

اسماعیل خلیلی

مقدمه

«هویت» انسان ساکن در جهان به هم پیوسته چیست؟ روشن است که چنین پرسشی بیش از همه می‌تواند حاکی از دغدغه‌های نوعاً اگزیستانسیالیستی باشد - که من نیز هیچ اصراری در انکار آن ندارم، چه قبل از آن که خروس بخواند و چه پس از آن.<sup>۱</sup> اما علاوه بر چنین دغدغه‌ای نمی‌توان نادید. انگاشت که تئوری‌های «هویت» یا به سراست و یا به‌طور ضمنی در کانون نظریه‌های اصلی علوم اجتماعی و به‌ویژه نظریه‌های جامعه‌شناسی قرار داشته‌اند. از این رو باید پذیرفت که «مسئله‌ی هویت» از مسایل مهم این علوم و لذا از مسایل مهم انسان معاصر بوده و می‌باشد. شاهد دیگر این مدعا ادبیات و علوم انسانی است: به نظر می‌رسد که در شاخه‌هایی از معرفت هم‌چون فلسفه و چند زیرشاخه‌ی مهم آن، یعنی فلسفه‌ی اخلاق، فلسفه‌ی دین و به‌طور خاص، معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی سیاسی، از قرن هیجدهم میلادی بدین سو، به تدریج «مسئله‌ی هویت» و زوایای گوناگون آن اهمیت بیش‌تری یافته و احتمالاً روز به روز با سرعت بیش‌تری از حاشیه به متن آمده است. این واقعه‌ی اخیر از ابتدای قرن بیستم تا انتهای آن در ادبیات جهان نیز رخ داد. حتا ادبیات سیاسی و آنچه که ادبیات مبارزات رهایی بخش خوانده می‌شود، در هر سه جهان آکنده از گفت‌وگو درباره‌ی این «مسئله» هستند. شاید گزارف نباشد که ادعا کنیم در ادبیات معاصر ایران نیز یک تحلیل محتوای دقیق می‌تواند ابعاد گوناگون پرسش از «هویت» را روشن کند.

بگذریم از این که به شهادت ادبیات رسمی

و غیررسمی سال‌های اخیر این مسأله را می‌توان کانونی‌ترین و فراگیرترین دغدغه‌ی صاحبان قلم و اندیشه در ایران امروز به شمار آورد.

طرح مسأله

کنده شدن آدمی از بطن طبیعت بیرونی، که با سرکوب طبیعت درونی او همراه بود، زخمی عمیق بر جای گذاشت که ذهن انسان عصر باستان کوشید تا به یاری اسطوره آنرا دریابد و الیام بخشد. نگرش اسطوره‌ای به واقع نخستین تلاش منسجم و شکل‌یافته‌ی آدمی برای شناخت و تسلط بر طبیعت بیرونی و درونی بود. این نگرش که مشخصه‌ی عصر باستان است، علی‌رغم همه‌ی تفاوت‌هایش با تفکر عقلانی عصر جدید، دارای بینش عام و بنیادین، ساختار پیچیده و مستحکم درونی، بیان هنری پیشرفته، غنای نمادین و محتوای عمیق فلسفی و اخلاقی بود؛ که با ظهور مسیحیت پایان یافت.<sup>۲</sup> شروع عصر جدید تغییری چنان بنیانی و اساسی به وجود آورد که همه‌ی تمایزات درونی جهان باستان در مقابل آن رنگ باخت و «هویتی» دگرگون یافت؛<sup>۳</sup> به طوری که اساساً مفهوم جهان باستان را بی‌معنا ساخت، هر چند در برخی موارد قرن‌ها طول کشید تا تمدن‌های باستان بدین حقیقت پی‌برند و هر یک به شکلی در جهان تاریخی ادغام شدند که نتیجه‌ی آن گسترش هلنیسم و ظهور فرهنگ هلنیستی بود. سراسر این دوره‌ی پر آشوب، شاهد بروز بحران‌های عمیق فرهنگی و دینی و ظهور آیین‌ها، مذاهب و مکاتب فلسفی و عرفانی گوناگون بود که غالباً می‌کوشیدند تا راهی برای ترکیب تکه پاره‌های جهان باستان و تلفیق میراث فرهنگی تمدن‌های گذشته بیابند. هلنیسم عملاً بیانگر فروپاشی و تجزیه‌ی این نظام‌های بسته، پایان جهان باستان و تلاشی ارزش‌های حاکم بر آن بود. در واقع اگر بخواهیم ماهیت حقیقی هلنیسم را در یک جمله خلاصه کنیم، باید بگوییم هلنیسم سرآغاز بحران فرهنگی و معنوی بشر و عصر بی‌خانمانی و آوارگی او بود.

در این دوره، برخلاف گذشته، هماهنگی جسمانی و روحانی آدمی با جهان طبیعت امری مسلم و حتا خواستنی نیست. جهان دیگر نه خانه و مأوای آدمی، بلکه زندان اوست نه فقط مسیحیت، بلکه تمامی مذاهب و فرقی که در این دوره پا گرفتند بر این باورند که انسان به جهانی دیگر، جهانی روحانی، تعلق دارد و خانه‌ی واقعی او آن‌جاست.<sup>۴</sup>

بدین‌گونه بود که «مسئله‌ی هویت» پدیدار گشت و کانون یکی از سه مسأله‌ی اصلی انسان را به خود اختصاص داد.<sup>۵</sup> کاسرود در مقدمه‌ی «افسانه دولت» به خوبی توضیح می‌دهد که موضوعیت یافتن انسان برای پرسش فلسفی چگونه، از سوی، از اندیشه‌ی ما قبل سقراطی به اندیشه‌ی بعد از او - و به همت او - رخ داد و از سوی دیگر، با تغییر جهان اجتماعی انسان همراه بود.<sup>۶</sup>

**اکنون گزارف نخواهد بود اگر بگانه‌ی مسد**

«جهانی شدن»، به معنای «ادغام میراث فرهنگی اجتماعات گوناگون، از طریق تأثیر و تأثر تمدن‌های مختلف بر یک‌دیگر و ایجاد مجموعه‌های تمدنی فراگیر از همان زمان آغاز شده بود - یعنی از ظهور مسیحیت در بستری که هلنیسم ایجاد کرده بود. با این حال، باید پذیرفت که علی‌رغم انتقال و اشاعه‌ی فرهنگی گسترده در دو هزاره‌ی گذشته، آن میراث‌های فرهنگی پیش گفته، چنان در شکل‌دهی به منظومه‌های تمدنی رسوخ داشتند که عناصر هویت‌ساز می‌توانستند دوام یابند و در نتیجه شباهت‌های قابل تشخیص بین «هویت» نسل‌های مختلف به مراتب بیش از تفاوت‌های‌شان بود. حاصل این وضعیت نیز این بود که جز در مقاطع حاد شدن بحران‌های فرهنگی، پرسش از «هویت» به‌عنوان یک مسأله‌ی نفس‌گیر - آن‌گونه که امروزه عینیت می‌یابد - عینیت نمی‌یافت. هر چند که در این تبادل فرهنگی، انتقال عقلانیت<sup>۷</sup> موجود در تمدن‌های مختلف، به یک‌دیگر، باعث می‌شد تا ساز و کارهای هویت‌ساز از سوی هرچه پیش‌تر بسیط، رنگارنگ، چندگانه و چند مبنایی شوند<sup>۸</sup> و از سوی دیگر هویت‌های با همین مشخصات را شکل دهند. اکنون که سخن بدین‌جا رسید نمی‌توان از ادبیات کلاسیک ایران، به‌عنوان یکی از غنی‌ترین و اصلی‌ترین خطوط فرهنگی هویت بخش ما یاد نکرد. یکی از اساتید<sup>۹</sup> با اشاره به این بیت حافظ که می‌سراید:

بلبل زشاخ سرو به گلبنانگ پهلوی

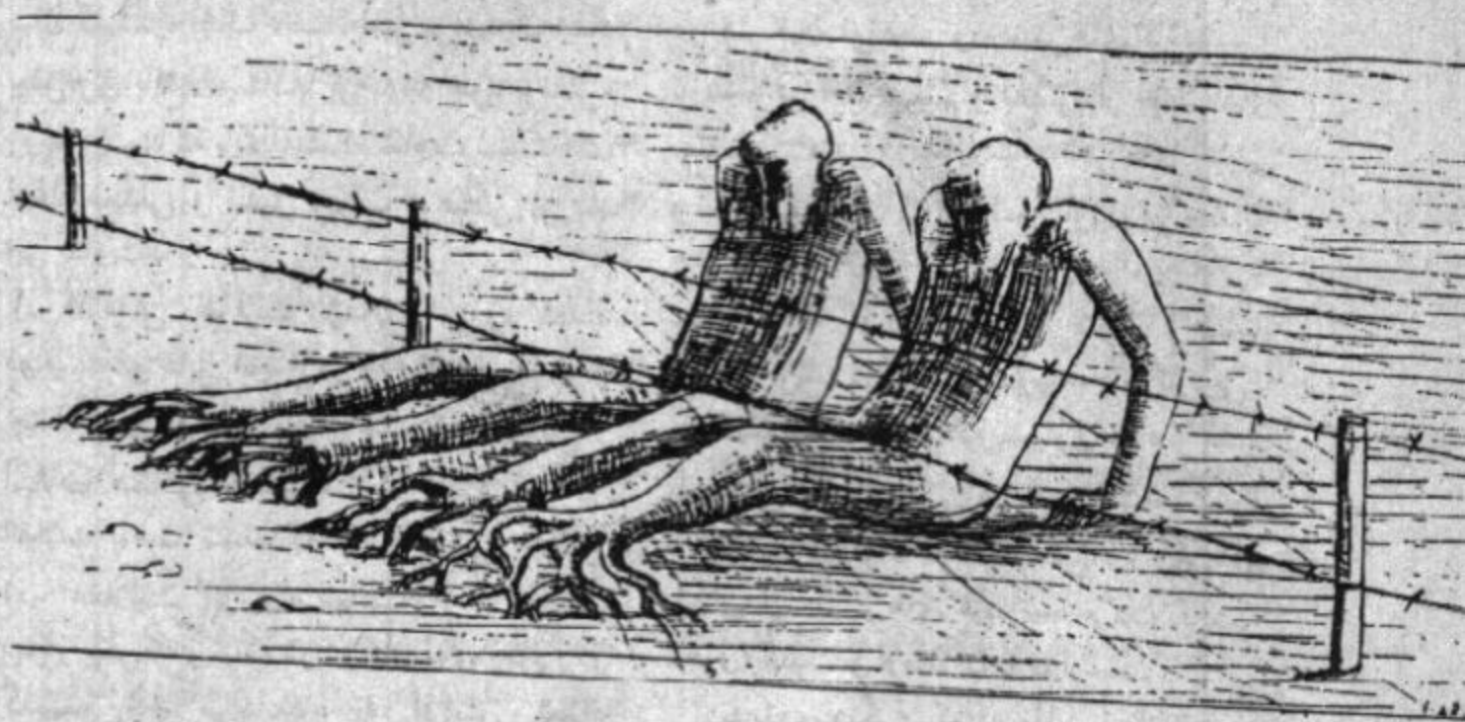
می‌خواند دوش درس مقامات معنوی

نتیجه می‌گرفت که چگونه دو عنصر

فرهنگی از دو مجموعه متفاوت (جهان‌بینی ایرانی و جهان‌بینی اسلامی) چنین در هم تنیده و سازه‌ی Construct/ معرفتی واحدی را تشکیل داده‌اند. هم ایشان بیت آغازین شاهنامه‌ی فردوسی را مورد توجه قرار می‌داد و می‌گفت که در این‌جا دو جهان‌بینی که یکی

خلیلی، پژوهشگر اجتماعی.





اصالت را به عامل زیست‌شناختی می‌دهد و دیگری به عامل ذهنی در کنار هم نشسته‌اند و جان Bios/ با خرد Logos/ به عنوان صفات یا نشانه‌ها یا آفریده‌های خدای واحد آورده شده‌اند (به نام خداوند جان و خرد / کزین برتر اندیشه بر نگذرد). می‌توان گفت که تقریباً تمامی پژوهندگان، با هر گرایش و برای پاسخ به هر مسأله‌ای، تلفیقی بودن عناصر جهان‌بینی، و لذا تلفیقی بودن نظام‌های هویت‌ساز در ایران قرون میانه را مورد تأیید قرار داده‌اند. از مرتضی مطهری در «خدمات متقابل اسلام و ایران» تا هانری گربن در «آفاق تفکر معنوی» و تا جواد طباطبایی در همه‌ی آثار انتشار یافته‌اش.

همین ویژگی در بررسی عناصر هویت‌ساز در اندیشه‌ی مغرب‌زمین نیز رخ می‌نماید. برای پرهیز از گسترده شدن سخن تنها اشاره به نقش تفکر مانوی در مسیحیت و تحول تاریخی آن کافی است. گو این که خود تفکر مانوی نیز از سوی ریشه در جهان‌بینی‌های ایرانی ما قبل زرتشت، از سوی دیگر ریشه در جهان‌بینی زرتشتی و از سوی دیگر، ریشه در عرفان سرزمین‌های شرق ایران داشته است.

بنابراین می‌توان گفت که به موازات کنش‌های متقابل تمدنی، عناصر هویت‌ساز از میراث فرهنگی تمدن‌های مختلف به یک دیگر منتقل شده و ضمن آن که مجموعه‌های تمدنی به سوی - شاید - یک‌پارچگی و - شاید - چند پارچگی در درون یک نظام واحد پیش می‌رفته‌اند، هویت‌های چند بونی و چندگانه PolyColourous/ در هر مجموعه شکل می‌گرفته‌اند. به همین دلیل، امروزه کوشش می‌شود، تا میراث فرهنگی بشر، به‌عنوان میراث فرهنگی مشترک، که همه‌ی جوامع در

پیدایش آن نقش داشته و همه در حفظ آن مشغول شمرده می‌شوند، نگریسته شود. اما این هویت‌های چندگانه، یک ویژگی مهم داشته‌اند. و آن این است که «هویت» در هر مجموعه، منحصر به فرد و خاص همان مجموعه بود و ناظر بیرونی می‌توانست قائل به نسبت مشخص بین هویت مردمان و آن مجموعه‌ی تمدنی شود؛ هویت اسلاو، هویت ایرانی، هویت عرب، هویت انگلوساکسون و غیره همه و همه می‌توانستند به‌عنوان یک نحوه‌ی خاص تعریف کیستی ساکنان این منظومه‌های تمدنی شمرده شوند؛ هر چند که در تمام طول این دو هزار سال، هیچ‌یک ناب و خالص و بدون تأثیر از عناصر هویت‌ساز منظومه‌های دیگر نبودند، اما به همان دلیل که تفاوت‌های قابل تشخیص بین «هویت» نسل‌های مختلف به مراتب کم‌تر از شباهت‌های‌شان بودند، این امکان وجود داشت که حتا هر قوم بتواند قائل به «هویت قومی خود» باشد. امری که امروزه برای بزرگ‌ترین مجموعه‌های تمدنی که در همه‌ی این دو هزار سال نیز بیش‌ترین ثبات را داشته‌اند، یعنی چین و هند نیز دشوار و حتا نامحتمل نمایان می‌شود. زیرا زمین‌لرزه‌ی بعدی (عصر مدرن) از ویژگی‌هایی برخوردار است که آن ثبات نسبی پیشین را نیز سلب می‌کند. پرسش اصلی ما از این‌جا آغاز می‌شود: جهان را چه پیش آمده است که هویت‌های نسبتاً ثابت گذشته نیز قابل تداوم نیستند؟ آیا این «جهانی‌شدن» یا «ورود به نظام جهانی» است که جایی برای بقای هویت‌های خاص باقی نمی‌گذارد؟ و...؟

#### جست‌وجوی پاسخ

در ابتداء رویکردی اجمالی را در بررسی

موضوع ارائه می‌کنم: هویت را می‌توان نحوه‌ی تعریف کیستی انسان دانست که بر حسب آن نسبت بین انسان با خودش و با دیگری و نهایتاً با کل هستی قابل تشخیص می‌گردد. بدیهی است که در این صورت، «هویت» در درجه‌ی نخست عبارت خواهد بود از خصوصیتی که «من» را تشکیل می‌دهد و برای این منظور، لاجرم باید مجموعه‌های مرجعی را در نظر گرفت که هر یک، یک «ما» را تشکیل می‌دهند: ما ایرانی‌ها، ما مسلمانان، ما شرقی‌ها، ما دوزخیان روی زمین، ما طرفداران محیط زیست، ما انقلابیون، یا ما ضدانقلابیون و دهها «ما»ی دیگر. این ضرورت (ضرورت در نظر گرفتن «ما» برای تعریف خصوصیات «من») را از سوی می‌توان از طریق نظام شناختی انسان توضیح داد و از سوی دیگر از طریق بررسی نظام اندیشه و بالاخره از طریق علوم اجتماعی. از نظر شناخت‌شناسی، شناخت‌های اولیه‌ی ما، یعنی شناخت‌های حسی نیز، منوط به مفاهیم است. ما «گرمی» و «سردی» را نیز از طریق مفاهیم «گرم» و «سرد» می‌شناسیم؛ چه رسد به شناخت‌های دینی و عرفانی و علمی و غیره. اما «مفهوم» چیست؟ خود «مفاهیم» از کجا می‌آیند؟ آیا می‌توان مفاهیمی کاملاً فردی و خاص یک فرد در نظر گرفت. پاسخ خلاصه به این سؤال کاملاً منفی است. مفهوم الزاماً جمعی است و حاصل کنش جمعی انسان.<sup>۱۱</sup> پیتر وینچ شرح می‌دهد که ساده‌ترین زبان‌ها، یعنی زبان اشاره نیز منوط به یک توافق جمعی پیشینی درباره‌ی معنای هر مفهوم (مثلاً اشاره به دور یا نزدیک یا یک شیء) است. او می‌گوید روابط و زندگی ما «اشباع از مفاهیم» است و مفاهیم نیز لاجرم اجتماعی‌اند.<sup>۱۲</sup> بنابراین از این منظر، هر گاه بخواهیم به «خودشناسی» بپردازیم، هر گاه که کسی بخواهد درباره‌ی خود اندیشه کند و اصلاً شروع شناخت هر فرد از خویش‌ترین خویش در اوان کودکی، همراه با فراگیری زبان (زبان مفاهیم) و لذا هم در درون «شناخت ما» و هم آغشته و آکنده از «ما» است. به تعبیر کارل مارکس، انسان ماقبل اجتماعی (و لذا هویت غیراجتماعی) اصلاً وجود ندارد.

از دیدگاه بررسی نظام اندیشه، باید از افلاطون آغاز کنیم، «افلاطون به ما آموخته است که: تفکر عبارت است از سخن گفتن روح با خویش. وقتی انسان راجع به مسأله‌ای فکر می‌کند، گویا مشغول پاسخ گفتن به یک سؤال‌کننده و یا معترض فرضی است. گویا کسی در درون او، در مقابل نظریه‌ی وی مقاومت می‌کند و او وقتی فکر می‌کند، گویی



مشغول دفع و رفع اعتراض‌ها و سئوالات آن مسایل فرضی است.<sup>۱۳</sup> این قاعده به‌صورت مختلف در تاریخ تفکر مورد بحث و فحص قرار گرفته. از جمله هگل در پدیدارشناسی ذهن و فویرباخ در نقد مسیحیت و نیز تأملاتی که بعد از دکارت در مبانی فلسفی او صورت گرفته است، به این موضوع پرداخته‌اند، اما پدیدارشناسی، یکی از عمیق‌ترین نگاه‌ها را به این موضوع افکنده است: «هوسرل با تأمل در «تأملات دکارتی» گفته است که «من فکر می‌کنم» همیشه عبارت است از «من فکری را فکر می‌کنم». او از این مطلب به‌عنوان Intension/ یا حیث التقاطی تعبیر می‌کند. بنابراین «من» که در لسان اهل فلسفه (از جمله حتا در سوژه Subject/ کانت) عبارت بود از جوهر متفکر و اندیشه و همان «من» که دکارت آنرا مبنایی برای بنای جهان فلسفی خویش قرار داده بود، تبدیل می‌شود به «تفکر به...» اندیشه راجع به...» با تأویل پدیدارشناختی «من فکر می‌کنم» Ego cogitto/ دکارت تأویل می‌شود به «من فکری را فکر می‌کنم» Ego Cogitto Cogitatum/ پس «من» به‌عنوان «من» فکرکننده به... همیشه معطوف به غیر خویش است.<sup>۱۴</sup> لذا از این منظر، یعنی در نظام اندیشه، اندیشیدن به من مضمحل در اندیشیدن به دیگری است.

از منظر علوم اجتماعی، باید به میراث‌خواری کولی و مید از لودویگ فویرباخ و نظریه «خود آینه‌گردان» اشاره کرد. خلاصه‌ی این نظریه این است که اصولاً تصور «خود» Self/ از طریق درک یک «دیگری تعمیم‌یافته» Generalized Other/ رخ می‌دهد. خود، اصولاً یک واحد منعزل و مجرد از دیگری نیست؛ بلکه محصول تعمیم هویت‌های بیرونی و ناشی از انکشاف استقرار در میان دیگران است؛ باز هم به قول کارل مارکس «اولین آگاهی اصولاً آگاهی به این است که ما در جامعه زندگی می‌کنیم».

اینک باید خلاصه کنیم که «هویت» اصولاً امری جمعی و لذا همیشه برخاسته و ناظر به یک مرجع است. همدی را می‌بینیم که می‌توان برای «ما»هایی که هر «من» از آن‌ها ناشی شده و با آن‌ها به تعریف و تصور کردن «خود» می‌پردازد، در نظر گرفت، «هویت» او را تشکیل می‌دهند. هم‌چنین خالی از فایده نیست که یادآور شویم چکیده‌ی مجملی که درباره‌ی چگونگی مضمحل شدن و بودن «من در ما» ذکر شد، خود نشان می‌دهد که چگونه «هم موضوع و هم مسأله‌ی هویت» در کانون اندیشه‌ی نظام‌مند این دو هزاره‌ی اخیر قرار

داشته است. باری اینک می‌توان صورت مسأله را این‌گونه باز نوشت که چرا علی‌رغم وجود حتا کانونی بودن «مسأله‌ی هویت» در دو هزار سال گذشته، اینک «مسأله‌آمیز بودن» آن ابعاد بیش‌تری یافته است؟ با توجه به خود پرسش، روشن است که باید به سراغ تفاوت نسبت‌های ادغام تمدنی و تلفیق میراث فرهنگی برویم. این تفاوت‌ها را چنین باید بر شمرد:

۱. افزایش ظرفیت زمان: امروزه تعداد فعالیت‌های قابل انجام در واحد زمان به نحو چشمگیری افزایش یافته است که مدیون دو انقلاب صنعتی و انفورماتیک است. این دو انقلاب باعث شدند که سازمان‌دهی عقلانی (در عقلانیت ابزاری) فعالیت‌ها، به نسبتی بسیار بیش‌تر از آنکه در دو فاصله‌ی زمانی در گذشته رخ می‌دادند، به افزایش تعداد فعالیت‌های قابل انجام و انجام یافته در واحد زمان منجر شود. حتا خود اندیشه نیز از این قاعده مستثنا نیست. مثلاً تعداد زبان‌ها و تعداد علمی که یک فرد می‌تواند در طول عمر خود بیاموزد، نسبت به آنچه که یک فرد در طول عمر خود در آن دو هزار سال می‌توانست بیاموزد، به مراتب بیش‌تر است.

۲. تعارض تحول یا آسیمگی انسان و گریز از بیگانگی: عصر مدرن با خود آرمان تحول را نیز به همراه آورد. مدرنیسم از چندین عنصر اصلی تشکیل شده است که از آن جمله می‌توان به آرمان تحول اشاره نمود. ۱۵ علاوه بر آنکه تحول یافتن و نو شدن در هر زمان نسبت به آنچه که تا آن زمان بوده است - نیز از خصوصیات عصر مدرن<sup>۱۶</sup> است. اما در مقابل این خصوصیت دوران ما و آرمانی که می‌توان آنرا فرهنگ عصر مدرن نام نهاد؛ دو پدیده‌ی دیگر قرار دارند و تعارض این دو با تحول و آرمان آن، شدت «مسأله‌آمیز بودن هویت» را دچار افزایشی ساخته که به‌خوبی می‌تواند دافعه‌ای در برابر تحول ایجاد کند و از این طریق سازوکارهای هویت‌ساز ماقبل مدرن را گاهی - تا مدتی که چندان قابل پیش‌بینی

**هویت در نظام جهانی**  
تابعی است  
از میزان بی‌نظمی  
یا  
نظم‌یافتگی این جهان،  
که نه یک وضعیت ثابت  
بلکه  
فرایندی است  
نامستقر و چالش‌آمیز

نیست اما به‌نظر نمی‌رسد که دیرپا باشد - فرا به خواند. بسیاری از جنبش‌های اجتماعی را به چنین تلاشی نسبت داده‌اند. جنبش رمانتیسم در هنر قرن نوزدهم و جنبش‌های فاشیسم و نازیسم در قرن بیستم و بعضی از جنبش‌های سیاسی - دینی در خاورمیانه، آمریکای جنوبی و آسیا را می‌توان در این شمار آورد. هر چند که جنبش‌های اخیرالذکر احتمالاً چندان یک‌پارچه نیستند که بتوان آن‌ها را صرفاً واکنشی هویت‌جویانه در گریز از مدرنیته، یا رویارویی با آن، قلمداد نمود. چرا که بسیاری عناصر مدرن را نیز می‌توان در همین جنبش‌ها مشاهده نمود. با این همه می‌توان گفت که یکی از ویژگی‌های پاره‌ای از جنبش‌های قرن بیستم رویارویی با تحول، شدت و آرمان آن بوده است.

پدیده‌ی دیگری که در مقابل آرمان تحول، و به‌ویژه در مقابل جهت تحول مقاومت می‌ورزد، ابعاد جدید بیگانگی انسان با خصوصیت خلاقانه‌ی خود، با نتیجه‌ی کار و با فرآیندهای بسیار پیچیده‌ی اقتصادی - اجتماعی‌ای است که در جهان مدرن انسان را گرفتار ساخته‌اند. در این باره باید گفت، همان‌طور که احتمالاً دفع دیگر پیام‌های نامطلوب مدرنیته از طریق عدول از آن ممکن نیست، چاره‌ی بیگانگی نیز در نقد مدرنیته خواهد بود؛ اما مسأله به هر حال در این جاست که این بیگانگی، مسأله‌آمیز شدن هویت را ابعاد گسترده‌تر و پیچیده‌تری می‌دهد: گفتیم که «شناخت من، یا به‌ویژه فهمیدن من» در «شناخت و فهمیدن دیگری» مضمحل است. حال آنکه بیگانگی باعث می‌شود تا یافتن دیگری نیز مسأله‌آمیز و آمیخته در ابهام باشد. این مسأله که شاید بتوان آنرا مهم‌ترین چالش هویت‌یابی در شرایط جهانی شدن و جهانی بودن دانست، تنها محدود به شکاف‌های اجتماعی جامعه‌ی جهانی، از قبیل استعمارگر، استعمارزده یا ظالم، مظلوم، یا شمال، جنوب و... نمی‌شود، بلکه احتمالاً این وجوه، سطحی‌ترین و در دسترس‌ترین وجوه تأثیر بیگانگی بر هویت‌یابی است؛ از همه مهم‌تر خود فرآیند اقتصادی - اجتماعی زندگی انسان ساکن در دهمکده‌ی واحد جهانی است که به دلیل ابهام آلودگی، شکنندگی، نابرابرانه بودن، نامستقر بودن موقعیت‌های اجتماعی در آن و ویژگی‌هایی از این دست، انسان ساکن در مجموعه‌ی فرهنگی - تمدنی جهانی را در وضعیتی قرار می‌دهد که به وسیع‌ترین حدودی که تاکنون رخ داده با «بحران هویت» مواجه شود. منظور ما از بحران هویت، دست نیافتن به الگوهای شکل‌گیری خود Self/ در طول



دوره‌ای طولانی از حیات فرد و با شدتی مستأصل‌کننده است.

۳. هژمونی فرهنگی: عامل بعدی گرایش هژمونیک در خاستگاه مدرنیته و فرهنگ آن است. این گرایش باعث می‌شود که جهانی‌شدن در سپهر فرهنگی به معنای تبادل نبوده و به صورت تشکیل مجموعه‌ای مشترک از فرهنگ‌های گوناگون تحقق نیابد. لذا «هویت» عملاً در بین‌الذاتیت Intersubjectivity/ فرهنگ‌های مختلف شکل نگیرد؛ بلکه «هویت» همه‌ی ساکنان زمین از یک منشأ واحد شکل گرفته و عملاً ناشی از گسترش فرهنگ غرب به همه‌ی جوامع قلمداد شود.

۴. و بالاخره نظام نوین و دائماً گسترش‌یافته‌ی ارتباطات: این نظام به عنوان ابزاری کارآمد در خدمت جهانی‌شدن فرهنگ غرب قرار گرفته و به صورت عامل تأمین‌کننده یا لجستیک جهانی‌شدن فرهنگ غرب به شمار آید.

اینک سؤال این‌جاست که آیا می‌توان از تأثیر این چهار عامل بحران‌زا جلوگیری کرد یا از دامنه‌ی آن در ایجاد «بحران هویت» در سطح جهانی کاست؟ به نظر می‌رسد که پاسخ بدین سؤال نیز منفی باشد. چرا که مثلاً بهترین شاهدی که تا این لحظه در اختیار ماست، احتمال کاسته شدن از میزان بیگانگی است. این شاهد بر اساس آن دسته از مشاهدات شکل گرفته که از تقلیل میزان شیء‌وارگی انسان ساکن در منظومه‌های سرمایه‌داری متأخر و احتمال کاهش بت شدن کالا خبر می‌دهند. اما به نظر می‌رسد که اگر چنین داده‌هایی نیز واقعاً در دست باشند، کاملاً از سطح رخدادها خبر می‌دهند، اما در عمق، همان فرآیندها به شدت در حال رخ دادن‌اند. سرمایه‌داری در نظام جهانی، هنگامی می‌تواند از فرآیندهای بیگانگی‌رهای یابد که گردونه‌ی تولید - مصرف (که گرچه عمدتاً شامل کالاهای مصرفی است، اما به آن محدود نمی‌شود و همه چیز حتا خود روابط اقتصادی - اجتماعی و مناسبات بین‌المللی و خود فرهنگ را هم در بر می‌گیرد) از حرکت شتابان باز بماند و این به مثابه‌ی خاموشی عامل محرکه‌ی اقتصاد جهانی خواهد بود. فرهنگ به عنوان منبع هویت (یعنی جایگاه دست‌یابی به «دیگری» برای «خود یابی»)، مشروعیت‌بخش و هنجارساز آن گردونه نیز هست. لذا نمی‌توان پنداشت که اقتصاد جهانی، جزئی از نظامی A System/ باشد که جزء دیگر آن (فرهنگ) با آهنگی مخالف نواخته شود. یعنی همان حالتی که به‌ویژه در خاورمیانه دیده می‌شود. یعنی کندتر،

نواخته شود. که این خود، نه تنها دقیقاً و حقیقتاً هویت بخش نخواهد بود، بلکه ابعاد دیگری بر مسأله‌ی موجود می‌افزاید و در بهترین حالت، صورت‌های جدیدی برای این مسأله ترسیم می‌کند.

### چشم‌انداز

آنتونی گیدنز در «پیامدهای مدرنیته»<sup>۱۷</sup> وصف می‌کند که در جهان مدرن، «هویت» از آن‌جایی کسب می‌شود که تأمین‌کننده‌ی کالای فرهنگی است و هر فرد، کالای فرهنگی‌اش را از آن‌جا کسب می‌کند. این سخن به عنوان چکیده‌ی وضعیت هویت در نظام جهانی، دو چشم‌انداز بر ما می‌گشاید: نخست آن‌که چون با گرایش هژمونیک درونی فرهنگ جوامع خاستگاه مدرنیته روبه‌رو هستیم و ابزاری بسیار کارآمد و کارآمد (ارتباطات) نیز در اختیار این گرایش است، پس چاره‌ای جز پذیرش ویژگی‌های فرهنگ مزبور نخواهد بود و فرآیند استحاله دیر یا زود فرا می‌رسد. علاوه بر آن‌که دو عامل دیگر، یعنی افزایش ظرفیت زمان و تعارض آسیمگی و بیگانگی با فرآیند تحول نیز چه در جوامع خاستگاه و چه در جوامع میزبان، وقوع بحران را اجتناب‌ناپذیر می‌سازند. اما چشم‌انداز دوم کاملاً متفاوت است. بدین معنی که اگر آن سخن گیدنز به معنای وقوع تکرار در تولیدکنندگان و تولیدات فرهنگی قلمداد شود، شاهد کاسته شدن شدت گرایش هژمونیک فرهنگ غرب و تشکیل یک مجموعه‌ی مشترک فرهنگی در سطح جهانی خواهیم بود. در آن صورت، هر چند که از جمله شرکای این مجموعه فرهنگی، فرهنگ مدرن غرب (با همه‌ی پیشینه‌ی هلنی - مسیحیایی آن) خواهد بود، اما نظام هویت بخش جهانی، از رنگ‌های متنوعی تشکیل می‌شود و بالتبع، هویت‌هایی چندرنگی نیز شکل می‌گیرد. این شاید بهترین<sup>۱۸</sup> حالت قابل پیش‌بینی باشد.

نگارنده زمانی می‌اندیشید که نظام جهانی، باید نظامی باشد که گرچه همه در آن بر سر یک میز می‌نشینند اما هر کس می‌تواند با رنگ و لباس و پرچم خود در آن ضیافت حضور یابد. به عبارت دیگر، جهانی‌شدن را فرآیندی می‌دانستم که هویت‌های مختلف را گرد می‌آورد و یا اگر چنین نمی‌کنند، می‌توان با افزایش توان نقد سنت و باز تولید (و نه صرفاً تکرار) آن در جوامع پیرامونی به شرایط مورد ذکر دست یافت.

اما اکنون چنین می‌پندارم که بهترین حالت مرزبندی و جداسازی «خود از دیگری» همان است که در چشم‌انداز دوم نمایانده می‌شود. در افق قابل مشاهده، هویت در نظام جهانی،

تابمی است از میزان بی‌نظمی یا نظام‌یافتگی این جهان، سرعت و شتاب آهنگ زندگی، نسبت موجود بین آرمان تحول با آسیمگی و بیگانگی‌های ناشی از نظام سرمایه‌داری، هژمونی مدرنیسم و قدرت ارتباطات که در هر صورت، نه یک وضعیت ثابت بلکه همیشه و در همه حال، فرآیندی است نامستقر و چالش‌آمیز که به عنوان یک پدیده، همیشه هم‌چون «مسأله» رخ خواهد نمود. ◊

### پی‌نوشت

۱. اشاره به سخن عیسی مسیح (ع) خطاب به یهوذا که در لحظه‌ی وداع گفته بود «هرگز تو را انکار نمی‌کنم: قبل از آن‌که خروس بخواند تو سه بار مرا انکار خواهی کرد!» و کیست که نداند مبارزه‌ی درونی شاعر و نویسنده برای کسب پاسخ از خود و جهان، درباره‌ی پرسش‌های مرتبط با «هویت» چقدر پر جنبه و درد و چقدر آمیخته با رازنمایی و رمزگشایی از هستی انسانی است؟
۲. ادیان جهان باستان؛ تألیف یوسف ابادری، مراد فرهادپور، وهاب ولی، پژوهشگاه، ۱۳۷۲، ص ۹.
۳. همان؛ ص ۷.
۴. همان؛ صص ۱۰ و ۱۱.
۵. شامل خود انسان، جامعه و هستی.
۶. انسان‌های دولت؛ تألیف ارنست کاسیرر؛ ترجمه‌ی نجف دریابندی؛ خوارزمی؛ ۱۳۶۷؛ فصل نخست.
۷. منظور از «عقلانیت تمدنی» آن دسته از سازه‌های مفهومی Conceptual Constructs/ است که نحوه‌ی توضیح جهان و توجیه روابط انسان‌ها و نقش آن‌ها در هر دو بخش طبیعی و اجتماعی جهان گیتی را بر عهده داشته و سازمان می‌دهد.
۸. از جمله می‌توان به نظریه‌ی دکتر طباطبایی درباره‌ی سه بنی بودن اندیشه‌ی فلسفی سیاسی در ایران (که از آرمان ایران‌شهری، عقلانیت یونانی و خلافت اسلامی تشکیل شده است) اشاره نمود. ر. ک: جواد طباطبایی؛ این‌خلدون و علوم اجتماعی؛ طرح نو؛ ۱۳۷۵.
۹. دکتر منوچهر آشتیانی.
۱۰. در این باره به مباحث فلسفه‌ی زبان و از جمله فلسفه‌ی تحلیل منطقی و منطقی جدید، از جمله نزد برتراند راسل، مراجعه کنید.
۱۱. ایده‌ی علوم اجتماعی؛ پی‌روینج؛ ترجمه و نشر توسط سمت؛ ۱۳۷۲.
۱۲. نگاهی اجمالی به بعضی از وجوه فلسفی مسأله‌ی دیالوگ؛ محمدجواد فریدزاده؛ در «چپستی گفت‌وگوی تمدن‌ها» سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی؛ ۱۳۷۷؛ ص ۹.
۱۳. همان؛ ص ۱۱.
۱۴. به عنوان نمونه‌ای از یک بحث دقیق درباره‌ی آرمان در عصر مدرن، ر. ک: Marshall Berman. All That is Solid Melts into Air, The Experience of Modernity, Verso, London, 1989.
۱۵. در این نوشتار، مدرنیسمیون عبارت از نوگرایی خاص سیاست و اقتصاد عصر مدرن، گرفته شده است. به همین ترتیب، مدرنیسم در سپهر فرهنگ و هنر و مدرنیته به مجموع این دو گفته شده است.
۱۶. پیامدهای مدرنیته؛ تألیف آنتونی گیدنز؛ ترجمه‌ی محسن ثلاثی؛ نشر مرکز؛ ۱۳۷۷.
۱۷. در استفاده از لفظ «بهترین»، به هیچ روی مقصود من ارزش‌داوری نیست، بلکه صرفاً بر اساس وضعیت مناسب برای تکرار هویتی یا وضعیت نامناسب برای آن از این صفت استفاده کرده‌ام.