

بازسازی نظریه گفتمانی هویت لاکلاو و موفه براساس نظریه فطرت

آیت الله شاه‌آبادی

غلامرضا پرهیزکار*

چکیده

نظریه گفتمانی لاکلاو و موفه در عین حال که در پی تحلیل گفتمان است، نظریه‌ای در باب شکل‌گیری هویت فردی و جمعی نیز محسوب می‌شود. در این مقاله، از طریق جایگزینی نظریه فطرت آیت‌الله شاه‌آبادی با نظریه ناخودآگاه لاکان که مورد استفاده لاکلاو و موفه قرار گرفته است، زمینه برای تحول نظریه گفتمانی هویت به نظریه‌ای غیر خودش با رویکرد دینی فراهم شده است. از جمله پیامدهای این تغییر در نظریه، قائل شدن به نقش بیشتر برای سوژه در انتخاب هویت فردی، بالا رفتن قدرت تبیینی نظریه، اجتماعی‌تر شدن آن، خارج کردن نظریه از نگاه به هویت به مثابه امری صرفاً فرهنگی و تاریخی که حاصل نزاع بین دیگری‌ها است، به امری که حاصل تلائم یا تضاد میان جوهره انسانی با دیگری‌ها است. ضمن آنکه کار صورت گرفته را می‌توان نمونه‌ای برای رویکرد تهذیبی در تولید علم دینی به حساب آورد. روش به کار رفته در این پژوهش توصیفی، تبیینی و انتقادی است.

واژگان کلیدی: بازسازی نظری، نظریه گفتمانی هویت، ناخودآگاه، فطرت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

سرآغاز نگارش این مقاله به آنجا باز می‌گردد که در جستجوی یافتن نظریه‌ای با قدرت تبیینی و امکان تطبیق بالا با موضوع هویت شیعه و نحوه شکل‌گیری آن در عصر امام باقر (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام) بودم و می‌خواستم بدانم که هویت شیعه در عین ارتباطی که با دیگر مذاهب فعال و متنوع موجود در آن دوره داشته چگونه ساخته شده است. از میان نظریه‌های موجود در باب هویت، نظریه گفتمانی لاکلاو و موفه^۱ از آن جهت که پویایی بالایی داشت و زمینه پرداختن به اقتضانات تاریخی و فرهنگی را فراهم می‌ساخت و نیز توجه جدی به «دیگری» در ساخت هویت می‌کرد، با موضوع مورد مطالعه و رویکرد حاکم بر آن تحقیق که رویکردی فرهنگی-تاریخی بود، سازگاری خوبی داشت؛ اما مشکل نظریه لاکلاو و موفه، نگاه تماماً فرهنگی و تاریخی به مقوله هویت بود که قطعاً برای توضیح هویت مذهبی مناسب نبود. در هویت مذهبی (شیعی)، افزون بر لزوم توجه به فطرت و جوهره انسانی باید به ساحت قدسی و وحیانی دین که عامل اساسی در ساخت هویت است توجه نمود. از این رو مسئله اصلی در پژوهش حاضر این بود که چگونه می‌توان به بازسازی نظریه هویتی مذکور دست یافت تا مشکل عدم تطبیق آن با واقعیت‌های مربوط به هویت مذهبی مرتفع گردد. برای رفع مشکل بی‌توجهی به ساحت قدسی و وحیانی هویت، راهکاری مدنظر نگارنده قرار گرفت که چون ربطی به این پژوهش ندارد، در اینجا به آن پرداخته نخواهد شد؛ اما برای رفع مشکل نگاه تماماً فرهنگی-تاریخی به هویت، تلاش شد تا نظریه فطرت آیت‌الله شاه آبادی که در عین توجه به جوهره انسانی، واجد ظرفیت اجتماعی بالایی نیز می‌باشد را جایگزین نظریه لاکان در خصوص ناخودآگاه شود که توضیح تفصیلی این سخن در متن مقاله آمده است. با توجه به توضیحات پیش‌گفته روشن می‌شود که این تحقیق به لحاظ روشی سه سطح توصیفی، تبیینی و انتقادی خواهد داشت. در سطح توصیف به بیان دیدگاه‌های نظری مورد استفاده همچون نظر آیت‌الله شاه‌آبادی و نظر لاکان و... پرداخته خواهد شد و در سطح تبیین به تبیین ویژگی‌ها و مختصات هر یک از نظریه‌ها و نیز به تبیین آثاری پرداخته خواهد شد که در اثر تغییر صورت گرفته، در نظریه حادث شده است و اما انتقاد مربوط به جایی است که قرار است ضعف‌های نظریه لاکلاو و موفه برای توضیح هویت به صورت عام و هویت مذهبی به صورت خاص روشن گردد.

چیستی هویت

برای واژه هویت، در دو لغت‌نامه معروف فارسی، یعنی لغت‌نامه دهخدا و فرهنگ معین، به جز برخی معانی اصطلاحی عرفانی یا فلسفی ذکر شده که این معانی در کتاب کشف اصطلاح الفنون و العلوم نیز

1. Chantal Mouffe

آمده است (دهخدا، ۱۳۷۳، ص ۲۰۸۶۶ و معین، ۱۳۶۲، ص ۵۲۲۸ و تهاونی، ۱۹۹۶، ص ۱۷۴۶)، یکی دو معنای دیگر نیز بیان شده است؛ دکتر معین هویت را به معنای «هستی و وجود» می‌گیرد؛ اما می‌توان آن را هم به همان معنای اصطلاحی فلسفی ملحق کرد. لیکن معنای دیگری که او برای هویت بیان می‌کند؛ عبارتست از آن چیزی که موجب شناسایی شخص می‌شود؛ اما شبیه معنای اخیر در دیکشنری آکسفورد برای معادل انگلیسی هویت^۱ (Identity) آمده است. با این توضیحات، این احتمال تقویت می‌شود که واژه هویت در گذشته فرهنگ ایرانی اصطلاحی علمی بوده و کاربرد عرفی نداشته یا دارای کاربردی اندک بوده است؛ هر چند واژگانی دیگر همچون «ما، سرزمین، دین و ناموس و... برای بیان هویت گروهی یا فردی استفاده شده است و البته نباید از ادبیات و شعر فارسی که در عرصه فرهنگ عمومی ایران حضوری فعال داشته، غفلت نمود. برای نمونه می‌توان اشعار حافظ را بازتابی از هویت عرفانی انسان ایرانی قلمداد کرد و یا شاهنامه فردوسی را می‌توان بازتابنده یا سازنده گونه‌ای از هویت دانست که با آنچه امروزه هویت ملی می‌گویند، شباهت دارد.

در زبان انگلیسی و در دیکشنری آکسفورد، "Identity" به معنای «واقعیت وجودی که یک شخص یا چیز آن را دارا است؛ ویژگی‌هایی که آن را متعین می‌سازد» آمده است. در برخی کتب لغت، در بیان کاربرد قدیمی هویت به دو معنا اشاره شده است؛ یکی همانندی در ویژگی اساسی و کلی و دیگری ویژگی اختصاصی و متمایزکننده یا خصوصیت یک فرد (رک: جنکینز، ۱۳۸۱، ص ۵). این دو؛ یعنی تشابهات و تمایزات، برای ارائه تعریف اصطلاحی از هویت مورد توجه قرار گرفته است و از تعاریف لغوی، برای بازنمود اصطلاحی هویت استفاده شده است. وجود تشابهات در این دو نوع از کتب، می‌تواند دال بر اقتباس دو سویه کتاب‌های تخصصی و لغوی از یکدیگر باشد. نمونه‌اش این تعریف است که هویت هر چیزی شامل ویژگی‌های به وجود آورنده‌ای می‌شود که آن را به‌عنوان یک شیء یا یک نوع از شیء در مقایسه با دیگر چیزها مشخص و از دیگر امور متمایز می‌سازد (Parekh, 2008, p9). اما نکته مهم در تعاریف هویت، نه اصل تشابه و تمایز بلکه پرداختن به اشتراکات و تمایزاتی است که مورد توجه و شناخت قرار می‌گیرد. یعنی نحوه شناخت از «ما به الاشتراک» و «ما به الامتیاز» خود، به‌مثابه یک فرد یا گروه سهم اساسی در تعیین هویت آن فرد و گروه دارد. اهتمام به شناخت در تعریف هویت در مباحث عصر پیشامدرن مورد توجه نبوده است؛ بلکه به ویژگی‌های وجودی، صرف‌نظر از شناخت، توجه می‌شده است. هر چه به دوران مدرن و به‌ویژه به عصر پست‌مدرن نزدیک می‌شویم، اهتمام به نوع شناخت و تلقی از خود، فزونی می‌گیرد. در این نگاه، در چارچوب فرهنگی که در آن زندگی می‌کنیم و تاریخی که با «حال» پیوستگی دارد، به خودآگاهی و شناختی از خود می‌رسیم. این شناخت فرهنگی و تاریخی همان هویت ما است.

1. The fact of being who or what a person or thing is. the characteristics determining this

برای توضیح رویکردهای سه‌گانه به هویت، در سه مرحله پیشامدرن، مدرن و پست‌مدرن می‌توان به تاریخچه هویت پرداخت. مبحث هویت از قدیم الایام مورد توجه بوده است؛ هرچند خود این اصطلاح را کمتر مشاهده کنیم؛ اما واژگان مشابه آن همچون: من، روح و تن، شخصیت، سوژه و... را زیاد خواهیم دید. افلاطون از جمله کسانی است که به چستی «من» پرداخته است. او در فایدرون به جدایی میان روح (ذهن) و تن اعتقاد داشت و روح را جزء گوه‌رین و حقیقی می‌دانست که نامیرا و نامتغیر است و اما جسم به دلیل مادی بودن تغییر می‌پذیرد. بنابراین «خود» جزء ثابت و نامیرای ما است و بعد از مرگ باقی می‌ماند و اما تن صرفاً ظرفی است که این گوهر در آن نمودار می‌شود. ارسطو به گونه‌ای دیگر به نفس انسانی پرداخت. قرن‌ها بعد رنه دکارت فیلسوف سده هفدهم، به «من اندیشنده» رسید و در بیان چستی آن میان ساختار مکانیکی تن انسان و فعالیت‌های او تمایز گذاشت و مدعی شد این فعالیت‌ها حاصل روح و ذهن انسانی است. در تن هم می‌توان شک؛ کرد اما در خود که می‌اندیشد نمی‌توان شک داشت (ر. ک: ادگار و سجویک،^۱ ۱۳۸۷، ص ۱۲۵-۱۲۶). می‌توان برداشت دیوید هیوم در سده نوزدهم را در برابر دیدگاه امثال افلاطون قرار داد. به گمان هیوم^۲ هرگاه من از «خودم» حرف بزنم همواره در بستر یک فکر و حس مشخص این کار را می‌کنم و در ورای افکار و احساسات، «خودی» وجود ندارد که بتوان این خود را مستقل از آنها انگاشت. آنچه من هستم در واقع مجموعه‌ای از حس‌ها است؛ بنابراین خود مستقل از حس وجود ندارد. خود محصول حس، تغییرپذیر و میرا است (همان، ص ۱۲۵). چنین ایده‌ای در پایان سد نوزدهم از سوی دورکیم^۳ فیلسوفی که پا به عرصه اجتماع گذاشته بود، رنگ و بوی اجتماعی گرفت. او فردباوری لیبرالی را با چالشی بنیادین مواجه ساخت. از نظر دورکیم فرد محصول جامعه است نه جامعه محصول فرد. دورکیم با توجه به تفاوت در نوع همبستگی مکانیکی و ارگانیکی در جامعه سنتی و مدرن و نقشی که تقسیم کار در جامعه مدرن دارد، هویت فرد را عامل نخستین تلقی نمی‌کند، بلکه آن را محصول سازمان اقتصادی جامعه می‌داند (همان، ص ۲۹۶).

اما سرنوشت نگاه اجتماعی به هویت در مکتب کنش متقابل نمادین از سوی مید و دیگران به گونه‌ای دیگر رقم خورد. مید می‌خواست برخلاف امثال داروین که به تحولات زیستی انسان در عرصه طبیعت می‌پرداختند، تحولات ذهنی و شکل‌گیری انسان در عرصه اجتماع را توضیح دهد و «خود» را شامل مجموع نگرش‌های دیگران در قبال فرد (من مفعولی) و واکنش ارگانیسم در برابر نگرش دیگران (من فاعلی) معرفی کرد. «خود» ما در عرصه اجتماع و از خلال نقش‌های اجتماعی که برعهده می‌گیریم شکل می‌گیرد. از جمله نظریات مهمی که در زمینه هویت مطرح شده در دل همین مکتب شکل گرفته است. کنش متقابل با وجود ریشه‌ای که در پراگماتیسم دارد؛ اما همچنان

1. Edhar and Sedgwick

2. David Hume

3. Émile Durkheim

به نوعی رقیق، جوهره‌ای برای انسان قائل است؛ زیرا در آن مفهومی مثل «من فاعلی» مطرح است که امری غیراجتماعی و غریزی است. آنان شکل‌گیری و تحولات خود و هویت را در عرصه اجتماع دنبال می‌کنند.

اما پس از چرخش فرهنگی و زبانی به وجود آمده، نظریه‌های جدید، هویت را اساساً امری فرهنگی یا زبانی می‌شمارند؛ بی‌آنکه بخواهد هیچ جوهره‌ای برای انسان لحاظ کنند. بنابراین در فضای رشد مباحث هویتی در غرب می‌توان به سه نوع نگاه توجه کرد: الف) نگاهی که برای انسان جوهره ثابت و لایتغیر قائل است (پیشامدرن)؛ ب) نگاهی که ضمن پذیرش یک جوهر انسانی به تغییر در آن نیز قائل است (مدرن) و ج) نگاهی که انسان را موجودی فاقد جوهر و محصول تام و تمام فرهنگ و تاریخ می‌شناسد (پست‌مدرن) (رک: نوذری، ۱۳۸۵: ۱۳۴).

با هدف اندکی فاصله‌گیری از تقسیم‌بندی کلیشه‌ای سه‌گانه سنتی، مدرن و پست‌مدرن، از منظری دیگر می‌توان به چهار نگاه به انسان در طول تاریخ اشاره داشت که عبارتند از دینی، جسمی، اجتماعی و فرهنگی. توضیح آنکه در بیشتر تاریخ بشر، تلقی دینی از انسان غلبه داشت و مطابق آن روح و نفس انسانی جوهره وجودی انسان را می‌ساخت. در آغاز دوران جدید متأثر از رشد هیئت و فیزیک و زیست‌شناسی، نگاه معطوف به جسم و بدن باب گردید. نمونه بارز آن را در نظریه تطوری داروین می‌توان مشاهده کرد. روان‌شناسان رفتارگرا و کسانی که خواستند شباهت‌های رفتاری انسان را نیز مثل شباهت‌های رفتاری حیوانات با گزینه توضیح دهند یا روان‌کاوی مثل فروید^۱ که لا‌کان^۲ نیز متأثر از او است، در این زمره جای می‌گیرند؛ نگاه سوم و در یک شکل آن، با مثل هربرت مید^۳ آغاز می‌شود که تلاش کرد دیدگاه زیست‌شناختی داروین^۴ درباره انسان را به دیدگاهی اجتماعی تبدیل کند؛ یعنی برای پیدایش ذهن و خود انسان، منشأ اجتماعی پیدا کند. در این نگاه که از جهتی شبیه به نگاه دورکیم به انسان است، وجه اجتماعی انسان و نگاه اجتماعی به او، در حال برجسته شدن و وجه زیستی او در حال کم‌رنگ شدن است؛ در نگاه چهارم و با تحقق آنچه به چرخش فرهنگی و چرخش زبانی معروف شد، نگاه فرهنگی به انسان رشد نمود. در این دوره، نگاه به انسان و نحوه زندگی او نه از منظر دینی و نه زیستی و حتی اجتماعی؛ بلکه از منظر فرهنگی-تاریخی صورت گرفت و انسان را موجودی سیال دانستند که نحوه وجود و هویتش اساساً و منحصرأ تاریخی، بی‌جوهر و متحول است؛ اما مسئله اینجاست که چهار نگاه مذکور را نباید تقابلی دید، بلکه به صورت تکاملی ملاحظه کرد که هر کدام صرفاً بعدی از انسان را توضیح می‌دهد. تلاش برای جمع کردن بین ابعاد مرتبط با وجود انسانی از ضرورت‌های کار علمی است.

1. Sigmund Freud

2. Jacques Lacan

3. George Herbert Mead

4. Darwin

به بیان دیگر: نفس یا روح انسانی در پیدایش، نحوه خاصی از وجود و ویژگی‌هایی مرتبط با همان نحوه وجود می‌یابد. روح که با جسم همراهی دارد، افزون بر همراهی با جسم به اجتماع و در شکل کلی تر به تاریخ نیز پا می‌گذارد. انسان براساس هر کدام از این سه مرتبه وجودی (نفسانی، جسمانی، اجتماعی و تاریخی)، ویژگی‌های خاصی می‌یابد. برای اینکه تحلیل، جامع‌نگر باشد باید بتوان به هر سه مرتبه وجودی انسان توجه کرد.

پس از ذکر این مقدمه به اصل بحث می‌رسیم. نظریه تحلیل گفتمانی هویت که از سوی لاکلاو و موفه مطرح شده و در این نوشتار از آن سخن خواهد رفت در ذیل نگاه پست‌مدرن قرار می‌گیرد. لیکن در اینجا، از طریق بازسازی صورت گرفته در این نظریه که بدان خواهیم پرداخت و با بهره‌گیری از نظریه فطرت، عملاً این نظریه از سطح یک نظریه پست‌مدرن و کاملاً فرهنگی خارج می‌گردد و با اینکه به نوعی خاص از جوهر در حال تغییر برای انسان قائل می‌شود؛ اما به یک نظریه مدرن نیز مبدل نمی‌شود، بلکه با این تغییر، به نظریه‌ای دینی نزدیک می‌گردد و این نیز به معنای ارائه یک نگاه سنتی نیست زیرا در آن در تلفیقی از نگاه سنتی به انسان و بهره‌گیری از ابزارهای مفهومی مدرن وجود دارد.

نظریه گفتمانی هویت

در تحلیل گفتمان رویکردهای مختلفی وجود دارد. رویکردهای ساختارگرا و نقش‌گرا غیربرساختی است؛ اما رویکردهای انتقادی و کسانی چون فوکو و لاکلاو و موفه برساخت‌گرا هستند و در نتیجه سوژه و هویت را به مثابه برساخته‌ای فرهنگی و گفتمانی تحلیل می‌کنند. در نگاه دوم و در یک چارچوب کلی، انسان را موجودی سیال و فاقد جوهر ثابت می‌بینند و هویت او را چندپاره، غیرمنسجم و مدام در حال تغییر معرفی می‌کنند. از میان دیدگاه‌های موجود مبتنی بر برساخت‌گرایی که هویت را برساخته‌ای گفتمانی به حساب می‌آورند به دیدگاه لاکلاو و موفه می‌پردازیم و نحوه ساخت هویت براساس دیدگاه این دو نفر و نحوه بازسازی آن براساس نظریه فطرت آیت‌الله شاه‌آبادی را به بحث می‌گذاریم.

اما نظریه گفتمانی لاکلاو و موفه، خود، نظریه‌ای ترکیبی است که برای ساخت آن از نظرات مختلفی از جمله نظرات سوسور، فوکو، دریدا، گرامشی و آلتوسر استفاده شده است. در اینجا و برای توضیح نحوه ساخت گفتمانی هویت به دیدگاه ژاک لاکان و لویی آلتوسر عطف توجه خواهیم داشت.

به‌طور خلاصه، طبق این نظریه هر فرد ناخودآگاهی دارد که او را مجاب می‌کند تا برای رفع میل‌های درونیش به فراخوان‌هایی که از طریق گفتمان او را به‌گونه‌ای خاص از بودن یا شدن دعوت می‌کنند، گوش فرا دهد و خود را با آنها منطبق سازد و در نتیجه از طریق پذیرش دال‌های گفتمانی و درونی‌سازی آن، هویتش ساخته می‌شود. این هویت در ربط با دیگری و دال‌های جدید گفتمانی مدام در حال تغییر و

شدن‌های جدید است؛ اما تفصیل سخن را با توضیح ناخودآگاه لاکان و فراخوان آلتوسر پی می‌گیریم. لاکان که روان‌کاو و متأثر از فروید است، می‌گوید: فرد در زمان کودکی، در نزد مادر همه نیازهایش تأمین می‌شود و خود را موجودی کامل می‌یابد و اما به تدریج متوجه فقدان و نقص خود و همین‌طور متوجه فقدان در مادر می‌شود که او نیز با چیزی دیگر کامل می‌گردد و متوجه می‌شود که هر دو دچار یک فقدان و یک میل برای جبران فقدان هستند. کودک با میلی که ناشی از فقدان و فراتر از نیاز است و در نتیجه برآورده نمی‌شود، از مرحله امر خیالی به عرصه اجتماع و امر نمادین و زبان پا می‌گذارد و در تلاش است تا «دیگری کوچک» که خود اوست را در «دیگری بزرگ» یا همان امر نمادین کامل سازد و در واقع خود را در امر نمادین محقق سازد. در این حالت سوژه به مثابه دال، در زنجیره‌ای از دال‌ها قرار می‌گیرد که هیچ مبنا و انتهایی ندارد در نتیجه هیچ‌گاه در این فرایند و در ربط با دال‌های موجود در نظم نمادین به کمال پیشین دوران کودکی که به دنبال دستیابی بدان است، نمی‌رسد. در اینجا کمال ممکن نیست؛ زیرا همان‌گونه که مادر خود میل داشت و کامل نبود و نمی‌توانست او را کامل کند، دیگری بزرگ نیز (که زنجیره‌ای از دال‌ها است و به مدلول ختم نمی‌شود) دچار فقدان است و نمی‌تواند میل او را برطرف و او را کامل سازد (ر.ک: هومر، ۱۳۹۰، ص ۹۹-۱۰۶).

به بیان دیگر: در نظریه لاکان فرد در نوزادی نسبت به محدودیت خود، آگاهی ندارد. نوزاد به تدریج از مادر جدا می‌شود؛ اما خاطره احساس کامل بودن را که مربوط به دوران پیش از جدایی است با خود دارد و همیشه در تلاش است تا به یک موجود کامل تبدیل شود؛ اتفاقی که هیچ‌گاه رخ نخواهد داد. فرد با ورود به جامعه از طریق جامعه‌پذیری با انگاره‌های گفتمانی آشنا می‌شود که به او می‌گویند او چه کسی است. او با این انگاره‌های گفتمانی احساس هم‌ذات‌پنداری می‌کند و از این طریق خود را به منزله یک سوژه می‌شناسد و می‌خواهد با رسیدن به آن خود را کامل کند. این موقعیت که در گفتمان برایش ایجاد می‌شود، هویت او را می‌سازد (ر.ک: یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹، ص ۸۱).

در واقع ناخودآگاه فرد که در کودکی شکل گرفته و در او میل به کمال پیشین را قرار داده است از طریق فراخوان‌های اجتماعی پاسخ می‌یابد. لاکلاو^۲ با تکیه بر آرای لاکان^۳ ناخودآگاهی برای فرد قائل می‌شود و با این وسیله توضیح می‌دهد که چرا افراد می‌پذیرند که توسط یک گفتمان فراخوانده شوند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹، ص ۸۱).

اما دومین مفهوم مورد استفاده مفهوم «فراخوان» است. فراخوان اصطلاحی از لویی آلتوسر است. آلتوسر این اصطلاح را برای بیان نحوه عملکرد ایدئولوژی به کار می‌برد. آلتوسر^۴ در نگاه مارکسیستی خود، افزون‌بر دستگاه‌هایی مانند پلیس که نقش ایدئولوژیک دارند، دستگاه‌هایی را

1. Jorgensen and Phillips

2. Ernesto Laclau

3. Jacques Lacan

4. Louis Pierre Althusser

نیز که از ابزار زور استفاده نمی‌کنند، ایدئولوژیک می‌داند. این دستگاه‌ها در راستای «فراخوان» افراد برای عمل به قانون و نظم و ارزش‌هایی عمل می‌کنند که زیربنای اقتصادی آن را تعیین کرده است. سوژه در تفکر، کنش و عواطف به ظاهر فردی آزاد است؛ اما خود این مفهوم از سوژه، مفهومی ایدئولوژیک است. سوژه صرفاً آزاد است تا در انقیاد باشد. تز محوری او در باب ایدئولوژی آن است که ایدئولوژی «فرد را به منزله سوژه فرا می‌خواند» و از این طریق بازنمایی خاصی برای فرد درست می‌کند (ر.ک: فرتر،^۱ ۱۳۸۶، ص ۱۲۲-۱۲۵).^۲ یورگنسن و فیلیپس درباره «فراخوان» وقتی در ادبیات تحلیل گفتمانی وارد می‌شود، می‌گویند: منظور از اصطلاح فراخوان آن است که فرد به وسیله روش‌های خاص گفتگو در موقعیت خاصی قرار می‌گیرد و براساس آن موقعیت از او انتظارات خاصی می‌رود.^۳ برای مثال اگر کودکی بگوید «مامان» و فرد بالغی به آن پاسخ دهد، آن فرد بالغ در قالب یک هویت خاص فراخوانده شده است. گفتمان‌ها همواره موقعیت‌هایی را برای افراد تعیین می‌کنند تا آنها را به منزله سوژه اشغال کنند. مثل موقعیت پزشک و بیمار که بیمار صرفاً می‌تواند درباره بیماریش حدس‌هایی بزند؛ اما پزشک است که مرجعیت تشخیص بیماری را دارد (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹، ص ۷۸-۷۹).

در منطق تحلیل گفتمان، فراخوان‌ها در چارچوب گفتمان‌ها صورت می‌گیرد. یعنی گفتمان تعیین‌کننده نوع فراخوان است که سوژه را با چه صفات و ویژگی‌ها و نقش‌هایی فراخواند و در مقابل، او را متفاوت از چه اموری معرفی کند. این کار یعنی فراخوان در چارچوب گفتمان، با ابزار دال‌ها صورت می‌گیرد و مجموعه دال‌هایی که معرف فرد یا گروه می‌گردند، دارای ساختار معین و البته در نگاه پساساختارگرا موقتی می‌باشند. یعنی نحوه چینی خاص و موقتی دارند که در آن یک یا چند دال در مرکز و دیگر دال‌های همخوان با آنکه زنجیره هم‌ارزی را می‌سازند، در کنار و در ربط با آنها قرار می‌گیرند و با هم مفصل‌بندی می‌شوند و در اثر گونه خاص مفصل‌بندی، معنایی خاص نیز پیدا می‌کنند؛ علاوه بر آن، زنجیره تفاوتی نیز شکل می‌گیرد؛ یعنی دال‌هایی که در تضاد با دال‌های مذکور قرار می‌گیرند و از چرخه معناسازی طرد می‌شوند. دال‌های ایجابی و دال‌های سلبی، زنجیره هم‌ارزی و تفاوت را می‌سازند و این دورا می‌توان همان دو اصل همنشینی و جانشینی سوسور قلمداد کرد؛ همچنان‌که در جمله، واژگان همنشین و واژگانی که می‌توانستند جانشین شوند و نشده‌اند سازنده معنا هستند، در اینجا نیز زنجیره هم‌ارزی و تفاوت، سازنده هویت فرد یا گروه هستند.

فرد از طریق همین بازنمایی شدن به کمک مجموعه‌ای از دال‌های دارای یک گره‌گاه در

1. Werther

۲. همچنین (ر.ک: مک دانل، ۱۳۸۰) و (ر.ک: آلتوسر، ۱۳۸۷).

۳. این تعبیر شبیه تعبیر کنش متقابل‌ها است که می‌گویند فرد در روابط اجتماعی خود در موقعیت خاصی قرار می‌گیرد و براساس آن موقعیت انتظارات خاصی از او می‌رود. هویت فرد براساس روابط اجتماعی و موقعیت او در اجتماع تعیین می‌شود.

کانون‌شان است که هویت خود را کسب می‌کند. طی فرایندهای گفتمانی هویت‌ها پذیرفته شده، رد شده و بر سر آن مذاکره و گفتگو می‌شود (همان، ص ۸۳).
 اما لاکلاو و موفه شکل‌گیری هویت را صرفاً در «تخاصم» با «دیگری» امکان‌پذیر می‌دانند. ... سوژه تعارض و تناقضی میان خود و بیرون احساس می‌کند و این غیر بیرونی در عین حال که در تناقض با درون سوژه است، وجودش ضروری است، زیرا همین تناقض مرجع هویت او نیز است. سوژه‌ها و نشانه‌ها برای هویت‌یابی همواره به یک‌دیگر یا دشمن نیاز دارند و همان غیرمانع هویت‌یابی کامل آنها می‌شود. این تناقض و تعارض و مرز میان درون و بیرون همواره در عرصه‌ای نامشخص در سیلان است و به همین دلیل هویت سوژه و معنای نشانه نیز هرگز ثابت نمی‌شود و همواره احتمال تغییر و دگرگونی آن می‌رود (سلطانی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۱-۱۷۲).
 از این توضیحات روشن می‌شود که «دیگری» از جمله مفاهیم مهم در نظریه لاکلاو و موفه است که در ساخت هویت نیز مؤثر است.

لاکلاو و موفه با توجه به مبنای دریدایی که دال‌ها از مدلولات جدا هستند و صرفاً در کنار هم و در هنگام کاربرد خاصی که می‌یابند معنادار می‌شوند، یعنی دال‌ها با دال‌های «دیگر» امکان معنایابی پیدا می‌کنند، شکل‌گیری و زوال گفتمان‌ها را تنها از طریق دیگری‌هایشان ممکن می‌دانند، بر این اساس هویت‌ها فاقد جوهرند و جز از طریق ربط و تخصص با دیگری ایجاد نمی‌شوند.

نظریه فطرت آیت‌الله شاه‌آبادی

آیت‌الله محمدعلی شاه‌آبادی رحمته‌الله‌علیه از عرفای معاصر و استاد اخلاق و عرفان امام خمینی رحمته‌الله‌علیه بنیانگذار انقلاب سیاسی دینی ایران در سال ۱۳۵۷ می‌باشد. آیت‌الله شاه‌آبادی در برخی از کتاب‌هایش که از او به یادگار مانده از جمله در کتاب شذرات المعارف و بیش از آن در کتاب رشحات البحار، با رویکردی عرفانی به بحث درباره فطرت پرداخته است. از آنجا که «فطرت» مبحثی راجع به نوع خاصی از خلقت انسانی است، اولاً با هویت فردی و در رتبه بعد با هویت اجتماعی پیوند دارد و چون رویکرد عرفانی آیت‌الله شاه‌آبادی ظرفیت قابل قبولی برای اجتماعی شدن دارد، درصدد ارائه تقریری از این نظر برای بهره‌گیری از آن در تبیین هویت اجتماعی و بازخوانی و بازسازی نظریه گفتمانی هویت هستیم.

آیت‌الله شاه‌آبادی بحث خود را با بهره‌گیری از آیه ۳۰ سوره روم که درباره فطرت انسانی است «... خدا انسان را به‌گونه‌ای خاص و بر طبق فطرت خویش آفریده است...» (سوره روم، آیه ۳۰) تنظیم می‌کند (ر.ک: شاه‌آبادی، الف - ۱۳۸۷، ص ۳۱۱-۳۴۶). نظریه فطرت ایشان را می‌توان به ترتیب ذیل سامان بخشید.

۱. آیت الله شاه‌آبادی، خدا را کمال مطلق می‌داند؛ به طوری که خداوند همه کمالات را به نحو نامحدود داراست. خداوند چون واجد همه کمالات است و از سویی به دلیل برخورداری از صفت کمالی علم، به ذات خود نیز علم دارد و علم به ذات خویش معادل با علم داشتن به کمالات مطلق است و از آنجا که مناظ معشوقیت کمال است؛ در نتیجه علم یافتن به کمال مطلق خویش، باعث عشق و حب به خویش می‌گردد؛ کما اینکه اگر علم به ضعف و نقصان تعلق گیرد، باعث تنفر می‌شود و به تعبیر آیت الله شاه‌آبادی، مناظ مبعوضیت نقص است؛ از همین رو خدا به دلیل علم به کمالات نامحدود خویش، عاشق ذات خویش است و البته دارای بالاترین درجه ابتهاج است؛ زیرا ابتهاج حاصل درک کمال است و خدا، هم دارای بالاترین کمال است و هم به کمال خویش علم دارد (ر.ک: شاه‌آبادی، ب- ۱۳۸۷، ص ۲۹-۳۰ و ۹۵ و همان: الف- ۱۳۸۷، ص ۳۹۵)؛

۲. اما انسان نیز با خدا دارای شباهت‌هایی است و بخش زیادی از صفات الهی در انسان وجود دارد. به تعبیر آیت الله شاه‌آبادی، کتاب ذات ما با کتاب ذات حق مطابقت دارد؛ زیرا هر دو، در مورد لوازم وجود، اتفاق دارند. این است که پیامبر ﷺ فرمود: خداوند آدم را بر صورت خویش آفریده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۱۱۱) (ر.ک: شاه‌آبادی، الف- ۱۳۸۷، ص ۳۱۵). این شباهت وجودی - با وجود برخی افتراقات مهم - سبب می‌شود تا انسان نیز در برخی جهات، عملکردی مشابه خداوند داشته باشد. مثلاً انسان که براساس نوع خلقت، می‌تواند به خود علم پیدا کند - و این اولین علمی است که بدان دست می‌یابد - متوجه برخی کمالات حداقلی خود، می‌گردد و چون علم به کمال سبب عشق و ابتهاج می‌شود، انسان، عاشق خویش می‌گردد و حب‌النفس پیدا می‌کند و به کمالات خویش سرخوش می‌شود. انسان مدرک ذات و خودبین است و معشوق ابتدایی او خود اوست. او معجب، خودپسند، ...، خودرأی، آزادی طلب و راحت خواه است (شاه‌آبادی، ب- ۱۳۸۷، ص ۷۲-۷۴). آیت الله شاه‌آبادی فطرت انسانی را فطرت عشق می‌داند، فطرت عشق به کمال مطلق. به همین جهت طرح بحث نیز با توضیح همین مفهوم آغاز گردید.

عشق اگرچه مراتب غیرمتناهی شديده و ضعیفه دارد؛ ولی چون حقیقت واحده است نه حقایق متباینه و انسان نیز - مانند خداوند - مفتخر است به این کرامت عظمی که «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلٰی صَوْرَتِهِ» پس صحیح است گفته شود که مفسطور است بر فطرت الهیه که عشق بوده باشد و شاهدش وجدان انسان است خود را عاشق و شائق کمال، کما قال الله تعالی «فَطَرَتِ اللَّهُ التِّي فَطَرَ النَّاسَ عَلِيَّهَا» (شاه‌آبادی، ب- ۱۳۸۷، ص ۴۱).

با توجه به اینکه معیار عشق و تنفر چنان که گذشت، مشاهده کمال و نقص است می‌توان به دوگان‌های کمال و نقص و دوگان تبعی آن یعنی عشق و تنفر رسید که البته در روابط اجتماعی و انسانی نیز بسیار مصداق می‌یابد؛

۳. اما کمالاتی که موجب عشق و ابتهاج می‌گردد، هرچند در خدا جزء ذات او است؛ اما در انسان چنین نیست؛ لیکن خدا میل به آنها (کمالات الهی) را در وجود انسان نهادینه ساخته است. از سویی، با توجه به تنوع صفات کمالی خدا، فطرت عشق یا میل به کمال مطلق در انسان، مصادیق متعددی می‌یابد. آیت‌الله شاه‌آبادی، به برخی امیال انسانی چون میل به علم، میل به قدرت، میل به حیات، میل به ابتهاج و سرور، میل به اظهار و بیان معانی و کمال نهفته در باطن و میل به اشتها برای محجوبان، میل به حریت، میل به راحتی، (ر.ک: شاه‌آبادی، الف- ۱۳۸۷، ص ۳۴۲-۳۴۶ و همان، ب- ۱۳۸۷، ص ۹۳-۱۱۹) میل به انس، میل به عزت، میل به غیرت و غیره اشاره می‌کند (ر.ک: همان، ج- ۱۳۸۷، ص ۷۵، ۷۷، ۸۹ و ۱۸۶) که در وجود آدمی است و این امیال شکل کامل و بی‌نهایت و بی‌نقصش در خدا وجود دارد؛

۴. چون که آدمی میل به کمالات در شکل نامحدودش را در نهاد خود دارد، هیچ‌گاه در دستیابی به مراتبی از این امیال به سیری نمی‌رسد و هر میزان از آن را که به دست آورد، در پی قدر بیشترش می‌رود تا آنکه به خدای مطلق برسد و در کنار او به همه خواسته‌هایش برسد و در آن حال آرام گیرد (ر.ک: همان، الف- ۱۳۸۷، ص ۳۴۲-۳۴۶) و در واقع میل به راحت‌طلبی و آسوده شدن مربوط به مرحله رسیدن به کمال مطلق و به خدای واجد همه صفات کمالیه است و از آنجا که این امر در عالم ملک تحقق نمی‌یابد، انسان همیشه در حال تلاش و جستجوگری است (ر.ک: شاه‌آبادی، ب- ۱۳۸۷، ص ۱۰۹-۱۱۱) و در نتیجه کسانی که آسوده خاطر می‌شوند و دست به تلاش نمی‌زنند و در کسب کمال قناعت می‌ورزند، خلاف فطرت خود عمل می‌کنند. شاید به همین دلیل باشد که کسالت و تبلی در دین مذمت شده و آفتی برای دین و دنیا معرفی گردیده است؛

۵. از سوی دیگر، انسان‌ها با وجود آنکه شناخت و میل به خدا در وجودشان است؛ اما حب النفس‌شان سبب می‌شود که بسیاری که مصداق «أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم، ۳۰) هستند در حد نفس متوقف شوند و کمال مطلق را فراموش کنند و به همین کمالات محدود نفسانی و کلاً به کمالاتی که در جهان مخلوق وجود دارد و البته نمونه‌ای از تجلیات الهی در این جهان است بسنده کنند و به قول آیت‌الله شاه‌آبادی رحمته درگیر فطرت ثانویه خویش گردند و از این طریق سبب احتجاب فطرت عشق شوند. اینان با وجود آنکه در کبرای قیاس که عاشق کمال مطلقند اشتباه نمی‌کنند؛ اما در مصداق آن و صغرای قیاس دچار اشتباه می‌گردند و ناقص را کامل می‌پندارند و به سراغش می‌روند و با فاصله‌گیری از معشوق حقیقی به حب الشهوات و زخارف و آمال دنیا روی می‌آورند (ر.ک: شاه‌آبادی، ب- ۱۳۸۷، ص ۱۸۸).

با این توضیحات وجه اجتماعی نظریه آیت‌الله شاه‌آبادی رحمته، روشن می‌شود که انسان ضمن آنکه برای دستیابی به کمال که ناشی از میل فطری او است، جستجوگری می‌کند، این جستجو را در

نفس خویش و در عرصه اجتماع انجام می‌دهد و در آنجا در پی کمال مطلق می‌گردد و البته این جستجو پایان ناپذیر است و انسان تا انتهای عمر با چنین خصلتی امیدوارانه و آرزومندانه زندگی می‌کند. برای مثال آیت‌الله شاه‌آبادی، در اشراق دوم می‌گوید: از جمله معشوقات فطری، قدرت تام است، به طوری که مال دوستی، ریاست طلبی، دوست داشتن عشیره، سلطنت و... صرفاً به خاطر محبوبیت این معشوق بالذات است و از سوی دیگر این ویژگی مراتبی دارد و عشق به مرتبه خاصی تاهی نمی‌یابد، برعکس هرگاه مرتبه‌ای از آن وجود پیدا می‌کند به مرتبه‌ای فراتر از آن نظر می‌کند... (شاه‌آبادی، ب - ۱۳۸۷، ص ۳۴۳)؛

۶. اما ما انسان‌ها - که شناخت و میل به خدا و کمال مطلق در وجودمان نهادینه است - اگر نفس را که معشوق ما است در قیاس با معشوق حقیقی قرار دهیم (و کمالات بی‌نهایت او را با کمالات خویش مقایسه کنیم) به نقصان خود پی می‌بریم و دست از عجب و خودپسندی برمی‌داریم و از هوای نفس اعراض می‌کنیم (همان، ص ۹۵) و از این پس، میل به کمال مطلق و رسیدن به خدا در ما زنده می‌شود - و همچون تحلیلی که لاکان برای کودک داشت - به دنبال کمال بیرونی و مطلق می‌گردیم و مطابق با فطرت اصیل خویش، خداجو و متواضع می‌گردیم.

در اینجا، «نفس» - همچون نقشی که «دیگری» در ساخت هویت از منظر لاکلاو و موفه داشت و هم سازنده هویت بود و هم از بین برنده آن - دو نقش متضاد را می‌تواند ایفا کند؛ از یک سو به خود توجه پیدا کند و با اشتغال به خود، از کمال مطلق دوری گزیند و به کمالات محدود بسنده کند و ممکن است به خودآگاهی نسبت به نقصان نفس خویش برسد و به کمال مطلق توجه نماید. آیت‌الله شاه‌آبادی رحمته برای بیان حالت اول از تعبیر «فطرت ثانیه» استفاده می‌کند و برای بیان حالت دوم از «فطرت عشق»^۱.

نحوه بازسازی (هویت عام دینی)

بازسازی نظریه گفتمانی هویت را از طریق جایگزینی نظریه فطرت آیت‌الله شاه‌آبادی رحمته با خودآگاه لاکان انجام خواهیم داد و نشان می‌دهیم که از طریق این جایگزینی که در واقع تغییر در نوع نگاه انسان شناسانه است، چگونه نظریه گفتمانی هویت دچار تغییرات ماهوی و به نظریه‌ای غیر از خودش تبدیل می‌گردد؛ اما برای این کار ابتدا تقریری اجتماعی‌تر از دیدگاه آیت‌الله شاه‌آبادی ارائه می‌گردد.

خدا انسان را برای وصول به خود و ربانی شدن آفرید و برای تحقق این امر انسان را بر صورت

۱. نظریه فطرت آیت‌الله شاه‌آبادی رحمته، مورد توجه شاگرد ایشان، امام خمینی رحمته قرار گرفته و وجه اجتماعی آن برجسته‌تر گردید. برای مشاهده این ایده در آثار امام خمینی رحمته، به کتاب شرح چهل حدیث، حدیث فطرت؛ به‌ویژه صفحات ۱۸۲-۱۸۴ مراجعه شود و یا به نامه ایشان به گورباچوف، آخرین رئیس جمهور اتحاد جماهیر شوروی، مراجعه گردد. چنان‌که در برخی سخنرانی‌های عمومی به توضیح آن پرداخته‌اند.

خویش خلق نمود و نوعی شناخت و میل به خود را در نفس انسانی قرار داده تا این مسیر برایش تسهیل و شدنی گردد.

بنابراین، انسان با فطرت عشق و میل به خدا و میل به کمال مطلق آفریده شده است. از سویی این جهان و از جمله خود انسان نیز تجلی صفات الهی و نمایانگر صفات خداوندی است و همین امر سبب میل انسان به جهان و مخلوقات می‌گردد و می‌خواهد کمال مورد نیازش را در جهان مخلوقات از جمله جهان اجتماعی پیدا کند.^۱ در این حالت فطرت عشق دچار احتجاب می‌شود و فطرت ثانویه فعال می‌گردد و انسان، به جهان که نشانه‌هایی از کمال مطلق را در خود دارد، نگاه استقلال‌ی می‌اندازد و در پی دستیابی به کمالات مخلوق، رهسپار می‌گردد. چنین افرادی دو مسیر را طی می‌کنند یا به دنبال ایجاد هرچه بیشتر کمالات در خود هستند و در واقع می‌خواهند خود را به خدایی بزیند و به جای خلیفه‌الله شدن، خدایی کنند و حتی دیگران را نیز به تبعیت و پرستش خویش وا دارند؛ کار فرعونی کنند؛ چنان‌که فرعون در برابر دعوت موسی (علیه السلام) مردم را گرد آورد و ندا در داد که من پروردگار اعلیٰ شما هستم (ر.ک: سوره نازعات، آیه ۲۳-۲۴). و یا به جای عبادت و کرنش در برابر کمال مطلق، به کرنش و تواضع در برابر صاحبان کمالات محدود در جهان مخلوق رو می‌آورند و در واقع اله بودن آنان را به جای الله می‌پذیرند و بستر شرک (خفی) را فراهم می‌سازند.

بنا بر این انسان با امیالی که ریشه در خداجویی و خداشناسی فطری او دارد، وارد عرصه زندگی، اجتماع و تاریخ می‌شود و آگاهانه یا ناخودآگاه و در چارچوب شرایط تاریخی، اجتماعی که در آن زیست می‌کند، به دنبال رسیدن به خدا (و صفات او) است تا به اقتضائات طبیعی و امیال درونی خود عمل کرده و از این طریق خود را کامل نماید. این میل گاه با تشخیص درست همراه می‌شود و انسان با شناخت خدا و کمالات مطلق او و نیز ضعف‌های خود و نیازهایش به خدا، در برابرش کرنش می‌کند و دست به عبودیت او می‌زند؛ اما این میل بسیاری اوقات نیز به صورت مبهم فعال می‌شود و سبب می‌شود انسان کمال‌جو، بی‌آنکه بداند دقیقاً چه می‌خواهد، کنجکاوی و جستجوگری نماید و در پی جبران کمبودی برود که در وجود خویش احساس می‌کند. به همین سبب برای دستیابی به آن امر کامل‌کننده به سمت هر چیزی که فکر می‌کند رنگ و بوی آن را و نشانه‌هایی از صفات و ویژگی‌های او را در خود دارد، می‌رود.^۲ از همین رو است که فراخوان‌های اجتماعی در زندگی او مهم می‌شوند؛ چون این فراخوان‌ها او را به این فرا می‌خوانند که چیز

۱. با توجه به همین منطقی (میل به کمال و جستجو برای دستیابی به آن) می‌توان به فلسفه جدیدی برای ارتباطات انسانی نیز رسید.

۲. «از میان مردم کسانی هستند که غیرخدا را همتایان خدا قرار می‌دهند و آنان را آن‌طور که خدا را باید دوست بدارند، دوست می‌دارند، اما کسانی که ایمان آوردند، محبت بیشتری به خدا دارند...» (سوره بقره، آیه ۱۶۵).

جدیدی داشته باشد یا چیز جدیدی باشد که تاکنون نبوده و او نیز به اقتضای میل درونیش به سمت فراخوانها می‌رود. انسان برای رسیدن به مقصود که معمولاً نیز به آن نمی‌رسد، همیشه در حال حرکت است. در این راه می‌خواهد خود را پیدا کند، ارتقا بخشد و کامل نماید.

در اینجا این نکته مهم است که بحث از ذات خدا، هرچند، بیشتر یک بحث کلامی است؛ اما میل درونی به خدا را وقتی در شکل میل به صفات الهی دنبال کنیم، نمودهای اجتماعی ظاهر می‌شود. انسان‌ها چون میل فطری به خدا دارند، در عرصه زندگی و اجتماع و در نیازها و خواسته‌ها و کنش‌ها و واکنش‌هایشان، معمولاً به‌گونه‌ای ناخودآگاه به دنبال رسیدن به یک یا چند صفت از صفات الهی‌اند؛ صفاتی از قبیل: حیات، قدرت، مالکیت، خالقیت، علم، عدالت، عزت، کبریایی، زیبایی، مهربانی، بی‌نیازی، ابدی بودن، احد بودن و... خداوند این صفات کمالی را به صورت مطلق و نامحدود دارا است و چون جهان هستی و از جمله انسان و زندگی او تجلی صفات خدا است، همین صفات را در شکل محدودترش، در آنها نیز می‌توان مشاهده کرد، این امر سبب می‌گردد تا انسان‌های خداجو و کمال‌خواه با اشتباه در تشخیص مصداق، خدا را در تجلیات محدود دنیایی خالق و در زندگی اجتماعی جستجو کنند.

خشوع در برابر معلم، ثروتمند، قدرتمند، زیبا، عادل و غیره یا ابراز علاقه و شیفتگی به ستارگان ورزشی و سینمایی نمونه‌هایی از کرنش در برابر کمالات محدود و به فراموشی سپاری کمال مطلق است و اما آنجایی که انسان می‌خواهد خود خدایی کند، نیز نمونه‌های فراوان است؛ چنان‌که انسان مبتکر و خلاق می‌خواهد صفت خالقیت را در خود متبلور سازد و برای آن هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد. در سطح غیرفردی، تمدن‌سازی مظهر صفت خالقیت و بسیاری دیگر از صفات خدا است که از سوی انسان‌ها تجسم عینی می‌یابد. تمدن مادی غرب نیز با وجود همه ابعاد غیرالهی و افراطی که در مادی‌گرایی دارد باز مظهر خلیفه‌اللهی انسان و تبلوری از قدرت خدا است.

مثال دیگر تلاشی است که افراد برای رسیدن به ریاست یک اداره، کشور، یک باند تبهکاری و یا ... انجام می‌دهند، آنان مایلند دامنه قدرت خود را تا بی‌نهایت توسعه دهند و میزان قدرتی که تا پیش از دستیابی به آن برای‌شان جذاب بود، پس از حصول، در نزدشان کم‌ارزش می‌شود و در پی بیشتر از آنند. او در واقع به دنبال تحقق قدرت مطلق در خود است. در این باره و در بخشی از نامه امام خمینی علیه السلام - شاگرد آیت‌الله شاه‌آبادی - به گورباچوف مثال خوبی آمده است: انسان در فطرت خود هر کمالی را به‌طور مطلق می‌خواهد و شما خوب می‌دانید که انسان می‌خواهد قدرت مطلق جهان باشد و به هیچ قدرتی که ناقص است دل نبسته است. اگر عالم را در اختیار داشته باشد و گفته شود جهان دیگری هم هست، فطرتاً مایل است آن جهان را در اختیار داشته باشد. انسان هر اندازه دانشمند باشد و گفته شود علوم دیگری هم هست، فطرتاً مایل است آن علوم را هم بیاموزد.

پس قدرت و علم مطلق باید باشد تا آدمی دل به آن ببندد. آن خداوند متعال است که همه به آن متوجهیم؛ گرچه خود ندانیم (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۲۱۳).

مثال‌هایی از این دست را می‌توان در عموم کنش‌های فردی و یا گروهی که انسان‌ها انجام می‌دهند، دنبال کرد. این میل‌های درونی، منشأ کنش‌های فردی و اجتماعی متقابل و شکل‌گیری سازمان اجتماعی است؛ اما افزون‌بر سازمان‌بخشی اجتماعی، سازنده هویت فردی و گروهی نیز که در این نوشتار مدنظر است، می‌باشد. انسانی که در پی کمال بی‌نهایت و در نتیجه ساخت هویت خویش براساس آن است، در اجتماع جستجوگری می‌کند و در پی تحقق اموری در خود است که در واقع از صفات الهی محسوب می‌شود و برای این کار به فراخوان‌های اجتماعی که او را به قدرت، زیبایی، مالکیت و... می‌خوانند، گوش فرامی‌دهد و با ارزیابی عقلانی و مبتنی بر دانش‌ها و تجربیات پیشین، دست به گزینش از میان فراخوان‌ها می‌زند. او فراخوان‌هایی که سازگاری بیشتری با امیال درونی‌اش دارد را می‌پذیرد و در برابر فراخوان‌هایی که در تقابل با آن امیال است مقاومت می‌کند. در واقع آن میل‌های درونی به مثابه کبرای خفی یا امری که تسهیل‌کننده یا مانع پذیرش فراخوان‌ها است عمل می‌کند؛ مثلاً فراخوانی که منجر به توهین یا ظلم نسبت به او باشد را رد می‌کند و برعکس به فراخوانی که به او منزلت اجتماعی و عزت می‌دهد متمایل می‌شود. او با این کار می‌خواهد خود را بسازد و به کمال برساند یا دست‌کم کمال از پیش به دست آورده را حفظ نماید و در این راستا همیشه به ارزیابی خود مشغول است؛ اما تا زمانی که سراغ مصداق واقعی کمال مطلق نرود، از آنچه به دست می‌آورد، زود زده می‌شود و آن را ناچیز می‌انگارد و به دنبال بیشتر و برتر از آن یعنی کمال نامحدود است تا خود را کامل کند اما مدام، زندگی سراب‌گونه‌ای برای خود می‌سازد و گم‌شده درونیش را نمی‌یابد.

لاکان در بحث خود می‌گوید: فرد انگاره‌های گفتمانی را دورنی خود می‌سازد؛ اما پیوسته احساس می‌کند به‌طور کامل درون این انگاره‌ها جا نمی‌گیرد. انگاره‌هایی که از خارج سرچشمه می‌گیرند و درونی شده‌اند، پیوسته با احساس کامل یا کل بودن در هنگام نوزادی مقایسه می‌شوند؛ اما هرگز انطباقی کامل با آن ندارند. در نتیجه سوژه شکافی بنیادین پیدا می‌کند. علی‌رغم جایگاهی که گفتمان‌ها به سوژه می‌دهند احساس کامل بودن یا کل بودن به وجود نمی‌آید. ایده یک خویشتن راستین و کامل یک دروغ یا به اصطلاح لاکلاو یک افسانه است (ر.ک: یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹، ص ۸۱-۸۲). اما همچنان‌که گذشت این سخن طبق نظریه فطرت درست است تا وقتی که فرد، کامل کردن خود را بخواهد ناآگاهانه در تجلیات کمال مطلق جستجو کند که در این صورت سوژه دچار از هم گسیختگی و احساس کمبود و نقصان دائمی می‌گردد؛ اما اگر آگاهانه به سمت کمال مطلق سیر کند و در ربط با او قرار گیرد، این دروغ به صدق و آن افسانه به واقعیت مبدل می‌گردد.

به هر تقدیر میل درونی مورد بحث یک نوع هویت عمومی برای انسان‌ها درست می‌کند که می‌توان آن را به اعتبار نسبی که با خدای خالق انسان پیدا می‌کند، دینی نامید. یعنی همه انسان‌ها حتی ملحدان و مرتدان دارای هویت عام دینی یا به تعبیر دقیق‌تر هویت عام الهی هستند.

درباره روند کلی جریان زندگی انسانی و حرکت‌های آگاهانه یا ناآگاهانه به سمت خدا احتمالاً بتوان به این آیه قرآنی استناد کرد که «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ؛ ای انسان توبه سختی در حال تلاش به سوی پروردگارت هستی و سرانجام او را ملاقات خواهی کرد (انشقاق، ۶)».

در حالی که «ال» در «الناس» «ال» جنس است و خطاب به همه انسان‌ها است؛ اما روشن است که بسیاری از انسان‌ها آگاهانه چنین تلاش مجدانه‌ای را برای رسیدن به خدا ندارند و در آیات بعدی نیز ملاقات‌کنندگان خدا، به دو دسته تقسیم می‌شوند کسانی که اهل سعادتند و دیگری که اهل شقاوتند. بنابراین می‌توان گفت دست‌کم بخشی از این تلاش همراه با سخت‌کوشی به سمت خدا، همان تلاش ناخودآگاه به سمت خدا در عرصه زندگی و اجتماع است که به دلیل عدم طی درست مسیر، لزوماً فرد را به سعادت نمی‌رساند، بلکه گاه منشأ شقاوت او می‌گردد و در نهایت با یکی از دو حالت سعادت یا شقاوت خدا را در قیامت ملاقات خواهد کرد. چنین حرکت ناخودآگاهی ممکن است منشأ شقاوت فرد شود؛ همچنان‌که برای مثال از علی (علیه السلام) نقل شده است که «هر کس در نزد فرد ثروتمندی بیاید و به دلیل ثروتش تواضع نماید، خداوند دو سوم دینش را می‌گیرد» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۲، ص ۳۷۴) در توضیح این روایت، می‌توان گفت: بهره‌گیری نابجا از میل‌های فطری و تشخیص اشتباه در مصداق، جدایی از کمال مطلق و از دست دادن ایمان به خدا را در پی دارد. با این توضیح که ثروت، مصداق این جهانی صفت مالکیت خدا است و تواضع در برابر ثروت این جهانی دیگر انسان‌ها، ناشی از تشخیص نادرست مصداق است و اگر پرستش به معنای تواضع و خضوع نادر مطلق در برابر دارای مطلق است، بنا بر این تواضع و خضوع در برابر ثروت دیگر انسان‌ها، به جای تواضع در برابر خدای مالک مطلق، نوعی شرک خفی و دال بر نداشتن توحید در عبادت است و از این رو منجر به از دست رفتن ایمان می‌گردد. در روایتی دیگر، امام علی (علیه السلام) کسی را که در راه معصیت خالق از مخلوقی تبعیت کند، بی‌دین برشمرده است (شیخ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۱۵۴) چنین فردی در برابر کسی که عملاً در برابر خدا ایستاده و راه مخالف می‌رود، خضوع و تبعیت دارد و بنا بر این به جای خداپرستی و توحید به مخلوق‌پرستی و شرک روی آورده و از همین رو از جرگه اهل ایمان خارج شده است.

این سخن به معنای کفر یا شرک فقهی نیست. چنین اتفاقی برای مؤمنان نیز بسیار رخ می‌دهد. دشواری کار مخلصانه که در روایات بدان توجه شده یا شرک و یا کفر خفی که مورد تأکید روایات است و بسیاری در دام آن گرفتارند، می‌تواند ناشی از همین امر باشد که مؤمنان به جای کار

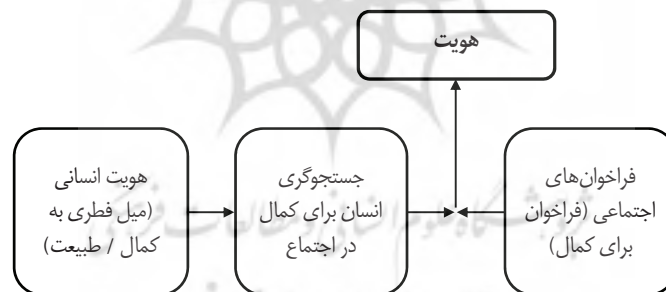
مخلصانه برای خدا و پرستش موحدانه و دوری از شرک، در پرستش تجلیات خدا از جمله نفس خویش گرفتار می‌آیند و البته میل به کمال که به شرک خفی می‌انجامد را نباید سرکوب کرد. چراکه ویژگی فطری انسان است؛ بلکه باید تلاش کرد نگاه استقلالی به تجلیات خدا، به نگاه تبعی تبدیل شود و در پس این نشانه‌ها به خداشناسی رسید.

با توضیحات پیشین نسبت ژرف میان هویت انسانی و هویت الهی روشن می‌گردد. چنین تفسیری را می‌توان از روایت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۲) نیز داشت؛ یعنی اگر نفس خود را بشناسی با ویژگی‌ها، میل‌های فطری و اقتضائاتش آشنا باشی و وجود ربطی خود را که عین ربط به خدا است بشناسی، پروردگارت را شناخته‌ای و در مقابل خداوند می‌فرماید: «لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر، ۱۹) یعنی فراموشی خدا باعث خودفراموشی و از دست دادن خودآگاهی می‌شود. این برداشت از نسبت بین هویت انسانی و هویت الهی ناشی از نحوه خلقت انسان است که در ربط با خدا آفریده شده است. برخی که از درک چنین سنخیتی غفلت کرده‌اند، پندار از خودبیگانگی در صورت دینداری، برایشان به وجود آمده است. گویی، انسان با دینداری، از آنچه خود دارد جدا و بیگانه و با دیگری (خدا) خود را می‌یابد.

آنچه گفتیم درباره بخشی از هویت انسانی به نام روح یا نفس بود و پیوندی که انسان دارای روح با اجتماع برقرار می‌کند. اما به قول آیت‌الله شاه‌آبادی رحمته‌الله‌علیه انسان افزون بر فطرت، طبیعت هم دارد. ایشان در یک تقسیم‌بندی، لوازم وجود مُدرک را فطرت و لوازم وجود غیر مدرک را طبیعت می‌خواند (آیت‌الله شاه‌آبادی، ب- ۱۳۸۷، ص ۲۱ و ۲۴) بنابراین در عالم ملک که روح با بدن که همان «طبیعت» انسانی است فعال می‌شود باید به این وجه انسان نیز توجه نمود. روح انسانی در زندگی چون با بدن و جسم همراه است، غرایز مرتبط با بدن نیز در عرصه زندگی فعال می‌شود. این دو نوع ویژگی، در اجتماع و تاریخ و متأثر از امکانات و شرایط تاریخی-اجتماعی به صورت استقلالی یا ترکیبی فعال می‌شوند. برای مثال وقتی انسان، غریزه گرسنگی خود را با سفره تزیین و زیبا شده برطرف می‌سازد، این کنش ناشی از ترکیب میل طبیعی و غریزی رفع گرسنگی و میل فطری زیبادوستی است یا انسان‌ها وقتی در زندگی از هر چیزی مثل خوردن، آشامیدن، دیدن و... لذت می‌برند، به واقع این ادراک لذت مربوط به بعد نفسانی است که بدن و حواس ابزار آن بوده است. اگر بخواهیم مثال‌ها را با شرایط تاریخی اجتماعی پیوند بزنیم برای نمونه می‌توان به شرایط تاریخی اجتماعی اشاره داشت که مصرف‌گرایی و سبک زندگی مهم شده است؛ در این شرایط، افراد برای تأمین غریزه گرسنگی‌شان، افزون بر همراه ساختن آن با میل به زیبایی دوستی، آن را با امیالی مثل میل به احترام و بزرگ شدن و از دیگران متفاوت بودن (منحصر به فردی و تک بودن) نیز

همراه می‌سازند و به‌گونه‌ای مصرف می‌کنند و نوعی از غذا را می‌خورند تا در نزد دیگران محترم و بزرگ باشند و متفاوت از دیگران به حساب آیند.

کل بحث را می‌توان چنین خلاصه کرد: انسان مفلور به فطرت الهی در زندگی و اجتماع به دنبال تحقق میل فطری خود یعنی رسیدن به کمال مطلق است و از این طریق می‌خواهد خود را کامل کند و به هویت خویش دست یابد. بنا بر این در جامعه مدام در حال جستجوگری است؛ از سویی جامعه نیز براساس همان میل به کمال مطلق و میل به قدرت و سلطه بر دیگران و میل به ثروت و... با فراخوان‌های متنوع و متضاد خود، افراد جستجوگر (کمال) را که در زندگی به دنبال چیزی می‌گردند، دعوت می‌کند تا با گوش دادن به این فراخوان‌ها و عملی‌سازی دستورالعمل‌های خویشتن خویش را رشد دهند و خود را ارتقا بخشند و به کمال برسانند. فراخوان‌ها از این طریق به تعریف افراد و سوژه‌ها می‌پردازند و افراد نیز مبتنی بر عقل، دانش و تجارب پیشین به ارزیابی فراخوان‌ها و میزان تطبیق آنها با میل‌های درونی می‌پردازد و سرانجام با گزینش و سازگارسازی خویش با برخی از این فراخوان‌ها (که بخش معظمی از آنها به سمت عرضه مصادیق دنیایی صفات الهی همچون: قدرت، زیبایی، عزت، مالکیت، علم، عدالت، جاودانه بودن و... است و این صفات مورد تقاضا و میل افراد است) هویت خود را مطابق با این فراخوان‌ها می‌سازند.



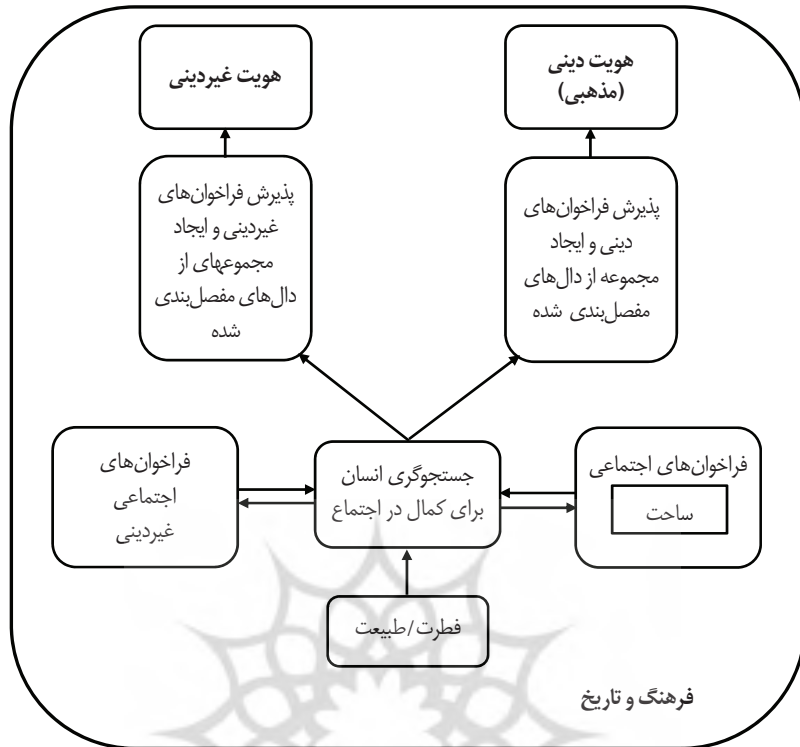
نمودار شماره (۱): وضعیت کلی شکل‌گیری هویت

اما خود این فراخوان‌ها که در واقع در پی ارائه تعریف‌های خاصی از افراد و گروه‌ها است، در چارچوب گفتمان‌های فعال و بعضاً متضاد شکل می‌یابند و گفتمان‌ها نیز در شرایط کلان تاریخی و فرهنگی موجود فعال و معنادار می‌شوند. بنا بر این شناخت درست گفتمان‌ها و اینکه چرا این گفتمان‌های خاص فعال هستند و چرا با چنین دال‌هایی و بدین‌گونه، مفصل‌بندی شده‌اند، با درک شرایط تاریخی و فرهنگی و همچنین توجه به نقش ساختاری هویت انسانی میسر می‌گردد.

توضیحات پیشین، ساخت هویت را برای انسان در برهه‌های مختلف تاریخی و شرایط گوناگون اجتماعی به صورت کلی به تصویر می‌کشد؛ اما برای توضیح مصداقی هویت‌های مختلف از یک سو باید دید شرایط خاص گفتمانی چگونه فعال می‌شود و فراخوان‌ها به اقتضای شرایط چه می‌باشند و از سوی دیگر در همین شرایط خاص میل فطری چگونه ممکن است فعلیت تاریخی و اجتماعی پیدا کند تا از این طریق بتوان به هویت‌های خاص تاریخی و اجتماعی برای افراد و گروه‌های مختلف انسانی دست یافت.

دیگر آنکه هویت عمومی مورد بحث؛ هرچند در کلیت خود هویتی دینی و منتسب به خدا است؛ اما به دلیل تشخیص اشتباهی مصداق و تعلق آن به مرحله فطرت ثانویه و احتجاب فطرت عشق، در واقع هویتی بدلی و غیراصیل است؛ لکن هویت اصیل هنگامی تحقق می‌یابد که این روند به صورت آگاهانه و با تشخیص درست مصداق اتفاق بیفتد. در این صورت است که به هویت دینی یا مذهبی می‌رسیم. خداوند نیز در قرآن انسان را فرامی‌خواند تا روی خویش را به سمت دین راست و درست بگرداند و به دینی که فطرت و خلقت خدادادیش او را به سمت آن فرا می‌خواند، ملزم باشد و خداوند چنین دینی را دین استوار معرفی می‌کند که بیشتر مردم آن را نمی‌دانند. ... از کسانی نباشید که در دینشان اختلاف کردند و یکپارچگی آن را از بین بردند و به گروه‌های پراکنده تقسیم شدند و هر گروهی به آنچه در نزد خود دارد شادمان است (ر.ک: سوره روم، آیات ۳۰-۳۲).

اما هویت دینی که با توجه به توضیحات مذکور هویتی اصیل است، چگونه شکل می‌گیرد؟ در خصوص هویت دینی نیز همان مکانیزم سابق فعال می‌گردد؛ با این توضیح که فراخوان‌ها در گفتمان‌های مذهبی به جای آنکه اصالتاً ما را به نمودها و تجلیات دنیایی کمال مطلق دعوت کند و از ما بخواهد تا خود، خدا باشیم (ثروتمندترین، قادرترین، عالم‌ترین و...) یا در برابر دیگر مدعیان خدایی (ثروتمندان، قدرتمندان، عالمان و...) در عرصه اجتماع تواضع و تبعیت داشته باشیم، مستقیماً نسبت به خود کمال مطلق فراخوان دارند و افراد را به همانندی با آن به صورت آگاهانه از طریق پرستش او و پایبندی به اراده‌های تشریحی دعوت می‌کنند و تجلیات دنیایی را نیز به مثابه نشانه و تجلی او معرفی می‌کنند و البته به شناخت آن به مثابه آیه و استفاده از آن به مثابه نعمت و ابزار دستیابی به کمال فرامی‌خوانند. در این حالت، از آنجا که فراخوان‌های بیرونی مذهبی در انطباق کامل با فراخوان‌های درونی فطری است، افرادی که میل فطری آنان به خودآگاهی بیشتری رسیده باشد و عوامل غفلت‌زا در زندگی بر آنها مستولی نشده باشد، به فراخوان‌های مذهبی بیشتر گوش فرامی‌دهند و این فراخوان‌های بیرونی منجر به شکوفایی و فعلیت یافتن میل درونی می‌گردد و ابعاد وجودی و هویت اصیل مذهبی افراد ساخته می‌شود.



نمودار شماره (۲): تفصیل نحوه شکل‌گیری هویت (اعم از دینی و غیردینی)

نتیجه‌گیری: تغییرات نظریه

کار نظری صورت گرفته از نوع اصلاح و تهذیب نظریه است که خود یکی از رویکردهای مطرح در علم دینی است. اساس تغییرات صورت گرفته در نظریه لا کلاو و موفه، حاصل بهره‌گیری از نظریه فطرت آیت‌الله شاه‌آبادی و جایگزینی آن با ناخودآگاه لاکان است. این نگاه متفاوت مبتنی بر فطرت، اجزای مختلف نظریه را دچار دگرگونی اساسی و آن را به نظریه‌ای دینی نزدیک ساخته است. دینی شدن نظریه حاصل بهره‌گیری از مفاهیم دینی و تزریق نگاه انسان‌شناسانه و هستی‌شناسانه دینی به نظریه است که در توضیحات بعدی این بعد بیشتر روشن خواهد شد.

علاوه بر آن با تغییر صورت گرفته، قدرت تبیینی نظریه افزایش یافته است؛ زیرا نه فقط اصل پذیرش فراخوان‌های اجتماعی توضیح داده می‌شود - چیزی که در نظریه لا کلاو و موفه و به کمک ناخودآگاه لاکان، براساس وجود یک میل مبهم برای رسیدن مجدد به کامل بودگی دوران کودکی توضیح داده می‌شد - بلکه منطق پذیرش فراخوان را نیز روشن می‌سازد. منطق پذیرش در شکل بازسازی شده نظریه، براساس صفاتی مانند: قدرت، علم، عدالت، زیبایی و... قابل توضیح است و

چون این صفات، اموری اجتماعی‌اند، بنابراین برای ارائه یک تحلیل اجتماعی نیز مناسب‌سازی شده است و به کمک آن منطق زندگی اجتماعی توضیح داده می‌شود. افزون بر آن، نه تنها منطق پذیرش فراخوان‌های اجتماعی، بلکه چرایی عدم پذیرش فراخوان و چالش بر سر هویت عرضه شده را نیز توضیح می‌دهد؛ زیرا فرد براساس میل به همان صفات به چالش بر سر هویت عرضه شده می‌پردازد و به دلیل عدم همخوانی فراخوان‌ها با امیال فطری مذکور آن را رد می‌کند؛ مسئله رد فراخوان و نیز چگونگی پذیرش فراخوان، دو امری است که مبتنی بر ناخودآگاه لاکان اصلاً امکان توضیح آن وجود نداشت.

از سوی دیگر قدرت سوژه را به دلیل افزایش قدرت چالش‌گری و اهتمام به فطرت و جوهره وجودی انسان، در مقایسه با فهم آلتوسری از سوژه که در نظریه لاکلاو و موفه مورد استفاده قرار گرفته و اولویت ویژه را به ساختارها می‌دهد، بیشتر می‌سازد.

به جز این، استفاده از نظریه فطرت که سبب پذیرش هویت عام انسانی و پذیرش جوهر برای انسان می‌گردد؛ باعث تضعیف نقش انحصاری «دیگری» در ساخت هویت می‌شود و تضعیف نقش انحصاری «دیگری» در ساخت هویت، زمینه را برای عبور از این نظر که دال‌ها صرفاً در ربط با هم معنا می‌یابند و زنجیره دال‌ها است که معناسازی و هویت‌سازی می‌کند، فراهم می‌آورد و در نتیجه به جای آنکه بحث در هویت، به سمت تضاد میان دیگری‌ها کشانده شود که مبتنی بر «واسازی» است، بحث به سمت نسبت بین «جوهر انسانی و فطرت» با «دیگری» سوق می‌یابد که ممکن است این دو با هم تلائم یا تضاد داشته باشند و صورت‌های مختلفی از هویت متأثر از شرایط فرهنگی تاریخی ساخته شود. بنابراین، به جای آنکه بخواهیم هویت را امری صرفاً تاریخی در نظر بگیریم که ساخت آن منحصراً در ربط با دیگری صورت می‌گیرد، هویت را مبتنی بر جوهره انسانی که به بعد فراتاریخی انسان مربوط می‌شود، لحاظ کرده‌ایم و البته این جوهره، در دوره‌های مختلف تاریخی جلوه‌های مختلفی از عینیت تاریخی می‌یابد و بسته به شرایط فرهنگی، اجتماعی، سیاسی به گونه‌های مختلف بسط تاریخی پیدا می‌کند. در همین جا می‌توان به تعریفی متفاوت از هویت نیز رسید که هویت «همان فطرت است که در شرایط متفاوت تاریخی، عینیت‌های گوناگونی می‌یابد». از جمله پیامدهای دیگر این نگاه آن است که اهتمام ویژه‌ای که در نظر لاکلاو و موفه به تغییر حاصل از تضاد وجود دارد و این از جمله ایرادات وارد بر لاکلاو و موفه است، کم‌رنگ می‌گردد.

در همین جا و درباره «دیگری» می‌توان به طور خلاصه اشاره داشت به فروض مختلفی که برای نقش دیگری در هویت‌سازی قابل طرح است: گاه بدون دیگری متوجه خود و ویژگی‌های خویش می‌گردیم و حتی لازم است از دیگری‌ها فاصله بگیریم تا متوجه خود گردیم، گاه دیگری منجر به شناخت یا بی‌توجهی نسبت به ویژگی‌هایی می‌شود که از پیش، واجد آن بوده‌ایم. این توجه ممکن

است به شکوفایی یا تغییر در ویژگی از قبل موجود بینجامد؛ مثلاً یک فرد مهاجر، در محل جدید ممکن است قومیتش فراموش و در عوض ملیتش دیده شود و البته گاه نیز دیگری و کلاً هر نوع تغییر شرایط، منشأ ایجاد ویژگی‌های جدیدی می‌گردد و در مواردی نیز مانند هویت پدری یا معلمی بدون «دیگری» که همان «فرزند» یا «دانش‌آموز» باشد، «خودی» معنا نمی‌یابد و شکل نمی‌گیرد. بنابراین، «دیگری» و گفتمان‌های رقیب تنها عامل سازنده گفتمان و به تبع آن تنها عامل سازنده هویت نیستند. هرچند لاکلاو و موفه همه چیز را گفتمانی می‌فهمند؛ اما در مثل دیدگاه فرکلاف عوامل غیرگفتمانی نیز در ساخت گفتمان مؤثرند. در اینجا در اصل اینکه به امر غیرگفتمانی توجه می‌کنیم و جوهره انسانی و فطرت را به مثابه امر عام و پیشاگفتمانی می‌پذیریم به نظر فرکلاف نزدیک می‌شویم.

نکته دیگر آنکه نظریه لاکلاو و موفه به دلیل تصادفی دانستن شکل‌گیری گفتمان‌ها و برجسته دانستن نقش تضاد در پیدایش و حذف گفتمان‌ها، هویت‌بخشی که از طریق زنجیره دال‌ها صورت می‌گیرد، سمت و سوی مشخصی ندارد و عملاً افراد و گروه‌ها را به سمت ناکجا آباد می‌کشاند؛ در نتیجه این نظریه به لحاظ هویتی هیچ تضمینی برای کمال، پیشرفت و خوشبختی انسانی تصویر نمی‌کند، و در نهان خود، دلهره و احساس ناامنی را به همراه می‌آورد؛ کما اینکه لاکان نیز معتقد است فرد همیشه جستجوگر می‌ماند و در نظام نمادین هیچ‌گاه به کمال پیشین خود دست نمی‌یابد؛ اما در پی بهره‌گیری از فطرت و طرح مفهوم اساسی «میل به کمال مطلق» این وجه یعنی کمال‌گرایی در شکل بازسازی شده نظریه کاملاً پرننگ شده است.

به‌طور کلی می‌توان گفت: نظریه گفتمانی هویت عملاً از سطح یک نظریه پست‌مدرن و کاملاً فرهنگی خارج گردیده و با اینکه به نوعی خاص از جوهر که متأثر از جامعه و تاریخ است، قائل می‌شویم؛ اما به یک نظریه مدرن نیز مبدل نمی‌شود، بلکه با این تغییر، به نظریه‌ای دینی نزدیک می‌گردد و این نیز به معنای ارائه یک نگاه سنتی نیست؛ زیرا در آن در تلفیقی از نگاه سنتی به انسان و بهره‌گیری از ابزارهای مفهومی مدرن وجود دارد.

به دلیل همین تغییرات صورت گرفته می‌توان مدعی شد، در نظریه از طریق اصلاح و تهذیب، تغییر جوهری و اساسی رخ داده و به نظریه‌ای غیر از نظریه اول مبدل شده است و اگر بپذیریم که جایگزینی نظریه فطرت با ناخودآگاه، نه تنها انسجام نظریه را به هم نزده بلکه آن را کارآمدتر نیز ساخته، می‌توان به این نقد رویکرد تهذیبی در علم دینی که به التقاط و وهن دین می‌انجامد را نقدی دانست که لزوماً، بر هر کار تهذیبی وارد نمی‌گردد.

منابع

* قرآن کریم

۱. ادگار، اندرو و سجویک، پیتز، مفاهیم بنیادی نظریه فرهنگی، مترجم: مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: نشر آگه.
۲. آلتوسر، لویی (۱۳۸۷)، ایدئولوژی و ساز و برگ‌های ایدئولوژیک دولت، مترجم: روزبه صدر آرا، تهران: نشر چشمه.
۳. تهاونی، محمدعلی (۱۹۹۶)، موسوعه کشف اصطلاح الفنون و العلوم، مترجم: عبدالله خالدی، ۲ جلدی، بیروت: ناشرون، ج ۲.
۴. جنکینز، ریچارد (۱۳۸۱)، هویت اجتماعی، مترجم: تورج یار احمدی، تهران، شیرازه.
۵. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۲)، شرح چهل حدیث، چ ۳، [بی‌جا]، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله علیه.
۶. _____ (۱۳۷۸)، صحیفه امام، چ ۱، ج ۲۱، بی‌جا، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله علیه.
۷. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳)، لغت نامه، ۱۴ جلد، چ ۱، تهران: دانشگاه تهران.
۸. سلطانی، سیدعلی‌اصغر (۱۳۸۳)، «تحلیل گفتمان به‌مثابه نظریه و روش»، نشریه علوم سیاسی، سال هفتم، زمستان ۸۳، ش ۲۸، ص ۱۵۳-۱۷۹.
۹. شاه‌آبادی، میرزا محمدعلی (الف-۱۳۸۷)، رشحات البحار، تصحیح، تحقیق و ترجمه: زاهد ویسی، چ ۲، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. _____ (ب-۱۳۸۷)، فطرت عشق، شرح: فاضل گلپایگانی، چ ۲، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. _____ (ج-۱۳۸۷)، شذرات المعارف، توضیح و تقریر: نورالله شاه‌آبادی، چ ۲، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. شیخ حرعاملی (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، ۲۹ جلد، ج ۱۶، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۱۳. فرتز، لوک (۱۳۸۶)، لویی آلتوسر، مترجم: آریان امیر احمدی، تهران: نشر مرکز.
۱۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، بحارالأنوار، ۱۱۰ جلد، ج ۲، ۱۱ و ۷۲، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۱۵. معین، محمد (۱۳۶۲)، فرهنگ فارسی، چ ۵، ج ۴، تهران: امیرکبیر.

۱۶. مک دانل، دایان (۱۳۸۰)، مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان، مترجم: حسین علی نوذری، تهران: نشر گفتمان.
۱۷. نوذری، حسینعلی (۱۳۸۵): نگاه تحلیلی به روند تحول مفهوم هویت در قالب‌های سه‌گانه هویت سنتی، مدرن و پست‌مدرن، فصلنامه مطالعات ملی، ۲۶، سال هفتم، شماره ۲.
۱۸. هومر، شون (۱۳۹۰)، ژاک لاکان، مترجم: محمدعلی جعفری و سیدمحمدابراهیم طاهایی، تهران: ققنوس.
۱۹. یورگنسن، ماریان؛ فیلیپس، لوییز (۱۳۸۹)، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، مترجم: هادی جلیلی، تهران: نی.
20. Parekh, Bhikhu (2008), *A new politics of identity (political principles for an interdependent world)*, New York, Palgrave macmillan.

