل شناسای روشن‌گری»، «فاعل شناسای جامعه‌شناختی» و «فاعل شناسای پسامدرن» مورد مطالعه قرار داد.

سوژه روشن‌گری، به اعتقاد وی، مبتنی است بر تصویر و تصور انسان به مثابه مرکزیت هستی^(۹۰)، فردیتی واحد، و تنیده شده با خمیرمایه‌ای از خرد، آگاهی و کنش. رهیافت جامعه‌شناختی، سعی بر توجیه و توضیح «هویت» از رهگذر کنش متقابل بین خود و جامعه دارد. از این منظر، انسان کماکان حامل یک هسته باطنی که همان «من واقعی» است، می‌باشد که با عوالم فرهنگی «خارج» و «داخل» و هویت‌هایی که از آنان ساطع می‌گردد، شکل گرفته و تعیین هویت می‌شود. هویت در این دیدگاه، بین شکاف «خارج» و «داخل» و عوالم «شخصی» و «عمومی» پل می‌زند. این حقیقت که ما «خودمان» را در درون این هویت‌های فرهنگی تصور می‌کنیم، درونی کردن هم‌زمان اهداف و

ارزش‌های آنان را در پی دارد. آن‌ها بخشی از ما می‌شوند. کمک می‌کنند احساسات ذهنی ما با مکان‌های عینی‌ای که ما در جامعه و جهان فرهنگی اشغال کرده‌ایم در یک راستا قرار گرفته و هویت آدمی با ساختار پیوند بخورد. گفتمان پسامدرن، بر آن است که هویت ضرورتاً و یا مستمراً ثابت نیست. هویت کارنوالی متغیر و متحرک است، و همواره در رابطه با جریاناتی که ما نماینده یا مخاطبشان واقع می‌شویم، از طریق نظام‌های فرهنگی که ما را احاطه کرده‌اند شکل و تغییر شکل می‌پذیرند.^(۹۱) در سپهر این گفتمان، به هویت از منظری تاریخی و نه بیولوژیکی نگریسته می‌شود. انسان، موضوع هویت‌های گوناگون در زمان‌های مختلف است، هویت‌هایی که پیرامون یک «من» منسجم نمی‌شوند. لذا تعیین هویت آدمی پیوسته در حال تغییر می‌باشد اگر ما احساس می‌کنیم که از ابتدای تولد تا مرگ هویتی واحد داریم، این صرفاً از آن‌روست که ما عادت کرده‌ایم که همواره داستان‌های دلخوش‌کننده یا حکایت‌هایی درباره خودمان بسازیم.^(۹۲) هویت مرتبط، مطمئن، کامل و واحد و همی بیش نیست. آنچه در فرایند شکل‌گیری هویت قابلیت تأمل و تعمق می‌یابد صرفاً منطق تکرارپذیری نشانه‌های هویتی از بستر یک گفتمان در درون گفتمان دیگر، اختلاط، امتزاج و به هم پیوستن (به تعبیر دریدا)، و پیوند است.

حال، بر این نکته تأکید بسیار دارد که هویت‌های مدرن در معرض نوعی «تمرکززدایی» قرار گرفته‌اند. به اعتقاد وی، هویت تمامی گرانیگاه‌ها و خاستگاه‌های ثابت خود، نظیر، جنسیت، ملیت، قومیت و نژاد را از دست داده و تصور فرد از «خود» به عنوان یک فردیت کامل، نیز کاملاً مخدوش شده است. در این شرایط، هویت تنها زمانی مورد بحث قرار می‌گیرد که در معرض بحران قرار گرفته باشد.

بنابراین، هویت یک مفهومی در حال صیروت است، که امروز شکل می‌گیرد و روزهای بعد (به گونه‌ای مستمر)، در رابطه با نظام فرهنگی که ما را احاطه کرده است و یا منش‌ها و روش‌های زیستی که به ما پیشنهاد می‌شود،

تغییر و تحول می‌پذیرد. چنان‌چه بر این باور باشیم که هویتی واحد، ثابت و شفاف داریم، تنها بدین علت است که روایت و حکایتی شخصی درباره خودمان ساخته‌ایم. فراسوی این روایت، ارائه تصویری یکپارچه، منسجم، کامل و قابل اطمینان و همی بیش نخواهد بود.

اما اگر چه هویت، یک روند در حال شدن است، یک شناسنامه و عامل شناخته شدن نیز هست. هویت همواره از طریق تقسیم شدن معنا پیدا می‌کند: تقسیم میان این‌که من چه هستم و دیگری چه هست؟

از نظر هال، منطق هویت به پایان خود رسیده است، و این به سبب «غیر مرکزی شدن نظام‌ها و اندیشه‌های مدرن» است. در واقع، تمام امور مدرنیته که به نوعی جامعیت، هم‌رنگی و هم‌ریشه بودن را معنا می‌بخشید، در معرض شکست قرار گرفته‌اند. اموری مثل، طبقه اجتماعی، ملیت، نژاد، جنسیت و حتی مفهوم بزرگی مثل «غرب» از هویت مشابه و جمعی خود دور شده‌اند. این مقولات از نظر او، اشکالی از «خود-انعکاسی» فرد هستند که در هویت‌های جمعی بزرگ معنا شده‌اند.^(۹۳)

جهانی شدن و هویت

جهانی شدن با تمسک به «حال» و انقطاع از «گذشته» نوعی بیگانگی از گذشته را در افراد ایجاد می‌کند که به کاهش مشروعیت «حال» دامن خواهد زد؛ زیرا بشر وارد دوره جدیدی می‌شود که استمرار گذشته نبوده و از آن منقطع شده است. در این عرصه جدید و تازه - که هیچ‌گونه پشتوانه تاریخی و گذشته‌ای ندارد - ناامنی اولین و مهم‌ترین احساسی است که به انسان معاصر دست داده و آن را دچار بیگانگی می‌سازد. حاصل این فراگرد درونی و از خودبیگانگی، نوعی بی‌هویتی و بحران هویت می‌باشد. (فوکو)^(۹۱)

در زمانه ما، پدیده‌ای به نام «جهانی شدن»، یک بار دیگر درونمایه مفهومی هویت را به چالش طلبیده است. فرایند جهانی شدن از رهگذر دگرگون کردن شالوده‌های نظری رویکردهای سنتی، فرایند هویت‌سازی دستخوش تحولات جدی نموده است. به بیان دیگر، جهانی شدن نوعی فرایند و تحول دیالکتیکی

را سبب می‌شود، که از رهگذر آن مرزهای سیاسی، فرهنگی و هویتی به طور فزاینده‌ای فرو ریخته؛ جوامع در جامعه‌ای جهانی ادغام می‌شوند؛ فرهنگ‌های خاص گوناگون به یکدیگر نزدیک می‌شوند؛ فرهنگ‌های عام شکل می‌گیرند؛ و توسل به عناصر هویت‌بخش خاص فرهنگی نیز، تشدید می‌شود. به تعبیر مانوئل کاستلز:

همراه با انقلاب تکنولوژیک و تغییر شکل سرمایه‌داری و سقوط دولت‌سالاری در ربع پایانی قرن، شاهد خیزش تظاهرات نیرومند هویت‌های جمعی بوده‌ایم که در دفاع از یگانگی فرهنگی و کنترل مردم بر زندگی و محیط زیست، فرایند جهان‌شمولی و جهان‌وطنی شدن را به مبارزه طلبیده‌اند. این تظاهرات به لحاظ خطوط کلی فرهنگ‌های مختلف و ریشه‌های تاریخی شکل‌گیری هر هویت جمعی، بسیار گوناگون و متنوعند.^(۹۵)

از منظر دیگر، برخی بر این نظرند که «جهانی شدن»، به عنوان فراگفتمان و یا فرا-روایت عصر ما، همچون هر گفتمان دیگری، ترکیبی از «قدرت»، «مقاومت»، «معرفت»، «متن»، «حاشیه»، «خودی»، «دگر»، «درون»، «برون»، «گزاره‌های جدی»، «گزاره‌های غیر جدی»، «بازی‌های زبانی»، «زبان‌های بازی»، «واقعیت»، «وانموده»، «اسطوره» و... است. بالمآل، در این فضای گفتمانی، مدلول‌های بدیع و نوینی طالب همنشینی و جانشینی با دال هویت شده‌اند. در این شرایط، هم‌چنین دل‌مشغولی نسبت به هویت، شدیداً تحت تأثیر بلا تکلیفی ناشی از دگرگونی‌های سریع و ارتباطات حجیم و گسترده فرهنگی و اطلاعاتی قرار گرفته است. به تعبیر ریچارد جنکینز:

نقشه‌های اجتماعی ما دیگر آینه تمام‌نمای چشم‌اندازهای اجتماعی ما نیستند. با کسانی رویارو می‌شویم که هویت و سرشت آن‌ها بر ما معلوم نیست. ما حتی دیگر راجع به خودمان مطمئن نیستیم؛ بر خلاف نسل‌های

قبل در نظر ما آینده آن قدرها قابل پیش‌بینی نیست.^(۹۶)

این ارتباطات گسترده (جامعه شبکه‌ای)، هم‌چنین اشکال بدیعی از تغییر صورت‌بندی‌ها و مناسبات اجتماعی خلق کرده‌اند. زیرا برای بیش‌تر افراد و گروه‌های اجتماعی، جامعه شبکه‌ای بر مبنای جدایی نظام‌مند امر جهانی و امر محلی استوار است. در این شرایط جدید، جوامع مدنی تحلیل رفته و از هم می‌گسلند، زیرا دیگر پیوستگی و استمرار میان منطق اعمال قدرت در شبکه جهانی و منطق ارتباط و بازنمود در جوامع و فرهنگ‌های خاص وجود ندارد. بنابراین، جست‌وجوی معنا فقط در بازسازی هویت‌های دفاعی پیرامون اصول اجتماع اشتراکی مقدور می‌شود. اکثر کنش‌های اجتماعی بر مبنای تضاد میان جریان‌های ناشناخته و هویت‌های منزوی سازمان می‌یابد.^(۹۷)

از منظری مارکسیستی، مجله *Marxism Today* نیز، بر این نظر است که:

جهان ما در حال نوسازی است. تولید انبوه، مصرف انبوه، کلان‌شهر، دولت به عنوان برادر بزرگ‌تر، رویش هرز مناطق مسکونی و دولت‌ملت در حال افول هستند و انعطاف‌پذیری، تنوع، افتراق، بی‌ثباتی، ارتباطات، تمرکززدایی و بین‌المللی شدن در حال ظهور می‌باشند. در این فرایند هویت‌های ما، درک ما از خود و به همراه آن، ذهنیت‌های ما در حال دگرگونی هستند، ما در حال گذار به عصری جدید هستیم.^(۹۸)

برخی نظریه‌پردازان در بحث از پیامدهای جهانی شدن، آن را موجد «آزادی و اضطراب»، و «فرصت و خطر» می‌دانند و از دیالکتیک جهانی شدن سخن می‌گویند.^(۹۹) اینان معتقدند که با پدیده جهانی شدن و به تبع خدشه‌دار شدن زمان، چونان «تداوم»، «وحدت» سوژه نیز، مخدوش می‌شود و احساسی از موقتی و متغیر بودن بر ذهن انسان چیرگی می‌یابد و امنیت و آرامش ناشی از وحدت و تداوم داشتن رخت برمی‌بندد^(۱۰۰)؛ تردید و عدم قطعیت به همه حوزه‌های زندگی فرهنگی و حتی حوزه شناخت علمی رسوخ می‌کند و ترس

و ناامنی فراگیری پدید می‌آورد^(۱۱)؛ با گسترش چشم‌گیر قلمرو روابط زندگی اجتماعی، دنیای اجتماعی افراد بسیار بزرگ‌تر شده، احساس کنترل‌ناپذیرتر شدن چنین دنیایی را در آدمیان به وجود می‌آورد^(۱۲)؛ با تبدیل شدن تغییرپذیری و سرعت به مهم‌ترین عوامل ویژگی‌بخش زندگی اجتماعی مدرن، امکان و احتمال آنومی افزایش می‌یابد^(۱۳)؛ با دگرگون شدن شرایط و چارچوب سنتی هویت‌سازی و تضعیف و تخریب عوامل و منابع سنتی هویت، فرایند هویت‌سازی در جهان کنونی دشوار می‌شود؛ با نفوذپذیر شدن و فرو ریختن فزاینده مرزها، فضای امن و خلوت فرهنگ‌ها نیز، از بین می‌رود و در فضای بسیار فراخ زندگی اجتماعی فرهنگ‌های مختلف به آسانی گسترش و جریان می‌یابند، و بنابراین، همه حوزه‌های استحقاقی در هم می‌ریزند و هر فرهنگی به ناچار در فضایی قرار می‌گیرد که عرصه حضور و ابراز وجود فرهنگ‌های دیگر هم می‌شود و به واسطه همین سرزمین‌زدایی، پیوندهای فرهنگ با مکان را تضعیف می‌کند و نظام‌های معنایی را از لنگرگاه‌های محلی خود آزاد می‌سازد.

انسان امروز، آن‌گونه که داریوش شایگان به ما می‌گوید، دیگر قادر نیست وجود خود را در محدوده‌های یک هویت معین حفظ کند. این انسان هر چه بیش‌تر بر هویت خویش تأکید کند، هر چه تعلق خود را به فلان گروه یا ملت با صدای بلندتر جار زند، آسیب‌پذیری هویت خویش را بیش‌تر نشان داده است. انسان امروز، از آن‌رو دچار بحران هویت است که هویت، دیگر مجموعه‌ای یکدست از ارزش‌های ثابت و مطمئن نیست.^(۱۴) ... البته این گفته بدان معنا نیست که شخصیت ما در نوعی گدازه بی‌شکل و نشان حل شده است، بل که بدان معناست که تقلیل شخصیت ما به سطح «فردیتی بی‌مایه» دیگر پاسخگوی واقعیت فردی مدرن ما نیست، که مستقل از اظهارات ساده‌انگارانه مدعیان، پیچیده و مرکب شده است. زیرا همان‌طور که هم‌زمانی گفتارها و پایان استیلای ایدئولوژی‌های حاکم، به صداهای مدفون گذشته

جانی دوباره بخشیده و آن‌ها را از اعماق تاریخ برون آورده، همه سطوح آگاهی نیز که بالقوه در وجود ما لانه کرده بودند، فعلیت می‌یابند، در کنار یکدیگر ابراز وجود می‌کنند و از هویت‌هایی خبر می‌دهند که حتی از وجودشان هم آگاه نبودیم. البته ما فقط «جمعیت» درون خود را کشف نمی‌کنیم، تنها پی نمی‌بریم که وجودمان مجموعه‌ای از اشخاص گوناگون است، بل که متوجه می‌شویم که این اشخاص در ضمن آگاهی‌هایی هستند که بعضی از آن‌ها به دوردست‌ها، به زمان پیدایش تمدن‌های کهن تعلق دارند و مراحل تکامل ما را در زمان، متذکر می‌شوند. ما همگام با این صداها، احیا شده، خود را همراه شمن‌های باستانی استپ‌های آسیا، راهبان بودایی، جوکیان روشن‌دل و شهبازان در جست‌وجوی جام مقدس احساس می‌کنیم. ما در وجود خود همه «افسانه‌های قرون» را گرد آورده‌ایم، این افسانه‌ها با مراسم، تصاویر و رؤیاهای جمعی خود در درون ما حاضرند.^(۱۰۵) اری دلوکا، نویسنده ایتالیایی در کتاب *طبقه هم‌کف* درباره اشخاص متعددی که در وجود انسان مأوا گزیده‌اند، چنین می‌گوید:

هر یک از ما جمعیتی در خود نهان دارد، هر چند که با گذشت زمان تمایل می‌یابیم این کثرت را به فردیتی بی‌مایه تبدیل کنیم. ما مجبوریم فرد بمانیم و تنها یک اسم داشته و نسبت به آن پاسخ‌گو باشیم، از این‌رو، اشخاص متنوعی را که در وجود ما گرد آمده‌اند به خاموش ماندن عادت داده‌ایم. نوشتن کمک می‌کند آن‌ها را بازیابیم.^(۱۰۶)

شایگان، هم‌چنین می‌افزاید:

ما اکنون شاهد افسون‌زدگی جدید جهانیم... فروپاشی نظام‌های فرهنگی حاکم و جهان‌بینی‌های مسلط، سرانجام ناخودآگاه انسان مدرن را دوباره، تا سر حد انفجار، سرکش و فعال کرده‌اند. فعال شدن ناخودآگاه به هر وهمی مجال بروز می‌دهد، تمامی نمادها به هم می‌آمیزد و بدین ترتیب، آمیزه‌هایی

ایجاد می‌کند که در آن‌ها، همچون در جنگلی انبوه. آثار ناشی از فرهنگ‌های گوناگون در هم گره می‌خورند و هر ترکیب جدیدی ممکن می‌شود.^(۱۰۷)

وی، در جای دیگر می‌افزاید: در ساحت فرهنگی، روابط شکلی ریزوم‌وار می‌یابند و نوعی الگوی مرقع یا معرق ایجاد می‌شود که در آن تمام فرهنگ‌ها موزاییک‌وار در کنار یکدیگر جای می‌گیرند و در فضای مابین خود، حوزه‌های ترکیب و اختلاط فرهنگی ایجاد می‌کنند. در بعد شناخت، این پدیده در وجود طیفی از تفسیرهای گوناگون متجلی می‌شود. از آن‌جا که حقایق عظیم متافیزیکی که بنیاد هستی‌شناسی‌های پیشین بودند اکنون بی‌اعتبار شده‌اند، هستی در هم شکسته، خود به فرایندی بی‌پایان از تفسیرهای گوناگون تبدیل می‌شود. از این پس هر کس صلاحیت دارد جنبه‌های مختلف وجود را بر مبنای ارزش‌های ذهنی خویش تأویل کند. در بعد هویت، ارتباط متقابل در پدیده‌ای که می‌توان آن را «چهل‌تکه‌گی» نامید متجسم می‌شود، در پراکندگی و گستردگی هویت‌های چندگانه، که مشخصه آن‌ها در کنار هم قرار گرفتن و روی هم افتادن آگاهی‌های گوناگون است، به گونه‌ای که دیگر هیچ فرهنگی به تنهایی یارای آن را ندارد که پاسخگوی گستره آگاهی وسعت‌یافته بشر باشد. در بعد رسانه‌ها، پدیده مجازی‌سازی، شبکه ارتباط متقابل را در مقیاس جهانی گسترش داده است. مجازی‌سازی پدیده‌ای لحظه‌ای، با واسطه و همه‌جا حاضر است، از این‌رو، ما علاوه بر فشردگی زمان و مکان شاهد ترکیب حواس و شیوه‌های چند حسی ادراکیم. و اما در بعد علوم، الگوی تمامیت‌نمای جدیدی پدیدار شده که از ثنویت دکارتی فراتر می‌رود و به موجب فرضیه مطروح آن، شبکه پویایی از ارتباط‌های همه‌جانبه و متقابل در تمام سطوح واقعیت پدید می‌آید.

خلاصه کلام، آن‌که همه این رخدادها جهت واحدی دارند و آن طرد و رد عقاید یکدست و یکپارچه یعنی ذره‌های بنیادی ماده و نظام‌های فکری درختی‌شکل است. در عوض، به اندیشه سیار، به پرورش همدلی، به دورگه‌گی

و باروری متقابل فرهنگ‌ها ارج می‌نهند.^(۱۰۸) مرقع‌پردازی، در یک معنا سرگرمی انسانی است که هویت‌های چندگانه دارد، انسانی که با بهره‌گیری از منابع بی‌کرانی که ارتباطات فرهنگی در اختیارش می‌گذارد قادر به ترکیب چیزها و دادن ترتیبی تازه به آن‌هاست. او از این طریق به جهان مطابق خواست خود شکلی دوباره می‌دهد و به یمن وجود عناصر مختلفی که در اختیار دارد، برای خود زیستگاهی می‌آفریند که بیش از پیش شخصی و هماهنگ و منطبق با وجود اوست. به عبارت دیگر، در چارچوب مجموعه‌ای که از خود او نیز ناهمگون‌تر است، خود جوهر فردی خویش را می‌سازد.^(۱۰۹)

با شکستن مرزها و نفوذپذیر شدن فرهنگ‌ها، کثرت‌گرایی فرهنگی به وجود می‌آید که در نتیجه آن احساس مطلق بودن فرهنگ بومی از بین می‌رود و در نهایت فرد به این باور می‌رسد که فرهنگ و هویت یک نظام ساخته دست انسان در شرایط مختلف و متناسب با آن شرایط است و یک پدیده فراتاریخی و فراانسانی نیست و قطعیت و جزمیت بسیاری از گزاره‌های این نظام معنایی ناشی از ناآگاهی و محصور شدن انسان در چهاردیواری این نظام بوده است. در نتیجه، فرایند جهانی شدن، بیش‌تر نظام‌های معنایی را زیر سؤال می‌برد و هویت را به مفهومی نسبی تبدیل می‌کند. به این معنی که اگر تا پیش از این دولت‌ها و گروه‌های مسلط به نوعی و با استفاده از امکانات و شرایط خاص برای همه افراد جامعه هویت‌سازی می‌کردند و یک نظام ارزشی خاص با اهداف مختلفی را به آنان معرفی می‌کردند، اما در این دوران، فرد به تنهایی و بدون اتکا به نیروهایی چون دولت، مذهب و... می‌خواهد از میان گزاره‌های بی‌شماری که فرایند جهانی شدن در اختیار او گذاشته و با انتخاب آن‌ها برای خود هویت بسازد. این هویت‌های «فردساخته» با توجه به ویژگی جهانی شدن، از ویژگی‌هایی چون، ترکیبی بودن، متغیر بودن و حتی موقتی بودن برخوردار هستند. چرا که جریان آزاد ارتباطات و اطلاعات و تکثر و انبوهی، در کنار یکدیگر شرایط گذار و سیالی را به وجود می‌آورد که در آن

هر پدیده و نظام معنایی نمی‌تواند مدت زیادی دوام بیاورد و جای خود را به نظام معنایی جدیدی می‌بخشد.

بدین‌سان، «جهانی شدن» با آمدن خود،

«فرد» را جایگزین «دولت» (در فرایند هویت‌سازی) کرد؛

مرجع‌های اجتماعی را، متعدد و متنوع کرد؛

هویت‌سازی سنتی را دشوار ساخت؛

تداوم «زمان» را از آن ستاند؛

«وحدت» سوژه را مخدوش کرد؛

احساسی از موقتی و متغیر بودن را بر ذهن انسان چیره گردانید؛

امنیت و آرامش ناشی از وحدت و تداوم را، با ناامنی مواجه نمود؛

تردید و عدم قطعیت را به همه حوزه‌های زندگی فرهنگی و حتی حوزه

شناخت علمی رسوخ داد؛

ترس و ناامنی فراگیری پدید می‌آورد؛

قلمرو روابط زندگی اجتماعی را گسترش داد؛

دنیای اجتماعی افراد را بسیار بزرگ‌تر از گذشته ساخت و احساس

کنترل‌ناپذیرتر شدن چنین دنیایی را در آن‌ها به وجود آورد؛

با تبدیل تغییرپذیری و سرعت به مهم‌ترین عوامل ویژگی‌بخش زندگی

اجتماعی مدرن، امکان و احتمال آنومی را افزایش داد؛

مرزداران و مرزپسندان را با دنیای بدون «مرز» مواجه نمود؛

اصحاب هویت‌های شفاف و مواضع سدید و مستحکم را با هویت‌های

کدر و موزاییکی و مواضع اختلاطی و پیوندی روبه‌رو کرد.

افزون بر این، جهانی شدن با آمدن خود، قدیسان حقیقت پیشه را با تکثر

حقایق؛ محصورشدگان در فضا و مکان را با فشردگی زمان و مکان؛

ایدئولوژی‌گرایان ارتدوکس مشرب را، با بازی‌های زبانی و گفتمانی متنوع؛ اهل

حریم‌های با حرمت جاودانه و قدسی را با فروپاشی حریم‌ها؛ انسدادطلبان و

بستارگرایان معرفتی-ارزشی را با فتح باب‌ها و تسخیر حصارها؛ مریدان و رهروان فراگفتمان‌های جهان‌شمول را با خرده‌گفتمان محلی؛ اصالت‌گرایان، مطلق‌ثبات‌باوران فرهنگی را با بحران اصالت‌ها و ثبات‌ها و مطلق‌ها؛ خداگرایان و انسان‌گرایان قهار و متعصب را با مرگ خدا و انسان؛ انگاره‌پردازان «دیوار» را با فروپاشی هر نوع دیوار؛ سرسپردگان نظم و نظام و قدرت و سیاست‌هابزی را با عصر هم‌کناری، عصر نزدیک و دور، عصر نزدیک هم بودن، عصر پراکندگی و تفرق و عصر قدرت انتظامی و مشرف بر حیات؛ غوطه‌وران در «گذشته» را با تبدیل زمان کرونولوژیک به حال بی‌پایان؛ مریدان مرجع واحد و مطلق را با تکثر مرجع‌های اجتماعی و به تبع، با «تحول پارادوکسیکال عام‌گرایی و خاص‌گرایی»؛ انسان‌های دنیای محدود و ثابت و شفاف را با «دنیای دارای دگرگونی گیج‌کننده»؛ «جهان سیال، نفوذپذیر و غیر مشخص»، «دنیای عدم قطعیت و ابهام»، «عصر احتمال و تصادف»، «حال غیر قابل تحمل»، «دنیایی فاقد حد و مرز»، «دنیایی بزرگ و غیر قابل کنترل»، «دنیای تضادها، ابهامات و پیچیدگی‌ها»؛ تولیدکنندگان روایت بی‌بدیل از خویشتن را با تولید روایت‌های بدیل از خویشتن و تقدس «ارتداد» و «بدعت»؛ وام‌داران خویشتن خویش به اراده‌یی بیرون از خود را با تعلق گرفتن خویشتن فرد به خود، و... مواجه کرد.

و بالاخره جهانی شدن آمد و با آمدن خود بر کارویژه هویت‌سازی فرهنگ به واسطه «فشردگی زمان/فضا» و فضامند شدن زندگی اجتماعی تأثیر گذارد؛ این امکان را فراهم ساخت که زندگی اجتماعی در فضایی بسیار گسترده شکل بگیرد و توانایی مکان، در محدود و مقید ساختن روابط اجتماعی و بنابراین، گستره زندگی اجتماعی بسیار کاهش یابد (به بیان گیدنز، فرایند جهانی شدن با متحول ساختن فضا و زمان، در واقع زندگی اجتماعی را متحول ساخت^(۱۱۰))؛ امکان «تقاطع حضور و غیاب» و «کنش از دور» را افزایش داد و سلطه مکان و محل بر زندگی اجتماعی را کاهش داد^(۱۱۱)؛ از دامنه و عمق کارآیی و استحکام

انواع مرزهای طبیعی و قراردادی کاست؛ فضای امن و خلوت فرهنگ‌ها را از بین برد تا در فضای بسیار فراخ زندگی اجتماعی فرهنگ‌های مختلف به آسانی گسترش و جریان یابد؛ همه حوزه‌های استحقاقی را در هم می‌ریزد و هر فرهنگی در فضایی قرار می‌دهد که عرصه حضور و ابراز وجود فرهنگ‌های دیگر هم هست؛ نظام‌های معنایی را از لنگرگاه‌های محلی خود آزاد می‌سازد؛ دنیای نسبتاً بسته دین‌های خاص را، بسیار بیش از پیش، بر روی ادیان دیگر باز می‌کند؛ آداب و سنن و الگوهای مختلف زندگی را، به واسطه فناوری‌های پیشرفته ارتباطی و حمل و نقل، به اقصی نقاط جهان صادر می‌کند؛ با کنار هم قرار دادن فرهنگ‌های خاص، ذات‌باوری و مطلق‌گرایی فرهنگی را به شدت متزلزل می‌کند و هر فرهنگ را به مثابه یک نظام معنایی در کنار نظام‌های معنایی دیگر که به صورت اجتماعی ساخته می‌شوند و به هیچ روی فراتاریخی نیستند، قرار می‌دهد؛^(۱۱۲) با نسبی کردن فرهنگ‌ها، تصور سنتی از فرهنگ چونان امر مطلق، پایدار و فراتاریخی را بی‌اعتبار می‌کند و اختلالی جدی در کارویژه هویت‌سازی آن پدید می‌آورد؛ با تکثیر مرجع‌های اجتماعی، هویت‌سازی سنتی را دشوار می‌سازد.

جهانی شدن و هویت دینی

بی‌تردید، در زمانه ما جهانی شدن به درون فضاها بست و نفوذ ناپذیری که در آن فرهنگ‌ها و ادیان فارغ از دخالت و مزاحمت‌های بیگانه، عناصر هویت‌بخش منسجم و تقریباً ثابتی ارائه می‌کردند، نفوذ کرده و این هویت‌های ثابت را مورد تعرضی شالوده‌شکن قرار داده است. در این شرایط، دیگر دین نمی‌تواند با بهره‌گیری از مصونیت مبتنی بر انحصار حریم، جایگاهی مطلق پیدا کنند. بی‌گمان هر اندازه امکان «تقاطع حضور و غیاب» و «کنش از دور» افزایش و سلطه مکان و محل بر زندگی اجتماعی کاهش می‌یابد، از کارآیی و

استحکام انواع حصارهای معرفتی، ارزشی و دینی کاسته می‌شود. در دنیایی که با جریان‌های گوناگون جهانی ویژگی می‌یابد و حجم ارتباطات با واسطه و نمادین به صورتی شگفت‌آور افزایش می‌یابد، هر حد و مرزی فرو می‌ریزد و فضاهای بسته از بین می‌روند. از این‌رو، جنبه‌ها و عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی به روی جریان‌های جهانی باز می‌شوند و امکان چندانی برای انزواگزینی و بستارآفرینی باقی نمی‌ماند. نفوذپذیری و فروریزی فزاینده مرزها، فضای امن و خلوت ادیان را از بین می‌برد و در فضای بسیار فراخ زندگی اجتماعی، عقاید و مکتب‌های مختلف به آسانی گسترش و جریان می‌یابند. همه حوزه‌های استحفاظی در هم می‌ریزند و هر فرهنگی به ناچار در فضایی قرار می‌گیرد که عرصه حضور و ابزار وجود فرهنگ‌های دیگر هم هست. بدین ترتیب، فرایند جهانی شدن به واسطه سرزمین‌زدایی، پیوندهای فرهنگ و دین با مکان را تضعیف می‌کند و نظام‌های معنایی را از لنگرگاه‌های محلی خود آزاد می‌سازد.

آیا در این وضعیت که مرزها، شیشه‌ای شده‌اند و از ورای آنان فرهنگ‌ها و ادیان سایر ملل به طور موازی دیده می‌شوند و اصالت، استقلال و زلالی فرهنگ‌های بومی و ادیان مورد مخاطره قرار گرفته‌اند، دین می‌تواند به دور خود دیواری به بلندای دیوار چین کشیده و از فرایند همسان‌سازی^۱ و ناهمگون‌سازی^۲ و یا خرد کردن هویت‌ها^۳ که در متن و بطن «جهانی شدن» نهفته است، خود را برهاند؟^(۱۳) در این شرایط، تکلیف دین‌باوران چیست؟ چگونه می‌توانند به راه برون‌رفتی از چنبره این تعرضات هویتی و معرفتی بیندیشند؟

برای یافتن پاسخی مناسب برای پرسش‌های فوق، نخست باید ببینیم که

-
- 1- homogenization
 - 2- heterogenization
 - 3- fragmentation of identities

چه نوعی روابطی میان جهانی شدن و دین متصور است و در میان این روابط گوناگون، کدام یک می‌تواند هویت دینی را در معرض بحران قرار دهد. از یک دیدگاه کلی، سه نوع رابطه می‌توان میان جهانی شدن و دین ترسیم و تعریف نمود:

رابطه نخست، مبتنی بر این فرض است که «جهانی شدن»، یک فراگفتمان و یا فرا-روایت است. دین نیز خود را در قالب یک فراگفتمان تعریف می‌کند. یک فراگفتمان، بنابر تعریف مبتنی بر منطق «یا این، یا آن» و مشربی «خودی/دگر» ساز، و یا «درون/برون» پرداز است. نتیجه بدیهی و طبیعی چنین مفروضی، تصویر و ترسیم نوعی رابطه امتناع همنشینی، همپوشانی و یا اختلاط گفتمانی میان این دو است.

توضیح: ادیان بزرگ جهان، همه داعیه جهان‌شمولی دارند و مخاطبان خود را فراتر از فرهنگ و سرزمینی خاص قرار می‌دهند. با وجود این، ما در یکی، دو دهه اخیر شاهد شکل بروز و ظهور نوینی از جهانی شدن بوده‌ایم که رنگ و انگ خود را بر همه پدیده‌ها و فرایندها نهاده است و هر پدیده‌ای را با محوریت خود شکل و سرشتی نوین بخشوده است. از این منظر، جهانی شدن همچون گلا دیاتوری نرم‌افزاری فتح حصارها و برج و باروهای گفتمان‌های دیگر را هدف مبارزه و چالش خود قرار داده و استراتژی‌های خود را برای پیروزی در این نبرد، در قالب‌های زیر تعریف نموده است:

- کم‌رنگ کردن قیدوبندهای جغرافیایی و ایدئولوژیکی که بر روابط فرهنگی و سیاسی جوامع بشری سایه افکنده؛^(۱۱۴)

- از بین بردن تقدم و تأخر تاریخی؛

- متنوع کردن سبک‌های زندگی؛

- تضعیف و تخریب عوامل و منابع سنتی هویت؛

- فرو ریختن فضاها و انحصاری و از بین بردن مصونیت فرهنگی؛

- کوچک کردن جهان؛

- درهم تنیدن زمان و مکان؛
 - همسان‌سازی ساختاری و نهادی جوامع مختلف جهان؛
 - تبدیل جامعه به زنجیره‌ای از شبکه‌های اجتماعی-فضایی همپوش و متقاطع؛
 - سامان‌دهی کنش‌ها و واکنش‌های از راه دور و بافاصله؛
 - وارد کردن «دگرهای غایب» به عرصه مناسبات و روابط جهانی؛
 - تضعیف و تقلیل نقش دولت-ملت و رها ساختن امر اجتماعی از سیطره دولت؛
 - فرسایش و نفوذپذیر کردن مرزهای ملی؛
 - تعریف حوزه‌های عمومی پراکنده؛
 - بهره جستن از میکروفیزیک قدرت و میکروپلتیک تقاضاها؛
 - ایجاد انجمن‌ها، احزاب، و گروه‌های تروریست و اپوزیسیون مجازی.
- با این رویکرد، تردیدی باقی نمی‌ماند که مفهوم «جهانی شدن»، در حال تبدیل شدن به یک «مفهوم استعلایی»^۱ در زمانه ما است: پدیده جهان‌شمولی که امکان گذر از هر مرز گفتمانی و قابلیت تکرارپذیری در بستر هر متنی را یافته و در مسیر تبدیل شدن به «کلیشه» (آن ایده‌ی بزرگی که هر چیزی را احاطه می‌کند، لکن بینش اصولی و مهمی درباره‌ی شرایط معاصر بشر به دست نمی‌دهد) عصر ماست. از جانب دیگر، دین کماکان و همچون همیشه تاریخ خود، منزلت و شأن استعلایی را تنها از آن خود می‌داند. در چنین شرایطی، بدیهی است که دو فراگفتمان در یک اقلیم نمی‌گنجند و رابطه بین آنان، لاجرم رابطه امتناع و حذف و طرد خواهد بود.
- رابطه دوم، بر این تحلیل استوار است که جهانی شدن، فرهنگ‌ها، تمدن‌ها و ادیان را در کنار هم قرار می‌دهد. «کنار هم گرفتن ادیان و نظام‌های

معرفتی-هنجاری، ذات‌باوری و مطلق‌گرایی دینی را به شدت متزلزل می‌کند. هنگامی که مرزها نمی‌توانند حریمی امن را برای دینی معین ایجاد و حفظ کنند، امکان جلوگیری از نفوذ و حضور فرهنگ‌ها و ادیان دیگر باقی نمی‌ماند. در این حالت، هر دین، گرچه ازلی و ابدی به نظر می‌آید، در واقع یک نظام معنایی است در کنار نظام‌های معنایی دیگر.^(۱۱۵)

توضیح: ما در آستانه تحول تاریخی بزرگی قرار داریم. دیگر برون^۱ وجود ندارد. جهان به هم نزدیک شده است. یک زمین واحد داریم. در این فضا تهدیدات و فرصت‌های تازه رویدن گرفته است. تمامی مسایل ضروری ما صبغه جهانی دارد. موقعیت فعلی ما، بشری است.^(۱۱۶) در دنیای بدون «مرز»، اجزا و عناصر مختلف معرفتی، به صورتی گریزناپذیر، با هم برخورد می‌کنند و در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. دنیای نسبتاً بسته دین‌های خاص، بسیار بیش از پیش، بر روی ادیان دیگر باز می‌شود. آداب و سنن و الگوهای مختلف زندگی، به واسطه فناوری‌های پیشرفته ارتباطی و حمل‌ونقل، اقصای نقاط جهان را درمی‌نوردند. قومیت‌های متفاوت هم در نتیجه مهاجرت‌ها، مسافرت‌ها و ارتباطات با واسطه، در نواحی مختلف جهان پراکنده می‌شوند. بنابراین، ثبات و «خلوص» فرهنگی کم و بیش از بین می‌رود و نوسان، سیالیت و اختلاط جایگزین می‌شود.

جهانی شدن، با نفوذپذیر ساختن مرزها و افزایش چشمگیر برخوردهای فرهنگی، آگاهی انسان‌ها را از عناصر فرهنگی دیگر مانند هنجارها، ارزش‌ها، آداب و ادیان، بیش‌تر می‌کند و این آگاهی در واقع آگاهی از نسبی بودن دنیا‌های اجتماعی-فرهنگی گوناگون و پرشمار است. در چنین شرایطی، باور داشتن به برتری دنیایی خاص و دفاع کردن از درستی مطلق آن در برابر فرهنگ‌های دیگر بسیار دشوار می‌شود. هنگامی که مهم‌ترین منبع هویت‌یابی

سنتی چنین متزلزل و نسبی شود، افراد وابسته به آن منبع نیز دچار بحران هویت و معنا می‌شوند. این بحران هویت و معنا، در احساس تردید و ناامنی نمود می‌یابد. کنار هم قرار گرفتن فرهنگ‌های خاص در درون فضای اجتماعی بسیار گسترده و پهناور و نسبی شدن حاصل از آن، دنیایی فارغ از اصول عام و مطلق پدید می‌آورد و بنیادهای هرگونه یقین و قطعیت معناساز و هویت‌بخش را متزلزل می‌سازد. این تزلزل، در واقع تزلزل پایه‌های باور و ایمان است. تحت تأثیر فرایند جهانی شدن، تردید و عدم قطعیت به تمام حوزه‌های زندگی فرهنگی و حتی حوزه شناخت علمی رسوخ می‌کند و ترس و ناامنی فراگیری پدید می‌آورد.^(۱۱۷)

در پرتو این تردید و عدم قطعیت، تصور سنتی از فرهنگ و دین چنان امور مطلق، پایدار و فراتاریخی بی‌اعتبار می‌شود و اختلالی جدی در کارویژه هویت‌سازی آن پدید می‌آید. در چنین فضایی که مطلقیت دین زیر سؤال می‌رود، بی‌گمان دیگر نمی‌تواند مرجع‌هایی پایدار و ثابت برای هویت‌سازی سنتی تأمین کند. این ناتوانی و ناکارکردی در رابطه با تأمین نیاز به متمایز و برتر بودن هم مصداق می‌یابد. بدین ترتیب، ادیان که در جوامع سنتی پایه و چارچوب استواری برای هویت‌سازی فراهم می‌ساختند، تحت تأثیر فرایند جهانی شدن، بسیار سیال و ناپایدار می‌شوند و بی‌گمان هویت‌سازی سنتی بر پایه آن تقریباً ناممکن می‌شود.

رابطه سوم که رابطه همنشینی و همزیستی و همیاری است، مبتنی بر این منظر است که جهانی شدن راه جهانی شدن دین را هموار نموده و مجالی برای تحقق تمایات جهان‌شمولی آن فراهم آورده است.

توضیح: درست است که با پدیده جهانی شدن و به تبع خدشه‌دار شدن زمان چنان «تداوم»، «وحدت» سوژه نیز، مخدوش می‌شود و احساسی از موقتی و متغیر بودن بر ذهن انسان چیرگی می‌یابد و امنیت و آرامش ناشی از وحدت و تداوم داشتن رخت برمی‌بندد^(۱۱۸)؛ تردید و عدم قطعیت به همه

حوزه‌های زندگی فرهنگی و حتی حوزه شناخت علمی رسوخ می‌کند و ترس و ناامنی فراگیری پدید می‌آورد^(۱۱۹)؛ با گسترش چشمگیر قلمرو روابط زندگی اجتماعی، دنیای اجتماعی افراد بسیار بزرگ‌تر شده، احساس کنترل‌ناپذیرتر شدن چنین دنیایی را در آدیان به وجود می‌آورد^(۱۲۰)؛ با تبدیل شدن تغییرپذیری و سرعت به مهم‌ترین عوامل ویژگی‌بخش زندگی اجتماعی مدرن، امکان و احتمال آنومی افزایش می‌یابد^(۱۲۱)؛ با دگرگون شدن شرایط و چارچوب سنتی هویت‌سازی و تضعیف و تخریب عوامل و منابع سنتی هویت، فرایند هویت‌سازی در جهان کنونی دشوار می‌شود؛ با نفوذپذیر شدن و فرو ریختن فزاینده مرزها، فضای امن و خلوت فرهنگ‌ها نیز از بین می‌رود و در فضای بسیار فراخ زندگی اجتماعی فرهنگ‌های مختلف به آسانی گسترش و جریان می‌یابند، و بنابراین، همه حوزه‌های استحقاقی در هم می‌ریزند و هر فرهنگی به ناچار در فضایی قرار می‌گیرد که عرصه حضور و ابراز وجود فرهنگ‌های دیگر هم می‌شود و به واسطه همین سرزمین‌زدایی، پیوندهای فرهنگ با مکان را تضعیف می‌کند و نظام‌های معنایی را از لنگرگاه‌های محلی خود آزاد می‌سازد، لکن، در پرتو همین پدیده و فرایند، هم‌چنین:

۱. به واسطه فناوری بسیار پیشرفته و کارآمد ارتباطی و جدایی فضا و زمان از مکان، این امکان را فراهم می‌شود که زندگی اجتماعی در فضایی بسیار گسترده شکل بگیرد و توانایی مکان در محدود و مقید ساختن روابط اجتماعی و بنابراین، گستره زندگی اجتماعی بسیار کاهش یابد. به بیان دیگر، فرایند جهانی شدن با متحول ساختن فضا و زمان، در واقع زندگی اجتماعی را متحول می‌سازد.^(۱۲۲)

۲. در چنین دنیایی بدون «مرز»، امکان گفت‌وگوی فرهنگ‌ها و گفتمان‌ها بیش‌تر فراهم شده و اجزا و عناصر مختلف فرهنگی، به صورتی گریزناپذیر، با هم برخورد می‌کنند و در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. دنیاها بسته، باز می‌شوند.

۳. به رغم دشوار شدن فرایند هویت‌سازی، بستری مهیا برای تکثر و خاص‌گرایی فرهنگی و شکل‌گیری هویت‌های محلی فراهم می‌شود.
۴. دولت‌های ملی می‌توانند با استفاده از این فناوری‌ها بر قدرت خویش بیافزایند و حاکمیت خود را بیش‌تر تحکیم بخشند.
۵. روند جهانی شدن و ادغام اقتصادی، کشورها را وادار به همکاری گسترده‌یی نموده، و وابستگی اقتصادی بین ملت‌ها افزایش یافته است. نتیجه چنین وضعیتی آن است که برای به دست آوردن نیروی انسانی تولیدکننده و سرزمین‌های حاصلخیز یا منابع مهم اقتصادی همانند گذشته جنگی صورت نخواهد گرفت و لذا پتانسیل صلح افزایش چشم‌گیری پیدا کرده است.
۶. با توجه به اینکه فناوری‌های جدید و پیشرفته عمدتاً بر روی دانش بنا شده است و سهم دانش به صورت فزاینده‌ای جهانی گردیده است، اقتصاد مبنی بر دانش نیز می‌تواند جهش‌هایی را در توسعه اقتصادی برای بسیاری از کشورها و مناطق به وجود آورد. بنابراین، توسعه فناوری پیشرفته به جای آن‌که عامل محدودکننده و بازدارنده باشد در خدمت روند صلح و توسعه است.
۷. شبکه یکپارچه اطلاعات جهانی، توسعه پلورالیسم را به دنبال دارد. به عنوان نمونه، فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، افزون بر دلایل متعددی که تاکنون برای آن برشمرده‌اند، ریشه در ناتوانی نظام بسته این کشور در تطبیق دادن خود با ضروریات اقتصادی، جریان اطلاعات، و تقاضاهای جدید بازار از عوامل مهم و مکمل داشت. به بیان دیگر، وسایل ارتباطی چندگانه، کنترل اطلاعات را مشکل‌تر از گذشته کرده و یک جامعه مدنی ناراضی، هر چند غیر دقیق، به وجود آورده و فضای عمومی جدیدی ایجاد نموده است. ایجاد جامعه مدنی، پیش‌شرط مردم‌سالاری واقعی است و جامعه مدنی با افزایش امکانات ایجاد ارتباط و شبکه‌های ارتباطی،

مردم‌سالاری را به پیش می‌رانند.^(۱۳)

۸. حتی اگر صلح و مردم‌سالاری در تمام دنیا پیروز نشود، دیکتاتورها به یک دلیل جدید و نیز به دلایل قدیمی، کنترل کردن شهروندان را بسیار مشکل‌تر خواهند یافت. افزون بر ناتوانی دولت‌های مستبد در کنترل جریان اطلاعات در داخل مرزهای خود، افراد و گروه‌ها نیز خواهند توانست بدون مراجعه به دولت و در سطحی که تا به حال غیر قابل تصور بود دارای ارتباط بین‌المللی شوند. هم‌اکنون، اقدام جمعی که مرزها را پشت سر می‌گذارد مصادیق تازه‌ای پیدا کرده است، و به خوبی معلوم است که سازمان‌های غیر دولتی و گروه‌های ذی‌نفع ریشه‌دار خواهند توانست حتی در حالی که مرزها توسط دیکتاتورها نگهبانی می‌شود از مرزها عبور کنند. در این شرایط، دیگر نمی‌توان بحث از «اطلاعات انحصاری» و یا «دانش انحصاری» نمود. به این معنا، مرزهای جغرافیایی و اجتماعی به روش‌های متفاوت و در جاهای متفاوت در حال فرو ریختن است. اطلاعاتی که قبلاً ملک طلق اعضای محدود گروه‌های بسته ویژه‌ای بود، هم‌اکنون به طور فزاینده‌ای به انحای مختلف به دست «دیگران» افتاده است. وقتی این دید از جهانی شدن در مذهب به کار گرفته شود، می‌توانیم بگوییم که ما شاهد تغییر دائمی و پایدار در گروه‌های مرجع سستی از یک‌سو، و در شکل مرسوم مذهب، از جانب دیگر، خواهیم بود که به شدت به تاریخ‌ها و فرهنگ‌های خاص ملت‌ها و گروه‌های قومی-نژادی مربوط می‌شود. در عوض، فعالیت‌های گروه‌های مذهبی واجد ویژگی فزاینده رقابت آزاد در مقیاس جهانی خواهد بود. افزون بر این، این امکان وجود دارد که شاهد تغییرات شگرفی در ساختار سستی ادیان تاریخی باشیم.

یکی از این تغییرات را می‌توان در مفهوم «دین چندملیتی» جست‌وجو کرد. دین چندملیتی به عنوان گروهی که پیرامون روش‌های نوین تبلیغ سازمان‌یافته است، تعریف می‌شود؛ گروهی با عملکرد نیمه مستقل از سازمان‌ها در هر

کشور که با شرایط منحصر به فرد فرهنگی و اجتماعی آن کشور خاص مطابقت دارد، اما به وسیله حضور ارتباطات تشکلی یافته دوجانبه میان شعبه‌های مختلف ملی مشخص می‌شود و خود را با توسعه و گسترش دائم سازمان به عنوان یک کل تطبیق می‌دهد. علاوه بر دین و مذهب چندملیتی، نوع شبکه‌ای نهاد دین هم قابلیت رشد و گسترش در آینده را دارد. دین شبکه‌ای به وسیله گسترش تبلیغات خارج از کشور و تأسیس سازمان‌های شعبه‌ای عمل نمی‌کند، بل که می‌کوشد هواداران جهانی‌ای برای فعالیت‌های اجتماعی-مذهبی، که به وسیله گروه‌های مذهبی ترویج می‌شود، پیدا کند. بنابراین، شرکت در انواع مختلف جنبش‌های اجتماعی را ترویج می‌کند؛ جنبش‌هایی از قبیل جنبش‌های صلح، حفاظت از محیط زیست و جنبش‌های اصلاح اجتماعی.

جهانی شدن هم‌چنین تأثیر حیاتی و جدی‌ای بر تغییر محیط‌های فکری داشته است، زیرا یکی از معانی مهم عصر اطلاعات این است که تعداد فزاینده‌ای از مردم نه تنها مصرف‌کننده‌های اطلاعات هستند، بل که انتقال‌دهنده‌های اطلاعات به نفع خود نیز هستند. سطح فکری توده مردم در مجموع بالا رفته است؛ یکسان‌سازی را ترویج می‌کند و از ایجاد نخبگان فکری محدود که دسترسی انحصاری به اطلاعات دارند، ممانعت می‌کند. در این شرایط، اطلاعات مذهبی هم نمی‌تواند به انحصار متخصصان دینی درآید. اکنون هر کس این شانس را دارد که ناقل، گیرنده و یا میانجی گر گفتمان مذهبی باشد. در اینجا می‌توان تعداد فزاینده‌ای از افراد را دید که از یک پیشینه‌ی مردمی برخاسته‌اند و رهبران مذهبی می‌شوند و پیغام دینی‌ای را تبلیغ می‌کنند که نه تنها آن‌قدر ساده است که به وسیله مردم عادی دریافت و قبول می‌شود، بل که طرفداران آن می‌توانند به آسانی آن را به دیگران برسانند.

تحت این شرایط، اقتدار و قدرت کنترلی که سازمان‌های دینی به طور سنتی و از گذشته داشته‌اند، تضعیف می‌شود و تغییر می‌یابد. در روند جهانی شدن مذهب، یک «بازار مذهبی مختص کاربران» و استفاده‌کنندگان از آن پدید

خواهد آمد و نیز یک «سیستم تولیدکننده محور» به وجود خواهد آمد و تفاوت واقعی «رهبر» و «پیرو» احتمالاً به طور فزاینده‌ای مبهم و نامعلوم باقی خواهد ماند. «بازار مذهبی کاربر محور» به موقعیتی اشاره دارد که در آن هر فردی با توجه به ارزش‌های شخصی و احساساتش، اجزایی را که از ادیان رقیب جذاب‌تر و مفیدتر می‌یابد، در نظر می‌گیرد و انتخاب و تجزیه می‌کند. از منظر «خاستگاه تولیدکننده محور» چنین رفتاری به عنوان فقدان جدیت مذهبی یا ایمان متزلزل ارزیابی می‌شود، اما از دید کسی که از مذهب استفاده می‌کند، تنها منطقی است که آن‌چه را بهترین انتخاب است از میان بقیه گزینش کند.

از مطالب فوق نتیجه می‌گیریم:

۱. جهانی شدن، نتیجه و ماحصل موقعیت و وضعیت انسان معاصر است. در پایان این هزاره، این پدیده در عین حال، ما را به تأمل در رابطه میان دین و معنای تجدید حیات غیرمنتظره آن به مثابه قدرتی سیاسی در جوامع متمدن گوناگون فرا می‌خواند. شاید اساسی‌ترین جنبه جهانی شدن، تراکم زمان و مکان باشد که اکنون در همه جا شیوع پیدا کرده، بر اندیشه و احساس و رفتار ما تأثیر نهاده و سرعت و مجاورت را به ویژگی بارز زندگی و تجربه روزمره آدمی تبدیل کرده است. فقط حوزه‌های معدودی از زندگی اجتماعی می‌توانند از قرار گرفتن در حیطه گسترده جهانی شدن بگریزند. این فرایندها در تمام حوزه‌های اجتماعی، از فرهنگی گرفته تا اقتصادی، سیاسی، حقوقی، نظامی و زیست‌محیطی، بازتاب می‌یابند. جهانی شدن را باید به عنوان یک پدیده اجتماعی چندبعدی و اشتقاقی درک کرد. از منظری دیگر، نویسندگانی چون والدن بلو^۱ و آندره اکورنیا^۲ می‌نویسند: «جهانی‌سازی همه ابعاد وجودی انسان را به اتم‌های فردی و مجزا بدل می‌کند، وحدت و همبستگی اجتماعی را نابود می‌سازد، جامعه را از هم می‌پاشد و زندگی و هویت انسانی را از بین

1- Walden Bello

2- Anderea Cornia

می‌برد.^(۱۲۴) هر اندازه سنت نفوذ خود را از دست می‌دهد و زندگی روزمره برحسب تعامل دیالکتیکی محلی و جهانی بازسازی می‌شود، افراد به چانه زدن بر سر گزینش شیوه زندگی خود از بین گزینه‌های گوناگون وادار می‌شوند.^(۱۲۵)

۲. امروزه فرایندهای جهانی تا حدودی سازنده واقعیت اجتماعی در همه جا هستند.^(۱۲۶) زندگی اجتماعی را نه در قالب یک نظم محدود و معین مکانمند، بل که باید در گستره زمان و فضای جهانی شناسایی و بررسی کرد. جهانی شدن با گذر از مرزهای سیاسی سرزمینی، با غیر سرزمینی شدن فضای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و سرزمینی شدن مجدد آن همراه است. وقتی که فعالیت‌های دینی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی به طور فزاینده‌ای بعد و گسترده‌ای جهانی می‌یابند، از جهتی دیگر صرفاً و اساساً مطابق با یک اصل سرزمینی سازمان نمی‌یابند.

۳. در این چارچوب، جهانی شدن دین را می‌توان به عنوان فرایند مرزبندی جدید در این موقعیت جهانی مذهبی به حساب آورد؛ روندی که شامل این سه جنبه می‌شود: نخست، به تغیر غیرقابل اجتناب هر یک از نهادهای مذهبی اشاره می‌کند؛ دوم، می‌توان انتظار داشت که ویژگی‌های جدیدی در محتوای اعتقادات، مناسک و شعائر و رسوم ایجاد خواهد شد و سوم، جهانی شدن با تغییراتی در همه ادیان و مذاهب بشری همراه خواهد بود (به ویژه در دیدگاه‌های فکری آن‌ها).

۴. این موقعیت هم‌چنین بر کاهش اقتدار متخصصان مذهبی در ادیان و مذاهب کهن سنتی تأثیر می‌گذارد. یکی از تأثیرات عصر اطلاعات فقدان فزاینده اعتبار و نفوذ متخصصان مذهبی از قبیل راهبان، کشیشان و روحانیون مذهبی خواهد بود. هم اکنون ما وارد عصری می‌شویم که در آن گروه‌های کوچک متخصصان مذهبی دیگر نمی‌توانند اطلاعات مذهبی را به انحصار خود درآورند. اکنون مؤمنان غیرمتخصص توانایی فزاینده‌ای برای سود جستن از هسته مرکزی سنت‌های مذهبی دارند. آن‌ها حتی به آن دسته از اجزای

محرمانه‌یی که پیش از این تنها در دسترس کشیشان تام‌الاختیار بود، دسترسی دارند. در نتیجه آن دسته از مقامات مذهبی که قبلاً به وسیله نقش‌شان در حفظ و نگهداری یک هسته محرمانه مذهبی بر روی کار باقی می‌ماندند، از فقدان اعتبار و نفوذ رنج می‌برند. احتیاج نیست که بگوییم این فقدان به اقتدار مطلق که سازمان‌های مذهبی سنتی داشته‌اند، اشاره دارد و این در یک سطح کاملاً متفاوت از شأن و اعتباری است که هر متخصص مذهبی به‌عنوان یک شخص دارد، زیرا آشکار است که هم روحانیون معتبر و خوش‌نام و هم روحانیان غیرقابل اعتماد و بدنام در هر مذهب و هر عصری وجود داشته‌اند.

۵. به عنوان آخرین کلام، جهانی شدن با یک ساختار جهانی نوظهور هم‌قادر ساز و هم محدود ساز همراه است. بالمآل، هم می‌تواند به مثابه فرصت و هم به عنوان تهدیدی در مقابل دین تعریف شود. اگرچه، جهانی شدن با خود، نوعی جهانی‌سازی فرهنگ و ایدئولوژی خاص را به همراه می‌آورد، اما، در عین حال درک تمایزها، هویت‌های دینی-فرهنگی ملی و محلی و احترام به ارزش‌ها و هنجارهای مذهبی ملل مختلف را نیز به ارمغان می‌آورد؛ و اگرچه جهانی شدن به مثابه مانع و رادعی در مقابل تمنیات عام‌گرایانه و تمام‌گرایانه دین عمل می‌کند، اما در عین حال، با قرار دادن تسهیلات و تمهیدات ارتباطی سریع و فراگیر در اختیار او، بر دامنه فعالیت‌های ترویجی‌اش می‌افزاید.

۶. فرایند جهانی شدن هم خاص‌گرایی دینی را تقویت می‌کند و بستر ساز عام‌گرایی دینی است.

۷. امروزه فرایندهای جهانی تا حدودی سازنده واقعیت اجتماعی در همه‌جا هستند. زندگی اجتماعی را نه در قالب یک نظم محدود و معین مکان‌مند، بل که باید در گستره زمان و فضای جهانی شناسایی و بررسی کرد.

۸. فرایند جهانی شدن، به تعبیر گیدنز، موجب «بی‌بستر شدن نهادهای اجتماعی» شده است. منظور وی از بی‌بستر شدن عبارت است از «کنده شدن روابط اجتماعی از بسترهای محلی و برقراری مجدد آن‌ها در گستره‌های

نامحدود زمان-فضا» که فرایند جدایی فضا و زمان را بسیار شتاب بخشید.

۹. گیدنز، جهانی شدن را نوعی تحول فضا و زمان می‌داند که «کنش از دور» را ممکن می‌سازد. به بیان دیگر، جهانی شدن آشکارترین نمود جنبه‌های بنیادی جدایی فضا-زمان و تقاطع حضور و غیاب است. بنابراین، جهانی شدن را می‌توان چنان پدیده‌ای دیالکتیکی دانست که در چارچوب آن رویدادهای یک نقطه از زمین، تأثیراتی حتی متضاد در جوامعی بسیار دور دست می‌گذارد. این دیالکتیک همان دیالکتیک امر محلی و امر جهانی است. جهانی شدن نه تنها عرصه روابط اجتماعی را در سرتاسر کره زمین و حتی فراتر از آن گسترش می‌دهد، گستره تأثیرپذیری اجتماعی را هم به همان اندازه فراخ‌تر می‌کند.

۱۰. جهانی شدن (در بیان گیدنز)، حاصل برهم خوردن نظم سنتی فضا و زمان است که به واسطه جدایی فضا و زمان از مکان دید می‌آید. این فضا و زمان جدا شده از مکان، در گستره‌ای نامتناهی با یکدیگر ترکیب و هماهنگ شده، امکان کنش و روابط اجتماعی را در جامعه‌ای بسیار بزرگ‌تر فراهم می‌سازند.

۱۱. رابرتسون: جهانی شدن چنان یک مفهوم معطوف است به فشردگی جهان و تشدید و افزایش آگاهی از جهان چنان یک کل.

۱۲. مالکوم واترز، جهانی شدن را عبارت از فرایندی اجتماعی که در آن محدودیت‌های جغرافیایی عرصه نهادها و ترتیبات اجتماعی و فرهنگی کاهش می‌یابد و مردم نسبت به آن کاهش آگاهی فزاینده‌ای پیدا می‌کنند، می‌داند. واترز، بر آن است که در روابط اجتماعی سه نوع مبادله وجود دارد: ۱. مبادلات مادی دربرگیرنده تجارت، اجاره، کارمزدوری و انباشت سرمایه ۲. مبادلات سیاسی پشتیبانی، امنیت، زور، اقتدار، اجبار، بقا، مشروعیت و اطاعت ۳. مبادلات نمادین به واسطه ارتباطات شفاهی، انتشار، نمایش، آموزش، عبادات، تفریح، تظاهرات و از این قبیل.

۱۳. جهانی شدن، دربرگیرنده ترکیبی از ریسک و اعتماد است. در جوامع سنتی، فرد به امر بی واسطه، آشنا، حاضر و مادی اعتماد می‌کرد و با آن در ارتباط بود، چرا که فراتر رفتن از چنین حوزه‌ای متضمن خطر کردن بود. ولی در جریان فرایند جهانی شدن، انسان‌ها، خواسته یا ناخواسته، به اشخاص ناشناس، نیروهای غیر شخصی، هنجارها (بازار، حقوق بشر) و الگویی از مبادله نمادین اعتماد می‌کنند که به نظر می‌رسد فراتر از کنترل هر فرد یا گروهی معین است.

۱۴. جهانی شدن، مترادف است با تضعیف، فرسایش و فروریزی هرگونه حد و مرزی که از پیوند فرد و جامعه در قلمرو جهانی جلوگیری می‌کند یا آن را محدود و دشوار می‌سازد. جغرافیا، سیاست و فرهنگ و دین همواره مهم‌ترین عوامل مرزآفرین در برابر گسترش طلبی و جهان‌گرایی امر اجتماعی بوده‌اند و روابط اجتماعی را در قلمروهای محلی و ملی محصور کرده‌اند. بنابراین، هر تحولی که «مرگ جغرافیا» را به ارمغان آورد، قابلیت و توانایی تحدیدکنندگی دولت را کاهش دهد و از تصلب و انسداد فرهنگ‌ها بکاهد، عاملی جهانی‌ساز، مرززدا و ادغام‌گراست.

پی‌نوشت‌ها

1. Jean Remy, "La vie quotidienne et les transactions sociales: perspectives micro ou macro-sociologiques", in Maurice Blanc, ed. *Pour une sociologie de la transaction sociale*, Paris, Editions L. Harmattan, coll. "Logiques sociale", 1992, p. 92.

2. See Spivak Gayatri Chakravorty, "Can the Subaltern Speak?" *Speculation on Widow Sacrifice, Wedge*, 7/8, 1988.

3. Bauman Zygmunt, "Strangers: the Social Construction of Universality and Particularity", in Featherstone M., (ed.), *Global Culture*, p. 155.

4. Ibid, pp. 155-156.

5. See Bauman Z., "Modernity and Ambivalence", in Mike Featherstone (ed.), *Global Culture*, p. 156.

6. Said Edvard, *Culture and Imperialism*, (London: Vintage, 1994) p. 235.

7. Fanon Frantz, *The Wretched of The Earth*, Preface by Jean-Paul Sartre, translated by Constance Farrington (London: Penguin, 1990).

۸. رونالد رابرتسون، جهانی شدن: تئوری‌های اجتماعی و فرهنگ جهانی، ترجمه کمال پولادی (تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۰) ص ۲۱۰.

۹. ن.ک: داریوش شایگان، افسون‌زدگی جدید: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار، ترجمه فاطمه ولیانی (تهران: نشر و پژوهش فرزادروز، ۱۳۸۰) صص ۱۴۵-۱۴۴.

۱۰. داریوش شایگان، همان، ص ۱۴۶.

11. Boroujerdi Mehrzad, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism* (New York: Syracuse University Press, 1996) p.1.

۱۲. جان لچت، پنجاه متفکر بزرگ معاصر: از ساختارگرایی تا پسا مدرنیته، ترجمه محسن

- حکیمی (تهران: انتشارات خجسته، ۱۳۷۷) ص ۱۶۰.
۱۳. والتر بنیامین، *مجموعه آثار*، جلد ۶، صص ۲۷-۲۹ (در محمود محمودی، "نظریاتی راجع به مسأله‌ی هویت"، *آرژش*، شماره ۵۹، صص ۳۶-۳۷).
۱۴. لاهیجی، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، ص ۲۲۱.
۱۵. پیشین.
۱۶. در: فرشته احمدی، «امتناع مفهوم فرد در اندیشه ایرانی»، ترجمه هومن پناهنده، *کیان*، شماره ۳۴، دی و بهمن ۱۳۷۵، ص ۵۵.
۱۷. پیشین، ص ۵۲.
۱۸. پیشین.
۱۹. مسعود کریم‌نیا، *عرفان به عنوان زیربنای هویت تاریخی و ملی ایرانیان*، سخنرانی در مرکز فرهنگی ایرانیان در هانور، فوریه ۱۹۹۷، صص ۵۸-۵۹.
۲۰. پیشین، ص ۵۹.
۲۱. پیشین، ص ۶۴.
۲۲. حسین الهی قمشه‌ای، *سمینار هویت ایرانی در پایان قرن بیستم*، ۱۳۷۷.
۲۳. عبدالکریم سروش، «ذهنیت مشوش، هویت مشوش»، *کیان*، شماره ۳۰، اردی‌بهشت و خرداد ۱۳۷۵.
۲۴. علی شریعتی، *بازگشت به خویشتن*، ص ۱۹.
۲۵. علی پایا، *فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم‌اندازها* (تهران: طرح نو، ۱۳۸۲) صص ۲۴۸-۲۴۹.
26. Fuss Diana, *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference* (London: Routledge, 1989).
۲۷. ن.ک: جهانگیر معینی علمداری، *سیاست نشانه‌ها: نشانه‌شناسی و بازسازی نظریه سیاسی* (پایان نامه دوره دکتری)، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸، ص ۵۰.
28. Marx K., *Selected Writings*, ed. D. McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1977) p. 5.
۲۹. به نقل از: آرون ۱۳۴۵: ۱۵۹.
۳۰. پیشین.
۳۱. عبدالکریم سروش، همان، ص ۴.
۳۲. پیشین.
۳۳. پیشین.
۳۴. پیشین، ص ۵.
35. Laclau E., "Discourse", in R. Goodin and P. Pettit (eds.), *The Blackwell*

Companion to Political Philosophy (Oxford: Blackwell, 1993) p. 24.

۳۶. پیروز مجتهدزاده، *سمیانه هویت ایرانی در پایان قرن بیستم*، ۱۳۷۷.

۳۷. محمدحسن گنجی، *سمیانه هویت ایرانی در پایان قرن بیستم*، ۱۳۷۷.

۳۸. ابراهیم باستانی پاریزی، *سمیانه هویت ایرانی در پایان قرن بیستم*، ۱۳۷۷.

۳۹. پیشین.

40. Morley D. and Kevin Robins, *Spaces of Identity* (London: Routledge, 1995) p. 121.

۴۱. دیدگاه هایدگر، با دیدگاه‌های جدید پسا جغرافیایی متفاوت است. زیرا رویکردهای مزبور اهمیت جغرافیا و تاریخ محلی را نادیده می‌گیرند و به قول هایدگر، نگرش سیاره‌ای دارند. با این حال، به یک دلیل ساده، این امور هم‌چنان به قوت خود باقی مانده‌اند. هنوز هم کسانی که در یک محل زندگی می‌کنند، مدام در معرض جریان گفتمانی تولید شده در آن جامعه محلی قرار می‌گیرند و در این محل رویدادها به گونه‌ای متفاوت از سایر نقاط تجربه می‌شوند.

۴۲. جهانگیر معینی علمداری، «تجلی وجدان تاریخی در بوم: هایدگر و سرچشمه‌های تاریخی مکانی هویت»، *فصلنامه مطالعات ملی*، سال چهارم، زمستان ۱۳۸۱، شماره ۱۴، ص ۱۵.

۴۳. داور شیخاوندی، *تکوین و تنفیذ هویت ایرانی* (تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۷۹) صص ۷-۶.

44. Hekman S., Identity Crises, in S. Hekman (ed.), *Feminism, Identity and Difference* (Frank Cass, 1999) pp.5-11.

45. Jacobson J., *Islam in Transition* (London: Routledge, 1998) p. 9.

46. Ibid.

47. Mead J., *On Social Psychology: Selected Papers* (Chicago: University of Chicago Press, 1964) p. 222.

48. Tajfel H., "interindividual behaviour and intergroup behaviour", in H. Tajfel (ed.), *Differentiation Between Social Groups* (London: Academic Press, 1978) p. 63.

49. Brown R., "Social Identity", in A. Kuper and J. Kuper (eds.), *The Social Science Encyclopedia* (London: Routledge, 1999) p. 790.

۵۰. ریچارد جنکینز، همان، صص ۷-۶.

۵۱. استوارت هال، بازنمایی هویت را پیرامون سؤالاتی همچون «من که هستم» و «در کجا قرار دارم» تعریف کرده و رابطه‌ای تنگاتنگ میان آن با مفهوم فرهنگ به مثابه معانی مشترک و گفتمان به مثابه «ابراز» این معانی برقرار می‌کند. از منظر وی، دلالت‌های هویتی را می‌توان در

سیمای سه «سوژه یا فاعل شناسایی متفاوت یعنی: «فاعل شناسای روشنگری»، «فاعل شناسای جامعه‌شناختی» و «فاعل شناسای پسامدرن» مورد مطالعه قرار داد.

سوژه روشنگری، به اعتقاد وی، مبتنی است بر تصویر و تصور انسان به مثابه مرکزیت هستی، فردیتی واحد، و تنیده شده با خمیرمایه‌ای از خرد، آگاهی و کنش. رهیافت جامعه‌شناختی سعی بر توجیه و توضیح «هویت» از رهگذر کنش متقابل بین خود و جامعه دارد. از این منظر، انسان کماکان حامل یک هسته باطنی که همان «من واقعی» است، می‌باشد که با عوالم فرهنگی «خارج» و «داخل» و هویت‌هایی که از آنان ساطع می‌گردد، شکل گرفته و تعیین هویت می‌شود. هویت در این دیدگاه بین شکاف «خارج» و «داخل» و عوالم «شخصی» و «عمومی» پل می‌زند. این حقیقت که ما «خودمان» را در درون این هویت‌های فرهنگی تصور می‌کنیم، درونی کردن هم‌زمان اهداف و ارزش‌های آنان را در پی دارد. آن‌ها بخشی از ما می‌شوند. کمک می‌کنند، احساسات ذهنی ما با مکان‌های عینی‌ای که ما در جامعه و جهان فرهنگی اشغال کرده‌ایم در یک راستا قرار گرفته، و هویت آدمی با ساختار پیوند بخورد.

۵۲. دیوید مارش و جری اسنوکر، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه حاج‌یوسفی (تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸).

53. Laclau E., 1994: 3.

54. S. Hall, "Cultural identity and Diaspora", in J. Rutherford (ed.), *Identity Community, Culture, Difference* (London: Lawrence and Wishart, 1990).

55. Laclau E., "Metaphor and Social Antagonisms" in *Marxism and the Interpretation of Culture*, Nelson C., et al. (eds.), (London: MacMillan, 1988).

56. Beards Worth Richard, *Derrida and the Political* (London: Routledge, 1996) pp. 49-61.

۵۷. جان لچت، همان، ص ۱۶۰.

۵۸. ادوارد سعید، *جهان، متن، متفقد*، ترجمه اکبر افسری (تهران: انتشارات توس، ۱۳۷۷) صص ۲۹۰-۲۹۱.

۵۹. در دیدگاه دریدا در باب زیان، دال رابطه‌ای مستقیمی با مدلول ندارد. سلسله روابط متناظری بین آنان وجود ندارد. در اندیشه سوسوری، به «نشانه» به مثابه‌ی هویت واحدی نگریسته شده است، اما از منظر دریدا، واژه و شیء یا تفکر، هیچ‌گاه به راستی یکتا نمی‌شوند. او به نشانه به مثابه‌ی ساختاری از تمایز می‌نگرد: نیمی از آن همواره «آن‌جا نیست» و نیم دیگر همواره «آن‌جا نیست». دال‌ها و مدلول‌ها به طور متناوب و مجزا ترکیب‌هایی در حال گسست، و پیوست دوباره هستند، بنابراین نارسایی مدل سوسوری نشانه، آن‌جا که معتقد است دال و مدلول همانند دو سوی یک کاغذ در ارتباطند، آشکار می‌شود. در واقع، تمایز پایداری بین دال‌ها و مدلول وجود ندارد. اگر کسی در حال پاسخ‌گویی به سؤال کودکی یا مراجعه به

فرهنگ لغات باشد، به زودی درمی‌یابد که یک نشانه به نشانه‌ای دیگر و همین‌طور به نشانه‌هایی نامحدود دلالت می‌دهد. دال‌ها در هیأت مدلول‌ها دگرگون می‌شوند و بالعکس، و شما هیچ‌گاه به یک دال نهایی که به تنهایی یک دال باشد نمی‌رسید.

به بیان دیگر، دریدا استدلال می‌کند که وقتی ما نشانه‌ای را قرائت می‌کنیم، معنای آن بلاواسطه برای ما روشن نیست. نشانه‌ها، به آن‌چه که غایب است، اشاره دارند، به همین سیاق معانی نیز به نوعی غایبند. معنی، پیوسته در حال حرکت در امتداد زنجیره‌ای از دال‌ها است، و ما نمی‌توانیم «موقعیتش» را دقیقاً تعیین نماییم زیرا معنی هیچ‌گاه مقید به یک نشانه‌ی به خصوص نیست.

بنابراین، در نزد دریدا ساختار نشانه، به وسیله‌ی نشانه‌ای دیگر، که همواره غایب است، تعیین می‌شود. البته این نشانه دیگر، هیچ‌گاه در هستی (بودن) کامل خود، تجلی نمی‌یابد، بل که همچون پاسخ به پرسش یک کودک و یا تعریفی در فرهنگ لغات، یک نشانه به نشانه‌ی دیگر و نیز به نشانه‌های نامحدودی ارجاع می‌دهد.

نشانه همواره به نشانه ارجاع می‌دهد، و هر یک به ترتیب در چهره‌ی دال و مدلول جانشین دیگری می‌شوند. در اندیشه دریدا نشانه نمی‌تواند به عنوان واحد سازواره‌ای در نظر گرفته شود که ریشه و بن (خاستگاه) و غایتی (معنی) را، همان‌گونه که نشانه‌شناسی (علم مطالعه نشانه‌ها)، مدعی آن است، به هم متصل کند. نشانه می‌باید به عنوان پدیده‌ای که مستمراً در معرض «حذف شوندگی» است، و همواره از پیش با نشانه‌ای دیگر تصرف شده و مآلاً هیچ‌گاه به معنای واقعی ظهوری ندارد، مطالعه شود.

افزون بر این، زبان یک هستی زمانمند است. هنگامی که جمله‌ای را می‌خوانیم معنای آن اغلب تا پایان جمله پدیدار نمی‌شود، و حتی در این هنگامه، معنی می‌تواند به وسیله‌ی دال‌های متأخر، متحول و اصلاح شود. در هر نشانه اثراتی از واژه‌های دیگر وجود دارد که آن نشانه برای این که خودش باشد آنان را حذف کرده است. واژه‌ها دربردارنده‌ی اثر دیگر واژگانی هستند که قبلاً از بین رفته‌اند. تمامی واژه‌ها حاوی اثرات و ردپاهای سایر نشانه‌ها هستند. آن‌ها یادآور آن چیزی هستند که قبلاً از بین رفته است. هر واژه‌ای در یک گزاره و هر نشانه‌ای در یک زنجیره معانی، دربرگیرنده‌ی اثرات بر جای مانده در یک درهم‌تنیدگی مستمر پایدار است.

۶۰. قبل از دریدا و دلوز، اندیشمندان دیگری همچون آدورنو به نقد «اندیشه این‌همان‌ساز» پرداخته بودند. آدورنو، اگرچه، در گستره و عمق محسوسی وامدار منطق این‌همان‌ساز بود، لکن بر خلاف اندیشه هگل، که در آن عنصر ناهمگن از طریق «نفی نفی» به گونه‌ی دیالکتیکی احیا می‌شود، بر اصل «دیالکتیک منفی» (اصلی که از هرگونه اثبات یا ایجابیت اجتناب می‌کند و کاملاً سیاقی سلبی دارد) تأکید می‌کند. دیالکتیک منفی به معنی ناینهمانی (یا عدم هویت چیزها، تناقض، ناهم‌آوایی، آزادی، واگرایی، بیان‌ناپذیری) است.

See Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, trans. E.B. Ashton (London:

Routledge, 1973).

۶۱. داریوش شایگان، *افسون‌زدگی جدید*، صص ۱۴۷-۱۴۸.

۶۲. پیام یزدانجو، به سوی پسادرن: پساساختارگرایی در مطالعات ادبی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱) صص ۱۶۷-۱۶۸.

۶۳. علی پایا، همان، ص ۲۴۳.

64. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1921/1927).

65. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (UK: Blacwell, 1978).

66. Ibid.

۶۷. پیتر هکر، ماهیت بشر از دیدگاه ویتگنشتاین، ترجمه سهراب علوی‌نیا (تهران: هرمس، ۱۳۸۲) ص ۵.

68. Foucault M., *Power/Knowledge*, Edited by Colin Gordon (Brighton: Harvester, 1980) pp. 73-4.

69. Chartier Roger, "Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories", in *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, ed. Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan (Ithaca, N.Y., 1982) p. 43.

70. Foucault. M., *Politics, Philosophy and Culture: Interview and Other Writing 1977-1984*, Edited with an introduction by Lawrence D. Kritzman (NewYork: Routledge, 1988) p. 18.

۷۱. ریچارد جنکینز، همان، صص ۴۳-۴۴.

۷۲. واژه‌ی «سوژه» (فاعل شناسا) به چیزی کاملاً متفاوت از واژه دیرآشناتری همچون «فرد» اشاره می‌کند. واژه‌ی اخیر به رنسانس برمی‌گردد و بر این پیش‌فرض مبتنی است که انسان، فاعلی آزاد و عاقل است و فرایندهای اندیشه از جبر شرایط تاریخی و فرهنگی رهايند. این دیدگاه درباره‌ی عقل را، اندیشه‌ی فلسفی دکارت عرضه کرد. به این عبارت توجه کنید: «می‌اندیشم، پس هستم». «من» دکارت باور دارد که کاملاً هوشیار و بنابراین خودآگاه است. این «من» نه تنها مستقل، که منسجم نیز هست؛ تصور قلمرو روان‌شناختی متضاد با آگاهی، غیرممکن است. دکارت در آثارش، روایت‌گری را به ما نشان می‌دهد که می‌پندارد سخن می‌گوید، بی‌آن‌که هم‌زمان طرف خطاب قرار گیرد.

73. Foucault M., *Madness and Civilization*, Trans. Richard Howard (NewYork: Pantheon, 1965).

74. See. Foucault M., *Madness and Civilization*, 1965.

75. Ibid.

76. Laclau E., "Transformations of Advanced Industrial Societies and the Theory of the Subject", in *Rethinking Ideology*, (Berlin: Argument Sondeband, 1984) p. 22.

77. Laclau E., and Mouffe c., *Hegemony and Socialist Strategy* (London: Verso, 1985) p. 87.

78. Fanon. F., *The Wretched of The Earth*, 1990.

۷۹. ن. ک: مادن ساراپ، *راهنمایی مقدماتی بر پاسا ساختارگرایی و پسا مدرنیسم*، ترجمه محمدرضا تاجیک (تهران: نشر نی، ۱۳۸۲) فصل اول، صص ۱۵-۵۰.

۸۰. پیشین.

۸۱. پیشین.

۸۲. پیشین.

۸۳. پیشین.

۸۴. پیشین.

۸۵. پیشین.

۸۶. پیشین.

۸۷. پیشین.

۸۸. پیشین.

89. Hall S., "The Question of Cultural Identity", in S. Hall and A. McGrew (eds.), *Modernity and it's Future* (Cambridge: Polity, 1996) pp. 286-88.

۹۰. مرکزیتی که از یک هسته ذاتی تشکیل شده که برای نخستین بار با تولد خود سوزده ظهور یافته و با آن آشکار گردیده.

91. S. Hall, Ibid.

92. S. Hall, Ibid.

93. Hass S., New identities and new ethnicities, in A. king, *Culture, Globalization and the World-System* (NewYork: State University of NewYork at Binghamtom, 1991a) p. 42.

۹۴. هورل اندرو و دیگران، *ناامنی جهانی؛ بررسی چهره دوم جهانی شدن*، به اهتمام اصغر افتخاری (تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰) صص ۱۸-۱۷.

۹۵. مانوئل کاستلز، همان، ص ۱۸.

۹۶. ریچارد جنکینز، همان، صص ۱۵-۱۴.

۹۷. مانوئل کاستلز، همان، ص ۲۸.

98. *Marxism Today*, introduction to special issue on "New Times", October, 1988.

99. Giddens A., Living in a Post-traditional Society, in Beck, Giddens and Lash, *Reflexive Modernization* (Cambridge: Polity Press, 1994) p. 224.

100. Grossberg L., "Identity and Cultural Studies", in S. Hall and P. Du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity* (London, Sage, 1996) p. 100.

۱۰۱. دیوید لاین، پسا مدرنیته، ترجمه و مقدمه محمدرضا تاجیک (تهران: بقیه، ۱۳۸۱).

102. Castells M, 1997: 69.

103. Beyer P., *Religion and Globalization* (London: Sage, 1994) p. 1.

۱۰۴. داریوش شایگان، افسون‌زدگی جدید، صص ۱۳۳-۱۳۴.

۱۰۵. پیشین، صص ۱۳۴-۱۳۵.

۱۰۶. پیشین، ص ۱۳۳.

۱۰۷. پیشین، ص ۱۷.

۱۰۸. پیشین، صص ۱۴-۱۵.

۱۰۹. پیشین، صص ۱۷-۱۶.

110. Giddens, 1994: 4.

111. McGrew A., "Conceptualizing Global Politics", in A. McGrew et al., *Global Politics* (Cambridge: Polity, 1992) p. 66.

112. Beyer, 1994: 2.

۱۱۳. این دو فرایند اشاره به دو روند هم‌زمان دارد که اولی منجر به نوعی شییه‌سازی فرهنگی در سطح منطقه‌ای و جهانی خواهد شد و دیگری بیانگر روندی است که موجب از بین بردن یکپارچگی هویتی جامعه می‌شود، و نوعی گم‌گشتگی و غریبی (Nostalgia) حاصل می‌شود.

۱۱۴. به نوشته جیمز روزنا، جهانی شدن "فرایندی مرزگشا" است که بی‌توجه به وجود مرزها به مردم اجازه جابجایی کالاها، اطلاعات، هنجارها، عادات‌ها و نهادها را می‌دهد، در حالی که فرایندهای "مرزافزای" محلی کردن در تلاش ایجاد موانع جابه‌جایی کالا، اطلاعات، هنجارها و عادات‌هاست.

115. Beyer, 1994: 2

116. Karl Jaspers, in Martin Albrow, *The Global Age* (London: Polity Press, 1996) p. 75.

۱۱۷. دیوید لاین، همان.

118. Grossberg, 1996: 100.

۱۱۹. دیوید لاین، همان.

120. Castells, 1997: 69.

121. Beyer, 1994: 1.

122. Giddens, 1994: 4.

123. Eichelman: 1999.

124. Wallden Bello, "The Struggle for a Deglobalized World", in *United Nations Millenium Conference* (Tokyo, 2000).

125. Giddens: 1997: 11-20.

126. Archer M., "Sociology for one World: Unitary and Diversity", *International Sociology*, (6), 1991, 2, p. 134.

دفتر دوم

معمای هویت در میان ایرانیان

ایرانیان پرورده یک فرهنگ تلفیقی هستند. این فرهنگ، طوری آنان را به جلو آورده که به یک باور بسنده نکنند و چیز دیگری هم در کنارش بخواهند. از اینرو، هم عرفانی هستند و هم شرعی، هم کمی خیامی هستند و هم تهنشین‌های پیش از اسلام را در خود دارند و هم مایل به تجددند و با این اندیشه سیال ابا ندارند که در نهایت قدری هم تفکیک‌گر باشند. یعنی اوامر و نواهی را تقسیم کنند و صواب را همان ببینند که میلشان به آن می‌رود. (اسلامی ندوشن)

شکل‌بندی هویت جامعه ایرانی در زمان‌های مختلف، همواره به منطقی گوه‌رگرایانه و دو جهت متفاوت (و گاه متضاد) «خودی» و «دگر» گرایانه تمایل داشته است. در گفتمان ایرانیان، «ایران»^(۱) در مقابل «انیران» به معنای مهی و والاتباری و بزرگ منشی و اشرافیت و نجابت بود. از اینرو، گفتمان کهن

ایرانیان سرشار از دوانگاری‌های متضادی^۱ همچون «خیر/شر»، «نور/ظلمت»، «سفیدی/سیاهی»، «پاکی/ناپاکی»، «حق/باطل»، «اهورامزدایی/اهریمنی» و... است. خدای ایرانی، «خداوند هستی و هم راستی» است. انسان ایرانی نیز، جامع شتاب و درنگ و هوشمندی و دلیری است.

بی تردید، این دوانگارمشربی (یا به تعبیر دریدا «کلام محوری») ایرانیان^(۲)، ریشه در شرایط عینی (محیطی) و ذهنی (معرفتی-مذهبی) دیرینه این مرز و بوم دارد. ایران، به سبب موقعیت جغرافیایی و شرایط اقتصادی-سیاسی خود، به عنوان یک چهارراه جهانی، از یک طرف، کانون تلاقی فرهنگ‌ها و تمدن‌های گوناگون، و از طرف دیگر، همواره عرصه هجوم‌های قبایل و اقوام مختلف بوده است.^(۳) این موقعیت ویژه، هم موجب «تمایز» و هم موجب «وقفه» هویتی در میان ایرانیان گشته است. به بیان دیگر، این تقابل و تعامل مستمر تاریخی، از یک سو، شکل‌گیری و تثبیت هویت ایرانی را با یک وقفه تاریخی مواجه ساخت، از سوی دیگر، زمینه‌ساز نوعی تکثر هویتی در میان اقوام و آحاد ایرانی گشته،^(۴) و از جانب سوم، حضور نامیمون، اما هویت‌ساز «دگر» را در متن و بطن نظام اندیشگی و گفتمانی وی بدیهی و طبیعی جلوه داده است.

تاریخ‌نگاران به ما می‌گویند که ایران ماقبل اسلام، خود را «خودی» عالم هستی محسوب می‌کرد و یونان و یونانیان را «دگر» خارجی و این جهانی خود تعریف می‌نمود. چنان‌که هرودت اشاره می‌کند، پارسیان قبل از اسلام خود را «... از هر حیث بهترین افراد بشر...» شمرده و میزان دوری خود را از غیر پارسیان معیاری برای ارزیابی آنان قرار می‌دادند.^(۵) «ایران هخامنشی بیش از دو قرن در ارتباط با یونان بود، گاه در جنگ و گاه در صلح. این دو، دو تمدن فائق زمان شناخته می‌شدند، گرچه تفاوت عمیقی با یکدیگر داشتند. از آن پس نیز در زمان پارتیان و ساسانیان، ایران با روم که جانشین تمدن یونان بود،

همسایه و مراود و معارض گشت. این دو، بخشی از دنیای شناخته شده زمان را میان خود تقسیم می کردند و مجموع این جریان نزدیک هزار سال کشید.^(۶) در هستی ایرانی، «دیگر» و «دیگران» را تنها از رهگذر «خود» می توان شناخت و نسبت بدانان قضاوت نمود. به بیان دیگر، انسان ایرانی صرفاً به قیاس عالم خود می تواند عالم دیگران را دریابد و برون از این حلقه برای او امکان شناختی از «دیگر» وجود ندارد. برای نمونه، به روایت شاهنامه از شکل گیری هویت ایرانی توجه کنید:

اهورمزدا نخستین انسان و نخستین پادشاه جامعه انسانی را در ایران زمین، که در میانه جهان جای دارد، می آفریند. آنگاه پر و بال و شاخ و برگ انسان را از میانه جهان بر شرق و غرب می گستراند. سپس زمان جدایی فرا می رسد و جهان به سه کشور بخش می شود: در میانه آن ایران زمین و دو سوی آن غرب (یونان و روم) و شرق (توران و چین) جا می گیرند. از این زمان، هویت ایرانی با پادشاهی ایرج در برابر هویت قومی شرق و غرب بنیاد نهاده می شود. سلم، پادشاه غرب، مظهر خردمندی و درنگ و بردباری است؛ تور، پادشاه توران زمین مظهر شتاب و تعصب و دلیری است؛ ایرج، نخستین پادشاه ایران زمین مظهر میانه روی است یعنی جامع شتاب و درنگ است. هم هوشمند است و هم دلیر.^(۷)

به رغم اینکه دشمنان ایران گروهی دلیر و جنگاورند و گروهی خردورز و اندیشمند، اما هر دو با نیروهای اهریمنی پیوند دارند و در کار توطئه بزرگ و ابدی علیه سرزمین اهورایی ایرانند. «ایران» هم زمان با «انیران» زاده می شود و از همان روز هدف توطئه بیگانگان قرار می گیرد. بدین ترتیب، توهم توطئه بیگانگان علیه ایران از همان آغاز پیدایش ایران زمین در ژرفای تفکر ایرانی جا می گیرد.

ایران همراه دو همزاد بدخواه و توطئه گر زاده می شود. سرگذشت ایران

داستان دشمنی‌ها و کینه‌توزی‌ها و توطئه‌چینی‌های بی‌امان و پیگیر این همزادان «بداندیش بدخواه دژآفرین» است. در زمان پیشدادیان دشمن اصلی توران است. پس از پیشدادیان نوبت به کیانیان می‌رسد و در دوران آنان جنگ میان سه بخش جهان به خصوص میان ایران و توران شدت می‌گیرد تا آن‌که اسکندر ملعون از غرب بر ایران می‌تازد و سلسله کیانی را بر می‌اندازد و به راهنمایی ارسطو «دومین توطئه بزرگ تاریخ» را علیه ایران تدارک می‌بیند و ملوک طوایف را بر ایران‌زمین چیره می‌گرداند. اگر اولین توطئه اساطیری به دست توران و به یاری غرب است، این توطئه یکراست از غرب برمی‌آید تا روم در امان بماند.

سکندر سگالید از آن‌گونه رای

که تا روم آباد ماند به جای^(۸)

زرتشت در **گاهان**، کهن‌ترین بازمانده‌های اندیشه‌ی ایرانی، هنگام سخن گفتن از آغاز هستی و زندگی در پهنه‌ی کیهان، از «دو مینوی همزاد یکسره ناهمگون و ناسازگار» یاد می‌کند. اندیشه‌ور باستانی ایران، نخستین بار سرود یکم خود «اهونه ویتی گاتا» (اهونود گاه) به باشندگان در آیین ستایش اهوزه و جشن وهومنه (بهمن/منش نیک)، نوید سخن گفتن از دو پدیدار^۱ را می‌دهد و هوشمندان را اندرز می‌دهد که میان دو «مینو»یی که او بدیشان می‌شناساند، یکی را به آزادی و با شناخت خویش و نه با پیروی چشم‌پسته و باورمندانه از کسی، برای خود برگزینند. وی آن‌گاه چنین سخن آغاز می‌کند:

در آغاز، آن دو مینوی همزاد [و] در اندیشه و گفتار و کردار، [یکی] نیک و [دیگری] بد، با یکدیگر سخن گفتند. از آن دو، نیک‌آگاهان راست را برگزیدند، نه دژآگاهان.

آنگاه که آن دو مینو به هم رسیدند، نخست زندگی و نازندگی را بنیاد

[نهادند] و چنین باشد به پایان هستی: بهترین منش، پیروان اِشه را و بدترین زندگی هواداران دروج را خواهد بود.

از آن دو مینو، هواخواه دروج به بدترین رفتار گروید و سپندترین مینو - که آسمان جاودانه را پوشانده است - و آنان که به آزادگامی مزدا اهوره را خشنود می‌کنند، اِشه را برگزیدند.

دیوگزیان نیز از آن دو [مینو]، راست را برگزیدند؛ چه، بدان هنگام که پرسان بودند، فریب بدان‌سان در ایشان راه یافت که به بدترین منش گرویدند.

آن‌گاه با هم به سوی خشم شتافتند تا زندگی مردمان را تباه کنند.

زرتشت در «اوستویتی گائا» (اشتودگاه) می‌نویسد:

اینک سخن می‌گویم از دو مینو:

در آغاز آفرینش، سپند [مینو] آن دیگری - [مینو] ناپاک - را چنین گفت:
- نه منش، نه آموزش، نه خرد، نه باور، نه گفتار، نه کردار، نه دین و نه روانِ
ما دو [مینو] با هم سازگارند.

در آثار پهلوی باستان، داستان آفرینش جهان چنین آمده است:

هرفرد خدای بزرگ، آفریننده نیکی و پاکی در جهان روشنایی می‌زیست و در دانایی و خوبی و خردمندی از همه برتر بود. اهریمن، برعکس او کم‌دانش، فرومایه و بدکار بود و در تاریکی مطلق می‌زیست. او به زور داخل روشنایی شد. هرفرد او را راند و بدین ترتیب، جدال میان نور و تاریکی و نیکی و بدی آغاز گردید.^(۹)

برخی معتقدند که «هویت مردم ایران از قرن هفتم پیش از میلاد آغاز می‌گردد، آن هم در رابطه با یورش‌های نظامی سارگن دوم و اساردون»^(۱۰)

با ظهور اشکانیان حرکت گسترده‌ای در جهت اعاده وحدت و هویت

متزلزل شده ایران در نتیجه پیروزی‌های اسکندر و جانشینان او آغاز گردید. اما این امپراتوری با چالش‌ها و تهدیدهای برون‌مرزی تازه‌ای روبه‌رو بود. بنابراین، مهم‌ترین دغدغه امپراطوری اشکانی حفظ وحدت داخلی گردید. نتیجه آن‌که اشکانیان وحدت و هویت ایران را که در نتیجه فتوحات اسکندر و جانشینان سلوکی او سخت به مخاطره افتاده بود پاس داشتند و در رابطه با اختلاط دو فرهنگ یونانی و ایرانی که تلاش سیستماتیک به منظور یونانی ساختن فرهنگ ایران در جریان بود، موفق شدند فرهنگ ایرانی را در بستر تازه‌ای عاری از ارزش‌های تحمیلی خارجی بیندازند. به ویژه آن‌که اشکانیان همچون هخامنشیان سخت معتقد به سازگاری فرهنگی-اجتماعی و تساهل نژادی، زبانی و مذهب بودند.^(۱۱)

احسان یارشاطر، در مقاله *مروری بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام* درباره تأثیر تمدن و فرهنگ یونانی بر هویت ایرانی می‌نویسد:

تمدن و فرهنگ یونانی، از آغاز حکومت سلوکیان تا پایان کار اشکانیان، و در مواردی حتی پس از این دوران، آثاری گسترده در ایران از خود بر جای گذاشت. اما این آثار با آنچه حضور تمدن یونانی در شام و آسیای صغیر و مصر موجب شد متفاوت بود زیرا تمدن یونانی در این کشورها ریشه دواند و ملاط فرهنگی تازه‌ای را فراهم آورد، در حالی که ایران در رویارویی با عناصر فرهنگ و تمدن یونانی هویت اصلی خود را از دست نداد و ویژگی‌های فرهنگی‌اش را که بیش‌تر در بستر ارزش‌های مذهبی آن تبلور یافته بود رها نکرد. در واقع، دیری نباید که ایرانیان به تدریج از شیوه‌های غربی دوری گرفتند و به یاری ایرانی‌گری غرورانگیز ساسانی و کیش انحصارجوی زردشتی به بازسازی و تثبیت هویت خود دست یازیدند.

یکی از پیامدهای حضور و نشر تمدن و ادب یونانی، شوق دیوانیان ایرانی و طالبان قدرت و جاه به فراگرفتن زبان یونانی بود. حتی در قرن سوم

میلادی، هنگامی که شاپور اول اراده کرد که شرح پیروزی‌هایش بر رومیان را در کتیبه کعبه زرتشت حک کند، به دو زبان پهلوی و پارسی اکتفا نکرد، بل که آوردن متن کتیبه به زبان یونانی را نیز لازم شمرد که خود نشان اعتبار و اهمیت این زبان آن هم چهار سده پس از رانده شدن سلوکیان از ایران بود. ... آثار تمدن یونانی را در برخی دیگر از زمینه‌ها نیز می‌توان دید. ... حتی در زمینه‌های دینی آثار حضور یونانیان ناچیز نماند. از پنجاب تا آسیای صغیر معابد و تندیس‌های یونانی در شهرهای گوناگون برپا شد. ... اما شاید بیش‌ترین اثر تمدن یونانی را بتوان در زمینه‌های هنری یافت. هنر هخامنشی را شکل تکامل‌یافته و اوج هنر ملل شرق باستان باید شمرد که هنری است التقاطی که دانسته و سنجیده عناصر هنرهای شرق را به یاری تخیلی ظریف ترکیب کرده و تناسب بخشیده و در هیأتی هم‌آهنگ و صیقلی تجلی بخشیده و در اشکال عاری از جنبش خود متوقف ساخته و از حرکت بازداشته، چنان که گویی می‌گوید حد همین است هنرورزی و زیبایی را.^(۱۲)

اسلامی ندوشن، در کتاب *ایران و یونان در بستر باستان*، می‌نویسد: تمدن هخامنشی یک تمدن تلفیقی بوده که از همه تمدن‌های کهن‌تر دیگر که با او در ارتباط بودند وام‌هایی گرفته بوده. آنچه، خود او از خود بروز داد هنر «ترکیب» بود، که از آن یک تمدن شاخص و مستقل پدید آمد. هخامنشیان نه تنها کوشیدند تا بخصوص از تمدن شاخص همسایه غربی (بابل و آشور) چیزهایی بیاموزند، بل که از آن نه کم‌تر مهم، آن بود که آن مقدار هوشیاری به خرج دادند تا از عیب‌ها و شناخت‌های این تمدن احتراز کنند. ... تبرز این جنبه [خصیصه تلفیقی و ترکیبی] را بهتر از هر جا در هنر آن می‌توان دید... گویاترین شاهد در این معنی کتیبه‌ای است از داریوش که در خرابه‌های شوش کشف گردیده. در این کتیبه شرح داده شده است که چگونه کاخ شوش بنا شد، چه کارگران و صنعت‌گرانی در بنای آن دست داشتند و مواد آن از کجاها فراهم گشت.^(۱۳)

و زمینی که کنده شد و شفته که انباشته شد و خشتی که مالیده شد - قوم بابلی، او این کارها را کرد. الوار کاج از لبنان آورده شد. قوم آشوری، او آن را تا به بابل آوردند. از بابل کاری‌ها و یونانی‌ها تا شوش آوردند. چوب یکا از گدار (ناحیه پیشاور) و کرمان آورده شد. طلایی که در اینجا به کار رفته از سارد و بلخ؛ سنگ قیمتی لاجوردی و عقیق شنگرف از سفد؛ سنگ قیمتی کدر (گویا فیروزه) از خوارزم؛ نقره و چوب سنگ (یعنی آبنوس) از مصر، زیورهایی که به آن دیوار مزین گردیده، از ینان، عاج از حبشه و رنج؛ ستون‌های سنگی از خوزستان، مردان سنگ‌تراش، یونانیان و ساردیان بودند. مردان زرگر، مادیان و مصریان. مردان نجار، ساردیان و مصریان. مردان آجرپز، بابلیان. مردان تزیین کننده دیوار، مادیان و مصریان.^(۱۴)

احسان یارشاطر، معتقد است «... هنگامی که بذر احیای هویت اصیل ایرانی نخست در دوران اشکانیان پاشیده شد و سپس در عصر ساسانیان به ثمر رسید، یونانی‌گری از ذهن و اندیشه ایرانی بیرون رفت. به سخن دیگر، آثار نفوذ یونان در ایران دیر نپایید و این فرهنگ که چند سده بعد الهام‌بخش تمدن غرب شد در نهایت امر با راه و رسم و زندگی ایرانیان سازگار نیامد».^(۱۵) آنچه در این دوران واقعیت دارد، این است که ما از نظر ترتیب توالی تاریخی، با پیدایش یک نظام سیاسی در دوران هخامنشی آشنایی داریم و اینکه آنان به گفته پروفیسور پیو فیلیپانی رنکنی ایتالیایی، یکی از نخستین و پیشرفته‌ترین اشکال نظام سیاسی با گرایش‌های جهانی را پدید آوردند. این نظام سیاسی که به گونه فدراسیونی از ساتراپی‌های نیمه‌مستقل گسترش یافت، در حقیقت مجموعه مشترک‌المنافع بود از اقوام گوناگون. این نظام سیاسی، امکان آن را به گروه‌های انسانی و اقوام گوناگون فدراسیون داد، تا هویت فرهنگی و ملی ویژه خود را گسترش دهند.

گسترش احساس ملیت بودن ایران تا دوران ساسانی دوام پیدا کرد و این دوران، دوران پیشرفت‌های خیره کننده در مفاهیم ملیت و هویت بود. به بیان

پارشاطر، «... بذر احیای هویت اصیل ایرانی نخست در دوران اشکانیان پاشیده شد و سپس در عصر ساسانیان به ثمر رسید. یونانی‌گری از ذهن و اندیشه ایرانی بیرون رفت.»^(۱۶) با پیدایش عنوان جغرافیایی-سیاسی «ایران‌شهر» در میانه‌های قرون ساسانی برای سرزمین‌های ایرانی فدراسیون، ایرانیان مفهوم «سرزمین سیاسی» یا «کشور» را در قیاس تعاریف مدرن این مفاهیم در جغرافیای سیاسی پدید آوردند.^(۱۷) احمد اشرف، در این باره می‌نویسد:

پادشاهان ساسانی به یاری موبدان زرتشتی از مواد و مصالح مناسب، یعنی اقوام هم‌خون ایرانی، که فرهنگ مشترک و دین مشترک و زبان مشترک دارند و بیش از یک هزاره در سرزمین ایران زندگی می‌کنند، دولتی واحد با نظام سیاسی و دینی واحد پدید می‌آورند. آنان با هدف یکپارچگی سیاسی ایران و برانگیختن غرور ملی برای دفاع از آن در برابر مهاجمان بیگانه افسانه‌های آفرینش نخستین انسان و نخستین پادشاه و سلسله‌های اساطیری پیشدادی و کیانی و پیدایش ایران را، که ریشه‌های اوستایی داشت و در شرق ایران شایع بود، به سلسله‌های تاریخی اشکانی و ساسانی پیوند می‌زنند و قباله تاریخی برای دولت ساسانی پدید می‌آورند. ... هم در این زمان است که واژه «ایران» به عنوان یک مفهوم سیاسی به کار برده می‌شود و مفهوم «فرشاهی ایران» و «ایران‌شهر» با قلمرو پادشاهی ایران همراه با القاب مقامات اداری و نظامی شایع می‌شود، همانند «ایران دبیرد» یا «ایران آرتشتار». در واقع، ابداع لقب «شاهنشاه ایران و انیران» از سوی اردشیر، آغاز پیدایش مفهوم ایران به عنوان یک مقوله هم‌بسته سیاسی دینی و فرهنگی و جغرافیایی تازه است. در این زمان است که مفهوم قومی و فرهنگی ایران تشخص سیاسی هم پیدا می‌کند.^(۱۸)

بعد از ورود اسلام به ایران، به تدریج شاهد شکل‌گیری یک هویت اختلاطی- پیوندی ایرانی هستیم. مفهوم یکپارچه هویت ایرانی^(۱۹) با افول ساسانیان فرو

می‌پاشد. حکومت جهانی اسلام جای حکومت ایرانی را می‌گیرد و دین جهانی اسلام در طول دو تا سه قرن به جای دین ایرانی زرتشتی می‌نشیند. اما خاطرات پراکنده تاریخی و اسطوره‌های قومی در آگاهی جمعی اقوام ایرانی، که با هویت گروهی عجم در برابر عرب در سرزمین‌های اسلامی شناسایی می‌شوند، بر جای می‌ماند و به خصوص با شکوفایی زبان دری و خلق آثار بزرگ ادبی و علمی زنده می‌ماند.^(۲۰) اسلامی ندوشن، معتقد است که گرچه با ورود اسلام به ایران، در بسیاری از شئون تغییری بنیادین حاصل نشد و «ایرانیت» هم‌نشینی سازگار با «اسلامیت» گشت،^(۲۱) لکن آثار ژرف زیر را نیز به دنبال داشت:

۱. جامعه طبقاتی ساسانی درهم می‌ریزد و راه باز می‌شود که طبقه روستایی و پیشه‌ور، و به طور کلی فرودست‌ها بتوانند به سطح فرازین اجتماع راه پیدا کنند، و بر اثر آن استعدادهای نهفته در روستاها و اعماق اجتماع، مجال بالیدن یابند.

۲. مرزها گشوده می‌شود و بیگانگانی که تا آن زمان حق ورود به کشور نداشتند، سرازیر می‌گردند، زیرا در اسلام فرقی میان ملیت‌ها نیست و در نتیجه جامعه ایرانی آغاز می‌کند به این‌که چندنژادی گردد.

۳. بر اثر آن، فرهنگ تازه‌ای از اختلاط فرهنگ‌ها پا به میان می‌نهد که خواه ناخواه قدری رویارویی را نیز با خود همراه دارد.^(۲۲)

با این تغییرات عمده، یک دوران حیرانی برای ایران آغاز می‌شود که طی آن درست نمی‌داند جایگاه جدید او کجاست. شاهرخ مسکوب، در کتاب *هویت ایرانی و زبان فارسی*، می‌نویسد:

پس از هجوم اعراب و سقوط امپراتوری ساسانی، ما ایرانی‌ها اقلأ مدت دو قرن در نوعی بُهت و کرخستی و بی‌حالی روانی بودیم. بنای عظیم آن امپراتوری، یا به عبارت دیگر جنازه سنگینش که روی مردم ایران افتاده بود،

ظاهراً همه را به ستوه آورده بود؛ انگار کمرِ ملتی زیر این بار شکسته بود، مخصوصاً که سقوط ساسانیان با لشکرکشی و هجوم قومی دیگر، با دین و زبان و با فرهنگی بیگانه و خشونت‌های نظامی و اجتماعی که شرحش در جاهای دیگر، در تاریخ سیستان، تاریخ بخارا، تاریخ بلعمی و... آمده، توأم بود. رابطه ملت ایران با یک نظام اجتماعی، دولتی و فرهنگی بریده نشد و در نظام اجتماعی، دولتی و فرهنگی دیگر افتاد. محیط زیستش عوض شد. نظام اداری و مالی ساسانی مثل آوار روی سرش خراب شد. وقتی که از زیر آوار بیرون آمد، با هزار مشقت و خطر، تازه خودش را در سرزمین غریب ناآشنایی دید.^(۳۳)

در این دوران، ایرانی از سوی خلافت بنی‌امیه تحقیر می‌شود و در پرداخت جزیه و سلک اجتماعی توهین‌های مضاعفی را باید تحمل کند.^(۳۴) غلامحسین صدیقی، از این دوران به نام دوران برزخی و بحرانی نام برده و می‌نویسد: «قرن‌های اولی اسلامی دارای صفات ممیز اوقات میان دو عهد است و می‌توان این قرن‌ها را عهد برزخی و بحرانی نامید. در این مدت اوضاع ایران نه چنان است که پیش از فتح عرب بود و نه به هیأت تقریباً ثابتی که در قرن‌های بعد پیدا کرد.»^(۳۵) وی سپس می‌افزاید:

از همان آغاز فتح عرب دسته‌ای از مردم ایران به میل و رغبت کیش باستانی خود را رها کردند و به دین اسلام درآمدند. دسته دیگر، با منظور داشتن امتیازاتی که فاتحان از آن‌ها نصیب می‌گرفتند به طمع جاه و آسایش، دین اسلام را پذیرفتند. پس از آن‌که در بعض اوقات حکومت اموی و در دولت عباسی اعمال جابرانه نسبت به پیروان دین‌های دیگر معمول گردید، جمعی از ایرانیان به اجبار، برای حفظ جان و مال، مسلمان شدند. ولی هیچ‌یک از سه دسته مزبور نمی‌توانستند دستورهای دینی را که چندین قرن در ایران رواج داشت و در افکار و عواطف ایشان اثر بخشیده بود یکباره فراموش

کنند و از تأثیر آن‌ها در زندگانی تازه خود جلوگیری نمایند. خواه ناخواه
 باخبر، یا بی‌خبر، عقاید و اعمال ایشان تا اندازه‌ای محکوم تعلیمات گذشته
 بود.^(۲۶)

نادر نادرپور، در مقاله‌ای تحت عنوان مشرق در غربت و غربت در مغرب روح
 ایرانی حاکم بر این دوران را یک روح سرگردان در میان دو قطب حسی متضاد
 - که یکی به انکار، و دیگری به توجیه می‌پردازد - توصیف کرده و معتقد است
 که:

این تضاد یا دوگانگی روح، گاهی به صورت شیفتگی و ایمان عاشقانه به
 اسلام در می‌آید و از آنجا که بنیادی بیمارانه دارد، اغلب به تعصب می‌گراید
 و مراسمی از قبیل عزاداری و سینه‌زنی و روضه‌خوانی، و یا معتقداتی نظیر
 اجتناب از شادی کردن و پرهیز از شنیدن نوای موسیقی را در ایام
 سوگواری پدید می‌آورد و در اوج خطرناک خویش، به تکفیرها و
 کشتن‌های فردی و جمعی می‌انجامد... و چنین است که هریک از ما
 ایرانیان، دو نام دارد: یکی ایرانی و باستانی... در هر کدام از ما، دو موجود
 نهفته است: یکی، آن که باده می‌نوشد و می‌رقصد و شادی‌کنان به انکار
 مسلمانی می‌پردازد و اگر فرنگیان او را «عرب» خطاب کنند، همانند کسی
 که دشنامی زشت شنیده باشد بر می‌آشوبد، و دومی، آن که نماز می‌خواند و
 روزه می‌گیرد و سفره می‌اندازد و به زیارت اماکن مقدس می‌رود. و عجیباً
 که معمولاً این هر دو روح در کالبد هریک از ما، «هم‌زیستی مسالمت‌آمیز»
 دارند و به نوبت، جلوه می‌فروشند:

نگویمت که همه ساله می‌پرستی کن
 سه ماه می‌خور و نه ماه پارسا می‌باش
 گر مسلمانی ازین است که حافظ دارد
 وای اگر از پس امروز بود فردایی^(۲۷)

در این هنگامه گشت و بازگشت و گم‌گشتگی و حیرانی هویتی، فرهنگ و منطق دوانگار، اندک اندک جای خود را به منطق «هم این و هم آن» می‌دهد و «هویتی تلفیقی» پیرامون آن صورت‌بندی می‌شود.^(۲۸) هم‌سوئی، هم‌نشینی و قرابت گفتمانی (آیینی و مذهبی) ایرانیان با دقایق گفتمانی دین جدید (اسلام)، بسترساز شکل‌گیری و تسلط یک نظام اندیشگی، هنجاری و ارزشی پیوندی شد. غلامحسین صدیقی، در مورد این اختلاط اعتقادی در سطح عامه مردم (در این دوران) می‌نویسد:

چون عوام کم‌تر از خواص قادر به تغییر عقاید و عادات خویشند و اگر عقیده تازه‌ای را برای این‌که قوه تقلیدشان بیش‌تر است زود می‌پذیرند، این امر همیشه موجب نمی‌شود که عقیده کهنه را دور اندازند، بل که اغلب دو عقیده را که ممکن است مخالف و مناقض یکدیگر باشند، پهلوی به پهلوی حفظ می‌کنند، و اختلاط ناموجه دینی بیش‌تر از همین سلسله اعمال تشکیل می‌یابد.^(۲۹)

اما با این همه،

در این دوران فترت سیاسی و ملی، چند چیز بر جای می‌ماند. یکی اقوام ایرانی است که به عنوان عجم در برابر عرب، و تاجیک در برابر ترک شناسایی می‌شود و هویت خاصی برای ایرانیان معین می‌کند، دیگر سرزمین ایران است که در مفهوم جغرافیایی آن به عنوان میانه جهان تداوم پیدا می‌کنند، سه دیگر، اسطوره‌های آفرینش انسان و پیدایش اقوام ایرانی است که با افسانه‌های اسلامی در هم می‌آمیزد و پایدار می‌ماند و بر تداوم هویت ایرانی مدد می‌رساند، و از همه بالاتر و درخشان‌تر شکوفایی زبان دری است که حامل و نگاهبان فرهنگ پُربار و هویت ایرانی می‌شود.^(۳۰)

اسلامی ندوشن، معتقد است از قرن دوم به بعد اندک اندک دوران حیرانی به سر می‌رسد، و در قرن سوم شاهد تکوین زبان فارسی دری (که به کمک آن

ایرانی وسیله ابراز وجود پیدا می‌کند) و ایجاد شاهنامه (که سند اصالت و انگیزه ادامه حیات ملت ایران قرار می‌گیرد) هستیم که طی این هزار سال تسلا، تکیه‌گاه، تعین و دلگرمی به این مردم بخشیده‌اند.^(۳۱) منطق دوانگار زرتشتی، یک بار دیگر در متن شاهنامه بازتولید می‌شود. به تعبیر اسلامی ندوشن،

سراسر دوران داستانی شاهنامه حکایت از نبرد خوبی و بدی دارد. در این نبرد رفتار با دشمن از جانب ایرانیان هرگز از دایره اصول انسانی خارج نمی‌شود. برای نمونه، نگاه به یک مورد بیفکنیم:

تورانیان که آن همه مصائب بر سر ایرانیان آورده‌اند، سرانجام شکست قطعی می‌خورند. اسیران جنگی و غنائم را به نزد کاووس، شاه پیر، می‌آورند. با آنکه کاووس در شاهنامه، یک فرمان‌روای نرم‌دل شناخته نمی‌شود، رفتارش این است:

بدان دختران رد افراسیاب
نگه کرد کاووس، مژگان پر آب
پس پرده‌ی شاهشان جای کرد
همانکه پرستنده بر پای کرد
اسیران و آن کس که بود از نوا
بیاراست مر هر یکی را جدا
آنگاه غنائم جنگی را میان تهیدستان تقسیم کرد:

از آن پس همه خواسته هر چه بود
ز دینار، وز گوهر نابسود
به ارزانیان داد، تا آفرین
بخوانند بر شاه ایران‌زمین
همین‌گونه است رفتار کیخسرو با خویشان افراسیاب:
ز خویشان او کس نیازد شاه
چنان‌چون بود درخور پیشگاه

بعضی از سران لشکر او را سرزنش می‌کنند که چرا نسبت به خانواده‌ای که آن‌همه به او بدی کرده است، چنین مهربانانه رفتار می‌کند؟ جواب کیخسرو این است:

ز گفتار ایرانیان پس خبر
به کیخسرو آمد همه در بدر
فرستاد کس بخردان را بخواند
بسی داستان پیش ایشان براند
که هر جای تندی نباید نمود
سر بی‌خرد را شاید ستود
همان به که با کینه داد آوریم
به کام اندرون نام یاد آوریم
که نیکست اندر جهان یادگار
نماند به کس جادوان روزگار^(۳۲)

در طی این سالیان، «دیگر حرف از ملیت ایرانی در میان نبود، زیرا کشور پاره پاره شده بود؛ حرف از جوهر «ایرانیت» بود، آن هم بی‌آن که نامش بر زبان آورده شود. بر سر آن مصافی پنهانی در گرفته بود. آن‌چه در واقع برجسته می‌شد، رهایش از قید بود که در کنه خود به «ایرانیت» می‌رسید.»^(۳۳)

شاخصه‌ای که در تمام این دوران خود را نشان می‌دهد آن است که ایران دوفرهنگی شده است. منظور آن است که بقایای فرهنگ باستانی که ریشه‌دار است، در کنار تعالیم اسلام قرار می‌گیرد و بخشی از تدبیر این مردم مصروف به آن می‌شود که چگونه این دو را با هم اُخت کند. در آثار این هزار ساله، چه ادبیات، چه هنر و چه تاریخ، نشانه‌های این تلاش به خوبی مشهود است. همیشه این دو در کنار هم قرار گرفته‌اند و مراقبند که مبادا موازنه به هم بخورد. یک نمونه ابوحامد غزالی است، مسلمانی بسیار

معتقد که نمی‌تواند از ایرانیت جدا بماند. هم عارف است، هم متشرع و هم «نصیحة الملوک» را در ستایش ایران پیش از اسلام می‌نویسد. همین‌گونه نظام‌الملک، از یک سو نظامیه‌اش و از سوی دیگر، سیاست‌نامه‌اش که ایران گذشته را ملک‌داری نمونه می‌گیرد.

وجه دیگرش هم‌زیستی عرفان و شریعت است. کم نبوده‌اند نام‌آورانی که هر دو حالت را در خود نگاه دارند، مانند بهاء‌الدین ولد، پدر مولوی. خود مولانا جلال‌الدین نیز که به حق مورد اعتراض بعضی از علمای شرع قرار گرفته است، مثنویش آیتی است از تناقض. سرپایش بر گرد دین می‌گردد، ولی حرف‌هایی در آن است که شنیدنش بر یک مسلمان خالص گران آمده، و این دو بیت که منسوب به احمد جام، صوفی معروف است، می‌شود گفت که زبان حال گروهی از ایرانیان قرار می‌گیرد:

نه در مسجد گذارندم که رندی

نه در میخانه کاین خمار خام است

میان مسجد و میخانه راهی است

غریبم، عاشقم این ره کدام است؟

... بارزترین مثال دوگانه‌اندیشی قصیده معروف «ایوان مدائن» خاقانی است که ترجمان قعر ضمیر مردم است. این خاقانی مرد بسیار مسلمانی بوده، ولی به نظر او ابداً عجیب نمی‌آمده که با اشک و آه از گذشته نامسلمان تیسفون یاد کند. بی‌تردید، بغداد «هزار و یک شب» دوران خلافت عباسی، مقایسه‌ای از تبدل روزگار را در برابر چشمش نهاده بوده.^(۳۴)

بی‌تردید، در اینجا صحبت از یک گفتمان فراگیر نیست. به بیان دیگر، نمی‌خواهیم بگوییم که پیرامون این مشرب دوانگار، اجماعی گفتمانی میان ایرانیان حاصل گشت، بل که خرده‌گفتمان‌های متنوعی با کانون‌ها و دقایق متفاوت رویدن گرفت. اسلامی ندوشن، برای نمونه، از دو گفتمان «ایران‌گرا» و «عرب‌مآب» نام می‌برد، و می‌افزاید که «در قرن چهارم این صف‌بندی

نمودارتر شد، و آن زمانی است که بر اثر سیاست سامانیان، نوعی تجدید خاطره ایران گذشته باب روز می‌شود و منجر می‌گردد به شاهنامه‌پردازی که از ابوالمؤید بلخی و عماره مروزی و دقیقی و شاهنامه ابومنصوری، آغاز می‌گردد و در شاهنامه فردوسی به کمال می‌پیوندد. فشار و بدسلوکی دمشق و بغداد که با فساد همراه است، برانگیزنده آن است، و البته حافظه ایرانی که هرگز گذشته با اقتدار خود را از یاد نبرده، سلسله‌جنبانش.^(۳۵) شاهرخ مسکوب می‌نویسد:

... پس از گرویدن به اسلام، در آن دوره قوم ایرانی هم به گذشته برگشت. از یک واقعه عظیم تاریخی به تاریخ برگشت. ایرانی‌ها مثل همه مسلمان بودند اما تاریخ و زبان دیگری داشتند؛ در قرن چهارم که اولین دولت‌های محلی خود را تشکیل دادند و هم‌زمان با آن به زبان خودشان نوشتند و شعر گفتند به عنوان قوم یا ملت، مردمی بودند جدا از دیگران، مستقل، و این را می‌دانستند، به این امر آگاهی داشتند. پس از ۴۰۰ سال، وقتی که همه راه‌ها و کوشش‌ها هدفش جدا شدن از تسلط عرب - که بعضی از این کوشش‌ها هدفش جدا شدن از اسلام هم بود - بی‌نتیجه ماند، به تاریخ خودشان برگشتند و در پایگاه زبانشان ایستادند؛ درست در همان دو چیزی که با مسلمانان دیگر متفاوت بودند.^(۳۶)

در این دوران، ابن مقفع نیز به ترجمه آثار گذشتگان می‌پردازد. عرصه این تلاش وی، هم دربرگیرنده آثاری بود که برای معرفی فرهنگ ایران از پهلوی به عربی برگرداند (مانند گاهنامه و کتاب مزدک)، و هم شامل ترجمه آثاری برای معرفی فرهنگ یونانی و نیز آثار تالیفی خود وی (مانند *ادب‌الکبیر* یا *درة البیمة*، *ادب‌الصغیر* و *رسالة الصحابة*) بود. برخی از مورخین معتقدند که هدف ابن مقفع از ترجمه آثار فوق، دمیدن روح مدنیت ایرانی در کالبد عربی بود. البته، گاه تنگ‌نظری و عدم تحمل و برخوردهای «قوم‌مدارانه» حاکمانی چون قتیبه ابن مسلم باهری، حجاج بن یوسف ثقفی، و یزید بن مهلب،

موجبات یک نوع «بازگشت به خویشتن ایرانی خویش» را فراهم ساخته و نوعی «عرب‌زدایی» را در دستورکار پاره‌ای از ایرانیان قرار می‌داده است، لکن این‌گونه تمایلات هیچ‌گاه از عمق و گستره فراگیر و پایداری برخوردار نبوده‌اند.

چه پذیرای این نظر باشیم که «ایرانیان هویت اسلامی را رونوشتی از هویت کهن خود یافتند و در هم‌نوایی و هم‌نشینی این دو (اسلامیت و ایرانیت) تردیدی روا نداشتند»؛^(۳۷) و یا اساساً با نظریه «اسلام ایرانی‌شده» برخی از محققین، همچون ادوارد براون موافق باشیم؛^(۳۸) و یا بر این گفته‌ی امثال عبدالحسین زرین‌کوب که «همه‌جا در قلمرو ایران و بیزانس مقدم مهاجمان عرب را عامه مردم با علاقه استقبال کردند. نشر اسلام در بین مردم کشورهای فتح شده به زور جنگ نبود و انتشار آن نه از راه عنف و فشار، بل که به سبب مقتضیات و اسباب گونه‌گون اجتماعی بود» صحنه گذاریم، و یا حتی همچون شجاع‌الدین شفا، بر این نظر باشیم که «واقعیت انکارناپذیر تاریخ این است که اسلام از راه شمشیر به ایران تحمیل شد، بی‌آن‌که ایرانیان «به دنبالش گشته باشند»، نمی‌توان هویت ایرانی بعد از اسلام را خارج از گردونه این امتزاج و اختلاط مورد مطالعه قرار داد.

در قرن سوم هجری و با آغاز نهضت ترجمه، از یک سو، هویت ایرانی-اسلامی ایرانیان به سیمای سومی (غربی = یونانی) مزین شد و از جانب دیگر، بر گستره چالش‌ها و بحران‌های گفتمانی هویتی افزود. جدال سه‌جانبه فلاسفه معتزله، شیعیان و صوفیان، و متشرعین حنبلی به آتش نابردباری‌های سیاسی و اعتقادی حُکام اموی و عباسی افزود و متعاقباً جنگ میان متشرعین و فلاسفه آغازیدن گرفت. علت بغض و نفرت متشرعان این عصر بعضاً به خاطر استفاده از افکار یونانی و ایرانی و هندی توسط فلاسفه بود.^(۳۹) چنان‌که ابن‌اثیر روایت می‌کند، این مخالفت با افکار خردگرایی ارسطویی تا سده ششم هجری ادامه یافت. در این دوران، بسیاری از اهل ادب و اندیشه همچون بشار بن برد و

عبدالله بن مقفع قربانی سیاست‌های نابردبارانه خلفای عباسی شدند.^(۴۰)
احسان یارشاطر، این سیاست نابردبارانه خلفای عباسی را متأثر از مشرب شاهان ساسانی دانسته و می‌نویسد:

...اگر بپذیریم که عباسیان در آمیختن قدرت سیاسی و مذهبی در شخص خلیفه از شاهان ساسانی اثر پذیرفته بودند، این را هم باید بپذیریم که به گفته گولدزیهر خلفا سخت‌گیری و تعصب در عقیده و عدم تساهل را نیز از آنان به ارث بردند، تعصبی که از جمله در آزار بی‌رحمانه رافضیان (شیعیان) و زناده (غالباً مانویان) در دوران مهدی خلیفه (۸۵-۷۷۵)، و تحمیل و اجبار عقاید معتزله در دوران مأمون (۳۳-۸۱۳)، و سرکوب هرگونه بدعتی توسط عباسیان بازتاب یافت.^(۴۱)

در اوایل قرن چهارم هجری، آن‌گونه که مسکوب به ما می‌گوید:

خاندان‌های ایرانی به پادشاهی و نوعی استقلال نیم‌پند از خلافت بغداد می‌رسند؛ مثل سامانیان، صفاریان و طاهریان یا خاندان‌هایی مانند آل‌فریغون. جالب توجه است که همه این‌ها هم سعی می‌کنند خودشان را به ایران پیش از اسلام برسانند. نَسَب‌نامه و شجره دروغ جعل می‌کنند؛ سامانیان خود را به بهرام چوبین و از او به منوچهر - پادشاه پیشدادی - می‌بندند، یعنی به آغاز تاریخ، آغاز پیدایش ایرانیان. نژاد احمد بن سهل از امرای بزرگ سامانی را به یزدگرد و از آن ابومنصور عبدالرزاق سپهسالار خراسان و گردآورنده شاهنامه را به گیو گودرز رساندند. حتی صفاریان رویگرزاده را به انوشیروان و طاهریان را به رستم بستند و پسران بویه ماهیگیر (آل‌بویه) مدعی فرزندی بهرام گور شدند. در حقیقت این‌گونه پادشاهان مسلمان، سلسله‌ها و پادشاهان نامسلمان اما ایرانی گذشته را به نام خود به ثبت رساندند تا حق انحصاری بهره‌برداری از سابقه آن‌ها را به خود اختصاص دهند.^(۴۲)

در این قرن (چهارم) همچنین:

ما ایرانی‌ها ملتی بودیم از بوته شکست برآمده، صافی‌تر از گذشته با کوله‌بار تاریخ‌مان و ایستاده بر زمین زبان. درخت «ایرانیّت» بر زمین زبان فارسی و در آب و هوای اسلام رشد کرد و سر بر کشید، یک قوم یا ملت کهن، اما نوحاسته؛ هم مثل همه مسلمان‌ها و هم غیر از همه، به علت هویت متمایز و آگاهی به این تمایز، به علت آگاهی ایرانیان به ایرانی بودن خود.^(۴۳)

پیدایش امپراتوری عثمانی در غرب ایران در نیمه دوم قرن پانزدهم و اعلام خلافت سنی، یک بار دیگر ایرانیان را در مقابل یک «دگر» خارجی قرار داد. چهره بارز این «دگر خارجی»، چهره ایدئولوژیک (و یا در یک معنای وسیع‌تر، چهره دینی) آن بود. تقابل با این «دگر»، لاجرم یک تقابل ایدئولوژیک بود: تقابلی که از یک سو، برای نخستین بار «شیعه» را وارد آحاد تعریفی هویت ایرانی کرد، و از جانب دیگر، باز-تولید مفاهیم و مناسبات کهن (قبل از اسلام) را موجب شد. بدین ترتیب، صفویان افزون بر ایجاد یک هویت سیاسی یکپارچه، بستر ساز شکل‌گیری یک هویت اسلامی-ایرانی در تمایز با «ترکان عثمانی» شدند.

بی‌تردید، با این بیان نمی‌خواهیم بگوییم که «شیعه‌گرایی» ایرانیان، صرفاً ماهیتی نقیضی و پادگفتمانی داشته و در تقابل با اسلام سنی مسلط بر سرزمین «دگر خارجی» (یعنی عثمانی) شکل گرفت. در واقع، ایرانیان از آن زمان که روی از عباسیان برتافتند و به علویان گرویدند، اندک اندک تمایلات شیعی خود را بروز دادند. در این ایام، دست‌اندرکار تقریر پادگفتمانی پیوندی (ترکیبی از ایرانیّت و اسلامیت) شدند که سرشار از دقایق اسطوره‌ای بود.

چون جبرئیل امین، محمد مرسل را که درود خدا و خلق خدا بر او باد بر دشت نینوا می‌داشت، پیامبر پیرسید که این سرزمین کجاست، و جبرئیل امین بر او گفت هر آنچه را که بر حسین بن علی رفت خواهد بودن و آن ستم‌ها که بر خاندانش کرده خواهد شدن؛ و رسول خدا آهی سرد از جگر

برکشید و قطره اشکی بیفشاند، و باد آن آه سرد را برگرفت و آن پولاد شد و در دریای پارس بیفکند و آن اشک بر زمین نینوا بیفتاد و از آن درختی برست که تا میان روز عاشورا شکوفان و گل افشان می بود و چون حسین به بی گناهی کشته افتاد آن درخت بخشکید، و از آن پولاد و آن چوب نبرزین مولای ما ابومسلم بود که خاندان کشتندگان حسین بن علی را برانداخت...^(۴۴)

با تشکیل دولت صفوی، سه عنصر هویت ساز، یعنی «زبان»، «مذهب» و «اسطوره» در یک زنجیره همگون قرار گرفتند. صفویه که نام خود را از جد خود شیخ صفی الدین (یکی از بزرگان طریقت صوفیه) گرفته بودند، اگرچه ترکمن بودند، اما زبان پارسی را رسمیت بخشیده و در مقابله با همسایگان سنی مذهب به ترویج شیعه کوشیدند و هم چنین در اشباع نیاز اساطیری ایرانیان به تداوم فره ایزدی موفق جلوه کردند.

در یک کلام، فرهنگ و هویت تلفیقی و اختلاطی ایرانیان،^(۴۵) در فراز و فرودهای شالوده شکن این دوران ها، به گونه ای «آنان را به جلو آورده که به یک باور بسنده نکنند و چیز دیگری هم در کنارش بخواهند. از این رو، هم عرفانی هستند، هم شرعی، هم کمی خیامی؛ هم ته نشین های پیش از اسلام را در خود دارند و هم مایل به تجددند، و با این اندیشه سیال ابا ندارند که در نهایت، قدری تفکیک گر هم باشند؛ یعنی اوامر و نواهی را تقسیم کنند، و صواب را همان ببینند که میلشان به جانب آن می رود.»^(۴۶) در این فرهنگ، همچون حافظ، هم می توان حافظ قرآن بود و هم ستایشگر جمشید:

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ

به قرآنی که اندر سینه داری

کی بود در زمانه وفا، جام می بیار

تا من حکایت جم و کاووس کی کنم

در یک سده گذشته، نیز «معمای هویت» در کانون دل‌مشغولی‌های انسان و جامعه ایرانی سکنی گزیده و ادبیات غنی و متنوعی را پیرامون خود خلق کرده است. ایرانیان، از نیمه دوم قرن نوزدهم در آستانه آشنایی با دنیایی دیگر (غرب) و گفتمانی دیگر (مدرنیته) قرار گرفتند.^(۷) «دگر» و «دیگرجا»یی که بیرونی‌هویی آنان تعریف می‌شد، اکنون به درون آمده و حریم هویتی آنان را مورد تعرض شالوده‌شکن خود قرار داده بود. دقیقاً، همین لحظه آشنایی با «غیر»، لحظه فراموشی، گم‌گشتگی و بازیافتگی «خود» (و یا به تعبیر هابرماس، لحظه از دست رفتن جهت‌گیری و جست‌وجوی هویت) نیز بود.^(۸) افزون بر این:

حمله روس‌ها به ایران به عنوان پیام‌آوران غرب و غریبه، در آغاز قرن نوزدهم، در جوشش، خیزش و تناوری معنوی (انتزاعی) «ملت ایران»، در نتیجه تحریک و انگیزش احساس و همبستگی «ملی» ایرانیان، نقش سازنده‌ای ایفا کرد. مردم «ممالک محروسه ایران» که از انواع و اقسام اجتماعات سستی شهری، روستایی و ایلاتی تشکیل می‌شد و در نبود راه‌ها و رسانه‌های جدید، از هم جدا می‌زیستند، نسبت به هم اطلاع و آشنایی کافی نداشتند، موقعیت جغرافیایی، از حدود و ثغور میهن و نقشه کشور خود خارج نمی‌شد، در نتیجه، از جایگاه و زادگاه انواع تجمعات «رعایا» بی‌خبر بودند، در قبال تهاجم و تجاوز غریبه‌ی «کافر» به یگانگی دینی، دولتی و کشوری خود، به طور «احساسی» پی بردند و به پا خاستند و به رغم ناخشنودی از حکام جبار، با شمشیر آخته، به استقبال توپ‌های روسی شتافتند تا از حریم و حرم «خود»، دین و آیین «خود»، در برابر «ضد خود» دفاع کنند.^(۹)

بدین ترتیب، معمای هویت یک بار دیگر در هنگامه بحران (بحران ناشی از جایگزینی پندارهای سترون، متصلب و پایدار سستی با تجربه‌ای نوین و سرشار

از تردید، تلون و عدم اطمینان) برای ایرانیان موضوعیت یافت. البته، این بحران، گستره‌ای به پهنای سرزمین اسلام داشت. جهان اسلام، در پایان قرن ۱۸ و آغاز قرن ۱۹، باردار علائم و قرائن یک بحران بنیان‌کن که روح و فکرش را می‌آزرد، می‌نمود. دیری نپایید که بر همگان عیان گشت که سرزمین اسلام در آستانه تغییری بس ژرف‌تر و سریع‌تر از آنچه در پنج قرن گذشته در سایر کشورهای متمدن رخ داده، قرار دارد.

تا قرن هجدهم، امپراطوری عثمانی به مثابه سرزمین قدرت، ثبات، استمرار، انسداد و حاکمیت مطلق، سرزمین سلطان‌ها و خلیفه‌ها: سلحشوران و محاربین ایمان و مدافعین شریعت، بر حریم و هیمنه خود گزند و آفتی را نمی‌شناخت. فارغ از اقتدار و تأمین و تحفظ خویش، عثمانیان به عنوان دگر خارجی^۱ اروپاییان، خواب راحت را از آنان ربوده بودند. باسورس^۲ می‌نویسد: بیش از هر امپراطوری دیگری از زمان اولین تصرفات و گسترش مسلمین «ترک‌های عثمانی در قلوب اروپای مسیحی وحشت انداختند».^(۵۰) سقوط کنستانتین^۳ (استانبول) در سال ۱۴۵۳ به وسیله سلطان عثمانی محمد^۴ دوم و تسخیر بیزانس^۵ که از قرن هفتم جزو آرزوهای شیرین سلطان‌های عثمانی بود، وی را به مثابه «فاتح بزرگ» مطرح و پایتختش استانبول را سمبل قدرت و صلابت یک امپراطوری بزرگ در حال ظهور، نمود.

در پایان قرن هجدهم، این واقعیت عیان گشت که امپراطوری در سرایشی یک سقوط سریع قرار دارد. محاصره عقیم و بی‌نتیجه وین در ۱۶۸۳ آغاز شمارش معکوس در اسقاط و فروپاشی امپراطوری عثمانی بود. در سلسله‌ای از

1- external other

2- C. E. Bosworth

3- Constantinople

4- Mehmet

5- Byzantium

قراردادها مانند کارلویتز^۱ (۱۶۹۹) تا Lausanne (۱۹۲۳)، امپراطوری عثمانی سرزمین‌های خود واقع در اروپای مرکزی و شرقی، شمال آفریقا و Aegean، Caucasasia و Crimea، ایران و عرب شرق نزدیک را از کف داد. آنچه در طول چهار قرن حاصل شده بود در مدت دو قرن از دست رفت. حورانی می‌نویسد: در خلال این سال‌های سردرگمی و ناکامی اداره کشور از کار منظم خویش باز ماند، نظام جمع‌آوری مالیات تأثیر و مقبولیت خود را از دست داد، سیستم اقتصادی به ویرانی گرایید، نیروی نظامی دیسپلین و نظم خود را از دست داد و جان‌نثاری^۲ به ناگهان مضمحل گشت.

در عرصه داخلی، مشکل عدم وحدت ملی، قومی و فرهنگی نیز پیچیدگی و تهدیدزایی خود را بیش از پیش نمایان ساخت. تجاوزات خارجی نیز، بر این معضل چندپارچگی افزودند. تأسیس مراکز تجاری اروپاییان در اقیانوس هند، الگوی تجاری امپراطوری را با دنیای خارج از خود (آسیا و اروپا) دستخوش تغییری ژرف کرد. کشف امریکا و سرازیر شدن ثروت به سوی کشورهای مدیترانه‌ای، وضعیت مالی امپراطوری را به بحران کشاند. اضمحلال کشاورزی و خالی شدن روستاها از جمعیت نیز، در گسترش دامنه این بحران بی‌تأثیر نبودند.

تا آن جایی که بحث از سقوط و فروپاشی است، سرنوشت ایران چندان متفاوت با امپراطوری عثمانی نبود. جنگ‌های مکرر با «دگر مذهبی»^۳ خود یعنی عثمانی، گسست‌های ارضی توسط قبایل نظامی، تغییر تدریجی راه‌های تجاری غرب به شرق دور، ره به سقوط اقتصادی برده و انعکاس خویش را در سقوط سیاسی و نظامی امپراطوری صفویه، و در فرجام در غلبه نه چندان دشوار افغانیان در سال ۱۷۲۲ و جایگزینی سلسله قاجار، یافت. متعاقباً، شکست‌های

1- Karlowitz

2- Janissaries

3- religious other

پیایی فتحعلی شاه از روسیه تزاری، ولخرجی‌های شاه و درباریان او، آشفتگی وضع اقتصادی کشور، مظالم حکام و فرمان‌روایان به توده مردم،^(۵۱) بر گستره و عمق بحران‌های اجتماعی-سیاسی افزود. مآلاً، درست در هنگامه‌ای که «مدنیت غربی جهان‌گیر می‌شد، ایران از همه این تحولات به دور بود. نه از پیش، زمینه تاریخی مناسبی فراهم شده بود تا این تحولات در بستر آن شکل گیرد، و نه شرایط و تداومی برای تحولات جدیدی که در نتیجه تماس با مدنیت غرب پدید می‌آمد وجود داشت. و در چنین شرایطی، که هیچ چیزی بر جای خود نبود، هجوم غافل‌گیرانه مدنیت غربی همه‌چیز را دستخوش تحول می‌کرد.»^(۵۲) با این هجوم،

... ضرورت خودشناسی تاریخی برای ما ایرانیان اهمیتی حیاتی یافت. این خودشناسی از سویی معلول نفوذ غربی‌ها و رواج راه و رسم جدید آن‌ها در قرائت و تدوین متون تاریخی بود و از سوی دیگر، برای مبارزه با این نفوذ ضرورت داشت. رواج تجدد، نیاز و روش خودشناسی تاریخی را به ارمغان آورد. ستیز با نفوذ استعماری، که گاه ملازم رواج تجدد بود، بر ضرورت این خودشناسی و بر اهمیت کسب و تثبیت هویت قومی پُرقوام و ریشه‌دار افزود.^(۵۳)

ایرانیان، پی بردند که ورای فراروایت‌ها و نظام‌های معرفتی-صدقی که به کیستی و چیستی آنان معنا داده است، دنیای دیگری نیز وجود دارد. این آگاهی، بدانان مجال داد که به آن لحظاتی بیندیشند که «خود» جدید آنان می‌توانست بر ساخته جغرافیای مشترک میان هویت‌های متمایز باشد. این «مجال»، از آن رو که هم‌ره و هم‌نشین با شکاف‌ها، آستانه‌ها، تلاقی‌ها، گسست‌ها، پیوست‌ها و برزخ‌های ناشناخته و رمزآلود بود، انسان ایرانی را دفعتاً در میانه یک هزارتوی پُریچ‌وخم قرار داد که نه راه پیش داشت و نه راه پس، چرا که نه با راه آشنا بود و نه با راه برون‌رفت و نه حتی چگونه «رفتن» را

آموخته بود.

با بهره‌ای آزادانه از آموزه‌های روان‌کاوانه لاکان، این دوران را می‌توان «مرحله آینه» تاریخ «من ایرانی» دانست. لاکان، اغلب به مرحله آینه از این منظر که تجسم‌گر کلی دیالکتیک میان احساس تنهایی و ذهنیت است اشاره می‌کند. خودشناسی در آینه، در سه مرحله متوالی پدید می‌آید. در اولین مرحله، کودکی که همراه با فرد بالغی جلوی آینه قرار می‌گیرد، تصویر خود را با تصویر آن فرد خلط می‌کند. در مرحله دوم، تصویری از آن تصویر کسب می‌کند و در می‌یابد که آن تصویر موجودی واقعی نیست. سرانجام، در مرحله سوم، نه تنها در می‌یابد که آن بازتاب، فقط یک تصویر است، بل که می‌فهمد که تصویر خودش است و نه تصویر شخص دیگر.^(۵۱)

«من ایرانی»، در آغازین مرحله بازتعریف خود، نوعی رابطه این‌همانی با «انسان غربی» ایجاد نموده و در آینه تخیل، تصویر خود را با تصویر انسان غربی خلط کرد و کیستی خود را در هیبت و هویت «دگر خود» تعریف و تصویر نمود. در این مرحله، «من» تازه تولد یافته ایرانی، در سخن گفتن درباره خواسته‌ها، آرزوها، اتوپیاهای جدید، و راه‌های بدیع زندگی، گریزی از گرت‌برداری از «نظام معرفتی و هنجاری» غربیان نداشت. زیرا گفتمان سنتی و سنت گفتمانی آنان قاصر از تولید مفاهیمی جدید برای معنا بخشیدن به این «خود» جدید بود.

بی‌تردید، این باور که «تنها همان سلاح زخم‌آفرین، مرهم است بر زخم و اکنون زخم و سلاح را تنها غرب است که در ید خویش دارد و هم اوست که باید آن‌ها را به کار گیرد، اگر نوری باشد، جز از غرب نخواهد آمد»، و یا این ایده که «برای تسلط بر طبیعت می‌باید از قوانین خود آن تبعیت کرد، و بر طریقی مشابه برای مقابله با غرب چاره‌ای جز تن دادن به قاعده «دیالکتیک سوردل» (پناه بردن به دشمن برای رهایی از گزند او)، و اتخاذ راهبردی نقیضی (استفاده از اسلحه دشمن علیه خود او) نیست»، به شکل‌گیری این مرحله

هویتی یاری رسانیدند. بالمآل، تحقق چنین مرحله‌ای نشان از نوعی روان‌پریشی هویتی داشت. به بیان داریوش شایگان:

«من ایرانی» در میان دو لبه گیره یک گسست و پیوست هویتی با جاذبه‌های متضاد، متناقض، دوگانه و دوطرفه گرفتار آمد. از یک سو، تصویر فریبنده و لذت‌بخش جهانی که هنوز دلبسته رایحه و نشسته‌ی روابط و مناسبات اجتماعی و جمعی گذشته بود، وجود داشت و از سوی دیگر، تصویری که کم‌تر از اولی فریبنده نبود و جاذبه‌های غیر متعارف و مقاومت‌ناپذیر نوین را اعمال می‌کرد. در میان این دو جاذبه، «من ایرانی» در اولین موقعیت، احساس پریشانی و ازخودبیگانگی کرد. او در آن واحد حالتی دوگانه پیدا کرد. از یک سو، با تغییراتی بنیادی و رادیکال مواجه شد، و از جانب دیگر، به خاطر جهانی که به طور فزاینده و تصاعدی عقب‌نشینی می‌کرد و خرابه‌های آن در همه جا پراکنده بود، دچار اندوه غربت (نوستالژی) گردید. ... اندیشه‌های نو که «من ایرانی» را در خود تحلیل می‌بردند، اشیاء جدیدی که این «من» در مقابل خویش می‌دید و در تمامی سطوح گسترده بودند، برای او بیگانه بودند. «من ایرانی» در روح و وجود خویش برای آن‌ها جایی مناسب نداشت، لذا نه می‌خواست آن‌ها را بشناسد و نه حتی اسمشان را بداند. آن‌ها به طور ناگهانی در محدوده شناخت او ظاهر شده بودند. این درست است که من آن‌ها را می‌بینم، آن‌ها را به کار می‌برم، اما به همان اندازه که سلطه خود را بر آن‌ها اعمال می‌کنم زیر بار آن‌ها نیز می‌روم. آن‌ها در جزر و مد حافظه «من» در جایی به صورت معلق باقی می‌مانند. من نمی‌توانم رد پای تکوین و پیدایش آن‌ها را پاک کنم، ضمن آن که در پیدایی‌شان هم شرکت نداشته‌ام. «من» نه در کوران بحران‌های متوالی‌ای که پیش‌درآمد ساخت و تولید آن‌ها بوده شرکت داشته و نه شیوه تولیدشان. آن‌ها اشیایی و سوسه‌انگیز بودند که او نمی‌توانست از آن‌ها دوری جوید. آن‌ها مخمل و مزاحم عادات و سنن او می‌شدند و فشار و اضطرابی بر او

وارد می‌آوردند که نمی‌توانست خویشتن را از آن رها سازد. و با این همه، «چیزی» در آن‌ها بود که او را جلب می‌کرد، او را شیفته خود ساخته و می‌فریفت، آنچنان که اگر تمامی توان و تلاش خود را به کار می‌گرفت نیز نمی‌توانست خویشتن را از زیر بارشان بیرون کشد.^(۵۵)

بنابراین، اگرچه، می‌توان این «اختلاط هویتی» را به مثابه «پاسخی به بحران ناشی از هیمنه فرهنگی غرب» و نیز به عنوان یک راه‌کار برای پُر نمودن خلأ «عقب‌ماندگی اجتماعی-سیاسی» تحلیل کرد،^(۵۶) لکن این واقعیت، نباید ما را از تأکید بر تمایل انسان ایرانی به «گشایش و تجلی باشکوه هویتی جدید» در این دوران، غافل نماید. انسان ایرانی در فرایند این شبیه‌سازی (یا شبیه‌بینی)، از «خود» سستی خود فاصله گرفت، اما نتوانست سرود رهایی از گذشته فرهنگی-هویتی و تاریخی خود را سر داده و در فضایی کاملاً برون‌گفتمانی (برون‌سستی) به تعریف هویت جدید خود بپردازد. از این‌رو، انسان ایرانی در این دوران، در کنار چهره غربی هویت خود، چهره ایرانی (ماقبل اسلام) هویت خود را نشاند. به بیان دیگر، انسان ایرانی «در مسیر بازسازی و بازپردازی هویت فرهنگی ایران، رسم‌های پسندیده‌ی «فرنگ با فرهنگ» آغازهای ایرانی یافت و کنش‌های ناپسندیده‌ی ایرانیان، عرب‌الاصل و انیرانی پنداشته شد».^(۵۷) در فرایند این بازسازی هم‌چنین:

تاریخ‌نگاری ایران‌مدار جایگزین تاریخ‌نویسی اسلامی شد و گذشته‌های خاموش و فراموش شده‌ی پیش از اسلام، گذشته‌ای پرشکوه جلوه کرد. در این گذشته‌ی نوساخته، کیومرث انسان نخستین و آغازین پادشاه بشر، مزدک نظریه‌پرداز «آزادی» و «برابری»، کاوه‌ی آهنگر بنیان‌گذار جنبش‌های ملی، و انوشیروان پادشاهی عدل‌پرور و مشروطه‌مسلك برشمرده شدند. زبان، این ابزار اندیشه و جایگاه رسوب خاطره‌های تاریخی و تبلور فرهنگ و تمدن، نیز پیراسته شد. مفاهیم عربی رفته، واژگان «سره» سُفته و

فرهنگ‌نویسی کوشش‌هایی برای «بیداری ملت ز خواب غفلت» شناخته شد. با رواج «پارسی‌نگاری» و گزینش خاطره‌ها و اسطوره‌های باستانی‌ای که بیانگر آغازهای ایرانی بسیاری از رسوم نوپای «فرنگ با فرهنگ» بود، گسست ایران از اسلام، پرداختن هویت و نفس متجدد - یعنی شخصی که کمال خویش را در پیشرفت ایران بیند - و برآمدن گفتمان تجددخواه امکان‌پذیر شد.^(۵۸)

... تاریخ قدیم که اغلب با آفرینش آدم آغاز و با رسالت محمد پیامبر اسلام پایان می‌یافت، جای به روایتی ایران‌مدار داد. در این طرح‌اندازی، تاریخ ملوک عجم، که در متون تاریخ عمومی پس از بخش پیامبران می‌آمد، کنار گذاشته شد و تاریخ «ملوک عجم» تحت عنوان «تاریخ ایران» بازگو گردید. در این بازگویی ایران‌مدارانه، زمانه‌ی انبیاء جای به ایران‌زمانه‌ای داد که در آن «گذشته‌ی پُرشکوه ایران» به بیداری اکنونیان و فرازندگی آیندگان پیوند می‌خورد. در این طرح‌اندازی، ایران‌شمول بودن زمانه‌های عهد عتیق، عهد جدید، و قرآن زیر سؤال رفتند؛ آدم پدر سامیان و کیومرث انسان نخستین شمرده شد و طوفان نوح اتفاقی روی داده در خارج از ایران‌زمین قلمداد گشت.

با پدیداری ایران‌زمانه، زمانه‌های دساتیر، دبستان، و شارستان، و شاهنامه جایگزین زمانه‌های کتاب مقدس و قرآن شدند. بازخوانی و بازگویی شاهنامه و دیگر متون ایران‌مدار و ایران‌ستای - در زمانه‌ی «پیشانی» و «ویرانی» و شکست ایران در جنگ‌های با بیگانگان - بازسازی هویت ایرانی و پرداختن گونه‌های بدیع گزارش و زمان‌بندی تاریخ را ممکن ساخت. در این گونه‌های بدیع تاریخ‌نگری و تاریخ‌گزاری، روایات اسلامی تاریخ که زمانه‌ی پیش از اسلام را دوره‌ی جهالت و دوران اسلام را زمانه‌ی تمدن قلمداد می‌کرد جای به گزارشی داد که زمانه‌ی پیش از اسلام عصر عظمت ایران و گسترش اسلام آغاز بدبختی و ویرانی ایران شناخته شد. در این

نگرش، زمانه‌ی آدم، نوح، موسی، و عیسی جای به زمانه‌های کیومرث، هوشنگ، طهمورث، و جمشید داد و گذشته‌ی ایران بر گذشته‌ی فرزندان ابراهیم پیشی گزید. کیومرث انسان نخستین و نخستین پادشاه عالم و نقطه‌ی آغازین تاریخ ایران و جهان شد.^(۹۹)

این تصویر شبیه‌سازی شده «من» ایرانی، تنها در آینه خیال خودش امکان و استعداد بازنمایی داشت و در خارج از این آینه خیال، واقعیتی نداشت. بالمآل، آنچه از این رهگذر حادث شد، صورتک‌های مجازی‌ای بود که چون بر چهره نهاده شدند، از هویت انسان ایرانی، در عین حالی که «هم این» (ایرانی) بود و «هم آن» (غربی)، «نه این» ساختند و «نه آن». همی بابا^۱ (۹۰) و روبرت یانگ^۲ (۹۱) چنین هویتی را «هویت پیوندی و یا اختلاطی» نامیده‌اند.

بی‌تردید، شکل‌گیری چنین هویتی، نه حاصل طبیعی و تبعی پیروی از قواعد حاکم بر منطق تکرارپذیری مفاهیم (به تعبیر دریدا و فوکو) از بستر یک گفتمان در بستر گفتمان دیگر، و نه نتیجه آنچه دریدا آن را فصل و وصل هم‌زمان و هم‌مکان می‌نامد (brisure)، بود، بل که پی‌آمد کنشی ناآگاهانه بود که جز هویتی چندگانه و ناموزون را به ارمغان نیاورد. دقایق برجسته این کنش ناآگاهانه عبارت بودند از:

۱. تقلیل دادن، شبیه ساختن، و فشرده کردن یک گفتمان در دیگری؛
۲. مسخ و تحریف دو گفتمان غرب^(۹۲) و اسلام؛
۳. فرایند مفصل‌بندی و شکل‌گیری آن نه درآمد طبیعی و تبعی پیروی از منطق و قواعد حاکم بر تکرارپذیری مفاهیم (به تعبیر دریدا و فوکو) از بستر یک گفتمان در بستر گفتمان دیگر، و نه نتیجه آنچه دریدا آن را فصل و وصل هم‌زمان و هم‌مکان می‌نامد (brisure)، بود، بل که حاصل کنشی

1- Homi Bhabha

2- Robert Young

ملبس به یک ناآگاهی دو سویه (هم از خود و هم از دیگری) بود که جز یک هویت دوگانه^۱ ناموزون را به ارمغان نیاورد؛

۴. آشتی دادن معرفت‌شناختی دو پارادایم، و سازواره کردن دو گفتمان غیر قابل تطابق و در نتیجه ترسیم رابطه حاصل جمع صفر بین غرب و اسلام. (از این منظر فرد مجاز بود بدون هیچ ستیزش و خللی هم یک مسلمان باشد و هم یک انسان مدرن غربی)؛

۵. جست‌وجوی خستگی‌ناپذیر برای یافتن «دال‌ها» و «کلمات غلیظ» گفتمان مدرنیته از لابلای متون اسلامی، و قرار دادن اسلام در متن سنت تاریخی پیش‌تاز، مرفی و متمدن جهان؛

۶. بهره‌جستن از شیوه و روش پژوهش‌طلبانه^۲ و از آن خود (و اسلام) دانستن آنچه ز خوبی و حکمت و علم و کشف و اختراع در نزد دیگران بود.

آشتی دادن معرفت‌شناختی سه پارادایم، و سازواره کردن چند گفتمان غیر قابل تطابق و در نتیجه ترسیم رابطه حاصل جمع صفر بین غرب و اسلام و ایرانیت و اسلامیت (از این منظر، فرد مجاز بود بدون هیچ ستیزش و خللی هم یک مسلمان باشد و هم یک انسان مدرن غربی، هم یک مسلمان ماقبل اسلام باشد و هم یک ایرانی مابعد اسلام) شرایط را برای بروز و ظهور «بحران هویت» فراهم ساخت. جست‌وجوی خستگی‌ناپذیر برای قرار دادن اسلام در متن سنت تاریخی پیش‌تاز، مرفی و متمدن جهان، و یا بازگشت به شکوه و جلال دوران بزرگ شاهان پارسی، حاصلی جز برافروختن شعله‌های این بحران نداشت.

بدیهی بود در چنین شرایطی که نه گفتمان‌های «مدرن» و «ایرانیت» امکان

1- double identity

2- apologetic

سیادت داشتند و نه گفتمان «سنت» و «اسلامیت» و نه ترکیبی همگون از آنان، بستر برای تشت و تلون هویتی، فراهم گشت و فرایند شکل‌گیری هویت نوین ایرانی را به تعویق انداخت. بنابراین، تجربه نوین حل «معمای هویت» در میان ایرانیان نقطه آغازین خود را در بحران هویتی که از رهگذر اولین تقابلات، تعاملات و تخلیط‌های آنان با «غرب» به مثابه یک «گفتمان متعالی»^۱ (به تعبیر استوارت هال^(۶۳)) و «مدرنیته» به عنوان یک «فرا روایت» (به تعبیر لیونار^(۶۴)) دامنگیر جوامع اسلامی گشت، دارد.

کار تخلیط و تقلیل در میان روشن‌فکران ایرانی تا آنجا پیش رفت که وقتی میرزا یوسف خان مستشارالدوله اصول قانون اساسی فرانسه را تحت عنوان «یک کلمه» ترجمه می‌کرد همه آن اصول را با آیات و احادیث مستند و مزین کرد تا به باور بنشانند که روح و اصول این قوانین با اسلام تناقض و تباینی ندارد. وی بر خلاف اعتقاد و مشی و منشش، در همان رساله نوشت: «بعد از تدقیق و تعمق همه آن‌ها را به مصداق لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین با قرآن مجید مطابق یافتیم.»^(۶۵) حتی روشن‌فکران لائیک و بعضاً ضد مذهبی دیگری نظیر آخوندزاده، که در همان زمان به این شیوه برخورد مستشارالدوله اعتراض داشت و صریحاً در نامه‌ای به او نوشت: «به خیال شما چنان می‌رسد که گویا به امداد احکام شریعت کنستیتیسیون فرانسه را در مشرق‌زمین مجری می‌توان داشت. حاشا و کلا بل که محال و ممتنع است.»^(۶۶) و نیز ملک‌خان به همان شیوه میرزا یوسف‌خان توسل جسته‌اند. ملکم، که به شهادت آخوندزاده قوانین و اصول نظام مشروطیت را به خوبی می‌شناخت، چون معتقد بود که «همه‌جا ملاحظه فناتیک اهل مملکت لازم است»^(۶۷)، از سر ملاحظه‌کاری سیاسی می‌نوشت «اوضاع سلطنت‌های معتدل به حالت ایران اصلاً مناسبتی ندارند.»^(۶۸) همو، هنگامی که *روزنامه قانون* را منتشر می‌کرد، باز در دام همان نوع

ملاحظات سیاسی و اجتماعی، درباره کنستیتوسیون و قانون اساسی مشروطیت می‌نوشت: «اصول این قانون به طوری مطابق اصول اسلام است که می‌توان گفت سایر دول قانون اعظم خود را از اصول اسلام اخذ کرده‌اند.»^(۹۹) آقاخان کرمانی نه تنها از مردم استمداد می‌کرد که در «تأسیس قوانین عدلیه موافق احکام الهیه که مبنی و مبتنی بر حقیقت و اس و اساس مشروطیه... است» بکوشند و «حقوق هیأت عمومیه را در تحت صیانت قوانین نبویه» بر پا دارند، بل که صریحاً بر این نکته انگشت می‌نهاد که «جميع هوشمندان و مطلعین بر حقایق تاریخیه در اروپا مقر و معترفند که قوانین سیاسیه و مدنییه و تاریخیه آن‌ها مقتبس از اسلام است.»^(۱۰۰)

در هم‌رفتگی و اختلاط معرفتی آن‌گونه که برای نخستین بار در متن گفتمان «تخلیط‌گرایان» متبلور و متجلی گشت، سرانجام به هیمنه معرفت‌شناسانه گفتمان برتر ره سپرد. به بیان دیگر، ترکیب دو گفتمان اسلام و غرب، «فضا و جغرافیای انسانی سومی» را به ارمغان نیاورد، بل که صرفاً از فرایند رو به تزاید ذوب و محو شدن یکی در دیگری خبر می‌داد. آنچه در این بستر تولد یافت، جریان روشن‌فکری بر جامه‌ی دیگری (غرب) درآمده‌ای بود که راه‌رهایی از عقب‌ماندگی و ارتجاع را نه در تعریف هویتی کدر و مفصل‌بندی گفتمانی چندچهره، که در جدایی و فراق کامل از «خود»، «گذشته خود» و آنچه خودی است، و پیوندی کامل با دگر خود (غرب) می‌دید. روشن‌فکری که تار و پود گفتمان خویش را از دنیایی کاملاً متفاوت به عاریه گرفته بود و بر کسوت، هیبت و هویتی دیگر درآمده بود. این گروه که:

مقهور لعاب غربی تجدد بودند، اغلب بر این گمان بودند که تجدد را تنها بر ویرانه‌ی سنت ایرانی بنا می‌توان کرد. سنت‌ستیزی را شرط لازم تجددخواهی می‌دانستند و مانند مجله‌ی تجدد در تبریز شعار می‌دادند که «نترسید، نوشتجات پیشینیان را با آب بی‌قدری و انتقاد بشوید.»^(۱۰۱)

با بهره‌ای آزادانه از ترمینولوژی رورتی^۱، این گروه از روشن‌فکران را «دگرگرایان»^۲ نامیده و سه شرط زیر را بر آنان مترتب فرض می‌کنیم:

۱. تردید و شک رادیکال و مستمر به «کلمه نهایی» و «نظام صدقی» خود.
۲. این باور که مباحثات و مجادلاتی که در متن گفتمان‌های گذشته و حال آنان تولید و بازتولید شده‌اند، قادر به حل تردیدهای آنان نیست.
۳. در اندیشیدن و تأمل فلسفی درباره موقعیت، روایت، سرگذشت و اتوپای خود، گفتمان غرب را بسیار نزدیک‌تر به واقعیت می‌بینند تا گفتمان خویش.

دقایق و عناصر اصلی سازنده و پردازنده چنین گفتمانی عبارت بودند از:

۱. تعریف مدرنیته به مثابه نشانه‌ای از تمدن و فرهنگ غرب، یا به بیان دیگر، فرض یک نویسنده واحد (غرب) در تقریر و تألیف متن مدرنیته.^(۷۲)
۲. تعریف و ترسیم غرب با مفاهیمی نظیر: «عقل»، «سرزمین آزادی»، «مساوات، قانون، انسانیت، علم و پیشرفت».
۳. مترادف فرض کردن مدرن شدن با غربی شدن^۳ و دنیوی شدن.^۴
۴. بازتعریف «دگر خارجی» خود و جایگزینی «عرب» به جای «غرب».
۵. تعریف مذهب به عنوان «دگر ایدئولوژیک» مدرنیته.
۶. منقلب و وارونه کردن منطق اسلامی حاکم بر روابط بین کلمات «غلیظ» و «رقیق» در عرصه اندیشه سیاسی، و به‌کارگیری «کلمات نهایی» غریبان برای تصدیق و تأکید کنش‌ها، باورها، و روش زندگی خود.
۷. تابع گفتمان‌های کلیشه‌ای و به هم چفت‌شده، جامد و کلی‌باف و مجرد

1- Rorty

2- ironist

3- westernization

4- secularization

کردن تمامی عرصه‌های تفکر اجتماعی و اندیشگی (نام‌گرایی).^۱

روشن‌فکر «دگرطلب»، در رویارویی با استبداد داخلی و عقب‌ماندگی سیاسی و اجتماعی جامعه (به تعبیر آجودانی)^(۷۳)، «در یک کلمه: «مدنیت غربی» بود. به همین جهت، در مبارزه با استبداد داخلی بیش‌تر به داده‌های فرهنگ سیاسی غربی استناد می‌کرد و قبله نجات او مدنیت غرب بود. «منورالفکرانی همچون میرزا صالح، ملک‌خان، آخوندزاده، طالبوف و میرزا آقاخان کرمانی همگی بر این عقیده بودند که ایجاد جامعه‌ای مدرن و توانا در رقابت با غرب تنها با استفاده از انگاره‌های غربی دولت (قانون اساسی)، نهادهای سیاسی (پارلمان)، فلسفه (خردگرایی) و اقتصادی (رقابت آزاد) قابل تحقق است.

اما از آنجا که برای رسوم پسندیده‌ی فرنگ هریک پیشینه‌ای «ایرانی» تصور می‌شد، اقتباس از فرنگ در واقع بازگشت به خویش پنداشته شد. این «بازگشت» و ادعای خویشاوندی با فرنگ با رویگردانی از همبستگی تاریخی با اعراب همراه بود. در این مسیر بازپردازی خویش، اعراب به مترسکی تبدیل شده و بانی تمامی خرابی‌ها شمرده شدند:

آه آه که تازیان نه تنها همان تخت کیان و تاج کیقباد را گرفتند و بر باد دادند و نه تنها همان عَلم کاویانی را سرنگون نمودند، بل که هرچه ملت ایران داشت به تاراج بردند و متدرجا از ایشان ربودند. سلطنت و ثروت، سعادت و مدنیت و کیش و آیین و روش و دین و خلق و خو و رنگ‌ورو و عادات آدمیت و اطوار انسانیت و علم و معرفت و هنر و صنعت و زبان و بیان و نوشیدن و پوشیدن و عیش و نوش، بل که تمام لوازم زندگانی ایرانی را تازیان بر باد دادند و در عوض آن‌همه عادات خوب و مرغوب، اطوار وحشی‌گری و ظلم و بی‌مروتی و بی‌کاری و تنبلی و بی‌رحمی و خون‌خواری و توکل بر مجهول مطلق و نمازهای بی‌معنی مضر پُرمُرات

به جهت موهوم محض که به قول خود اعراب لن یعرف و لن یدرک و لن یوصف عرب‌ها امانت داده و ودیعت سپردند.^(۷۱)

اما این تلاش انسان ایرانی برای تعریف هویت خود از رهگذر «خودی‌سازی» غرب و «دگرسازی» عرب، جز به گم‌گشتگی و سرگشتگی هویتی ایرانیان در این دوران نینجامید. شایگان، در کتاب نگاه شکسته، علت این روان‌پریشی هویتی را در روی‌آوری ایرانیان به نوآوری‌های تمدنی غرب، بدون رها کردن ماتقدم سستی و دینی خود، تحلیل کرده و آن را سرآغاز نوعی انحراف می‌داند. «انحراف. اما چرا؟ زیرا «پایه»‌ای که ما گفتمان جدید یا قدیمی را روکش می‌کنیم، نه تماماً نو است و نه کهنه. پیوندی دوگانه است، مخلوطی از هر دو. و به همین دلیل، زمینه‌ای است برای انحرافات و درهم‌ریختگی‌ها. در هر دو حالت، ما با یک «نگاه شکسته»^۱ سروکار داریم که تصویر آن خراب و پیچ‌وتاب‌خورده است، همانند تصویری که در یک آینه موج‌دار و تغییر شکل‌دهنده به وجود می‌آید.»^(۷۲) با رویکردی نسبتاً مشابه با شایگان، محمد مختاری، نیز می‌نویسد:

اتخاذ روش‌های تازه‌ی معرفت در جامعه‌ی ما، از دوران مشروطه آغاز شده است. اما همچنان به حالت آمیختگی و ناموزنی گرفتار مانده است. زیرا بیش‌تر از آن‌که جنبه‌ی تجربی و تولید در درون داشته باشد، آموختنی مانده است، و از فرهنگ‌های دیگر گرفته شده است. به همین سبب نیز طیف ناهم‌زمان و ناهم‌زبانی از نظریه‌های معرفتی پدید آمده است که خود یکی از معضلات جدید ما شده است. بهره‌وری ناموزون از نظریه‌ها و گرایش‌های معرفتی ناهم‌زمان، ناموزونی فرهنگی را افزایش داده است. آنچه در گوشه‌ای از جهان از تجربه‌ی مکرر گذشته است و به تاریخ سپرده شده است، با آنچه هنوز از حد نظر نگذشته و به تجربه در نیامده است، با هم و

هم‌زمان به جامعه‌ی ما منتقل شده است. بعضی از نوآوری‌های نظری پیشین، که با گذشت زمان در جوامع دیگر به سنت تبدیل شده، برای ما همچنان در حکم نو است. حال آن‌که برای لایه‌ی نازکی از فرهیختگان و اندیشمندان، که غالباً با پدیده‌های معرفتی جهان سروکار دارند، کهنه تلقی می‌شود. بخش کوچکی از جامعه با مسائل پایان قرن بیستم دست‌به‌گریبان است؛ حال آن‌که بخش بزرگ جامعه هنوز از معرفت مدرن برکنار یا حتی بی‌خبر و محروم مانده است.^(۴)

در این فضای کدر و اختلاطی گفتمانی، از یک سو، شاهد تولد ناقص نوعی هویت فردی که نشانی از سوژه آگاه مدرن ندارد، و از جانب دیگر، ناظر شکل‌گیری تدریجی هویت ملی هستیم. رامین جهانبگلو، در مورد فردگرایی (گرایش به فردیت و هویت فردی) ایرانیان در این دوران می‌نویسد:

مدرنیته ایرانی، از نیمه دوم قرن نوزدهم با جریان‌های مختلف «عقلانی‌سازی» و «فردی‌سازی» خود را نشان داده است. به عبارت دیگر، برخورد ایران با مدرنیته را می‌توان در تغییر فنون، عادات و نمودها یا پدیده‌هایی مشاهده کرد که سرمنشأ جهش‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در درون جامعه ایران بوده‌اند. بدین‌گونه، به نظر ما نادرست نیست اگر بگوییم که از پایان قرن نوزدهم به ویژه از دهه دوم قرن بیستم ایران از یک ایدئولوژی ضد جهانی به نگرشی کمابیش فردگرایانه نسبت به امر اجتماعی رسیده است. البته این فرایند فردگرایی در ایران در مرحله نخستین خود است و حتی به عبارتی می‌توان گفت که در نیمه راه ناتمام مانده است. در حالی که در غرب ما با سه بُعد اصلی این فردگرایی، یعنی فردگرایی سیاسی (به معنای خودمختاری فرد و حقوق فردی)، فردگرایی اقتصادی (به معنای آنچه ماکس وبر «رفتار اقتصادی عقلانی» می‌نامد) و فردگرایی اخلاقی (به معنای مسئول بودن فرد در قبال فرد دیگر و جامعه و اخلاق مدنی) روبه‌رو

هستیم؛ به عکس، در ایران فردگرایی نه در مقام نهاد اصلی و بنیادین جامعه، بل که به معنای رفتار و شیوه‌ای خودخواهانه و غیرمستولانه فهمیده شده و به اجرا درآمده است. فردی که در جامعه ایران با آن سروکار داریم فرد خودمختار مدرنیته غربی نیست که به نوعی از جنبه ساختار نظام‌یافته جهان بیرون از خود خلاصی یافته باشد. او سوژه مدرنی نیست که در منشأ جهان خود و دولت و جامعه قرار گیرد. شکی نیست که اصل و بنیاد مدرنیته رهایی فرد است از یک کلیت اجتماعی، و ظهور او است به صورت یک موجود منفرد یگانه. حقوق فرد مدرن در زمینه فکر و عمل، به زندگی خصوصی گسترش می‌یابد. بی‌تردید، استفاده عملی از این حقوق در زندگی قضایی و سیاسی جامعه ایران از آرمان مدرن آزادی فاصله دارد و همیشه نیز فاصله داشته است. با این همه، در طول تاریخ مدرن ایران تلاش‌هایی جدی برای تغییر این واقعیت صورت گرفته است. به عبارت دیگر، در وجه ایرانی مدرنیته دوره‌هایی وجود داشته‌اند که در آن‌ها جامعه کوشیده است تا درباره رابطه‌اش با جهان، با تاریخ و با فرد دیگر به گونه‌ای متفاوت فکر کند و آن را به گونه‌ای متفاوت بنا نماید. به این ترتیب، به دنبال ضربه ناشی از تماس با اروپا و نفوذ شیوه معرفت غربی، برای ایران قرن نوزدهم یک رشته آزمون وجدان در خصوص موقعیت سیاسی و سوق‌الجیشی و نیز سنت‌های فرهنگی آغاز می‌شود. نهضت «مدرنیست» در ایران پی به این حقیقت می‌برد که مادام که نگاه ایرانی به جهان از گشودن درها به روی تمدن مدرن و ورود به جریان مدرن امتناع کند، برای احیای دوباره هویت ایرانی هیچ تلاش جدی و ارزشمندی نمی‌توان کرد. به دنبال این آزمون روحی، گفت‌وگویی مفید اما منقطع، میان روشن‌فکران ایرانی و تمدن غربی در گرفت که به شکوفایی تفکر جدید و خلق آثار فرهنگی و هنری با گرایش مدرن در ایران انجامید.^(۳۷)

اصول‌گرایی سنتی، در شکل‌گیری، تقویت و تثبیت چنین هویتی بی‌تأثیر نبود.

زیرا آشفتگی فکری و ضعف عمومی در حوزه روش‌شناختی و ناتوانی در برخورد درست و اصولی با مسائل و سرانجام «بی‌اصولیت» و «اصول‌گرایی سستی» - که از ویژگی‌های فرهنگ چیره بر جامعه ما به شمار می‌روند - ارزش‌ها و اصول سیاسی جدیدی که در یک سده گذشته به ایران آمده‌اند را در پرتو خود گرفته و مسخ نموده‌اند. در این آشفته بازار، ارزش‌ها و اصول ژرف زندگی سیاسی جدید مانند اصل آزادی، اصل فردباوری و اصول دموکراسی به ضد دیالکتیکی خود تبدیل می‌شوند. برای نمونه، فریدون آدمیت در این زمینه می‌نویسد:

مشروطیت بر پایه نظریه حاکمیت مردم بنا گردیده بود. خواه آن را با مآخذ فلسفه حقوق طبیعی توجیه نماییم و خواه نکیه‌گاش را پیمان اجتماعی بدانیم - به وسیله قانون موضوعه عقلی متغیر انسانی به اجرا در می‌آمد. چنین فلسفه سیاسی با بنیاد احکام شرعی مُنَزَل لا یتغیر ربّانی تعارض ذاتی داشت. و میان حقوق آزادی در نظام دموکراسی از یک‌سو، و حقوق عبادالله در شریعت، تعارض ماهوی بود. کلام معروف مجتهد شیعی که: «ای گاو مجسم، مشروطه مشروعه نمی‌شود» حقیقت محض است. و تعبیر یکی از اهل سیاست مبنی بر اینکه: «در نظر خودم مشروعه اگر کما هو حقها مجرا باشد، پدر مشروطه است» بی‌مغز است.^(۷۸)

بی‌تردید، در فرایند تغییر و تحول گفتمانی ایرانیان، «تحریر» همان «تنقید» نبود. به بیان دیگر، انسان ایرانی تلاش نکرد تا از رهگذر نقدی و اساسانه نسبت به «آنچه خود داشت» و «آنچه از دیگران به عاریه گرفته بود» گفتمان نوین خود را تقریر و مفصل‌بندی کند و بالمآل، هیچ‌گاه نتوانست خود را از چنبره فرهنگ «خودمداری»، رها سازد و به مقتضیات «جمع‌گرایی» و «فردباوری» (آن‌گونه که در غرب حادث شد) خود را برهاند. علی‌بیگ حسین‌زاده، در زمانه خود با بیانی گویا و شیوا، بدین نارسایی بینشی و منشی ایرانیان اشاره کرده و

می‌نویسد:

امروزه، در اروپایی که نسبت به ترقیات علمیه مدینه او حیران مانده‌ایم، تحریر همان تنقید است. یک نویسنده، یک تئاتر، رمان، تاریخ، یک شعر و هرچه که می‌نویسم، اگر از جاده نقد عبور نکند، محاسن و معایب آن در روزنامه‌ها بحث نشود... پذیرفته نمی‌شود. تنقید، جست‌وجوی محاسن و معایب و جست‌وجوی اسباب محاسن و معایب یک اثر و یک حادثه است. انسان برای وقوف به گُنه یک اثر و یک حادثه، ناچار باید آن را تحلیل نماید. در حین استمرار تحلیل حادثه، به مبدأ حدوث آن می‌رسیم و در حال نیل به آن مبدأ، اسباب تحول تدریجی، یعنی انقلابات تکاملی آن مفهوم می‌شود... و حال اینکه، در حال حاضر انتقاد در نزد ما معنای تحقیر و تجاوز به خود گرفته! عجیب است! از مطلقیت حکومت‌هایمان و استبداد آن‌ها شکایت می‌کنیم، مجامده‌ها می‌کنیم، قانون اساسی می‌خواهیم، مجلس ملی مطالبه می‌کنیم، بعد که یکی پیدا شده و رفتار یکی از ماها را، اثر ما را نقد می‌کند، برآشفته شده، به آسمان می‌پریم و سرخ می‌شویم. این چه تضاد غریبی است؟ از قرار معلوم، ما هنوز نمی‌دانیم قانون اساسی و مجلس ملی چیست؟ اگر دریابیم که قانون اساسی ضبط نامه احکام حکومت است و مجلس ملی هم هیأت تنقیدیه‌ای که مقابل تجاوز ارباب حل و عقد به دائم احکام آن می‌ایستد، در آن صورت از انتقادهای اطاعت کرده و آن را تحمل خواهیم نمود. اگر افراد ملت تحمل انتقاد داشته باشند، یعنی در افعال خود به قوامی واصل نشوند که مسئولیت را بپذیرند، چه استحقاقی برای مطالعه یک هیأت تنقیدیه مثل مجلس ملی دارند...^(۷۹)

جنبش مشروطه، افزون بر «فردانیت فرد»، انسان ایرانی را برای نخستین بار با مقولاتی نظیر «ایرانیت ایرانی» و «معمای هویت جمعی و ملی»، آشنا ساخت.^(۸۰) مفاهیمی همچون «ملت»، «ملیت»، «وطن»، «کشور»، «مملکت»،

«هویت ملی»، «حاکمیت ملی»، «منافع ملی»، «روح ملی»، «اراده جمعی» و... در میان ما ایرانیان سابقه‌ای دیرینه نداشت. مفهوم «ملت» در آستانه جنبش مشروطیت و با «حاکمیت ملی» در برابر حاکمیت الهی و حاکمیت شاه تثبیت شد. مفهوم «وطن» یا «میهن» نیز، در معنای «سرزمین نیاکان» به کار می‌رفت. عارف قزوینی، به همین واقعیت اشاره دارد و می‌گوید: «من وقتی تصنیف وطنی ساختم که ایرانی از ده هزار نفر یک نفرش نمی‌دانست وطن یعنی چه. تنها تصور می‌کردند که وطن شهر یا دهی است که انسان در آن زاییده شده باشد.»^(۸۱)

ایران را وطن پنداشتن، وطن را همچو مادر انگاشتن، و ایرانیان را خواهران و برادران وطنی خواندن پیامدی نو در گفتمان سیاسی ایران بود. این پدیده با بازپردازی حوزه‌ی «خاصه» و «عامه» آغاز شد و زمینه‌ی زایش «روح» و «شخصیت» ایرانی و «غیرت» و «تعصب» وطنی را فراهم آورد.^(۸۲) ماشاءالله آجودانی، به ما می‌گوید که:

در همین دوره است که در شعر، تعبیرات و ترکیباتی چون: «عروس وطن»، «لیلای وطن»، «زلیخای وطن» ... جای معشوق کهن‌سال ادب فارسی را می‌گیرد و عشق به وطن و به ایران و گذشته تاریخی آن در جلوه‌های گوناگون، در تار و پود شعر این دوره درهم می‌تند و تا سال‌ها پس از مشروطیت، همچنان جزو مایه‌ها و (تم)های اصلی شعر شاعرانی است که از درون نهضت مشروطیت برخاسته‌اند.^(۸۳)

در آغاز این ایام، درک شفاف‌تری از این مفاهیم، در میان ایرانیان وجود ندارد. «کشور» یا «مملکت» لزوماً و غالباً تمام قلمرو یک دولت را شامل نمی‌شد و معمولاً به بخشی از آن گفته می‌شد؛ و در مقایسه با امروز یا حکم «ایالت»‌ها و «استان»‌های یک کشور را داشت و یا به فتوحات بزرگ امپراتوری‌های گسترده اشاره می‌کرد.^(۸۴) مفهوم «مردم»، صرفاً معنای جماعتی از افراد و ساکنان و اهالی

یک بخش کوچک یا بزرگ را داشت و به یک گروه یا اجتماع ملی دارای حق حاکمیت یا به مجموعه‌ی افراد تشکیل‌دهنده‌ی پیکره‌ی یک ملت دلالت نمی‌داد. «آزادی»، گاه مفهوم طبقاتی روشنی به خود می‌گیرد و با داس و چکش همراه می‌شود و گاه با خشونت هم‌نشین می‌گردد؛ در بستر برخی گفتمان‌ها رنگ‌وبوی لیبرالی به خود می‌گیرد و با قانون معنا می‌یابد و در پاره‌ای منظرها نیز با مفهوم «استقلال» ایران، هم‌خوانی و هماهنگی و حتی همانندی می‌یابد.^(۸۵) «وطن» و «ایران» در شعر شاعرانی چون عارف و عشقی، رنگ‌وبوی صرفاً ایرانی دارد و با اسلام و تشیع پیوندی ندارد، حال آن‌که در شعر شاعرانی چون اشرف‌الدین حسینی «نسیم شمال»، و ادیب‌الممالک فراهانی، وطن آمیزه‌ای از ایران و اسلام را به نمایش می‌گذارد. ایران باستانی و ایران اسلامی در پیوند با هم، وطن و مفهوم وطن را در شعرشان به تصویر می‌کشند^(۸۶):

قصه گیسوی لعبتان طرازی
از شب بلدا فزوده شد به درازی
عمر گر انمایه‌ای دریغ تلف شد
در خم گیسوی لعبتان طرازی
درد و دریغا که عاشقان وطن را
عشق حقیقی بدل شده به مجازی

ای پسر نازنین شوخ که باشد
مادرت از پارسی پدرت ز تازی
مادر تو دخت شهریار کیانی
و آن پدرت پور پیشوای حجازی
عمت کندآوران مکی و شامی
خالت دانش‌وران طوسی و رازی^(۸۷)

در فرایند جنبش مشروطیت که در هیبت و هویت یک فرایند یادگزینی و یادزدایی ظهور و بروز کرد، مفاهیم مزبور به مصداق‌های مشخص‌تری دلالت داد. محمد توکلی طرقی، نیز معتقد است که در این فرایند یادگزینی‌ها و یادزدایی‌ها و روی‌گردانی از هویتی و برگزیدن هویتی نو،

... معانی کهن مفاهیم کلیدی‌ای چون «ایران»، «ملت»، «کشور»، «علم» و «سیاست» کنار رفت و باری نو بر آن‌ها افزوده شد... معانی این واژگان نه از طریق رجوع به فرهنگ‌های «معتبر» بل که در گیرودار مناظره‌ها، چالش‌ها، و سازش‌های سیاسی و فرهنگی در گستره همگان تعریف و تثبیت شده‌اند... «کشور ایران» و «ایران‌زمین»، که پیشتر مرکز زمین و یکی از اقالیم هفت‌گانه پنداشته می‌شد، در بازنگری‌های قرن ۱۳ هـ ق / ۱۹ م. به مرزهای امروزمین محدود گشت. «ملت»، که در خیال اسلامی بیان‌گر «اهل کتاب» و در ایران پس از صفویان با پیروان شیعه‌ی اثنی‌عشری پیوند یافته بود، در سده‌ی گذشته زاده‌ی «مادر وطن» شناخته شد. مفهوم ازلی‌نمای «ملت ایران» پیامد ایران را «وطن» پنداشتن و وطن را همچو مادر یا خانه‌ای انگاشتن بود، که بیش از قرنی قدمت ندارد... «سیاست»، که در گفتمان کهن از جمله حقوق پادشاه در سرکوبی، شکنجه و سر بریدن شورشیان و بلواگران بود، معنا و مفهومی نو یافت. در این مفهوم جدید، «سیاست» گستره‌ی کوشش «مردم» برای به‌خدمت‌گیری «دولت» در پیشبرد منافع همگانی «ملت» گشت. «انقلاب»، که در گذشته نابسامانی حاصل از شورش و بلوای «رعیت» برشمرده می‌شد، در سامان سیاسی جدید، به مبارزه‌ی «ملت» علیه سلطان و حاکم ظالم تغییر معنی داد.^(۸۸)

در این همه، نگرستن به انقلاب فرانسه و الگوی آن نقش اساسی داشت... یاد کردن از انقلاب فرانسه، یادگیری‌ای را در پی داشت و آن یادگیری، از یادرفته‌ای را می‌طلبید که حاصلش به فراموشی سپردن یک «خود» و

سر برداشتن خود دیگری در بنیاد شخصیت تاریخی ماست، یعنی نشستن مفهوم ملت ایران به جای ملت شیعه اثنی عشری.^(۸۹) هم‌چنین در آستانه جنبش مشروطه، مفهوم وطن به مثابه یک مفهوم جدید تولد می‌یابد که هدفش نقد دولت بوده و به جای این‌که وطن را به عنوان یک خانه مثلاً تحت سرپرستی پدر تاجدار معرفی کند، صحبت از مادر وطن می‌کند و این مادر وطن، زمینه یک سلسله تحولات ژرف و گسترده را در عرصه اندیشه سیاسی به وجود می‌آورد.

افزون بر تأثیر انقلاب فرانسه، «رویارویی و دادوستد فرهنگی ایران با هند، فرنگ، و عرب در سده‌های هجده و نوزده میلادی زمینه‌ی بازپردازی^۱ «ایران» و «ملت» را در گزارش تاریخ و گویش^۲ سیاسی ایران فراهم آورد.»^(۹۰) احمد اشرف، در این زمینه می‌نویسد:

با انقلاب مشروطه و تأسیس نوعی دولت ملی، در معنای امروزی آن، ایرانی‌ت احیاء شده در عصر صفوی به صورت هویت ملی در عصر جدید ظاهر می‌شود... با برآمدن هویت ملی در معنای امروزی آن از یک‌سو انواع آرمانی ملت‌گرایی و هویت ملی پدید می‌آید که در برابر هم می‌ایستند (همچون ملی‌گرایی لیبرال، ملی‌گرایی فرهنگی و زبانی، ملی‌گرایی شیعی، ملی‌گرایی شاهنشاهی، ملی‌گرایی نژادی و ملی‌گرایی چپ) و از سوی دیگر، برخی اقوام مانند آذری‌ها، کردها و بلوچ‌ها، به آرمان هویت قومی و ملی خویش دل می‌بندند و سودای استقلال در سر می‌پرورانند و سرانجام میان هویت ملی ایرانی و هویت فراگیر اسلامی و میان هر دو با هویت انسان متجدد امروزی درگیری‌های عمیق پدیدار می‌شود.^(۹۱)

میرفطروس، با نشان دادن این‌گونه مفاهیم در بستر نظام دانایی مشروطه مخالف

1- rearticulation

2- discourse

است و بدون تمایز قائل شدن میان مفهوم گذشته و امروزی «ملت»، «ملت ایران» را موجودیتی به قدمت تاریخ ایران می‌داند و برای آن خصلتی بدون وقفه و بدون گسست قائل است:

من فکر نمی‌کنم که در واقع هویت ایرانی دچار وقفه شده باشد. کوشش‌های فرهنگی ما در این حوزه همه بخشی از این هویت است. بنابراین، همان‌طوری که تمدن چند هزار ساله‌مان را به عنوان بخشی از هویتمان تلقی می‌کنیم، آن‌چه که تا به حال در تاریخ معاصر رخ داده نیز بخشی از هویت ماست: چه کوشش‌های دوره‌ی مشروطیت، چه کوشش‌های پس از مشروطیت و چه کوشش‌هایی که می‌خواهند دوره‌ی حاضر را به عنوان هویت ملی ما ارائه کنند. هویت ملی ما از یک مقطع خاصی شروع نمی‌شود که بعد از مدتی بگوییم در آن وقفه‌ای ایجاد شده است. این تمدن در زیست خودش یک تمامیتی دارد و این تمامیت بیان‌گر خصوصیت‌های گونه‌گونه‌ی آن است و ما باید این تمامیت را ببینیم.^(۹۲)

وی، تصریح می‌کند که «من با درک رایج درباره‌ی «ملیت» موافق نیستم، بل که معتقدم که مردم ما - از دیرباز - بسیاری از عناصر تشکیل دهنده‌ی «ملیت» را می‌شناخته‌اند: تصور سرزمین مشترک، زبان مشترک، آیین‌ها و احساسات مشترک، جشن‌های مشترک، پرچم مشترک و خصوصاً تصور «ایران‌زمین» و «قوم آریایی» و وجود نوعی «هوشیاری تاریخی» در تاریخ و فرهنگ ما - و خصوصاً در ادبیات حماسی ما - به خوبی نمایان است.»^(۹۳) روزنامه صبح صادق که در دوران مشروطیت انتشار می‌یافت، با سویه‌ای مشابه می‌نویسد: «وطن‌دوستی و ملت‌پرستی که تخم تازه نیست که از اروپا و آمریکا آورده باشند.»^(۹۴)

بی‌تردید، فضای سیاسی منقبض و شاهان استبداد مشرب قاجار، در ناتمام ماندن پروژه و پروسه هویت ملی ایرانیان تأثیری بسزا داشتند. در بستر

گفتمان‌های انسدادطلب شاهان قاجار (همچون همیشه‌ی تاریخ این مرز و بوم)، منفعت و مصلحت شاه به مثابه منفعت و مصلحت و خیر عمومی (ملی) تعریف می‌شد. بالتبع، همان‌گونه که لُرد گُرزَن تصریح می‌کند:

در کشوری که این‌چنین از نظر رشد اصول قانون عقب‌مانده است و به لحاظ شکل‌ها و قانون‌های پارلمانی و منشورهای قانونی فقیر است و این‌چنین سنت‌های دیرین مشرق‌زمین در آن قدرتمند، نقش فرد، چنان‌که انتظار می‌رود، به طور گسترده‌ای در حال اوج گرفتن است و حکومت ایران جز کاربرد خودکامانه قدرت از سوی تعدادی خودکامه از بزرگ تا کوچک یعنی از شاه تا کدخدای یک ده کوچک نیست.^(۹۵)

افزون بر فضای استبدادی، عامل دیگری که در امتناع هویت ملی در این سرزمین نقشی بسزا داشت، این واقعیت بود که «ایران، در درازای تاریخ خود، «سرزمین» یگانه نبوده و یعنی که «جغرافیای» همیشه‌همانی نداشته است. جغرافیای کنونی آن نیز، از استعمار کهن روس و به ویژه انگلیس، زخم‌های به چرک نشسته‌ای دارد...».^(۹۶) با بیانی دیگر، می‌توان گفت که از زمان «ساتراب»های هخامنشی تا «ممالک محروسه» (مملکت فارس، آذربایجان و...) همواره نوعی خودسامانی محلی و عدم تمرکز در اداره امور مملکت وجود داشت که منطبق با طبیعت متنوع و جغرافیای سیاسی کشور بوده است. «جغرافیای مردم‌شناسانه آن (ایران) نیز، ... از تنش‌های فرهنگی و آیینی و قومی هیچ پاک پالوده نیست. «کُرد» و «لُر» را نیز «فارس» به همان اندازه «خنک» و «زبان‌نفهم» می‌یابد که «عرب»، «عجم» را. «ترک» را که، دیگر جای خود دارد. «یهودی»، «نزول‌خوار» است؛ «ارمنی»، «باده‌فروش»؛ «شیعه» و «سنی» در چشم یکدیگر، از کافر نیز بدترند. و «گیله‌مرد» می‌رنجد اگر او را با «مازندرانی» یکی یا عوضی بگیریم.»^(۹۷)

عامل مهم دیگر «امتناع هویت ملی» در میان ایرانیان، فقدان تجربه تاریخی

نهادهای ملی و بالتبع ناهمخوانی «متن»^۱ به عاریت گرفته شده از غربیان، با «بستر»^۲ استبدادزده جامعه ایرانی بود. ماشاءالله آجودانی، در این زمینه می‌گوید:

... وقتی حکومت ملی، مجلس ملی، حکومت قانونی یا مشروطه نداشتیم، نمی‌توانستیم چنان مفاهیمی هم در زبان داشته باشیم. اما مشکل، تنها مشکل زبان نبود؛ مشکل زبان به یک معنی مشکل تاریخ و ذهنیت انسان ایرانی هم بود. مفاهیم غربی و تجربیات مربوط به آن، نه در زبان ما وجود داشت و نه در واقعیت تاریخ ما. پس ذهن انسانی که در زبان و تاریخ ایران بالیده و اندیشیده، با آن مفاهیم بیگانه و ناآشنا بود. انسان ایرانی، با چنین ذهن و زبان تاریخی، آن‌گاه که با مفاهیم جدید آشنا می‌شد، چون تجربه زبانی و تاریخی آن مفاهیم را (که دو روی یک سکه بودند) نداشت، آن‌ها را با درک و شناخت و برداشت تاریخی و تجربه زبانی خود، تفسیر، تعبیر و بازسازی می‌کرد، و سعی می‌کرد از غرابت و بیگانگی آن مفاهیم جدید - با تقلیل دادن آن‌ها به مفاهیم آشنا، یا با تطبیق آن‌ها با دانسته‌های خود - بکاهد و از آن‌ها صورتی مأنوس و آشنا ارائه دهد.^(۹۸)

داریوش شایگان، در کتاب نگاه شکسته به برجسته کردن این تعارض میان «متن» و «زمینه» پرداخته و می‌نویسد:

اگر تحولات اجتماعی ایران با نمونه کلاسیک تحولات اجتماعی در فرانسه مقایسه شود، مشاهده می‌شود که در مورد ایران، به لحاظ ساختاری، کاملاً متفاوت است. سلطان قاجار در ایران معادل پادشاه (مونارک) در سلطنت مطلقه رژیم کهن فرانسه نیست. همچنان که انتلیجنسیای لائیک (روشن‌فکران غیرمذهبی) که به زحمت در ایران پدیدار شدند، همانند (همولوگ) فلاسفه قرن هجدهم فرانسه نبودند. در پشت سر انقلاب فرانسه،

1- text

2- context

سلسله‌ای از اصحاب دائرةالمعارف نظیر دیدروها، ولترها و روسوها قرار داشتند و در پشت سر جنبش ما (جنبش مشروطیت) تردیدهای مبهم و آرزوهای الهام گرفته از حکومت عثمانی که تحت شکل تنظیمات (اصلاحات) در قرن نوزدهم به وقوع پیوست، قرار داشت. اگر در فرانسه ظهور پارادایم جدید و پایگاه اجتماعی آن، یعنی بورژوازی قبل از انقلاب پدیدار شد، نزد ما به عکس، پارادایم جدید، در حالی که هیچ‌گونه انعکاس و تصویر مناسبی در روح و ذهن، و همین‌طور پایگاه اجتماعی ساخته نداشته است، سر برآورد تا بر واقعیت جهانی عقب‌مانده و تقریباً قرون وسطایی - و از این‌رو نامتناسب برای تحقق اجتماعی اندیشه‌های انقلابی - روکش شود.^(۹۹)

با آغاز سلطنت رضاشاه، شاهد شکل‌گیری گفتمان‌های گوناگونی پیرامون مقوله «هویت» هستیم. احمد اشرف، در توضیح این گفتمان‌ها می‌نویسد: «مفهوم دیگری از هویت ملی به عنوان ایدئولوژی رسمی دستگاه پادشاهی ساخته و پرداخته و تبلیغ می‌شود. در این کلام، هویت ملی همان مفهوم کهن «ایران‌شهر» است که حافظ و نگاهبان آن نظام شاهنشاهی است. در واقع، همان ایده باستانی «قلمرو پادشاهی ایران» و مفهوم «فرایزدی پادشاه ایران» در دوره ساسانی است که محور هویت جمعی می‌شود. در این نظریه، ملت به عنوان شهروند آزاد مفهومی ندارد، ملت گله‌ای تصور می‌شود که پادشاه چوپان آن است و هویت ملی با نظام پادشاهی تعیین پیدا می‌کنند.»^(۱۰۰) بدین ترتیب، هویت ایرانی در یک شخص، یک دولت و یک ایده فشرده و متمرکز می‌گردد و تمامی خرده‌فرهنگ‌ها و خرده‌گفتمان‌های هویت‌ساز به چالش طلبیده می‌شوند.

«از سوی دیگر، گروهی از هواداران به این تصور از هویت ملی چنان راه افراط پیش می‌گیرند که از نژاد پاک آریایی سخن می‌گویند. هویت ایرانی را با نژاد مشخص می‌سازند.»^(۱۰۱) در کنار این دو رویکرد، سومین گفتمان هویت

ملی، توسط گروه‌های چپ تقریر می‌شود «که به جای «ملت ایران» از مفهوم «خلق‌های ایران» استفاده می‌کنند و ایران را کشوری کثیرالمله می‌دانند و مسأله «ملیت‌ها» را پیش می‌کشند و بر خودمختاری خلق‌ها پا می‌فشارند.»^(۱۰۲) چهارمین گونه تبلور هویت ایرانی، تلفیق هویت ملی با هویت دینی است.^(۱۰۳)

در این دوران، فراگفتمان مرکزیت‌طلب و هیمنه‌طلب پهلویستی، اندک اندک بر فضای عمومی جامعه سایه می‌افکند. عناصر و دقایق اساسی سازنده و پردازنده این فراگفتمان عبارت بودند از: ۱) شونیسم (ناسیونالیسم ایرانی افراطی)، ۲) شبه‌مدرنیسم و یا به تعبیر کاتوزیان مدرنیسم کاذب^۱، ۳) سکولاریسم، با کسب منزلت هژمونیک توسط رضاخان (از رهگذر تنها بازی در شهر شدن^۲ نهادهای دولتی به منظور بازسازی هویت ملی، با بهره‌جویی از میراث فرهنگی و تاریخی ایران، به تبلیغ و اشاعه‌ی باورهای ناسیونالیستی باستان‌گرا پرداختند. اقدامات دولت در زمینه‌ی بزرگداشت مفاخر ملی چون فردوسی، نام‌گذاری شهرها و خیابان‌ها و نهادها با الهام از نام‌های باستانی، ترجمه‌ی متون پهلوی به فارسی و تشویق پارسی‌نویسی، همه در جهت تقویت احساسات و گرایش‌های ناسیونالیستی و جانشین کردن اسطوره‌ها و فرهنگ کهن شاهنشاهی به جای باورها و اعتقادات اسلامی در ذهن مردم ایران بود. در تقریر و تحکیم هویت خویش، پهلویست‌ها بار دگر اسلام را به عنوان دگر ایدئولوژیک، مسلمان ایرانی را به عنوان دگر درونی، و عرب را به مثابه دگر بیرونی خود تعریف کردند و سعی نمودند جغرافیای انسانی خود را جایی در درون مدار و حریم گفتمانی غرب جست‌وجو کنند.

در دهه‌ی ۱۹۳۰، برخی از روشن‌فکران ایران نیز، در جست‌وجوی هویتی تازه، به چنین جریانی پیوستند و ملت‌گرایی «رمانتیک»، روآوری به گذشته‌های دور، غلو درباره‌ی ایران باستان و فر و فرزاندگی آریایی، مشغله‌ی عمده و کانون

1- pseudo-modernism

2- The only game at the town

توجه آنان شد.^۱ به بیان دیگر، می‌توان گفت، همانند دهه‌های پایانی قرن نوزدهم، برخی از روشن‌فکران در دوران جنگ دوم، متأثر از آرمان‌های تجددگرایانه و ناسیونالیستی اروپایی، در پی حل معمای هویت خویش بودند. عده‌ای همچون تقی‌زاده، سروش دگرطلبی و خودستیزی بر می‌آوردند و خود را «در تحریص و تشویق به اخذ تمدن مغربی در ایران» و در انداختن «اولین نارنجک تسلیم به تمدن فرنگی» پیش‌قدم می‌دانند.

کاظم‌زاده، معتقد می‌شود که روح ایرانی تابع عوامل اقلیمی، استیلای تاریخی، فلسفه هندی و دین اسلام گردیده و مکدر شده است. وی، در مقاله دین و ملیت؛ دیدگاه سکولاریستی می‌نویسد: «آنان که تلفیق ملیت و حفظ استقلال قومی و ایرانیت را مخالف با سعادت بشر می‌دانند و تبلیغ وحدت بشر و اتحاد اسلام را در ایران بزرگ‌ترین خدمت به نوع بشر و یگانه چاره نجات ایران می‌پندارند به خطا می‌روند.»^(۱۱۴) در جای دیگر می‌نویسد: «به عقیده من ملت ایران فقط به وسیله حفظ ملیت و ایرانیت خود می‌تواند خدمت به نوع بشر کند. یعنی برای ایرانی، مرحله نخستین سعادت بشر، سعادت خود ایرانی است. زیرا اگر ایران نجات یابد و استقلال قومی و موجودیت سیاسی خود را حفظ کند، آن وقت می‌توان گفت که جزوی از بشریت است که به سعادت بشر خدمت مهم به جا خواهد آورد.»^(۱۱۵)

روشن‌فکران فرنگ‌دیده‌ی دیگری چون صادق هدایت و همفکرانش نیز، سرمنشأ افول فرهنگی و اجتماعی و عقب‌ماندگی‌های ایران را در اعراب و حمله آنان به ایران و گسترش اسلام در کشور تعلیل و تحلیل کردند.^(۱۱۶) این دسته از روشن‌فکران، اسلام را مترادف با عرویت می‌دانستند و با

۱- فضای خاص سیاسی اروپا در آن سال‌ها و تبلیغات نژادپرستانه‌ی فاشیست‌های آلمان و تکیه‌ی آنان به ریشه‌های آریایی خود، و تداعی برتری نیز در جریان روشنفکری ایران بی‌تأثیر نبود.

انگیزه‌های قومی و تعصبات ملی در صدد حذف این عنصر بیگانه از ساحت فرهنگ و هویت ایرانی بر می‌آمدند. بزرگ علوی، یکی از اعضای محفل هدایت در خاطرات خود می‌نویسد:

احساس می‌کردم این مذهبی که به ما تحمیل شده، این مذهب است که ما را از هرگونه پیشرفتی باز می‌دارد. ما به این چیز [فکر] افتاده بودیم که این خدا می‌خواهد و خدا همه کارها را درست می‌کند و این چیز داشت در من پایان می‌گرفت... خب این‌ها (فرنگی‌ها) هم مذهب ندارند و این همه (پیشرفت‌ها) را می‌کنند.^(۱۰۷)

وی، همچنین رویکرد باستان‌گرایانه این دوره را به احساس حقارت ایرانی در مواجهه با غرب مربوط دانسته و می‌نویسد:

البته این نوع تفکر شما در آن دوران، در مجموع جامعه‌ی روشن‌فکری ایرانی وجود داشت. یکی از این نمونه‌ها خود «کاظم‌زاده ایران‌شهر» است. تمام مدت به ایران باستان تکیه می‌کند و در واقع تحقیری که از جانب جامعه اروپایی احساس می‌شد، در تقابل با آن، به نوعی گذشته‌گرایی کشیده می‌شدند و تمجید از ایران باستان شکلی از آن بوده.^(۱۰۸)

در همین سال‌ها، کتاب *ایران* نوشته شد. و در آن بزرگ علوی دیو را درباره هجوم اعراب به ایران نوشت. هدایت، *سایه مغول* را نوشت و شهین پرتو نیز، در مورد بحران دیگر ایرانی، داستان حمله اسکندر به ایران را با عنوان *شب بدمستی* نگاشت. هم‌چنین بزرگ علوی، کتاب *بادسام* را منتشر کرد و در آن به ستایش ایران باستان پرداخت. مجتبی مینوی نیز، در سال ۱۳۱۱، *نامه تنسر* را منتشر کرد و *نوروزنامه* را انتشار داد و به نشر *اسناد شهریارسی‌ها* پرداخت.

هدایت، در داستان *آتش‌پرست* از شکوه دین زرتشت می‌گوید. داستان *تخت ابونصر* نیز، در همین امتداد قرار می‌گیرد. او احساسات ناسیونالیستی خود را در قالب نمایشنامه بروز داد و سپس به تحقیق در متون کهن ایرانی پرداخت.

آخرین نمایشنامه او *مازیار*، منتشره در سال ۱۳۱۲ است که در آن شجاعت ایرانی و جان‌فشانی او را در قبال یورش بیگانه می‌ستاید و در مقابل، با کلمات مستهجن از زبان مازیار بر اعراب می‌تازد و آن‌ها را موش‌خوار و خائن و پست می‌شمرد. *اصفهان نصف جهان*، *تاریکخانه*، *سایه مغول* و *گجسته دژ* نیز از همین دست است. اما از همه مهم‌تر، ترجمه متون پهلوی به فارسی است که هدایت به آن پرداخته است. *زند و هومن پسن*، *اردشیر پاپگان*، *گزارش کمان‌شکن*، *گجسته ابالیش*، *شهرستان‌های ایرانشهر*، *یادگار جاماسب*، *آمدن شاه بهرام ورجاوند*، نمونه‌های این تلاش است.^(۱۰۹)

یکی از مضامین تبلیغی این دوران، همسان‌نمایی رضاشاه با شاه بهرام ورجاوند است. مبلغین باستان‌گرا چنین می‌نمودند که گویی رضاخان همان موعودی است که سرانجام باید روزی از هند راهی ایران شود، «کین» پارسیان را از «تازیان» بستاند، «بتخانه‌های ایشان» را «از بیخ» برکند، و سرزمین «اورمزد» را از تمامی مظاهر آنان «پاک» سازد.^(۱۱۰) گزیده‌ای از متن *اسطوره شاه بهرام ورجاوند*، که توسط ملک‌الشعرا بهار به نظم فارسی برگردانیده شده، چنین است:

روزی رسد که آید پیکی ز هندوان
گوید دهید مژده که آمد خدایگان
با فر اورمزد، چو خورشید بر دمید
بهرامشاه کی زاد، ارمزد هندوان...
باید که ره سپارد و گوید به هند بوم
کایرانیان چه دیدند از تازیان زیان...
شاهنشهی برفت ز ما تا بیامدند
این دیوروی مردم بدخوی بدنشان...
آمد به خرمی دگر آن شاه شاهزاد
بهرامشاه ایزدی از دوده کیان

باز آوریم کین خود از نازیان چنانک
 آورد باز رستم، صد کین دیرمان
 بتخانه‌های ایشان از بیخ برکنیم
 سازیم پاک از ایشان یکباره خان و مان.^(۱۱۱)

در این دوران، خاورشناسان (از جمله: مینورسکی، ادوارد براون، جوزف مارکوارت، نیکلسن)، ادبیات بسیار گسترده‌ای پیرامون ایران باستان، اسلام و مطالعات عرب فراهم آوردند که تأثیری بس ژرف بر ادبا و محققان ایرانی گذارد. تقی‌زاده، جمال‌زاده، میرزا محمدخان تربیت، محمد قزوینی، میرزا فضل‌علی آقای مجتهد تبریزی، ابراهیم پورداوود، حسین کاظم‌زاده ایران‌شهر و بسیاری دیگر، شالوده فرهنگ و گفتمانی را ریختند که به مرور به مثابه یک ایدئولوژی هویت‌ساز جلوه نمود.

ملت‌گرایی رمانتیک را می‌باید جزئی جدایی‌ناپذیر از هویت ایرانی در این دوران دانست. کاتوزیان در این زمینه می‌نویسد:

جنبش ملت‌گرایی رمانتیک، هنگام شتاب‌گیری، نه تنها ملت‌گرایی حاکمان، بلکه ملت‌گرایی حکومت‌شوندگان، و موجی نو و پویا با پایگاه استوار مردمی در میان روشن‌فکران نوگرای ناراضی بود. نیروی محرک این جنبش، خشم و شرمندگی ناشی از انحطاط فرهنگی، عقب‌ماندگی اقتصادی و ناتوانی سیاسی بود و دستاوردهای واقعی یا خیالی ایران باستان آن را پیش می‌برد. این جنبش از بابت برخی هنجارها و سنت‌های موجود احساس حقارت و حتی گاهی احساس شرمندگی می‌کرد، ولی در مقابل، به شکوه و جلال واقعی و خیالی روزگاران می‌بالید. این جنبش از بابت مردم عادی و راه و رسمشان و نیز اینکه اروپاییان با نگاه به «آنان» چه تصویری درباره «ما» خواهند داشت، خجالت‌زده بود؛ ولی تبلیغات پُر سروصدایی در مورد کوروش، داریوش، انوشیروان، و «نژاد آریا» به راه انداخت.^(۱۱۲)

در همین دوران، سید فخرالدین شادمان، از تولد هویتی دیگر تحت نام «فکلی» خبر می‌دهد. به تعریف وی،

فکلی را جامه و شغل و دین و محل تحصیل نمی‌توان شناخت. آخوند و آخوندزاده، سید و عام، فرنگ‌رفته و بغدادندیده، تاجر و تاجرزاده، زن و مرد، استاد و شاگرد، معلم و مدرس، دین‌دار و بی‌دین فکلی بسیار است.

فکلی، ایرانی بی‌شرم نیمه‌زبانی است که کمی زبان فرنگی و از آن کمتر فارسی یاد گرفته و مدعی است که می‌تواند به زبانی که آن را نمی‌داند تمدن فرنگستانی را که نمی‌شناسد برای ما وصف کند.

فکلی، ایرانی بی‌حیایی است که چون به هیچ زبان فرنگی آشنا نیست برای آنکه در اصلاح کردن امور ایران از کسی عقب نماند پیرو هر عقیده سخیف فکلی نوع اولست و از او هم تندتر می‌رود.

فکلی، ایرانی ناجوانمردی است که از آموختن صرف و نحو سخت آلمانی و فرانسه و تلفظ بی‌بندوبست انگلیسی هرگز نمی‌نالد اما از یاد گرفتن زبان مادری خود گریزان است و ندانستنش را از افتخارات خود می‌شمرد.

... فکلی، ایرانی جاهلی است که نمی‌فهمد که مبلغ یعنی آخوند فرنگی از سر کینه و عناد و به واسطه خودبینی و تعصب، اسلام را موجب بدبختی و بیچارگی ایران می‌خواند و چون خود به ظاهر پیرو دین مسیحی است، دین دیگران را خوار و بی‌مقدار جلوه می‌دهد، دشمن دین ماست نه دوست ایران و اگر ما زرتشتی بودیم مصائب امروز ایران را دلیل بدی دین بهی می‌شمرد و اگر کیش ما پیروی از خدای یگانه، سه‌گانه و دین او اسلام بود باز دست از سر ما برنمی‌داشت و می‌گفت ایران را تعالیم دین عیسی ویران کرده چرا که مسیح انسان را به درویشی و قناعت و افتادگی خوانده و متابعت از گفته‌های او ایرانی را کاهل و قانع ساخته است.

... فکلی، جوجه فقیه یا فقیه‌نمایی خوش‌عبا و قبا، کوتاه‌ریش و کوچک‌عمامه است که چند کلمه فارسی و عربی یاد گرفته و سی‌چهل

کتاب از نویسندگان کم فکر و پرنویس مصر و شام خوانده و با هزار زحمت دوپست سیصد اصطلاح و عبارت که ترجمه ناقص اصطلاحات و مطالب علمی و فلسفی فرنگی به زبان عربی است به خاطر سپرده و چند لغت فرنگی ناقص تلفظ را چاشنی کلام خود ساخته است و با گستاخی خاص بعضی از طلاب در هر جا با هر کس در هر باب بحث می کند. بی خبر از حدیث و خبر و غافل از علم و ادب قدیم و جدید، به مناسبت هر کشفی و اختراعی و برای اثبات هر مطلب علمی که از آن جز نام چیزی نشنیده است خبری و حدیثی شاهد می آورد. نه از افکار افلاطون آگاهست و نه از عقاید کانت، با این همه فلسفه قدیم و جدید را با یکدیگر می سنجد و علم فروشی می کند. مدعی است که اهل فرنگ تمام قوانین خود را از اسلام اقتباس کرده اند و در همه عمر اصل یا ترجمه یک قانون فرنگی و حتی تعریف آن را ندیده و نشنیده است. ...

... فکلی، ایرانی شهوت پرست کونه نظری است که گمان می برد که تمدن فرنگی همه رقص گونه بر گونه و قمار کردن و به میخانه پر از قیل و قال و دود و دم رفتن است و خبر ندارد که اساس تمدن فرنگی مطالعه و درس و بحث و به قصد کسب معلومات به قطب سفر کردن و صحرا نوردیدن و لغات شاهنامه را یکایک شمردن و جای هر یک را نشان دادن و بیش از بیست سال بر سر ترجمه مثنوی به انگلیسی زحمت کشیدن و سرچشمه نیل کشف کردن و این قبیل کارهاست نه شب و روز رقصیدن و شراب نوشیدن.^(۱۱۳)

دهه های ۳۰ و ۴۰ را می باید، دوران شکل گیری هویت های بومی تعریف کرد. اهمیت پرداختن به «فرهنگ بومی» در محافل و حلقه های روشنفکری در این دوران، بیشتر به سبب هم زمان شدن دو عامل مهم بود. در وهله اول، محدودیت هایی که در زمینه فعالیت های سیاسی و آزادی بیان در ایران از سال های نیمه ی ۱۹۶۰ به بعد وجود داشت، سبب شده بود روشنفکرانی که

رفتار و سیاست‌های نظام اقتدارگرا را برنمی‌تابیدند جویای راه‌ها و شیوه‌های غیرمستقیم برای مخالفت خود با حکومت باشند. دو دیگر، این‌که موفقیت جنبش‌های جوامع جهان سومی در مقابله با قدرت‌های غربی خود انگیزه نیرومندی برای این گروه از روشنفکران در ادامه راه و اصرار بر گفتمان‌شان فراهم آورده بود.

جهان‌بینی و اندیشه‌های سیاسی حاکم بر جهان سوم که در ایران دهه ۱۳۴۰ رواج یافته بود، دارای جنبه‌های گوناگون بود. از طرفی، توفیق گروه‌های چریکی در ایجاد چالشی برای کشورهای قدرتمند، چه در انقلاب‌های کوبا و الجزیره و چه در جنگ ویتنام و از طرفی دیگر، تئوری‌های «فرهنگ بومی» که نویسندگان جهان سومی مانند فرانز فانون و امه سزر ارائه داده بودند، همه به نوعی بر محبوبیت این فلسفه افزوده بود. هم‌زمان، بحث‌های جهان سومی وسیله‌ای فراهم آورده بود که روشنفکران به صورت غیر مستقیم از سیاست‌های دولت انتقاد کنند. به عبارت دیگر، با مقایسه و گاه برابر کردن مسائل جهان سوم که به راحتی می‌توانستند درباره آن صحبت کنند و مسائل ایران که بحث به صورت باز درباره آن ممکن نبود، روشنفکران می‌توانستند به غرب و استعماری که از دیدگاه آن‌ها حامی و پشتیبان حکومت ایران بود، بتازند.

به عنوان نمونه، تفسیر فانون از نقش فرهنگ بومی در مبارزه علیه استعمار و ادعای او مبنی بر اینکه اقدام روشنفکران بومی برای ارزیابی گذشته خود و پی بردن به ارزش و مقام خویش مرحله‌ای لازم برای بیداری مردم و برانگیختن آگاهی ملی است، بسیاری از روشنفکران را معتقد به اهمیت بحث در مورد فرهنگ بومی و یا اصیل کرده بود.^(۱۴)

در این میان، توجه برخی از روشنفکران در بحث درباره فرهنگ بومی معطوف به ابعاد مذهبی فرهنگ شد. برای آنان، فرهنگ واقعی که رنگ‌وبوی اصیل داشته باشد تنها در مذهب و اسطوره چنین جوامعی به چشم می‌خورد.

آراء این گروه از روشنفکران به رونق جنبشی انجامید که در آن گرایش به ارزش‌های مذهبی و افکار عرفانی بخش عمده فرهنگ اصیل ایران قلمداد می‌شد، حتی به ادعای کسانی که خود محتملاً عقیده‌ای چندان به مذهب نداشتند اما در سرخوردگی از عواقب گوناگون فرهنگ غربی، به معنویت و عرفان روی آورده بودند.

مهدی پرهام، در زمره این نویسندگان بود. وی، در دهه ۱۳۴۰ در نوشته‌های گوناگونی به بحث درباره زندگی «معنوی» و توضیح نقش مذهب و عرفان در زندگی اجتماعی مردم ایران پرداخت. به عنوان نمونه، او معتقد بود که:

آنچه متفکران دورین امروز برای رهایی از، ازخودیگانگی و سرگشتگی انسان عصر ماشین توصیه می‌نمایند، همان است که عارفان اندیشمند ما در قالب کلماتی دل‌انگیز و مفاهیمی بلند برای ساختن انسان کامل بیان داشته‌اند. بی‌تردید، اگر این مفاهیم را از زوایای خرافی پیراسته نماییم، هم‌طراز نفت ما در غرب آشوب‌زده خواستار دارد. منتهی همان‌طور که قبلاً اشاره کردم، عرفان ما چون نفت ما پالایشگاه می‌خواهد و گرنه متاعی قابل عرضه نیست.^(۱۱۵)

در همین دوران، شریعتی پدید آورنده گفتمان هویت‌محور اسلامی، از رهگذر «بازگشت به خویشتن خویش» می‌شود. به اعتقاد وی، ملت‌های جهان سوم نمی‌توانند بر ازخودیگانگی اجتماعی فائق آیند، و به جایی برسند که قادر باشند تکنولوژی غربی را بدون از دست دادن هویت شخصی خود به عاریت گیرند، مگر آن‌که نخست به خویشتن خویش بازگردند و ریشه‌های خود، میراث ملی خود و فرهنگ بومی خود را باز یابند. شریعتی تصریح می‌کند:

خوب، من می‌خواهم در این جا به یک مسأله اساسی پردازم. مسأله‌ی اساسی‌ای که در میان روشن‌فکران الآن مطرح است. میان روشن‌فکران

آفریقا، روشن‌فکران آمریکای لاتین، آسیا، و تازگی هم در ایران مطرح است، و آن مسأله «بازگشت به خویش است»... باری، مسأله بازگشت به خویشتن، شعاری نیست که الآن در دنیا مذهبی‌ها مطرح کرده باشند، بل که بیشتر روشن‌فکران مرفقی غیر مذهبی این مسأله را برای اولین بار مطرح کرده‌اند. مانند امه‌سه‌زر و در آفریقا مثل فرانتس فانون، مثل ژولیوس نی‌ره‌ره، مثل جومو کیناتا، مثل مستقر در سنگال، مثل کاتب یاسین نویسنده‌ی الجزایری و مثل جلال آل‌احمد در ایران... و بر این اساس است که وقتی مسأله بازگشت به خویش مطرح است، برای من مذهبی یا توی غیرمذهبی که هر دو در مسئولیت اجتماعی‌مان مشترک هستیم و به تفاهم مشترک رسیده‌ایم، مسأله تبدیل می‌شود از «بازگشت به خویش» به «بازگشت به فرهنگ خویش»... ما یک خویشتن باستانی داریم، مال دوره‌ی هخامنشی، دوره‌ی ساسانی، دوره‌ی اشکانی، و دوره‌ی پیش از آن‌ها، آیا به آن‌ها برگردیم؟ ... آن خویشتن باستانی و قدیمی ما خویشتنی است که در تاریخ، مورخین و جامعه‌شناسان، دانشمندان و باستان‌شناسان، آن خویشتن را می‌توانند کشف بکنند، بخوانند و بفهمند؛ ولی ملت ما آن خویشتن را به عنوان خویشتن خودش حس نمی‌کند، و قهرمانان، شخصیت‌ها، نبوغ‌ها و افتخارات و اساطیر آن دوره در میان مردم ما حیات و حرکت و تپش ندارند؛ قیچی تمدن اسلامی آمده و بین خویشتن پیش از اسلام و پس از اسلام ما فاصله‌ای انداخته است که خویشتن پیش از اسلام ما فقط به وسیله دانشمندان و متخصصین در موزه‌ها و کتابخانه‌ها قابل رؤیت و مطالعه است، توده‌ی ما هیچ‌چیز از آن‌ها یادش نیست... در نتیجه، برای ما بازگشت به خویش نه به معنی بازیافتن ایران پیش از اسلام، بل که بازگشت به خویشتن اسلامی به خصوص خویشتن شیعی ماست.^(۱۱۶)

در مجموع و در یک نگاه کلی، ساختار منقبض قدرت، انسداد سیاسی، فرهنگ غیرمشارکتی، فقدان تجربه تاریخی، نظام‌های اجتماعی-سیاسی مبتنی بر

نهادهای ملی، تنوع جغرافیای سیاسی و مردم‌شناسانه ایران، انحصار فکری، توسعه‌نایافتگی، فقدان مالکیت خصوصی، فقدان تقسیم کار اجتماعی و... تماماً زمینه‌ساز نوعی امتناع ایرانیان نسبت به تمایلات و گرایشات «ملی» (و در نتیجه «فقر ملی‌گری») گردیده است.

با بروز انقلاب اسلامی در این مرز بوم، روایت غیریت و هویت نیز دگرگون می‌شود. بی‌تردید، انقلاب اسلامی، نخستین انقلاب مذهبی عصر حاضر یا به تعبیر دیگر «اولین شورش بزرگ علیه نظام‌های زمینی» و «مدرن‌ترین شکل قیام» بود. این انقلاب، با بهره‌گیری از نظام معنایی و نظام اندیشگی بدیع، توانست «طی یک فرایند تاریخی با وصل کردن خود به ریشه‌های تاریخی مشخصی در حافظه قوی، به صورت بدیل زنده سیاسی جلوه نماید»^(۱۱۷) و هویتی نوین را بر بنیان ارزش‌ها و آموزه‌های دینی شکل دهد. در فرایند انقلاب اسلامی، نظام دانایی (اپیستمه) و شکل گفتمانی دینی‌ای شکل گرفت که با تمامی بداعتش ریشه در سنت دیرینه اسلام داشت و به مثابه یک ایدئولوژی راهنمای عمل و رهایی‌ساز جلوه‌گر شد. در کانون این گفتمان، اسلام به مثابه یک «دال متعالی» نشسته بود. غنای مفهومی و محتوایی این «دال استعلایی» تمامی زوایا و زمینه‌های زندگی آدمی را در بر گرفته،^(۱۱۸) سیاست را هم‌نشین دیانت کرده،^(۱۱۹) هر دو را بر سیمایی عرفانی تزیین نموده، و هر سه را در کنش اجتماعی در منزلت «تئوری راهنمای عمل» نشانده بود.

هویت برآمده از متن و بطن گفتمان انقلاب اسلامی، قبل از هرچیز مدرنیته موجود یا به تعبیری مظاهر مدرنیزاسیون در ایران را دگر هویتی خود تعریف کرد و گفتمان پهلوی را بیش از آن‌که معلول عملکرد نخبگان نظام سیاسی بداند، ماحصل مداخلات و منافع قدرت‌های بزرگ و در رأس آن‌ها آمریکا دانست.^(۱۲۰) به تعبیری می‌توان گفت انقلاب ایران درست برخلاف آنچه وبر تصور می‌کرد، اخلاقی را تبلیغ می‌کرد که در نقطه مقابل نظام سرمایه‌داری قرار داشت. این انقلاب، تصویری از سرخوردگی جوامع در حال

مدرن شدن از خودشیفتگی نظام سرمایه‌داری بود. بعد از ظهور نظام وستفالیایی، این اولین بار بود که یک جنبش ملی‌گرایانه شکل مذهبی به خود گرفته بود. به عبارت دیگر، برخلاف آنچه تحلیل‌گران اجتماعی و سیاسی انتظار داشتند، قیام انقلاب اسلامی نه معطوف به ایجاد مرزهای دولت-ملت و مدرن، بل که معطوف به چالش با این مرزهای مدرن بود. گره‌خوردگی هویتی میان گفتمان انقلاب اسلامی و فراگفتمان مدرنیته، تقریرکنندگان گفتمان انقلاب را بر آن داشت تا برای مفصل‌بندی گفتمان انقلاب سطوح فراملی و فراملی را هم‌زمان مورد توجه قرار دهند و حتی در برخی موارد از سطح فراملی برای تقویت سطح فراملی بهره گیرند. این گفتمان، بیش و پیش از هرچیز نیاز به ارائه یک تعریف از خود و به تعبیری هویت داشت و این امر مستلزم ایجاد فضایی برای روایت هویت برآمده از دل این گفتمان بود. سیاست خارجی می‌توانست چنین فضایی را در سطح فراملی فراهم کند و از این طریق به مفصل‌بندی گفتمان انقلاب یاری رساند. افزون بر این، در بُعد داخلی نیز چنین فضایی لاجرم می‌باید به وجود می‌آمد تا مقوم فضای روایت هویتی فراملی باشد.

گفتمان تازه‌تولد یافته‌ی انقلابی، به بازتعریف مفاهیمی نظیر، «خود»، «خودی»، «دگر داخلی»، «دگر خارجی» پرداخت و ملاک‌های متفاوتی نسبت به گفتمان پهلویستی، برای «خودی‌ها» و «دگرها» در عرصه ملی و فراملی به دست داد. مکتب انقلاب، هم‌چنین واژگانی لبریز از معانی را پیشنهاد کرد که تنها به منظور انعکاس دادن واقعیت اجتماعی و سیاسی به کار نمی‌رفت، بل که از یک سو، ابزاری برای دگرگون کردن آن واقعیت هم بود^(۱۳۱)، و از جانب دیگر، موجب شد که آن خواست‌هایی که واژه‌های دیگری برای بیان خود نیافتند از طریقش بگذرند.^(۱۳۲) این مکتب به تعبیر فوکو:

از نارضایتی‌های بی‌پایان، از انزجارها، از فلاکت‌ها، از نومیدی‌ها، نیرویی می‌سازد. و از آن رو از آن‌ها نیرویی می‌سازد که یک شکل بیان را بازنمایی

می‌کند، گونه‌ای روابط اجتماعی را، یک سازمان ابتدایی پُر انعطاف، و وسیعاً پذیرفته شده را، یک طریق با هم بودن، شیوه‌ای از گفتن و شنیدن را، چیزی را که اجازه می‌دهد هم صدای مان را به گوش برسانیم، و هم همراه با آن‌ها بخوانیم.^(۱۳۳)

در این دوران، دو رویکرد مسلط شکل می‌گیرد: نخست رویکردی که تبلور هویت فردی و جمعی ایرانیان را با هویت دینی آنان کاملاً تلفیق کرده و خارج از مدار گفتمان دینی هرگونه «فردیت» و «ملیت» را نهی می‌کنند. این نوع نگرش، ریشه در آموزه‌های شریعتی دارد. شریعتی ملت و ملیت را بر اساس فرهنگ مشترک ملی تعریف می‌کند و از این‌رو، آن را در رابطه تنگاتنگ با دین و آیین می‌بیند: «در طی ۱۴ قرن همراهی تاریخ ایران و اسلام، فرهنگی غنی و گسترده پدید آمده است که در آن، هیچ‌یک را نمی‌توان از دیگری بازشناخت. فرهنگ ایرانی بدون اسلام جستن، به همان اندازه محال است و غیر قابل تصور، که فرهنگ اسلامی را بدون ایران دیدن.»^(۱۳۴) دیدگاه دوم، هویت ملی را در هویت امت اسلامی ایران می‌بیند. در این دیدگاه، همه انواع عمده حکومت‌های انسانی فاقد مشروعیت و عاجز از حل و عقد مسائل انسانی است، از حکومت الیگارشی و سلطنتی و حکومت استبدادی گرفته تا مردم‌سالاری. در برابر حکومت‌های انسانی، حکومت الهی جا دارد که در آن ملت و هویت ملی معنایی ندارد و ملت به عنوان امت در نظر می‌آید که کارگزاران آن مجتهدان و فقها هستند. این امت دارای حق حاکمیت نیست، بل که نیازمند راهنمایی و رهبری و ولایت است.^(۱۳۵)

گفتمان انقلابی، در گذر زمان دستخوش تغییر و تحول می‌شود و در دوران‌های مختلف، بر سیما و مشربی متفاوت ظاهر می‌گردد. به بیان دیگر، «گفتمان» انقلاب اسلامی نیز، همچون هر گفتمان دیگری، خود نتیجه مفصل‌بندی هویت‌های متمایز و سیال (یا آنچه ویتگنشتاین آن را «بازی‌های زبانی» می‌خواند) بوده و بالمآل، مستمراً در معرض دگرگونی و صیوریت

شکلی و ماهوی و تکثر درونی بوده است.

از این رو، در این دوران شاهد شکل‌گیری خرده‌گفتمان‌های گوناگون، گاه پیرامون دقایقی همچون «نظام بازار آزاد»، «مالکیت خصوصی»، «سیاست‌های لیبرالی»، «دموکراسی پارلمانی»، «حکومت مشروطه و یا جمهوری»، «قانون‌گرایی»، و گاه حول دقایقی همچون «دموکراسی شورایی»، «ملی کردن صنایع»، «سلب مالکیت‌های بزرگ»، «برقراری شوراهای کارگری در کارخانه‌ها»، «انجام اصلاحات ارضی» هستیم.

در سطح بلوک قدرت نیز، یک گفتمان پیرامون «آرمان‌های اسلامی» سامان یافت و گفتمان دیگر، پاسداری از «دولت ملی» را در متن و بطن خود نشانده. در بستر گفتمان نخست هدف اتخاذی دولت، «خدمت به ایران از طریق اسلام» تعریف شد؛ مفهوم «انقلاب»، با مصداقی کاملاً رادیکال هم‌نشین شد؛ دین غیر اجتماعی، سیاسی و غیر ایدئولوژیک، اساساً فاقد معنا معرفی شد؛ التزام عملی و نظری به ولایت فقیه دو روی یک سکه دانسته شد؛ و بر نوعی اقتصاد دولتی (اسلامی-سوسیالیستی) تأکید ورزیده شد. در حالی که در بستر گفتمان دوم، انقلاب، نه به یک حرکت و گسست توده‌ای تمام‌عیار و رادیکال، بلکه به یک اقدام اصلاحی (در چارچوب قانون اساسی شاه) دلالت داد؛ رسالت نظام مستقر، «خدمت به اسلام از طریق ایران» تعریف شد؛ دین ابزار رشد و تعالی جامعه و در خدمت انسان‌ها، امری فردی و خصوصی فرض شد که باید بازتاب‌های اجتماعی داشته باشد، لذا نباید آن را ایدئولوژیک کرد؛ صرفاً التزامی عملی (نه التزام نظری) به اصل ولایت فقیه تجویز شد؛ اقتصاد سرمایه‌داری و مولد و متکی بر صنعت، لیبرالیزه کردن اقتصاد و ورود به بازار جهانی بر اساس منافع ملی، کاهش نقش دولت در اقتصاد، تمرکززدایی و توسعه درون‌زا، مورد تأکید قرار گرفتند.

در یک نگاه کلی، می‌توان دقایق اصلی سازنده و پردازنده گفتمان نخست (آرمان‌گرایی) را در «صدور انقلاب»، «رویکرد قدسی نسبت به حکومت»،

«دین ایدئولوژیک»، «حقیقت محوری»، «عام‌گرایی»، «رادیکالیسم انقلابی»، «پوپولیسم»، «ضدیت با استکبار»، «تأکید بر وظیفه و نه نتیجه»، «امت اسلامی»، «بسط محوری»، «ارزش محوری»، «دوانگاری متضاد»، و گفتمان دوم (واقع‌گرا) را در «تقدس‌زدایی از چهره حکومت»، «پلورالیسم سیاسی»، «واقعیت‌گرایی»، «قانون‌گرایی»، «منافع ملی»، «بسط گستره عمومی»، «امنیت فردی»، «جمهوریت»، «عقلانیت دینی»، خلاصه کرد.

سالیان بعد از ۱۳۶۰ را می‌توان دوران آغاز «دگرسازی» درونی و تجربه بازی جناحی در ایران دانست. از یک سو، جریانی «بنیادگرا» با قرائتی سنتی از اسلام و با تأکید بر دقایقی همچون «مالکیت خصوصی»، «روحانیت محوری»، «اقتدارگرایی مذهبی»، و «فقه سنتی» و از جانب دیگر، جریانی «اصول‌گرا»، «رادیکال» و «انقلابی» با درون‌مایه‌ای اسلامی-سوسیالیستی و خصلت و مشرب‌ی پوپولیستی و ایدئولوژیک (در معنای سنتی و کلاسیک آن) پیرامون دقایق گفتمانی‌ای همچون: «فقه پویا»، «اقتصاد دولتی»، «روحانیت‌گرایی»، «اقتدارگرایی سیاسی»، «غرب‌ستیزی»، «آرمان‌گرایی»، «صدور انقلاب»، «دوانگاری متضاد میان اسلام و کفر» شکل می‌گیرند.

در ذیل گرایش اول، باید از مواضع جامعه روحانیت مبارز، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم و جامعه تجار و اصناف نام برد و در ذیل گرایش دوم، مواضع اکثریت مجلس شورا در آن سال‌ها (مجلس سوم)، مواضع دولت و نگرش‌های گروه‌هایی مانند سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، مجمع روحانیون مبارز، دفتر تحکیم وحدت، خانه کارگر و انجمن اسلامی معلمان قابل ذکر است. گرایش اول، به طور کلی هوادار مالکیت خصوصی، عدم دخالت گسترده دولت در اقتصاد و عدم کنترل تجارت داخلی و خارجی بود. در مقابل، گرایش دوم که به خط امام هم شهرت داشت، از نوعی اقتصاد اسلامی، اصلاحات ارضی، قسط و عدالت، مداخله دولت در اقتصاد، وضع قانون کار، ملی کردن تجارت خارجی، منع ثروت‌اندوزی و... حمایت می‌کرد.

در طی سال‌های ۱۳۶۰ تا ۱۳۶۸، میان این دو گرایش اصلی منازعاتی بر سر سیاست‌های اجتماعی و اقتصادی پدید آمد. گرایش اول، در شورای نگهبان مسلط بود، اما در مجلس و قوه مجریه گرایش دوم غلبه داشت. بسیاری از لوایح مجلس به دلیل مغایرت با حقوق مالکیت با ضوابط اسلامی در آن دوران، از جانب شورای نگهبان رد می‌شد. بدین سان، میان اکثریت مجلس و شورای نگهبان بر سر مسائل گوناگون اختلاف پیش آمد و به تدریج رنگ‌وبوی سیاسی و جناحی به خود گرفت.

بنابراین، می‌توان گفت که جریان‌های سیاسی این دوران، عمدتاً هویتی «شرایط‌پرورده» داشتند. به دیگر سخن، هستی جمعی سیاسی آنان معلول شرایط حاکم بر آن دوران بود. اگرچه، روایت این جریان‌های سیاسی بعد از تولد تا حدودی با قبل از شکل‌گیری متفاوت بود و می‌توان رد پای آنان را در تحولات بعدی جامعه (خصوصاً در پدیده دوم خرداد) به وضوح دید.

بعد از دوم خرداد ۱۳۷۶، با روایتی متفاوت از شکل‌گیری هویت‌های سیاسی مواجه هستیم. گفتمان سیاسی مسلط بر این دوران، ملازمتی تنگاتنگ با آزادی، تنوع اندیشه، تکثر هویتی و جامعه چندصدایی، تحمل دگر، حاکمیت الگوها، مشارکت عمومی، اقتدار معنوی، نظم، جامعه مدنی، قانون، انتظام در پراکندگی و... پیدا می‌کند. «جامعه مردمان» جایگزین «جامعه توده‌ای» می‌شود. سیاست، فرایند «انتخاب» و «رقابت سالم» پنداشته شده و تنوع در همه‌جا حاکم دانسته می‌شود. بر سیاستی تأکید ورزیده می‌شود که نه بر مبنای قهر و زور و یا منفعت و سود، بل که بر بنیان‌های اندیشه، معنویت و فرهنگ، ابتناء یافته باشد. ایجاد اقبال و اجماع مردمی نسبت به نظام، نه در «پیروی از دستورها یا اجبار و فقدان انتخاب»؛ «سنت یا پذیرش بدون اندیشه و بر حسب عادت»؛ «بی‌تفاوتی و انفعال»؛ «پذیرش مصلحت‌گرایانه»؛ «پذیرش ابزاری یا رضایت و موافقت مشروط»؛ بل که، در «موافقت هنجاری» و «موافقت هنجاری آرمانی» (آن‌چیزی که مردم یک جامعه در شرایط آرمانی، برای مثال، در

شرایطی که تمام دانش مورد نیاز و نیز همه فرصت‌های لازم برای کشف شرایط و نیازمندی‌های دیگران مهیاست - موافقت می‌کردند که انجام دهند، جست‌وجو می‌شود. بحث و گفت‌وگو با اندیشه‌های گوناگون، امری ممکن و ضروری فرض می‌شود. «توافق تعارضی»^۱ در زمینه اندیشه و تجربه اجتماعی و سیاسی، جزئی از گفتمان مسلط می‌شود.

در این فضا و شرایط، شاهد بروز و ظهور خرده‌گفتمان‌ها و هویت‌های متکثر سیاسی، گفتمانی و معرفتی، و نیز هویت‌های مقاومت هستیم. با بهره‌ای آزادانه از ترمینولوژی کاستلز، هویت مقاومت به دست کنشگرانی ایجاد می‌شود که در اوضاع و احوال یا شرایطی قرار دارند که از طرف منطبق و گفتمان مسلط بی‌ارزش دانسته می‌شوند و به حاشیه رانده می‌شوند. از همین‌روی همان‌طور که کالهن در توضیح خود درباره ظهور خط‌مشی‌های هویتی مطرح ساخته است سنگرهایی برای مقاومت و بقا بر مبنای اصول متفاوت یا متضاد با اصول مورد حمایت نهادهای جامعه ساخته می‌شود.

بی‌تردید، این روایت همچنان باقی است. و تا «غیری» هست، هویتی نیز تولد می‌یابد و تا دل‌مشغولی هویت در میان ایرانیان وجود دارد، «غیری» هم هست.

1- consensus conflictuel

«توافق تعارضی»، در بیان ریکور، حاصل بلاواسطه برخورد‌های فکری و تجربی میان صور گوناگون عقاید در فضای عمومی دموکراسی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. جاردو نیولی می‌نویسد: «ایده ایران با برداشت سیاسی آن، ظاهراً در آغاز خیزش ساسانیان، به ناگهان ایجاد شد، اما باید این را نیز اضافه کنیم که دوره پایانی اشکانیان، راه را برای ظهور این پدیده از طریق تجدید هویت ایرانی که ظاهراً در ترک آداب و رسوم یونانی تجلی می‌یافت، هموار ساخت. در واقع، دوره پارت‌ها، ظاهراً با فرایند ایرانی شدن حاکمان جدید مشخص شده است» (جراردو نیولی، «ایده ایران»، ترجمه الهام کوشا، در محسن بنائی و دیگران، خودکاوی ملی در عصر جهانی شدن (تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۱) ص ۲۴۰).
۲. در آثار پهلوی باستان، داستان آفرینش جهان چنین آمده است: «هرمزد خدای بزرگ. آفریننده نیکی و پاکی در جهان روشنایی می‌زیست و در دانایی و خوبی و خردمندی از همه برتر بود. اهریمن برعکس او کم‌دانش، فرومایه و بدکار بود و در تاریکی مطلق می‌زیست. او به زور داخل روشنایی شد و هرمزد او را راند و بدین ترتیب جدال میان نور و تاریکی و نیکی و بدی آغاز گردید...» (ن.ک: داریوش هموطن، ایران و ضرب وحشی (آلمان: افق، ۱۳۷۰) صص ۱-۲).
۳. هجوم‌های بنیان‌براندازی همچون حمله آشوریانیپال به ایران (۶۴۶ ق.م)، حمله اسکندر (۳۳۴ ق.م)، حمله اعراب (۶۳۷ م)، حمله ترکان غزنوی (۹۹۹ م)، حمله ترکان سلجوقی (۱۰۳۰ م)، حمله ترکان قراختایی (۱۱۴۱ م)، حمله ترکمانان غز (۱۱۵۶ م)، حمله مغول‌ها (۱۲۲۰ م)، حمله تیمور (۱۳۸۱ م)، حمله افغان‌ها (۱۷۲۰ م) و ده‌ها تهاجم خارجی دیگر. ن.ک: علی میرفطروس، ملاحظات در تاریخ ایران (آلمان: نشر نیما، ۱۹۹۷) فصل اول.
۴. به تعبیر علی میرفطروس، تاریخ ایران، در مجموع، تاریخ «ایل‌هاست نه تاریخ آل‌ها». روند تکاملی جامعه ایران - بارها - به خاطر حملات ایل‌های بیابان‌گرد و عشایر چادرنشین از هم گسسته است. مهم‌ترین نتیجه این حملات، تضعیف مناسبات شهر و شهرنشینی و تقویت موقعیت ایل‌ها و قبایل مهاجر در ایران بود. در واقع، هجوم‌های بیابان‌گردان و گوسفندچرانان غزنوی، سلجوقی، مغول، غز، تیموریان، صفویه، افشاریه، زندیه و قاجاریه - که بسیاری از

پادشاهان شان حتی سواد خواندن و نوشتن نداشتند - باعث گسست در روند تکاملی جامعه ایران گردید. (علی میرفطروس، *گفت‌وگوها* (آلمان: انتشارات نیما، ۱۹۹۸) ص ۳۲).

5. Yarshater Ehsan (ed.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 3, Cambridge (London: Cambridge University Press, 1983) p. 139

۶. محمدعلی اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟* (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۹) ص ۵۲.

۷. احمد اشرف، همان، ص ۵۴۵.

۸. پیشین، صص ۵۴۵-۵۴۶.

۹. داریوش هموطن، همان، صص ۱-۲.

۱۰. داوود هرمیداس باوند، *سمیانه هویت ایرانی در پایان قرن بیستم*، ۱۳۷۷.

۱۱. پیشین.

۱۲. احسان یارشاطر، «مروری بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام»، *ایران‌نامه*، سال هفدهم، شماره ۲، بهار ۱۳۷۸، صص ۱۹۰-۱۸۹.

۱۳. محمدعلی اسلامی ندوشن، *ایران و یونان در بستر باستان* (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸) صص ۳۱-۳۰.

۱۴. پیشین، ص ۳۲.

۱۵. احسان یارشاطر، همان، صص ۱۹۱-۱۹۲.

۱۶. پیشین.

۱۷. پیروز مجتهدزاده، *سمیانه هویت ایرانی در پایان قرن بیستم*، ۱۳۷۷.

۱۸. احمد اشرف، همان، صص ۵۴۳-۵۴۲.

۱۹. احمد اشرف معتقد است که استقرار پادشاهی ساسانی و دین زرتشتی، به عنوان آیین رسمی کشوری همراه با رسمیت یافتن اسطوره‌های دینی قومی درباره آفرینش و تاریخ و جایگاه جغرافیایی ایران پایه‌های اصلی هویت اقوام ایرانی را، که در ایران‌شهر زندگی می‌کنند، شکل می‌دهد.

۲۰. احمد اشرف، همان، ص ۵۴۱.

۲۱. پیشین، ص ۲۲.

۲۲. پیشین، ص ۶۶.

۲۳. شاهرخ مسکوب، *هویت ایرانی و زبان فارسی* (تهران: نشر فرزاد، ۱۳۷۹) ص ۵.

۲۴. محمدعلی اسلامی ندوشن، *سمیانه هویت ایرانی در پایان قرن بیستم*، ۱۳۷۷.

۲۵. غلامحسین صدیقی، «جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری»،

ایران‌نامه، سال پانزدهم، شماره ۴، پاییز ۱۳۷۶، ص ۶۲۵.

۲۶. پیشین، صص ۶۲۶-۶۲۵.

۲۷. نادر نادرپور، «مشرق در غربت و غربت در مغرب»، *ایران‌نامه*، سال دهم، شماره ۲، بهار ۱۳۷۱، ص ۲۶۰.

۲۸. غلامحسین صدیقی در توضیح و تدقیق این اختلاط هویتی می‌نویسد: افکار و عادات و اخلاق و قواعد و حتی نهادهای (مؤسسات) ایرانی چنان‌که طبیعی و عادی به نظر می‌رسد مدت‌ها در برابر رسوم و آیین‌های تازه، پایداری نشان دادند؛ با کندی تغییری صورت گرفت، ولی مبادله همیشه به ضرر یک طرف وقوع نیافت. در این بار نیز رسم عمومی که انفعال دینی بر ضد دین دیگر در تطور این یک مؤثر است، مجری گردید. اگرچه تأویل شرایع اسلام که در قرن دوم و سوم و چهارم مطمح نظر جمعی از مردم قرار گرفت، علل متنوع داشته و منظور اصلی آن‌ها گویا متحرک ساختن قواعد ثابت اصول دینی بوده است، دور نیست که این امر تا اندازه‌ای نتیجه دخول جمعی بسیار از مردم به دین اسلام و برای آشتی دادن عقاید و رسوم باستانی با دستورها و اعمال تازه بوده باشد. (غلامحسین صدیقی، همان، ص ۶۲۹).

۲۹. پیشین، ص ۶۲۶.

۳۰. احمد اشرف، همان، ص ۵۴۸.

۳۱. پیشین، صص ۶۸-۶۹.

۳۲. محمدعلی اسلامی ندوشن، *ایران چه حرکتی برای گرفتن دارد؟*، صص ۱۹-۱۸.

۳۳. پیشین، ص ۷۰.

۳۴. پیشین، صص ۷۰-۷۱.

۳۵. پیشین، ص ۷۱.

۳۶. شاهرخ مسکوب، همان، ص ۱۳.

۳۷. به گفته Darmesteter محقق فرانسوی: «ایرانیان آیین نورسیده را رونوشتی از آیین کهن خودشان یافتند که در آن آسمان از همان فرشته‌ها و زمین از همان شیطان‌هایی پر شده بود که خود آن‌ها پیش از آن در آن‌ها جای داده بودند، و رستاخیز و بهشت و دوزخ نیز همان روز حساب و جهنم و بهشتی بود مه یهودیان و مخصوصاً مسیحیان و مسلمانان از خود آن‌ها وام گرفته بودند. تنها تغییری که در این میان روی داده بود این بود که اهورامزدا تبدیل به اله شده بود و فرشته‌ها نام ملائک و اهریمن نام شیطان گرفته بودند. زرتشت نیز جای خود را به محمد داده بود».

۳۸. ادوارد براون معتقد است: «تغییرات ناشی از قبول اسلام در نزد ایرانیان از پوست فراتر نرفت و به درون نرسید. ایرانیان با نوآوری‌هایی چون تشیع و عرفان، خیلی زود آیینی را که با شمشیر عرب به کشورشان تحمیل شده بود به چیزی تبدیل کردند که گرچه همچنان شباهتی با اسلام داشت، ولی محتوای آن با آن‌چه احتمالاً پیامبر عرب در نظر داشت بسیار تفاوت داشت».

۳۹. صفا، ۱۳۴۱: ۱۶۱.

۱۰. مسعودی، ۱۳۸۵، جلد سوم.
۱۱. ن. ک: احسان یارشاطر، آنماری شیمل و دیگران، *حضور ایران در جهان اسلام*، ترجمه فریدون مجلسی (تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۸۱) ص ۱۹.
۱۲. شاهرخ مسکوب، همان، صص ۱۴-۱۵.
۱۳. پیشین، ص ۲۴.
۱۴. روایت معراج، در محسن بنائی، «جای پای اساطیر در کیش ایرانیان»، در: محسن بنائی و دیگران، *خودکاوی ملی در عصر جهانی شدن* (تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۱) ص ۳۵.
۱۵. فرهنگ ایرانی، به تعبیر شیخاوندی، آمیزه‌ای است از خرده‌فرهنگ‌های اقوام ایرانی و ایرانی که در تکاپوی زمان پرورده و از صافی حوادث تاریخی گذشته، همچون طیف چندرنگی بر فراز خاک کنونی ایران، با مرزهای سیاسی امروزی، گسترده شده است و همانند رنگین‌کمان، با این‌که دیدنی است، ولی جدا از هم، دست‌نیافتنی می‌باشد. (داور شیخاوندی، همان، ص ۱۳).
۱۶. شاهرخ مسکوب، همان، صص ۷۴-۷۵.
۱۷. محمد توکلی طرقي، به بیانی دیگر در این زمینه می‌نویسد: «رویارویی و داد و ستد فرهنگی با هند و فرنگ در سده‌های دوازده و سیزده ه ق / هجده و نوزده م. زمینه‌ی بازپردازی "ایران" و "ملت" در گزارش تاریخ و گفتمان سیاسی ایران را فراهم آورد. این "ایران" و "ملت" نوپرداخته که از پیوند متون کهن و آثار باستانی بر ساخته شده بود، نحو جدیدی را برای بازتولید و گزارش گذشته، زبان، و فرهنگ ایرانی فراساخت» (محمد توکلی طرقي، *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ* (تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۸۲) ص ۹).
- البته، در گذران این دوران، عوامل متعدد دیگری دست‌اندرکار تعریف هویتی ملی برای جامعه ایرانی شدند. همان‌گونه که رامین جهانبگلو تأکید می‌کند:
- عوامل متعددی در طول سده نوزدهم در ظهور فکر هویت ملی و رواج آن در میان نخبگان روشن‌فکر ایران مؤثر بودند. در این سده، رشد وسایل ارتباطی (مطبوعات، جاده، تلگراف و جز آن) موجب بالندگی حس وجود هویتی ایرانی شد. مطالعات ایرانی اروپاییان به تقویت این حس هویت در میان روشن‌فکران کشور کمک کرد. آثار پژوهشگران ایران‌شناس، اهمیت دوران پیش از اسلام را در تاریخ ایران نشان داد و از این طریق توانست ایرانیت را از اسلام جدا سازد و نگاه تاریخی به گذشته را غیر دینی کند. نوعی ایدئولوژی ملی مبتنی بر اصالت تمدن آریایی سر برآورد. به خصوص محصلان ایرانی که به اروپا می‌رفتند، تحت تأثیر اندیشه‌های محیط، در انتشار تصورات تازه از هویت ملی ایرانی سهم بسزا داشتند. (جهانبگلو، رامین، *ایران و مدرنیته: گفت‌وگوهای رامین جهانبگلو*، ترجمه گفت‌وگوهای فرانسوی: حسین سامعی (تهران: نشر گفتار، ۱۳۷۹) ص ۳۱).
۱۸. داور شیخاوندی، همان، ص ۱۱.

49. C. E. Bosworth, "The Historical Background of Islamic Civilization", in R.M. Savory, (ed.), *Introduction to Islamic Civilization* (New York: Cambridge University Press, 1980) p. 25.

۵۰. ن. ک: راوندی مرتضی، *تاریخ اجتماعی ایران*، جلد دوم، (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۴) صص ۵۳۵-۵۳۶.

۵۱. ن. ک: ماشاءالله آجودانی، «روشن فکر: مشروطیت و امروز»، *فصل کتاب*، سال سوم، شماره سوم (شماره پیاپی ۹) پاییز ۱۳۷۰، ص ۵.

۵۲. عباس میلانی، *تجدد و تجدیدستیزی در ایران* (تهران: نشر آتیه، ۱۳۷۸) ص ۲۹.

۵۳. باید تأکید نمود که عقده ادیب از منظر لاکان، مرحله‌ای نظیر سایر مراحل در روان‌شناسی ژنتیک نیست؛ لحظه‌ای است که کودک با آگاهی از خویشتن، جهان و دیگران، خود را به هیئت انسانی در می‌آورد. حل عقده ادیب سوژه را با اعطای نام، منزلت و جایگاهی در خانواده و نیز یک دال اصیل نسبت به خود و ذهنیت، رهایی می‌بخشد. او را در درکش از خود، از رهگذر مشارکت در دنیای فرهنگ، زبان و تمدن، پیش می‌برد.

۵۴. داریوش شایگان، *نگاه شکسته*، ترجمه سعید شاهسوندی، کتاب اول، (گست)؛ (چاپ نشده است).

۵۵. پیشین.

۵۶. حمید عنایت در کتاب *اندیشه سیاسی نوین اسلامی* بر آن است که سیاسی شدن اخیر جوامع اسلامی را نمی‌توان درک کرد مگر در پرتو جریان انتقادی تاریخی رشد یابنده مسلمین نه تنها علیه غرب بل که علیه گذشته خودشان.

۵۷. محمد توکلی طرقي، *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ*، ص ۴۱.

۵۸. پیشین، صص ۹-۱۰.

۵۹. پیشین، ص ۱۵.

60. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London and New York: Routledge, 1994).

61. Young Robert, *Colonial Desir: Hybridity in Theory, Culture and Race* (London and New York: Routledge, 1990).

۶۲. به تعبیر داریوش آشوری: «... ما در تاریکی دست به این فیل می‌سودیم و دست هریک از ما به هر جای آن می‌خورد گمان می‌کردیم که فیل همان است: یکی رمز چیرگی و برتری اروپاییان را در آزادی‌های سیاسی و اجتماعی‌شان می‌دید و در حکومت قانون، یکی در علم، یکی در صنعت، و هیچ‌یک نمی‌توانست آن را در تمامیتش ببیند. دیدن آن در تمامیتش برای ما ممکن نبود، نهنگی به کشتی ما پهلوی زده بود که هریک از ما در تاریک‌روشنای غروب مدنیت‌مان سرش را می‌دید یا دمش را یا بالش را، و در هنگامه ترس و آشوب، که همه

به فکر "نجات" هستند و دست به آسمان برداشته‌اند، چه کسی را فرصت آن است که به آرامی بپرسد: نهنگ چیست؟» (داریوش آشوری، فصل کتاب، بهار ۱۳۶۷، شماره اول).

63. See Hall Stuart and Bram Gieben (eds.), *Formations of Modernity* (UK: Polity Press, 1992).

64. See Lyotard Jean-Francois, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Trans. by Geoff Bennington and Brian Massumi (UK: Manchester University Press, 1986).

۶۵. میرزا یوسف خان مستشارالدوله، یک کلمه، چاپ شده در ۱۲۸۷ ه.ق.

۶۶. میرزا فتحعلی آخوندزاده، مقالات، به کوشش باقر مؤمنی، چاپ اول، (تهران: انتشارات آوا، ۱۳۵۱) ص ۱۰۱.

۶۷. ن. ک: مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان، تدوین محیط طباطبایی، بخش اول، چاپ اول، (تهران: انتشارات علمی) صص ۱۵، ۱۷۳.

۶۸. روزنامه قانون، شماره ۵، ص ۲.

۶۹. پیشین.

۷۰. میرزا آقاخان کرمانی، آینه اسکندری، به سعی و اهتمام زین العابدین مترجم‌الملوک، چاپ ۱۳۲۴ و ۱۳۲۶ ه.ق.، بخش خاتمه کتاب، صص ۶۲۱-۶۳۴.

۷۱. عباس میلانی، همان، صص ۸۶-۸۵.

۷۲. مارشال برمن Marshall Berman شاخصه‌های بارز عصر تجدد در موارد زیر خلاصه می‌کند: (۱) تجدد یک پدیده منحصر به فرد اروپایی بود. (۲) محتوای تاریخی تجدد که با رنسانس آغاز گردیده بود امکان فراسوی اندیشه کهن رفتن را فراهم آورده بود. (۳) انقلاب بورژوازی با پرده برداشتن از توهمات دینی و سیاسی حقیقت جامعه و روابط اجتماعی را بر ملا نمود و افق بدیل‌های قابل دسترسی (مانند شورش و انقلاب) را گسترش داد. (۴) جامعه جدید بورژوازی از نگرش سکولار و شیوه تفکری علمی برخوردار بود. جامعه جدید یک جامعه حقیقتاً آزاد بود که انسان‌ها می‌توانستند در آن آزادانه بهترین عقاید، انجمن‌ها، حقوق و سیاست‌های اجتماعی را جست‌وجو کنند و به تصرف خود در آورند. (م. تیوا، تقابلی شرق و غرب و پندار روشن‌فکر ایرانی، در ایران خارج از کشور، ص ۶۴۷).

۷۳. ماشاءالله آجودانی، روشن‌فکر: مشروطیت و امروز، ص ۵.

۷۴. کرمانی، آینه‌ی سکندری، صص ۶۲۸-۶۲۹.

۷۵. داریوش شایگان، نگاه شکسته، ص ۱۶۰.

۷۶. محمد مختاری، تمرین مدر، ص ۱۱.

۷۷. ایران و مدرنیته: گفت‌وگوهای رامین جهانگیرلو، صص ۱۱-۱۲.

۷۸. فریدون آدمیت، ایدئولوژی انقلاب مشروطیت (تهران: انتشارات پیام، ۱۳۵۵) ص ۲۲۷.

۷۹. روزنامه *نیو هسپات*، میکروفیلم اسناد آکادمی علوم باکو، سال ۱۹۰۶، ص ۳۷۷.

۸۰. «فردانیت فرد» یکی از دقایق برجسته گفتمان مدرنیته و نظام اندیشگی دوران جدید بود. «فردیت» به مفهوم نوین آن، ناشی از شرایطی است که در آن، فرد بتواند مستقل (و نه جدا) از جامعه به خود تحقق بخشی بپردازد. از منظر گفتمان‌های مبتنی بر «فردیت» جدید، «فرد» به مثابه «ارزشی در خود»، «غایت و انجام خویش» و «حامل آزادی و آفرینندگی» تعریف می‌شود. این شیوه نگرش نوین به انسان، فرد انسانی را سرچشمه و مرجع امور این‌جهانی می‌شناسد. در این دیدگاه، به فرد از میان انتزاع وجود فی نفسه نگریسته می‌شود و از ویژگی‌هایش (باورهای دینی، اعتقادات، جنسیت، نژاد، موقعیت اجتماعی، خاستگاه و...) پیراسته می‌گردد. فرد، برخوردار از استقلال و خودمختاری در نظر گرفته می‌شود و پایه استقلال و خودمختاری فردی نه بر فرد یا افراد مشخص بل که بر انسان بودن به طور کلی استوار است. بنابراین، برابری انسان‌ها از ارزش مطلق فردها برمی‌خیزد. به بیان دیگر انسان‌ها به اعتبار انسان بودن با هم برابرند.

فردباوری، آن‌گونه که در بستر فراگفتمان مدرنیته معنا می‌یابد، جامعه را بر ساخته اراده‌های آزاد فردی دانسته و در همین افق، «قرارداد اجتماعی» را مطرح می‌سازد. از این منظر، انسان‌های آزاد برای زیستن مسالمت‌آمیز در جامعه، بر پایه اراده‌های فردی خویش پیمان اجتماعی را شالوده می‌ریزند. بالمآل، این «فاعل شناسا»ست که «خواسته» او در هیئت و هویت «ساخته»ای به نام «جامعه» تجلی می‌کند و عقلانیت سامانگر او جایگزین هرگونه نظم کیهانی یا ماوراء طبیعی می‌شود.

انسان جدید، از همان آغازین روزهای تولد، بر این احساس شد که به گوهر «خرد» خودبنیاد نقاد، (یعنی خردی که اولاً، حجت و اعتبار مدعایش قائم به خود عقل است، نه به چیزی بیرون از آن، و ثانیاً، نقاد است و جرأت پرسش‌گری و نقد را به غایت واجد است) هم‌زادی ازلی است.

بینش فردباورانه نوین، با تکیه بر ارزش فرد، حقوق و آیین‌های قضایی را محصول و ساخته اندیشه و اراده‌های فردی می‌داند. بدین‌سان، نظام حقوقی جدید از سرچشمه‌های الهی یا کیهانی می‌گسلد. اراده‌های فردی از این پس در سطح سیاسی، برای اداره و رسیدگی به امور خود و قانون‌گذاری همکاری می‌کنند و در سطح مدنی، برای رسیدن به سازش‌ها و توافق‌ها و بستن پیمان‌ها و قراردادهای به گفت‌وگو می‌نشینند. فردباوری نوین انسان را غایت و هدف یگانه و والای سازمان‌های اجتماعی می‌داند. پایه‌گذاری جامعه سیاسی بر شالوده رایزنی، کنکاش و توافق افراد، هدفی جز هماهنگی حقوق و آزادی همین افراد ندارد و قدرت سیاسی یا اجتماعی به ناگزیر در راستای ضمانت این حقوق و آزادی‌ها هستی می‌یابد. بنابراین، مشروعیت قدرت سیاسی با حفاظت و تضمین آزادی‌های فردی توجیه می‌پذیرد. در یک کلام در این بینش همه‌چیز به دور وجود فرد می‌گردد و جامعه فضایی برای نگهداری و حفظ

زندگی فرد و توان بخشیدن به شکوفایی استعدادهایش به شمار می‌آید. پس جامعه از هرگونه غایت و سرانجامی بیرون از اراده افراد، تهی است.

بر پایه و شالوده این نگرش به فرد، اندیشه و مفهوم آزادی جدید می‌شکفت. با اعلام این اصل که آزادی گوهر درونی هر انسانی است، آزادی به اصلی فسخ‌ناپذیر و جدایی‌ناپذیر از فرد انسانی تبدیل می‌گردد. این اصل را می‌توان سنگ بنای دوران جدید شمرد. بیرونی شدن این آزادی درونی، در سطح‌ها و وجه‌های گوناگون، خاستگاه نظام‌های سیاسی و حقوقی ... جدید می‌شود. بدین‌سان، آزادی پایه سازمان‌دهی سیاسی جدید قرار می‌گیرد. سازمان‌دهی سیاسی‌ای که آماجی جز نگهداری و حفظ حقوق طبیعی انسان‌ها و تضمین آزادی‌هایشان ندارد. قانون با تعیین حد و مرز آزادی از آسیب رسیدن به آزادی دیگران جلوگیری می‌کند.

بنابراین، در اندیشه مدرن اروپا جوهر بشری با در نظر گرفتن مسأله آزادی انسان به عنوان فاعل اخلاقی‌ای که از عقل عملی برخوردار است، مطرح می‌شود. در اینجا به شعار کانتی «جرأت کن که بدانی» (Sapere aude) برمی‌خوریم و به فیشته که در جواب، در کتاب «سرنوشت انسان»، می‌نویسد «می‌خواهم بدانم». پس مسأله آزادی انسان در رابطه با شناخت او از خویش و جهان اطرافش مطرح می‌شود. به همین جهت، یکی از مهم‌ترین مسائلی که در برابر متفکران اروپای مدرن قرار می‌گیرد، مسأله آموزش و تعلیم و تربیت انسان‌هاست. هدف از آموزش، ابداع انسان جدیدی است که به تنهایی قادر به اندیشیدن باشد. از همین‌رو، برای فیشته، فیلسوف یا دانشمند «معلم انسان‌هاست». او هم‌چنین در کتاب ملاحظاتی در مورد انقلاب فرانسه می‌نویسد: «هدف از آموزش، بیدار کردن استقلال فکر است».

اما، چه شد که بر جامعه‌ی ذره‌ای‌شده‌ی غربی، فردگرایی استقرار یافت و بر جامعه‌ی ذره‌ای‌شده‌ی ایران، خودمداری؟ چگونه شد که «فردگرایی» در ایران در هیئت و هویت افراطی آن و به مثابه یک مشکل یا آسیب اجتماعی (و نه حتی یک مشکل فردی) بروز و ظهور کرد؟ چه شد که فرایند هویت‌سازی و ملت‌سازی در جامعه ما نتوانست «ملیت» را در کنار «فرد» بنشانند؟ و چه شد که هم «ملی‌گرایی» و هم «فردگرایی» در جامعه ایرانی جز به انشقاق و طرد و حذف یکدیگر نینجامیدند؟

۸۱ کلیات دیوان هارف قزوینی (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۶) ص ۳۳۴.

۸۲ محمد نوکلی طوقی، تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ، ص ۶۵.

۸۳ ماشاءالله آجودانی، یا مرگ یا تجدد (لندن: انتشارات فصل کتاب، ۲۰۰۲) صص ۱۴-۱۳.

۸۴ بیژن رضایی، «افسانه و واقعیت ملت ایران»، آرشر، ش ۳۲، آبان ۱۳۷۲، ص ۱۷.

۸۵ ماشاءالله آجودانی یا مرگ یا تجدد، صص ۳۰-۱۶.

۸۶ محمد نوکلی طوقی، «اثر آگاهی از انقلاب فرانسه در شکل‌گیری انگاره مشروطیت در

ایران»، ایران‌نامه، سال هشتم، ش ۳، تابستان ۱۳۶۹.

۸۷ دیوان ادیب، ص ۴۸۵.

۸۸ محمد توکلی طرقي، *تجدد بومي و بازاندیشی تاریخ*، صص ۱۱-۱۰.

۸۹ پیشین.

۹۰. به تعبیر احمد اشرف: «... انقلاب مشروطه، فکر آزادی و دموکراسی را وارد جامعه روشن فکری ایران می کنند و یک جناح بالنسبه نیرومند پدید می آورد که در جریان های گوناگون متجلی می شود. این جناح از روشن فکران ایران هویت ملی را هویت شهروندان آزاد ایرانی می دانند و برآنند تا حق حاکمیت ملت را که، دستگاه های حاکم در یک قرن اخیر غصب کرده اند به صاحبان اصلی آن یعنی به جامعه مدنی بازگردانند.» (احمد اشرف، همان، ص ۵۵۳).

۹۱. پیشین، ص ۵۴۲.

۹۲. علی میرفطروس، *دیدگاه ها*، صص ۳۲-۳۱.

۹۳. میرفطرس می افزاید: «ملت اساساً در برابر "دیگران" خود را بروز می دهد. تاریخ ایران، تاریخ هجوم های اقوام مختلف و لذا تاریخ حضور این "دیگران" است. منظورم از "هویت ملی" مجموعه ی درک و دریافت من (به عنوان ک ایرانی) از جهان و جامعه است. مجموعه ی کردارها، منش ها، احساس ها و آیین هایی است که "شخصیت" مرا (به عنوان ایرانی) از سایر ملت ها، مشخص می کند، چیزی که یکی از ایران شناسان بر جسته ی فرانسوی، به درستی آن را L'ame de L' Iran (جان ایران) نامیده است. من در تعریف "ملت" - مخصوصاً - بر واژه ی "شخصیت" تأکید می کنم تا جوهر معنوی و فرهنگی مفهوم "ملت" را نشان بدهم. (علی میرفطروس، *دیدگاه ها*، صص ۳۲-۳۱).

۹۴. صبح صادق، «وطن پرست غیرتمند محترم من»، ۲: ۱۷ (۲۶ محرم ۱۳۲۶)، ۴، در: محمد

توکلی طرقي، *تجدد بومي و بازاندیشی تاریخ*، ص ۶۵.

95. Curzon G., *Persia and the persian Question*, vol. 1 (London: 1892), pp.

433.

۹۶. اسماعیل خویی، «سوگواره پیران: سوگ نامه ی ایران؟»، *میهن*، ش ۱۰، ۱۳۷۴.

۹۷. پیشین.

۹۸. ماشاءالله آجودانی، *مشروطه ایرانی و پیش زمینه های نظریه ولایت فقهی*، صص ۲-۱.

۹۹. داریوش شایگان، *نگاه شکسته*.

۱۰۰. احمد اشرف، همان، صص ۵۵۴-۵۵۳.

۱۰۱. پیشین، ص ۵۵۴.

۱۰۲. پیشین، ص ۵۵۵.

۱۰۳. پیشین، ص ۵۵۶.

104. Richard Cottam, *Nationalism in Iran* (Pittsburgh, 1979) pp. 266-7.

۱۰۵. همان، ص ۳۸.

۱۰۶. نگین نبوی، «روشنفکران و بحث فرهنگ بومی در ایران: دهه ۱۹۷۰»، *ایران‌نامه*، سال نوزدهم، شماره ۳، تابستان ۱۳۸۰، صص ۲۶۵-۲۶۴.
۱۰۷. حمید احمدی، *خاطرات بزرگ علوی* (تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۷) ص ۱۶۶.
۱۰۸. پیشین، ص ۹۲.
۱۰۹. علیرضا ذاکر اصفهانی، «ناسیونالیسم رمانتیک» در افکار و آثار صادق هدایت، *کتاب نقد*، شماره ۲۲، بهار ۱۳۸۱، ص ۶۱.
۱۱۰. عبدالله شهبازی، «نظریه توطئه»، *صمود سلطنت پهلوی و تاریخ‌نگاری جدید در ایران* (تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۷۷) ص ۱۴۳.
۱۱۱. *دیوان ملک‌الشعرا بهار*، به کوشش مهرداد بهار، (تهران: توس، ۱۳۶۸) جلد ۱، صص ۶۱۴-۶۱۵.
۱۱۲. محمدعلی همایون کانونیان، *تضاد دولت و ملت: نظریه تاریخ و سیاست در ایران*، ترجمه علیرضا طیب (تهران: نشر نی، ۱۳۸۰) صص ۲۳۵-۲۳۶.
۱۱۳. سید فخرالدین شادمان، *تسخیر تمدن فرنگی* (تهران: گام نو، ۱۳۸۲).
۱۱۴. احمد کریمی حکاک، *کنکاش، دفتر ششم*.
۱۱۵. مهدی پرهام، «آزادی بردگان انرژی»، نگین، سال ۹، شماره ۱۰۷، ۳۱ فروردین ۱۳۵۳/۲۰ آوریل ۱۹۷۴، ص ۷، در نگین نبوی، «روشنفکران و بحث فرهنگ بومی در ایران: دهه ۱۹۷۰»، *ایران‌نامه*، سال نوزدهم، شماره ۳، تابستان ۱۳۸۰، صص ۲۷۲-۲۷۳.
۱۱۶. علی شریعتی، *بازگشت به خویشتن*، ص ۱۱.
۱۱۷. میشل فوکو، *یادداشت‌های ایران*.
۱۱۸. اسلام مکتبی است که بر خلاف مکتب‌های غیرتوحیدی در تمام شئون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت دارد. (صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۶۵).
۱۱۹. ... اسلام تمامش سیاست است... سیاست مُدُن از اسلام سرچشمه می‌گیرد. صحیفه نور، ج ۱، ص ۶۵.
۱۲۰. البته گفتمان اسلام‌گرایی در ایران منفک از گفتمان اسلام‌گرایی حاکم بر جهان اسلام و مخصوصاً منطقه خاورمیانه نبود. تعریف غرب به عنوان دگر گفتمان اسلامی تا حد زیادی معلول دخالت‌های دیرینه قدرت‌های فراملی در امور داخلی کشورهای جهان اسلام و حتی ایران بود. چنین دخالتی حتی باعث شده بود تا دولت‌های اسلامی نیز به عنوان دگرهای هویتی اسلام‌گرایان تعریف شوند، دگرهایی که تضعیف آن‌ها می‌تواند منجر به تضعیف دگر اصل یعنی غرب شود. طبیعی است که چنین گفتمانی نمی‌تواند جغرافیای رؤیت خود را محدود به مرزهای ملی و سرزمینی کند. زیرا چنین امری می‌تواند منجر به تضعیف توانایی بازتقریر گفتمان در داخل شود. نکته بدیع گفتمان هویتی انقلاب اسلامی آن بود که بسیاری از

دقایق گفتگمانی اسلام‌گرایان جهان اسلام را در خود نهفته داشت. به همین دلیل بود که رهبران انقلاب ریشه‌های انقلاب اسلامی را به جریان احیای اسلامی جهان اسلام در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم نسبت می‌دادند.

۱۲۱. لین هانت، در بررسی انقلاب فرانسه می‌گوید: «وقتی که پاسداران ملی می‌پرسیدند "آیا تو به ملت تعلق داری؟" فقط هدف‌شان شناخت دوست از دشمن در میانه مشکلات نبود، بل که آن‌ها در واقع داشتند حس یک کمونیت را هم به وجود می‌آوردند، و در همان حال شیوه‌های مخالفت با آن حس کمونیت را هم به وجود می‌آوردند. واژه‌ها فقط به منظور انعکاس دادن واقعیت اجتماعی و سیاسی به کار نمی‌رفت بل که ابزاری برای دگرگون کردن آن واقعیت هم بود.» (نقل از کنکاش، دفتر نهم، بهار ۱۳۷۲، ترجمه ع. ک. دستان، ص ۱۴۶).

۱۲۲. ن. ک: میشل فوکو: «تهران: ایمان علیه شاه»، در میشل فوکو، *یادداشت‌های ایران*.

۱۲۳. پیشین.

۱۲۴. علی شریعتی، *بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی* (تهران: زمستان ۱۳۶۱) ص ۱۴۶.

۱۲۵. احمد اشرف، همان، ص ۵۵۶.

دفتر سوم

سخن آخر

هویت حقیقی، نوعی آفرینش است. (پیتر کاوس)

۳-۱

پرسش از ذات و ماهیت انسان و نیز نسبت او با دگر یا دگران، گوهر اصلی اندیشه و تفکر انسان در طول حیات روانی، فکری و تمدنی وی بوده است. هویت، سرچشمه معنا و تجربه برای مردم است. همان‌طور که کالهن می‌نویسد:

ما هیچ مردم بی‌نامی نمی‌شناسیم، هیچ زبان یا فرهنگی سراغ نداریم، که بین خود و دیگری، ما و آن‌ها، تمایز برقرار نساخته باشد... شناسایی خویشتن - که همواره نوعی برساختن محسوب می‌شود صرف نظر از این‌که تا چه حد همچون یک کشف احساس شود - هرگز به تمامه از داعیه‌های شناخته شدن به طریق خاص به وسیله دیگران جدایی‌پذیر نیست.^(۱)

گفتیم که در پارادایم پیشامدرن، تمامی قدرت‌ها از آن نیرویی متافیزیکی بود و انسان نیروی خود را از این هستی ماورای هستی خود می‌گرفت. بنابراین، هویت به معنای متافیزیکی کلمه، همان شاخصه "همانستی" است؛ همان ماندن گوهرین یک پدیده، آن‌چنان که از پیش بوده، هر چند که تصورات و نام‌های گوناگون عارضی به خود بگیرد.

بنابراین، برای انسان پیشامدرن، هویت دشواره‌ای اندیشه‌ساز/سوز نبود، زیرا هویت او در ارتباط با کل‌های فرافردی (خدا، روح، تاریخ، جامعه، قبیله و...) تعریف می‌شد. چنین «منی» در «نظام احسن و رازگون کائنات در تناسب و تعادل و توازن زیستی-اخلاقی می‌خرامید و امکان فاصله‌گیری از این فضا را نداشت، فضایی که نحوه‌ای از زیستن را بر اساس اصل مطابقت (مطابقت شیء و مخلوق با ذات اصلی‌شان، مطابقت انسان با صورت مثالی که در ذات حق است، و مطابقت ادراک انسان از اشیا آن‌گونه که در ادراک خداوند منقش است) و هماهنگی (هماهنگی بین وضع زیستی با چگونگی ادراک از آن، همکاری جزء با کل و...) را در گستره جهان و فرایند زمان به نمایش می‌گزارد.»^(۲)

با گسست از پارادایم سنتی، آن نیروی خدایی که تمامی قدرت‌ها در اختیار او بود به کلی مورد شک و تردید قرار گرفت و نیروی انسانی (سوژه) یعنی اعتقاد به توان، سازندگی و عقل انسان جایگزین آن شد. سوژه خودبنیاد به مقام عبودیت رسید و تمام قدرت‌هایی که پیش از این در اختیار خداوند بود، به انسان صاحب قوه عاقله رسید. به بیان دیگر، این گسست با اعراض بشر از ذات حقیقت آغاز می‌شود و ذات استعلایی سوژه با خوداندیشی به بسط و انکشاف خودآگاهانه خود و تعیین و تعریف آگاهانه هویت و جایگاه خود در تاریخ می‌پردازد.^(۳)

Cogito، مستلزم وجود من است. من وقتی وجود دارم که می‌اندیشم. اگر اندیشیدن را متوقف سازم، دیگر دلیلی بر وجود من نخواهد بود. من چیزی

هستم که می‌اندیشد، گوهری که ماهیت و ذات آن اندیشیدن است. آن‌سان که دکارت، Cogito را مطرح می‌سازد دیوانگی را از شک اغراق‌آمیز جدا می‌کند. با «من می‌اندیشم» وی، تمایز عقل و ناعقل (دیوانگی) آشکار می‌شود و انسان‌هایی که در فضای عقل نمی‌توانند به همه‌چیز شک کنند و آن‌ها را با خرد خود بسنجند، از دایره انسان‌ها و جامعه انسانی طرد و اخراج می‌شوند. انسانی که با عقل خود می‌اندیشد در حقیقت خود را در تقابل با دگر خویش تعریف می‌نماید. انسان عاقل، عاقل است چون دیوانه نیست. شخص دیوانه چون توان اندیشیدن ندارد، پس وجود ندارد.^(۱)

از این منظر، هویت نه مفهومی به خود بسنده، بل که سراپا نسبت است. تنها در ربط با دیگری و بیگانگی است که خودی و یگانگی فهم تواند شد. هویت گروی واکنشی است در برابر تهدید از خودبیگانگی و مسخ توسط دیگری. خودمحوری و خودباختگی در رویه رفتاری واکنشی‌اند که در دو شکل جذب و طرد افراط و تفریطی رخ می‌نمایند. در حالت طبیعی و فطری اما، آن‌گاه که دو طرف در یک درگیری برابر و به تساوی به تبادل و گفت و شنود نشینند، "خود و دیگری" هر یک معنا و جایگاه خاص خود را می‌یابند و مؤید "فرق و هویت" یکدیگر می‌شوند. هویت و تفاوت در این جا یک مقوله واحدند و لازم و ملزوم هم، به هم وابسته و در تعلق متقابل و سراپا گوش یکدیگر^۱. وانگهی هر هویتی خود مؤلفه برین و برآیند این دوگانگی بدوی میان خود و دیگری است. زیرا هستی و استمرار هر هویتی در گرو نوعی خودآگاهی است و این جز با وساطت دگرسانی و برون‌رفت از خویش حاصل نتواند شد. چه، خودآگاهی خود همین جدایی است: در هر "من، چنین یا چنانم"، دو من نهفته است که اولی هویت است و دومی غیر یا دیگری (یا به نظر سارتر اولی هویت است و دومی خودآگاهی). پس هر هویتی هر لحظه دیگری را در خود هضم

یا «حذف و حفظ»^۱ کرده است. لذا، همواره در عالم واقع ما با تسلسل هویت‌های تودرتو مواجهیم و هویت ناب و خالص هیچ‌گاه وجود خارجی نداشته و نخواهد داشت.

«من» گفتن، خاص چیزی است که باید به آن گفت «سوژه». در واقع، سوژه است که خودآگاه است. من گفتن و به وجود آمدن این سوژه، یعنی این‌که فرد با آن سوژه خود را در مرکز جهان قرار می‌دهد. ما خود را در مرکز جهان قرار می‌دهیم تا بفهمیم که هستیم و به هویت خود پی ببریم. به نظر من در این‌جا یک فرایند دوگانه جذب و حذف^۲ اتفاق می‌افتد. از یک طرف فرد خود را در مرکز جهان قرار می‌دهد و خود را «خود» تصور می‌کند و «دیگری» را طرد می‌کند و از «دیگری» فاصله می‌گیرد که این فرایند حذف نامیده می‌شود و از طرف دیگر فرایند جذب را داریم یعنی جای دادن «دیگری» در خود، یعنی همیشه در درون ما بخشی از دیگری مثل خانواده‌مان، قومیت‌مان و... وجود دارد. ما خودمان را از یک طرف، از طریق خود درونی‌مان می‌شناسیم و از سوی دیگر، از طریق خانواده‌مان، قومیت‌مان و تجمع‌های هویتی دیگر به شناخت خود می‌رسیم.^(۵)

در رویکردهای نوین، هویت پیش از آن‌که ماهیتی پنهان داشته باشد که نیازمند تصریح و آشکار شدن باشد، از آن‌جا که همواره ناپایدار و وابسته به چیزی خارج از خود به نام دیگری است، به تعبیر استوارت هال، یک روند بازنمود^۳ است و همواره در حال تغییر و نو شدن. پس، از این‌رو، معنای اصلی هویت همان نوسازی او است و نه تصلب او در زندان تاریخ و فرهنگ و سرودن آن به گونه حماسه در شعر و ادبیات.

در همین فضای گفتمانی، بسیاری از پسامدرنیست‌ها، گفتار خود در عرصه

1- auf-heben

2- inclusion/exclusion

3- representation

هویت را با تردید نسبت به هویت سوژه مدرن آغاز کرده و هویت سوژه را یک دروغ بزرگ عصر مدرنیته می‌خوانند. از نظر اینان، انسان به مثابه واژه‌ای که تبارش از عصر رنسانس به آن سوتر نمی‌رود و چهره‌اش به سادگی جاری شدن جریان آب بر روی شن‌های ساحل محو می‌شود، تعریف می‌گردد.

جهانی شدن با آمدن خود، پارادوکسی را در عرصه هویت موجب شد. جهانی شدن، از یک سو، بستر ساز «اختلاط هویت‌ها» و از جانب دیگر، زمینه ساز «انفکاک هویت‌ها» گشت. فریدمن در کتاب *هویت فرهنگی و فرآیند جهانی*، به الزامات هویت - به ویژه هویتی که به یک کانون محلی وابسته باشد - می‌پردازد که ناشی از این واقعیت است که همه ما، تا اندازه‌ای، تحت یک نظام شکوفای جهانی اطلاعات، تجارت و حمل و نقل سریع، زندگی می‌کنیم که در آن شباهت‌های جهانی به همان اندازه تقلیدهای محلی واضح است. یک «سطح» جدید اجتماعی و فرهنگی - یعنی سطح جهانی - در حال پیدایش است. این دلیل دیگری برای بداعت و تشخیص صحنه اجتماعی در اواخر قرن بیستم است.^(۶) گلیسان، با بیانی دیگر می‌گوید:

به نظر من جهان اکنون در حال آمیختگی است، یعنی فرهنگ‌های جهان به صورتی برق‌آسا و کاملاً آگاهانه با یکدیگر مرتبطند، آن‌ها در برخوردهای جبران‌ناپذیر و جنگ‌های بی‌رحمانه و نیز در قالب حرکت‌های سرشار از آگاهی و امید با یکدیگر به تبادل می‌پردازند و تغییر می‌یابند.^(۷)

این درهم آمیختگی، به تعبیر شایگان،

قالب ازهم گسیخته و در عین حال دوباره ترکیب یافته‌ای است که یک کلیت نو را منعکس می‌کند. اما این کلیت شهر فرنگ‌وار است، دیدگاهی گسترده و «پانورامیک» است که در آن رد رسوبات تاریخی رویاروی هم قرار می‌گیرند و با یکدیگر تبادل می‌یابند تا «آگاهی غیر انحصاری کلیتی را که تنوع آن

حفظ شده، بسازند. این کلیت، بر تنوع تکیه دارد، از قید جباریت تک‌زبانی محض، آمریت امر واحد، خالص و تقلیل‌ناپذیر رهاست. این کلیت چرخ‌دنده‌های پیچیده هویت را به حرکت درمی‌آورد، زیرا هر هویت، متعلق به هر نژاد و قومی که باشد، به هر حال از پیش یک ترکیب و دورگه‌گی است و مالا ردپا و رسوبات همه شکل‌بندی‌ها و لایه‌های روان‌شناختی حاصل از برخوردهای گذشته را با خود حمل می‌کند و بقایای مهاجرت‌های اعصار را در دل خود جای داده و می‌پروراند.^(۸)

فرایند جهانی شدن به واسطه پیشرفت شگفت‌آور فناوری ارتباطی، روند گسست مکان و فضا را شتاب می‌بخشد و رشته‌های پیوندزنده فضای اجتماعی با مکان و سرزمین معین را بیش از پیش پاره می‌کند. بدین ترتیب، امر اجتماعی از دایره تنگ و محدود مکان‌رهایی می‌یابد و در فضایی بسیار فراخ گسترش پیدا می‌کند.

این جنبه از فرایند جهانی شدن که رابطه میان مکان‌های زندگی افراد با هویت‌های آن‌ها را کاملاً دگرگون می‌کند، توجه نظریه‌پردازان مختلف را جلب کرده است. مثلاً آپادورای و فیزرستون از سرزمین‌زدایی^۱ سخن می‌گویند، تامپسون محل‌زدایی را از پیامدهای عمده جهانی شدن می‌داند و گیدنز هم واژه جابه‌جایی را به کار می‌برد.

جهانی شدن، از سوی دیگر، بستر ساز بروز و ظهور نوعی چندگانگی فرهنگی شده است. چندگانگی فرهنگی در شکل افراطی خود به نوعی سیاست هویتی تبدیل می‌شود که در آن مفهوم فرهنگ قهراً با هویت قومی بسیار تنگی مشته است، و خصایص اقلیت را به بت تبدیل می‌کند. آرتور شلزینگر می‌گوید: «تکریم و ستایش اقوام سیاه، قهوه‌ای، سرخ، زرد و سفید حکایت از پایان روزگار خوش دیگ درهم جوش می‌کند».^(۹) و به قول

لاکورن، «از این پس امر مادون ملی بر امر ملی غلبه خواهد داشت. به عبارت دیگر، چندگانگی فرهنگی، نیروهای گریز از مرکز را آزاد می‌کند و این نیروها اگر مانعی در برابر خود نبینند قادرند هرج و مرج کامل ایجاد کنند و حتی سبب استقرار یک نظام سیاسی خودکامه و تمامی‌خواه شوند».^(۱۰)

۳-۲

اما روایت هویت در میان ایرانیان چگونه بود؟ شاید منوچهر کمالی در این گفته راست باشد که «این‌که [ایرانی] دیوان حافظ را کنار قرآن می‌نهد و هر دو را با هم می‌خواند، روان ایرانی است. این روان ایرانی است که ویژگی رندی را با ویژگی «ایمانش» به هم می‌پیوندد. او با ایمان داشتن به هر دینی، به ارزش و فضیلت اخلاقی، به هر ایده‌آلی، رند هم هست».^(۱۱) و این‌که «خرد ایرانی، خرد کاربرد است یعنی عقل عملی است. عقل عملی، رابطه خاصی با هر ایده‌آلی دارد».^(۱۲) داریوش شایگان، از منظری دیگر بر این گفته کمالی تأکید می‌کند:

ما ایرانی‌ها در موقعیتی میان‌معرفتی قرار داریم، یعنی روح ما که هنوز در سطح جادویی نمادها، تمثیل‌ها و حس‌های درونی قرار دارد و از گنجینه خاطره جمعی توشه می‌گیرد، نسبت به مفاهیم منبعث از جهش‌های متوالی عصر جدید، «تاخیر» (یا برای پرهیز از داوری ارزشی می‌توان گفت فاصله) دارد. به بیان دیگر، آگاهی جمعی ما در تجربه‌ای متافیزیکی ریشه دارد که در آن طبیعت تمثیلی نمادها هنوز کارآیی خود را حفظ کرده است، نگاه ما هنوز مسحور صورت‌های فرهنگی ازلی است و جان در فضای همدلی روابط اجتماعی غوطه‌ور است، و «من» در برابر «خود» جمعی رنگ می‌بازد.^(۱۳)

اسلامی ندوشن، نیز با بیانی دیگر می‌نویسد:

ما ملت «موزاییک» هستیم، یعنی از ذره‌ذره‌های حوادث ماهیت یافته‌ایم. زمانی «ابر قدرت» بوده‌ایم و زمانی دیگر فرو افتاده و زیر دست. در سرزمینی زندگی کرده‌ایم که به قول حافظ «رباط دودر» بوده. درجه حرارت هوا از مکانی به مکانی، و از فصلی به فصلی، تا پنجاه درجه تفاوت می‌کرده، نرسالی یا خشکسالی می‌توانسته است شبی از بهشت یا دوزخ را در برابر ما نهد. یک روز همه چیز بوده و روز دیگر می‌توانسته است هیچ چیز نباشد. اندیشه‌ها و معتقدات بر حسب عوارض بیرونی، و «منویات» فرمانروایان، رنگ به رنگ می‌شده.^(۱۴)

به رغم این گوناگونی هویتی، به گفته اسلامی ندوشن «یک نقطه مرموز در کل تاریخ ایران است و آن سربرجای ماندن اوست. چگونه بوده که وقتی همه درها به رویش بسته می‌نموده است، باز دریچه نامنتظری باز می‌شده که او بتواند خود را از طریق آن برهاند؟ چنین می‌نماید که هرگاه لازم می‌شده، او ادامه حیات ایرانیش را به بهای گرانی می‌خریده. این بها شکیبایی در مصائب بوده است. بدین گونه، آنچه را که «مشی ایرانی» می‌توان خواند، به نیروی نو شدن و «بازآفرینی بر حسب مقتضیات» تضمین می‌گردیده. منظورم از «بازآفرینی بر حسب مقتضیات» آن است که اقتضای اوضاع و احوال جدیدی که عارض گردیده، پاس داشته شود، بی‌آنکه اصل «مشی» تغییر یابد. ظواهر تغییر می‌کرد، ولی او آن را مهم نمی‌دانست، پس از چندی و پس از یک انحنای مختصر، باز همان مسیر پیشین در پیش گرفته می‌شد.

کنت دگوبینو، راز بقای قوم و هویت ایرانی را در کثرت و در عین حال وحدت نژادها و اقوام ایرانی تحلیل می‌کند. و سید جواد طباطبایی در این باره می‌نویسد:

وحدت و حس ملی در ایران بسیار پیش‌تر از آن‌که دولت ملی در ایران ایجاد شود، به وجود آمد. شگفت‌انگیزتر از این نخستین نکته، شیوه‌ها و

راه‌هایی است که این وحدت و حس ملی تداوم پیدا کرده است. به خلاف کشورهای غربی که در آن‌ها دولت ملی هم‌چون ابزاری برای تحمیل دیدگاه نظری حکومت مرکزی عمل کرد؛ در ایران، حس ملی بیرون حکومت‌های مرکزی شکل گرفت و شالوده‌ای استوار برای تداوم حکومت‌های ملی، که بیش‌تر ملی نبودند، فراهم آورد. در کشورهای اروپایی، دولت‌ها ملت‌ها را ایجاد کردند، اما در ایران، ملت واحد اقوام گوناگون، در وحدت متکثر آن، حکومت‌ها را ایجاد کرده است.^(۱۵)

به رغم این تلاش دیرینه، انسان ایرانی برای حل "معمای هویت" خود، کماکان مشکله هویت یکی از اندیشه‌ساز/سوزترین دل‌مشغولی‌های جامعه ایرانی است. هنوز بعد از گذشت این سالیان طولانی، اجماع نظری در مورد مؤلفه‌ها، دقایق، عناصر و کانون‌های شکل‌دهنده "هویت ایرانی" حاصل نشده و هر کس از منظر گفتمانی خود به بحث و تأمل در خصوص این مقوله می‌نشیند. آن‌گاه نیز که بر مفاهیم و عوامل مشترکی تأکید ورزیده می‌شود، قرائت‌های مختلفی از آن به دست داده می‌شود. برای نمونه، به گزاره‌های زیر توجه کنید:

... تاریخ و فرهنگ یک ملت مشخصه هویت ملی آن ملت است. اگر بخواهیم بگوییم چه چیزی می‌تواند هویت ملی ما باشد، در تعبیر عام آن، چیزی جز فرهنگ ایرانی به ذهن من نمی‌رسد. بنابراین، جلوه‌های متنوع فرهنگ ایرانی عمده‌تاً تشکیل دهنده تمامی عناصر هویت ملی ماست. اما از آن‌جایی که فرهنگ ایرانی عمده‌تاً در ظرف بیانی خاصی به نام زبان فارسی مطرح شده و ریخته شده است، و چون اعتقاد دارم که زبان یعنی تفکر و زبان فارسی و یا زبان ایرانی یعنی تفکر ایرانی؛ بنابراین، به راحتی می‌توان گفت: تمامی مشخصه هویت ملی ما از طریق فرهنگ ایرانی در زبان فارسی انعکاس پیدا کرده است.... اضافه می‌کنم که فرهنگ امری است تاریخی و به این اعتبار که ما با تاریخ ملتی مثل ملت ایران آشنا هستیم، عناصر این

فرهنگ باید در حال تحول و تکامل بوده باشد که میراث آن امروز به دست ما رسیده است. بنابراین، از یک فرهنگ تاریخی صحبت می‌کنیم که عمده‌تاً در زبان فارسی مطرح شده و میراثش اکنون در زبان فارسی موجود است.^(۱۶)

آن رفتار آگاهانه یا ناآگاهانه که منِ زمینی، منِ آسیایی و منِ ایرانی را از یک منِ زمینی اروپایی، انگلیسی متمایز می‌کند، مجموعه عناصر هویت ملی من است.... این هویت، دربرگیرنده عناصر تاریخی، جغرافیایی، فرهنگی و اجتماعی می‌تواند باشد.... فرهنگ مسلط اجتماعی، مرزهای مشخص جغرافیایی و زبان رسمی جاری در سطح کلی جامعه، می‌تواند سه عامل تعیین‌کننده برای تثبیت و گسترش هویت ایرانی و یا هر هویت دیگر باشد.^(۱۷)

... هویت ملی یک ملت، برابر با هویت فرهنگی آن ملت است. یعنی یک ملت در ذهنیت و ناخودآگاهی به کدام سمت، کدام زبان، کدام آداب و رسوم و کدام مذهب گرایش دارد. مشترکات این مجموعه، فرهنگ آن ملت می‌شود.^(۱۸)

زبان، سنت‌ها، آداب و رسوم و تمام چیزهایی که فرهنگ ما را تشکیل می‌دهند، اجزای گوناگون هویت‌های ماست... حفظ هویت ملی بدون داشتن یک سرزمین در درازمدت معنی ندارد.^(۱۹)

... هویت ملی چارچوب و خط‌کشی جغرافیایی و سرزمینی ندارد. حد و مرز جغرافیایی بین کشورها امری قراردادی است و مشخصه هویت ملی یک ملت نیست. مشخصه این هویت ترکیبی از ادب و فرهنگ، هنر و زبان هر ملت است.^(۲۰)

به نظر من، از میان تمامی عناصری که هویت ملی را تشکیل می‌دهد، برجسته‌تر و اساسی‌تر از همه فرهنگ ایرانی است. فرهنگی که برپایه مجموعه دستاوردهای جامعه ما، دستاوردهایی که ساخته فکری افراد جامعه

ما بوده شکل گرفته و به تدریج، ضمن قبولیت عام، نظم اجتماعی خاصی به جامعه ما داده است.^(۲۱)

[برای بحث درباره هویت ایرانی] بایستی دید در تاریخ طولانی این ملت تا به امروز، چه عواملی موجب بقای ایران شده و ایرانیت چه معنایی در تاریخ، ادب، فلسفه سیاسی، عرفان و دین ما پیدا کرده است.... ایرانیت هفت رابطه و یا به عبارتی هفت مؤلفه دارد: «ایرانیت با جبر سازگار نیست»؛ «ایرانیت با تفاهم و آشتی و توافق ملی سازگار است»؛ «عدالت»؛ «انسان موجودی رشدیاب و مختار است»؛ «انسان توانا است»؛ «جوانمردی»؛ «برابری بین ملت‌ها».^(۲۲)

... هویت ملی، از مخرج مشترک مجموعه عناصری چون گذشته تاریخی، اعم از واقعی، افسانه‌ای، اعیاد و مراسم اجتماعی، معیارها و ارزش‌های دسته‌جمعی، وسایل بیان عواطف و اندیشه‌ها (زبان، شعر، موسیقی) تشکیل شده است.^(۲۳)

به نظر من، ملت و هویت ملی مفهومی است که فقط در دموکراسی و آزادی قابل طرح است. یعنی در شرایطی که فرد در جامعه از تعرض و قهر در امان است. در شرایطی که جامعه مدنی وجود دارد، یعنی نهادها و سازمان‌هایی مستقل از دولت که افراد به وسیله آن‌ها در کلیه امور اعم از اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی شرکت می‌کنند. از این‌گونه امنیت مدنی با همه وجوه اختلاف بین قشرهای اجتماعی، نوعی وحشت و اشتراک مساعی به وجود می‌آید که در حقیقت مفهوم ملی و هویت ملی از این وحدت متعین می‌شود... به این مناسب می‌توان هویت ملی را با درجه مدنیت هر جامعه ارزیابی کرد نه با فرهنگ آن جامعه زیرا هر قوم و قبیله و عشیره و تیره و تباری در رابطه با محیط زیست خود و به نسبت کیفیت گذار از مراحل تاریخی سرنوشت خود، دارای فرهنگ یعنی سلسله‌ای از آداب و رسوم و آثار و مآثر است.^(۲۴)

هویت ملی، بیش از هر چیز بستگی به تاریخ و سیاست دارد. یعنی زندگی انسان‌ها در یک محدوده تاریخی-جغرافیایی معین و هم‌بستگی و پیوند تاریخی و سیاسی آنان با یکدیگر این مجموعه اساس و شالوده هویت ملی است.^(۲۵)

هویت ایرانی، از نظر من زبان فارسی است.^(۲۶)

... اساس هویت ملی تنها زبان مشترک، زادگاه مشترک، سنن و آداب قومی نیست، بل که هویت فرهنگی گوهر هویت ملی ماست. پیمان پایدار با فرهنگ ایران وجه مشخصه هویت ملی ما است.^(۲۷)

هویت به معنی هستی و وجود است، چیزی که وسیله‌ی شناسایی فرد باشد، یعنی مجموعه‌ی خصایل فردی و خصوصیات رفتاری که از روی آن فرد به عنوان عضو یک گروه اجتماعی شناخته شود و از دیگران متمایز گردد. ... هویت ملی و قومی مانند هویت فردی جمعی در کشاکش تصور ما از دیگران شکل می‌گیرد: ایران در برابر انیران، یونان در برابر بربرها، ایران در برابر توران و روم، عجم در برابر عرب، و ترک در برابر تاجیک. بنابراین، خودآگاهی از «هستی ما» با آگاهی از «هستی دیگران» همراه است. «ما» و «بیگانگان» دو روی یک سکه‌اند و یکی بدون دیگری بی‌معنا است.^(۲۸)

... هویت ملی، در عشقی است که انسان به مردم، به آب و خاک و تاریخ خویش دارد.^(۲۹)

هویت ملی، مجموعه‌ای از میراث‌های فرهنگی و مشترکاتی است که ما را به هم پیوند می‌دهد.^(۳۰)

هویت ملی، بر اساس زبان و فرهنگ مشترک شکل می‌گیرد، ولی احساس هویت ملی به نظر من علاوه بر همه این‌ها یک حافظه تاریخی نیز می‌خواهد. یعنی یک فرد را بر اساس آداب و رسوم، زبان و فرهنگ مشترک می‌توان در زمره ملت ایران جای داد.^(۳۱)

هویت ملی، تاریخ و گذشته مردمی است که برای بقای سرزمین و حفظ

آداب و رسوم دیرین خود تلاش کرده‌اند.^(۳۲)

هویت ملی، به نظر من آن بخش از هویت فردی است که از من خودش فراتر می‌رود و به گونه‌ای تعلق مربوط می‌شود که این تعلق می‌تواند مذهبی، زبانی یا نژادی و یا انواع و اقسام دیگری داشته باشد.^(۳۳)

از نظر من، شروط اصلی هویت ایرانی، تعلق خاطر عمیق به مرز و بوم، ملت، فرهنگ و گذشته ماست.^(۳۴)

هویت ملی، اساساً مقوله‌ای تاریخی است که در فرهنگ و ادب و اخلاق ایرانی خود را نشان می‌دهد.^(۳۵)

کاخ ملیت یا هویت ملی بر سه ستون استوار است و آن به ترتیب پیوندهای خاکی (تاریخ، جغرافیا و دولت)، پیوندهای خونی (ریشه، نژاد و تبار)، و پیوندهای فرهنگی است.^(۳۶)

در شرایط کنونی، انسان ایرانی برای یافتن راه برون‌شدی از «بحران هویت» و صیانت از «امنیت وجودی و هستی‌شناختی» خود، گریزی ندارد مگر آن‌که: نخست، «من واقعی» خود را بشناسد، و سپس قفل‌های عدم پذیرش دیگران را درهم شکند، هستی خود را سامانی دوباره بخشد، چشم‌انداز وجودی زندگی را به ضرب و زور از نو بسازد، ارزش‌هایی تازه خلق کند، در دنیایی کاملاً آشفته انسجام ایجاد کند و به سوی عرصه‌های دیگر هستی پیش رود.^(۳۷) اما تردیدی نیز نیست که تا این انسان نداند که بوده است، نمی‌تواند بداند که هست و تا نداند که هست، هرگز نخواهد دانست که چه می‌خواهد و یا می‌تواند باشد. به بیان دیگر، شناخت هستی او در گرو شناخت تاریخی اوست و تا نداند که چگونه در جایی که هست رسیده است، نمی‌تواند بداند که کجا می‌خواهد برود.

پی‌نوشت‌ها

۱. مانوئل کاستلز، همان، ص ۲۲.
۲. علی قاسمی در: محسن بنائی و دیگران، خودکاری ملی در عصر جهانی شدن (تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۱) ص ۹.
۳. گیدنز استدلال می‌کند که خودشناسایی به طور مشخص یک طرح مدرن است که در چارچوب آن افراد قادر می‌شوند به طور بازتابی یک روایت شخصی بسازند که به آن‌ها اجازه می‌دهد خودشان را چنان‌که مسلط بر زندگی و آتیه خود باشند فهم کنند. (ریچارد جنکینز، همان، ص ۲۳).
۴. این‌جا همان «نقطه صفر» تحقیق فوکو در زمینه غیریت است. چگونه میان خرد و بی‌خردی تمایزی ایجاد شد؟ دگر خردمندان از دایره انسان‌ها طرد و اخراج گردیدند؟ و چگونه غرب آگاهی درباره خودش را پرورانده است؟
۵. سخنرانی پروفیسور ادگار مورن در نشست بین‌المللی «هویت، تنوع فرهنگی و حقوق بشر»، روزنامه *یران*، سال نهم، شماره ۲۶۲۱.
۶. ریچارد جنکینز، همان، صص ۲۳-۲۴.
۷. داریوش شایگان، *افسون‌زدگی جدید*، صص ۱۳۸-۱۳۷.
۸. پیشین، ص ۱۳۹.
۹. پیشین، ص ۱۱۳.
۱۰. پیشین، ص ۱۱۴.
۱۱. منوچهر کمالی، «چرا ایرانی قرآن و دیوان حافظ را کنار هم می‌نهد؟»، *ره‌آورد*، سال هفتم، شماره ۲۵، بهار ۱۳۶۹، ص ۵۲.
۱۲. پیشین.
۱۳. داریوش شایگان، *افسون‌زدگی جدید*، ص ۱۹۱.
۱۴. محمدعلی اسلامی ندوشن، *سخن‌ها را بشنویم* (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸).

چاپ هشتم، صص ۷۱-۷۰.

۱۵. سید جواد طباطبایی، *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران* (تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱)

ص ۱۶۰.

۱۶. ماشاءالله آجودانی، *هویت ایرانی در ایرانیان خارج از کشور*، جلد اول: *بحران هویت*، به
کوشش اکبر گنجی (تهران: بولتن فرهنگی معاونت امور بین‌الملل وزارت فرهنگ و ارشاد
اسلامی، ۱۳۷۳) ص ۱۰۹.

۱۷. الف. آویشن، *ایرانیان خارج از کشور*، ص ۱۱۳.

۱۸. عسگر آهنین، *ایرانیان خارج از کشور*، ص ۱۱۴.

۱۹. مینا اسدی، *ایرانیان خارج از کشور*، ص ۱۱۵.

۲۰. بیژن اسدی‌پور، *ایرانیان خارج از کشور*، ص ۱۱۶.

۲۱. بابک امیرخسروی، *ایرانیان خارج از کشور*، ص ۱۱۷.

۲۲. ابوالحسن بنی‌صدر، *ایرانیان خارج از کشور*، ص ۱۱۸.

۲۳. ناصر پاکدامن، *ایرانیان خارج از کشور*، صص ۱۲۱-۱۲۰.

۲۴. علی‌اصغر حاج سید جواد، *ایرانیان خارج از کشور*، ص ۱۲۲.

۲۵. بیژن حکمت، *ایرانیان خارج از کشور*، ص ۱۲۵.

۲۶. جلال خالقی مطلق، *ایرانیان خارج از کشور*، ص ۱۲۷.

۲۷. مهدی خانبار تهرانی، *ایرانیان خارج از کشور*، ص ۱۲۸.

۲۸. احمد اشرف، *هویت ایرانی، در ایران در آستانه‌ی سال ۲۰۰۰* (پاریس: انجمن

پژوهشگران ایران، ۱۳۷۱).

۲۹. ایرج زهری، *ایرانیان خارج از کشور*، ص ۱۳۰.

۳۰. حسین سرفراز، *ایرانیان خارج از کشور*، ص ۱۳۱.

۳۱. فریدون شایان، *ایرانیان خارج از کشور*، ص ۱۳۳.

۳۲. بزرگ علوی، *ایرانیان خارج از کشور*، ص ۱۴۳.

۳۳. احمد کریمی حکاک، *ایرانیان خارج از کشور*، ص ۱۴۷.

۳۴. جلال متینی، *ایرانیان خارج از کشور*، ص ۱۵۱.

۳۵. علی میر فطروس، *ایرانیان خارج از کشور*، ص ۱۶۲.

۳۶. نادر نادرپور، *ایرانیان خارج از کشور*، ص ۱۶۳.

۳۷. شایگان، *افسون‌زدگی جدید*، ص ۱۲۵.

کتاب‌شناسی

آبراهامیان، یرواند، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی (تهران: نشر نی، ۱۳۷۷).

آجودانی، ماشاءالله، «روشن فکر: مشروطیت و امروز»، *فصل کتاب*، سال سوم، شماره سوم.

آجودانی، ماشاءالله، *هویت ایرانی، در ایرانیان خارج از کشور*، جلد اول: *بحران هویت*، به کوشش اکبر گنجی (تهران: بولتن فرهنگی معاونت امور بین‌الملل وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳).

آجودانی، ماشاءالله، *یا مرگ یا تجدد* (لندن: انتشارات فصل کتاب، ۲۰۰۲).

احمدی، حمید، *خاطرات بزرگ علوی* (تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۷).

احمدی، فرشته، «امتناع مفهوم فرد در اندیشه ایرانی»، ترجمه هومن پناهنده، *کیان*، شماره ۳۴.

آخوندزاده، میرزا فتحعلی، *مقالات*، به کوشش باقر مؤمنی، چاپ اول، (تهران: انتشارات آوا، ۱۳۵۱).

آدمیت، فریدون، *ایدئولوژی انقلاب مشروطیت* (تهران: انتشارت پیام، ۱۳۵۵).

اسلامی ندوشن، محمدعلی، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟* (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۹).

اسلامی ندوشن، محمدعلی، *ایران و یونان در بستر باستان* (تهران: شرکت سهامی

انتشار، ۱۳۷۸).

اسلامی ندوشن، محمدعلی، *سخن‌ها را بشنویم* (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸)، چاپ هشتم.

اشرف، احمد، *هویت ایرانی، در ایران در آستانه‌ی سال ۲۰۰۰* (پاریس: انجمن پژوهشگران ایران، ۱۳۷۱).

اشرف، احمد، *هویت ایرانی، در ایرانیان خارج از کشور*، جلد دوم: سنت و تجدد، به کوشش اکبر گنجی (تهران: بولتن فرهنگی معاونت امور بین‌الملل وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳).

آشوری، داریوش، *فصل کتاب*، بهار ۱۳۶۷، شماره اول.

آل‌احمد، جلال، *غربزدگی* (تهران: انتشارات فردوس، ۱۳۷۵).

اندرو، هورل و دیگران، *ناامنی جهانی؛ بررسی چهره دوم جهانی شدن*، به اهتمام اصغر افتخاری (تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰).

بنائی، محسن و دیگران، *خودکاوی ملی در عصر جهانی شدن* (تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۱).

بهار، ملک‌الشعرا، *دیوان ملک‌الشعرا بهار*، به کوشش مهرداد بهار (تهران: توس، ۱۳۶۸).

پایا، علی، *فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم‌اندازها* (تهران: طرح نو، ۱۳۸۲).

پورپیرار، ناصر، *پلی بر گذشته (تأملی در بنیان تاریخ ایران)*، کتاب دوم: *برآمدن اسلام* (تهران: نشر کارنگ، ۱۳۸۰).

پورپیرار، ناصر، *دوازده قرن سکوت (تأملی در بنیان تاریخ ایران)*، کتاب اول: *برآمدن هخامنشیان* (تهران: نشر کارنگ، ۱۳۷۹).

پورپیرار، ناصر، *دوازده قرن سکوت (تأملی در بنیان تاریخ ایران)*، کتاب اول، بخش دوم: *اشکانیان* (تهران: نشر کارنگ، ۱۳۸۱).

توکلی طوقی، محمد، «اثر آگاهی از انقلاب فرانسه در شکل‌گیری انگاره مشروطیت در ایران»، *ایران نامه*، سال هشتم، ش ۳.

توکلی طرقي، محمد، *تجدد بومي و بازاندیشی تاریخ* (تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۸۲).

ثلاثی، محسن، *جهان ایرانی و ایران جهانی* (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹).
جنکینز، ریچارد، *هویت اجتماعی*، ترجمه تورج یاراحمدی (تهران: نشر شیرازه، ۱۳۸۱).

جهانبگلو، رامین، *ایران و مدرنیته: گفت‌وگوهای رامین جهانبگلو*، ترجمه گفت‌وگوهای فرانسوی: حسین سامعی (تهران: نشر گفتار، ۱۳۷۹).
جوانبخت، مهرداد، *ایرانی از نگاه انیرانی: خلق و خوی ایرانیان از نگاه سیاحان* (اصفهان: نشر آموزه، ۱۳۷۹).

چوبینه، بهرام، *اندیشه استقلال و حاکمیت ملی در نهضت مشروطیت ایران* (بی‌جا: انتشارات مرد امروز، ۱۳۶۷).

خویی، اسماعیل، «سوگ‌واره پیران: سوگ‌نامه‌ی ایران؟»، *میهن*، ش ۱۰.
دوستدار، آرامش، *درخشش‌های تیره: روشن‌فکران ایرانی یا هنر نیندیشیدن*، نگاهی به *رفتار فرهنگی ما* (کلن: اندیشه آزاد، ۱۳۷۰).

ذاکر اصفهانی، علیرضا، «تاسیونالیسم رمانتیک» در افکار و آثار صادق هدایت، *کتاب نقد*، شماره ۲۲.

رابرتسون، رونالد، *جهانی شدن: تئوری‌های اجتماعی و فرهنگ جهانی*، ترجمه کمال پولادی (تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۰).

راوندی، مرتضی، *تاریخ اجتماعی ایران*، جلد دوم، (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۴).

رجایی، فرهنگ، *مشکل هویت ایرانیان امروز: ابفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ* (تهران: نشر نی، ۱۳۸۲).

رجایی، فرهنگ، *معرکه جهان‌بینی‌ها و خردورزی و هویت ما ایرانیان* (تهران: انتشارات احیای کتاب، ۱۳۷۶).

رضایی، بیژن، «افسانه و واقعیت ملت ایران»، *آرش*، ش ۳۲.

رهنما، سعید، *تجدید حیات سوسیال دموکراسی در ایران؟* (سوئد: نشر باران، ۱۳۷۵).

روزنامه فیوضات، میکروفیلم اسناد آکادمی علوم باکو، سال ۱۹۰۶.
زرین کوب، عبدالحسین، *تاریخ مردم ایران: ایران قبل از اسلام* (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴).

ساراپ، مادن، *راهنمایی مقدماتی بر پساساختارگرایی و پسامدرنیسم*، ترجمه محمدرضا تاجیک (تهران: نشر نی، ۱۳۸۲).

ستاری، جلال، *هویت ملی و هویت فرهنگی* (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰).
سخنرانی پروفیسور ادگار مورن در نشست بین‌المللی «هویت، تنوع فرهنگی و حقوق بشر»، *روزنامه ایران*، سال نهم، شماره ۲۶۲۱.

سروش، عبدالکریم، «ذهنیت مشوش، هویت مشوش»، *کیان*، شماره ۳۰.
سعید، ادوارد، *جهان، متن، منتقد*، ترجمه اکبر افسری (تهران: انتشارات توس، ۱۳۷۷).

شادمان، سید فخرالدین، *تسخیر تمدن فرنگی* (تهران: گام نو، ۱۳۸۲).
شایگان، داریوش، *افسون‌زدگی جدید: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار*، ترجمه فاطمه ولیانی (تهران: نشر و پژوهش فرزانه‌روز، ۱۳۸۰).
شایگان، داریوش، *نگاه شکسته*، ترجمه سعید شاهسوندی، کتاب اول، (گسست)؛ (چاپ نشده است).

شریعتی، علی، *بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی* (تهران: زمستان ۱۳۶۱).
شهبازی، عبدالله، «نظریه توطئه»، *صعود سلطنت پهلوی و تاریخ‌نگاری جدید در ایران* (تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۷۷).

شیخاوندی، داور، *تکوین و تنفیذ هویت ایرانی* (تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۷۹).

صدر، ضیا، *کثرت قومی و هویت ملی ایرانیان* (تهران: اندیشه نو، ۱۳۷۷).
صدیقی، غلامحسین، «جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری»،

ایران‌نامه، سال پانزدهم، شماره ۴.

النای، علی، *بحران هویت قومی در ایران* (تهران: شادگان، ۱۳۷۸).

طباطبایی، سید جواد، *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران* (تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱).

عارف قزوینی، کلیات *دیوان عارف قزوینی* (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۶).
علمداری، کاظم، *چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت* (تهران: نشر توسعه، ۱۳۷۹).

علوی نجمی، سرگذشت *مرتضی علوی* (بی‌جا: انتشارات مرد امروز، ۱۳۷۰).
فصیحی، سیمین، *جریان‌های اصلی تاریخ‌نگاری در دوره پهلوی* (مشهد: نوند، ۱۳۷۲).

قمری (قنبری)، داریوش، *تحول ناسیونالیسم در ایران (۱۳۳۲-۱۳۲۰)* (تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰).

کاتم، ریچارد، *ناسیونالیسم در ایران*، ترجمه احمد تدین (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۱).

کاستلز، مانوئل، *عصر اطلاعات: قدرت هویت*، ترجمه حسن چاوشیان (تهران: طرح نو، ۱۳۸۰).

کالینیکوس، آکس، *نقد پست‌مدرنیسم*، ترجمه اعظم فرهادی (مشهد: نشر نیکا، ۱۳۸۲).

کامبخش، عبدالصمد، *شماره‌ای درباره تاریخ جنبش کارگری ایران* (تهران: انتشارات حزب توده ایران، ۱۳۵۸).

کربن، هنری - ریپکا، یان - ماسینیون، لویی - گروسه، رنه، *روح ایران*، ترجمه محمود بهفروزی (تهران: نشر پندنامک، ۱۳۸۱).

کرمانی، میرزا آقاخان، *آینه اسکندری*، به سعی و اهتمام زین‌العابدین مترجم‌الملوک، چاپ ۱۳۲۴ و ۱۳۲۶ ه.ق.، بخش خاتمه کتاب.

کرمانی، ناظم‌الاسلام، *تاریخ بیداری ایرانیان* (تهران: پیکان، ۱۳۷۷).

- کریمی حکاک، احمد، کنکاش، دفتر ششم.
- کسروی، احمد، *تاریخ مشروطه ایران* (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳).
- کمالی، منوچهر، «چرا ایرانی قرآن و دیوان حافظ را کنار هم می‌نهد؟»، *ره‌آورد*، سال هفتم، شماره ۲۵.
- کنکاش، دفتر نهم، بهار ۱۳۷۲، ترجمه ع. ک. دستان.
- گل محمدی، احمد، *جهانی شدن فرهنگ، هویت* (تهران، نشر نی، ۱۳۸۱).
- گیدنز، آنتونی، *تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*، ترجمه ناصر موفقیان (تهران: نشر نی، ۱۳۷۸).
- لاین، دیوید، *پسامدرنیته*، ترجمه و مقدمه محمدرضا تاجیک (تهران: بقعه، ۱۳۸۱).
- لچت، جان، *پنجاه متفکر بزرگ معاصر: از ساختارگرایی تا پسامدرنیته*، ترجمه محسن حکیمی (تهران: انتشارات خجسته، ۱۳۷۷).
- مارش، دیوید و اسنوکر، جری، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه حاج یوسفی (تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸).
- محمدی، محمد، *فرهنگ ایرانی پیش از اسلام* (تهران: توس، ۱۳۷۴).
- محمودی، محمود، «نظریاتی راجع به مسأله‌ی هویت»، *آرش*، شماره ۵۹.
- مدرس مطلق، سید محمدعلی، *نظریه اصالت هویت* (اصفهان: کانون پژوهش، ۱۳۸۰).
- مرشدی‌زاد، علی، *روشن‌فکران آذری و هویت ملی و قومی* (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰).
- مستشارالدوله، میرزا یوسف خان، *یک کلمه*، چاپ شده در ۱۲۸۷ ه.ق.
- مسکوب، شاهرخ، *هویت ایرانی و زبان فارسی* (تهران: نشر فرزاد، ۱۳۷۹).
- مطهری، مرتضی، *خدمات متقابل اسلام و ایران* (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲).
- معینی علمداری، جهانگیر، «تجلی وجدان تاریخی در بوم: هایدگر و سرچشمه‌های تاریخی مکانی هویت»، *فصلنامه مطالعات ملی*، سال چهارم، زمستان

۱۳۸۱، شماره ۱۴.

معینی علمداری، جهانگیر، سیاست نشانه‌ها: نشانه‌شناسی و بازسازی نظریه سیاسی (پایان‌نامه دوره دکتری)، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.

ملائی توانی، علیرضا، مشروطه و جمهوری: ریشه‌های نابسامانی نظم دموکراتیک در ایران (تهران: نشر گسترده، ۱۳۸۱).

ملک‌زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۳).
ملکم خان، مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان، تدوین محیط طباطبایی، بخش اول، چاپ اول، (تهران: انتشارات علمی).

میرفطروس، علی، گفت‌وگوها (آلمان: انتشارات نیما، ۱۹۹۸).
میرفطروس، علی، ملاحظاتی در تاریخ ایران (آلمان: نشر نیما، ۱۹۹۷).
میلانی، عباس، تجدد و تجدیدستیزی در ایران (تهران: نشر آتیه، ۱۳۷۸).
نادرپور، نادر، «مشرق در غربت و غربت در مغرب»، ایران‌نامه، سال دهم، شماره ۲.

نبوی، نگین، «روشنفکران و بحث فرهنگ بومی در ایران: دهه ۱۹۷۰»، ایران‌نامه، سال نوزدهم، شماره ۳.

نکوروح، محمود، در جست‌وجوی هویتی تازه (تهران: چاپخش، ۱۳۷۸).
همایون کاتوزیان، محمدعلی، استبداد، دموکراسی و نهضت ملی (لندن: انتشارات مهرگان، ۱۳۷۲).

همایون کاتوزیان، محمدعلی، تضاد دولت و ملت: نظریه تاریخ و سیاست در ایران، ترجمه علیرضا طیب (تهران: نشر نی، ۱۳۸۰).

هموطن، داریوش، ایران و غرب وحشی (کلن، چاپخانه افق، ۱۳۷۰).
هکر، پتر، ماهیت بشر از دیدگاه ویگنشتاین، ترجمه سهراب علوی‌نیا (تهران: هرمس، ۱۳۸۲).

یارشاطر، احسان - شیمل، آنماری و دیگران، حضور ایران در جهان اسلام، ترجمه فریدون مجلسی (تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۸۱).

یارشاطر، احسان، «مروری بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام»، *ایران‌نامه*، سال هفدهم، شماره ۲.

یزدانبجو، پیام، به سوی پسا مدرن: پسا ساختارگرایی در مطالعات ادبی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱).

Amirahmadi Hooshang & Parvin M., *Post-Revolutionary Iran* (London: Westview Press, 1988).

Amirahmadi Hooshang, "A theory of ethnic collective movements and its application to Iran", *Ethnic and Racial Studies*, 10:4, (October 1987).

Archer M., "Sociology for one World: Unitary and Diversity", *International Sociology*, (6), 1991, 2.

Banani Amin, *The Modernization of Iran: 1921-1941* (Stanford: Stanford University Press, 1961).

Bauman Z., "Modernity and Ambivalence", in Mike Featherstone (ed.), *Global Culture*.

Bauman Zygmunt, "Strangers: the Social Construction of Universality and Particularity", in Featherstone M., (ed.), *Global Culture*.

Beards Worth Richard, *Derrida and the Political* (London: Routledge, 1996).

Beyer P., *Religion and Globalization* (London: Sage, 1994).

Boroujerdi Mehrzad, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism* (New York: Syracuse University Press, 1996).

Brown R., "Social Identity", in A. Kuper and J. Kuper (eds.), *The Social Science Encyclopedia* (London: Routledge, 1999).

C. E. Bosworth, "The Historical Background of Islamic Civilization", in R.M. Savory, (ed.), *Introduction to Islamic Civilization* (New York: Cambridge University Press, 1980).

Castells M., *The Power of Identity* (The Economy, Society and Culture), (Oxford: Blackwell, 1997).

Chartier Roger, "Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories", in *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, ed. Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan (Ithaca, N.Y.,

1982).

Curzon G., *Persia and the persian Question*, vol. I (London: 1892).

David Miller, *Citizenship and National Identity* (UK: Polity Press, 2000)

Epetein A. L., *Ethos and Identity* (London: Tavistock, 1978).

Fanon Frantz, *The Wretched of The Earth, Preface by Jean-Paul Sartre*, translated by Constance Farrington (London: Penguin, 1990).

Fisher W.B., "The Personality of Iran", in Iran', in The Cambridge History of Iran, *Reprint*, Volume 1, 1993

Foucault M., *Madness and Civilization*, Trans. Richard Howard (NewYork: Pantheon, 1965).

Foucault M., *Power/Knowledge*, Edited by Colin Gordon, (Brighton: Harvester, 1980).

Foucault. M., *Politics, Philosophy and Culture: Interview and Other Writing 1977-1984*, Edited with an introduction by Lawrence D. Kritzman (NewYork: Routledge, 1988).

Fuss Diana, *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference* (London: Routledge, 1989).

Ghods M. Reza, "Iranian nationalism and Reza Shah", *Middle Eastern Studies*, Vol. 27, No. 1, (Jan. 1991).

Giddens A., "Living in a Post-traditional Society", in Beck, *Giddens and Lash, Reflexive Modernization*, (Cambridge: Polity Press, 1994).

Gnoli Gherardo, *The Idea of Iran: an Essay on its Origin* (Roma: Instituto Italiano per Il Medio Ed Estermo Oriente, 1989).

Gordon Mathews, *Global Culture/Individual Identity* (London & NewYork: Routledge, 2000).

Grossberg L., "Identity and Cultural Studies", in S. Hall and P. Du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, (London, Sage, 1996).

H. K. Oommen, *Pluralism, Equality and Identity: Comparative Studies* (New York: Oxford University Press, 2002).

Hall S., "The Question of Cultural Identity", in S. Hall and A. McGrew (eds.), *Modernity and It's Future* (Cambridge: Polity, 1996).

Hall Stuart and Bram Gieben (eds.), *Formations of Modernity* (UK: Polity

Press, 1992).

Hass S., "New identities and new ethnicities", in A. king, *Culture, Globalization and the World-System* (NewYork: State University of NewYork at Binghamtom, 1991a).

Hekman S., "Identity Crises", in S. Hekman (ed.), *Feminism, Identity and Difference* (Frank Cass, 1999).

Holland D, etal, "Identity and Agency" in *Cultural Worlds* (USA: Harvard University Press, 1998).

Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London and New York: Routledge, 1994).

Jacobson J., *Islam in Transition* (London: Routledge, 1998).

Jean Remy, "La vie quotidienne et les transactions sociales: perspectives micro ou macro-sociologiques", in Maurice Blanc, ed. *Pour une sociologie de la transaction sociale*, Paris, Editions L. Harmattan, coll. "Logiques sociale", 1992.

John Horton and Susan Mendus (eds), *Toleration, Identity and Differences* (Britain: MacMillan Press LTD, 1999).

Karl Jaspers, in Martin Albrow, *The Global Age* (London: Polity Press, 1996).

Laclau E., "Discourse", in R. Goodin and P. Pettit (eds.), *The Blackwell Companion to Political Philosophy*, (Oxford: Blackwell, 1993).

Laclau E., "Metaphor and Social Antagonisms" in *Marxism and the Interpretation of Culture*, Nelson C., et al. (eds.), (London: MacMillan, 1988).

Laclau E., "Transformations of Advanced Industrial Societies and the Theory of the Subject", in *Rethinking Ideology*, (Berlin: Argument Sondeband, 1984).

Laclau E., and Mouffe c., *Hegemony and Socialist Strategy* (London: Verso, 1985).

Laclau E., *Subject of Politics*, 1994, Essex, Paper.

Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (UK: Blacwell, 1978).

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1921/1927).

Lyotard Jean-Francois, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Trans. by Geoff Bennington and Brian Massumi (UK: Manchester University Press, 1986).

M. R. Ghanooqarvar, *Images of the West & Westerners in Iranian Fiction* (USA: Tth University of Texas Press. 1993).

Marx K., *Selected Writings*, ed. D. McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1977).

Marxism Today, introduction to special issue on "New Times", October, 1988.

McGrew A., "Conceptualizaing Global Politics", in A. McGrew etal., *Global Politics* (Cambridge: Polity, 1992).

Mead J., *On Social Psychology: Selected Papers* (Chicago: University of Chicago Press, 1964).

Morley D. and Kevin Robins, *Spaces of Identity* (London: Routledge, 1995).

Richard Cottam, *Nationalism in Iran*, (Pittsburgh, 1979).

Rodolfo D. Torres, Louis F. Miron and Jonathan Xavier Inda (eds), *Race, Identity, and Citizenship: A Reader* (USA: Blackwell Pubication Inc., 1999).

Ross Poole, *Nation and Identity* (London and New York: Routledge, 1999).

S. Hall, "Cultural identity and Diaspora", in J. Rutherford (ed.), *Identity Community, Culture, Difference* (London: Lawrence and Wishart, 1990).

Said Edvard, *Culture and Imperialism*, (London: Vintage, 1994).

Spivak Gayatri Chakravorty, "Can the Subaltern Speak?" Speculation on Widow Sacrifice, *Wedge*, 7/8, 1988.

Stuart Hall and P. du Gay (eds), *Questions of Cultural Identity* (London: Sage, 1996).

Stuart Hall, David Held and Tony McFrew (eds), *Modernity and its Futures* (UK: Polity Press, 1993).

Tajfel H., "interindividual behaviour and intergroup behaviour", in H. Tajfel (ed.), *Differenciation Between Social Groups* (London: Academic Press, 1978).

Tavakoli Toroghi Mohammad, *Refashioning Iran* (USA: Palgrave, 2001).

Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, trans. E.B. Ashton (London: Routledge, 1973).

Wallden Bello, "The Struggle for a Deglobalized World", in *United Nations Millenium Conference* (Tokyo, 2000).

Yarshater Ehsan (ed.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 3, Cambridge, (London: Cambridge University Press, 1983).

Young Robert, "Colonial Desir: Hybridity" in *Theory, Culture and Race* (London and New York: Routledge, 1990).



خیابان انقلاب، ابتدای فخر رازی
بن بست نیک پور، شماره ۱۴ طبقه سوم
تلفن: ۶۳۱۰۰۳۶، ۶۹۵۲۲۰۰