

---

## مدرنیسم، پسا مدرنیسم و معمای هویت

دکتر محمدرضا تاجیک<sup>(۱)</sup>

---

### چکیده

نویسنده با این مفروض که هویت به عنوان یک پدیده سیاسی و اجتماعی، از ساخته‌های تازه علوم اجتماعی است، این ادعا را مطرح می‌کند که آدمی از همان آغاز قدسی‌ترین و منبسط‌ترین گفتمان‌های خود را پیرامون هویت مفصل‌بندی کرده است. به اعتقاد وی آن‌چه در طول زمان تغییر کرده نه پدیده هویت، بل که رویکردهای تعریف‌کننده هویت بوده است. نویسنده ضمن مروری بر شیوه شکل‌گیری فاعل شناسا در گفتمان مدرنیته، خاطر نشان می‌کند که معمای هویت در چهره مدرن آن، ربطی وثیق با تولد فاعل شناسا دارد و مدرنیته خالق هویت‌های متعددی برای آدمی بوده است. مقاله با ذکر برخی تعاریف مربوط به هویت، موضوع و معمای هویت را در پرتو تحولات جدید و از جمله جهانی شدن مورد بررسی قرار می‌دهد. به این ترتیب ابژه‌های هویت‌ساز خود دچار بحران هویت شده‌اند و جهانی شدن

نیز به این روند یاری رسانیده است. از همین روست که توسل به عناصر هویت‌بخش فرهنگی هم افزایش پیدا کرده است. نویسندگان مقاله با ذکر رویکردهای گوه‌گرایانه و ساخت‌گرایانه به هویت، کانون توجه خود را رویکردهای جدید به هویت قرار می‌دهد و یادآوری می‌کند که از نظر یک تحلیل‌گر گفتمانی، هویت در گردونه‌ای تنیده شده از استمرارها، عدم استمرارها، سنت‌ها، بدعت‌ها، تکرارها و انقطاع‌ها، عقلایی و غیر عقلایی شکل می‌گیرد. برخلاف رویکردهای گوه‌گرا و سازه‌گرا که هویت را امری طبیعی و ثابت می‌دانند، رویکردهای پساساختگرا و پسامدرنیسم هویت را امری تاریخی و محتمل می‌دانند که همانند بسیاری از پدیده‌های دیگر، محصول زمان و تصادف است و توسط منطق یا اصلی فرا تاریخی تضمین نمی‌شود. دیدگاه پسامدرنیست‌هایی همچون لاکان، ژیل دلوز، لاکلاو و ویتگنشتاین در همین راستا مورد اشاره قرار گرفته است.

وجود ما معنایی است «حافظ»

که تحقیقش فسون است و فسانه! (حافظ)

بساحل آسوده گفت گرچه بسی زیستم،

هیچ نه معلوم شده آه که من کیستم.

سوز ز خود رفته‌ای تیز خرامید و گفت:

هستم اگر می‌روم، گر نروم نیستم. (اقبال لاهوری)

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 هویتی مقوله‌ای بنام «هویت» است. به دیگر سخن، هویت «هویت»



همواره گشوده و مستعد باز-تعریف 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 پر نشاط و شاداب می‌بخشد.

بی‌تردید، مسأله «هویت» مسأله آینده(های) ما نیز هست. به اعتقاد بسیاری، جهان آینده، جهانی وانموده و حاد واقعیتی 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 انشاء 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 حاد واقعیتی دنیای ماورای واقعیت است. دنیایی است که در آن هویت‌های کاذب جایگزین هویت‌های واقعی می‌شوند. چنین دنیایی خیر از عصر تولید و باز تولید 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 قرائی محبوب خود را پذیرا نیستند. بر روی جامه خود نقش او را می‌پسندند، بر دیوار منزل و کار خود تصویر او زیشت‌بخش محیط، آرامش دهنده دلها و نشاط‌آور احوالشان می‌شود. نوع آرایش، سخن گفتن و راه رفتن او مجذوبشان می‌کند، و مدل‌های اسباب‌بازی و کارتونی وی، سرگرم کننده 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.



## ۱ رویکردهای گوهرگرا

مشخصه‌ی عام تعاریف مختلف هویت (حداقل تا فرا رسیدن دوران «فرا»ها)، مرزبندی زیرمجموعه‌های یک نظام کامل و تعیین یافته، است. دیگر در این جا انسان یک فاعل شناسای آزاد نیست، بلکه «یک فرد از یک جمع» است، جمعی که جهان را به «یگانه 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 در هم بر هم است. این امر غیر قابل اجتناب به نظر می‌رسد، زیرا هویت برآمده از تأکید نمادین «خود» و «دیگر» است که موضوع باز - انتقال و مبادله و باز - تفسیر پیش رونده است. هویت برساخته‌ای در سطحی تعاملی یا فرایندی تبادلی (معامله‌ای)<sup>(۱)</sup> است. پنداره تبادل به شبکه معانی بازارگاه استعاره، و به طور ویژه بازار دارایی غیر منقول، متعلق است. از این منظر، پدیده هویت تحت واژگانی همچون: «تعديل، تنظيم، تطبيق، تسويه، تصفيه، اصلاح متوالی»، «داد و ستد» و «فرایند» قابلیت توضیح می‌یابد. به تعبیر جین رمی<sup>(۲)</sup>، «اندیشه 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»<sup>۱</sup>

شاید، بر بنیان همین «نگرش» نسبت به هویت بوده و هست که از آغازین روزهای عصر مدرن و روشنگری تا کنون، گفتمان غرب نسبت به تمدن‌های انسانی، تاریخ و فرهنگ سایر ملل، همواره در بستر آنچه لیوتار آن را فراروایت<sup>(۳)</sup> می‌خواند، شکل گرفته و مشروعیت یافته است. آنچه در متن گفتمان جهان شمول مدرنیته و غرب «غیر» و یا «دیگری» تعریف شد، صرفاً

1 . Transaction

2 . Jean Remy

3 . Meta-Narrative



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<sup>(۱)</sup>، منزلتی بس رفیع و استعلایی برای خود تصویر و ترسیم کرد و از آن جایگاه به تعریف و بازنمایی خود و دیگران پرداخت.<sup>۲</sup> بر اساس یک کنش آگاهانه تاریخی، به بیان بامن<sup>(۲)</sup>، تاریخ غرب تاریخ‌زدایی شد و به مثابه فرایندی جهان‌شمول و دربرگیرنده تمامی شئون زندگی اجتماعی بازتعریف شد.<sup>۳</sup> 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)<sup>(۳)</sup> و شبیه‌شدگان درونی<sup>(۴)</sup>.

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

مک گرین<sup>(۷)</sup>، معتقد است که انسان غربی برای تعریف هویت خود، همواره به «پارادایم موثق در توضیح و تفسیر تفاوت‌های دیگر بودگی» رجوع کرده است. بنا به نظر وی تفسیر «دیگر بودن» تحولات زیر را طی کرده است:

در قرن شانزدهم «برای اروپاییان پایه غیر بودن عدم تعلق به دین مسیح بوده؛ در قرن هیجدهم 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

1 . Spivak

2 . Bauman

3 . Excluded Outside

4 . Assimilated Inside

5 . Edward Said

6 . Fanon

7 . Mac Green



خدمت گرفته شد.<sup>۸</sup>

سیکوس<sup>(۱)</sup> در مقاله *Sorties* زنجیره‌ای از تضادهای سلسله مراتبی را توصیف 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 دیگری یک ساختار دوگانه 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/برده» 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 آن که 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.<sup>۹</sup>

به اعتقاد ایریگاری، 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.<sup>۱۰</sup>

دلوز، 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<sup>(۱)</sup> است که از زمان افلاطون متافیزیک غرب را در استیلای خود دارد. این تفکر بر همانندی دوگانه‌ای 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 نظمی مستقار دارند. قوه 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.<sup>۱۱</sup>

به اعتقاد دلوز و گاتاری:

تفکر غرب قرن‌ها در استیلای الگوی درخت‌وار بوده است. همه رشته‌های مطالعاتی، اعم از گیاه‌شناسی، زیست‌شناسی، کالبدشناسی، معرفت‌شناسی، الهیات و هستی‌شناسی از این الگو تأثیر پذیرفته‌اند. فلاسفه همواره در جستجوی بنیاد و ریشه بوده‌اند. آن‌ها نظام‌هایی رده‌بندی شده ایجاد کرده‌اند «که شامل مراکز تولید معانی و مفهوم‌سازی و دستگاه‌های خودکار مرکزی، همچون حافظه‌های سازمان یافته، بوده است.» زیرا این تفکر، در کتفه خود، همواره طالب یک فرماندهی عالی، یک راهبر، سردهسته‌ای با قدرت مستبدانه بوده است. روانکاوی شاهدی 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.»<sup>۱۲</sup>



به بیان فوکو، گفتمان مدرنیته، با ظهور انسان و حلول فاعل شناسا، بر روی خرابه‌ای از عصر کلاسیک بنا نهاده شد. دکارت با اصل «من» یا «خود»<sup>(۱)</sup> 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»<sup>(۲)</sup> بر آن حاکم گردید. به بیان دیگر، «من» دکارتی، یا «من» اندیشنده، از طریق عرضه کردن خود به عنوان شناسنده دانش، مسئولیت اخلاقی و تغییر خود را به وجه غالب و ضروری فلسفه غرب مبدل ساخت. با «می‌اندیشم» دکارتی منیتی جلوه گر شد که به زودی گرانیگاه عصر جدید را ملک خود نمود.<sup>۱۳</sup>

بنابراین، تردیدی نیست که فراروایت مدرنیته، گفتمانی «گوهرگرا»<sup>(۳)</sup> نیز هست. در کانون این گفتمان، باور به حقیقت جوهر/ماهیت و قابلیت غیر تقلیل، تخفیف، 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 پیش فرض می‌گیرند، بلکه 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 خاصیتگاه - وجود دارد که این قوانین به آن استناد می‌کنند. پایداری انسجام منطقی در گرو آن است که این خاصیتگاه، «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، بی آن که بین خاصیتگاه و آگاهی شکافی وجود داشته باشد). پیداست که این «قوانین» مستلزم طرد ویژگی‌های معینی از قبیل پیچیدگی، وساطت و تفاوت - در یک کلام، ویژگی‌های تداعی‌کننده‌ی «ناخالصی» یا پیچیدگی - هستند. این فرایند

1 . Ego

2 . Egotism

3 . Essentialist



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) رفته رفته نهادی می‌شود.<sup>۱۲</sup>

والتر بنیامین از منظری متفاوت (اگرچه با درونمایه‌ای نه چندان متمایز از گوه‌رگرایان)، این‌گونه به بحث در مفهوم «هویت» می‌پردازد:<sup>۱۵</sup>

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 ماوراء 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 با 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<sup>(۱)</sup> 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 داوری شناسه‌گر است، که الف دوم داوری 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 هیچ کدام از مقولات ارتباطی (عنصر، علت و معلولیت، تأثیر متقابل) منطقیاً غیر قابل تحقق باشد. (حوزه‌ی تعیین هویت، زمان و مکان...)

۱۰. جمله‌ی هویت از این قرار است: «الف، الف است.» و نه این که «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 تعیین چنین هویتی را به عنوان یک پیش شرط 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 نشات 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 بهر 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 شیئی 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 شیئی مشخص و البته هم نه آن غیر خودی فعلی با خود خودش، یگانه خودی است. دومین «الف» فقط در هویت منطقی 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. 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. *و طالع‌ات و سحر*

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» (انا الحق)، که حاصل سیر و سلوکی از مرتبه «انانیت» به مرتبه «هویت» و از آن جا تا مقام وحدت بالا است، جست و جو 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 جمله کائنات است و می‌کوشد تا از تجربه و حال خویش در راه خیر آنان استفاده کند.<sup>۱۶</sup>



مشرب وحدت وجود موجد عقایدی از قبیل تقدم 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 این رو، 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.<sup>۱۷</sup>

از این منظر، هویت حقیقی آدمی، صرفاً در فرآیند 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. 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 بی‌منتهاست. به سخن دیگر در حالی که من پدیداری حاصل ظرف ذهن و رشد این ظرف است، من حقیقی ثمره قوه شهود است. به اعتقاد صوفیه من حقیقی آن گاه 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»<sup>(۱)</sup> و ۲. نیل به منتهای آگاهی نسبت به «من منفعل»<sup>(۲)</sup>. 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<sup>(۳)</sup>، ۲. تشبه به خداوند<sup>(۴)</sup>، ۳. اتحاد [با ذات حق]<sup>(۵)</sup><sup>۱۸</sup>.

1. I

2. Me

3. Personification

4. Deification

5. Unification



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 آن که 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.<sup>۱۹</sup>

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 رای را القامی‌کنند که آدمی چون کیوتوری اسپر شاهین قضاست. این جبر اندیشی، چنان‌که گفتیم یکی از خواص اولیه‌اش افاده ثبات هویت است. آن که در قفسی آهنین اسیر است، گر چه خود، هویت خود را نمی‌سازد، ولی در عوض هویت ساخته و تمام شده‌ای در اختیار دارد و غرایز درونی و شرایط بیرونی‌اش چنان او را در جای خود می‌خکوب کرده است که مجال فرار کردن از دست خود را به او نمی‌دهد.<sup>۲۰</sup>

توشی هیگو ایزوتسو<sup>(۱)</sup>، در مقاله‌ای با عنوان «ساختار هویت در ذن بودیسم»<sup>(۲)</sup> پرسش ارسطویی «ماهیت انسان چیست؟» را در مقابل سؤال مطروحه در ذن بودیسم یعنی «من کیستم؟» می‌گذارد. بنا به رأی 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 شیئی». 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. مسأله وحدت وجود که مبنایش طرد غیریت میان فاعل شناخت و متعلق شناخت است، بعید است در چنین دیدگاهی اساساً مطرح شود.

بر خلاف، نزد کسانی که می‌پرسند «من کیستم؟» مسأله‌شان نه ماهیت انسان به وجه کلی، بلکه 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 دوپاره 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 می‌شود.<sup>۲۱</sup>

۲

## رویکردهای سازه‌گرا

رویکرد «سازه‌گرایی اجتماعی»<sup>(۱)</sup>، 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 سازه‌گرایی اجتماعی، درونمایه اصلی کتاب *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference* نوشته داینا فاس<sup>(۲)</sup> را تشکیل می‌دهد. از منظر فاس، رابطه بین این دو رویکرد رابطه‌ای جانشینی و یا رابطه «یا این/یا آن»<sup>(۳)</sup> 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

1 . Social Constructionism

2 . Diana Fuss

3 . Either/or



سیاسی نداشته و می تواند به گونه ای مؤثر موضوع هر گفتمانی باشد. بنابراین، تحلیل فاس مبین آن است که هیچ گفتمان گوهرمداری استعداد تحصیل و ابتیاع 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 زمینه و بسترهای متفاوت وجود داشته باشد، بر سیما و هیبتی ماهیت گرایانه پدیدار می گردد. به بیان دیگر، انسداد گوهرگرایانه در شرایطی که عنصری اجتماعی صرفاً به اعتبار موقعیتش در نظام روابط با سایر عناصر اجتماعی تعریف می شود تماماً می تواند از رهگذر مباحثات سازه گرایان باز تولید شود.

این رویکرد، دارای چهار ویژگی است: ۱) واکنش نسبت به این ایده که آن چه در جهان خارج مشاهده می شود 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 می باشند. ۳) نه تنها دانش به طرز اجتماعی ساخته می شود بل که از طریق کنش و واکنش بین افراد جامعه تداوم می یابد. بنابراین، تداوم دانش بشری پیش از آن که از کارآمدی آن در برخورد با واقعیت ها ناشی شده باشد، جنبه اجتماعی دارد. آن چه صدق خوانده می شود، 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 کنش های اجتماعی را طلب می کند.<sup>۲۲</sup>

مارکس، در رویکرد همسو با سازه گرایان، هویت را به مثابه یک برساخته طبقاتی مورد بحث قرار می دهد. از منظر وی «نقطه عزیمت ما برای رسیدن به انسان های واقعی، آن چه انسان ها می گویند، تصور می کنند و تلقی می نمایند یا آن چه در مورد آن ها می گویند، می اندیشند، تصور و تلقی می کنند نیست... اخلاق، مذهب و... تاریخ ندارند، تحول ندارند، بل که انسان ها همراه با تغییر تولید مادی... موجودیت واقعی، اندیشه، و محصولات اندیشه را تغییر می دهند...»<sup>۲۳</sup> وی همچنین تصریح می کند: «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 ایستاده اند.»<sup>۲۴</sup> آرون در توضیح بیش تر



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 دارد. 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، برعکس این هستی اجتماعی آدمیان است که آگاهی آنها را تعیین می‌کند...<sup>۲۵</sup>

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 باثوئر (بر پایه‌ی خصلت مشترک ملی که از فرهنگ مشترک و آنها 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 این که «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 جزئی از کل جنبش دمکراتیک جهانی‌اند. ممکن است در برخی موارد مشخص، جز با کل در تضاد باشد؛ در این موارد باید آن جز را رد کرد».

عده‌ای نیز، هویت را برساخته‌ای «معرفتی» می‌دانند: ما آنیم که می‌دانیم. یعنی عالم، به قد و قامت معلوم خویش است و این ظرفی است که شکل و ابعاد منظروف خویش را می‌گیرد. «خواه علم ما محکوم صدق و کذب شود»<sup>(۱)</sup> یعنی دانش گزاره‌ای<sup>(۲)</sup> و خواه محکوم کمال و نقصان<sup>(۳)</sup>، (مهارت) در هر حال، جان آدمی با آنها یکی است و فربه‌ی و لاغریش در گرو بیش‌تر یا کم‌تر دانستن آنهاست.<sup>۲۶</sup>

جان نباشد جز خبیر در آزمون	هر که را افزون خبیر جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیش‌تر	از چله زان رو که فزون دارد خبیر
اقتضای جان چون ای دل آگهی ست	هر که را افزون خبیر 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

1 . Knowing that

2 . Discursive

3 . Knowing how



آدمی است و اگر آدمی همان است که پندارد، وضوح و ابهام و سستی و استحکام هویت او هم، منوط به وضوح و ابهام آرایی است که وی حامل و واجد آن‌هاست.<sup>۲۷</sup> به اعتقاد وی، «باید فرق بگذاریم میان هویت و واقعیت. آدمی تنها موجودی است که هویتش با واقعیتش می‌تواند فرق داشته باشد. و معنای آلیناسیون (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 داند، 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 می‌کشاند و رفته رفته 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. چراکه 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.»<sup>۲۸</sup>

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 صددرصد 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. چراکه بسیاری از چیزها 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 برساخته‌ای 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.<sup>۲۹</sup> به بیان لاکلاو، امر ایدئولوژیکی عبارت است از اشکال گفتمانی که از طریق آن‌ها جامعه خود را براساس فروبستگی، تثبیت معنا و عدم درک بازی بی‌پایان تفاوت‌ها، تأسیس می‌کند.<sup>۳۰</sup>

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<sup>(۱)</sup> 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.»<sup>۳۱</sup> پروفیسور محمدحسن 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، بلکه 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.»<sup>۳۲</sup> 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: آن‌هیتا، امورمزدا 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 زاینده رود 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 پابخت‌ها بر اساس همین بنا شده‌اند. یعنی



پایتخت‌ها در ایران بر اساس اقتصاد شبانی بنا شده‌اند. به عبارت دیگر، این پایتخت‌ها بر اساس بیلاق و قشلاق و یا گرم جا و سرد جا 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 وایمی‌داده. آنچه که ما آن را به عنوان هویت این ملت می‌خوانیم، خواسته و خصوصیتی است که در بستر جغرافیایی همین سرزمین تکوین پذیرفته است.<sup>۳۳</sup>

#### 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 سوی 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 ساسی 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 با هویت ایرانی است.<sup>۳۴</sup>

در میانه این دو رویکرد (گوهرگرایی و سازه‌گرایی)، برخی بر این اعتقادند که به رغم این که «احساس هویت یک مقوله حدوثی یا شدنی»<sup>(۱)</sup> است و نه قدیم و ذاتی، لکن، هویت یک جنبه «تکوینی» (در مقابل تکوینی) و یا «محولی» (در مقابل محقق) نیز دارد. «بدین سان، هویت کلی ما، مرکب از مجموع هویت‌های محول و محقق است که در طی مراحل متعدد زندگی در «خود»<sup>(۲)</sup> انباشت می‌کنیم. هویت‌های متاخر الزاماً نافی هویت‌های محول متقدم نیست.»<sup>۳۵</sup>

افزون بر این، هویت نه نافی «ثبات» است و نافی «تغییر». مراد از ثبات، تحجر 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 هویت داری قابل جمع نیست. پس اصل هویت داری با دو مفهوم ثبات و یگانگی تلازم دارد.

بنابراین، مفهوم هویت، ضرورتاً با دو متضاد تعریف می شود: همسانی و تفاوت. این ادعا که چیزی یا فردی هویت ویژه ای دارد، بدین معناست که این چیز یا فرد مانند دیگر وجودهای دارای آن هویت است و در عین حال چونان چیز یا فردی متمایز، هویت و خاصیتی دارد. به بیان روشن تر، هویت یعنی کیفیت یکسان بودن در ذات، ترکیب و ماهیت، و نیز یکسان بودن در هر 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.<sup>۳۶</sup>

از منظری روان شناختی، بسیاری از نظریه پردازان شخصیت هویت را در درجه نخست، برساخته احساسات و تمایلات فردی و شخصی می دانند. از این دیدگاه، هویت عبارت است از «احساس تمایز شخصی، احساس تداوم شخصی و احساس استقلال شخصی»<sup>۳۷</sup> 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 می کند.

احساس هویت فردی به واسطه دیالکتیک میان فرد و جامعه شکل می گیرد. هویت معمولاً در نگرش ها و احساسات افراد نمود می یابد، ولی بیشتر شکل گیری آن زندگی جمعی است. هویت اجتماعی نمود یافته در شخصیت، جدا از دنیای اجتماعی دیگر افراد معنایی ندارد. فردها بی همتا و متغیر هستند، ولی شخصیت کاملاً به صورت اجتماعی، به واسطه مراحل مختلف اجتماعی شدن و اندرکنش اجتماعی، ساخته می شود.<sup>۳۸</sup>

از دیدگاه جرج هربرت مید<sup>(۱)</sup>، هر فرد هویت یا خویشتن<sup>(۲)</sup> خود را از طریق سازماندهی نگرش های فردی دیگران در قالب نگرش های سازمان یافته اجتماعی یا گروهی شکل می دهد. به بیان دیگر، تصویری که فرد از خود می سازد و احساسی که نسبت به خود پیدا می کند بازتاب



نگرشی است که دیگران نسبت به او دارند.<sup>۳۹</sup> تاجفل<sup>(۱)</sup>، هویت اجتماعی را با عضویت گروهی پیوند می‌زند و عضویت گروهی را متشکل از سه عنصر می‌داند: عنصر شناختی (آگاهی از این که 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 وی عبارت است از «آن بخش از برداشت یک فرد از خود که از آگاهی او نسبت به عضویت در گروه (گروه‌های) اجتماعی سرچشمه می‌گیرد، همراه با اهمیت ارزشی و احساسی منضم به آن عضویت.<sup>۴۰</sup> 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 به پرسش‌های بنیادی معطوف به کیستی و چیستی خود پاسخی مناسب و قانع‌کننده 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 گروه ممکن می‌شود. اهمیت تمایزات، تنش‌ها و ستیزهای گروهی، حتی در شرایط نبود تضاد منافع، از این جنبه هویت‌ناشی می‌شود.<sup>۴۱</sup>

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 بکنواخت زندگی می‌کند و با نظام ارزشی تازه‌ای 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

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 شده 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).<sup>۲۲</sup>

۳

### رویکردهای جدید

در دهه‌های اخیر، رهیافت‌ها و رویکردهای بسیار متفاوتی همچون: «رهیافت گفتمانی»، «پسامدرنیسم»، «پساساختگرایی»، «پسامارکسیسم»، «روانکاوی» و... در عرصه مباحث مربوط به «هویت» مطرح شده‌اند. استوارت هال<sup>(۱)</sup>، 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 برداشت که گرچه هویت‌ها به مسدود و متصلب شدن گرایش دارند، وی همواره به واسطه تفاوت‌ها مختل می‌شوند، زیرا تفاوت ذاتا سیال و بستارناپذیر است.<sup>۲۳</sup> وی، گسست چهارم و پنجم را در اندیشه فوکو و گفتمان‌های فمینیستی جست‌وجو می‌کند. برای پرهیز از اطناب کلام، در این نوشتار صرفاً رویکردهای اخیر (همچون رویکردهای گفتمانی، پساساختگرا، پسامدرن، پسا مارکسیسم و روانکاوی لاکانی) را مورد تدقیق و مذاقه قرار می‌دهیم.<sup>۲۴</sup>

«رهیافت گفتمانی»<sup>(۱)</sup>، 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 تمرکز می‌کند. 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»<sup>(۲)</sup> و «هم زمانی»<sup>(۳)</sup>، «جانشینی»<sup>(۴)</sup> و «همنشینی»<sup>(۵)</sup>، «سازواره» و «عدم سازواره»، «عقلایی» و «غیر عقلایی» شکل می‌گیرد. معنی‌یابی یا هویت‌یابی محصول موقعیت، منزلت و جایگاه سوژه<sup>(۶)</sup> است. معنا‌ساز بودن هویت بر ساختگی بودن آن دلالت می‌کند. معنا خاصیت ذاتی واژه‌ها و اشیاء 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 لوزان و منزلت‌ها و مواضع هویتی مستمرا در ریزشند. معنا و هویت حاصل رابطه بین «دال»<sup>(۷)</sup> و «مدلول»<sup>(۸)</sup> 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»<sup>(۹)</sup>، «دقایق»<sup>(۱۰)</sup>، «نقاط متعالی»، «روابط

1 . Discursive Approach

2 . Diachronic

3 . Synchronic

4 . Paradigmatic

5 . Syntagmatic

6 . Subject Position

7 . Signifier

8 . Signified

9 . Elements



قدرت» و «نظام‌های صدقی»<sup>(۱۱)</sup> متفاوتی استوار است. پساختگرایان و پسامدرنیست‌ها همچون نظریه پردازان گفتمانی و برخلاف رویکردهای «گوهرگرا» و «سازه‌گرا»، که می‌کوشند هویت را امری طبیعی و ثابت جلوه دهند، بر آنند که هویت امری تاریخی و محتمل است. این پدیده همانند بسیاری از پدیده‌های دیگر، محصول «زمان و تصادف» است و توسط منطق یا اصلی فراتاریخی تعیین نمی‌شود. همین تاریخی بودن بر این امر دلالت می‌کند که هویت و معنا تغییرپذیراند و در این حوزه هیچ بستار طبیعی وجود ندارد. این بستار و مرز را صرفاً باید ایجاد کرد تا به هویتی هر چند موقتی دست یافت.<sup>۲۵</sup>

پسامدرنیست‌ها و پساختگرایان با حساسیتشان در مورد «تمایز» و «غیریت» هجماه‌ای بنیان‌کن 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 لحاظ‌کننده هویت «غیر» است.<sup>۲۶</sup> به تعبیر دریدا، این بدان معنی است که هر هویتی ربطی است و تصدیق یک تمایز پیش فرض 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 هجماه و سازانه پسامدرن دستاوردها (و یا شکست‌های) مدرنیته و روشنگری بود، که به زعم آن‌ها به اهداف رهایی‌بخشی و عقلانیت مورد ادعایش دست نیافته و درآمدی 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 بار دیگر نظریه‌های عمومی و «کلان روایت‌ها»<sup>(۱۲)</sup>، و رد هر بینشی که بدون توجه به ویژگی‌های خاص جوامع و فرهنگ‌های مختلف، انگاره‌های عام و همه‌شمول<sup>(۱۳)</sup> را به کل و تمامیت بشریت تعمیم

10 . Moments

11 . Truth Regimes

12 . Grand Narratives

13 . Universalism



می‌دهد، به جنگ کلیت<sup>(۱)</sup>، و کل‌نگری<sup>(۲)</sup>، برخاسته‌اند. اینان، تکیه خود را بر ناهمگونی‌ها، و نه همگونی‌ها، گذاشته، به جای واحد تحلیل زمانی - مکانی «همه‌جا»، «همیشه»، واحد «همینجا»، «هم اکنون» را محور تحلیل خود قرار دادند، و با تأکید بر «کثرت» فرهنگ‌ها، بررسی عامیت را کنار گذاشته و بررسی «محلی»<sup>(۳)</sup> را اصیل و عملی انگاشتند و در عرصه هنر نقش پیشتاز (آوانگارد) را رد کردند. برخلاف 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 زیر سؤال بردن دستاوردهای علمی، متدلوژیک و اجتماعی مدرنیته و روشنگری، پسامدرنیست‌ها به «واسازی»<sup>(۴)</sup>، «ترکیب‌زدایی»<sup>(۵)</sup>، «تعریف‌زدایی»<sup>(۶)</sup>، «کل‌زدایی»<sup>(۷)</sup>، «مرکززدایی»<sup>(۸)</sup>، «راززدایی»<sup>(۹)</sup>، و... از تمامی دیدها و بینش‌های متداول همت گماشتند.

پسامدرنیسم بر آن است که هویت ضرورتاً و یا مستمراً ثابت نیست، بلکه 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.<sup>۲۷</sup> بالمآل، این رویکرد تلاش دارد که «هویت» را از منظری تاریخی و نه بیولوژیکی توضیح دهد. 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 آن روست که ما عادت کرده‌ایم که همواره داستان‌های دل‌خوش‌کننده یا حکایت‌هایی درباره خودمان بسازیم.<sup>۲۸</sup> هویت مرتبط، مطمئن، کامل و واحد و همی بیش نیست. آنچه در فرایند شکل‌گیری هویت قابلیت تامل و تعمق می‌یابد صرفاً منطق تکرارپذیری نشانه‌های هویتی از بستر یک‌گفتمان در درون گفتمان دیگر، اختلاط،

1 . Totality

2 . Holism

3 . Local

4 . De-construction

5 . De-composition

6 . De-difinition

7 . De-totalization

8 . De-center

9 . De-mystification



امتزاج و بهم پیوستن (به تعبیر دریدا)، و پیوند است. پساساختگرایان، بر تاریخ‌مندی پدیده‌ها تأکید ورزیده و میان کنش و ساختار، رابطه‌ای متقابل و به تعبیر دریدا رابطه‌ای دوری - رابطه‌ای 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 تک‌گفترانه از تاریخ وجود ندارد - ترسیم می‌کنند. گفتمان پساساختگرایان رویکردی گفت‌وگوگرایانه و دگرگرایانه<sup>(۱)</sup> 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 مستمرا و به گونه‌ای فعال در حال بازنویسی آن است، و فاقد مرکزیتی واحد و اصلی بنیادین و به مثابه، یک بینامتن<sup>(۲)</sup> جلوه‌گر می‌شود.

پساساختگرایی دیدگاه سنتی ساختارهای بسته و مرکزگرا را زیر سؤال می‌برد.<sup>۲۹</sup> تعاملات اجتماعی در مضمون - ساختارهای رسوب شده به وقوع می‌پیوندند. اما از آنجایی که این ساختارها فاقد یک مرکز برتراند و نمی‌توانند 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 بسته 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.<sup>۵۰</sup> زمانی که بازی معنی تا بی‌نهایت گسترش می‌یابد. یکپارچگی نشانه در هم فرو می‌ریزد. به عنوان نمونه، کریستوا<sup>(۳)</sup> بر چندمعنایی 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 کردارگفتمانی (عمل صحبت کردن، متن، نوشتن، ادراک،

1 . Heterologue

2 . Intertextual

3 . Kristeva



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 سوژه جنسیتی را که محمل یا منبع نمود هویت باشد، می‌پذیرد. عضویت در یک مقوله (به مثابه سوژه‌ای خاص)، معلول ابزارهای مقوله‌بندی کردن است: از این‌رو هویت امری حادث، موقتی و اکتسابی (نه معین) می‌باشد. هویت را به صورت فرآیند باید دید که کردارهای گفتمانی که هویت‌های خاصی را حفظ یا رد می‌کنند، آن را بازتولید یا استحاله می‌کنند. هویت‌ها مطلق نبوده‌اند بلکه ارتباطی و نسبی هستند: هر انسانی در ارتباط با چیزی دیگر معنا دار می‌شود. هویت همیشه در قالب تفاوت، و نه چیزی ذاتی فردی خاص یا تجربه تعریف می‌گردد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی



## 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*, London, SAGE Publication, 1993, p. 155.
  4. *Ibid*, pp. 155-156.
  5. See Bauman Z., *Modernity and Ambivalence*, in Mike Featherstone (ed.), *Global Culture*, p. 156.
  6. Said, Edward, *Culture and Imperialism*, London, Vintage, 1994, p. 235.
  7. Fanon F., ???
۸. در رونالد رابرتسون، جهانی شدن: تئوری‌های اجتماعی و فرهنگ جهانی، ترجمه کمال پولادی (تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۰)، ص ۲۱۰.
۹. در، دیوید لاین، پسامدرنیسم.
۱۰. مادن ساراپ، راهنمای مقدماتی بر پسا ساختگرایی و پسامدرنیسم، ترجمه محمدرضا تاجیک (تهران: نشر نی، ۱۳۸۲، فصل پنجم).
۱۱. ن.ک. به داریوش شایگان، افسون‌زدگی جدید؛ هویت چهل تکه و تفکر سیار، ترجمه فاطمه ولیانی (تهران: انتشارات فرزانه، ۱۳۸۰)، صص ۱۴۴-۱۴۵.



۱۲. در داریوش شایگان، همان، ص ۱۴۶.
13. Boroujerdi Mehrzad, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormenter Triumph of Nativism* (New York: Syracuse University Press, 1996), p. 1.
۱۴. جان لچت، پنجاه متفکر بزرگ معاصر: از ساختگرایی تا پسامدرنیته، ترجمه‌ی محسن حکیمی، (تهران: انتشارات خجسته، ۱۳۷۷)، ص ۱۶۰.
۱۵. والتر بنیامین، مجموعه آثار، ج ۶، صص ۲۷-۲۹ (در «نظریاتی راجع به مسأله‌ی هویت»، محمد محمودی، آرش، شماره ۵۹، صص ۳۶-۳۷).
16. Arasteh/ A.R. 1980 (1990). Op. Cit. p. 137.
- در فرشته احمدی، همان، ص ۵۲.
۱۷. در فرشته احمدی، امتناع مفهوم فرد در اندیشه ایرانی، ترجمه هومن پناهنده، کیان، شماره ۳۴، دی و بهمن ۷۵.
۱۸. فرشته احمدی، همان، ص ۵۲.
۱۹. دکتر حسین الهی قمشه‌ای، سمینار هویت ایرانی در قرن بیستم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷.
۲۰. عبدالکریم سروش، ذهنیت مشوش، هویت مشوش، کیان، شماره ۳۰، اردیبهشت و خرداد ۷۵.
- ۲۱.
22. Fuss Diana, *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference* (London: Routledge, 1989).
۲۳. ن.ک. به جهانگیر معینی علمداری، سیاست نشانه‌ها: نشانه‌شناسی و بازسازی نظریه سیاسی (پایان نامه دوره دکتری)، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸، ص ۵۰.
24. Marx, 1985: 5.
۲۵. به نقل از: آرون ۱۳۴۵: ۱۵۹.
۲۶. به نقل از: آرون ۱۳۵۴: ۱۶۳.
۲۷. عبدالکریم سروش، ذهنیت مشوش، هویت مشوش، کیان، شماره ۳۰، اردیبهشت و خرداد ۷۵، ص ۴.
۲۸. عبدالکریم سروش، همان، ص ۴.



۲۹. سروش، عبدالکریم، ذهنیت مشوش و هویت مشوش، کیان، ش ۳۰.
۳۰. عبدالکریم سروش، ذهنیت مشوش، هویت مشوش، ص ۵.
31. Laclau E., 1983, p. 24.
۳۲. پیروز مجتهدزاده، سمینار هویت ایرانی در پایان قرن بیستم، پیشین، ۱۳۷۷.
۳۳. پروفیسور محمدحسن گنجی، سمینار هویت ایرانی در پایان قرن بیستم، ۱۳۷۷.
۳۴. پروفیسور ابراهیم باستانی پاریزی، سمینار هویت ایرانی در قرن بیستم، پیشین، ۱۳۷۷.
۳۵. باستانی پاریزی، همان.
۳۶. داور شیخاوندی، تکوین و تنفیذ هویت ایرانی (تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۷۹)،  
صص ۶-۷.
37. Hekman S., *Identity Crises*, in S. Hekman (ed.), *Feminism, Identity and Difference* (Frank Cass, 1999), pp. 5-11.
38. Jacobson J., *Islam in Transition* (London: Routledge, 1998), p. 9.
39. Ibid, p. 9.
40. Mead J., *On Social Psychology: Selected Papers* (Chicago University of Chicago Press, 1964), p. 222.
41. Tajfel H., *interindividual behaviour intergroup and behaviour*, in H. Tajfel (ed.), *Differentiation Between Social Groups* (London: Academic Press, 1978), p. 63.
42. Brown R., *Social Identity*, in A. Kuper and J. Kuper (eds.), *The Social Science Encyclopedia* (London Routledge, 1999), p. 790.
۴۳. ریچارد جنکینز، *هویت اجتماعی*، صص ۶-۷.
44. Hall S., *The Question of Cultural Identity*, in S. Hall and A. McGrew (eds.), *Modernity and its Future* (Cambridge Polity, 1996), pp. 286-88.
۴۵. 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 گفت‌وگو به مثابه «ابراز» این معانی برقرار می‌کند. از منظر وی، دلالت‌های هویتی را می‌توان در سیمای سه «سویژه یا فاعل شناسایی متفاوت یعنی: «فاعل شناسای روشنگری»، «فاعل شناسای جامعه‌شناختی» و «فاعل شناسای پسامدرن» مورد مطالعه قرار داد.



سویژه روشنگری، به اعتقاد وی مبتنی است بر تصویر و تصور انسان به مثابه مرکزیت هستی، فردینی 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.

46. Howarth, 1995, p. 118.

47. Laclau E., *Subject of Politics*, p. 3.

48. S. Hall, 1987.

49. S. Hall, 1990.

50. Laclau E., 1993.

51. Laclau E., 1989.

شروهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی