

هویت، سیاست و زیست جهان

محسن جمشیدی*

احسان کاظمی**

چکیده

هویت از غامض‌ترین و مهم‌ترین مباحث در حوزه زندگی انسانی است. هویت به مثابه درک آدمی از خویش، از سویه‌ها و رویکردهای مختلفی مورد بررسی و مذاقه قرار گرفته است. از یکسو هویت به مثابه درک آدمی از خویش در رویکردهای ذات‌گرا، هویت معادل با یک ذات و یک جوهر است، از سوی دیگر برخی با رد رویکردهای ذات‌گرا، با تأکید بر غیرذاتی و در نتیجه بی‌بنیانی هویت، آن را یک پدیده برساخته تعبیر کرده و هویت را صرفاً حاصل بازی قدرت و میدان‌های گفتمانی تعبیر می‌کنند. در این مقاله از رویکرد دیگری به هویت سخن خواهیم گفت که تحت تأثیر آراء ویتگنشتاین و هوسرل در باره شکل زندگی و زیست جهان، درکی دگرگون از هویت ارائه می‌کند. درکی که در عین آنکه ذات‌گرایی را نقد می‌کند، اما هویت را یک امر بی‌بنیان و نتیجه قدرت و گفتمان در نظر نمی‌گیرد و برای آن نوعی از اصالت و بنیان قائل می‌شود. در ادامه و به صورت کوتاه به تبعات انتقال این بحث از مباحث نظری به کاربردی آن در مورد ایران و هویت ایرانی خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی

ایران، هویت، زیست‌جهان، سوژه

Email: jamshidi325@gmail.com

Email: e.kazemi.p@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۵/۴

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تهران

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

تاریخ ارسال: ۹۴/۱/۲۰

فصلنامه راهبرد / سال بیست و چهارم / شماره ۷۵ / تابستان ۱۳۹۴ / صص ۱۰۹-۸۵

جستار گشایی

در سرآغاز پیدایش تفکر فلسفی، سقراط پند مهمی را مطرح کرد، پندی که چون چراغ راه روشن‌کننده مسیر حرکت تفکر بود و هست: «خود را بشناس». خودشناسی چه در سطح فردی و چه در سطح جمعی؛ یعنی چه در سطح (من‌شناسی) و چه در سطح (ماشناسی) به مسئله بغرنج هویت پیوند می‌خورد. پاسخ به مسئله هویت؛ یعنی توضیح این مطلب که هویت از چه عناصری ساخته می‌شود. در طول تاریخ برای حل معمای چیستی هویت تلاش‌های فراوان صورت گرفته و به شماره تلاش‌های انجام‌شده، پاسخ به مسئله هویت داده شده است. مسلماً هر پاسخی که به مسئله هویت داده شده از دل یک دستگاه نظری و معرفتی بیرون آمده و حول محور یک روش‌شناسی مرتبط با هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خاص سامان داده شده است. *پل ریکور* در کتاب *فریود* و *فلسفه دو جهت‌گیری کلی* را در میان نظریه‌پردازان هرمنوتیک متمایز می‌کند. از یک‌سو هرمنوتیک سوءظن و از سوی دیگر هرمنوتیکی که او پدیدارشناسی امر مقدس می‌نامد. اولی بر هرگونه معنا ظنن است و در پی راززدایی و رفع توهم است و دیگری به وجود معنا باور دارد و در پی آن است تا در پس نمادها و نشانه‌ها اثری از آن بیابد. هرمنوتیک از این دو انگیزه جان گرفته است: اشتیاق به ظن و اشتیاق به استماع، عزم مقاومت و سختگیری و عزم اطاعت.

در میان رویکردهای مختلف به هویت نیز می‌توان چنین قطبی‌سازی و چنین تضادی را مشاهده کرد؛ از یک طرف، نظرات ذات‌گرایی و از طرف دیگر، رویکردهای گفتمانی. ذات‌گراها قائل به وجود هویت در پس هر امر به‌صورت وجود یک ذات بنیادین هستند، هویتی که به وجود پدیدارها بسته است و با تاریخ یک پدیده در ارتباط است و از همین‌رو، در تاریخ یک پدیده به‌دنبال بازیابی هویت هستند. از طرف دیگر، گفتمانی‌ها به کلی قائل به وجود هیچ هویتی برای هیچ پدیداری به‌صورت ذاتی نیستند و هر هویت را حاصل نفوذ و تأثیر یک جریان قدرت می‌دانند. پس بار دیگر مشابه مسئله هرمنوتیک در هویت نیز از یک‌سو، تشکیک در هویت داریم و از سوی دیگر، سعی در بازیابی و بازسازی هویت مغفول.

هر دو رویکرد بالا در توضیح‌دادن چیستی هویت و عناصر برساننده آن، ناتوان هستند. در ادامه نشان خواهیم داد که چگونه به لحاظ نظری این رویکردها پرخا هستند. پس از آن رویکردی دیگر به مسئله هویت از نظرگاه مقوله زیست‌جهان و یا شکل زندگی مطرح خواهیم کرد که فاقد مشکلات نظری رویکردهای بالا باشد. در پایان نیز ارتباط عملی و مهم این مباحث با وضعیت ایران امروز به‌کوتاهی تبیین می‌شود.

۱. ذات‌گرایی

ابتدا سعی می‌کنیم تعریفی از مفهوم ذات در فلسفه ارائه بدهیم و سپس بی‌آنکه مدعی باشیم این تعریف به‌صورت تمام و کمال در رویکرد ذات‌گرا به هویت مورد پذیرش است، سعی می‌کنیم که ابعادی از این تعریف را که بیشتر دامن‌گیر این رویکرد شده را برجسته‌تر نماییم. البته این انتخاب صرفاً یک انتخاب از میان موارد متعدد ذات‌گرایی است و صرفاً محض نمونه است. هگل در سر آغاز بخش ذات کتاب (منطق) خود می‌گوید: «در حالی که هستی بی‌واسطه است، دانش اما در پی حقیقت است، یعنی حقیقت هستی در خود و برای خود؛ بدین ترتیب دانش در سطح این هستی بی‌واسطه و متعینات آن توقف نمی‌کند و بر مبنای این فرض که در پس این هستی ظاهری، چیز دیگری قرار دارد، چیزی به‌جز خود این هستی که بر مبنای آن، این هستی ظاهری قوام می‌یابد، به درون آن نفوذ می‌کند» (Hegel, 2010: 337).

این چیز دیگر، ذات است. ذات، آن بنیاد استواری است که تمام تغییرات ظاهری هستی را پی‌ریزی و پشتیبانی می‌کند (Hiben, 1902: 77) و یا در تعبیر دیگر، ذات‌بودن آن نوع بودنی است که در چهره و یا در تعبیر دیگرهای مختلف ظاهر می‌شود، بی‌آنکه هیچ چهره خاصی به‌طور کامل، ماهیت آن را نشان دهد.

مدل معروف این تفکر مثال درخت است. ذات درخت در پس تمام مراحل رشد و نمو درخت وجود دارد در مراحل دانه‌بودن، ریشه‌دواندن، رشد کردن و تناور شدن، به‌ثمر رسیدن و ... اما هستی ظاهری آن مداوم در حال تغییر است. جهان بیرونی فقط عرصه تحقق و بالفعل شدن این ذات است. هگل با اشاره به یکسانی کلمه آلمانی (wesen) (همان ذات) با فعل گذشته [sein] بودن، هستن می‌گوید که ذات گذشته بی‌زمان هستی است و ذات بر بودن تقدم دارد. تقدمی که صرفاً یک تقدم منطقی است. در این معنا، گذشته نه بر گذشته‌ای که از میان رفته و طی شده، بلکه به‌عنوان امری حفظ شده و دوباره زنده در هستی و به‌صورت حاضر، دلالت می‌کند، همان‌طور که نشان داده‌شد، هر ذات، مراحل دارد، چهره‌ها و نمودهایی دارد، اما هر ذات به سمت غایتی خاص و بر مبنای قانونمندی خاصی حرکت می‌کند.

رویکرد ذات‌گرا در هویت، میان ذات و هویت این‌همانی قائل می‌شود و برای کشف ذات، به تاریخ و گذشته رجوع می‌کند، گذشته را با حال و اکنون می‌سنجد، سعی می‌کند نقاط اشتراک و ذات‌ها را بیابد. برای او تاریخ به‌صورت خطی و تراکمی است. خطی، بدین معنی که تاریخ را به‌صورت مرحله به مرحله تفسیر می‌کند و تقریباً گذار از هر مرحله به مرحله بعدی را تابع یک قانون منطقی می‌داند و بین این مراحل، نسبت منطقی قائل است. حال، تداوم گذشته است و آینده تداوم اکنون؛ اکنون ما تقدیر تاریخی ما و یا نوعی ظهور حوالت وجودی ماست. تراکمی

هم بدین معنا که روند حرکت این ذات در تاریخ، اغلب به صورت انباشتی و رو به پیشرفت تصور می‌شود، پس گذار از هر مرحله به مرحله بعد نوعی رفع و تکامل است. البته این رویکرد تراکمی همه‌گیر نیست. ذات که معمولاً یک عامل واحد و گاهی چند عاملی است کشف شده و سپس قانونمندی حاکم بر آن و مشخصاتش، جاذبه‌ها و دافعه‌هایش تشخیص داده می‌شوند. پس از آن، قانونمندی ذات، به صورت دستورالعمل و راهنمای عمل تعیین‌کننده، چه باید کرد ما، می‌شود. اگر اکنون ما هم نسبت به گذشته ما و ذات ما دچار انحراف تشخیص داده شود و یا ما به کلی در تشخیص ذات ناموفق باشیم، به از خودبیگانگی تعبیر می‌شود. تاریخ، تاریخ تحقق ذات‌هاست و ما در این میان یا شاهدانی بی‌تأثیریم و یا وظیفه تحقق این ذات‌ها برعهده ماست. به همین ترتیب تحقق ذات یک هویت، نهایت سعادت و موفقیت است. ذات در دل خود امکان‌ها و امتناع‌های ما را در آینده مشخص می‌کند. وظیفه متفکر کشف خویشتن خویش و بازگشت به خویش است.

حال میان ذات‌گرایان بر سر اینکه خود این ذات و عامل وحدت‌بخش و جوهری، در طول تاریخ هر هویتی چیست، اختلاف است. عده‌ای بر زبان، عده‌ای بر نژاد، عده‌ای بر روح قومی، عده‌ای بر مذهب، عده‌ای بر هم‌نشینی چند ذات در کنار هم در طول تاریخ و شاخص‌های دیگر تأکید می‌گذارند. مهم‌تر از مصداقی که هر کدام از اینها معرفی می‌کنند، منطق حاکم بر این رویکرد است که به صورت فشرده ارائه شد. منطقی یکدست‌ساز و تقلیل‌گرا که تکثر و تنوع، گسست و شکاف را در طول تاریخ ندیده گرفته و برای شناخت هویت امروز به باستان‌شناسی گذشته می‌پردازد.

توجه به چهار نکته که البته به همدیگر وابسته‌اند، برای نقد این رویکرد مهم به‌نظر می‌رسد. این نکات به صورت فشرده از این قرارند:

۱. مثال و تشبیه به درخت را جدی‌تر بگیریم. این همسان‌گرفتن، الگوی ذات درخت به ذات و هویت-انسانی، حاصل نوعی خلط میان عرصه طبیعت و عرصه فرهنگ است؛ خلط منطق علوم طبیعی با منطق علوم انسانی. بنابه‌نظر هوسرل، علوم به دو نوع، علوم طبیعی با محوریت مسئله روح و فرهنگ تقسیم می‌شوند (Husserl, 1977: 270-1). هویت اصولاً مسئله‌ای است در پاسخ به پرسش از کیستی و که‌بودگی و پاسخ آن و خود مسئله در عرصه فرهنگ پاسخ گفته می‌شود. سؤالی که در علوم طبیعی مطرح می‌شود، پرسش از چیستی است. این تلقی از ذات که عاملی است پنهان در زیر لایه‌های روپین و قانونمندی و اقتضانات آن باید کشف شده و بر مبنای آن قانونمندی عمل شود؛ فقط یک درک طبیعت‌گرایانه و در نتیجه مغالطه‌آمیز از مسئله‌ای به‌غایت فرهنگی است؛ درکی موجبیت‌گرایانه از مسئله اساساً غیر موجبیت‌گرایانه.

۲. نکته دوم بر این اساس است که «ذات‌گرایی هویتی» معمولاً از یک عامل هویت‌بخش در زمان کنونی به‌عنوان عامل اثرگذار شروع می‌کند و چون می‌خواهد در تاریخ وحدتی ایجاد کند، بهتر بگوییم وحدتی کشف کند، آن عامل را در یک وضعیت گذشته تاریخی نیز می‌یابد و این‌همانی برقرار می‌کند. اما در توصیف خود از آن عامل در زمان گذشته، چنان وصفی به دست می‌دهد که اگرچه با آن وضعیت تاریخی تطابق دارد، اما با درک امروزین ما از آن عامل بیگانه است. برای مثال من اگر ایرانی هستم با درک امروزین خود از ایران مواجهم؛ ایرانی بودن را با شاخص‌های امروزین و زنده تصور می‌کنم، ایرانی بودن من حاصل وضع فرهنگی، اجتماعی و سایر عوامل در اکنون جامعه ماست، درک من از ایرانی بودن و خود شاخص‌های ایرانی بودن، محدود و متأثر از افق امروز من است. پس اگر کسی بخواهد یک ایرانی تاریخی را به‌عنوان ذات تاریخی من معرفی کند و برای مثال دلالت و شاخص ایرانی بودن را به آریوبرزن و یا کوروش و داریوش یا سربداران و ... برساند، در عمل فقط با واژگان بازی کرده است؛ چون ایرانی بودن اکنون من، هیچ ربط مستقیم و تعیین‌شده‌ای با گذشته و آن ایرانی تاریخی ندارد. تکرار می‌کنیم ربط مستقیم و فرموله‌گونه؛ زیرا به هر روی همواره ارتباطی میان ما و تاریخمان برقرار است، اما این ارتباط مطلقاً از نوع فرموله‌شده و مستقیم نیست.

۳. ملاحظه نکته دوم ما را به نکته سوم می‌رساند و آن درک (ذات‌گرای هویتی) از تاریخ و نسبت ما با گذشته و گذشتگان ما است. برخلاف درک (ذات‌گرای هویتی) نسبت ما با گذشته و گذشتگان ما یک نسبت خطی و تعیین‌شده و دارای ضابطه معین نیست. به هیچ‌وجه نمی‌توان اکنون ما را سرجمع تاریخ ما و یک مرحله از خط سیر ذات ما دانست، گویی که به‌مانند یک دوی امدادی، گذشتگان امر تاریخی و مأموریت تاریخی را به‌جایی رسانده باشند و ما اکنون باید آن را ادامه بدهیم. بر طبق نظر آلفرد شوترز، گذشتگان هیچ مأموریت و کار نیمه‌تمامی را به امید تداوم آن از سوی ما باقی نگذاشته‌اند، گذشته تمام‌شده و رفته است. (Schutz 1972: 208). درک ما نیز از گذشته و گذشتگانمان به هیچ‌وجه معین‌شده و یکبار برای همیشه مشخص‌شده نیست. شوترز می‌گوید: «خط جدایی میان واقعیت اجتماعی موجود، از جهان گذشتگان ما یک خط سیال است. به‌سادگی با نگاه‌کردن از زوایای مختلف به خاطراتم از دیگران و مردم، می‌توانم تفسیر جدیدی از مردمی که به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم می‌شناختم، به‌دست آورم به‌طوری که گویا این خاطرات و تفسیر و تصویر تازه به‌دست آمده به جهان گذشتگان تعلق دارد» (Schutz 1972:207). گذشته من، در تفسیر من از آن ساخته می‌شود. گذشته زمانی و فرهنگی، با مفهوم خاطره و تفسیر ما از خاطره و تغییر این تفسیر از خاطره در طول زندگی فردی و جمعی ما در ارتباط است.

۴. نکته چهارم در مورد نسبت این ذات‌گرایی با سیاست است. پیش از ورود به بحث و برای رفع ابهام، تعریف خود را از سیاست بر مبنای تعریف دانشنامه علم سیاست آکسفورد^۱ ارائه می‌دهیم. بر طبق تعریف این دانشنامه: «سیاست فقط در میان موجودات انسانی یا دست‌کم آن دسته موجوداتی که می‌توانند به‌صورت نمادین، ارتباط برقرار کنند، به اصولی رجوع کنند، استدلال ورزند و مخالفت نمایند، جریان دارد». سیاست وقتی که میان مردم اختلاف بر سر توزیع دلایل به‌وجود می‌آید و حداقل راه‌هایی برای حل چنان منازعاتی وجود داشته باشد، به‌وجود می‌آید. بدین ترتیب سیاست، نه در (وضع طبیعی)، جایی که مردم بر سر منافع خود می‌جنگند و فریاد می‌کشند که من آن را خواهم گرفت، به‌جای آنکه بگویند: آن امر حق من است، وجود دارد و نه در حالات دیگری که یک توافق کامل و یکپارچه بر سر حقوق و تکالیف در جامعه موجود است، امکان پدیدآمدن دارد.

همان‌طور که گفته شد، این رویکرد در پی کشف ذات به‌مثابه کلید درک روند تاریخ و چراغ راهی برای عمل بوده است. ذات و منطق حاکم بر آن، ضمن معنادار کردن آنچه بر ما رفته است، آنچه بر ما خواهد رفت و باید برود و یا به‌عبارت دیگر آنچه را که ما باید انجام دهیم، مشخص می‌سازد. بدین ترتیب کشف هر ذاتی، با ایده اصلی سیاست با تعریفی که گفته شد، در تضاد است و امکان پیدایش عمل سیاسی را می‌گیرد؛ زیرا عرصه‌ای را که سیاست برای حل آن به جستجو، گفتگو و ارتباط می‌پردازد، از بین برده و حذف می‌کند؛ هم امکان اختلاف را حذف می‌کند و هم از قبل آنچه باید انجام شود را مشخص می‌سازد.

۲. رویکرد گفتمانی

در این بخش ابتدا یک تعریف از گفتمان ارائه می‌شود و سپس به‌عنوان یک نمونه مهم رویکرد لاکلو و موف به گفتمان و ابعاد نظری آن توصیف می‌شود. البته شایان ذکر است که رویکردهای گفتمانی محدود به این رویکرد خاص نمی‌شوند و این انتخاب صرفاً یک گزینش تصادفی است. این رویکرد به‌خوبی نقاطی را که ما در رویکردهای گفتمانی مورد نظر داریم نمایندگی می‌کند. اما تعریف: گفتمان، یک راه مخصوص صحبت کردن و فهمیدن جهان یا یک جنبه از آن می‌باشد. نظریات گفتمانی برآنند که شیوه صحبت کردن ما، جهان هویت‌ها و روابط اجتماعی را به صورت ضمنی بازتاب نمی‌دهد، بلکه نقشی فعال در خلق و تغییر آنها دارند (Jorgensen, 2002: 6). به‌عبارت دیگر، زبان یک کانال نیست که از راه آن اطلاعات در مورد حالات ذهنی بنیادین و رفتار یا واقعیات مربوط به جهان مورد تبادل قرار گیرد. در مقابل، زبان ماشینی است

که جهان اجتماعی را تولید و در نتیجه می‌سازد و قوام می‌دهد. زبان همچنین تا حد تشکیل هویت‌ها و روابط اجتماعی گسترش می‌یابد.

بر طبق نظر لاکلو، رهیافت گفتمانی و نظریه گفتمان متعلق به فلسفه استعلایی است، بدین معنا که به جای تمرکز بر واقعیت و امر موجود، دلمشغول شرایط امکان پدیده‌هاست. فرضیه اصلی یک رهیافت گفتمانی این است که امکان درک، تفکر و عمل بستگی به نوعی ساختاربنندی حوزه معناداری خاصی دارد که نسبت به هر واقعیت بالفعلی مقدم است (Laclau, 2007: 541). این شرایط امکان پدیده‌ها، اگر در فلسفه کانت در نظام مقولات و در درون ذهن و خارج از زمان و مکان قرار داشت، برای طرفداران این رویکرد، معادل با یک گرامر و گفتمان یا نظریه است که در درون زمان و مکان و به صورت تاریخی به وجود آمده و دچار تحول می‌شود. تکیه اصلی نظریه گفتمان لاکلو متکی بر زبان‌شناسی ساختارگرایی سوسوری و جنبش پس‌ساختارگرایی و به‌ویژه مفهوم تصمیم‌ناپذیری و نظرات لاکان می‌باشد. البته این به معنای آن نیست که جریانات دیگر بر این نظریه تأثیر نداشته‌اند (Laclau, 2000: xi).

در واقع، این ایده که زبان یک نظام است و به‌وسیله واقعیتی که بدان ارجاع می‌دهد، تعیین نمی‌شود، ریشه در آرای سوسور دارد. سوسور دو سطح زبان را از هم متمایز کرد؛ سطح زبان و سطح گفتار. سطح زبان که ساختار زبان است، شبکه‌ای از نشانگان است که به یکدیگر ارجاع و معنا می‌دهند، سطحی شکل‌یافته، تثبیت‌شده و نامتغیر است. گفتار اما، زبان در کاربرد است. نشانگانی که به‌صورت بالفعل در موقعیت‌های خاص استفاده می‌شوند. گفتار باید همیشه بر مبنای زبان باشد؛ برای این که زبان ساختاری است که امکان وجود بیان‌های خاص را می‌دهد. از آنجا که گفتار در سطح عمومی و در کاربرد روزمره مردم استفاده می‌شود، پس به ناچار از اشتباهات مردم در کاربردهای روزمره رنج می‌برد و بنابراین ارزش مطالعه و بررسی ندارد. منطق حاکم بر ساختار زبان به‌جای تطابق با واقعیت، منطق تمایز است. یعنی یک دال معنای خود را در تمایز با دیگر دال‌ها و آنچه نیست می‌گیرد. برای مثال دال پدر معنای خود را از تمایز و ارتباط با دال‌های مادر، برادر، خواهر، فرزند و... می‌گیرد. در واقع، تمام این دال‌ها با هم و از آن مهم‌تر روابط این دال‌ها با هم، یک شبکه بنیادی و یک ساختار ایجاد می‌کند که همان زبان است. استعاره معروف این شبکه، استعاره تور ماهیگیری است.

سوسور تصور بسیار مهمی از زبان و نظام نشانگان بنا نهاد؛ تصور زبان به‌عنوان یک نظام که ریشه در نهاد جامعه دارد. این تصور و تمایز سوسور میان شکل، محتوا و تأکید او بر رابطه میان دال و مدلول باعث شد، تا هر حوزه روابط اجتماعی که برحسب دلالت و معنادگی استوار باشد، یک ساختار زبانی و یک گفتمان تصور شود. ساختاری که برحسب مجموعه‌ای روابط

بنیادین عمل می‌کند و بنابراین وظیفه تحلیل گفتمان برای یک ساختارگرای کلاسیک، آشکارکردن تعدیلات و تنظیمات بنیادینی بود که تولید معنا در زندگی اجتماعی را هدایت و مدیریت می‌کند (Laclau, 2007:543).

این تلقی از روابط اجتماعی و حتی زبان بدین‌صورت، نتیجه مهمی داشت: «تا آنجا که تمام تمایزات (به‌عنوان فرایند تولید معنا) فقط به‌عنوان انفکاکات صرف؛ یعنی عواملی درونی و داخلی نسبت به ساختار تصور شوند. سوژه دیگر نمی‌تواند به‌عنوان منبع معنا تصور شود، بلکه، به جای آن، به‌عنوان یک نقطه خاص درون یک تمامیت معنادار تصور می‌شود (Laclau, 2007:543). سوژه مرکز‌زدایی می‌شود، راهی که در آن سخنگو جملات را کنار هم قرار می‌دهد را دیگر نمی‌توان به‌عنوان بیان‌های یک سوژه کاملاً مستقل فرض کرد بلکه باید به‌عنوان بیان‌های یک سوژه که توسط نهادهای ساختاری مقید شده است تلقی کرد؛ نهادهایی که بر مبنای آنها، راه‌هایی که چه چیزی در هر زمینه‌ای گفتنی تصور می‌شوند، ایجاد می‌گردند (Laclau, 2007:543).

از مقومات این برداشت ساختارگرایانه از زبان و گفتمان، تصور آنها به‌مثابه ساختارهای بسته، تمامیت‌یافته و کامل بود که بر مبنای منطقی درونی و تعیین‌شده عمل می‌کردند. از نظر لاکلو، دقیقاً همین تلقی به‌عنوان یک نظام بسته در جنبش پسا‌ساختارگرایی از سه جنبه زیر سؤال رفت. این سه محور عبارتند از: ۱. گذار بارت از تمایز قاطع میان معنای مصداقی و معنای ضمنی دلالتی به‌مفهوم متن متکثر که دال‌های آن به‌صورت مداوم و پایدار به یک مدلول خاص ارجاع نمی‌دهند؛ ۲. مفهوم فراتعیین‌کنندگی که در آثار فروید و لاکان حضور دارد، از جانبی دیگر رابطه دال و مدلول را از فرم ثابت و قطعی آن خارج می‌کند و ۳. تلاش دریدا برای نشان‌دادن این مطلب که تصمیم‌ناپذیری به‌صورت رادیکال در تمام نظم‌های ساختاری مشاهده می‌شود و این‌که چگونه هیچ نظام دلالت‌گر ساختاری به‌صورت خودبه‌خودی حاوی اصل بسته‌بودن (تمامیت و کامل بودن) نیست و یک نیروی خارجی باید از بیرون ساختار این نقص را جبران کند، از جهتی دیگر تلقی ساختارگرایانه را زیر سؤال می‌برد (Laclau, 2007:544).

از نظر لاکلو و دیگر نظریه‌پردازان گفتمان، در غیاب وجود یک عامل تعیین‌کننده در درون گفتمان و ناتمام بودن ساختار دلالتی، آن عامل بیرونی که سبب ایجاد و جابه‌جایی گفتمان‌ها و رواج یا از رونق‌افتادن آنها می‌شود، چیزی به‌جز قدرت نیست. بر این اساس، اختلاف بر سر تثبیت معنای یک دال شناور در سطح جامعه اصولاً اختلافی میان دو جریان قدرت است. از آنجا که گفتمان در سرتاسر حوزه اجتماع حضور دارد و از آنجا که گفتمان، به‌مثابه گرامری است که شناخت ما از جهان، ارتباط ما با دیگران و نظام قواعد اخلاقی ما را تعیین می‌کند و بر این

اساس که خود گفتمان، بر مبنای قدرت ایجاد شده و تداوم و حرکت دارد، پس در نتیجه قدرت، شناخت ما و فهم ما و نظام اخلاقی ما را تعیین می‌کند.

از نظرگاه یک طرفدار رویکرد گفتمانی در زمینه هویت، هویت ما همواره در درون یک گفتمان شکل می‌گیرد. هویت‌های گوناگون نشانه حضور گفتمان‌ها و در نتیجه جریان‌های قدرت گوناگون است. در این نگاه، اصولاً افراد در اجتماع به صورت ذرات ریز گوناگون تصور می‌شوند که یک نظام گفتمانی به آنها هویت می‌بخشد. پذیرش یک هویت و درونی کردن آن، نشانه پذیرش یک گفتمان است. در این نگاه، فرد و جامعه اصولاً هیچ هویت و ویژگی خاصی ندارند، باید به هر هویتی، به هر اقلیتی و اکثریتی به مثابه تسلط یک گفتمان و نظام قدرت توجه کرد. نکته مهم آن است که نمی‌توان به صورت عقلانی و با گفتگو و تفاهم یا شناخت علمی و تحقیق و نگاه به گذشته و حال به هویت خاصی رسید؛ زیرا شناخت اصولاً درون گفتمان به وجود می‌آید و گفتمان‌ها، جریان قدرت هستند و منطق میان قدرت‌ها، جنگ است و نه تفاهم و نیز از گفتمان نمی‌توان به طور کلی بیرون آمد؛ چون خروج از هر گفتمان به معنای ورود به گفتمانی دیگر است.

موارد مورد نقد این رویکرد بدین ترتیب هستند:

۱. برای نقد این رویکرد، ابتدا می‌خواهیم تمایز مهمی را که هیوبرت دریفوس میان دو نوع کل‌گرایی قائل شده را نقل کنیم. بر طبق نظر دریفوس، دو نوع کل‌گرایی از این قرارند: کل‌گرایی نظرورزانه یا نظری و کل‌گرایی عملی. کل‌گرایی نظری بر آن است که شناخت ما از جهان درون یک نظریه قرار دارد. به عبارت دیگر مجموعه باورهای ما، مجموعه اعتقادات ما، چون عینکی میان ما و جهان، میان ما و دیگران قرار دارد. هرگاه نیز که نظریه ما دچار تغییر شود، جهان ما هم دچار تغییر خواهد شد. نمایندگان اصلی این کل‌گرایی کولین و سارتر هستند.

کل‌گرایی عملی بر آن است که فهم شامل باورها و مفروضات آشکار ما می‌شود، اما خود فهم فقط بر مبنای یک زمینه خاص و با تکیه بر پس‌زمینه کنش‌های مشترک معنادار می‌شود. (Laclau, 2007:164). سرامدان این رویکرد از نظر دریفوس، هایدگر و ویتگنشتاین هستند. به صورت خلاصه و ساده‌شده، کل‌گرایی نظری تفسیر و شناخت ما را از جهان متکی به مجموعه باورها و دانش ما می‌داند، در حالی که کل‌گرایی عملی، هم شناخت ما از جهان و هم خود باورهای سابق ما را متکی بر وجود نوعی سبک زندگی، نوعی جهان زندگی، نوعی فضای اجتماعی که بر مبنای آن اصول اولیه کنش و دانش ما در جهان و در نسبت با دیگران ایجاد شود، می‌داند. (Dreyfus, 1991:155) منبع معقولیت جهان، کنش‌های عمومی میانگین هستند که به وسیله آنها، امکان فهم به وجود می‌آید. چیزی که میان مردم مشترک است، یک طرح

مفهومی نیست؛ یعنی یک نظام اعتقادی که بیان شده و توجیه شود... چیزی که میان مردم مشترک است، رفتار میانگین مشترک است (Dreyfus, 1991:156)

نظرات گفتمانی دقیقاً از نوع کل‌گرایی نظری هستند و نقص آنها عدم توجه به این جهان مشترک عملی است. هویت‌ها هم تا حد زیادی و به‌صورت اولیه بستگی به این جهان پیشانظری دارند و موفقیت هر گفتمانی به سازگاری با آن بستگی دارد. هویت فقط شامل شناخت نمی‌شود، هویت با عملکرد و میدان عمل انسان هم در ارتباط است. دریفوس از هایدگر نقل می‌کند که کیستی فرد معادل با کاری است که انجام می‌دهد (Dreyfus, 1991: 148).

۲. *شان‌تال موف همسر و همکار لاکلو*، عنوان می‌کند که هویت‌ها را نباید به‌منزله یک داده از قبل تعیین‌شده در نظر گرفت (Mouffe 1995: 34) بلکه باید آنها را به‌عنوان حاصل قدرت و روابط قدرت تصور کرد. بنابراین هویت‌ها فقط باید بر اساس قدرت ادعای صحت و اعتبار نمایند و نه هیچ‌چیز دیگر (Mouffe, 1995: 42). از طرف دیگر، او خود نوع خاصی از هویت را که هویت شهروندی می‌نامد، برای جوامع دموکراتیک تجویز می‌کند. این هویت نیز بر اساس پذیرش همگانی دو اصل آزادی و برابری برای همه، قوام می‌یابد (Mouffe, 1995: 39-41) این‌که آیا موف خود این هویت را به‌منزله برساخت روابط قدرت در نظر می‌گیرد یا خیر، چندان آشکار نیست، اما در این‌که پذیرش این هویت را پیش شرط جوامع دموکراتیک متکثر در نظر می‌گیرد صراحت دارد. از طرف دیگر به‌واسطه پیش‌شرط‌بودن این هویت برای دموکراسی از ما می‌خواهد که این هویت را هویتی در میان سایر هویت‌ها در نظر نگیریم (Mouffe, 1995: 41). تضاد اصلی در اینجاست که موف از یک‌طرف هیچ مبنای اعتباری جز قدرت را نمی‌پذیرد و از طرف دیگر، به نفع هویت خاصی با دلایل خاصی استدلال می‌کند. اینجا مهم نیست که آیا هویت‌ها را قدرت به‌وجود آورده یا خیر، بلکه مهم آن است که برای پذیرش یا رد هویت‌های دیگر راهی هست که قدرت نیست و آن استدلال است. نشانه این کار خود نوشته موف است که به‌نفع یک هویت دلیل می‌آورد. ما هم این هویت را بر اساس صحت دلایل می‌سنجیم و بررسی می‌کنیم. این درست است که اینجا دانش می‌تواند به‌نفع قدرت عمل کند، اما قدرت نیست که هویت را مقبول یا مطرود می‌سازد. در جریان این فرایند استدلالی می‌توان به نقطه مشترک خاصی رسید که از قبل، اصلاً قابل پیش‌بینی نباشد و هویت جدیدی به‌دست آید که پشتوانه‌ای جز مدلل‌بودن نداشته باشد و باز با این‌حال مقبول واقع شود. مشکل این نظریه، تصور قدرت به‌عنوان یک عامل استعلایی و پیشینی است. هرگاه که در فرایند استدلال برای پذیرش یک هویت نظر کنیم، متوجه می‌شویم که روابط قدرتی که از یک هویت خاص حمایت می‌کنند در نظر گرفته شده و برای رد یک هویت گاه به پشتیبانی قدرت از آن اتکاء می‌شود. درستی یا

نادرستی این روش مهم نیست، بلکه مهم آن است که فرض جداسدن و فرارفتن از نفوذ قدرت، خود یکی از شرایط محاجه برای هویت است؛ فرضی که مورد پذیرش موف نیست (Mouffe, 1995: 42).

۳. از طرف دیگر، موف استیفای دو اصل برابری برای همه و آزادی را شرط تحقق هویت شهروندی می‌داند. از جانب دیگر آنها گفتمان را معادل مفهوم بازی زبانی ویتگنشتاین در نظر می‌گیرند (Laclau 2000: 107). بر اساس نظریه بازی زبانی هم فهم ما و هم احساسات ما درون بازی زبانی شکل می‌گیرند و آگاهی (و نه رفتار غریزی پیش از آگاهی چون رفتار نوزاد) محصول بازی زبانی است. بر این اساس، دو مقوله برابری و آزادی هم درون گفتمان (بازی زبانی متأثر از قدرت) معنا می‌یابند. پس راهی برای بررسی استیفای این دو اصل یا حتی راهی برای مقایسه گفتمان‌های مختلف یافت نمی‌شود، زیرا همه امور گفتمانی‌اند و نیروی ایجادکننده گفتمان هم قدرت است. بدین‌سان خودبه‌خود هر گفتمانی به یک نظام بسته تبدیل شده و توانایی پاسخ‌گویی به نیازهایی که خود به‌وجود آورده را دارد، پس هیچ‌گاه هیچ هویتی در خود ناقص نمی‌شود و این درست برخلاف چیزی است که لاکلو در پی آن بود. لاکلو بر ناقص‌بودن هویت‌های درون‌گفتمانی تأکید می‌کند؛ زیرا معتقد است که هیچ هویت گفتمانی تمام نیازها را پاسخ‌گویی نمی‌کند و هویت گفتمانی دیگر به سراغ این نیازهای احراز نشده می‌رود. (Laclau, 1995: 101). باز هم در اینجا شاهد تضاد دیگری میان نظرات لاکلو و موف و نتایج منطقی بحث‌های آنان هستیم. یا باید یک هویت بنیادینی از قبل وجود داشته باشد که هر گفتمان در صدی از آن را پوشش می‌دهد یا اصلاً هیچ هویت بنیادینی نباشد و هر هویتی به‌صورت قیاس‌ناپذیری درون گفتمان به‌وجود بیاید که در این‌صورت، حوائج هر هویتی درون گفتمان به تمامی برآورده می‌شود و حوائج بنیادینی وجود نخواهند داشت.

بدین‌ترتیب، نظریه‌ای که برای آگاهی‌دادن و هشدار دادن در مورد نفوذ و اثرات قدرت به‌وجود می‌آید به‌صورت تسلیم‌آمیزی حضور همگانی قدرت را پذیرفته و به‌جای آنکه سعی در زدودن قدرت به‌نفع آزادی و برابری داشته باشد، حداکثر به تأثیرگذاری بر جریان قدرت رضایت می‌دهد (Mouffe, 1995: 42).

۴. نکته بعدی آن است که در زندگی هر انسانی در زمان حال، همواره بخشی از گذشته او وجود دارد. همواره فرد با گذشته خود در ارتباط است. این گذشته در زمان حاضر موجود همان (خاطره) افراد است. درست است که ما گذشته خود را همواره بر اساس زمان حال تفسیر می‌کنیم و در موقعیت‌های مختلف این تفسیر را تغییر می‌دهیم، اما در نهایت خود گذشته و خود خاطره به‌صورت طرف دیگر این گفتگوی هرمنوتیکی برای خود عینیتی پیدا کرده و دارد

و بر مبنای این عینیت در تعیین هویت ما دخیل است. با کمی مسامحه می‌توان همین مطلب را به سطح جمعی تعمیم داد و از نوعی حس خاطره جمعی سخن گفت. مشکل دیگر نظریه گفتمان، نادیده‌گرفتن همین بخش، یعنی خاطره و خاطره جمعی و نقش آن در تکوین هویت است.

۵. مشکل دیگر نظریات گفتمان در رابطه آنها با سیاست است. اگر به تعریف ابتدایی خود از سیاست بازگردیم، خواهیم دید که سیاست بر مبنای گفتگو، اقناع و استدلال برای حل مشکلات موجود است. اما رویکردهای گفتمان همین امکان را رد کرده و بدان بدبین هستند و قائل به وجود یک وضعیت نزاع‌گونه دائمی در سطح گفتمان‌ها و جامعه هستند. برای لاکلو و موف هر شکلی از وفاق نتیجه یک مفصل‌بندی هژمونیک است و همواره نیرویی از بیرون امکان آن را فراهم می‌کند (Laclau, 2000, xviii). بنابراین، نه تنها امکان وفاق نیست، بلکه پیدایش وفاق را باید با دیده شک و تردید نگریست. پس امکان گفتگویی برای حل مسئله هویت نیست.

۳. زیست‌جهان و شکل زندگی

تاکنون دو رویکرد گفته‌شده را از زاویه دید خاصی نگریستیم و انتقادات واردشده به آنها هم، بیشتر از این زاویه دید طرح شده بود. درواقع، نقص اصلی این دو رویکرد، نادیده‌گرفتن پدیده‌ای به نام شکل زندگی یا زیست‌جهان بود. در این قسمت سعی می‌کنیم از راه تلخیص و ساده‌سازی طرح دو واضع اصلی این مفاهیم؛ یعنی ویتگنشتاین و هوسرل، به اهمیت و نقش این پدیده در ساخت شناخت و شخصیت ما در جهان برسیم و سپس ارتباط این پدیده را با مسئله هویت نشان دهیم. قبل از هر چیز گفتن این نکته خالی از فایده نمی‌باشد که اینجا دو مفهوم را یکسان گرفته‌ایم و با استفاده از هر کدام دیگری را نیز مد نظر قرار داده‌ایم.

بنابر گفته مشهوری، فلسفه مقام حیرت است. کار فلاسفه از آغاز حیرت‌کردن و تعجب‌کردن در وجود چیستی‌ها و وجود عالم بوده است. آغازگاه کار فلسفی هوسرل و ویتگنشتاین هم چیزی جز حیرت نبوده است؛ حیرت در ابتدایی‌ترین و ساده‌ترین چیزها. استنلی کول، فیلسوف و زیبایی‌شناس آمریکایی در تفسیر خود از ویتگنشتاین می‌گوید: «ما چیزی که انگیزه فلسفیدن ویتگنشتاین است، چیزی که او را متعجب و شگفت‌زده می‌کند، همین واقعیت ساده و مشخصی است که مخلوقات معین (انسان‌ها) در کل، می‌توانند سخن بگویند و صحبت کنند، اینکه آنها می‌توانند در مورد امور و اشیاء صحبت کنند» (Cavell 1979: 15)، حیرت در ارتباط میان انسان‌ها، حیرت در این که آدمیان چگونه همدیگر را می‌فهمند و حیرت در این که چگونه معانی میان انسان‌ها به وجود می‌آیند و منتقل می‌شوند آغازگاه فلسفه ویتگنشتاین است. کول خود به شگفت‌انگیز بودن این حیرت اشاره می‌کند و آن

را معادل با حیرت و شگفت‌زدگی در مورد وجود جهان می‌داند (Cavell, 1979: 15) بر همین اساس، او اعلام می‌کند که ویتگنشتاین یک فیلسوف زبان به معنای متعارف آن، یعنی کسی که دارای یک سری نظریه در مورد زبان باشد، زبان به مثابه یک موضوع و یک علم، نیست. بلکه او به خود امکان زبان، به این که ما صحبت می‌کنیم، با دیگران ارتباط برقرار می‌کنیم، در کنش و واکنشیم و در تعاملیم فکر می‌کند (Cavell 1979: 15). آلفرد شوتر هم نظر مشابهی در مورد هوسرل دارد. از نظر او پرسش هوسرل این است که چگونه امکان فهم متقابل و ارتباط به صورت کلی و عام وجود دارد؟ چگونه است که امکان انجام اعمال معنادار، غایت‌مند یا عادت‌گون وجود دارد؛ این که انسان به وسیله اهدافی هدایت شود تا آنها را به دست آورد و به وسیله تجارب مشخصی برانگیخته شود؟ (Schutz, 1973: 55). همان‌طور که مشاهده می‌شود، فلسفه هر دو به یک معنا استعلایی است؛ یعنی در وجود ارتباط، عالم و دیگران شک نمی‌کنند، بلکه با مسلم‌گرفتن آنها، به دنبال شرایط امکان این پدیدارها می‌روند. اما پدیدار مورد نظر، ساده‌ترین پدیدارهاست: زبان، ارتباط با دیگران و انجام اعمال معنادار.

هر دو در تلاش برای یافتن پاسخی به‌منزله پیش‌شرط امکان فهم دیگران و ارتباط، به ساختار و مؤلفه نسبتاً مشترکی می‌رسند. در واقع، بهتر است بگوییم همدیگر را تکمیل می‌کنند. ویتگنشتاین در گزاره ۲۰۶ پژوهش‌های فلسفی می‌گوید: «فرض کنید به‌عنوان کاشف وارد کشور ناشناخته‌ای شده‌اید که زبانی کاملاً بیگانه برای شما دارد. در چه احوالی می‌گفتید مردم آنجا دستور داده‌اند، دستورها را فهمیده‌اند، از آنها اطاعت کرده‌اند، علیه آنها شوریده‌اند و غیره؟ رفتار مشترک آدمیان دستگاه مرجعی است که به وسیله آن زبانی ناشناخته را تفسیر می‌کنیم» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۹: ۱۵۸). به راحتی می‌توان مرجع بودن تفسیری رفتار مشترک فهم اعمال بسیاری از هم‌زبانان را نشان داد. دیگری را می‌بینم کاری انجام می‌دهد، نمی‌دانیم چه کار می‌کند، تلاش می‌کنیم بفهمیم، هر حدسی را که درباره کار او می‌زنیم بر مبنای تفسیری است که از تجربه خودمان داریم و بنابراین آن تجربه و رفتار را بنابه آن تفسیر به او نسبت می‌دهیم. هوسرل می‌پرسد: «آیا مفاهیم منظورداشتن، انگیزه‌داشتن، هدف‌داشتن، عمل‌کردن، به ساختار مشخصی از آگاهی، یک نظم معین از تجربه در یک زمان درونی و نوع خاصی از رسوب‌سازی ارجاع نمی‌دهند؟ و آیا تفسیر منظور و مراد دیگران و معنای عمل آنان و نتایج آن اعمال، متضمن تفسیر بیننده و ناظر از خود و اعمال خود نیست؟ چگونه ممکن است که من، در یک دیدگاه طبیعی به‌عنوان انسانی در میان دیگران یا به‌عنوان یک دانشمند اجتماعی، رهیافتی برای همه این‌ها کشف کنم جز با رجوع به ذخیره‌ای از تجارب پیشاتفسیری که از طریق رسوب‌سازی جزئی از زندگی آگاهانه من شده‌اند» (Schutz, 1973: 56).

تاحدی برای آن حیرت ابتدایی جوابی پیدا شد. چگونه دیگری را می‌فهمم؟ بر مبنای تفسیری از تجربه خود. یک قدم به پیش رفتیم. اما برای کسانی که به امکان زبان و ارتباط می‌اندیشند و در آن حیرت می‌کنند، حیرت در خود تجربه هم به راحتی امکان‌پذیر است؛ یعنی این بار به جای فهم دیگری بر فهم خود، بر فهم تجربه خود و معنای آن تمرکز می‌کنند. از این می‌پرسند که از کجا می‌دانم که اکنون برای مثال فکر می‌کنم، اکنون درد می‌کشم. از کجا می‌دانم این حالتی که دارم خندیدن است و نه گریستن. چرا من این‌گونه شادی می‌کنم و دیگران به‌گونه‌ای دیگر. این پرسش و پرسش‌هایی از این قبیل، البته بیشتر در مورد بیان و فهم این حالت‌هاست و نه خود این حالات ذهنی و روحی. البته اگر قائل به وجود این بیان‌ها و حالات باشیم! در این میان تفاوت بروز یک حالت در رفتار میان من و دیگری، نکته مهمی است؛ یعنی این‌که وقتی ما برای فهم رفتار دیگری که مثلاً با او هم‌زبان نیستیم، رفتار خود را تفسیر می‌کنیم، بر این فرض متکی است که اگرچه یک نیت داریم، اما در دو رفتار و دو بروز متفاوت آن را نشان می‌دهیم. به بیان ویتگنشتاین، بیان‌های شفاهی مختلف جانشین آن حالت طبیعی و ذهنی اولیه می‌شود (ویتگنشتاین، ۱۳۸۹: ۲۴۴). همین امکان وجود و وجود بیان‌های شفاهی مجزا و متفاوت مسئله دیگری را برجسته می‌سازد و آن اینکه چگونه و در چه فضایی این امکان‌ها و بیان‌ها جانشین رفتارهای اولیه می‌شوند. این بیان‌ها به‌همراه سایر کنش‌هایی که ما در زندگی روزمره‌مان انجام می‌دهیم، دارای یک نظم و الگو هستند؛ گویی که ما در تفسیر رفتار دیگران بر مبنای وجود یک نظم اصلاً معنادار بودن آن را درک می‌کنیم (ویتگنشتاین، ۱۳۸۹: ۱۵۱) و وجود این نظم که به‌صورت قاعده می‌باشد، ما را به آنجا می‌کشاند که پرسیم خود این قاعده چیست؟ و پیروی از قاعده چگونه است؟

در این نقطه، ویتگنشتاین به اصل مهمی در پیدایش و تکمیل شخصیت فرد اشاره می‌کند که آن اصل (تربیت) است؛ یعنی ما به‌واسطه تولد و حضورمان در جامعه و در ابتدا به‌صورت نوزاد و کودک در جمع خانواده، از همان آغاز تحت تربیت خانواده قرار می‌گیریم. این تربیت فقط جنبه اخلاقی ندارد بلکه اتفاقاً همین بیان‌های شفاهی و الگوهای مجزای رفتاری را در همان گروه کوچک خانوادگی می‌آموزیم. شوتز می‌گوید: «تمام تفاسیر ما از جهان بر مبنای ذخیره‌ای از تجارب پیشینیان از آن است، از تجارب خودمان، آموخته‌ها، تجارب اولیاء و آموزگارانشان که به ما رسیده و انتقال داده شده است که به‌صورت دانش دمدستی عمل می‌کند؛ یعنی معیاری برای ارجاع» (Schutz, 1973: 72). این دانش دمدستی و این افق معنایی که در قالب تربیت به ما می‌رسد، همان چیزی است که هوسرل بدان نگرش طبیعی می‌گوید. پس، اگر گروهی از افراد در یک زمان و مکان معین رفتارهای اجتماعی مشترکی داشتند،

به واسطه آن است که از تربیت مشابه و یکسان برخوردار بوده و دارای نگرش طبیعی مشترکی هستند. طبق تفسیر کول، ویتگنشتاین وقتی در گزاره ۳۲، زبان مورد نظر /گوستین را به زبان آموزی در کشور بیگانه تشبیه می‌کند و قائل به یک زبان مادری و زبان پیشین نسبت به آن نوع زبان و زبان آموزی می‌شود، در واقع به همین مطلب و به دست آمدن نگرش طبیعی همراه با آموزش زبان مادری اشاره می‌کند (Cavell, 28)، می‌توان دوباره تمایز کل‌گرایی نظری و کل‌گرایی عملی را مشاهده کرد. بدین صورت که کل‌گرایی عملی به وجود و اهمیت تربیت و نگرش طبیعی و پیش شرط بودن آن قائل است، در حالی که کل‌گرایی نظری معادل با زبان آگوستینی و آموزش زبان بیگانه است. این زبان اولیه و نگرش طبیعی، چیزی است که خود تجربه را به وجود آورده و معنادار می‌کند.

حال اگر زمینه تربیتی خود را از سطح خانواده فراتر درک کنیم؛ یعنی ورودی‌های دخیل در تربیت خود را گسترده‌تر از ورودی‌های اولیه از قبیل پدر و مادر و معلمان مان تصور کنیم، یعنی تربیت را یک فرایند ساری و جاری در تمام زندگی و ورودی‌های آن را تعامل روزانه و روزمره با دیگران، با نهادهای اجتماعی و با سنت‌ها بدانیم، آنگاه این زمینه گسترده مشترک که در آن الگوها را می‌آموزیم، پاسخ می‌دهیم و روزی آموزش خواهیم داد، همان زیست‌جهان ما یا شکل زندگی ماست.

زیست‌جهان چنان که گفته شد فقط الگوی عملی منتقل نمی‌کند، بلکه یک شناخت، یک سوگیری و یک فهم عملی از جهان و خودمان برای ما ایجاد می‌کند. به واقع زیست‌جهان در ابتدا افق شناخت ماست. هوسرل می‌گوید: «انسان در اجتماعاتی چون خانواده، قبیله و کشور زندگی می‌کند، اجتماعاتی که خود به نوبه خود با پیچیدگی‌های خاصی تقسیم می‌شوند. حال زندگی طبیعی را می‌توان به عنوان یک زندگی ساده و سراسر است به سمت جهان هدایت شده مشخص کرد؛ جهانی که همواره به طرز آگاهانه‌ای به عنوان یک افق کلی بی‌آنکه تئوریزه شود، حاضر است» (Husserl, 1977: 281). در واقع، این همان نگرش طبیعی است، یعنی نگرشی قبل از نظریه که با دانش دم‌دستی پیوند می‌خورد. این زندگی طبیعی و دیدگاه طبیعی بنیان اولیه گزاره‌های اخلاقی ماست و هنجارهای ما و ملاک قضاوت ما را مشخص می‌سازد. (Husserl, 1977: 280). جهان زندگی همواره مقدم بر ماست و ما بر مبنای آن عمل و زندگی می‌کنیم. ویتگنشتاین می‌گوید: «... امر داده شده، شکل‌های زندگی (زیست‌جهان) است» (ویتگنشتاین^۱ ۱۳۸۹: ۳۹۷). کول این نقل قول را با گزاره‌های ۲۴۱ و ۲۴۲ پژوهش‌های فلسفی مقایسه می‌کند و شکل زندگی را معادل با توافق در (ملاک‌های) قضاوت و مقدم بر توافق در نظر و رأی می‌داند. توافق در قضاوت یعنی توافق در معیارها و توافق در عملکردها. این توافق، امری

رسیدنی و به‌دست‌آمدنی نیست، بلکه از نوع هماهنگ‌کردن و هماهنگ‌شدن است. مانند ساعت تنظیم کردن یا تنظیم کردن تن و لحن صدا با گروه سرود (Cavell, 1979: 30-2) قاعده‌های قضاوت و شکل زندگی در هیچ چیز جز در خود شکل زندگی و زیست‌جهان ما ریشه ندارند.

توجه به این نکته ضروری است که خود شکل زندگی به‌عنوان مجموعه قواعد برای قضاوت، قواعدی که با آن هماهنگ می‌شویم و بر مبنای آن عمل می‌کنیم، در هیچ‌جایی زمینه ندارد و بی‌زمینه است. کول می‌گوید: «ما واژه‌ها را در زمینه خاصی می‌آموزیم و یاد می‌دهیم و از ما و دیگران انتظار می‌رود تا قادر باشیم و باشند تا واژه‌ها را در زمینه‌های آتی به کار ببریم و برند. هیچ چیزی تضمین نمی‌کند که این به‌کارگیری رخ دهد (به‌ویژه، نه درک و فهم کلیات و نه درک و فهم کتاب‌های قواعد)، همان‌طور که هیچ چیزی تضمین نمی‌کند که ما همان به‌کارگیری را به‌صورت یکسان انجام خواهیم داد و خواهیم فهمید. تمام چیزی که ما انجام می‌دهیم بستگی به اشتراک‌گذاری ریشه‌های مشترک علائقمان و احساساتمان، شوخ‌طبعیمان، از آنچه مهم می‌دانیم، از آنچه زشت می‌شماریم، از آنچه به چیز دیگر شبیه می‌دانیم...، از آنچه بخشش تعبیرش می‌کنیم...، از موقعیتی که درخواست می‌نامیمش و از حالتی که توضیح دادن می‌نامیمش دارد؛ یعنی بستگی به بازتولید چرخ‌های ارگانیسمی که ویتگنشتاین، شکل زندگی می‌خواند، دارد. سخن و عمل انسانی، خرد و ارتباط او به چیزی بیشتر و کمتر از این امر متکی نیست. این بصیرت و بینش همانقدر که ساده است، دشوار نیز هست و همان‌قدر که دشوار است وحشتناک می‌باشد» (Mcdowell, 2000: 43).

جان مک‌داول، این نگاه و عجیب‌بودن آن را به‌نوعی سرگیجه تشبیه می‌کند؛ زیرا زمینه اعمال و کنش‌های ما را در چیزی به‌جز رفتار متقابل ما، کنش‌ها و واکنش‌هایمان قرار نمی‌دهد (Mcdowell, 2000: 43). این بازتولید دائمی زیست‌جهان و شکل زندگی را در رابطه میان اعضای جامعه و افراد می‌توان همان بینادهنیت دانست. بر این‌مبنا، قواعد و پیروی از قواعد فقط در بینادهنیت ما مسکن دارند، اما گاه به‌صورت عمیقاً رسوب‌سازی‌شده.

حال می‌توان نقش گذشته را در زیست‌جهان فعلی مورد واکاوی قرار داد. اگر حیات فرهنگی را در رابطه بینادهنی بدانیم، پس بخشی از نظام معنایی و نظام دانش هرکس با برداشتی از گذشته هر فرد و آنچه او از گذشته‌اش می‌داند؛ یعنی همان خاطره پیوند می‌خورد. در یک جهان مشترک، این خاطرات فردی و تعلقات و یادآوری‌های گذشته به‌صورت رسوب‌سازی‌شده می‌توانند یک پیشینه و تاریخ برای آن زیست‌جهان ایجاد کنند، اما نه تاریخ به‌صورت خطی و مرحله‌به‌مرحله و تداومی. می‌توان تصور کرد گذشته‌ای که از نظر زمانی دورتر است، نسبت به یک گذشته که از نظر زمانی به ما نزدیک‌تر است، در زیست‌جهان ما زنده‌تر و

فعال تر باشد. به گفته شوتز، بر این اساس، تمام قوانین تاریخ برخطا می‌باشند؛ زیرا جهان گذشتگان غیرتاریخی و مطلقاً از تاریخ رهاست (Schutz, 1973: 214).

هویت ما هم؛ چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی، در همین زیست‌جهان و در نسبت با تفسیرمان از گذشته ایجاد می‌شود. زیست‌جهانی که به ما می‌گوید جهان چیست و چگونه است، قواعد اخلاقی‌مان را تعیین می‌کند، مرزهای دانشمان را مشخص می‌سازد، کیستی ما را هم رقم می‌زند. هویت، خود یک محصول زیست‌جهان است. درک من از خود و کیستیم، از تاریخم، از جهانم، از غایت و هدفم، همه در زیست‌جهان ایجاد می‌شود. رابطه اقلیت و اکثریت در یک جامعه و هویت‌های خرد و هویت‌های پردشده هم برآمده از زیست‌جهان هستند. حضور اقلیت و اکثریت در جامعه تا حد زیادی در نسبت ما با خاطره جمعی از گذشته و عوامل بینادهنی ایجاد می‌شوند و در درجه نخست، ربطی به عوامل غیرذهنی مانند قدرت ندارند. البته این نکته صحیح که وجود اقلیت‌ها و تبعیض‌های فرهنگی و قومی درون‌زاد زیست‌جهان هستند، نباید ما را از لزوم تغییر دادن شرایط ناعادلانه منحرف سازد. این امکان تغییر شرایط ناعادلانه، به معنای تغییر دادن زیست‌جهان فعلی است. راه‌های تغییر، با سیاست پیوند می‌خورد.

گفته شد که بودن ما در زیست‌جهان، به‌نحو ابتدایی و پیشینی برای ما یک نظام شناختی-تفسیری از جهان به‌ارمغان می‌آورد. یا به بیانی دیگر، یک نگرش نسبت به جهان ایجاد می‌کند: نگرش طبیعی. شوتز ویژگی‌های این نگرش را عدم انسجام، ابهام و نداشتن وضوح کافی و تناقض می‌داند (Schutz, 1973: 35-36).

بر مبنای این کاستی‌ها و بر بنیاد این نگرش اولیه، که البته بیشتر به صورت دانش عملی است، هوسرل بر امکان یک نگرش جامع‌تر و کامل‌تر، نگرشی که از سطح عمل به سطح نظورزانه می‌رسد، تأکید دارد. نگرشی که او نگرش نظورزانه می‌نامد (Husserl, 1977: 282). البته نگرش نظورزانه همواره در چارچوب نگرش طبیعی قرار دارد و امکان گسست از آن به صورت کلی تقریباً محال است، اما به صورت جزئی و حیطه‌به‌حیطه می‌توان تأمل و نظورزی داشت. (Husserl, 1977: 282) از جمله مؤلفه‌های این نگرش نظورزانه را می‌توان تأمل در زندگی روزمره، ضوابط و قاعده‌های آن دانست. یعنی این نگرش سعی می‌کند تا قواعد را به صورت شناختی کشف کند، یعنی قواعد جامعه را به‌جای آنکه در عمل به عادت بیاموزد، می‌تواند کشف و بررسی کند و به نوعی علم اجتماعی برسد. ویتگنشتاین در گزاره ۵۴ پژوهش‌ها میان دو گونه آموختن شطرنج تمایز می‌گذارد: آموختن بر اساس آگاهی از نظام قواعد و آموختن بر اساس مشاهده بازی دیگران (ویتگنشتاین، ۱۳۸۹: ۶۸). می‌توان دومی را به نگرش طبیعی و اولی را به نگرش نظورزانه نسبت داد.

همین امکان درک و فهم نظام قواعد در جامعه، براساس الگوی نخست آموختن شطرنج، البته نه به صورت کلی، اما به صورت جزئی‌شدنی و پذیرفتنی است. با شناخت این قواعد می‌توان راه‌های تغییر آنها، جنبه‌های غیرعقلانی و غیرکاربردی آنها، راه‌های ساده‌تر و پرمتر انجام‌دادن قواعد و امور را کشف کرد. حتی می‌توان جنبه‌های نفوذ عوامل غیراستدلالی چون قدرت و انگیزه‌های روانی را کشف کرد.

در مقام نتیجه‌گیری از بحث خود به این نکته می‌رسیم که هویت ما، به‌مثابه درک ما از خود و پرسش ما به کیستی خود، حاصل بودن و سهیم شدن در یک شکل زندگی و زیست‌جهان است. این شکل زندگی و زندگی‌کردن است که هویت و کیستی ما را می‌سازد و قوام می‌بخشد.

۴. هویت و ایران

آنچه تاکنون در این نوشتار در پی آن بودیم، این مهم بود که به‌لحاظ نظری هویت را نمی‌توان در چارچوب‌های ذات‌گرایانه و یا برساختی-گفتمانی تعریف و تصور کرد. هویت داده‌ای است که نه به یک ذات ثابت ازلی^۹ ابدی بازمی‌گردد و نه یک امر بی‌بنیان و عرضی است که تابع بازی قدرت و ذیل رابطه قدرت/دانش تعبیر نشود. هویت آن احساس و درک ما از خودمان به‌لحاظ تجربه شکل خاصی از زندگی در یک چارچوب ارتباطی با دیگران است. هویت، حاصل مشارکت و حضور ما در یک شکل زندگی و زیست‌جهان است. به‌بیان کلی و عام، هویت حاصل نوعی از زندگی و زیستن است. البته زیستن، نه به‌معنای بیولوژیکی، بلکه به‌معنای فرهنگی و انسانی.

براساس این پیش‌زمینه حال می‌توانیم به طرح این پرسش بپردازیم که ایرانی بودن به چه معناست و ملاک و مناط ایرانی بودن چیست؟ اگر ما هویت خود را ایرانی می‌دانیم، حال بر چه اساسی این هویت شکل می‌گیرد و قوام می‌یابد؟ اگر ایرانی بودن برخاسته از یک ذات نیست، اگر ایرانی بودن صرف یک دال در یک گفتمان نیست، پس ایرانی بودن چیست و حاصل چه اموری است؟

بر اساس آنچه بدان رسیدیم، هویت ایرانی حاصل سبک، الگو و شکل زندگی ایرانی است. وقتی می‌خواهیم به عناصر دخیل در این شکل زندگی مراجعه کنیم با کلیتی متکثر، متنوع و گسترده مواجه می‌شویم که ابعاد مختلفی را دربرمی‌گیرد. این کلیت شامل هر آن چیزی می‌شود که ایرانی بودن ما را شکل می‌دهد. در ذیل این شکل زندگی و زیست‌جهان، عناصری چون مذهب، رسوم، اعیاد، موسیقی، انواع سبک‌های هنری مخصوص به ایران، صنایع دستی، تمام زبان‌ها، گویش‌ها و لهجه‌های حاضر در مرزهای سرزمینی ایران بزرگ، تمام سنت و تاریخ عرفان و تصوف ما و... حضور دارند. به‌واقع و بنا به نگرشی که از آن دفاع می‌کنیم هر آنچه که

«مای و ایرانی آن را از خود می‌دانیم و در مورد آن اختلافی نداریم و مردم در طی زندگی عادی و روزمره‌شان آنها را ایرانی می‌یابند. به عبارت دیگر، هویت ایرانی حاصل درکی است که مای ایرانی به واسطه سهیم شدن در این شکل زندگی، خاص از خود، خودمان و آنچه که برای ما و از ماست می‌یابیم. مهم‌ترین ویژگی زیست‌جهان و شکل زندگی، این مهم است که آن را نمی‌توان در قالب چند عنصر محدود و خاص تقلیل داد. زیست‌جهان یک کلیت غیرقابل تقلیل است. بر این اساس، شکل زندگی ایرانی که در واقع می‌توان آن را شکل زندگی ایرانی-اسلامی نیز خواند، غیرقابل تقلیل به چند عنصر محدود است. اما در ادامه سعی می‌کنیم به برخی جنبه‌های این کلیت فقط اشاره کنیم، اما ما فقط جزیی از کل را بر می‌شمریم و مدعی جامع‌گویی نیستیم، زیرا این کلیت غیرقابل محاسبه است.

مرزهای این درک از خود، این هویت، به لحاظ ادراکی و شناختی دربرگیرنده باورهای عمیق مذهبی و اسلامی ما با تأکید بر جنبه‌های شیعی اسلام و اهل‌بیت تا باورهای نیمه‌هشیارانه باقیمانده از دین زرتشتی، باورها و خرافات مربوط به سعدونحس، فال و استخاره، جن‌وپری و... که در ناخودآگاه جمعی باقی‌مانده است، می‌شود. البته این که باورهای مذهبی را در کنار باورهای خرافی می‌آوریم به معنای برابری ارزش معرفتی و یا تأثیرگذاری برابر این امور نیست. واضح و مبرهن است که گزاره دینی که متأثر از وحی و حقیقت الهی است بر باور بی‌اساس خرافی رجحان دارد، اما مطلب ما در باره این است که این دو باوجود تفاوت بسیار زیاد در ذهنیت ایرانی و زندگی ایرانی، البته با تأثیرات متفاوت حضور دارند. از سوی دیگر، از نظر شناختی و تولید گزاره‌های معرفتی، منابع فلسفی ما از جمله فلسفه مشائی و فلسفه اشراقی و تکمیل این دو نزد حکمت متعالیه ملاصدرا تا آثار امام خمینی، علامه طباطبایی و... نیز تأثیر گذارند. جالب آنکه سهروردی در بازسازی فلسفه خویش، خود را وامدار حکمای ایران باستان که آنان را (پهلویون) می‌نامد، توصیف می‌کند.

از سوی دیگر، سنت عرفانی و تصوف نیز در ساخت نظام شناختی ایرانی و جهان‌بینی معرفتی تأثیر گذارند. به‌طور مثال، جهان‌بینی دنیاگریز و پرهیزجویی از نزدیکی به قدرت و مذموم‌دانستن جمع ثروت و روحيات مشابه آنها باوجود آنکه از منابع دیگر تأثیر پذیرفته‌اند، برخاسته از عرفان و تصوفند. این سنت عرفانی در جای خود بیش از هر چیز در ادبیات ما و شعر شعرای نامدار ما بازتاب یافته است.

جنبه دیگر که تأثیر زیادی بر این زیست‌جهان داشته است، موقعیت جغرافیایی ایران است. این موقعیت جغرافیایی تأثیر خود را دست‌کم از دو سو نشان می‌دهد؛ از یک سمت، موقعیت جغرافیایی ایران در میان چندین کشور و مسیربودن ایران در طول تاریخ و از سوی

دیگر ویژگی‌های جغرافیایی ایران مانند کویری بودن بخش‌هایی از ایران یا وجود دو رشته کوه البرز و زاگرس. برای مثال مسیر و طریق بودن ایران سبب شده است تا ایران در برهه‌های طولانی از زمان کانون تجارت و بازرگانی باشد. همین امر در جای خود سبب شده است تا در میان ایرانیان توانایی تجارت، چانه‌زنی و دادوستد در بازرگانی بالا رود. از سوی دیگر، خود تماس دائمی ایرانیان سبب می‌شده تا ایرانیان مردمانی باشند که رواداری بالایی از خود نشان دهند. این دو مثال، برای نشان دادن این امر بود که چگونه عامل جغرافیایی می‌تواند سبب شود تا در یک شکل زندگی و زیست‌جهان برخی رویه‌های شغلی و آداب اجتماعی خاص پدید آید و پررنگ شود.

از جانب دیگر، برای مثال کویری بودن بخش‌هایی از ایران سبب شده تا برای مثال شکل تولید کشاورزی، ساخت قنات‌ها، حتی آشپزی و نوع غذاها در یک منطقه جغرافیایی تغییر یابد. بحث ما بر این نیست که جغرافیا، برای مثال چه ربطی به آشپزی به صورت صرف دارد، بلکه بحث بر سر این است که در یک شکل زندگی، عواملی مانند آشپزی و یا شیوه تولید کشاورزی، برخی باورها در مورد حرمت و ارزش آب و امثال آن از اجزای جدایی‌ناپذیرند که در زندگی روزمره جریان دارند و هویت‌سازند و در عین حال، متأثر از جغرافیا هستند. بنابراین جغرافیا نیز در شکل زندگی ایرانی تأثیرگذار است.

بحث بعدی، تاریخ است. تاریخ ایران از آن زمان که در آن مردمانی سکنی گزیده‌اند تاکنون. چه سلسله‌ها که در ایران حکومت کرده‌اند و چه مذاهبی که در ایران رواج یافته و جایگزین شده‌اند! این‌ها همه به صورت آشکار و پنهان، کمرنگ و پررنگ در شکل زندگی امروز ما تأثیرگذارند. برای مثال رسمی شدن تشیع در زمان صفویه به عنوان یک رخداد تاریخی از بزرگ‌ترین ویژگی‌های متمایز زیست‌جهان ایرانی است و خود یک رخداد تاریخی است. مثال بعدی می‌تواند در حوزه روحیه جمعی و به‌ویژه موسیقی ایرانی باشد. معمولاً گفته می‌شود ایرانیان روحیه غمگینی دارند و به‌خصوص موسیقی ایرانی محزون و سوزناک است. پژوهشگران بسیاری دلیل این امر را در وجود جنگ‌های مکرر، غارت و تاراج چندین باره ایران یافته‌اند. یعنی تاریخ و وقایع تاریخی به ساخت یک روحیه جمعی و سوگیری زبان هنری این مردم شکل خاصی داده است.

جنبه دیگر این زیست‌جهان و شکل زندگی، آداب و رسوم ایرانی است. ایرانی را بدون رسم‌هایش نمی‌توان تصور کرد؛ رسم‌هایی چون عید نوروز، مراسم چهارشنبه‌سوری، روز طبیعت و یا شکل خاص مراسم ازدواج، سوگواری و عزا. دامنه این آداب و رسوم در مواردی چون مراسم مذهبی و رخدادی چون عاشورا به‌اوج می‌رسد. عاشورا فقط یک مراسم مذهبی صرف نیست. از

جنبه و نظرگاه ما، عاشورا و فرهنگ عاشورا و مراسم محرم، فراتر از یک رخداد مذهبی امری است که هویت ما را شکل می‌دهد. عاشورا، مراسم عزاداری، زنجیرزنی و سینه‌زنی، مداحی‌های خاص و شکل خاص عزاداری‌ها، سفره‌های نذری و تجمعات مذهبی، در برخی شهرها مراسمی چون حمل نخل و یا جابه‌جایی اسب، شتر، تعزیه‌ها و ... اینها سازنده یک فرهنگ و یک شکل زندگی هستند. ایرانی را بدون عاشورا و مراسم محرم نمی‌توان تصور کرد. منظور نظر ما، به‌ویژه حضور پررنگ عاشورا در شکل زندگی و فراتر از یک احترام برای یک مقام مذهبی است.

جنبه بعدی بحث زبان فارسی، زبان‌ها و گویش‌های محلی است. در زیست‌جهان ایرانی، زبان فارسی بستر اصلی انتقال فرهنگ، ادبیات و سنت اندیشگی و فکری ما بوده است. اما در کنار زبان فارسی، در هر گوشه از کشور زبان، گویش و لهجه محلی نیز حضور داشته است.^(۱) آذری یا ترکی، کردی، عربی، لری، بختیاری، ترکمنی و... لهجه‌ها و گویش‌هایی هستند که در بخشی از کشور ما کاربرد دارند و خود در ساخت خرده‌فرهنگ‌های ایرانی دخیلند. این‌ها نیز بخش جدایی‌ناپذیر کلیت شکل زندگی ایرانی هستند و در جهت‌گیری‌های آن تأثیرگذارند. این‌ها صرفاً نمونه‌هایی از عوامل تأثیرگذار در زیست‌جهان و شکل زندگی ایرانی بودند. این شکل زندگی محدود به این عوامل نمی‌شود و دامنه آن فراخ‌تر از این موارد است و دامنه تأثیرگذاری موارد نام برده‌شده نیز بسی بیشتر از توضیحی است که ما دادیم. بحث ما صرفاً اشاره‌ای کوتاه بر گوناگونی و تنوع عوامل تأثیرگذار بر ریختیابی این موزاییک رنگارنگ است.

حال می‌توانیم این رویکرد را در مقابل رویکردهای دیگر قرار دهیم. برای مثال دیدیم که شکل زندگی ایرانی از زندگی مردمان و قومیت‌های مختلفی تأثیر پذیرفته و صرفاً نیز متأثر از نژاد خاصی از مردمان نیست. در حالی که در یک درک ذات‌گرایانه، ایرانی بودن ممکن است با یک نژاد و قومیت پیوند بخورد. برای مثال، بدون شک تاریخ «ایده ایران» با دوره ساسانیان شروع می‌شود. ایران از نیمه نخست قرن سوم بعد از میلاد و در عصر اردشیر اول وارد متون رسمی و کتیبه‌ها شد. ایران ترکیبی از "er" و "an" بود و به معنای قوم نجیب؛ یعنی آریاها به کار می‌رفت (مجتهدزاده، ۱۳۷۹: ۱، به نقل از شمس و یزدانی، ۱۳۸۳: ۸) در این نگاه، ایرانی‌ت و وصف داشتن یک نژاد، یعنی آریایی شده است. همین فرض را بپذیریم. آلمانی‌ها نیز خود را آریایی معرفی می‌کنند،^(۲) آیا آنها نیز ایرانی هستند؟

از جانب دیگر در یک نگاه قدرت‌محور ایده ایران چنین پدید آمده است: ساسانیان برای توصیف قلمرو سیاسی خود و ممتاز ساختن خود از بیگانگان، اصطلاح ایران یا ایرانشهر را ابداع کردند. ایرانشهر (که بعدها ایران زمین به جای آن استفاده شد) صرفاً یک مفهوم جغرافیایی نبود؛ بلکه بار نژادی، قومی، مذهبی و سیاسی داشت. مجتهدزاده پیدایش عنوان سیاسی ایران شهر در

عصر ساسانی را نشانگر پدیدآمدن مفهوم سرزمین سیاسی یا کشور از یک سو و احساس ملیت ویژه داشتن از سوی دیگر می‌داند (مجتهدزاده، ۱۳۷۹، به نقل از شمس، یزدانی، ۱۳۸۳: ۸). ساسانیان علاوه بر نشان دادن هویت ملی خاص خود از راه خلق واژه ایران، سعی تمایز و تفاوت خود را از دیگران (انیران یا غیرایرانی) داشتند. به این ترتیب، حکومت ساسانیان، پدیدآورنده یک سنت سیاسی باشکوه در تاریخ ایران شدند که دو ستون اصلی آن را ایرانشهر یا ایران‌زمین و حس قدرتمند علاقه به ایران تشکیل می‌داد (یزدانی، ۱۳۸۳: ۸).

باید پرسیم که ساسانیان از کجا در تلاش خود برای مفهوم‌سازی و غیریت‌سازی چیزی به نام ایرانیت را یافتند؟ از کجا برای آن مصادیق و مفاهیم تراشیدند؟ حق آن است که ابتدا ایرانیتی وجود داشته و تصویری از ایران بوده و بعد قدرت سیاسی بر مبنای آن عمل کرده است. در مورد بیگانگی‌ستیزی قبل از آن و قیام اشکانیان بر ضد سلوکیه و یا این که /سکندر در ایران آداب ایرانی به خود گرفت و با پوشش ایرانی از ایران خارج شد، چه می‌توان گفت؟ اگر شکلی از زندگی ایرانی با مشخصات خاص خود شکل نمی‌گرفت، امکان تمایز پوشش ایرانی و نحوه رفتار ایرانی از غیر آن ممکن نمی‌شد. همین وجود شکل زندگی مقدم بر هر امر دیگری است که در ناخودآگاه و به صورت شبه‌طبیعی دانشی از خود و تمایز با دیگران برای ما فراهم می‌آورد. همین دانش شبه‌طبیعی نیز در نهایت عاملی بوده که قدرت سیاسی ساسانی از آن بهره برده، نه آنکه آن را به وجود آورده باشد.

یا در نگاهی دیگر، ایران فقط به یک جغرافیای سیاسی تقلیل داده شده است: تو را می‌نمایم که زمین چهار قسمت دارد: یک جزء زمین ترک میان مغارب هند و شمال تا مشارق روم، و جزء دوم میان روم و قبط و بربر، و جزء سوم سیاهان از بربر تا هند و جزء چهارم این زمین که منسوب است به پارس و لقب بلادالخاضعین، میان جوی بلخ تا آخر بلاد آذربایگان و ارمنیه فارس و فرات و خاک عرب تا عمان و مکران، و از آنجا تا کابل و طغارستان و این جزو چهارم برگزیده زمین است (تسنر، ۱۳۱۱: ۴۰، به نقل از معینی علمداری، ۱۳۸۷: ۱۳). منطق تقلیل‌گرایی این نگاه و بطلان آن روشن است. چنان‌که گفتیم ایرانی بودن به شکل زندگی است و نه صرف یک موقعیت در گوشه‌ای از جهان؛ هرچند که شکل توصیف موقعیت جغرافیایی ایران نیز در این نگاه ساده، ابتدایی و دور از واقعیت امروز است.

این نکته نیز مهم است که بر اساس نگاه ما هویت فارسی در زبان فارسی خلاصه نمی‌شود. زبان فارسی تأثیر زیادی در شکل زندگی ایرانی دارد و بار سنگین ادبیات و نظام معرفتی ما را در خود حمل می‌کند، اما در بردارنده همه چیز هویت ایرانی نیست. در این میان، توجه به چند نکته می‌تواند مفید باشد. نکته نخست این‌که، بخش مهمی از میراث ما ایرانیان در زبان‌های

دیگر است، مثل عربی. دوم آنکه، بسیاری از منابع دینی ما نیز زبانی غیر از فارسی، یعنی عربی است. نکته بعد و بسیار مهم آنکه فرهنگ‌های روزمره و قومیتی تداوم خود را از راه لهجه‌ها و گویش‌ها نیز پی گرفته و می‌گیرند. در این باره هزار نکته باریک‌تر ز مو وجود دارد، اما نکته مد نظر ما آن است که ایرانی‌بودن به زبان فارسی دانستن محدود نمی‌شود و دانستن این زبان نیز شرط کافی برای هویت ایرانی نیز نیست. دایره گستردگی ایرانیت بیش از فارس‌بودن است. می‌توان ایرانی بود، اما علاوه بر فارسی زبان‌های دیگر در ایران را نیز دانست. بین آنکه خود را در یک مقام کرد یا ترک بدانیم و در جایگاه دیگر ایرانی، تضادی نیست. مهم وحدت و تناسب شکل زندگی است. فقط وقتی فارس‌بودن ملاک ایرانی‌بودن می‌شود که ذات‌گرا شویم. میان هویت ایرانی و هویت‌های قومی زبانی در داخل ایران تضاد نیست، بلکه رابطه شمول و دربرگیرندگی وجود دارد، زیرا شکل زندگی قومیت‌ها نیز بخشی از شکل زندگی ایرانی است. درک این نکته می‌تواند سبب پرهیز از بروز برخی اختلافات و منازعات شود.

اینها مواردی اندک و کوچکی بودند که نشان می‌دادند چگونه درک جدید از هویت و توجه به شکل زندگی و زیست‌جهان می‌تواند تصور ما را از هویت و عنصر هویت‌بخش (که در اینجا عنصر قوام‌بخش ایرانیت بوده است) تغییر دهد و نارسایی عملی دیدگاه‌های دیگر را برجسته سازد.

فرجام

دیدیم که هویت و عنصر هویت‌بخش و هویت‌ساز، نه یک ذات ثابت و ازلی ابدی و نه یک گفتمان و جریان قدرت است. هویت حاصل یک شکل زندگی و مشارکت عملی در یک زیست‌جهان است. هویت حاصل تکرار و تداوم رفتاری است که از دیگران و در مراودات عملی و عینی می‌آموزیم و به مرور زمان آنها را طبیعی می‌یابیم و خود بودن و کیستیمان را نیز در این میان اکتساب کرده و می‌آموزیم.

این دیدگاه دارای مزیت‌هایی است. قبل از هر چیز با این درک جدید، بنیان مفهوم هویت، نه بر یک امر ثابت و غیرسیال بلکه بر یک عنصر پویا قرار می‌گیرد. زیست‌جهان و شکل زندگی در طول زمان بنا به موارد متکثر و از جمله تغییر شرایط مادی زندگی متحول می‌شوند. برای مثال به تغییر شکل زندگی ایرانی در همین یک صد سال اخیر نگاه کنیم. اما از جانب دیگر، این تغییر را می‌توان تا حدی مدیریت کرد و بر آن تأثیر گذاشت و صرفاً یک تابع کور شرایط نشد. خطر واقعی برای هویت ایرانی، از قضا در همین نکته است. شکل زندگی ایرانی در زمانه ما از جانب شکل زندگی غربی مورد هجوم قرار گرفته است. تعبیر دیگر این هجوم، چیزی است که بدان تهاجم فرهنگی می‌گوییم. وجود عنصر بینادهنیت و امکان تلاش عقلانی انسانی برای

مداخله در شرایط زندگی همواره، البته به‌صورت کم و جزئی، وجود دارد. بنابراین شاید راه‌حل اصلی بازگشت و بازخوانی دائمی سنت فکری، فرهنگی و تاریخی‌مان برای بازسازی زیست‌جهانمان به صورت عقلانی و برای حل مسائل روزآمد باشد البته این تلاشی است که نه‌تنها از سوی حکومت و قدرت بلکه باید از سوی تک‌تک افراد و اعضای جامعه پیگیری شود. دلیل این امر نیز آن است که زیست‌جهان و شکل زندگی را مردم و انسان‌ها می‌سازند؛ هرچند به‌صورت ناآگاهانه و قدرت نقش پسینی در آن دارد. بنابراین مسئولیت اصلی حفظ و مراقبت از هویت ایرانی و دفاع از شکل زندگی ایرانی برعهده کسی جز مردم ایران و اعضای جامعه ایرانی نیست.

پانوشت‌ها:

۱. از آن رو از سه واژه زبان، لهجه و گویش در کنار هم استفاده می‌کنیم که قصد نداریم وارد مقوله و مجادله چیستی زبان و این دو مفهوم بشویم و برای هر یک تمایزی قائل شویم. قطعاً میان این سه مفهوم اختلاف وجود دارد و مصداق‌های آنان متفاوتند، اما ما قصد ورود به این مباحث را نداریم و استفاده ما از این واژگان مسامحه‌آمیز و به‌دور از وسواس و توجه به دقائق می‌باشد.
۲. بخشی از دعاوی نژادپرستانه هیتلر، متکی بر باور برتری آریایی‌ها بر نژاد سامی بود.

منابع فارسی

- شمس، اسماعیل و سهراب یزدانی (۱۳۸۴)، "بررسی مفهوم ایران‌زمین و نقش آن در علت وجودی دولت-ملت ایران"، *فصلنامه مدرس علوم انسانی*، سال نهم، شماره یک: ۹۶-۷۷.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۷)، "درآمدی بر مطالعه پدیدارشناختی تاریخ ایران"، *فصلنامه مطالعات ملی*، سال نهم، شماره ۴.
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۱)، *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: مرکز.

منابع لاتین

- Cell, Stanly (1999), *The Claim of Reason*, BY: Oxford University Press
- Dreyfus, Hubert. L (1991), *Being in the World*, Cambridge: The MIT press.
- Husserl. Edmund (1977), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University press.
- Laclau, Ernesto Mouffe Chantal (2000), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards A Radical Democratic Politics*, New York: Verso.
- Mcdowell, John (2000), *Non-Cognitivism and Rule-Following*, in The New Wittgenstein Edited by Alice Crary. London and New York, Routledge : 38-53.
- Schutz, Alfred (1973), *On Phenomenology and Social Relation*, Chicago: University of Chicago press.
- Stern, David.G. (2004), *Wittgenstein's Philosophical Investigation*, Cambridge: Cambridge University Press