

تطور نظریه‌های هویت در غرب: از تجدد تا مابعد تجدد

تاریخ دریافت: ۸۴/۶/۲۰ تاریخ تأیید: ۸۴/۶/۲۷
دکتر حسین کچویان* دکتر محمدرضا جوادی یگانه**

از بررسی گفتمان‌های هویتی یا نظریه‌های هویتی غرب (که با معنای بسط داده شده در این مقاله، متفاوت از نظریه‌های هویت است) به دست می‌آید که تا کنون در تجدد، حداقل دو گفتمان حول مسأله هویت شکل گرفته است: ۱. گفتمان هویت ملی، که فرآیند شکل‌گیری آن از فروپاشی گفتمان هویت مسیحی در پایان قرون وسطا و آغاز دوران نوزایی تا اوایل قرن بیستم را دربر می‌گیرد. این گفتمان بیان کامل و جامع خود را در ایدئولوژی ملی‌گرایی پیدا می‌کند؛ ۲. گفتمان هویت: در مقابل گفتمان هویت ملی، گفتمان دیگری از اواخر قرن نوزدهم که زمان ظهور بحران تجدد است، به تدریج شکل می‌گیرد که بیان کامل آن را در عصر مابعد تجدد و نظریه مابعد تجددگرایی می‌یابیم. این گفتمان، گفتمان هویت یا گفتمان تفاوت و تکثرگرایی هویتی است، که برعکس گفتمان اول اساساً متوجه هدم گفتمان هویت ملی و اجزا و عناصر بر ساخته آن نظیر ملت، ملیت و حتی دولت - ملت می‌باشد. در این مقاله، علاوه بر ذکر تاریخچه مختصری از این دو گفتمان، به ویژگی‌های این دو گونه گفتمان نیز پرداخته می‌شود.

واژه‌های کلیدی: گفتمان‌های هویتی، تجدد، هویت ملی، تکثرگرایی فرهنگی، ناسیونالیسم، نظریه هویت،

نظریه هویتی.

* عضو هیأت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.

** عضو هیأت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.



در باب هویت و عناصر و علل شکل‌گیری آن و نیز اقبال و افول آن بسیار گفته‌اند و نوشته‌اند. در مقاله حاضر، سعی بر این است که از منظری دیگر به مسأله هویت نگاه کنیم. چارچوب با رویکرد تحلیلی این مطالعه به شکلی بسیار کلی رویکرد تحلیل گفتمان است. با این حال بیش از آن که، در قالب تعبیرات فوکویی به رویکرد تبارشناسانه نزدیک باشد، به دیرینه‌شناسی گرایش می‌یابد. از این جهت توجه و تأکید آن بیشتر بر جهان‌گفتمان‌هاست تا قلمرو اعمال و کردارهای غیرگفتمانی. به این منظور در این کار، به پاسخ‌هایی که گفتمان‌های مختلف به سؤال از کیستی جمعی ما داده‌اند، نحوه صورت‌بندی آنها از معضله یا بحران هویت، دیدگاه آنها در باب ابعاد یا مؤلفه‌های هویتی، عناصر اصلی آن و روش‌شناسی این گفتمان‌ها توجه نشان داده است.

البته در کنار تمرکز بر توضیح و تشریح محتوایی گفتمان‌های هویتی، بخش مهمی از این متن ناظر به جهان غیرگفتمانی یا شرایط واقعی‌پیدایی گفتمان‌هاست. از این حیث به غیر از توجه به پایگاه اجتماعی راویان این گفتمان‌ها یا مخاطبان آنها، و همچنین شرایط داخلی سیاسی-اجتماعی زمان شکل‌گیری‌شان، توجه عمده‌ای نیز به شرایط بیرونی به ویژه تطورات تاریخی تجدد شده است. به این جهت نیز این مطالعه صورت‌کاری کلی را به خود می‌گیرد که مسأله هویت را به عنوان معضله تجدد نگاه می‌کند.

از آن جای که در این مقاله، تفکیکی میان دو دسته یا دو سطح از نظریه‌پردازی در باب هویت شده، توضیحی در این خصوص ضروری است. در مطالعات موجود در خصوص هویت، معمولاً میان آن دسته از نظریاتی که به طور جوهری به تعریف هویت‌ها دست می‌زنند و آنهایی که به شکل صوری نحوه این نظریه‌پردازی را بیان می‌کنند، تفکیک نمی‌شود. اما روشن است که ما در این جا با دو سطح مفهومی یا نظری متفاوت روبه‌رو هستیم. در یک سطح مسأله این است که روشن شود مثلاً هویت ایرانی، ترک، عرب یا اسلامی چیست و از چه مؤلفه‌ها یا عناصری تشکیل شده است؛ اما در سطحی دیگر، مسأله ما تعیین نحوه کار در سطح قبلی است. در سطح درجه دوم، نظریه هویت بعد صوری یا روش‌شناسانه و معرفت‌شناسانه دارد و از خلال آن روشن می‌شود که به شکل کلی از هویت چه تلقی‌ای وجود دارد و چگونه یا به چه روشی تعریف و شناخته یا ایجاد می‌گردد. در این گونه نظریات، سؤالاتی از قبیل آن که آیا هویت مقوله‌ای ثابت است یا نه، عینی است یا سازه‌ای، طرح می‌شود. ما برای تفکیک این دو نظریه، اولی را «نظریه هویتی» و دومی را «نظریه هویت» نامیده‌ایم. برای درک بهتر، باید توجه داشت که این تفکیک شبیه تفکیک میان ایدئولوژی و نظریه ایدئولوژی است. در حالی که نظریه هویتی پاسخی به معضلات هویتی گروه‌های اجتماعی مورد بحث است، نظریه هویت ربطی به آنها پیدا نمی‌کند، بلکه مورد علاقه اهل نظر می‌باشد. گرچه هر نظریه هویتی

در بطن یا پس زمینه خود یک نظریه هویت را مفروض می‌گیرد، ممکن است الزاماً در مورد آن اشعار آگاهانه وجود نداشته باشد.

پیامدهای تجدد: پیدایی معضله هویت

مفهوم هویت ملی، نظیر بسیاری دیگر از مفاهیمی که از حدود ۱۵۰ سال پیش کشور ما، جهان اسلام و کلاً کشورهای غیر غربی درگیر آن بوده‌اند، مفهومی مرتبط با تجدد است. تاریخ این مفهوم ریشه در تطوراتی دارد که کشورهای غربی و به تبع آنها دیگر کشورها را با تأخر زمانی، از دوران نوزایی یعنی آغاز تمدن معاصر غرب، در خود فرو برده است. دوره نوزایی در عین حال که آغاز ظهور جمعی تجدد است، شروع پایان نظم کلیسایی یا مسیحی قرون وسطای غرب نیز می‌باشد. در واقع نفس همین طلوع و غروب بوده که مسأله هویت را به یکی از معضلات تمدن غربی و به تبع آن سایر تمدن‌ها و از جمله تمدن اسلامی بدل کرده است.

تلاش برای جایگزینی نظم مسیحی: ملیت، موضوع پرستش یا علقه جمعی جدید

تا پیش از دوران تجدد، بشر نه با مفهوم هویت ملی به طور خاص و نه با مفهوم هویت به طور عام آشنا بوده است. البته این سخن را نبایستی بدین معنا گرفت که آنچه ما با مفهوم هویت بدان اشاره کرده یا در باب آنها صحبت می‌کنیم نیز وجود نداشته است، زیرا باید میان مفاهیم به عنوان ابزارهای تحلیلی برای درک وقایع و نفس وقایع فرق گذاشت. با این حال نظیر بسیاری از مجهولات بی‌نهایتی که هم‌اکنون داریم اما بدانها حتی اشعار نداریم چون نااندیشیده یا اندیشه‌نشده‌های ما را می‌سارند، تا موضوع یا امری به معضله یا مسأله بدل نشود، در حیطه آگاهی و دانش انسانی در نمی‌آید. برای تمدن یا جهان ماقبل تجدد نیز مقوله یا موضوعی که اکنون ما با مفهوم هویت یا هویت ملی بدان اشاره می‌کنیم در برهه‌های نادری تبدیل به معضله یا مسأله می‌شد و در این مقاطع خاص و گذرا نیز به واسطه سطح دانش موجود به حیطه مفهوم سازی نمی‌رسید. اما از آغاز دوران تجدد، به دلیل تحولاتی که مجماً به آن خواهیم پرداخت، هویت برای جوامع غربی و به تبع آنان برای سایر جوامع، به مسأله اساسی و به بیان دقیق‌تر، اساسی‌ترین معضلات بشری تبدیل گردید.

تا پیش از تجدد در غرب، انسان غربی خود را ذیل درک یا هویت دینی فهم و تصویر می‌کرد. البته وجود کثیری از اجتماعات قومی و محلی در این تاریخ و آثار ناشی از آنها، از جمله ستیزه‌ها و رقابت‌های آنها با یکدیگر، گویای این است که هویت‌های متعدد و ناسازگاری در جهان ماقبل تجدد غرب وجود داشته است. با این حال این تکثر و تعدد را نبایستی مبتن عدم وجود هویتی یکپارچه و



واحد در آن در طی این دوران دانست. هویت دینی برای انسان غربی تا پیش از پیدایی تجدد تنها هویت اجتماعی نبوده است، اما این هویت، هویت فائق و جامعی بود که تمام اجتماعات و گروه‌های اجتماعی دیگر را تحت پوشش خود قرار می‌داد. هویت مسیحی به کل غرب، علی‌رغم تنوع درونی‌اش، وحدت می‌بخشید و آن را به عنوان وجود جمعی متمایزی در برابر سایر گروه‌بندی‌های انسانی به ویژه جهان اسلام که «دیگری» مسلط و اساسی غرب در بخش مهمی از تاریخ آن بود، سرپا نگه داشته و تحقق می‌بخشید. با این که تاریخ خونبار نزاع‌های قومی غرب‌گویای آن است که وحدت دینی جهان مسیحی، وحدتی بدون مسأله و مشکل نبوده است، اما تا پیش از تجدد، معارضة‌جویی ناشی از هویت‌های دیگر، خللی در این وحدت اساسی و بنیانی وارد نمی‌کرد. حل و فصل و مهار معارضة‌جویی‌های قومی از طریق حکمیت کلیسا و با ارجاع به قواعد و هنجارهای مسیحی، نیز نشان می‌دهد که هویت دینی در آن دوره هویت برتر و تعیین‌کننده بوده است.

هر کس و هر گروه یا قومی در جهان ماقبل تجدد در غرب، خود را بیش و پیش از هر چیزی مسیحی تعریف می‌کرد و تعلق خویش به دارالمسیح* را تعلق می‌دانست که معنای زندگی، کیستی و چیستی وی را تعیین و تعریف می‌نمود. اما فروپاشی جهان مسیحی که تدریجاً - به واسطه شکاف‌ها و ترک‌های رو به گسترش و ازدیاد در بنیان‌ها و دیواره‌های آن - به وقوع می‌پیوست، همزمان با فروریزی هویت دینی، ابهام در کیستی و چیستی انسان غربی را نیز به همراه خود می‌آورد. ظهور مشکل یا پیدایی چارچوب‌ها و بنیان‌های جدید تعریف از خود در غرب را شاید به بهترین وجه بتوان در ارائه تعاریف تازه از معنا و مفهوم انسان، به ویژه انسان ایده‌آل، در دوران نوزایی ردیابی کرد که آشکارا یا به طور ضمنی دامنه آن ایده‌آل‌ها و تصورات مسیحی در باب انسان و حتی حضرت مسیح علیه السلام را نیز دربر گرفته و آنها را در معرض باز تعریف و تفسیرهای تازه قرار می‌داد. ^۱ اما با این که این تحول بنیانی در معنا و مفهوم انسان و انسان ایده‌آل، چرخشی انسان‌شناختی به سوی جست و جوی هویتی تازه را نشان می‌داد، ضرورت‌های عینی‌تری نیز از نقطه و جایی دیگر اروپا و غرب را با فشار و قوتی متزاید در سمت و سوی این جایگزینی یا جست و جوی هویتی سوق می‌داد. در این جهت شاید هیچ رخدادی نظیر جنگ‌های صد ساله و سی ساله و نظایر آن که در پایان قرون وسطای غرب تدریجاً و برای مدت‌های طولانی، مردم اروپا را گرفتار مصایب، خسارات و تلفات دردناک و خونبار خود کرد، نتواند ضرورت و قوت این نیاز رو به رشد را بازگو کند. با فروپاشی نظم کلیسایی و تجزیه دارالمسیح، حدود ۵۰۰ دولت - شهر در کل اروپا به وجود آمدند که همگی با التجا و پناه‌جویی

* Christendom.

به ویژگی‌های محلی - قومی خود به صورت گروه‌ها و اجتماعاتی بالقوه یا بالفعل معارض همدیگر درآمدند، زیرا عنصر وحدت‌بخش و یکپارچه‌ساز هویتی خود را از دست داده و فاقد نسبت مشترک و متفق‌ی که آنها را در چارچوب اجتماعات بزرگ‌تر گرد هم آورد، شده بودند.

اما بی‌اعتباری پاپ و از هم پاشیدن ساختار کلیسا که وحدت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی اروپا را شکل می‌داد، با پیدایی و ظهور ساختارها و ساز و کارهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی تازه نیز همراه بود. در واقع به یک معنا آن فروپاشی معلول این ظهور و زایش بود، در این میان، تحول اساسی، پیدایی حکام و دولت‌های مطلقه سکولار یا غیر دینی بود که تلاش آنها برای استقلال‌یابی و خروج از نظم کلیسایی، بخش مهمی از روایت فروپاشی تاریخی کلیسا و نظم مسیحی را می‌سازد. از وجهی ظهور این دولت‌ها و حکام غیر دینی یا سکولار را می‌توان در هیأت یا صورت شکل‌گیری بنا و نظمی تازه بر ویرانه‌های نظم مسیحی دید، که در عین ایجاد فرآیند تجزیه و انحلال نظم قبلی، با فرآیند ساخت و ساز نظم و هیأتی با هویت اجتماعی جدید اروپا بر پایه مواد خام و باقی مانده‌های حیات قدیم و الزامات و نیازهای آن نیز رویارو بود. به این معنا این دولت‌ها و حکام در حالی که با عملکرد و رفتار خود گروه‌های مختلف قومی را از نظم کلیسایی یا مسیحی جدا می‌ساختند، می‌باید مبنای بنیان اجتماعی جدیدی بیابند که بتواند همزمان آنها را بر اساس و پایه آن وحدت بخشیده و در هیأت یا هویت تازه‌ای به عنوان تابعین و نیروهای تحت امر خود درآوردند.

هویتی جمعی جدیدی که به این ترتیب در اروپا به دنبال از دست رفتن هویت دینی و به جای آن ظاهر شد، «هویت ملی» یا ملت بود که پس از پیدایی حکومت‌های سکولار و نفی حاکمیت سیاسی کلیسا دومین ضربه تعیین‌کننده و ویرانگر را بر دیانت و جهان دینی در غرب وارد کرد. ملت در عین این که واحد اجتماعی به مراتب کوچک‌تری از هویت یا جهان اجتماعی دینی را نمایندگی می‌کرد، از هویت‌های پاره پاره و متکثر قومی - محلی که کل اروپا را به سمت جهان ماقبل مسیحی و ماقبل رومی قبیله‌ها، خاندان‌ها و طوایف پس می‌راند، بسی جامع‌تر و شامل‌تر بود. اما ملت علاوه بر این که هویتی به مراتب محدودتر از هویت مسیحی را عرضه می‌کرد، تفاوت‌های ماهوی نیز با آن داشت. در حالی که هویت دینی از پیوند و مشارکت آدمیان در یک جهان معنایی و ارزشی متعالی شکل می‌گرفت، ملت از تعلق خاطر و پیوند آن به محدوده‌ای این دنیایی یا سرزمین خاص و حکومت کاملاً غیر دینی ساخته می‌شد. اما در این میان، مسأله عمده و اساسی این است که ملیت یا هویت ملی دقیقاً در ربط با نیازهای اجتماعی - سیاسی حکومت‌ها یا حکام مطلقه سکولار یا غیر دینی به وجود آمد. این حکومت‌ها از یک طرف می‌خواستند تعلق خاطر، وابستگی و وفاداری تابعین خود را فراتر از پیوندها و وابستگی‌های قومی - محلی متکثرشان به سوی خود جلب کنند و از طرف دیگر نیز میان



این گروه‌بندی‌های مختلف علی‌رغم تفاوت‌های قومی، خویشاوندی یا خونی، ارتباط و الفتی به وجود آورند که امکان زندگی آنها را در درون واحدهای سیاسی جدید ممکن سازد.

اما در حالی که نیازها و ضرورت‌هایی که به پیدایی ملیت و ملت به عنوان بنیان‌های هویتی تازه در اروپا منتهی شد، از همان آغاز با شدت و قوت خود را نشان می‌داد، این هویت تازه طی فرایندی بطئی و به شکلی کاملاً غیربرنامه‌ریزی شده و به تعبیر کوستلر، خوابگردانه شکل گرفته و مفهوم گردید. در واقع علی‌رغم این که پس از نوزایی، در اروپا شاهد ظهور تدریجی این هویت تازه هستیم، به لحاظ مفهومی و نظری در مراحل اولیه، کمتر شاهد نظریه‌پردازی صریح در این خصوص می‌باشیم. حتی در موردی مثل نهضت اصلاح دینی یا پروتستانیزم، که در آن به وضوح نقش‌آفرینی گرایش‌های قومی به ویژه آلمانی‌ها مشهود است، این هویت تازه نه در کانون بلکه در پس‌زمینه و حاشیه بر تحولات اثرگذاری می‌کند، با این که نهضت اصلاح دینی به اعتبار تعلق رهبران آن به قومیت آلمانی و جهت‌گیری آنان به سمت ایجاد کلیساها یا مذاهب قومی مستقل و خودمختار بالنسبه به کاتولیزم و کلیسای پاپی، می‌تواند حاصل عملکرد هویت اجتماعی تازه یا نقطه‌ای مهم در شکل‌گیری و ارتقای این هویت باشد، اما کل حرکت در چارچوبی بیرون از چارچوب مفهومی هویت ملی یعنی بر پایه دلالت‌های دینی توجیه و تعریف می‌گردد.

در واقع، در مرحله اول شکل‌گیری هویت اجتماعی جدید غرب، نظریه‌پردازی به جای آن که متوجه مفهوم‌سازی در خصوص هویت جمعی جدید یا ملی در معنای اجتماعی آن باشد، به طور اساسی در جهت مفهوم‌سازی برای دولت‌های سکولار یا غیر دینی، تأسیس بنیان‌های فلسفی آن و فراهم‌سازی توجیه و استدلال سیاسی - اجتماعی لازم برای آن عمل می‌کند. این امر را می‌توان با دنبال کردن اندیشه و نظریه سیاسی تجدد، از ماکیاوولی در دوران نوزایی و پس از وی هابز و در نهایت تا منتسکیو در اواخر قرن هجدهم میلادی، دریافت. از این جهت این دوره را می‌توان دوره پیش تاریخ مفهوم هویت ملی به حساب آورد، زیرا این مفهوم یا مفهوم ملت و ملیت، اساساً به طور مشخص و صریح از اوایل قرن نوزدهم میلادی در کانون نظریه‌پردازی سیاسی غرب قرار می‌گیرد. در این مرحله نیز در بدو امر این مفهوم یا مفاهیم مشابه نظریه «روح قومی» که اشاره به هویت‌های اجتماعی تازه دارد، نه در حوزه سیاست بلکه در جریان برپایی نهضت رمانتیزم که نهضتی ادبی - فلسفی است، پیدا می‌شود. اما در هر حال در این مرحله است که تا پایان قرن، هویت‌های ملی به همراه ایدئولوژی ناسیونالیسم به طور کامل نظراً شکل گرفته و در عمل کل سیاست جوامع و دول اروپایی را تحت نفوذ و سیطره خود درمی‌آورد.

در مرحله اول شکل‌گیری هویت جمعی جدید غرب، در حالی که هویت سیاسی و نیازها و

اقتضائات مربوط به بنیان‌گذاری دولت‌های غیر دینی مستقل از دولت، حکومت یا نظام سیاسی مسیحی در کانون تحولات عملی و نظری قرار داشت، در مرحله بعدی مسأله اساسی و محوری نه به حوزه سیاست (به معنای خاص و حکومت) بلکه به حوزه اجتماع یا جامعه مدنی ناظر بود. پس از انقلاب فرانسه که به فروپاشی کامل نظام کهن و حذف تام و تمام نیروها، جریان‌ها و نهاد‌های اجتماعی آن از حوزه عمومی و سیاست منجر گردید، کل اروپا در مسیر مشابهی به حرکت درآمد. از این پس ضرورت مبرم دولت‌ها و ساختارهای سیاسی متجدد، شکل دادن و وحدت‌بخشی به اجتماعات و گروه‌بندی‌های جمعی‌ای شد که با فروپاشی کامل و تام نظم ماقبل تجدید، به معنایی صورت سیال و شناور و در واقع بی‌جهت و مبهم به خود گرفته بودند. به طور مشخص اکنون در فقدان بنیان‌های عینی هویت اجتماعی گذشته، مردم باید فراتر از الزامات و امکانات سیاست، خود را به طور کامل و یک جا در چارچوب هویتی تازه و با هیأت اجتماعی متفاوتی تعریف و تصویر می‌کردند، که بالاترین و برترین حیثیت و هستی آنها تلقی می‌شد. این ضرورت به ویژه از آن رو با فشار و قوت تمام خود را نشان می‌داد که ارتقا و رشد دولت‌های مدرن و سکولار به واسطه رقابت‌های رو به تزاید با یکدیگر و همچنین شکل‌گیری ستیزه‌های استعمارگرایانه میان‌شان، کاملاً به جلب وفاداری و تعلق خاطر بی‌چون و چرای تابعین خود مشروط و وابسته گردیده بود. این ضرورت به علاوه از این جهت نیز تشدید می‌شد که این کشورها تحت فشارهای ناشی از توسعه و صنعتی شدن نیز قرار داشتند که به طور متزایدی هم به بسیج جمعی و هم به اقناع عمومی برای قبول مشکلات و فداکاری نیاز پیدا می‌کرد. به این معنا، در این مرحله، نیاز دولت‌های جدید غربی صرفاً محدود به این نمی‌شد که به شکل سلبی تعلقات مردم خود را از نظم، ساختار و کلاً هویت اجتماعی - دینی گذشته‌شان قطع کنند، یا مانع از بروز ستیزه و خصومت در میان گروه‌های قومی و اجتماعات محلی رها شده از نظم قدیم گردند، به ویژه که اکنون به واسطه از دست دادن هویت و وحدت سابق به شکل دشمنان بالقوه یا بالفعل هم درآمد بودند، بلکه فراتر از این، این گروه‌ها بایستی به طریقی به شکل ایجابی به یکدیگر پیوسته و به وحدتی دست می‌یافتند که آنها را برای رویارویی با شرایط تاریخی و اقتضائات اجتماعی (سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و...) جدید تجهیز، بسیج و مهیا کند.^۲

منابع نظری تعریف هویت ملی: رمانتیسم، ناسیونالیسم و علوم تجربی

از دل اوضاع و احوال تاریخی و ضرورت‌های اجتماعی‌ای که به علت انحلال جهان مسیحی، غرب را تحت فشار قرار می‌داد، هویت جمعی جدید یعنی هویت ملی، اما نه با این عنوان و نام بلکه تحت مفاهیمی نظیر ملت، ملیت یا روح قومی، سر بر آورد. با این حال از لحاظ نظری در این مرحله بدوی،



دو منبع عمده، یعنی رمانتیسم و ناسیونالیسم، این مفاهیم جدید را معنادار می‌کرد. منبع اول، «نهیضت رمانتیسم» بود که عمده‌ترین ظاهر آن از آلمان و متفکران آلمانی تغذیه می‌کرد. نهیضت رمانتیسم در کل واکنشی در برابر عصر روشنگری اروپا و متفکران این عصر بود. تقابل رمانتیسم با عصر روشنگری، یعنی عصر اولین تظاهر خودآگاهانه تجدد، ابعاد مختلفی را در بر می‌گرفت. اما در حوزه نظریه اجتماعی مهم‌ترین وجه تقابل این دو، خود را در برابر دیدگاه فردگرایانه - عقل‌گرایانه یا حساب‌گرایانه و نفع‌گرایانه جریان فکری قرن هجدهم در رابطه با انسان، وجود، جامعه و تاریخ نشان داد. آنچه در دیدگاه این عصر به ویژه موجبات واکنش و مخالفت متفکران رمانتیک را برمی‌انگیخت، رویکرد قراردادگرایانه، اراده‌گرایانه و مکانیکی آنان در مورد حیات اجتماعی بود. رویکرد عقل‌گرایانه متفکران لیبرال عصر روشنگری، با توجه به تأکیدی که بر اصالت فرد داشتند، جامعه را محصولی مصنوعی تلقی می‌کرد که از دل تصمیمات کاملاً ارادی و عقلی، یا حسابگری‌های مبتنی بر نفع افراد منفرد بیرون آمده و برساخته شده است. به طور مشخص آن گونه که نظریه غالب این دوران یعنی نظریه «قرارداد اجتماعی» جامعه را تصویر می‌کرد، حوزه حیات اجتماعی چیزی ماورای آنچه افراد از طریق پیوستن به توافقی عقلانی برای ایجاد نهادهایی جمعی بدان دست می‌یابند. در خود و با خود ندارد. این نظریه که برای نفی گذشته و رهاسازی انسان و جامعه جدید از الزامات و تقیدات جامعه ماقبل تجدد و تأسیس جامعه‌ای کاملاً متجدد شکل گرفته بود، نقش سنت‌ها و نیز تاریخ بشری را در پیدایی و تطور اجتماعات انسانی نادیده گرفته و بلکه کاملاً نفی می‌کرد. اما اینها دقیقاً همان جهاتی بود که نهیضت رمانتیسم در نظریه اجتماعی عصر روشنگری نادرست می‌یافت. از نظر این متفکران متجدد ضد روشنگری، فرد اساساً نقشی در تأسیس و پیدایی جامعه نداشته و تابعی از آن است. به نظر آنان، جامعه واقعیتی ماورای فردی بود که به عنوان یک کل، خصایص و ویژگی‌های خاص خود را دارد. از این منظر به جای آن که جامعه ساخته فرد باشد، سازنده فرد است؛ به جای آن که جامعه در محدوده ویژگی‌های عقلی و ارادی فرد تعریف و تعیین شود، ویژگی‌های آن، ویژگی‌های فرد را مشخص و تعیین می‌کند. هر جامعه کلیتی است که دارای روح و خصایص ویژه جمعی خود بوده و افراد با اعضای آن منعکس‌کننده این روح و خصیصه جمعی یا کلی هستند.

این خصیصه که در نهیضت رمانتیسم عمدتاً با عنوان «روح قومی» بدان اشاره می‌شد، به شکل تاریخی ساخته می‌شود و تظاهرات تاریخی نیز دارد. هر قومی روح خاص خود را دارد که کاملاً متمایز از اقوام دیگر است، به علاوه این که در هر مرحله از مراحل تاریخی‌اش نیز تظاهرات یا هستی متفاوتی را به خود گرفته و ظاهر می‌کند. تمامی دست‌آوردهای یک قوم که در کل سنت‌ها یا

دست‌آوردهای فرهنگی آن را می‌سازد، محصول این روح قومی بوده و نشان خاصه آن را با خود دارد، کما این که این نشان را بر افراد یا اعضای خود نیز حک می‌کند. از این منظر، زندگی طبیعی و سعادت یک فرد در پیوستن به این روح قومی قرار دارد. روح قومی همان هویت اجتماعی هر فرد است که از طریق انعکاس یا تظاهر آن در فرد، جامعه را به وحدت و تمامیت خود می‌رساند. از آن جایی که روح قومی نماد و معرف کل جامعه بوده و کل تاریخ و تمامی دست‌آوردهای فرهنگی - اجتماعی یک قوم حاصل آن است، موضوع تعلق خاطر، دلبستگی و افتخار یا پرستش افراد آن قوم نیز می‌باشد. رمانتیسم روح قومی را بازیگر اصلی صحنه تاریخ اجتماعات بشری می‌داند که هر آنچه یک قوم و افراد آن کرده و شده‌اند، را به وجود آورده و هدایت می‌کند. روح قومی ماهیتی تاریخی دارد که ماجراجویی‌های تاریخی هر قومی نیز از آن برمی‌خیزد. از این منظر روح قومی، به علاوه تاریخ آن، در ساخته‌ها یا آفریده‌های مختلف آن تجلی می‌کند. به این معنا این روح قومی و خصایص یا ویژگی‌ها، امتیازها و دست‌آوردها و علو و کمال آن را می‌توان در مظاهر مادی و معنوی به ویژه دست‌آوردهای فرهنگی اش جست و جو کرد. جلوه‌های فرهنگی و تمدنی یک قوم و تاریخ خاص آن به ما این امکان را می‌دهد که آنچه را که فی‌نفسه دست‌نیافتنی و دور از تجربه حسی است، یعنی روح قومی را، شناخت و فهم کرد.

این رویکرد جمع‌گرایانه که نقش مهمی در شکل‌دهی به درک جدید از هویت ملی داشته، اختصاص به نهضت رمانتیسم و متفکران آن ندارد. به یک معنا کل متفکران متجدد قرن نوزدهم از جمله هگل و مارکس یا جامعه‌شناسانی نظیر کنت و دورکیم با چنین رویکردی به جامعه، حیات اجتماعی و نسبت فرد و جامعه نگاه می‌کردند. حتی مخالفان تجدید از جمله کاتولیک‌های محافظه‌کار فرانسوی نیز که نقش مهمی در ایجاد جامعه‌شناسی و چارچوب نظری آن داشته‌اند^۳ از مهم‌ترین منابع این فکر بوده و به یک معنا در شکل‌دهی آن نوعی تقدم هم دارند.

منبع دوم، که دید تثبیت‌شده مؤثر و همه‌گیر بعدی را در مورد هویت ملی شکل داد، «ناسیونالیسم» یا ملی‌گرایی است. با ظهور این جریان است که مفهوم هویت ملی با عنوان رسمی و ویژه خود به تدریج ظاهر می‌شود. ایدئولوژی ناسیونالیسم یا ملی‌گرایی به یک معنا در امتداد منبع یا جریان اول قرار دارد و با توجه به ویژگی تاریخی خاص ایدئولوژی ناسیونالیسم، شاید اساساً تفکیک این دو جریان، به لحاظ واقعی ناممکن یا دشوار باشد، چون نهضت رمانتیسم بخشی از تاریخ تکوین ایدئولوژی ناسیونالیسم است. اما با توجه به تحولی که تحت تأثیر ناسیونالیسم در مفهوم هویت ملی، اجزا و عناصر آن یا بنیان‌های نظری آن به وجود آمده، حداقل به لحاظ تحلیلی انجام این تفکیک مهم می‌باشد. در هر حال، در جریان شکل‌گیری این ایدئولوژی به سبب اتکای آن به دو جریان



نظری تازه، ما با تصویر جدیدی از هویت ملی و ابعاد متفاوت آن روبه رو می‌شویم. این دو جریان، یکی تحت تأثیر طرح نظریه تکاملی داروین و دیگری از ناحیه نظریه‌های نژادی - زیستی وارد بحث هویت ملی می‌شود. همان طوری که ماهیت این دو نظریه نشان می‌دهد، در این جا پای «زیست‌شناسی»، علم رو به رشد و مسلط قرن نوزدهم در میان می‌باشد. زیست‌شناسی در شکل‌گیری کل نظریه‌های اجتماعی این قرن و حتی رمانتیسم و جامعه‌شناسی نقش ایفا کرده است، اما در این مورد ما با نقش مستقیم آن رویارو هستیم. تحت تأثیر دو نظریه مورد بحث، از این نقطه هویت ملی مایه و بنیانی زیستی - خونی نیز به خود می‌گیرد. در نتیجه این تحول، ملیت‌ها و ملت‌ها و در معنای خاص مورد بحث هویت ملی، ویژگی گروه‌های نژادی تلقی می‌شوند که به اعتبار تمایزهای خونی و زیستی از هم جدا می‌شوند. به این معنا هر ملیتی یک نژاد با زیست و ویژه‌های خاص خود است که قابلیت‌ها و توانایی‌های ملت‌ها را مشخص می‌سازد. از این منظر ملیت ماهیتی طبیعی و نه تاریخی پیدا می‌کند که سرنوشت یا تقدیر آن از آغاز خلقت با آفرینش و خلق آن رقم خورده است.^۴ در نتیجه مظاهر فرهنگی و مادی یا کلاً تمدنی هر ملتی، به طور طبیعی از آغاز آفرینش آن در آن تعبیه شده و تاریخ تنها بستر و زمینه ظهور آن است. با این که این مظاهر همچنان به عنوان تظاهرات ملیت‌ها مورد توجه یا ستایش قرار می‌گیرد، اما آنها نه فی‌نفسه، بلکه به اعتبار ظاهر سازی یا نمایش آن قابلیت‌های نژادی - زیستی موضوع تفاخر هستند. از این جهت، نه تنها ماهیت تاریخی هویت ملی در حاشیه یا سایه قرار می‌گیرد، بلکه ماهیت معنای یا فرهنگی آن نیز در محاق خصایص زیستی - نژادی‌ای قرار می‌گیرد که طبیعی و غیر قابل تغییر قلمداد می‌شوند. از این منظر هویت ملی هر کس از پیش تعیین می‌شود و غیر قابل جایگزینی است و به عنوان خصیصه‌ای طبیعی، ویژگی انتسابی یا محول و نه اکتسابی دارد. در نتیجه هر کس که به دنبال خود واقعی اجتماعی خود است، باید نژاد ویژه خویش را یافته و خود را به آن ملحق سازد تا بتواند تقدیر تاریخی خویش را ایفا کند.

افول هویت ملی و ظهور آن در هیأتی نو؛ تبدیل ملیت از کانون پرستش به موضوع تنفر

با پیدایی و تکامل ایدئولوژی ناسیونالیسم، که تا اوایل قرن بیستم میلادی به پختگی یا اوج خود رسید، هویت ملی نیز کمال مفهومی خود را در غرب به دست آورد، گرچه این کمال چیزی جز ابهام و گنگی در بر نداشت. اما جالب این است که به یک معنا همزمان با این پختگی مفهومی، بعد از تغییر شرایط اجتماعی و اوضاع و احوال تاریخی، تحت تأثیر تحولات عینی و نظری مختلف، مباحثات مربوط به هویت ملی در غرب تدریجاً به همراه افول ناسیونالیسم از صحنه فکری - اجتماعی غرب محو شد.

پشت سر گذاشتن مراحل توسعه و تکامل سیاسی دولت - ملت‌های غربی و همچنین پایان یافتن فرایند صنعتی شدن غرب را باید از جمله این دلایل دانست. اما دو جنگ ویرانگر بین‌المللی که ناسیونالیسم دولت‌های اروپایی نقش مهمی در ایجاد آن داشت، شاید از عمده‌ترین دلایل ایجاد تنفر از ناسیونالیسم و مفاهیم و مباحثات مرتبط با آن نظیر هویت ملی، نزد غربی‌ها و تقریباً همگان باشد، به نحوی که اجتناب از آن نظراً و عملاً به طور خودآگاه و ناخودآگاه ترویج و ترغیب می‌گردید. البته به اینها باید پیدایی و رشد تقریباً عالمگیر ایدئولوژی‌های سوسیالیستی و کمونیستی را نیز افزود که به تدریج از اواسط قرن نوزدهم، اگر نه به شکل کامل حداقل به شکل غالب، کل فضای فکری - اجتماعی غرب را محصور و مسحور خود کرد. تأثیر منفی رشد این جریان‌های روشنفکری - نظری و همچنین سیاسی بر این مباحثات از این جهت بود که چپ، در کل نوعی جهان - وطنی را تبلیغ می‌کرد و به ملی‌گرایی و ملیت‌خواهی حتی در اشکال رقیق آن به شکل معضله‌ای به جای مانده از گذشته و در خدمت سرمایه‌داری و به ضرر منافع واقعی طبقات فقیر و تحت ستم نگاه می‌کرد.

اما با افول تدریجی ملی‌گرایی غربی، با کمی تأخر زمانی در جهان غیر غربی، بواسطه ضرورت‌ها و نیازهای مشابه با مرحله اول توسعه غرب که عمدتاً تحت تأثیر استعمار و گسترش تجاوزگرایانه تجدد به وجود آمد، نوعی جدید از ملی‌گرایی به تدریج دست بالا را در سیاست و نظر به دست می‌آورد که با وجود تفاوت‌ها و تمایزاتی طبیعی، بحث هویت ملی را همچنان داغ و زنده نگه می‌داشت. این نوع ملی‌گرایی که ملی‌گرایی جهان‌سومی خوانده شده است، حد فاصل میان مرحله قبل نظریه‌پردازی در باب هویت ملی با مرحله اخیر آن در غرب را می‌پوشاند. یعنی در همان زمان‌هایی که غرب بحث در این خصوص را به دست فراموشی می‌سپرد، غیر غربی‌ها در جریان مبارزات ضد استعماری و تشکیل دولت‌های مستقل آن را در کانون مباحثات و بلکه منازعات نظری و عملی خود قرار می‌دادند. با این حال غیبت مباحثات مربوط به هویت ملی در غرب همیشگی نبوده است. بحث در این خصوص بار دیگر از اوایل دهه هفتاد قرن بیستم به تدریج در کانون جریان‌های فکری و اجتماعی غرب قرار گرفت. با این حال این برگشت را نبایستی به معنای برگشت کامل یا نوعی رجعت تام به آن نوع مباحثات قبلی دانست. در واقع از حیثی شاید بتوان گفت که این تنها رجعت یا برگشتی اسمی است. فراتر از این حتی می‌توان گفت که برگشت بحث هویت به فضای اجتماعی و فکری موجود در غرب، حتی مشابهت اسمی یا عنوانی نیز با مباحثات قبلی ندارد؛ زیرا از یک جهت این بار بحث هویت در معنای عام و به شکلی کمابیش معارض با رویکرد قبلی آن، موضوع مباحثات موجود در غرب است. به علاوه در مواردی نیز که به طور خاص از موضوع ملیت و هویت ملی سخن به میان می‌آید، این کار در چارچوب شرایط یا نظریه جهانی شدن انجام می‌گیرد، که فضای گفتگومانی آن کاملاً



متفاوت از دوره تجدد اولیه یا کلاسیک است. در این نوع مباحثات جدید به یک معنا، نه تنها هویت ملی در کانون قرار ندارد، بلکه به صورت حاشیه‌ای نیز کمتر مورد توجه است، یا این که در صورت توجه، به آن به عنوان معضله یا مسأله‌ای اجتماعی نگاه می‌شود. از این منظر تازه، یا سخن از افول یا مرگ دولت - ملت‌هاست و یا این که اوج‌گیری و احیای ملی‌گرایی‌های جدید و جنبش‌هایی نظیر حرکت صرب‌ها و هندوها به عنوان حرکات ارتجاعی و انفعالی دیده می‌شود. در مباحثات اخیر در غرب، آنچه بیش از هر چیزی مطرح است مسأله هویت فردی است و فراتر از این، یعنی در خصوص گروه‌ها، مباحثات مربوط به هویت تحت عنوان عام هویت جمعی و عمدتاً هویت‌هایی به غیر از هویت ملی مورد توجه می‌باشد. در واقع شرایط و مقتضیات عینی‌ای که مجدداً مسأله هویت را به مسأله‌ای جالب توجه یا مهم برای غربی‌ها ساخته، آن چنان با شرایط و مقتضیات قبلی متفاوت است که به مباحثات هویتی جدید به لحاظ گفتمانی خصایص کاملاً متفاوت و بلکه متضاد با گفتمان قبلی هویت داده و به پیدایی یک نظریه هویت جدید منجر شده است.

تغییر شرایط تجدد و ضرورت ایجاد گفتمانی جدید

می‌توان گفت که بنیانی‌ترین تفاوت در شرایط ذی‌مدخل در پیدایی گفتمان هویتی تازه تجدد، از این جا برمی‌خیزد که در مرحله اخیر، برعکس مرحله اولیه، غرب یا مقتضیات و الزامات تأسیس ساختارهای عینی تجدد بر کنار بوده و در تقابل با ساختارهای عینی جهان ماقبل تجدد روبه‌رو نیست. در مرحله اولیه ضرورت تأسیس و بنیان‌گذاری تجدد، بعلاوه اقتضائات و نیازهای مربوط به هدم جهان مسیحی، خشکاندن نیروهای آن و ممانعت از احیای مجددشان، مسأله ایجاد کانون تعلق و وفاداری تازه، بافتن رشته‌های همبستگی و پیوند اجتماعی جدید، برقراری وحدت و همگونی جمعی نو به همراه نیاز به روایت‌های تاریخی متفاوتی از گذشته که تحقق این هدف را ممکن سازد به پیدایی مفاهیم ملت، ملیت، دولت - ملت، هویت ملی و ناسیونالیزم منجر گردید. اما در این مرحله که مرحله تمامیت و تسلط تجدد است، شرایط عینی، نیازها و ضرورت‌هایی کاملاً معکوس را به وجود آورده است. بخشی از این نیازها یا مقتضیات به ورود سرمایه‌داری به مرحله‌ای ربط می‌یابد که لاش از آن با تعبیر «سرمایه‌داری ناسازمان یافته»^{*} یاد می‌کند.^۵ این سرمایه‌داری نامتمرکز یا تمرکزگیز، در تقابل با دو شکل سرمایه‌داری اولیه، یعنی سرمایه‌داری تجاری ماقبل قرن نوزدهمی و سرمایه‌داری پس از آن یعنی سرمایه‌داری متمرکز و سازمان یافته، قرار می‌گیرد. ورود سرمایه‌داری

* disorganized capitalism.

به این مرحله به معنای گذر تجدد از مرحله‌ای است که توسعه آن مستلزم تمرکز ساختاری و اجتماعی و وحدت نیروها و علایق و همگونی و یکسانی رفتارها و جهت‌گیری‌ها بود. اگر نظریه جا افتاده گلنر و هابز باوم از ناسیونالیسم را بپذیریم، گذر از این مرحله به معنای از بین رفتن شرایط عینی این ایدئولوژی و مفاهیم مرتبط با آن است، زیرا مطابق تحلیل آنها، ناسیونالیسم تنها در ربط با ضرورت‌ها و نیازهای مرتبط با صنعتی شدن ظاهر شده و رشد کرده است.

اما از نظر سیاسی نیز تحولاتی که منجر به پیدایی جامعه ملل و پس از آن سازمان ملل متحد و ساختارهای نظیر اتحادیه اروپا و ناتو گردید، مبین از بین رفتن شرایطی بود که دولت - ملت‌های اروپایی و غربی را در چارچوب تنگ ملی گرایانه محدود می‌کرد. بعلاوه پس از مرحله اولیه رشد، این دولت‌ها که از طریق لشکرکشی و سپس استعمار مستقیم انجام گرفت، با آزادسازی و استقلال کشورهای غیر غربی روابط دول غربی یا غیر غربی به مرحله استعمار فرانو یا مابعد تجددی^۶ در مرحله مابعد استعمار کلاسیک رسید. این به معنای آن بود که هم به اعتبار تحول در روابط میان دول غربی و هم به اعتبار تحول در روابط آنها و کشورهای غیر غربی، به جای رقابت، ستیزه و خصومت باید گونه‌ای جدید از روابط حاکم گردد که به هیچ رو در محدوده ملی‌گرایی تند و حاد قبلی نمی‌گنجد. چارچوب این ساختار ارتباطی جدید در میان دول غربی همانی بود که بعدها به جهانی شدن معروف گردید. گرچه این وضعیت جدید، از حیثی، به سایر نقاط جهان نیز گسترش داده شده، اما جهانی شدن در واقع و علی‌الاصول وضعیتی جز وضعیت کشورهای پیشرفته غربی، یعنی آمریکا و اروپا و در نهایت ژاپن، را در این مرحله از توسعه تجدد و سرمایه‌داری بازگو نمی‌کند.^۷

به لحاظ فرهنگی، وضعیت این مرحله از توسعه تجدد را مابعد تجددگرایی^{*} مشخص می‌کند که از نظر جیمسون «منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر» یا سرمایه‌داری غیر متمرکز می‌باشد.^۸ ویژگی فرهنگی این مرحله از تجدد، آن گونه که در نظریه مابعد تجددگرایی صورت‌بندی شده، رد چارچوب‌های عام و کلی، هنجارهای همگون‌کننده، قواعد وحدت بخش و یکسان‌کننده می‌باشد. از لحاظ اثباتی، این فرهنگ، فرهنگی است که به تکثرگرایی، تنوع و تفاوت ارزش می‌نهد و به دنبال اختصاصات و تمایزات، و نه مشابهت‌ها و یکسانی‌های فرهنگی است. به این معنا وضعیت یا موقعیت مابعد تجدد، وضعیتی است که در حوزه فرهنگ چند فرهنگ‌گرایی^{**} و در حوزه سیاست، سیاست تفاوت یا هویت^{***} را به عنوان صورت‌های قابل قبول و موجه ترغیب و تشویق می‌کند.

* Postmodernism.

** multiculturalism.

*** politics of difference or identity.



با نظر به ویژگی‌ها یا اختصاصات عینی شرایط جدید تجدد به راحتی درمی‌یابیم که چرا مسأله هویت یا آنچه «سیاست هویت» نامیده می‌شود در تقابل و تضاد با مسأله هویت یا سیاست هویت دوره اول قرار دارد. در مرحله اول تجدد، انباشت و تراکم ثروت یا توسعه سرمایه‌داری، از طریق نظام تولیدی که فوردیسم نامیده شده انجام می‌گرفت که بر ایجاد خطوط یا زنجیره‌های تولیدی، تولیدات انبوه مشابه، استاندارد کردن جریان تولید و تقسیم کار اتکا داشت. این نظام تولیدی بر متمرکزسازی، یکسان‌سازی و وحدت هرچه بیشتر عوامل تولید گرایش داشت. چون محصولات این نظام تولیدی کالاهای مشابه و یکسان بود، نیازها و تمایلات مصرفی مشابه و یکسانی را نیز می‌طلبد. به همین دلایل است که گلنر ملی‌گرایی را لازمه ایدئولوژیکی چنین ساختاری می‌داند، چون ملی‌گرایی دقیقاً یکسانی، تشابه و وحدتی را که لازمه این‌گونه تولید و مصرف است تأمین می‌کند. اما سرمایه‌داری در مرحله متأخر خود، به واسطه اشباع نیازهای مصرفی برای تضمین حاشیه سود مناسب و تداوم خود دقیقاً متوجه ایجاد وضعیتی می‌گردد که ملی‌گرایی به عنوان خصم و سم مهلک آن تلقی می‌شود، یعنی وضعیت مابعد فوردیسم*^۹ در این مرحله از توسعه، سرمایه‌داری امکان بقا و رشد خود را از طریق ایجاد نیازهای مصرفی تازه می‌دید که تنها راه آن در تأکید بر خصوصیات خاص مصرف‌کنندگان و نه مشابهت‌های آنها تلقی می‌شد. سرمایه‌داری متأخر نه سرمایه‌داری تولید، بلکه سرمایه‌داری مصرف است که محرکه‌های خود را از تمایزات نیازهای مصرفی و دامن زدن به این تمایزات می‌گیرد.

همان نیازها یا ضرورت‌هایی که سرمایه‌داری را در موطن خود یعنی غرب، به سمت توجه به اختصاصات نیازهای مصرفی مصرف‌کنندگان غربی کشانده، پراکندگی و عدم تمرکز ساختار تولیدی آن را نیز موجب شده است. سرمایه‌داری متأخر در جست و جوی سودی که به دلایل مختلف حاشیه آن هر روز بیش از روز گذشته کاهش می‌یابد، اکنون به صورت خانه به دوشی درآمدی که هر جا که سود بیشتری برای آن متصور باشد رحل اقامت می‌افکند. رقابت رو به تزاید، اشباع مصرف در غرب و بالا رفتن هزینه‌های تولید کالا در غرب به واسطه فشارهای سیاسی - اجتماعی ناشی از نیروی کار و هزینه‌های محیط زیستی، سیاست تمرکز و یکپارچه سازی مکانی تولید را به صورت سیاست نامطلوبی برای آن در آورده است. همه این ضرورت‌ها سرمایه‌داری متأخر را به سمت این سوق داده است که فرایند تولید را گسیخته و نامتمرکز کرده و خود را از قید و بندهای ناشی از پیوستگی به ملیت‌ها و کار در محدوده دولت - ملت‌ها برهاند. در نتیجه بحث تأثیر تلاش برای پراکندگی در جهان،

* Post fordism.

سرمایه‌داری به بیان اولریک بک^{۱۰} به صورت «سرمایه‌داری بدون یا بی‌نیاز از نیروی کار»^{*} در می‌آید، زیرا سرمایه می‌تواند با حرکت در سطح جهان و انتقال سریع از یک کشور به کشور دیگر به راحتی بر محدودیت‌ها و نظارت‌های محلی به ویژه سیاست‌گذاری‌های دولت‌ها و فشارهای کارگری فایق آید و دیگر نیروی کار نتواند شرایط خود را حتی از طریق سیاست و دولت بر آن تحمیل کند.

در حالی که اقتضائات رشد سرمایه‌داری و تجدد در مرحله پیشین آن را به سمت یکسان‌سازی، وحدت و یکپارچگی در سطح ملی می‌کشاند، این اقتضائات آن را در این مرحله به سمت نیازهای مشابهی، اما نه در سطح ملی بلکه در سطح جهانی می‌کشاند. از این جهت سرمایه‌داری در مرحله اخیر توسعه خود صرفاً ملیت‌ها و دولت - ملت‌های موطن اصلی خود را مشکل تلقی نمی‌کند، بلکه یکبار دیگر در برابر ملت‌های غیر غربی نیز قرار می‌گیرد. بدون حدودی از یکسان‌سازی، مشابهت آفرینی و یکپارچگی در سطح جهان، هیچ‌یک از پیش‌نیازهای قبلی امکان تحقق ندارد، یا اگر داشته باشد به هزینه آن نمی‌ارزد، زیرا حاشیه سود لازم را برای سرمایه‌داری متأخر ایجاد نمی‌کند. در مسیر افزایش هرچه بیشتر سود که تضمین آن برای سرمایه‌داری متزایداً دشوارتر می‌شود، هزینه‌های نقل و انتقال مواد خام، نیروی کار، کالا و سرمایه در جهان نیز بایستی کاهش یابد. لازمه این کار رفع تمامی یا اکثر موانع و محدودیت‌هایی است که به واسطه وجود دولت‌های ملی در جهان ایجاد گردیده است. یکسان‌سازی قوانین گمرکی و تجارت، ایجاد اتحادیه‌های منطقه‌ای یا اعمال سیاست لیبرالیستی تعدیل و خصوصی سازی که از طرق مختلف مانند بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول دنبال می‌گردید، همه در جهت تحقق این هدف یا نیاز به ایجاد بازاری یکپارچه برای سرمایه‌داری غیر متمرکز عمل می‌کرد. طبیعی است که چنین اقتضائاتی، که تحت عنوان جهانی‌سازی سرمایه‌داری از آن یاد می‌شود، با مرزهای دولت - ملت که مانع جدی در برابر آن است، سازگاری ندارد. اما بی‌اثر سازی دولت‌های ملی نیز کل مشکل این سرمایه‌داری را حل نمی‌کند، زیرا ملت‌ها به عنوان هویت‌های فرهنگی متمایز، بر کنار از دولتهایشان، مانعی در برابر گسترش این سرمایه‌داری هستند که جز به انباشت ثروت نمی‌اندیشد. از این جاست که سرمایه‌داری غرب در این مرحله چیزی به غیر از ادغام کامل جهان در نظام اقتصادی خود را قبول نمی‌کند، چون آن را حل مشکل نمی‌داند. در نتیجه نه تنها دولت‌ها بایستی از طرق مختلف عقیم شوند، بلکه ملت‌ها نیز بایستی استحاله هویتی یافته و حساسیت‌های فرهنگی آنان به طرق گوناگون طرد و خنثی گردد. از این روست که در این مرحله، ملی‌گرایی بر چسب بیگانه‌ستیزی می‌خورد و در نظریه‌های جهانی شدن به عنوان



واکنشی ارتجاعی و انفعالی در برابر بسط و توسعه آن نمایانده می‌شود، چون سدی در برابر سیلان سرمایه، کالا و در کل سرمایه‌داری هر جایی یا جهانی ایجاد می‌کند. سرمایه‌داری متأخر به جای ملی‌گرایی، جهان‌وطنی را تبلیغ می‌کند که گرچه با هویت‌های محلی و متکثر سازگاری نشان می‌دهد، اما هویت‌های یکپارچه ملی را خصم خود تلقی می‌کند. از این جاست که سیاست هویتی این نوع سرمایه‌داری به سمت ایجاد تکثرگرایی هویتی و میدان دادن به هویت‌های متفاوت غیر ملی متوجه می‌شود. این سیاست هویتی در موطن اصلی تجدد، تنوع نیازهای مصرفی و رهایی از هزینه‌های اجتماعی - سیاسی را موجب می‌شود و در بیرون از این مواطن اصلی، با از بین بردن یا تضعیف دولت‌های ملی و ملیت‌ها موانع پیشاروی حرکت جهانی سرمایه‌داری را بی‌اثر ساخته یا آثار آن را کاهش می‌دهد.

گفتمان‌های متضاد هویتی غرب: از شکل‌گیری تجدد تا تجدد متأخر یا خالص

چنانچه ذکر شد، تاکنون در تجدد، حداقل دو گفتمان حول مسأله هویت شکل گرفته است: گفتمان اول که فرآیند شکل‌گیری آن از فروپاشی گفتمان هویت دینی یا به طور خاص گفتمان هویت مسیحی در پایان قرون وسطا و آغاز دوران نوزایی تا اوایل قرن بیستم را در بر می‌گیرد، بیان کامل و جامع خود را در ایدئولوژی ملی‌گرایی پیدا می‌کند. این گفتمان، گفتمان هویت ملی است. در مقابل گفتمان هویت ملی، گفتمان دیگری تدریجاً از این زمان، یعنی اواخر قرن نوزدهم که زمان ظهور بحران تجدد است، شروع به شکل‌گیری می‌کرد که بیان کامل آن را در عصر مابعد تجدد و نظریه مابعد تجددگرایی می‌یابیم. این گفتمان را «گفتمان هویت» یا «گفتمان تفاوت و تکثرگرایی هویتی» می‌نامیم که برعکس گفتمان اول اساساً متوجه هدم گفتمان هویت ملی و اجزا و عناصر بر ساخته آن نظیر ملت، ملیت و حتی دولت - ملت می‌باشد. در این بخش هدف این است که به ویژگی‌های این دو گونه گفتمان پرداخته تا از این طریق امکان درک بهتری از مسأله هویت و آثار و نتایج آن بر گفتمان‌های هویت در جهان غیر غربی پیدا شود.

ملی‌گرایی: گفتمان هویتی بی‌هویت و پر تناقض

اولین گفتمان هویتی تجدد در فرایندی حدوداً سه قرنه شکل گرفته که ضرورت‌های بنیان‌گذاری و تأسیس جوامع متجدد بر آن حاکم بود. به این معنا، فرآیند شکل‌گیری این گفتمان اولیه هویتی، که نهایتاً به صورت‌بندی هویت ملی ختم می‌شود، تحت همان اوضاع و شرایطی قرار داشته که نفس تجدد را در نظر و عمل متعین می‌ساخته است. آنچه در این خصوص در این جا باید بر آن تأکید شود،

ماهیت خوابگردی شکل‌گیری و رشد تجدد از جمله شکل‌گیری گفتمان هویتی اولیه آن است. به این معنا تنها عنصری که در این فرآیند خودجوش، بی‌برنامه و پر پیچ و خم مشخص و متعین بوده و به شدت و قوت نیز نحوه حرکت و شکل‌گیری آن را تحت نفوذ و تأثیر خود داشته، عنصر سنت یا دین بوده که به گونه‌ای سلبی نقطه فرار یا گریزگاه تجدد را می‌ساخته است. این وضع دقیقاً همان وضعی است که در جریان شکل‌گیری گفتمان هویتی تجدد اولیه، ینی ملی‌گرایی می‌بینیم که تنها نیروی هدایت‌کننده آن نفی گفتمان هویتی سنت و ایجاد هویتی جایگزین هویت دینی می‌باشد.

از آن جایی که شکل‌گیری هویت تازه در غرب و در نتیجه صورت‌بندی گفتمان ملی‌گرایی هم‌زمان و هم‌عرض شکل‌گیری تجدد و فروپاشی گفتمان هویت مسیحی آغاز گردید، ما در مورد ایدئولوژی ملی‌گرایی با وضعیتی کاملاً متفاوت با سایر ایدئولوژی‌های تجدد روبه‌رو هستیم. این همان وضعیتی است که از آن تحت عنوان بی‌هویتی گفتمان یا ایدئولوژی ملی‌گرایی یاد شده است.^{۱۱} با این که ملی‌گرایی بیش از هر ایدئولوژی دیگر تجدد، در شکل‌گیری تجدد و ساختارهای آن مؤثر بوده است، این بسیار عجیب می‌نماید که تاریخ شکل‌گیری آن روایتی ساده نیست. در مورد این ایدئولوژی، مسأله تنها این نیست که ما نمی‌توانیم مؤسسان، فلاسفه یا ایدئولوگ‌های بزرگی نظیر مارکس، لاک و ویلیام جیمز را بیابیم، یا تاریخ آن از نام‌ها، اسامی بزرگ و مشهور خالی است، بلکه همان گونه که گفته شده، این ایدئولوژی متون پایه‌ای و معتبری که نظیر «مانیفیست» کمونیست یا «رساله آزادی» استوارت میل عمل کند، نیز ندارد.^{۱۲} نه معلوم است که چه کسی یا کسانی این ایدئولوژی را بنیان‌گذاری یا صورت‌بندی کرده‌اند، نه این که اصول و قواعد آن مشخص و روشن است؛ اما نامتعارف و ابهامات در مورد ایدئولوژی ملی‌گرایی به همین حد ختم نمی‌شود. عجیب‌تر این که در مورد ایدئولوژی‌ای که تا این پایه در شکل‌گیری تجدد نقش داشته و صدها جنگ کوچک و بزرگ و دو جنگ بین‌المللی را موجب گردیده و بعدها با انتقال به جهان غیر غربی آثار عظیمی را بر جای گذاشته، تا همین اواخر یعنی پایان عصر ایدئولوژی ملی‌گرایی و گفتمان هویت ملی در غرب، مطالعه در خوری درباره آن انجام نگرفته و تنها از دهه ۱۹۷۰ است که با کارهای گلنر^{۱۳} آن هم به واسطه رشد ملی‌گرایی‌های جهان سومی، رفته رفته مطالعه ملی‌گرایی در دستور کار صاحب‌نظران و مؤسسه‌های تحقیقاتی قرار می‌گیرد. این دقیقاً آن زمانی است که ملی‌گرایی ظاهراً کار خود را در غرب به پایان برده و جای خود را به گفتمان هویتی جدید معارض و متضاد با آن می‌دهد.

ابهامات موجود در گفتمان ملی‌گرایی و هویت ملی به نحوی است که حاصل این گفتمان نه یک ایدئولوژی ملی‌گرایی یا یک مفهوم از هویت ملی، بلکه کنیری ملی‌گرایی و تفسیر از هویت ملی است.^{۱۴} بعلاوه همان طور که گلنر نشان داده، این گفتمان انواع تقریباً پایان‌ناپذیری از ملی‌گرایی،



ملت و درک از هویت ملی به ما عرضه می‌کند؛ اما به غیر از این که مشکل مشابهی در دیگر اجزا و عناصر مفهومی این گفتمان نظیر شاخص‌های ملیت و هویت ملی یا معیارهای آن مطرح می‌باشد، مشکل حادثی نیز در این زمینه وجود دارد. این که گلنر می‌تواند بر این استدلال کند که ملی‌گرایی به طور پایان‌ناپذیری درک از ملیت یا انواع ملت‌ها را تولید می‌کند، ناشی از این مشکل حاد و بنیانی‌تر است؛ مشکل این است که منطق کانونی این گفتمان به طور ذاتی چنین تکثری را موجب می‌شود. مسأله هم در این جا این نیست که مثلاً انواع ملی‌گرایی‌های فرانسوی، آلمانی یا انگلیسی وجود دارد، بلکه مشکل اساسی این است که تحت تأثیر این منطق در یک مورد یا دولت - ملت خاص نظیر انگلیس، انواع متفاوت ملی‌گرایی داریم که در خیلی موارد در تضاد و تعارض با یکدیگر قرار دارند.

آنچه وضعیت گفتمان هویت ملی و ملی‌گرایی را بیش از اینها عجیب و معمای می‌سازد، این است که این گفتمان اساساً گفتمان وحدت‌خواه یا وحدت‌بخش است؛ به این معنا که هدف غایی این گفتمان این است که چارچوب نظری آن، جریان‌ها و گروه‌ها و دسته‌بندی‌های موجود در محدوده جغرافیایی خاص یا تابع یک حکومت و دولت را به وحدت برساند و آنها را به صورت جمعی واحد درآورد. بعلاوه در چارچوب این هدف، این گفتمان متوجه ایجاد همبستگی و پیوندهای عاطفی عمیق‌تر و گسترده‌تر نیز است. اما از آن جایی که این گفتمان به لحاظ نظری دچار چنین مشکل بنیانی و تناقض‌آمیز است، عملاً نقض غرض کرده و ستیزه‌های بی‌شماری را موجب شده است. با درک این ویژگی اکنون می‌توانیم دریابیم که چرا ملی‌گرایی و حساسیت‌های هویتی ناشی از آن در خیلی از موارد به جای ایجاد وحدت جمعی، به تکثر و پارگی اجتماعی و شقاق‌ها و تعارض‌های خونین و حتی جنون‌آمیز دامن زده است. این پیامد یا نتیجه نیز صرفاً محدود به این نبوده که ملیت‌های بر ساخته در چارچوب گفتمان‌های ملی‌گرایانه را به ستیز و رقابت با هم بکشاند، بلکه فراتر از این هدف یا نتیجه خواسته، به طور ناخواسته در درون ملیت‌های واحد نیز شکاف ایجاد کرده و جنگ‌های خونینی به راه انداخته است. در واقع، اگر این طور به نظر می‌رسد که این گفتمان به میزانی که وحدت و همبستگی ایجاد کرده تکثر و ستیز نیافریده، این را نباید به منطق درونی این گفتمان نسبت داد. همان طوری که بسیاری، از جمله گلنر، به این اشعار یافته‌اند که توفیق ملی‌گرایی در ایجاد ملیت‌های واحد و پیوند میان مردم آن دقیقاً به این منوط بوده است که بسیاری از ملی‌گرایی‌های دیگر توفیق نیافته یا سرکوب شدند. از این رو اگر شرایط تاریخی و به‌کارگیری سیاست‌ها و راهبردهای سرکوب از صحنه حذف می‌شد یا حذف شود و کار به دست گفتمان ملی‌گرایی و منطق درونی آن می‌افتاد، قطعاً نتیجه‌ای عکس حاصل می‌گردید. به این معنا اگر گفتمان ملی‌گرایی و هویت ملی بود و بس، عملکرد آن کلاً می‌بایستی یک فاجعه عظیم بشری تلقی می‌شد، زیرا منطق این

گفتمان نظراً و کلاً خود شکست دهنده است و پیگیری آن هر نوع وحدتی را ناممکن و هر نوع پیوندی را تحقق نیافتنی می‌سازد، به نحوی که اجرای کامل آن جز تکثر و خصومت نتیجه نخواهد داد. در هر حال، صرف نظر از این مشکلات، گفتمان ملی‌گرایی و هویت ملی را می‌توان گفتمانی دانست که می‌کوشد به لحاظ نظری و عملی وحدتی خاص برای مردم مشخص اثبات کند و آنها را به لحاظ اجتماعی به هم پیوند دهد. مفهوم عنصری و اساسی در این گفتمان از این حیث، یعنی وحدت‌بخشی و ایجاد همبستگی اجتماعی، مفهوم ملت یا ملیت می‌باشد. مفهوم هم‌عرض یا در راستای این دو مفهوم که کارکرد مشابهی دارد، مفهوم «هویت ملی» است که خصیصه جمعی یا کیستی اجتماعی افراد متعلق به یک ملت یا ملیت را مشخص می‌کند. اما سؤال اساسی این است که ملت یا ملیت چه نوع پدیده‌ای است که افراد مختلف به اعتبار تعلق به آن واجد هویتی مشترک به نام هویت ملی می‌گردند؟ پاسخ به این سؤال در واقع پاسخ به سؤال دیگری در مورد عناصر سازنده هویت ملی نیز است. این هر دو مسأله از غامض‌ترین معضله‌های گفتمان ملی‌گرایی و هویت ملی می‌باشند که بدون حل و فصل آنها این گفتمان، گفتمان ابتر و ناکارایی خواهد بود.

به یک معنا اساساً گفتمان ملی‌گرایی و هویت ملی چیزی جز تلاشی نظری برای حل دو معضله و مسأله یاد شده نیست. این دو معضله نه تنها بنیان و کانون این دو گفتمان را می‌سازد، بلکه اساساً این گفتمان فراتر از اینها چیزی برای عرضه نیز ندارد. از وجهی پاسخ به سؤال از چیستی ملت یا ملیت بسیار ساده است، زیرا این مفهوم بدیل این دنیایی دین را برای انسان متجدد می‌سازد که بایستی نقطه غایی ارزش‌ها، توجهات، علایق و دلبستگی‌های وی گردد. اما سؤال هنگامی دشوار و غامض می‌شود که بخواهیم بدانیم چنین جایگزینی کجاست و چگونه واقعیتی است. در این زمینه بسته به منابع یا شیوه‌ای که برای پاسخ به این سؤال به کار گرفته می‌شود، دو گونه گفتمان شکل گرفته است. گونه‌ای از این گفتمان که تقدم تاریخی داشته و صورت اولیه گفتمان هویت ملی را می‌سازد، بر دیدگاهی تأکید دارد که اسمیت آن را «ازل‌گرایی»^{۱۵} می‌نامد. این دیدگاه تناسب مشخصی نیز با مدعاهای گفتمان ملی‌گرایی داشته و ادله ریشه‌شناختی نیز برای تأیید و اثبات تبارشناسی کهن آن به کار گرفته می‌شود. از نظر مدعیان پرشور ملی‌گرایی و بسیاری از عوام، این دیدگاه نه تنها صورت اولیه بلکه شکل طبیعی آن را هم می‌سازد. در هر حال مطابق این نظر، ملت یا هویت ملی، همانگونه که معنای اصل و ریشه لاتینی آن دلالت دارد، خصیصه‌ای طبیعی نظیر خون و ویژگی‌های زیستی است که با تولد افراد مهر خود را بر آنها می‌زند و همراه آنهاست. این خصیصه‌ای غیر قراردادی و



جاودانه است که زمان آن به قدمت عمر انسان می‌باشد. این بدان معناست که ملیت و هویت ملی محصول دوران تجدد نیست، بلکه از آغاز با بشر بوده است و هرگز نیز از او جدا نخواهد شد؛ چیزی ساختنی، قراردادی و جعلی نیست که بتوان آن را از افراد گرفت یا به آنها داد؛ خواسته یا ناخواسته با فرد است و هرگز از آنها جدا نخواهد شد؛ بعلاوه به عنوان یک خصیصه طبیعی و عینی، ملیت و هویت ملی به راحتی قابل تشخیص و تعیین است، کما این که دیگر ویژگی‌های زیستی انسان چنین است. اما در مقابل دیدگاه قبلی، دیدگاهی قرار دارد که متأخرین تقریباً بر آن اجماع دارند. بعد از کار آندرسون تحت عنوان «اجتماعات تخیلی»^{۱۶}، این کار به عنوان بهترین معرف و نماینده این دیدگاه تلقی شده که بسیاری از صاحب نظران جدید با آن همراهند.^{۱۷} مطابق این دیدگاه ملت و ملیت، ماهیتی بر ساخته و مفهومی است. نه تنها این مفاهیم از ویژگی‌های طبیعی در انسان سخن نمی‌گوید یا ناظر به آنها نیست، بلکه ابداعی و کاملاً جدید می‌باشد و قدمت آن در معنای دقیق به قرن نوزدهم و با تسامح به قرن شانزدهم می‌رسد. به این معنا این مفاهیم و مفاهیم مرتبط با آن نظیر هویت ملی خاص دوران تجدد بوده و از ابداعاتی است که در درون این نظریه پروریده شده و بسط یافته است. اما مشکل اساسی تری که هر دوی این زیرگفتمان‌های هویت ملی را به نحو مشابهی با پیچیدگی و غموض روبه‌رو ساخته، در جای دیگری قرار دارد. در واقع این مشکل همانی است که در کل، ابهامات و تناقض‌های گفتمان هویت ملی و ملی‌گرایی را موجب گردیده است. این مشکل به نحوه‌ای مربوط می‌شود که این گفتمان از طریق آن می‌کوشد ملت، ملیت یا هویت ملی را تعریف و توصیف کند. این کار از طریق ارائه معیارهایی انجام می‌شود که بر پایه آن این مفاهیم کانونی و بنیانی معنا یافته و مشخص می‌شوند. در صورت کلی در این جا معیارهای متعددی مطرح می‌شود که معیارها و ویژگی‌های نژادی - قومی، ویژگی‌های سرزمینی - جغرافیایی، ویژگی‌های سیاسی (حکومت)، ویژگی‌های تاریخی و ویژگی‌های فرهنگی شامل دین، ارزش‌ها و باورها، اساطیر، آداب و رسوم، سنت‌ها، و نهایتاً زبان را دربر می‌گیرد. این ویژگی‌ها به منابعی که بر اساس آن به نفع خود ملت، خصایص یا هویت ملی استدلال می‌شود ارتباط می‌یابد.

بعضی از گفتمان‌های ملی‌گرایانه - همان گونه که گفته شد - از علوم تجربی به ویژه زیست‌شناسی متأثر بوده و خود را بر پایه نظریه‌های نژادی قرن نوزدهم توجیه می‌ساخته‌اند. اما بعضی دیگر که از نهضت رمانتیزم مایه گرفته‌اند، بر تاریخ و ابعاد فرهنگی دست گذاشته‌اند که تأثیرپذیری آنها را از فلسفه‌های تاریخ و علوم اجتماعی نشان می‌دهد. اما همان طوری که می‌توان حدس زد، پای منبع

* Imagined communities.

دیگری در میان بوده است که ظاهراً مورد غفلت صاحب‌نظران در این زمینه قرار گرفته است. ویژگی‌های سرزمینی یا سیاسی در واقع به دوره اول رشد و پیدایی دولت - ملت‌های غربی باز می‌گردد، که در آنها عنصر سیاست و حکومت تعیین‌کننده و اساسی بوده است.

گفتمان ملی‌گرایی و هویت ملی گفتمانی است که بیش از آن که محصول تأملات نظری و اندیشیده شده باشد، محصول تحولات تاریخی بوده است. این گفتمان به شکلی تدریجی و تحت تأثیر عوامل مختلفی که حتی نمی‌توان تمامی آنها را احصا کرد، شکل گرفته است. با این که در شکل‌گیری گفتمان‌ها، عمل و کردارهای غیرزبانی همیشه نقش غیرقابل اجتناب داشته و دارند، در این مورد نقشی به مراتب بنیانی و اساسی‌تر را باید در نظر گرفت که تحت تأثیر این وضعیت خاص است که ما در زمینه معیارهای تعیین‌کننده هویت ملی و ملیت با این تنوع و چندگونگی روبه‌رو هستیم. این معیارهای سه‌گانه در واقع محصول دوره‌های مختلف پیدایی و توسعه تاریخی این گفتمان می‌باشد. در حالی که در هر دوره‌ای معیارهای خاصی برای تشخیص ملیت و تعیین هویت ملی به کار گرفته شده، در مرحله نهایی این معیارها به شکل کلی به عنوان شاخص تعریف ملت‌ها مطرح شده است. اما از آن جا که ادغام این معیارها در درون این گفتمان بر پایه فکر فلسفی و تأمل نظری انجام نگرفته، حاصل آن وارد کردن ناسازگاری غیر قابل التیام در درون آن بوده است. از این جاست که این گفتمان با معضلات کثیری روبه‌رو گردیده که تا پایان حل نشده باقی مانده و اکنون نیز حل ناشدنی است.

مشکلی که از ناحیه معیارهای ارائه شده در گفتمان ملی‌گرایی و هویت ملی به وجود می‌آید، به هر طریقی که چاره شود، خود مشکلات دیگری به وجود می‌آورد. مسأله اول در این گفتمان حل این معضله است که آیا این معیارها با هم ملیت و هویت ملی را می‌سازد یا نه. اگر این گزینه انتخاب شود که ملت، مردمی یا قومیت و نژاد مشترک، سیاست و حکومت یگانه، تاریخ و فرهنگ واحد (شامل دین، رسوم و سنت‌ها، اساطیر و زبان مشترک...) هستند و در سرزمین و محدوده جغرافیایی یکسانی زندگی می‌کنند، مشکل این خواهد بود که در آن صورت هیچ ملتی در عالم وجود نخواهد داشت. نه در گذشته و نه در حال و احتمالاً نه در آینده نمی‌توان مردمی و اجتماعی را یافت که در تمامی این خصوصیات وحدت داشته و هویت واحد مبتنی بر اینها داشته باشند. برای حل این معضله دو راهبرد دیگر وجود دارد: یکی این که بگوییم ملت، مردمی هستند که حداقل در دو تا از این خصوصیات یا بیشتر اشتراک داشته و هویتی متشکل از اینها را در پاسخ به کیستی یا چیستی خود بگویند؛ راهبرد دوم این که بگوییم ملت را تنها یکی از این عناصر چندگانه می‌سازد. به این معنا که اشتراک در یک عنصر به نحو عام برای داشتن هویت ملی کفایت می‌کند. با این که صاحب‌نظران برای حل معضلات



ناشی از نظریه ملی‌گرایی و مفهوم هویت ملی تدریجاً به سمت این دو راهبرد گرایش پیدا کردند، اما این گرایش نیز در این خصوص چاره‌ساز نبوده است. اگر نگوییم که مشکلات را افزون کرده است. هیچ مردمی را در دولت - ملت‌های موجود نمی‌توان یافت که حتی از لحاظ یک عنصر هویتی به تمامه اشتراک داشته باشند، چه رسد به این که در دو ویژگی یا بیشتر وحدت داشته باشند. در جهان به هیچ معنا یک ملت خاص نداریم و نمی‌توانیم بیابیم.

ارنست رنان بیان جالبی در مورد شیوه معمول تاریخ برای اثبات ملیت‌ها یا ایجاد ملت‌ها و هویت ملی در گفتمان‌های ملی‌گرا دارد. وی که مؤلف رساله «ملت چیست» - از معدود منابع کلاسیک در حوزه گفتمان ملی‌گرایی - است می‌گوید برای این که بتوان وجود ملتی را اثبات یا به تعبیر بهتر خلق کرد، باید تاریخ را به نحو نادرست و تحریف‌شده‌ای روایت نمود. تاریخ مملو از رخدادها و حوادثی است که به اشکال مختلف در تقابل و تعارض با تصویر مطلوب از ملت‌ها و شکوهمندسازی آنها قرار دارد و به ویژه نافی وحدت و استمرار هویتی آن است. در نتیجه برای این که بتوان از دهان آن داستانی نقل کرد که از وجود این موجود خیالی به ویژه ثبات و پایداری تاریخی آن خبر دهد، چاره‌ای جز این نیست که به تحریف تاریخ، حذف قسمت‌ها و رخدادهای نامیمون آن و ابداع روایتی متفاوت از واقعیت عینی آن دست زد. اما نکته مهم این است که آنچه رنان در مورد نحوه رویکرد گفتمان ملی‌گرایانه یا گفتمان هویتی کلاسیک تجدد در باب ملیت نسبت به تاریخ، به عنوان یکی از معیارهای تشخیص یا اثبات ملیت و هویت ملی می‌گوید، عیناً در مورد سایر ملاک‌ها نیز مصداق و صحت دارد. ملیت نیازمند هویت ملی واحد، یکسان و مشابه است. اما از آن جا که در واقعیت نمی‌توان بر پایه هیچ یک از معیارها به چنین موجودی با این ویژگی‌ها دست یافت، چاره‌ای نمی‌ماند جز این که به اقتضا، برای ابداع ملیت و هویت ملی مشترک به تحریف یا تخطئه واقعیت دست زد. این طور نیز نباید تصور کرد که این سخن صرفاً جنبه فرضی یا نظری دارد. اگر ملی‌گراهای ترک برای حدود یک قرن، نافی وجود قومی به نام کرد می‌شوند که در بخش مهمی از ترکیه کنونی زندگی می‌کنند و به جای کرد آنها را «ترک‌های کوهی» می‌خوانند، نباید تعجب کرد. البته چنین تمهیدی بسیار عجیب و خلاف عقل سلیم می‌نماید، اما معضله‌ای که ملی‌گرایی و هویت ملی آفریده، تنها راه‌حل آن چنین طرق نامعقول و طنزآمیزی است. این طور نیز نباید تصور کرد که چنین تمهیدی صرفاً وجه عملی یا سیاسی دارد. این گونه تلقی از مسأله، موجب غفلت از عمق نظری آن می‌شود. البته این به معنای آن نیست که این تمهید ارزش عملی یا سیاسی ندارد. برای حل مشکلی که ترک‌های ملی‌گرا به این نحو غیر معمول و مضحک به آن پاسخ داده‌اند، راه‌حل‌های متفاوت دیگری نیز وجود داشته است. این که آنها به سمت چنین راه‌حلی می‌روند که آنها را نه صرفاً در تعارض با عقل غیر، بلکه با عقل خودشان قرار داده، به دلیل

ماهیت گفتمانی است که از درون و بر پایه آن با مسائل خویش مواجه می‌شوند. اتفاقاً از این حیث باید آنها را به واسطه وفاداری اصولی به آن و عدم تناقض رفتاری تحسین نیز نمود. التجای آنها به راه‌حل‌هایی که به معنای زیر پا گذاشتن عقل است، بیش از هر چیزی و بدو ناشی از نقصان گفتمانی اعتقادات آنهاست.

البته برای حل معضلاتی که گفتمان هویت ملی به وجود آورده طرق دیگری نیز وجود دارد. یکی از این طرق را به شکل خاص جان استوارت میل در رساله «ملاحظاتی در باب حکومت نمایندگی» (فصل شانزدهم) مطرح کرده است. این رساله از منابع قلیلی است که در آن یک فیلسوف صاحب نام مطالبی در مورد ملت و ملیت گفته است. وی در این رساله در جریان بحث از مسأله نمایندگی و دولت، به اقتضا در فصلی مجزا مسأله ملیت را «از آن وجهی که به حکومت پارلمانی ربط می‌یابد» مورد توجه قرار می‌دهد. در این فصل، بعد از ارایه تعریفی روان‌شناسانه از ملیت، میل که مخالف هویت‌های فرهنگی - قومی یا ملیت‌های کوچک است، از این که ملیت‌های بزرگ این گونه هویت‌ها را بلعیده و در خود هضم کنند، دفاع می‌کند. موضع وی علی‌رغم مشرب لیبرالیستی‌اش، در مورد هویت‌های قومی یا ملیت‌های کوچک از شدیدترین مواضع است. این اقوام که مطابق معیارهای ملی‌گرایی هویت واحدی را ساخته و شایسته داشتن حکومت ملی هستند، از نظر او هیچ حقی در این خصوص ندارند. به جای آن وی این گونه اقوام را دعوت می‌کند که به جای چسبیدن به «میراث نیمه وحشی گذشته» شان، خود را با شور و شوق در ملیت‌های بزرگتر ادغام و محو کنند.^{۱۸} به این معنا راه‌حل وی محدود کردن بدون معیار و بی‌ضابطه معیارهای مطروحه در گفتمان ملی‌گرایی و جلوگیری از عملکرد سازگار منطق آن است. البته میل بر پایه غایات یا اهدافی که از نظر وی انسانی‌تر یا مترقیانه‌تر است، چنین می‌کند؛ کما این که از تعبیر کوتاه نقل شده از وی نیز روشن است. اما مبنا یا منطقی که وی بر پایه آن چنین می‌کند، بیرون از منطق گفتمانی هویت ملی و ملی‌گرایی است. اگر بر پایه معیارهای ارائه شده، ملیت تمام هویت غایی یک جمع را می‌سازد که بر پایه این یا آن ویژگی تعیین می‌شود، نفی این حق به عنف یا به ترغیب، غیرموجه و غیر اصولی است. اما به اعتبار مشکلات مورد بحث در نظر و عمل، چاره‌ای جز التجا و پناه به چنین راه‌حل‌هایی وجود ندارد. همان طوری که از بیان و استدلال گلنر برمی‌آید، می‌توان گفت که معتقدان به این گفتمان یا بایستی بر روی این قمار کنند که همه اقوام نخواهند مطابق منطق ارائه شده توسط آنها عمل کنند، یا این که تلاش کنند نظراً اقوام دیگر را انکار کرده و موجودیت آنها را نفی کنند که جای لازم برای ملیت مورد نظر آنها باز شود، یا این که در صورت بالا گرفتن ادعاهای نامطلوب، به ترغیب یا به سرکوب، راه را برای توفیق ملی‌گرایی و هویت ملی خود باز کنند. البته می‌دانیم که در بیشتر موارد این راه دوم بوده که انتخاب شده است، زیرا



ملی‌گرایی نظراً و عملاً ستیزه‌آفرین است. تنها راه برای آن، راه‌های خلاف عقل در نظر و عمل است، زیرا معضلات آن چاره دیگری جز این ندارد.

مابعد تجددگرایی: گفتمان تکثر و انشقاق هویتی

گفتمان‌های هویتی و نظریه هویت تجدید متأخر، از اقتضائاتی کاملاً متضاد با اقتضائات عینی و نظری تجدید اولیه پیروی می‌کند. در حالی که گفتمان‌های اولیه بر پایه ضرورت ایجاد، تأسیس و تثبیت فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تجدید و هویت جمعی‌ای که می‌بایستی در درون ساختار ماقبل تجدیدی و در تقابل با هویت مسیحی به عنوان «دیگری» انسان متجدد غربی باشد شکل گرفت، گفتمان‌های ثانویه آن بر پایه ضرورت‌های متضاد با آن، یعنی انحلال هویت ملی عمل می‌کند. این گفتمان‌ها با ضرورت‌های جهانی شدن جوامع غربی و تجدید، که این جوامع را به سمت خروج از ساختارهای ملی در عرصه‌های مختلف فرهنگ، اجتماع، سیاست و اقتصاد تحت فشار قرار داده، ربط می‌یابد. این به معنای آن است که گفتمان ثانویه تجدید در مسیر پاسخ‌گویی به این فشارها در جهت اضمحلال و تخریب تمامی ساختارهای وحدت‌بخش، یکسان‌کننده و همگون‌ساز تجدید اولیه عمل می‌کنند. نتیجه این پاسخ‌گویی، پیدایی گفتمان از هویت است که ملی‌گرایی، جنبش‌های ملی، وطن‌دوستی، وحدت و هویت ملی را بر نمی‌تابد و آنها را به دلایل مختلف طرد و رد می‌کند.^۹ این گفتمان به جای این وحدت‌ها و هویت‌های جامع، شامل و عام، هویت‌های خرد، محلی و در نهایت شخصی و فردی را می‌نشانند. از این منظر تکثر، تعدد، گوناگونی و حتی بی‌ثباتی و تغییرات مداوم هویت‌ها مطلوبیت می‌یابد و تمامی اهداف گفتمان هویت ملی یعنی وحدت، ثبات و استمرار هویتی، وجوهی منفی و نامطلوب می‌یابند.

گفتمان‌ها و نظریه هویت تجدید ثانویه یا متأخر، به لحاظ نظری، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی در درون گفتمان کلی مابعد تجددگرایی جا می‌گیرد. در واقع این گفتمان هویت از درون رشد گفتمان اخیر و همزمان با آن سر برآورده و رشد کرده است. با این که اغتشاش گسترده و عظیمی در مورد ماهیت نظریه مابعد تجدید یا مابعد تجددگرایی وجود دارد، اما بعضی ویژگی‌های مورد اتفاق آن در شکل‌گیری گفتمان هویت تجدید متأخر نقش مهم و عمده‌ای داشته است. در صورت کلی این نظریه مابعد تجدید، با نقد عقل مدرن یا عقل‌گرایی تجدید اولیه (که پایه و بنیان اصلی گفتمان هویت اولیه تجدید را می‌ساخته) مشخص می‌شود. این عقل‌گرایی با جست و جوی قوانین عام و شامل، روایت‌های کلان و جامع و تأکید بر امکان دست‌یابی به صورت‌های کاملی درک از جهان، از جمله جهان اجتماعی، تعریف می‌شود. به تبع همین ویژگی‌ها، در عمل، تجدید اولیه از ضرورت پی‌ریزی و

ساخت اجتماعات، نهادها و تأسیسات جمعی بر پایه این دریافت‌های عام و همه‌جایی سخن می‌گفت. تأکید بر هویت‌های عام و جامع نظیر هویت ملی، نظم و همگونی اجتماعی و ساختارهای کلان سیاسی نظیر دولت - ملت‌ها و ایدئولوژی ملی‌گرایی، برنامه‌ای است که بر این ضرورت‌ها مبتنا داشته و نتیجه عینی و عملی آنها و عقلانیت آن است. اما گفتمان مابعد تجدیدگرایی در نقد عقلانیت تجدید، دقیقاً امکانی را نشان گرفته که این صورت‌ها، ضرورت‌ها و برنامه‌ها از دل آن بیرون می‌آیند. نقد عقلانیت تجدید از این منظر، همان‌گونه که در اولین صورت‌بندی نظری و به معنایی مانیفست مابعد تجدیدگرایی یعنی «شرایط مابعد تجدید» توسط «لیوتار» بیان گردید،^{۲۰} نفی امکان روایت‌های کلان از هرگونه آن است. در حوزه معرفت این به معنای نفی امکان دریافت‌های عام، کلی و قوانین فرازمانی - مکانی بود. مابعد تجدیدگرایی به اعتبار نفی این امکان، کل برنامه عملی و فلسفه تجدید اولیه را در حوزه اجتماعی ناممکن می‌دید و نیز به طور مستقل طرح‌های مفهومی نظیر هویت ملی و ایدئولوژی‌های ناظر به آن یعنی ملی‌گرایی را نیز دست‌نیافتنی تلقی می‌کرد. این از آن رو بود که مابعد تجدیدگرایی در جهان نظر جای پا یا پایگاهی قابل اتکا و استناد نمی‌یابد که از آن جا بتوان همگان را ملزم به فراروایت‌هایی نظیر ایدئولوژی ملی‌گرایی یا هویتی عام و شامل همچون هویت ملی ساخت.

در فقدان هر نوع امکان عقلانی برای عام‌گرایی، مابعد تجدیدگرایی پیگیری طرح‌هایی نظیر ایجاد هویت عام و ملی را نه تنها فاقد اعتبار بلکه سلطه‌طلبانه می‌بیند. اصولاً نقد مابعد تجدیدگرایی از عقل تجدید از بعد سیاسی - اجتماعی نقد سلطه عقلانی نیز هست. آن‌گونه که در کارهای بعضی از متفکران این حوزه، که چندان نیز اقبالی به مفهوم مابعد تجدید ندارند، نظیر فوکو مشخص است، عقل تجدیدی، عقل سلطه‌طلب و زورگوست که مدعیات تاریخی و خاص خود را با لباس و پوشش کلیت و عمومیت عرضه می‌کند. اما این پوششی فریبکارانه و کوششی بی‌انجام است، چون عقل تجدید ماهیتی تاریخی دارد. در نتیجه تمام آنچه این عقل آن را عرضه کرده و از آن دفاع می‌کند، از جمله ابداع هویت‌های همگانی صرفاً طرح یا توطئه‌ای تاریخی می‌شود که با هدف سرکوب هویت‌های متعارض و ناساز با هویت مدرن ارائه شده است. این به آن معناست که از منظر این گفتمان، عنصر اساسی و تعیین‌کننده در ایجاد و تثبیت هویت‌های ملی، سیاست است. این نگاه گفتمان هویتی تجدید متأخر را به دیدگاه‌هایی در مورد هویت ملی نزدیک می‌کند که از میان عناصر مختلف تعیین‌کننده هویت ملی، بر عنصر حکومت‌ها یا دولت - ملت‌ها دست می‌گذارند، به جای آن که بر عناصری نظیر تاریخ یا سنت‌ها تأکید داشته باشند. از این دید، هویت‌ها اساساً ساخته دولت - ملت‌ها و تنها حاصل یک انتخاب یا علقه سیاسی است که در ربط با منافع اجتماعی مشخص قرار دارد. این هویت



صرفاً حاصل برتری دادن یا تأکید بر بعضی از عناصر یا ویژگی‌ها به ضرر بعضی ویژگی‌ها و عناصر دیگر است، که به منظور نفی و سرکوب سایر هویت‌های اجتماعی ناساز با هویت مدرن انجام گرفته است. از این جاست که نفی هویت ملی در واقع به معنای نفی سلطه می‌باشد.

بنابراین از منظر گفتمان مابعد تجددگرایی و بالتبع گفتمان هویتی آن، رهایی از هویت ملی صورت یک هدف مقدس و آرمانی را به خود می‌گیرد. هویتی که حاصل توطئه عقل و سیاست یا بازی حقیقت و قدرت است، در گفتمان هویتی متجدد متأخر از اریکه اعتبار و ارزش به پایین کشیده می‌شود تا در نتیجه آن امکان پیدایی هویت‌های دیگر باز شود و تنها از طریق نفی هویت‌های قاهر و تحمیل‌گر ملی است که چنین امکانی پیدا خواهد شد. به همین معناست که طرح یا پروژه این گفتمان نه ایجاد و تثبیت هویت‌های عام به ویژه هویت ملی، بلکه آزادسازی انسان متجدد از تمامی هویت‌های تحمیلی، خاصه هویت ملی می‌باشد، که بنا بر مبنای این گفتمان نمی‌تواند سلطه‌طلبانه نباشد.

علی‌رغم تمایزاتی که میان مابعد تجددگرایی مثبت و منفی گذاشته شده، در کل گفتمان مابعد تجددگرایی در حوزه اجتماع، رهایی و آزادسازی را هدف خود قرار داده است. به تعبیر واتیمو، مابعد تجددگرایی در فروپاشی عقل تجددی امکان آزادی بیشتر را می‌بیند.^{۲۱} آزادی بیشتر از این دید به معنای رهاسازی خود از هر محدودیت و هویتی است که مانع تظاهر آزاد، مطلق و رهایی نفس می‌گردد. از این جهت است که این گفتمان هویتی، مقاومت منفی و مثبت علیه تمامی سلطه‌گری‌های سیاست و اجتماع بلکه الزامات عقل و وجود را تصویب می‌کند.^{۲۲} در صورت خاص یا تاریخی آن، از بارزترین صورت‌های سلطه‌گری زمانه تجدد، از این دید، تلاش برای ایجاد هویت ملی است. اما در صورت کلی، هدف عالی آن نه تنها رهایی از هویت ملی بلکه نفی تمامی هویت‌های تحمیلی بر خود است. با این حال، در عمل این گفتمان احتمالاً به اعتبار خصلت ضد تجددی و گرایش سنتی آن، با هویت‌هایی غیر هویت مدرن در تعارض نیست، بلکه در چارچوب تکثرگرایی و تنوع فرهنگی از آنها دفاع می‌کند. وجه نظری آن این است که از نظر مابعد تجددگرایی به لحاظ معرفت‌شناسانه، عام‌گرایی را خصیصه نظریات تجدد تلقی می‌کند و معرفت سنتی را فی‌نفسه خاص و محلی به حساب می‌آورد. به هر حال از همین جاست که جنبش‌های هویت خرد، یعنی جنبش‌های زیر سطح ملی از نوع جنبش‌های اجتماعی‌ای قلمداد شده که در درون گفتمان هویت مابعد تجددگرایی ظاهر می‌شوند، زیرا در کانون توجه و تعلق این جنبش‌ها، هویت‌های محلی و خاص قرار دارد. به این معنا در جایی که گفتمان تجدد اولیه به جنبش‌های ملی دامن می‌زد، این گفتمان به شکل‌گیری جنبش‌های قومی - قبیله‌ای یا گروه‌های خاص اجتماعی کمک می‌رساند. با این حال این

هویت‌های محلی و خاص تنها وجهی از هویت متکثری هستند که این گفتمان آن را بارور می‌سازد. از این رو اگر این هویت‌های اختصاصی نیز بخواهند در تقابل با هویت‌های متنوع و متکثری که فرد می‌تواند بپذیرد قرار گیرند و آنها را سرکوب کنند، نمی‌توان آنها را محصول گفتمان هویتی مابعد تجددگرایی دانست. این گفتمان هویتی اساساً هیچ هویتی را که مانع از رهایی خود و آزادی آنها در گزینش هویت‌های متعدد و تفسیر دائمی خود باشد، نمی‌پذیرد.

در واقع اگر به خوبی دقت شود تجدد متأخر یا مابعد تجدد به معنای درست، فاقد هر نوع گفتمان هویتی است. آنچه در تجدد خالص وجود دارد صرفاً نظریه هویت است نه نظریه هویتی. مابعد تجددگرایی با نظریه خاص خود در باب معنا و مفهوم هویت و دیدگاه ویژه‌اش به چگونگی شکل‌گیری و ساخت هویت‌ها، همه چیز را در این قلمرو به دست علایق و منافع شخصی یا گروهی و خواست قدرت و سیاست وا نهاده است. چون با رد معیارهای عام، جز اینها، هیچ مبنایی برای ترجیح یا قبول هویتی باقی نمی‌ماند، این گفتمان نمی‌تواند با ایجاد نظریه هویتی خاصی افراد را به آن ملزم کند. البته در تجدد خالص حتی بیش از تجدد اولیه نظریه هویتی ایجاد می‌شود. در واقع در این مرحله از تجدد، در هر زمان انواع نظریه‌های هویتی امکان ظهور و پیدایی دارد و عملاً آن گونه که در صحنه واقعیت می‌بینیم نیز همزمان کثیری از آنها در حال رقابت با یکدیگر هستند، اما نفس این واقعیت دال بر عدم امکان داشتن نظریه هویتی‌ای به نام «نظریه هویتی مابعد تجددگرایی» است. نه مابعد تجددگرایی این ظرفیت نظری را در خود می‌یابد که یک هویت مشخص را به عنوان تنها هویت ممکن یا مطلوب عرضه کند و نه هیچ یک از این نظریه‌ها این امکان را در خود می‌یابد که در این فضای گفتمانی خود را به عنوان تنها نظریه هویتی مابعد تجددگرایی معرفی نماید. چون هیچ هویتی، خواه مدرن یا سنتی، ملی یا مذهبی، جنسی یا قومی، و یا نظایر اینها نمی‌تواند بر هویت‌های دیگر رجحان بیابد، هیچ یک نمی‌تواند خود را هویتی بداند که مابعدگرایی آن را مطلوب قلمداد می‌کند. مابعد تجددگرایی، نه می‌تواند به ما بگوید چه باشیم و چگونه باشیم، و نه اینکه تعیین هویت را به این شکل مطلوب می‌داند. مابعد تجددگرایی به دنبال بازگشایی فضایی است که در آن هر کس بتواند بدون هیچ محدودیتی هر چه می‌خواهد، باشد و هرگونه که می‌خواهد خود را بسازد. شکل مطلوب هویت برای آن، هویتی است که هر کس انتخاب می‌کند. از آن جا که به این ترتیب نظراً به تعداد افراد هویت مطلوب وجود دارد، امکانی نیز برای این نیست که مابعد تجددگرایی به تعریف و تحدید هویت مطلوب پرداخته و نظریه هویتی ارائه دهد.

به بیان دیگر، تجدد متأخر از آن رو گفتمان هویتی ندارد که هیچ هویت جوهری را ترغیب و دنبال نمی‌کند. آنچه تجدد متأخر به دنبال آن است آزادسازی سوژه یا نفس است که در معنای مورد نظر آن



از موقعیت بلاشرط و نامتعیین آن در برابر هر هویت خاص حاصل می‌گردد. از این منظر الزام خود به اتخاذ هر نوع هویتی، منافات با این رهایی مطلق دارد. نفس باید آزاد باشد که بتواند هر لحظه به رنگی درآید. اگر این گفتمان به لحاظ هویتی تکثرگرا و چندهویتی تلقی شده و از هویت‌های محلی، سیاست هویت یا سبک‌های زندگی^{۲۳}، در برابر هویت ملی یا مدرن و یا هر هویت عام‌گرای دیگر دفاع می‌کند، به دلیل تمجید یا ارزش‌گذاری بر هویت‌های محلی و خاص نیست. آنچه در چنین دفاعیه‌ای ظاهر می‌شود رویکرد سلبی آن به هویت عام یا کلان مدرن، ملی یا هر نوع دیگر است که آن را تحمیلی قلمداد می‌کند. به لحاظ ایجابی در نظر گفتمان تجدید متأخر، هیچ هویتی نسبت به هویت دیگر برتری یا مزیت ندارد، همه تا آن جا که توسط نفس یا خود انتخاب می‌شوند مورد احترام و ارزش هستند و اگر همین انتخاب‌های هویتی صورت الزام برای دیگر خودها بیابد، نفی می‌شوند.

به همین جهت، برعکس آنچه که بدو یا معمولاً فهم و تبلیغ می‌شود، این گفتمان هویت بیش از آن که تصور می‌شود، با گفتمان هویتی سنت ناسازگاری و معارضه دارد. در واقع نفی و نقد هویت مدرن و هویت ملی بیشتر از آن که از منظر ماهیت تجدیدی آنها باشد، به واسطه پیوند این مفاهیم با سنت است. در نقد مابعد تجدیدی گفتمان هویتی تجدید اولیه، باید رد یا بازگویی نقدی را دید که نیچه از عقل مدرن دارد. از نظر نیچه عقل مدرن به اعتبار جست و جوی صورت‌های عام و پایدار در حوزه نظر و واقعیت، در واقع گفتمان سنت را تداوم می‌بخشد و به همین دلیل باید طرد شود. از این جهت گفتمان هویت مابعد تجدید بر جبین گفتمان هویت ملی نشان وحدت خواهی و ثبات جویی سنت را می‌بیند. آنچه این گفتمان را با هر دو در تعارض قرار می‌دهد، این اعتقاد است که هویت‌ها ماهیتی طبیعی و واقعی ندارند، بلکه آنها تماماً تابع مقاصد سوژه‌ها بوده و در درون گفتمان‌ها شکل می‌گیرند. گفتمان هویت تجدید متأخر به اعتبار نسبتی که با نظریه معرفتی مابعد تجدید دارد، اساساً برعکس گفتمان اولیه هیچ نوع اتکا یا رجوعی به علم یا علوم تجربی ندارد. حتی آن جا که گفتمان هویتی تجدید متأخر به نحوی به علوم انسانی یا اجتماعی ارجاع می‌دهد، درک و فهم متفاوتی از این علوم را مد نظر دارد. در واقع این گفتمان به جای اتکای بر عقل و علم بر عاطفه و احساس اتکا دارد؛ از این رو به جای آن که به استدلال دست بزند، به ترغیب و تشویق روی آورده و معرفت یا فلسفه را به این اعتبار نمی‌پذیرد که حاوی حقیقت است، بلکه آن را همچون ادبیات یا شعر به اعتبار خیال انگیزی به عنوان امید اجتماعی عرضه می‌کند.^{۲۴} این از آن روست که هیچ مبنای معرفتی معتبری برای الزام دیگران به قبول این یا آن هویت نمی‌بیند به همین جهت تلاش‌های این گفتمان برای شکل دهی به هویت‌های جدید را بایستی در حوزه ادبیات و هنر دنبال کرد.

گفتمان هویتی تجدید متأخر در عین این که پیوند وثیقی با مابعد تجدیدگرایی دارد، با نظریه جهانی

شدن نیز ارتباط می‌یابد. البته ممکن است به اعتبار بعضی گرایش‌های جهان‌وطنانه در حوزه تجویزی نظریه جهانی شدن که از ضرورت ایجاد نظام جهانی واحد سخن می‌گوید، این طور به نظر برسد که این دو ارتباط سازگاری با هم ندارد. این از آن روست که این جهان وطن‌ها از تحقق یا ضرورت ایجاد هویتی عام و مشترک میان عالمیان سخن می‌گویند که در تناسب با جامعه جهانی قرار دارد. اگر این تلقی درست باشد، ما با مشکل جدی مواجه خواهیم بود، ظاهراً جست و جو یا تحقق هویتی کلان نظیر هویت جهانی به هیچ رو در درون گفتمان هویتی تجدد متأخر امکان ندارد، زیرا چنین هویتی حتی عام‌تر و فراگیرتر از هویت ملی است. به این معنا یا باید در ویژگی‌های گفتمان هویتی تجدد متأخر تجدید نظر کرد، یا در نسبت جهانی شدن با تجدد متأخر که همگان در مورد آن اتفاق دارند؛ با این حال با کمی تدقیق روشن خواهد شد که در هیچ سو الزامی به تجدید نظر وجود ندارد.

این طور به نظر می‌رسد که از وجهی پیوند این گفتمان هویتی با نظریه جهانی شدن کاملاً سرراست و مشخص باشد. اقتضای کاملاً آشکار و مستقیم جهانی شدن نظام‌های غربی، پیوند ساختاری و درونی این جوامع با یکدیگر و گسترش آنها به جوامع ماورای غرب، نفی هویت‌ها و ساختارهای ملی در کل جهان است. توسعه جهانی غرب در این مقطع در تقابل با گفتمان هویت ملی، ملی‌گرایی و مفاهیم و ویژگی‌های عینی ناشی از آن قرار دارد. اما آنچه مشکل ساز است، این است که گفتمان هویتی جدید غرب فراتر از وجه سلبی، یعنی از وجه ایجابی نمی‌تواند مؤید و مشوق هویت‌های جمعی کلان‌تر از ملت‌ها باشد. این گفتمان تنها هویت‌های گروهی کوچک و خرد را معنادار دیده یا تشویق و ترغیب می‌کند. با این حال شاید بتوان فراتر از این وجه که در هر حال وجهی اساسی است، میان این دو گفتمان پیوندی یافت. البته این مشکل، مشکل جدی و بنیادین است که امکان جهانی شدن تجدد در کل و حتی در محدوده کشورهای غربی، به یافتن پاسخ راه حلی برای آن منوط است. لکن باید به این نکته توجه کرد که جهانی شدن کنونی به شدت ماهیتی فردگرایانه و لیبرالیستی داشته و از شور و شوق تجدد به رهاسازی خود از تمام قالب‌های جمعی و سنت‌ها مایه می‌گیرد. چیزی که هست این میل بنیادین را نبایستی صرفاً نیروی تخریب‌کننده تمامی ساختارها و قالب‌های فرافردی در نظر گرفت. همان طوری که دیدگاه‌های جهان‌گرایانه موجود در گفتمان جهانی شدن دلالت دارد، این فرد در عین حال به عنوان نقطه کانونی توجهات و علایق جهان آینده نیز ارائه می‌شود. به این معنا فردی که هویت خود را در درون گفتمان هویتی متجدد متأخر کسب می‌کند، همان فردی است که انسان‌های آینده بر محور آن از طریق تبدیل به آن یا وحدت هویتی با آن به یگانگی و اشتراک می‌رسند. البته این فرد یا هویت به شدت فردگرایانه جدید، به لحاظ جوهری



ماهیت و ذات چندان غنی و پری را عرضه نمی‌کند؛ اما به هر حال این فرد در طرح‌های جهانی شدن به اعتبار بعضی ویژگی‌های صوری از جمله میل شدید به رهایی و حق‌رهایی، که از آن به حقوق بشر تعبیر می‌شود، به عنوان وجه مشترک یا کانون علایق و دل‌بستگی‌های جمعی آن جهان یا هویت آدم‌های جامعه جهانی معرفی و عرضه شده است.

امکان این که چنین هویت صوری و نامتعینی بتواند جامعه یا اجتماعی را به سامان آورد و منشأ پیوند میان انسان‌ها گردد، به شدت محل تشکیک و تردید است. در واقع بنا به ماهیت، چنین هویتی به اعتبار این که میل به رهایی مطلق دارد و هر منع یا تقید غیر فردی و بیرونی را مانعی بر سر راه شکوفایی خود می‌داند، بیشتر ستیزه خواهد آفرید تا همبستگی. اما این مشکل در این جا چندان به بحث ما ارتباط نمی‌یابد. روشن است که برای تجدد، هیچ امکانی جز اتکا به نظمی ابزاری یا غیر جوهری بر پایه عقلانیت فنی نمانده است و به این دلیل، این هویت نامتعیین فردی بهترین پایه را برای نظام‌دهی به آن ایجاد می‌کند، زیرا به اعتبار ماهیت صوری و توخالی آن، قابل مهار و کنترل بیرونی است و برای ادغام آن در نظام‌های اجتماعی از جمله نظام جهانی، به بستگی معنایی مشخصی نیاز ندارد.

در هر حال به این ترتیب روشن می‌شود که برای این گفتمان مسأله هویت ملی اگر کلاً منتفی نباشد به تمامه در هیأت متفاوتی ظاهر می‌گردد. البته این به شدت دشوار است که بتوان از دل گفتمان هویتی تجدد متأخر، دفاعیه یا توجیه یا ترغیبی به نفع هویت ملی درآورد. تکتک خودها که ارزش غایی این گفتمان است، به هیچ‌رو نمی‌تواند امکانی در هویت ملی بیابد. با این حال حداقل به لحاظ نظری از این منظر این امکان وجود دارد که گروه‌کثیری از مردم چنین هویتی را برای خود پذیرفته یا جعل کنند. در چنین صورتی تا جایی که این هویت به زور یا الزام بر دیگران تحمیل نشود و مانع از جست و جوی هویتی دیگران ولو در تعارض با هویت ملی نشود، می‌تواند تحمل شود. اگر مابعد تجددگرایی از حرکت‌های ملی‌گرایانه و هویت‌های قومی دفاع می‌کند، دقیقاً در چنین چارچوبی به این کار مبادرت می‌کند. این دفاع، دفاع از یک هویت محلی در برابر هویت عام‌گرایانه تجدد یا هویتی است که می‌خواهد از بالا و به اجبار خود را بر هویت‌های انتخابی سایر گروه‌های اجتماعی از جمله اقوام و ملل غیر غربی تحمیل کند. اما اگر هویت‌های ملی یا قومی بخواهند خود را به شیوه‌ای مشابه به زیرگروه‌های اجتماعی درون اجتماعات ملی یا قومی اعمال کنند، مابعد تجددگرایی بر پایه گفتمان هویتی تکثرگرایانه‌اش این گونه ملی‌گرایی یا قوم‌گرایی را نیز رد می‌کند. در هر حال ماهیت انتخابی هویت ملی در این منظر امکان تغییر و تحول و انحلال آن را باز گذاشته، بلکه در صورت لزوم ترغیب نیز می‌کند.

به همین ترتیب بحث از مسأله اجزا و عناصر هویت ملی در این گفتمان یا منتفی است، یا این که

در صورت دیگری ظاهر می‌شود. این گفتمان بر ماهیت سازه‌ای و مصنوعی هویت ملی تأکید می‌گذارد. اصولاً این گفتمان سؤال یا معضله اساسی تجدید اولیه را بی‌وجه می‌داند. به بیان دیگر این سؤال خطا و نادرستی است که از درک نادرست هویت‌های جمعی از جمله هویت ملی به وجود آمده است. البته این که گروه‌هایی از مردم بخواهند با برگشت به تاریخ، سنت‌ها و یا ویژگی‌های دیگری بر عنصر یا عناصری به عنوان ویژگی‌ها هویت جمعی یا ملی خویش دست بگذارند، از دید این گفتمان، همچنان مجاز است. اما جواز این کار ماهیت مسأله را تغییر نمی‌دهد. این تنها یک رویکرد از رویکردها یا راهبردهای ممکن برای تعریف هویت جمعی یک گروه از مردم است. هویت‌ها در درون گفتمان‌ها شکل می‌گیرند و گفتمان‌ها به اشکال مختلفی می‌توانند برای روایت ویژگی‌های هویتی ساخته شوند. در نتیجه اگر هدف از برگشت به تاریخ یا سنت‌ها یافتن ویژگی‌های عینی هویت است، به نحوی که نافی اجزا و عناصر دیگر باشد، از این منظر نتیجه‌ای بر آن مترتب نیست. هیچ امکانی در این گفتمان وجود ندارد که بتوان بر پایه آن یک هویت از میان هویت‌های بی‌نهایت یا یک عنصر از میان عناصر کثیر هویتی را بر دیگر هویت‌ها یا عناصر به نحو مطلق و خدشه‌ناپذیر غلبه داد.

نکته قابل تأکید این است که این گفتمان هیچ بعدی از ابعاد مسأله هویت ملی یا عناصر سازنده آن را مصون از نقد خود نمی‌گذارد. این نقد حتی شامل عناصر و ویژگی‌هایی که از منظری دیگر طبیعی می‌نمایند، نیز می‌شود. از اینها عنصر زمان و مکان یا تاریخ و جغرافیا است که عموماً به عنوان ویژگی‌ها و عناصر اصلی تعیین‌کننده هویت ملی قلمداد می‌شود. این تلقی طبیعت‌گرایانه از زمان و مکان تنها در صورتی معنا و مفهوم پیدا می‌کند که واقع‌گرایی و عینیت‌خواهی گفتمان اولیه تجدید یعنی علم تجربی و عقلانیت آن مورد پذیرش قرار گیرد. گفتمان هویتی تجدید متأخر، پیشاپیش از طریق پیوندی که با مابعد تجدیدگرایی دارد، این علم و عقلانیت و عینیت‌گرایی و واقع‌گرایی مبنایی آن را رد کرده است. برای آنها تاریخ عینی، و همزمان جغرافیای عینی وجود ندارد. به جای آن انواع مختلف طرح‌های زمانی و مکانی یعنی انواع مختلف تاریخ‌ها و جغرافیا وجود دارد که بسته به گفتمان‌های روایت‌گرا آنها از هم تمایز می‌یابند.^{۲۵} هیچ امر تفسیرناشده‌ای از جمله جغرافیا، آب، خاک و جمعیت وجود ندارد که بتواند پشتوانه هویتی خاص یا هویت ملی قرار گیرد. آنچه هست روایت‌هایی است که صورتی خاص به زمان و ویژگی مخصوص به مکان یا فضا می‌دهند. روایت گفتمان هویت ملی در این مورد تنها این ویژگی را دارد که «روایت کلی و جامع» است که به منظور جعل حقوق و اختصاصات ویژه برای یک قوم خاص در زمان و مکان ابداع شده است.^{۲۶} در نتیجه این گفتمان هویتی نه تنها تصویر دیگری در هویت ارائه می‌دهد، بلکه اساساً مسأله و معضلات ناشی از گفتمان اولیه تجدید را به عنوان سؤالاتی غلط و ناموجه کنار گذاشته و به مباحثات بی‌پایان و عقیم در این زمینه پایان می‌بخشد.

پی‌نوشت‌ها

1. A. Heller, *Renaissance Man* (London: Routledge, 1978).
2. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Albany: state university New York press, 1986); Ernest Gellner, *Nationalism*, (London: widenfeld and Nicolson, 1996); E.J. Habsbawn, *Nations and Nationalism sinece 1780: programme, Myth and reality* (Combrige: Combrige university press, 1990); Benedict Anderson, *Imagined Commanities: Reflection on the orgins and spread of Nationalism* (London: Verso edition and New Left Boks, 1983).
3. Zetlin, *Ideology and the Development of sociological Theory* (NJ: prentice hall, 1968); R. Nisbet, *The social Band*, (NY: Alferd A.Knope, 1970); R.Nisloet, *The sociological Tradition* (London: Heinemann, 1967).
4. Anthony smith, *Theories of Nationalism* (New york: Harper and Row, 1971).
5. Scott lash, *The sociology of postmodernism* (International Library of sociology series) _ (London and New York: Routledge, 1990).
6. حسین کجویان، «استعمار فرانکو یا استعمار مابعد تجدد»، روزنامه کیهان، ۱۳۸۳/۹/۱۴؛ همو، «ملی‌گرایی یا ایدئولوژی معجزه‌گر: تناقض‌های ایدئولوژیک جنبش‌های ملی‌گرا»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره پنجم، ش ۳، ص ۱۲۴ - ۱۳۹.
7. Ronald Axtmann (ed), *Globalization and earope: Theoretical and Empirical Irvestigations* (pinter publishers Ltd, 1998).
8. Feredric Jameson, *postmodernism: or, the cultural logic of late capitalism* (London: Verso edition and New left boks, 1991).
9. Ash Amin (ed.), *Post_Fordism: A Reader* (studies in urban and social change) _ (Oxford: Blackwell, 1994).



10. Ulrich Beck and Elisabeth Beck_Gernsheim, *Individualization: Institution alized Individualism and Its social and political consequences* (Theory, culture and society series)_ (London: SAGE Publications, 2000).

۱۱. حسین کچویان، «ملی‌گرایی، ایدئولوژی بی‌هویت» کتاب نقد، ش ۲۸.

12. Paul Gilbert, *The Philosophy of Nationalism* (Colorado and oxford: westwiew Press, 1998) P.4.8.

13. Ronald Beiner, *Theorizing Nationalism* (Colorado and Oxford: westwiew Press, 1999) P. 2.

14. Ernest Gelner, *Op. cit.*

15. Paul Gilbert, *The philosophy of Nationalism* (colorado and oxford: westwiew press, 1998) p.4.8.

16. A. D. Smith, *Nations and Nationalism in Global Era.* (London: Polity press, 1995) P. 31_41.

17. Benedict Anderson, *op.cit.*

18. David McCrone, *The sociology of Nationalism* (London and New york: Routledge, 1998); Paul gilbert, *op.cit.*; Roger Scruton, "In defence of Nation", in Derek matrarers and Jon Pink (eds.), *Debets in Cortemporary political philosophy: Anthology* (London and New york: Routledge, 2003); E.J. Ha. bsbawm, *op.cit.*

19. Joun stuart Mill [John Garry (ed)], on Liberty and other Essays (oxford worlds Classics) - (oxford: oxford unversity Press, New Ed edition, 1998), P. 427 - 434.

۲۰. روسنائو، ۱۳۸۰، ص ۲۳۱، ۲۳۷.

21. Jane - Fran Cois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Know ledge (Theory and History of Literature)* - (Minnesota: university of Minnesota Press 1984).

22. Vatimo (1988).

23. J. Baudrillard, "The Ecstasy of communication", In Hal Foster, ed. *The*

Anti - Aesthetic: *Essays on Postmodern Culture*, PP. 126 - 134 (seattle, Washington: Bay Press, 1983) *Thrars lated by John Johnston.*

24. Anthony Giddens, *Moderrnity and self-Identity: self and scoiety in the late modern Age* (stanford: stanford university press, 1986).

25. Rorty, *Philosophy and Socail Hope.* (1999).

۲۶. روسنائو، فصل ۴ (۱۳۸۰).

۲۷. همان، ص ۹ - ۱۲۸.



سال هشتم / شماره بیستونهم / بهار ۸۴