

هویت و ایدئولوژی

(چاپ شده در: نگاه نو، شماره ۶۹، اردیبهشت ۱۳۸۵، صص. ۱۶۸)

در شماره ۶۶ نگاه نو مقاله‌ای از من چاپ شد با عنوان "هویت ایرانیان چیست؟". آقایان محمدرحیم اخوت و علی حصوری در شماره‌های ۶۷ و ۶۸ نشریه به این مقاله توجه نشان داده و بحثی را بر سر مفهوم هویت آغاز کرده‌اند که به نظر من خوب است ادامه یابد. آقای عبدالحسین آذرنگ نیز در شماره ۶۷ نگاه نو در این زمینه مقاله‌ای دارند. من در آن قلم‌انداز، مفهوم "هویت" را دست انداخته و در پایان مطلب، مبنای بر شدن به جای بودن گذاشته و از هویتی که تحمیل می‌شود به هویتی رسیده بودم که موضوع انتخاب است. لازم دانستم باز به این موضوع بپردازم، این بار با لحن و رویکردی جدی‌تر. نوشته‌ی زیر حاصل این تلاش است. مضمون نوشته نشان دادن نابخردی در "هویت" است. در برابر هویت نابخردانه، هویت بخردانه گذاشته می‌شود. هویت بخردانه هویت پسااستی است. درک از چنین هویتی دست کم سنجه‌ای عقلانی برای انتقاد از هویت سنتی به دست دهد.

چیستی و ارزش

گزاره‌های گزارشگر درباره‌ی هویت معمولاً چیستی‌ای را بیان می‌کنند که حاوی ارزش است. اگر بگوییم هویت ما را "الف" و "ب" و "پ" تشکیل می‌دهند، این گزاره در صورتی سخنی در باب هویت تلقی می‌شود و بر زمینه‌ی گفتار رایج درباره‌ی هویت می‌نشیند که "الف" و "ب" و "پ" حامل ارزشهایی باشند و ارزشگذارانه فرق بگذارند میان ما با آنهایی که در کنار ما، در طول تاریخ با ما تماسها و برخوردهایی داشته‌اند، اما آن خصوصیت‌هایی را ندارند که ما با "الف" و "ب" و "پ" بیانشان می‌کنیم. ایرانی وقتی می‌گوید عرب نیست، یا ترک نیست و از "نژاد پاک آریا"ست، نمی‌خواهد امری واقع را بیان کند (و هرآینه اگر هم بخواهد، حقیقتی را به زبان نمی‌آورد، چون چنین امر واقعی وجود ندارد)، بلکه می‌خواهد به خود ارزشی ببندد و احتمالاً از ارزش دیگران بکاهد. گزاره‌های هویتی گزاره‌هایی در مورد امور واقعی چون زیستن در دامنه‌ی کوهی یا ساحل دریایی نیستند. آنها در قالب اسمها صفت‌هایی را بیان می‌کنند، زیرا گویندگان‌شان آن اسمها را حاوی ارزشهایی خاص می‌دانند، در این معنا که می‌خواهیم این چنین باشیم نه آن گونه. امروز این گونه است، ده هزار سال پیش نیز، آنگاه که قبیله‌ای خود را مثلاً به شیر یا عقاب منتسب می‌کرد، این چنین بوده است.

ایدئولوژی ملی

انتساب خویش به شیر و عقاب و همانندهای اینها نیای آن چیزی است که در جهان معاصر ایدئولوژی ملی خوانده می‌شود. تا پیش از بروز ایدئولوژی ملی کار نسب‌سازی هویت‌بخش را آیینهای دینی انجام می‌دادند. این نکته‌ی مهم را از جامعه‌شناسی دین در فرانسه بر زمینه‌ی مکتب دورکیم آموخته‌ایم که

آیین‌ها در این که چه می‌پرستند و چگونه می‌پرستند اختلاف دارند، اما در یک مورد هم‌خط اند، و آن این است که وجه مهمی از کارکرد اجتماعی همه‌ی‌شان خود-پرستی است؛ هر جامعه با ستایش از آیینش خود را می‌ستاید و با این خود-ستایی برای خود هویتی می‌سازد و آن را به رخ می‌کشد. در عصر جدید ایدئولوژی ملی با تکیه بر ایدئولوژی دینی شکل می‌گیرد و از راه تلاش برای تبیین مستقلانه‌ی هویت به رقابت با آن برمی‌خیزد. ایدئولوژی دینی نیز به سهم خود از ملیت‌پرستی درس می‌آموزد و می‌کوشد بقبولاند که آرمانهای حقیقی آن ایدئولوژی را در خود دارد. نشست-و-برخواست و ازهم‌آموزی ایدئولوژی دینی و ایدئولوژی ملی از آن روست که هر دو، کیش هویت اند. در عصر جدید همه به نوعی "ملی-مذهبی" هستند، حتا اکثر سوسیالیستها نیز چنین اند. پروژه‌های سیاسی روشنفکری غالباً پروژه‌های "ملی-مذهبی" اند. همه‌ی ایدئولوژی‌های سیاسی رایج روایتها و انشعابهایی هستند از ایدئولوژی ملی-مذهبی. بر زمینه‌ی این ایدئولوژی است که الهیات سیاسی آن تحولی را می‌یابد که بتواند خود را سخنگوی انحصاری "منافع ملی" داند.

کار اصلی ایدئولوژی تولید هویت است. ایدئولوژی می‌تواند هویت‌های مختلفی تولید کند. هویت یا هویت‌های تولیدشده به مثابه واقعیت معرفی می‌شوند و تأثیرهای واقعی به جا می‌گذارند. ایدئولوژی، حقیقت خود را از این واقعیتها برمی‌گیرد. کوتاه‌بینی ایدئولوژیک در درجه‌ی نخست در کوتاه دیدن فاصله‌ی حقیقت و واقعیت است، در این تصور است که می‌توانیم از واقعیتی که می‌بینیم به یک حقیقت جهش کنیم، به یک ایده. کار ایدئولوژی تسهیل جهش از واقعیت به ایده و از ایده به واقعیت است. رفت و برگشت میان ایده و واقعیت همیشه برقرار است. ایدئولوژی به مثابه سازوکاری تصورشدنی است که این رفت و برگشت را نظام‌مندانه هدایت می‌کند، در حالی که بدان صورتی خودکار داده است. مجراهای هدایت‌گر ایدئولوژی آنگاه دیواره‌های خود را مرئی می‌کنند و ذات ممانعت‌گر خویش را برمی‌نمایانند، که در تصور و اندیشه با هرگونه جهش خودبه‌خودی از این مفهوم به آن مفهوم و از این گزاره به آن گزاره مخالفت شود و به همه‌ی بداهت‌ها و اصلها با تردید و پرسش نگریسته شود.

ایدئولوژی ایرانی

اگر برپایه‌ی این نکته‌ی روشی، بداهت‌های ممکن ساز گفتار رایج "ایران" را پرسشناک کنیم، به ایدئولوژی ایرانی می‌رسیم. این آن ایدئولوژی‌ای است که رواج یافته است در میان سه-چهار نسل اخیر مردمانی که در مملکت محروسه‌ی ایران همسرنوشت شده‌اند و آنان را ایرانی می‌خوانیم. کار آن پریدن و پراندن از واقعیت ایرانی به ایده‌ی ایرانی و از ایده‌ی ایرانی به واقعیت ایرانی است. ایدئولوژی ایرانی در شکل کامل و تحریف‌نشده‌ی خود ملی-مذهبی است.

اساس ایدئولوژی ایرانی این باور است که ایران جوهری است با وجودی پیوسته. بنابر این اعتقاد ایران در عصر مادها همان‌قدر ایران است که ایران در عصر مغولان یا ایران در عصر فقیهان. بدون این باور ایدئولوژیک گفتار "ایران" فرومی‌پاشد و فقط تکه‌هایی از آن به جا می‌ماند. آن تکه‌ها چیزهایی هستند که آنها را کنار هم گذاشته و یک فرش وحدت ایرانی روی آنها انداخته‌اند. این پوشش وحدت، پوشاننده‌ی کنار-هم-دوزی چل‌تکه‌وار آنهاست.

روایتی از ایدئولوژی ایرانی وجود دارد که پیوستگی وجودی جوهر ایرانی را در تاریخ سیاسی ایران- زمین متجلی می‌بیند. این روایت، در جشنهای ۲۵۰۰ ساله‌ی شاهنشاهی در یک کارناوال تجسم یافته بود: قطاری راه انداخته بودند از سربازان سلسله‌های مختلف، از دوران باستان گرفته تا عصر حاضر. ایران، این کارناوال بود. ایدئولوژی می‌گوید که همه‌ی آن سپاهیان در واقع، یعنی در ایده، یک تن اند. ایده‌ای از ایرانیت، یک ایرانی ایده‌آل در آنان مجسم می‌شود و پیوستگی وجودی جوهری را تضمین می‌کند؛ هویت ما این ایده است. اگر در مقابل گفته شود که سرنوشت هر دسته‌ای از سربازان معمولاً این بوده، که به دست سربازان دسته‌ی بعدی هلاک شود، از این گذشته بسیاری از آنان از جایی دیگر آمده‌اند و با کشت و کشتار بر این سرزمین حاکم شده و سلسله‌ی خود را برپا کرده‌اند، پاسخی با این مضمون شنیده می‌شود که در ورای همه‌ی حادثه‌ها روح ایرانی اثرگذار بوده است و چیرگی نهایی از آن وی است.

"روح ایرانی" ما را به سوی روایت دیگری از ایدئولوژی ایرانی سوق می‌دهد که هوشمندانه‌تر از روایت ایران به مثابه یک جوهر مستمر سیاسی است. در این روایت ایران چونان یک ایده یا پیوسته‌ای از ایده‌ها متجلی می‌شود. این ایده‌ها خطوط اصلی یک درجهان‌بودگی و جهان‌بینی‌ای را ترسیم می‌کنند که با وجود همه‌ی دگرگشت‌های تاریخی‌شان ثبوت جوهری دارند. ایدئولوژی سیاسی، هرگاه کم می‌آورد و در برخورد با واقعیتها دچار مشکل می‌شود، به این روایت هوشمندانه‌تر دست می‌یازد. آنچه این روایت فکری را تقویت فکری می‌کند، این است که می‌تواند از فکر دیگران بهره برد. ایدئولوژی ایرانی ایران به مثابه ایده با ایدئولوژی آلمانی آلمان به مثابه ایده یا ایدئولوژی عربی عربیت به مثابه ایده تفاوتی ندارد. جای اسمهای خاص را که عوض کنیم، به سادگی از روی مرزها می‌پریم. ملتها معمولاً فضا و ساختار و منطق داستانی را که درباره‌ی خود می‌گویند، از روی داستانهای ملتهای دیگر نسخه‌برداری می‌کنند. کار مشکلی نیست که نشان دهیم آلمانی‌ها چه از فرانسوی‌ها برگرفتند، فرانسوی‌ها داستان خود را چگونه در برابر داستان آلمانی‌ها و انگلیسی‌ها قرار دادند، ترکها و روسها چگونه نزد فرانسوی‌ها و آلمانی‌ها تعلیم دیدند، و ایرانی‌ها در کجا از ترکها و روسها و فرانسوی‌ها تقلید کردند و چگونه داستان عربها را به صورتی دیگر بازنوشتند. همه از روی دست هم نگاه می‌کنند. داستان هیچ استقلال ندارد.

هویت و چیرگی

گویا هویت آنی است که خود را در خودبودگی‌اش تعیین می‌کند. اما "خود" چیست؟ می‌توانیم به زبان تصویر بگوییم که "خود" گره‌گاه یا انباشتگاهی است در یک حوزه‌ی معناطیسی که از تداخل بسیاری از حوزه‌ها تشکیل می‌شود. "خود" پدیده‌ای است در نوسان. موردهای تنیدی از نوسان وجود دارند که به کشاکش برمی‌گردند. کشاکشهایی نیز وجود دارند که جنگ‌اند. اراده بر این است که نیرویی به صورت ضربتی حذف شده و قلمرو آن به تصرف درآید.

قومی را در نظر می‌گیریم که در همسایگی قومهای دیگر می‌زید، اما با آنها رابطه‌ی چندانی ندارد. فرض می‌کنیم این انزوا مدتی مدید طول کشد. در این حال، در میان آن قوم، آنچه فرهنگ می‌نامیم، مجموعه‌ای از بدیهی‌هاست، که هر انسان بالغی در تصور و فکر و عمل، اجرایشان می‌کند. این اجرا طبیعی است، یعنی خودکار است، حتا در آنجایی که تقسیم نقش در آن، به تقسیم قدرت برگردد، که معمولاً

برمی‌گردد. بر این قوم قومی دیگر حمله می‌برد و بر آن چیره می‌شود. پیش می‌آید که فرهنگِ دو قوم به نحوِ بارزی با هم آمیخته شوند. قاعده‌ی اختلاط این است که قوم غالب فرهنگِ خود را به قوم مغلوب تحمیل کند. در این حال یک صورتبندی فرهنگی به حاشیه رانده شده و صورتبندی دیگری در مرکز قرار می‌گیرد. در موردهایی مغلوبیتِ سیاسی خودبه‌خود مغلوبیتِ فرهنگی را به دنبال نمی‌آورد. در هر دو حال دورانِ بداهتِ فرهنگ به پایان می‌رسد. فرهنگ دیگر نیست آن فاصله‌ای با جهان که بدیهی جلوه می‌کند و با کنشهایی پر می‌شود که به حدِ بداهتِ عملی رسیده‌اند، بلکه اینک دیگر فاصله‌ای است با خود به دلیل وجودِ دیگری. در این فاصله با خود است که خود تعریف می‌شود. هویتِ قومی معمولاً یا محصول غلبه است، یا تحمیل شده است یا با غلبه‌ی دیگری یا غلبه بر دیگری تقویت شده است. هویت در معنای هنوز رایج آن محصولِ دورانی است که فضای جهان آن را "غلبه" می‌سازد.

چیرگی دینی

غلبه‌ی نظامی ممکن است یک‌شبه انجام پذیرد و ممکن است پس از جنگهای پیاپی خودش یابد. به هر حال طولانی نیست. ولی خودش غلبه‌ی فرهنگی بسیار طول می‌کشد. حتا ممکن است چند سده طول کشد و ممکن است سرانجام در آمیختگی فرهنگی‌ای صورت گیرد که در هر لایه و گوشه و سویی آن، تناسبی دیده نشود که همخوان با تناسب کلی غالب و مغلوب در بعدِ آمریتِ مرکزی باشد که معمولاً هم از تخت و هم از منبر صادر می‌شود، به دلیل همبستگی این دو و دستِ کم وابستگی منبر به تخت، زیرا مردم مجبورند که بر دین شاهانشان باشند. در هر حال دیگر هویت در لرزه و نوسان است. گردش معنا در جامعه دیگر آن سیر طبیعی جامعه‌ی منزوی آغازین را ندارد؛ با قدرت به گونه‌ای هدایت می‌شود که نوسان از حدی نگذرد که لازم شود جنگ از سر گرفته شود. این هدایت نه با آگاهی بلکه با غریزه‌ی قدرت صورت می‌گیرد. سازوکار آن چگونه است؟ آیا دستگاه اطلاعاتی‌ای وجود دارد که مراقب همه چیز باشد و در صورت دیدن انحراف دستگاه تنبیه و ارشاد را به حرکت درآورد؟ معمولاً این گونه نیست. نقشی را به صورتی غیرمقرر یا غیرسنتی اجرا کردن نیاز به کارمایه‌ای دارد که باید از جایی بیاید. از تعادل موجود کارمایه‌ی اضافی‌ای حاصل نمی‌شود که در جایی انباشته شود. عکس قضیه نیز صادق است: بروز این کارمایه به معنای به هم خوردن تعادل موجود است. با به هم خوردن تعادل نقشهای اجتماعی عوض می‌شوند. حاصل کار تکان خوردن شبکه‌ی قدرت است که در نتیجه‌ی آن کانونهای قدرت فعال می‌شوند تا تعادل کهنه را از نو برقرار سازند. ممکن است دستِ آخر، تعادل تازه‌ای برقرار شود.

تعادل عمومی با آموزه‌ای از عدالت توجیه می‌شود. در جامعه‌ی سنتی آموزه‌ی عدالت، دین است. از جمله به این دلیل می‌توان با این نظر ریشه‌دار در مکتبِ دورکیم موافقت داشت که جامعه‌شناسی جامعه‌های سنتی اساساً دین‌شناسی است، زیرا آموزه و آیین دینی از هستی اجتماعی برمی‌خیزد. غلبه‌ی نهایی قومی بر قومی دیگر اگر بخواهد به تعادل پایداری منجر شود، باید توجیه دینی شود، در صورتی که دین دو قوم یکسان باشد، و اگر دو قوم دو دین مختلف داشته باشند، بایستی این غلبه قاعدتاً به غلبه‌ی دینی راه برد.

شکاف در فرهنگ

در جامعه‌ی سنتی پدیده‌ترین تحول، تغییر دین است. تغییر دین اگر با تغییر زبان همراه شود، از شاخصهای فرهنگ مغلوب چیز چشمگیری باقی نمی‌ماند. علت این امر را با توجه به تاریخ ایران-زمین فقط با نظر به یک نکته توضیح می‌دهیم: کلیت منتهای کانونی سنت یا موضوع‌های آمده در آنها معمولاً دو دسته‌اند: یا هنجارگذارند، یعنی قاعده می‌گذارند و می‌گویند چه کنیم و چه نکنیم، یا روایت‌گر اند و می‌گویند ما که هستیم و پیشینیانمان که بوده‌اند. وقتی هم دین و هم زبان قومی تغییر کنند، هم اخلاق و آدابش دگرگون می‌شود هم تاریخش. اما اگر دین عوض شود و زبان عوض نشود، خاطره‌ی قومی "ما که هستیم و چه پیشینه‌ای داریم" زنده و تأثیرگذار می‌ماند. منتهای دینی معمولاً هر دو کار باید-نباید-گویی و داستان‌گویی هویت‌بخش را انجام می‌دهند. آنها در قوم مغلوبی که به زبان خویش سخن می‌گویند، رقیبی دارند که داستان دیگری تعریف می‌کند. دگرذیسی‌ها و امتزاج‌هایی صورت می‌گیرد تا این دوگانگی برطرف شود. ولی شکاف به جا می‌ماند. در عصر جدید که با بحران هویت، سنت به‌عنوان هویت‌بخش سیاسی کشف می‌شود و موضوع انتخاب قدرت‌مدارانه قرار می‌گیرد، این پرسش بزرگ رخ می‌نماید که در کدام سوی دره قرار گیریم و شکاف را این بار چگونه پر کنیم؟ عصر جدید به این پرسش که چه کنیم این پاسخ را می‌دهد که "به عقل خود رجوع کن!" نقل دینی هم از این پس باید با عقل سنجیده شود. حتا اگر چنین هم نشود - با چشم‌پوشی بر این دهه‌های اخیر در منطقه‌ی ما، که داستان خود را دارد - می‌توان گفت که مقام ممتازش را از دست داده است و مدام با این تهدید رودرروست که به دادگاه عقل کشانده خواهد شد. عصر جدید در برخورد با این پرسش که "تاریخ ما چیست؟" چنین عقلانیتی ندارد. به ما توصیه می‌کند به کتابهای تاریخمان رجوع کنیم، بی آن که بیشتر بگوید آنها را نیز با عقل خود بسنجیم. سنت دینی از این امتیازی که تاریخ دارد بهره می‌گیرد و دین و هویت تاریخی را یکی می‌کند.

ناسیونالیسم خودبه‌خود رنگ دینی می‌گیرد، اگر کتاب اصلی تاریخ سنتی همان کتاب اصلی هنجارهای سنتی باشد. در مورد عرب مسلمان و یهود چنین است. ناسیونالیسم آنها به نحو مؤکدی دینی است، چنان که جنگ آنها ریشه‌ای دارد در دو روایت مختلف دینی از تاریخ. ناسیونالیسم ایرانیان نیز جنبه‌ای دینی دارد. این بدان دلیل است که شگردهایی برای پذیرش همزمان دو روایت از تاریخ وجود دارد و همه‌ی ذهنها پذیرش یک دین را به‌عنوان حادثه‌ای پیامد مغلوب‌شدن درک نمی‌کنند. ناسیونالیسم ایرانی به دلیل ایرانی‌بودنش دینی می‌شود، نه با وجود ایرانی‌بودنش. ناسیونالیسم دینی با وجود هویت دوطرفه پدید می‌آید، و پدید می‌آید تا بلکه چاره‌ساز دوطرفگی شود.

هویت و شکست

ناسیونالیسم ایرانی همواره درگیر مشکل مغلوبیت قادسیه است. با وجود سبقه‌ی دینی این ناسیونالیسم، درد این شکست فراموش نشده است. فتح‌الفتوح اعراب تنها شکست تاریخی در این سرزمین نبوده و فرهنگ ایرانی تنها از این یک شکست خوردگی تأثیر نگرفته است. اگر فقط پیروزی و شکست در کشورگشایی معیار باشد، می‌توان گفت که فرهنگ ساکنان ایران-زمین بیشتر از شکستهایشان تأثیر گرفته است تا

پیروزی‌هایشان. در تاریخ سیاسی اسلامی پیش از عصر جدید هیچ پیروزی چشمگیری وجود ندارد که هویت ایرانی بتواند خود را بدان بیاویزد. شاید قدرت‌گیری سلسله‌ی صفویه چنین برآمدی خوانده شود. عروج شاه‌اسمعیل، بنیانگذار این سلسله، پیامد هجوم تیمور لنگ و محصول آرایش خاصی از قدرت در مدخل شرقی آسیای صغیر در روزگار افول تیموریان و استوارگردی عثمانیان است. اگر در آن روزگار ترکمنان آن خطه نقش دیگری ایفا کرده بودند، نیرویی نداشتند، یا نیرومندترین طایفه‌ی شان نه سیاه-گوسپندیان (قراقویونلو)، بلکه سپید-گوسپندیان (آق قویونلو) بود، اینک ایرانیت ما چیز دیگری بود. شاید کل داستان تاریخی اخیر ما از اختلافی در جریان گوسفندچرانی آغاز شده باشد.

می‌توانیم ایرانیت را نوع خاصی از کنار آمدن با شکست تعریف کنیم. می‌توانیم حتا این نظر عمومی را در تعریف هویت قومی پیش گذاریم: هویت هر قومی نحوه‌ی کنار آمدن آن با بدبختی‌هایش است. رجزخوانی در مورد پیروزی‌ها در خدمت پوشاندن شکست‌هایشان است. در عصر جدید دولت‌ملت‌ها معمولاً پیروزی‌ای را بر دشمنی داخلی یا خارجی در نظر می‌گیرند و به آن یک بار تأسیس کننده می‌دهند. برای خود تاریخ دور و درازی می‌نویسند که به آن پیروزی تأسیس‌گر منجر می‌شود و آن پیروزی آغاز حرکت‌هایی می‌شود که اگر چه به شکست نیز می‌انجامد اما گویا مسیر اصلی‌شان پیروزی‌های بیشتر بوده است.

جهانگردی و هویت

ولی در عصر توریسم نه با شرح بدبختی‌های خود می‌توان جهانگردان را به کشور جلب کرد نه با رجزخوانی در مورد پیروزی‌های نظامی گذشتگان خود. جهانی‌گردی (گلوبالیزاسیون) و جهان‌گردی هویت کشورها را دگرگون می‌کنند. حتا قدر اماکن مذهبی را دیگر با این نمی‌سنجند که از آنها چه میزان ایمان برون می‌تراود، معیار این است که چقدر توریست جلب می‌کنند و دلار می‌سازند. تاریخ تقلیل پیدا می‌کند به داستانها و عبارتهایی کلیشه‌ای در کتابهای راهنمای جهانگردان. جنگها دیگر آن چنان نمایش داده می‌شوند که انگار کشته‌ای نداشته‌اند، با بدبختی همراه نبوده‌اند و مصیبت به بار نیاورده‌اند. تمام آن چیزی که هویت را به مثابه چیستی تشکیل می‌دهد، ارزشی ندارد اگر نتواند به شکل توریست‌پسندانه‌ای عرضه شود و در نمایشگاه بزرگ جهانی جایی چشمگیر به خود اختصاص دهد. از تحریف فرهنگ به توسط توریسم بسیار انتقاد می‌شود. گفته می‌شود توریسم باعث شده است ملت‌ها خودشان را با یک مشت کلیشه و برخی اجناس معرفی کنند، که شاید هیچ قدمت و اصالتی نداشته باشند. توریسم اما این فایده را داشته است که از چیستی هویت، چیزبودگی بسازد و ابتذال آن را بنمایاند. تحریف‌هایی هم که در این میان صورت می‌گیرد، چه بسا مثبت هستند از نظر به سخره گرفتن جدیت عبوس گذشته: میلیتاریسم تبدیل می‌شود به نمایشهای تفریحی؛ اونیفورم نظامی به صورت لباس سیرک درمی‌آید؛ واتیکان و اماکنی نظیر آن دیگر نورانیت خود را از نور فلاشهای عکاسی می‌گیرند. و مهمتر از همه این است که برای گروه‌هایی از انسانها کار پیدا می‌شود و در مناطقی برخی حیوانات حق ادامه‌ی حیات پیدا می‌کنند.

به جهانگرد نمی‌توان گفت: «هنر نزد ایرانیان است و بس!» ایرانی‌ای که چنین ادعایی می‌کند در هنگام خرید کالا خود توجه ویژه‌ای دارد که جنس، خارجی اصل باشد. توریست نیز این گونه ادعاها را

جدی نمی‌گیرد؛ به جای لاف زدن باید چیزی داشت تا به او عرضه کرد. "ما چه هستیم" فایده‌ای ندارد، اصل این است که "ما چه داریم". آن چیزی را که داریم، لازم نیست حتماً خودمان بسازیم. شاید چینی‌ها آن را بهتر و ارزانتر بسازند. می‌شود مصنوعات سنتی ایرانی‌مان را از چین وارد کنیم و با قیمتی مناسب به توریست‌ها بفروشیم، از جمله به خود توریست‌های چینی در راه. جهانی‌گردی و جهان‌گردی و جوهری از چینی را به ابتذال می‌کشاند. از این بابت نیز نباید چندان متأسف بود. هر چینی‌ای بالقوه می‌تواند به چیز و هر چیزی به کالا تبدیل شود و کالا ابتذال خود را دارد. این حرکتی طبیعی است که نایستی آن را چونان فاجعه تفسیر کرد، آن‌چنان که ذهنهای رمانتیک می‌کنند. هر چیزی که عمر درازی داشته باشد یا کوشش کنیم داشته باشد و هر چیز که قدرش در آن بوده که تک یا کم‌شمار باشد، اما به تولید انبوه برسد، مبتذل می‌شود.

هستی و ایده

ژاک لاکان، روانکاو فرانسوی، با طعنه زدن به «می‌اندیشم، پس هستم» دکارت می‌گوید: «من وقتی می‌اندیشم، نیستم و آنگاه که نمی‌اندیشم، هستم». نگاه این سخن به فرد است، موضوع آن را می‌توانیم گروه‌های انسانی نیز قرار دهیم: ملتها در هستی تاریخی خود، یعنی آنجایی که "ماهیت" خویش را نشان می‌دهند، اندیشنده نیستند. از این قرار مشکل ابتذال محتوم چیز و چیزگانی را نمی‌توان با رویکرد به ایده و ایده‌گانی حل کرد. ایده‌ها آن نقشی را در تاریخ ندارند که در آن نوعی از تاریخ‌نویسی تأمل‌ورز تصور می‌شود که تاریخ ایده‌ها را بر فراز تاریخ اجتماعی قرار می‌دهد.

در هستی تاریخی، یعنی در آن نوع بودن واقعی که با سویی سرسخت و خشن جهان درگیر است و زیستنی است همراه با نکبت و فلاکت، می‌شود مجموعه‌ای از غفلت‌ها، ناهشیاری‌ها، ناراستی‌ها، حماقت‌ها، خودفریبی‌ها و انواع و اقسام کزی و کاستی را دید که توضیحشان فقط با رجوع به خود آن هستی و بدبختی‌ای که دامنگیر جهان شده، ممکن است. ایده‌آلیسم محض است برگرداندن هر بدبختی به نقصی در آن ایده‌هایی که مردم در ذهن داشته‌اند. مردم در دوره‌های بدبختی، یاد سنت‌های بدبختی‌آورشان می‌افتند. اگر اندکی خوشبخت باشند، اگر پیش‌آید که در دوره‌ای آزادی و عدالت را حس کنند، استعدادشان شکفته می‌شود و در گذشته‌ی خود بسی چیزهای نیکو و شاد و صلح‌آور کشف می‌کنند و برای زنده‌کردنشان می‌کوشند. هیچ مردمی بنابر ذات خود به خودآزاری گرایش ندارند. خودآزاری بیماری است و بیماری را علت‌های واقعی است. اعتقادهای آزاردهنده و بدبختی‌آور فقط در صورتی می‌توانند در درازمدت آسیب‌رسان باشند که با آن هستی اجتماعی درآمیزند و توجیه‌کننده‌اش باشند، که چینه‌بندی‌اش بهره‌کشی و ستمگری است.

به مفهوم هویت نقش‌شنیعی در چشم‌بندی ایدئولوژیک واگذار می‌شود، اگر به کمک آن از تمایل ذاتی مردمی خاص به یک هستی اجتماعی نکبت‌بار سخن رود. ایدئولوژی چشم‌بند است، چون چشم ما را بر هستی اجتماعی می‌بندد. پژوهش علمی نیز می‌تواند نقش ایدئولوژیک داشته باشد، آنجایی که در ریشه‌یابی معضلی اجتماعی از هستی اجتماعی درمی‌گذرد، بر قدرت و منفعت چشم می‌پوشد و فقط به

جهان ایده‌ها می‌پردازد که اگر هوشیاری انتقادی در کار نباشد می‌توان یک عمر در آن جولان زد، سرانجام به هیچ جایی نرسید و هیچ‌گاه پا بر زمینی سفت استوار نکرد.

ملت به مثابه ذهن

ریشه‌ی برخی خطاهای بزرگ در بحث‌های هویت قومی، در تصور گروه‌های انسانی به‌سان ذهنی جمعی و انتساب چیزهایی به این ذهن در قیاس با ذهن فردی است. در ایدئولوژی ملت به‌مثابه جوهری با وجود تاریخی مستمر و تعیین آن جوهر چونان ایده، ملت به صورت نهادی ذهنی درمی‌آید و همچون شخصی با هیئتی پرهیبت به درازای تاریخ تصور می‌شود. آنگاه که در چارچوب این ایدئولوژی از هویت سخن می‌گویند، گویا از فردی یگانه حرف می‌زنند و خطوط ثابت شخصیت او را برمی‌رسند. نوعی نگاه ایده‌آلیستی به هویت وجود دارد که متأثر از فلسفه‌ی آگاهی^۱ است و با این تصور همراه است که با

1 philosophy of consciousness / Bewusstseinsphilosophie

فلسفه‌ی آگاهی عنوان دیگر فلسفه‌ی نهادگانی (subjectivity) جدید است. این فلسفه، که شاخص آغاز آن شک دکارتی است، گرد محور "من" یعنی نهاد فردی که بدان "سوژه" می‌گویند و به فارسی معمولاً "ذهن" ترجمه‌اش می‌کنند، بنا شده است. پرسش از پی نهاد پرسشی کهن است. "خودت را بشناس" سپارشی سقراطی و پیشاسقراطی است. در حکمت‌های بسیاری مردمان بدان برمی‌خوریم. نو بودن خودشناسی جدید در درک خود-محورانه از خود است. کتابی از شلینگ از فیلسوفان بنیانگذار ایده‌آلیسم آلمان "من چونان اصل فلسفه" نام دارد. این عنوان، برنامه‌نمای کل ایده‌آلیسم آلمان به‌عنوان یک نمود افراطی فلسفه‌ی نهادگانی عصر جدید است.

مسئله‌ی محوری فلسفه‌ی نهادگانی عصر جدید، آگاهی است، از این رو آن را فلسفه‌ی آگاهی نیز می‌خوانند. پیش از دوران آن، مسئله‌ی اصلی فلسفه هستی بود. شناخت‌شناسی رشته‌ی اصلی در فلسفه‌ی آگاهی است. پرسش‌های کانونی رشته‌های دیگر، مثلاً زیبایی‌شناسی یا اخلاق، به پرسش شناخت برگردانده می‌شوند: زیبا را چگونه می‌شناسیم؟ محتوای شناختی داوری اخلاقی چیست؟ آگاهی ارزش مطلق در فلسفه‌ی آگاهی است. اراده به آگاهی چون با آگاهی به اراده همراه است، به بازتاب اراده در خود نیز راه می‌برد. اراده به اراده شکلی از فلسفه‌ی نهادگانی است. حلقه‌ی پیوند فلسفه‌ی آگاهی با ایدئولوژی‌های مدرن ادراک دانایی به مثابه توانایی است. دانایی چون توانایی دانسته شود، دور نیست که بر توانایی چون دانایی نگریسته آید. قدرت کور نیز زمانی در ادامه‌ی این منطق می‌تواند مدعی خردمندی شود. فلسفه‌ی آگاهی با دستمالی ایدئولوژیک در خدمت ناآگاهی قرار می‌گیرد. ولی هیچ ایدئولوژی‌ای نیست که در جایی مفهوم آگاهی را کنار نگذارد و به جای آن طبیعت، اراده، غریزه، الهام، رسالت، وحی و چیزهایی از این دست را نگذارد. به فلسفه‌ی آگاهی خیانت می‌شود. این فلسفه با وجود عقلانیت و شکاکیتش خیانت‌پذیر است.

فلسفه‌ی آگاهی خود-محور است. "خود" محصول تربیت است. "خود" در رابطه با "خود"های دیگر شکل می‌گیرد، از خود بی‌خود می‌شود یا به خود می‌آید. "خود" محصول مراوده است، محصول هم‌رسانش‌زبانی است و خود پیشبرنده‌ی این هم‌رسانش است. در هم‌رسانش است که "خود" خود است و خود می‌شود و لازم می‌بیند که بنماید بیشتر خود بوده است یا او خود نبوده است. انتقاد از خود-محوری "خود" در فلسفه‌ی ذهن‌گرای آگاهی جهتی چیره‌ساز یافت از راه نظریه‌های جامعه‌شناختی درباره‌ی جامعه‌پذیری (بویژه با تلاش عظیم فکری جرج هربرت مید) از یکسو و از سوی دیگر با چرخش زبانی در فلسفه‌ای که با

خودآگاهی می‌توان مشکلاتی هویتی را حل کرد.^۲ این نوع نگاه در روزگاری که مشکل ملتی به ضعف آگاهی آن برگردانده می‌شود، بسیار طرفدار دارد. در ایران این نگرش درگیر با پرسش چرایی دور افتادن ایرانیان از عقلانیت است. خودآگاهی را در آگاهی بر این مشکل می‌جویند و تصور می‌کنند با تربیتی دیگر، با یک تکانه‌ی فکری و با نوعی جنبش و رستاخیز مشکل غفلتهای تاریخی را می‌توان حل کرد. مسلماً می‌توان حرکتی را با فکری مشخص کرد و چون فکری توده‌گیر شود، حرکت ایجاد می‌کند. چنین فکر و حرکتی اما محصول یک ذهن جمعی تصور شده به مثابه یک ذهن فردی و اندیشش خودآگاهی آور این ذهن بر تاریخ خویش نیست.

حرکت نوی که به راستی جبران‌کننده‌ی غفلتهای گذشته باشد، با گسست از تاریخ خود مشخص می‌شود. این گسست را می‌توان دور افتادن از اصل خویش تعبیر کرد که با ارزش‌گذاری‌های ذات‌گرایانه و بنیادگرایانه زشت و مذموم و ناخوشی آور پنداشته می‌شود. گروهی به جای گسست توصیه می‌کنند به احیا و "نوزایش". نوزایش را با نگاه به تجربه‌ی رنسانس اروپا مطرح می‌کنند که در پایان سده‌های میانی رویکرد دوباره به دانش و هنر دوره‌ی عتیق‌اروپایی را برانگیخت. این تجربه اما یگانه است و تکرارنشده‌ی، زیرا دوره‌ی باستان‌اروپایی به راستی منبع بزرگ و جذابی برای جنبش‌انگیزی در عرصه‌های هنر و دانش و حقوق و سیاست بوده است، امکانهای واقعی استواری برای تکیه‌ی مجدد به آن وجود داشته و در روزگار آغاز به نوزایش هیچ رقیبی نداشته، چنان که در آن هنگام کسی نمی‌توانست اندیشمند باشد، مگر این که خود را وصل کند به اندیشمندان یونانی و نمی‌توانست هنرمند باشد، مگر آن که کارهای یونانیان و رومیان را سرمشق قرار دهد. اما در مورد ما "نوزایش" چه معنایی دارد؟

جواد طباطبایی این ایده را مطرح می‌کند که ما با خودآگاهی، که آگاهی بر انحطاط ایرانی یعنی عبور از باندیشگی به بی‌اندیشگی ماست، ایرانی را که این گونه پردازش نظری یافته به تاریخ جهانی می‌پیوندانیم، با نوزایش اندیشه‌ی ایران رنسانسی را آغاز کنیم و از این وضعیت منحطی به‌درمی‌آیم که دیرزمانی در آن گرفتار هستیم. او جوهر ثابتی را در نظر می‌گیرد به نام ایران؛ این جوهر را چونان ذهن تصور می‌کند و بر آن می‌شود با گذاشتن آن در مسیر یک پدیدارشناسی آگاهی، که مستقل از تاریخ اجتماعی است، این ذهن را به خودآگاهی برساند. در اینجا به کل نظر کاری نداریم و فقط توجه می‌کنیم به ایده‌ی نوزایش. در رد این ایده می‌توان بر چهار نکته انگشت نهاد: یکم این که از فلاکت، فلاکت

مرزکشی ویتگشتاینی میان تبیین‌شدنی و تبیین‌ناشدنی پرسش "چه می‌توانم بفهمم" را به جای "چه می‌توانم بدانم" گذاشت. چاره‌سازی در این جهت با رویکرد به کثرت به جای وحدت و برشناختن تحمل‌کننده‌ی اختلافها به جای شتاب در رفع و رجوع آنها میسر شد.
در مورد کیفیت و از-پی-هم-آیندی سه سبک و فصل تاریخی فلسفی متمرکز بر هستی، بر ذهن و بر زبان بنگرید به:

H. Schnädelbach, *Philosophie*, in: E. Martens u. H. Schnädelbach (Hg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, Bd. 1, Hamburg 1991, S. 37 ff.

۲ خود من دچار این توهم بوده‌ام، به نحو بارزی در نوشته‌های زیر: «در ضرورت تهافت دیگر» (نگاه نو، ش.

۲۵) و «دکارت در قبیله ما» (نگاه نو، ش. ۲۹).

برمی‌خیزد و رجوع اصالت‌جویانه به گذشته هیچ معجزه‌ای به بار نخواهد آورد. دوم این که رجوع با ابزار مدرن صورت می‌گیرد، از این نظر کارش ساده و مطمئن است، حاصل کار اما نه کشف، بلکه اختراع است و به این سبب بایستی از خود پیرسیم اصولاً چرا به چنین سرهم‌بندی‌ای نیاز داریم. سوم این که اگر کشفی هم در میان باشد، امیدی نباید داشته باشیم که از این یا آن درخشش فکری کشف شده بتوان چراغی برای روشن کردن خانه‌ی فعلی در جهان فعلی برافروخت. و چهارم این که در حالی که این همه چراغ فروزان در جهان وجود دارد، چه لزومی دارد که ما به دنبال احیای صنعت پیه‌سوزی باشیم؟

احیاگری طباطبایی به دلیل ترکیب تجدد و محافظه‌کاری در اندیشه‌ی او مغشوش و مبهم است، در قیاس با وی از آن عبدالکریم سروش، که هدفش نجات کل مردمان کشورهای اسلامی است، روشن است. سروش ما را به تکرار تجربه‌ی اعتزال فرا می‌خواند. یک معنای این تکرار می‌تواند بازخوانی و بازآموزی باشد. ولی چرا باید از نو معتزله را بخوانیم؟ آثار اعتزال نوشته‌های کلامی کم‌مایه‌ای هستند که در مقایسه با نوشته‌های کلاسیک یونانی، یا دوره‌ی پسین قرون وسطای اروپایی، حتا آن نوشته‌هایی که زیر عنوان الهیات قرار می‌گیرند، بهره‌ی عقلی اندکی را نصیب خواننده می‌کنند. آن آثار فقط به درد بررسی تاریخی می‌خورند. در کل ایران اگر یکی دو متخصص داشته باشیم که به ما بگویند داستان چه بوده است، کافی است؛ و قسمت جذاب داستان طبعاً نه چیزهایی است که از معتزله می‌توان آموخت، بلکه این است که چرا این جریان شکست خورد. به جای اتلاف وقت برای یافتن عقول وطنی بهتر نیست هیوم و کانت بخوانیم؟ مگر نه این که حتا برای این که عقل و ضد عقل در مجموعه‌ی موسوم به سنت خودی را تشخیص دهیم، باید در مکتب کانت درس بیاموزیم؟ معنای دیگر تکرار تجربه‌ی اعتزال می‌تواند رویکردی به عقل باشد که اگر شاگردان مکتب اعتزال و کسانی که پس از آنان آمدند، پیش از این می‌گرفتند، امروز کار ما زار نبود. خوب، چرا به این رویکرد به عقل جلوه‌ای احیاگر بدهیم، آن هم احیای یک مکتب کلامی؟ سروش در اندیشه‌ی اصلاح دینی است. اصلاح‌گری را اما نه دین موجود در واقعیت مثبت خویش می‌پذیرد نه دوران معاصر که اصلاح‌گری و تأسیس‌های دینی را فقط از تاریخ گذشته به یاد دارد و آنها را در به‌سرآمدگی تاریخی‌شان به رسمیت می‌شناسد. تنها راه موجود برای اصلاح ایجاد امکان برای فراموش کردن و خصوصی کردن است، فراموش کردن آن بخشهایی از آیین که بار مستقیم اجرایی دارند و خصوصی کردن برداشت از آن بخشهایی که اعتقادی هستند. برای این کار هیچ نیازی به تکرار تجربه‌های کلامی گذشته نیست. چاره‌ی کار را با خواندن نوشته‌های تاریخی سکولاریسم می‌توان یافت نه نوشته‌های معتزله. شانس تکرار در فضایی مدرن را فقط روایت‌های عرفانی دارند، چون می‌توانند به صورتی شیک درآیند و از تجربه‌های جریان‌های شیکی چون بودیسم فرنگی شده استفاده کنند.

نظام ارزشی اصالت‌خواهی

این ایرادها و پرسشها طبعاً سخت خلاف طبع ایدئولوژی ملی-مذهبی ایرانی می‌افتد. ایده‌آل عقلانی این ایدئولوژی عقل ملی است یا تصویری از عقل است که بشود گفت پایه‌ای استوار در سنت قومی دارد. این نکته را مهم نمی‌دانند که این عقل را با معیارها و شیوه‌های مدرن "اروپایی" و دستاوردهای خاورشناسی "غربی" کشف می‌کنند و در واقع می‌سازند. آنچه برای این نحله اهمیت دارد ماندن در این توهم است که

می‌توانیم "هویت" خود را حفظ کنیم و هم‌هنگام معاصر با جهان خود باشیم. معتزله نه کشف‌ما، بلکه کشفِ گلدتسیهر^۳ است. این اسلام‌شناس بزرگِ مجار نمی‌توانست معتزله را کشف و به‌عنوان مکتبی عقل‌گرا اختراع کند، اگر خود پیشتر در مکتبِ عقل‌گراییِ مدرن پرورش نیافته بود.

اگر همه به اصلِ خویش برگردند، جهانِ معاصر دیگر جای زیستن نخواهد بود. از عرب در سلفی‌گری بن‌لادن تولید می‌شود و آلمانی موجودِ وحشتناکی می‌شود اگر بخواهد به هویتِ زیگفیدی خود برگردد، انگلیسی و فرانسوی و چینی و ترک نیز به همین منوال. هر کدام از ملتها اگر بخواهند فرهنگ و سیاستِ خویش را گردِ توهمی به نام اصالت سامان دهند، جهان ما از شدتِ کینه و خشونت منفجر خواهد شد. فراموش نکنیم که غالبِ جنگها، جنگهای اصالت بوده‌اند و همه‌ی ایدئولوژی‌های اصالت‌جو به کینه‌جویی راه برده‌اند. مثبت‌بودگیِ دستاوردهای مثبتِ تمدنی در دور کردنِ مردمان از اصلِ خویش است. انسان با فاصله‌گیری با اصلِ خویش است که به انسانیت، در برداشت از آن به مثابه ارزش، نزدیک می‌شود.

چنین به نظر می‌رسد که احیاگری‌های روشنفکرانه‌ی دارای بارِ صریحِ دینی در ایرانِ کنونی به دنبالِ اصالت‌های خشونت‌آور نیستند. آنها می‌خواهند سرخورده از نقل، "عقل" را احیا کنند. عزیمتگاهِ آنها باور به این است که اگر مایه‌ی اصلیِ آن چیزی که بایستی مبنای حرکت بایسته‌ی ما قرار گیرد، از بیرون برگرفته شود، بر بحرانِ هویت ما افزوده می‌شود. این بدان معناست که ما نمی‌توانیم در نزد کانت خردورزی بیاموزیم، زیرا هویتِ ما خردِ کانتی را به‌عنوان چیزی بیگانه پس می‌زند، اما مثلاً در مکتبِ معتزله می‌توانیم با عقل آشنا شویم، زیرا این مکتب به خودی‌ها تعلق دارد. این ترجیح به صورت قضا یا برنمی‌گردد و از درکی برخاسته است نگرنده بر محتوا. در نمونه‌ی عقل به نظر می‌رسد که تصور میشود در احیاگریِ عقل "خودی" چیزی هست که نظامِ ارزشیِ احیاگران آن را می‌پذیرد. معیارِ این پذیرش حقیقت و مبنای آن استدلال نیست، زیرا نفسِ تقسیمِ صریح یا مضمِرِ عقل به خودی و بیگانه ناعقلانی است. پذیرفتن در این عرصه یا پذیرفتن آن چیزی است که از منظرِ قومی آشناست یا چیزی است که به تعبیرِ دینی حلال است. در مقابل، آنچه پس زده می‌شود، به خاطر غریبه بودن آن پس زده می‌شود یا احساسِ حرام یا مکروه بودن آن. جنسیتِ این نظامِ ارزشی قومی-مذهبی است، زیرا ارزشِ مثبت در آن، از خودبودگی و حلال‌بودگی است و ارزش منفی در آن بیگانگی، حرمت و کراهت. هم خودِ بیگانه نجس است، هم عقلِ بیگانه.

دو حوزه‌ی اصلی اصالت‌خواهی

احساسِ کراهتِ برخاسته از "هویت" عمدتاً در چهار زمینه بروز می‌یابد: ۱. کراهت ممکن است نسبت به محصولاتِ مادی بیگانگان باشد. ۲. ممکن است حوزه‌ی بروز این احساس به ذوق، خاصه ذائقه‌ی غذایی مربوط شود. ۳. ممکن است به غیرت و ناموس مربوط باشد و ۴. ممکن است به ادراک‌های بنیادی گردد که جنسی فلسفی دارند و بر مفهومی چون آزادی، حق و عدالت متمرکز هستند. دو موردِ نخست را کنار می‌گذاریم زیرا: ۱. حوزه‌ی سیاسی-اجتماعی ما نسبت به محصولاتِ مادی بیگانگان سرشار از حس

3 Ignaz Goldzieher (1850-1921)

اشتیاق است نه کراهت. ۲. مورد ذوقیات در بحث ما بی‌اهمیت است، چون چالش چندانی را بر نمی‌انگیزد. افراد خودشان در این عرصه مسئله را برای خویش حل می‌کنند و راههایی دارند برای این که ذوق فردی خویش را پی گیرند. جهان معاصر جهان تنوع ذوقهاست. سختگیرترین آیین‌های اصالت‌خواه نیز به نوعی با وضعیت جدید کنار می‌آیند. پس می‌ماند دو مورد آخر، که از هم جدا نیستند، اما اگر قرار باشد که به یکی از آنها اولویت دهیم و آن را زیربنایی تلقی کنیم، حق آن است که فقدان خرد و آزادی را به اسارت زن برگردانیم. در حوزه‌ی سیاسی-اجتماعی ما ترس از خرد، ترس از آزادی است و بخش مهمی از ترس از آزادی، ترس از آن چیزی است که "بی‌بندوباری جنسی" خوانده می‌شود. ناموس قانون است و از منظر این ترس، آزادی بی‌قانونی و بی‌ناموسی است.

قدرت و تاریخ

هویت، پدیداری از قدرت است، زیرا بیان مفهومی تصویری است از توانایی خود-باشی و خود-نمایی. هویت رسمی پدیداری از قدرت رسمی است. قدرت رسمی می‌تواند در هویت رسمی سراسر خود باشد و خود را آن‌سان که می‌خواهد بنماید. بر این پایه هویتی را که مراجع رسمی در حفظ آن می‌کوشند و مدام تذکر می‌دهند درباره‌ی تهاجم به آن و خطرهایی که وجود شریفش را تهدید می‌کنند، بایستی در درجه‌ی نخست چونان یک ساختار قدرت تصور کنیم. در بالا دیدیم که آن نکته‌های اصلی کدام اند که هویت با نظر به آنها تعریف می‌شود. موضوع‌های "ناموسی" مربوط به زیرلایه‌ی رابطه‌ی دو جنس و رابطه‌ی انسان با جهان و هموعان و رابطه‌های اساسی اجتماعی (رابطه‌ی پایین و بالا از نظر مال و جاه) مسئله‌های قدرت‌اند. بر این قرار نگرانی در مورد هویت همواره نگرانی یک قدرت است، نگرانی‌ای است در مورد سرنوشت یک ساختار قدرت. گزاره‌های گزارشگر درباره‌ی هویت را به سادگی می‌توانیم به گزاره‌هایی درباره‌ی قدرت ترجمه کنیم: "هویت از دست رفت"، یعنی یک "ساختار قدرت فروپاشید"؛ "هویت خود را حفظ کنید"، یعنی "نگاهبان ساختار قدرت باشید"؛ "بی‌هویت" یعنی "گریخته از حوزه‌ی مطلوب اقتدار"؛ "برنامه‌ی هویت" یعنی "ما نشان می‌دهیم و ماییم که فرمان می‌دهیم هویتتان چه باشد". تقریر کلی‌ای که می‌توان در این رابطه پیش گذاشت، چنین است: هویت "الف" = قدرت "ب". این گشتار تبدیلی است که ریخت گزاره‌ی هویت را، که به صورت "الف" = "الف" است به هم می‌زند و ساخت ظاهری هویت را درهم می‌شکند. با کمک آن می‌توانیم نقاب ایدئولوژیک مفهوم هویت را بدریم. با این دگرگشت پی می‌بریم که هویت "الف" نه خودبودگی "الف"، بلکه دیگربودگی‌ای است در چهره‌ی قدرت "ب".

معمولاً برای آن که هویت قومی را مستقل از اراده‌های فردی و حزبی بنمایند، آن را با ریشه‌های عمیق تاریخی‌اش معرفی می‌کنند. تاریخ، سیاسی است و یادآوری تاریخ همواره پیرو یک سیاست است. بر اساس نقد مفهوم ایدئولوژیک هویت یک معنای ممکن ریشه‌ی تاریخی عمیق هویت ریشه‌دار بودن سیاست تولیدکننده‌ی هویت می‌شود. اگر چنین سیاستی به راستی ریشه‌دار باشد، با یک هویت ریشه‌دار مواجه هستیم که رهایی از دست آن به راستی یک رهایی تاریخی خواهد بود. فقط آن رهایی، تاریخی است، که رهایی از دست تاریخ باشد و رهایی از دست تاریخ، رهایی از دست گذشته‌ای است که به‌عنوان بودگی مدعی باشندگی است، یعنی چون در گذشته بوده است، امروز نیز می‌خواهد باشد.

تحمیل تاریخ

در دوره‌هایی که چیزی به نام سنت سلطه دارد، این واکنش طبیعی است که در تاریخ به دنبال ریشه‌های این سلطه بگردیم. همین کار کردن نهادن به سلطه است، همین کار دادن جدیتی به آن است که موصوف به صفت تاریخی می‌شود و بدین خاطر ترس برمی‌انگیزد. در برابر این واکنش طبیعی در معنای خودبه‌خودی، نقد ایدئولوژی قرار دارد که باید ترسی نداشته باشد از این که با هیولای تاریخ درگیر شود. این درگیری این چنین صورت می‌گیرد: ۱. تاریخ‌تان دروغ است، من در برابر تاریخ قاتلان تاریخ مقتولان را می‌گذارم؛ ۲. تاریخ‌تان یکجانبه‌نگر است، تاریخی است از زاویه‌ای بسته و محدود و من در برابر تاریخ مفرد شما تاریخی را می‌گذاریم که جمع است، یعنی تاریخ‌هاست؛ ۳. از همه‌ی اینها گذشته، دیروز هر چه باشد، موجب هیچ حقانیتی برای کرده‌های شما در امروز نمی‌شود.

ما به پایان تاریخ نمی‌رسیم، اما داریم به پایان آن دوره‌ای می‌رسیم که اکنونمان فقط در پرتو تاریخ قومی-مذهبی گذشته‌ی مان شناختنی بود. سه عامل به دوران تحمیل‌گری تاریخ پایان داده‌اند: ۱. جهانی شدن یعنی حل شدن تاریخ منطقه‌ای در تاریخ جهانی و پایان استقلال تاریخی چه در بُعد واقعی و چه در بُعد توهمی و افسانه‌ای آن، ۲. نشستن تاریخ‌ها به جای تاریخ و بر این قرار تبدیل تاریخ از ضرورت به امکان، از باری که حمل آن به ما تحمیل می‌شود، به مجموعه‌ای که در آن دست به انتخاب می‌زنیم و این آزادی را داریم که تحمیلات آن را از گردن بیفکنیم، ۳. فردیت‌گرایی که هویت فردی را در هویت جمعی حل نمی‌کند، بر آن است تاریخچه‌ی زندگی خود را خود شکل دهد و اولییتی برای تاریخ بزرگ جمعی در قبال این تاریخ کوچک فردی قایل نیست.

براین پایه، تاریخ‌گرایی کنونی جمعی از روشنفکران ایرانی دچار مشکل ناهنگامی^۴ یعنی ناهمزمانی و ناهمخوانی با اقتضای اکنون است. این تاریخ‌گرایی را سنت‌گرایی حاکم به آنان تحمیل کرده است. در خوش‌بینانه‌ترین تبیین، خواسته‌اند دانشمندانی جدی باشند و بدین جهت سنت‌گرایی فعلی را سخت جدی گرفته‌اند و تلاش کرده‌اند در تاریخ بگردند تا ریشه‌های آن را بیابند. تعبیر بدینانه آن است که بر آنند وضعیت فعلی را سرنوشتی محتوم جلوه دهند.

تاریخ‌گرایی افراطی پیامد دیدن وضعیت کنونی نه به‌عنوان ترکیبی از حادثه‌ها، بلکه ضرورت مطلق است که از دل تاریخ سربرکشیده است. اثبات ضرورت در جایی میسر است که ما با عاملهای محدودی سروکار داشته باشیم، برخی از آنها را سخت پرتوان و برخی را بی‌رمق تصور کنیم. بر این قرار، تاریخ به بازی جوهرهایی با هویت‌های ثابت فروکاسته می‌شود. از آنجایی که عزیمتگاه وضعیت امروز است، تنظیم نمایشنامه‌ی ضرورت به گونه‌ای است که پرده‌ی آخر آن نمایش همین وضعیت باشد. در پایان کار به ما احساسی قوی از زیرکی دست می‌دهد. حس می‌کنیم که از اول می‌دانسته‌ایم چه خواهد شد. از قرن‌ها پیش تکلیف کار روشن بوده است. بر مبنای این حس زیرکی تصور می‌کنیم رمز جادویی وضعیت را کشف کرده‌ایم. اصل ماجرا اما چیز دیگری است. ما خود گرفتار جادو شده‌ایم. باطل السحر امروز دیدن امروز

در استقلالِ خودش و مقاومت در برابر حل کردن آن در دیروزهای مسحورِ ضرورت است و باطل السحر این دیروزها باور به این است که هر چیزی می‌توانست به گونه‌ای دیگر پیش رود.

رد هویت بسته

ولی آیا به راستی هر چیزی می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشد؟ به ما فرهنگی به ارث می‌رسد، ما در دامن آن پرورش می‌یابیم و کنشها و واکنشهایمان از راه تربیت جهت‌دار می‌شوند. ما همفرهنگان خصلتهایی داریم خاصِ خودمان، همان‌گونه که هر یک از ما به‌عنوان فرد ویژگی خود را داریم. بنابر این جمع ما دارای هویت است، ریشه‌ی این هویت در گذشته‌ی تاریخی است، و چون خصلتهای اصلی اندیشه و کردار ما را هویت ما تعیین می‌کند پس می‌توان گفت که کلید درک امروز ما گذشته‌ی ماست.

در پاسخ به چنین گفتاری درباب هویت نخست باید درک خود را از مفهومی که کنونی به کار رفته در آن روشن کنیم. روشنگری بایستی از راه تفکیکهای دقیق معنایی صورت گیرد. از خود مفهوم "هویت" می‌آغازیم: این مفهوم در دهه‌ی ۱۹۷۰ از روانشناسی به علوم اجتماعی و از علوم اجتماعی به گفتار روز سیاسی راه یافته است. پیشتر آنچه اینک با آن در هنگام اشاره به جمع بیان می‌شود، با مفهومی دیگری بیان می‌شده است، با ترکیبهایی چون خصایص ملی، ذهنیت گروهی، خو و خیم و آداب و رسوم قومی و نیز با استفاده از خود مفهوم درشت فرهنگ.

فرهنگ چیست؟ فرهنگ یک فضاست، پر از گوشه و کنار است، مرز دارد و مرز ندارد، انسانهایی را با خصلتها، اندیشه‌ها و رفتارهای متفاوت در میان می‌گیرد، هیچ کس تجسم مطلق آن نیست، در هیچ کتابی خلاصه‌شدنی نیست، مثل خود زندگی شگفتی‌انگیز است، می‌تواند بحران‌زده شود، ضربه ببندد، اما خودش خودش را ترمیم کند. هیچ فرهنگی نمی‌تواند بسته‌ی مطلق باشد، چون فرهنگ اساساً گشودگی انسان رو به جهان است. هیچ فرهنگی نمی‌تواند مرزهای مطلق داشته باشد، زیرا فرهنگ همانند زبان، که مهمترین جزء سازنده‌ی آن است، در-میان-گذاشتنی و در-میان-گیرنده است و مدام از خود فراتر می‌رود. فرهنگ سازه‌ای معنایی است و معنا ادراکِ مربوطیت^۵ است، ادراکِ مربوط بودن چیزی به چیزی و بودن چیزی در شبکه‌ای از مربوطیتها و در این بودن، این گونه یا آن گونه بودن و جایگاهی داشتن. همه‌ی انسانها می‌توانند مربوطیتهایی را درک و تبیین کنند که از محدوده‌ی نیازهای ساده‌ی زیستی فراتر می‌روند. همه‌ی انسانها می‌توانند جهانهای انسانی را چونان شبکه‌ای بامعنا درک کنند. بنابر این هر انسانی دارای توانایی اساسی درک و کسب فرهنگهای دیگر است. هر تجربه‌ای در هر فرهنگ تا آن جایی که بتواند با استفاده از معناهای اساسی بودن انسان در جهان و در جهان مشترک انسانی بیان شود، ترجمه‌پذیر به فرهنگهای دیگر است.^۶ بر این قرار هیچ فرهنگی ذاتاً بسته به روی تجربه‌های تاریخی جهان‌سازی چون

5 relevance

۶ من بر اساس این دید تجدد و سکولاریزاسیون را بررسی کرده‌ام. بنگرید به: «خاستگاه و چیستی عصر جدید» (نشریه آفتاب ش. ۱۷، تیر و مرداد ۱۳۸۱)، «در دفاع از حقانیت عصر جدید. بیان اثباتی» (نشریه آفتاب، ش. ۱۸، شهریور ۱۳۸۱)، «در دفاع از حقانیت عصر جدید. پاسخ به منکران» (نشریه آفتاب، ش. ۱۹، مهر ۱۳۸۱) و «طرح یک نظریه‌ی بومی در باره‌ی سکولاریزاسیون» (نشریه آفتاب، ش. ۲۷، تیر ۱۳۸۲). این

تجدد، سکولاریزاسیون و دموکراتیزاسیون نیست، تجربه‌هایی که در گوشه‌ای از جهان رخ نموده‌اند، اما بیان‌پذیر با مفهومی چون آزادی در جهان و جامعه‌اند و در نهایت می‌توانند به تجربه‌ی خشونت برگردانده شوند: خشونت جهان در تقابل سنگ‌وارش با آدمی و در سنگدلی آدمها و سامان جمعی‌شان. مرزهای فرهنگی، که با اصطلاح‌های "فرهنگ اسلامی"، "فرهنگ غربی"، "فرهنگ اینکا" و همانند‌های آنها مشخص می‌شوند، هیچ ذاتی را مشخص نمی‌کنند و هیچ برشی در دنیا انجام نمی‌دهند که ماهیتش با مفهومی جوهری تبیین‌پذیر باشد. معنای واقعی این اصطلاحها فقط تأکید روی یک خصیصه بر زمینه‌ی گفتمانی خاص است.

چیزهایی مثل آداب و رسوم جزئی از فرهنگ‌اند و نه تمام آن. آنها نیز چون فضای فرهنگیشان در پویش‌اند و هم شکل و هم معنایشان مدام دستخوش تغییر است. هم‌فرهنگان در حوزه‌های خاصی رفتارهای مشابهی دارند. این تشابه به مشترک بودن خلق و خوی آنها تعبیر می‌شود. خلق و خوی مشترک همتافته‌ای است از گرایش‌های احساسی و الگوهای واکنشی که بهره‌وری از آنها یکسان نیست. افراد در جریان جامعه‌پذیری از راه تفکیک‌هایی که انجام می‌شود میان خوب و بد و زشت و زیبا و پسندیده و ناپسندیده و لزوم برخورد فعالانه یا منفعلانه در این یا آن مورد، این گرایشها و الگوها را درونی می‌کنند. هیچ یک از سازه‌های فرهنگی و الگوهای احساسی و رفتاری به خودی خود هویت نیستند. هویت‌ساز می‌شود هر یک از آنها، آنگاه که مبنای جداسازی این قوم از آن قوم و این فرهنگ از آن فرهنگ قرار گیرد. این اتفاق ابتدا ممکن است طبیعی صورت گیرد، از راه مقایسه‌ی طبیعی‌ای که می‌کنیم میان جهان خودمان و جهان دیگران. برای جهت‌یابی در یک جهان بیگانه به چنین مقایسه‌ای نیاز داریم. این مقایسه بدهت را از فرهنگ می‌گیرد و تازه آن را شناختنی می‌کند. شناختن، دیدگاهی است یعنی همواره از دیدگاهی خاص صورت می‌گیرد. سنجه‌های رایج شده و دقیقتر بگوییم چیره‌شده‌ی آن را در مورد فرهنگ گفتار چیره تعیین می‌کند که در جامعه‌های باستانی مرجع آن نهاد یگانه‌ی شاه-موبد است. بر این قرار، این که هویت قومی از الهیات سیاسی برخیزد و بر زمینه‌ی آن ثبوت و سختی یابد، بستر مهیایی دارد. الهیات سیاسی الهیاتی است که پدیداری آشنای آشکارش در استفاده از مفهومی "خدایی" و "شیطانی" برای بازنمودن فرق "ما" با "آنان" است. ملت‌باوری میراثدار الهیات سیاسی می‌شود و الهیات سیاسی عصر جدید به سهم خود در مکتب ملت‌باوری درس می‌آموزد، گزاره‌های آن را برمی‌گیرد و به زبان خود ترجمه می‌کند.

هویتی که به توسط دو قدرت در هم تنیده تخت و منبر تثبیت، تولید و متناسب با نیازهای زمانه دستکاری می‌شود، بسته و غیرعقلانی است. در دوره‌های کینه‌توزی، که به تعصب و بی‌خردی افسارگسیخته نیاز است، هویت تقلیل می‌یابد به لطفی طبیعی یا الهی که نصیب قومی شده و از قومی دیگر

مقاله‌ها در سایت اینترنتی "نیلگون" (nilgoon.org) در دسترس هستند. شیدان وثیق (لایسنس‌چست؟ نقدی بر نظریه‌پردازی‌های ایرانی درباره لایسنس و سکولاریسم، تهران: نشر اختران، ۱۳۸۴) در انتقاد از مقاله‌ی اخیر به دید روشی آن، که سرتاسر مضمون آن و نحوه‌ی استفاده از مفهومیها را در آن زیر تأثیر خود دارد، بی‌توجه است. از این رو متأسفانه انتقاد او برای من آموزنده نبوده است.

دریغ داشته شده است. شرط شامل این لطف شدن را نه تلاش و شناخت، بلکه بهره‌وری وجودی از گوهری خاص می‌دانند. از این رو کیش هویت به سادگی تبدیل به نژادپرستی می‌شود. آنگاه که فضا آرام گرفت، قدرت گفتار هویت را کنار نمی‌گذارد. هویت اینک در خصوصیت‌هایی جسته می‌شود که ظاهراً بی‌آزار اند، جذاب اند، بامزه و شادی‌بخش اند. شیپورزان قشون اینک در کارناوال شادی شرکت می‌کنند و جزئی از فولکلور می‌شوند. در این دوران سرخوشی ممکن است غفلت صورت گیرد و چنین نقشی جدی گرفته شود. جدی اما نه این نقش، بلکه نفس وجود قشون است. شیپورزان برای دوران جنگ تمرین می‌کنند و برای سربازگیری‌های آینده است که اینک می‌کوشند خود را در دل مردم جا اندازند.

آنچه امروز را مشخص می‌کند، آرایشی از نیروهاست که بخشی از آنها بازدارنده‌اند و می‌خواهند وضعیت دست‌کم این گونه بماند که هست. آنچه از دید حفظ وضعیت، هویت خوانده می‌شود، مجموعه‌ی آن ذهنیاتی است که جمع را به کاهلی و ترس و تسلیم و توکل می‌کشانند. برای این که باورها و الگوهای رفتاری تسلیم‌طلب را هویت قلمداد کنند، آن را به منبعی تاریخی وصل می‌کنند، زنجیر وصل را مدام قطورتر و آن منبع تاریخی را مدام پرهیت‌تر جلوه می‌دهند. وجهی از تسلیم، تسلیم شدن به این تاریخ‌سازی است. این که هویت بسته است، به این تاریخ‌سازی برمی‌گردد، به این که هویت فقط یک سرچشمه‌ی تاریخی دارد و تنها یک مرجع وجود دارد که رواست تاریخ را برای ما بازگو کند و در نتیجه این راوی تنها مرجعی است که می‌تواند تشخیص دهد که آیا ما "خود" مان هستیم یا نیستیم. زمانی می‌رسد که جمع، نخست در گوشه‌ای، بر اثر حادثه‌ای و متأثر از بحرانی به خود آید. این به خود آمدن در تضاد با آن خود روایت شده است. باعث آن معمولاً نگاهی دوباره به تاریخ نیست. جمع نه در تاریخ، بلکه با نگاه به نکبت امروز به خود می‌آید و چون به خود آمد و فردایی دیگر را ممکن دید، این را ممکن می‌بیند که گذشته چیز دیگری باشد، چیزی جز آن چه امروز حکایت می‌کنند. بازخوانی گذشته از راه بازخوانی امروز صورت می‌گیرد. درست در این لحظه‌ی کشف امکان آزادی در امروز، این حقیقت کشف می‌شود که هر چیزی ممکن بود جریانی داشته باشد، جز آنی که داشته است. با این کشف، هویت بسته باز می‌شود؛ دوران نشاط و رها کردن نیروی زندگی فرامی‌رسد. چنین بود؟ دیگر چنین نخواهد ماند! چون دیگر چنین نخواهد ماند، گذشته نیز آن چنان نخواهد ماند که می‌گویند. همه، اصل و نسب تازه‌ای پیدا می‌کنند. پس نسب‌شناسی‌های رایج را چندان جدی نگیریم. همه‌ی تاریخها از نو نوشته خواهند شد. کلاً تاریخ را چندان نباید جدی گرفت. گذشته چراغ راه آینده نیست، آینده چراغ راه گذشته است.

بحران هویت

آنگاه که هویت چیزی سفت و سخت و بسته تصور شود، شکافهای درونی آن نگرانی می‌آفرینند. چیز سفت و سخت است که می‌شکند. شکستن در دنیایی نرم و منعطف معنا ندارد.

بحران هویت بحران در جهانی است که کیفیت رابطه‌ها در آن با مفهوم غلبه بیان می‌شود. انتقاد از این وضعیت از موضع هویت‌خواهی، شکایت از غلبه‌ی بد بر خوب و ستایش از عکس آن است؛ خوب و بد اما از دید غالب و مغلوب فرق می‌کنند. پس انتقاد از موضع دفاع از هویت خودی، نه دفاع از یک هستی، بلکه دفاع از ارزشی است که مثبت پنداشته می‌شود. این ارزش از موضع مخالف باری منفی دارد،

پس موضوع همچنان که در آغاز گفتیم، واقعیت‌هایی هستی‌شناسانه و عینیت‌هایی تاریخی نیست. بحث بر سر ارزشهاست و بحران هویت، بحران ارزشهاست.

ترس از بحران، ترس از فقدان است. در تاریخ از وزن و قدر بسیاری چیزها و بسیاری ارزشها کاسته شده و بسیاری چیزها و ارزشها برای همیشه از دست رفته‌اند. فاجعه فقط از دست رفتن جانهای انسانی است؛ هر چیز دیگری از دست رود، مهم نیست. در همین سرزمین ما زبانهای بسیاری فراموش شده‌اند، کاخهای سرفرازی با خاک یکسان شده‌اند، بسیاری دفتر و دیوان نصیب دندانهای حریص موشها شده‌اند. هیچ چیز مهم نیست، هیچ چیز، هیچ چیزی. هیچ زبانی به خودی خود مهم نیست. مهم حرفی است که به آن زبان زده می‌شود. فارسی چه شیرینی‌ای دارد اگر نتوان در آن به آزادی شیرین‌زبانی کرد؟! تنها آزادی مهم است.

بحران هویت بحرانی در ساختار قدرت و تنشی میان مراجع قدرت است. قدرت بیمار مدام از دست هویت بیمار می‌نالد. بحران هویت، بحران یک ایدئولوژی است. پس همیشه بایستی آن را به فال نیک گرفت.

برای آن که بحران هویت جمعی ناشی از بیمار شدن قدرت و تزلزل ایدئولوژی را وحشتناک جلوه دهند، از آن تصویری به دست می‌دهند همانند بحران هویت فردی. این این-همانی کردن نوعی چشم‌بندی ایدئولوژیک است. بحران هویت فردی، آن جایی بروز می‌کند که فرد نتواند تاریخ زندگی خود را به‌عنوان یک کل یگانه بپذیرد و درک کند. هیچ ضرورتی ندارد که ما تاریخ زندگی یک جمع را کلیتی چون یک زندگی فردی در نظر گیریم. جمع، شکافهای درونی خود را دارد و انکار وجود گسیختگی در آن، با جانبداری از منفعت یک سوی شکاف همراه است. در جمع در نهایت فقط دو ارزش وجود دارند که بی‌قید و شرط دفاع‌پذیر اند: یکی همیاری و همبستگی است و دیگری روا بودن در خودباشی. نه زبان جمع یک ارزش وجودی مهم است، نه هنرش، نه صنعت‌گریش، نه رفاهش، اگر فرد در آن جمع یاری نبیند و آزاد نباشد. وطنی که نتواند به ما یاری دهد و سامان جمعی مردمانش نپذیرد که در آن آزاد باشیم، ارزش آن را ندارد که در آن زندگی خود را تباه کنیم. سعدی دریافته بوده است که زاده شدن در یک سرزمین خارج از اراده‌ی ماست، اما این را که می‌خواهیم کجا بزییم و کجا بمیریم، می‌توانیم خود تعیین کنیم. این آزادی را نباید فدای آن حادثه‌ی طبیعی خارج از اراده‌ی خود کرد: «نتوان مُرد به سختی که من اینجا زادم.» سرزمین مهم نیست، مهم دل خوش است و سایانی آرام‌بخش. و زبان مهم نیست، مهم کلام آمیخته به مهربانی است. کسی که زبانی را دوست دارد، به نام آن زورگویی و آدم‌کشی نمی‌کند، می‌رود در کنجی می‌نشیند و رُمان عاشقانه‌ی خوبی به آن زبان می‌نویسد.

هویت نابخردانه

هر چیزی که ما را مجبور به زیستن به سختی و مردن در سختی کند، نابخردانه است. خرد در حرکت نرم و بی‌تصادف و بی‌تصادم است. بخردانه آن است که هویت خود را تابع هیچ چیزی نکنیم که از تصادم و رویارویی خشن حاصل شده باشد. اگر با نقد قدرت همه‌ی ارزشهایی را دور بریزیم که از غلبه‌ی جو غلبه حاصل شده‌اند، از شر هویت‌های نابخردانه‌ای رها می‌شویم که وجود کنونی ما را وصل می‌کنند به

لشکرکشی‌ها، کشورگشایی‌ها و تردستی‌های ایدئولوژیک جن‌زدگان و جن‌گیران. دیگر به فکر تقابل کتابهای باید-نبایدگو و افسانه‌سرا در مورد گذشته نخواهیم بود. همه‌ی آن چیزهایی را که ایدئولوژی‌هویت در ذهن ما فرو کرده است، دور می‌ریزیم و درمی‌نگریم که در نهایت چگونه می‌توانیم خود را معرفی کنیم، معرفی به شکلی کاملاً ساده و طبیعی. این، آوردن اسم خود و سخن گفتن از احساسهای خود به زبان مادری است، که منظور از آن زبانی نیست که عنوانی دارد، ملتی را معرفی می‌کند، به نام آن جنبشهای ملت‌پرستانه راه می‌افتد و حصارهای ایجاد می‌کند برای پرورش حماقت ملی و سواری دادن به قدرت ملی. منظور، آن زبان ساده‌ای است که در بستر بیماری، در حالت تب و هذیان و در لحظه‌ی مرگ با آن مادرمان را صدا می‌زنیم و کمک می‌خواهیم. هویت انسانی کمک خواستن و کمک کردن است. هر چه مانع کمک‌رسانی شود، به نام زبان، سرزمین و آیین، غیرانسانی است، هویتی است که باید دور افکنده شود.

هویت بخردانه

هویت‌های جمعی را با نابخردی‌هایشان شناختیم. پرسیدنی است که آیا گروهی و مردمی و کشوری می‌توانند برای خود هویتی بخردانه بسازند.^۷ بخردانه، مستدل‌شدنی است، پس می‌توان پرسید آیا هویت در مفهوم ارزشی آن می‌تواند خود را مستدل کند و پایه‌ی استدلال را اصل یا اصلهایی قرار دهد که معقول و جهان‌روا باشند؟ جهان‌روا آن هنجاری را می‌گوییم که بر همگان روا باشد و هر کسی که بخردانه و آزادانه و عادلانه بیندیشد، آن را روا داند. رواداری بخردانه از حکمت کهن "آنچه به خود نمی‌پسندی بر دیگران مپسند" فراتر می‌رود. این فراترروی از راه تعویض نقش صورت می‌گیرد، تا فقط یک نفر یا یک گروه یا یک آیین، تعریف‌کننده‌ی پسندیده و ناپسندیده نباشد. با تعویض نقش تو به جای من می‌نشینی و من به جای تو. هر کس به جای آن دیگری می‌نشیند. طبعاً آزادی‌ای باید برقرار باشد که تعویض نقش را ممکن کند. عدالت در اینجا آن چیزی است که در نظریه‌ی عدالت جان‌رالز «حجاب ندانستن» نام دارد، که در مقام تمثیل آن پارچه‌ای است که بر سر می‌افکنیم تا نبینیم و در حین قسمت کردن چیزی، سهم ویژه‌ای برای خود در نظر نگیریم. من اگر هنجارگذار باشم، ولی بدانم که قرار است که خود بر کدام صندلی بنشینم و نصیبم چه خواهد بود، تضمینی وجود ندارد که هنجار عادلانه‌ای بگذارم. اما اگر ندانم که سهم من چه خواهد بود، دست کم این شائبه وجود نخواهد داشت که تقسیم را به نفع خود پیش می‌برم. هویت بخردانه لزوماً عادلانه است. چون هر کس می‌تواند خردمندانه با آن توافق داشته باشد، در وفاق با آن باشد و توفیق آن را ظلم بر خود نداند. و این هویت لزوماً آزادانه است، چون هر کس خود آن را بر خود روا می‌داند.

آنگاه که پیمانی بر پایه‌ی آزادی و عدالت در جمع مردمان یک کشور، اندیشیده و سنجیده تقریر شود، تأسیسی صورت می‌گیرد که مظهر آن قانون اساسی خوانده می‌شود. قانون اساسی سرشت سیاسی را

۷ ایده‌ی اصلی طرح چنین پرسشی را از یورگن هابرماس گرفته‌ام. بنگرید به مقاله‌ی زیر:

Jürgen Habermas, *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?*, in: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M 1976, S. 92 ff.

تعیین می‌کند. بنابر این می‌توان گفت اگر قرار باشد مردمی هویت بخردانه‌ای داشته باشند، سند آن قانون اساسی سامان اجتماعی آن مردم است. دعوای، تداوم دعوای قبیله‌ای نخواهند بود، اگر نه ادعای تقریر شده توسط ایدئولوژی هویت، بلکه آزادی و عدالت در سامان‌یابی جمعی مبنای مقایسه قرار گیرند. وطن سیاسی را قانون اساسی تعیین می‌کند. یک شرط بخردانه بودن سرشت‌نامه‌ی سیاسی و اجتماعی آن است که بری باشد از هر چیزی که به هویت‌های نابخردانه‌ی خونی و زبانی و آیینی برگردد. اگر نظمی پی‌افکنده شود با این دید، آنگاه مردم همسرنوشت امکان آن را می‌یابند که استعداد‌های خود را بروز دهند. در این حال هر ساز و نوایی زیباست. هر چیزی که تمایز ایجاد کند نه تبعیض، پذیرفتنی است.

تا زمانی که هویت بخردانه‌ای نیافته‌ایم و نتوانسته‌ایم در نظمی بدون تبعیض استعداد‌های متمایز خود را نمایان کنیم، تنها یک معنا از هویت می‌تواند بخردانه تصور شود: تلاش در جهت استقرار چنان نظمی. بنابر این، هویت بخردانه‌ی ممکن آزادیخواهی است. کسی نمی‌تواند این هویت را سرکوب کند. اگر بهره‌ور از آن باشیم، می‌توانیم بدان افتخار کنیم. این خودستایی، آزاردهنده نیست.