

بسمه تعالی  
**هویت ایرانی: تحلیلی گفتمانی**

سید صادق حقیقت\*

**چکیده:**

از نظر تاریخی، مفهوم "هویت اجتماعی" جایگاهی محوری در نظریه پردازی های روانشناسی اجتماعی و نظریه پردازی های جامعه شناسانه داراست. هویت - به خصوص در نظریه گفتمان - امری نسبی تلقی می شود. بر اساس نظریه گفتمان، هویت ها تابع گفتمان ها هستند و از آن جا که حقیقت مطلق وجود ندارد، هویت ها نیز در درون گفتمان ها شکل می گیرند و با متحول شدن آن ها تغییر می کنند. هویت ما عناصر مفصل بندی شده چهار گفتمان ایرانی، اسلامی، سوسیالیستی و لیبرالیستی با یکدیگر است؛ هرچند این فرایند منسجم و با اولویت های مشخص به نظر نمی رسد. معضل هویت ایرانی آن است که نمی تواند جایگاه عناصر ایرانی، اسلامی و متجددانه را به خوبی اولویت بندی کند. این ناسازواری به معضل و مشکله ای در هویت ایرانی تبدیل شده، که راهکارهای خاص خود برای برون رفت از وضعیت حاضر را می طلبد.

**واژگان کلیدی:** هویت، هویت اجتماعی، نظریه گفتمان، گفتمان ایرانی، گفتمان اسلامی، گفتمان غربی

---

\* محقق حوزوی و دانشیار علوم سیاسی در دانشگاه مفید

هویت اجتماعی در معنای عام خود، عبارت است از تعریف انسان از خویشتن در ارتباط با دیگران. اما در روانشناسی اجتماعی، معنایی اخص از معنای فوق پیدا کرده است: تعریف خود بر اساس عضویت در گروه های اجتماعی مختلف. معنای اخیر تا حد زیادی مدیون تحقیقات هربرت مید<sup>۱</sup> است. وی بین هویت افراد و جایگاه آن ها از نظر اجتماعی - به عنوان یک کل - پیوند برقرار نمود.<sup>۲</sup> بر اساس تحقیقات پارسونز، زیر سیستم شخصیت نقشی مهم در مشارکت شخص در نظام اجتماعی ایفا می نماید. محققان حوزه های فوق، در تحقیقات میدانی از پاسخ دهندگان می خواهند که به سؤال "من کیستم؟" پاسخ دهند. تایفل<sup>۳</sup> ارتباطی علی بین نیازهای هویت اجتماعی و اشکال مختلف رفتارهای بین گروهی کشف نمود. فرضیه اصلی وی این بود که هویت های اجتماعی افراد اساساً به وسیله احساسات گروهی حفظ می شود. از آن جا بود که او توانست اهمیت سیطره تبعیضات بین گروهی را - حتی در آن هنگام که درگیری خاصی وجود ندارد - مطرح کند. بر این اساس وی به مسأله وضعیت گروه های اقلیت، درگیری های صنعتی، و تمایزات زبانی بین گروه های نژادی پرداخت.<sup>۴</sup>

بر اساس تحلیل گفتمانی، هویت اجتماعی انسان در امری معلق و متغیر است، در صحنه تاریخ و اجتماع ظاهر می شود، و همواره فرآورده کردارهای انسانی محسوب می شود. منظور، ماهیت جهانی انسان نیست، بلکه برداشت او از خود یعنی هویت اجتماعی اوست که هر آن چهره عوض می کند. هیچ هویت اجتماعی بنیادینی در کار نیست. هرچند قدرت و دانش در هر عصری هویت انسان را را رقم می زنند، اما به هر حال انسان ها در طی زمان کم و بیش هویتی طولانی برای خود تصور می کنند و بر وفق آن به خود و جهان می نگرند.<sup>۵</sup>

آن چه در این مقاله مد نظر است، هویت اجتماعی است؛ نه هویت فلسفی (ماهیت شیء بر اساس خواص آن<sup>۶</sup>). اگر از یک ایرانی در باره هویت او سؤال شود، ممکن است خودیت خود را بر اساس ایرانیت، اسلامیت، و یا حتی مفاهیمی که از تجدد - به شکل خود آگاه - وام گرفته یا از آن ها - به شکل ناخودآگاه - متأثر بوده، تعریف نماید. هویت اجتماعی با مفهوم ملت ارتباط نزدیکی دارد. به قول ارنست رنان، "یک ملت یک روح است؛ یعنی یک اصل ذهنی - اخلاقی. دو مقوله ای که در واقع پشت و روی یک سکه هستند، این روح و این اصل ذهنی - اخلاقی را می سازند. اولی داشتن میراثی غنی و دیگری وجود اجماع روز مبنی بر این که ملت مصمم است به زندگی مشترک خود ادامه بدهد."<sup>۷</sup> به شکل دقیق تر می توان گفت هویت ایرانی متأثر از چهار گفتمان است: گفتمان ایرانی، گفتمان اسلامی، گفتمان

<sup>۱</sup>. G.H. Mead

<sup>۲</sup>. Adam Kupper (and Jessica Kupper), *The Social Science Encyclopedia*, London & New York, Routledge, ۱۹۹۶, p ۷۸۹.

<sup>۳</sup>. Tajfel

<sup>۴</sup>. Ibid, p ۷۹۰.

<sup>۵</sup>. حسین بشیریه، "پروژه ناتمام مدرنیته"، در اکبر گنجی، *سنت، مدرنیته، پست مدرن*، دفتر نخست، تهران، صراط، ۱۳۷۷، صص ۹۵-۹۶.

<sup>۶</sup>. Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, U.K, Cambridge Univ. ۱۹۹۹, P ۴۱۵.

<sup>۷</sup>. فرهنگ رجایی، *مشکله هویت ایرانیان امروز*، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲، صص ۱۲-۱۳.

غربی و گفتمان سوسیالیستی. اما آیا هویت ما به شکل خودآگاه و بهنجار از این منابع چهارگانه تغذیه کرده است؟ این نوشتار در پی بررسی این مسأله است که نه تنها این گزینش خودآگاه و بهنجار نبوده، بلکه به بحران هویت نیز منجر شده است. با ورود اسلام به این مرز و بوم، نوعی دوگانگی فرهنگی در ما ایجاد شد. تقابل دو گفتمان می توانست به هم نهاد کامل تر و جامع تری بینجامد، اما این دوگانگی نه تنها در آن زمان به شکل مناسب حل نشد، بلکه به زمان معاصر در قالبی جدیدتر منتقل گشت. تلاش مرتضی مطهری در *خدمات متقابل اسلام و ایران*<sup>۱</sup> از یک سو، و کوشش آرامش دوستدار در *درخششهای تیره*<sup>۲</sup> از سویی دیگر شاهدهی بر این مدعاست که تعارض گفتمانی همواره وجود دارد و مسأله جمع ایرانی و اسلامیت هنوز برای ما مطرح می باشد.

مشروطه، ما را با میهمان ناخوانده و جدیدی روبرو کرد. اگر بتوانیم مجموعه ناهمگون ایرانی - اسلامیت را سنت بنامیم، انقلاب مشروطه را می توان تقابل سنت - تجدد قلمداد کرد. اندیشه متفکران مشروطه پاسخی به بحران رویارویی با تجدد بود، اما از آن جا که گاه این آشناسازی به شیفتگی و وادادگی بدل می شد، و گاه دیگر با سنت پیشین - بالاخص با عنصر مذهب - ناسازگار می نمود، مسأله جدید ما تعارض سنت و تجدد شد. بدیهی بود کسانی که بر دوگانگی<sup>۳</sup> ایرانی - اسلامیت نتوانسته بودند فائق آیند، اینک نمی توانستند در حل سه گانگی<sup>۴</sup> پیچیده ایرانی - اسلامیت - تجدد موفق باشند. آن چه بر ناکامیابی های ایشان می افزود، دو مسأله دیگر بود: عدم آشنایی صحیح و کامل با تجدد و جهات مثبت و منفی آن، و مرکب بودن تجدد از گفتمان غربی (با تأکید بر لیبرالیسم) و گفتمان سوسیالیستی. پس، در واقع ما با یک مربع روبرو شده بودیم، نه با یک مثلث! نکته مهم بر اساس نظریه گفتمان آن است که چندگانگی عناصر هویتی امری پذیرفته شده است، اما در مورد هویت ایرانی مسئله آن است که اولویت و سلسله مراتب این عناصر مشخص نیست و ما را با بحران هویت روبرو ساخته است.

تأثیر گفتمان سوسیالیستی را نباید در هویت و فرهنگ موجودمان دست کم ببندیم، چرا که در دهه های ۴۰ و ۵۰ با هویت اسلامی و انقلابی در هم آمیختند و تأثیری به سزا در انقلاب اسلامی نیز ایفا نمودند. اگر قبل از انقلاب مشروطه با دوگانگی ایرانی - اسلامیت و پس از آن با دوگانگی سنت (شامل ایرانی و اسلامیت) و تجدد (شامل گفتمان غربی و سوسیالیستی) روبرو بودیم، انقلاب اسلامی نه تنها نتوانست بر بحران هویت فائق آید و ترکیب و هم نهادی جدید به دست دهد، بلکه ترکیب جدیدی از مربع فوق به وجود آورد که در نوع خود بدیع و بسیار پیچیده بود. تمامی محاسن و معایب این ترکیب، در بدیع بودن و پیچیدگی اش نهفته است. انقلاب اسلامی با تغلیط فرهنگ اسلامی در قالب دین رسمی و دولتی، و گفتمان سوسیالیستی به شکل فرعی، و با ترقیق عامل ایرانی و مخالفت با تجدد ترکیب جدیدی به دنیا عرضه نمود که تعجب همگان را برانگیخت. از یک طرف میشل فوکو آن را انقلاب پسامدرن و ضد تجدد نامید و بر تأثیرعامل مذهب در آن به درستی اشاره کرد. از طرف دیگر چون انقلاب زود به نتیجه رسید و ضدیت با غرب نهادینه و تثوریک نشده بود، پس از مدتی گرایش به فهم تجدد و استفاده از دستاوردهای مثبت آن آغاز شد؛ و از سویی دیگر التقاط سوسیالیسم با اسلام زیر سؤال رفت. مهر ورزی به عنصر ایرانی، با دور شدن از پیروزی انقلاب اسلامی ارتباط مستقیم داشت. هر چه از آن زمان دور می شویم - به دلایل مختلف از جمله رسمی شدن دین - به این عامل بهای بیشتری داده می شود؛ اما هیچ گاه مشخص نشده که هر یک از این عناصر ترکیبی چه جایگاهی را اشغال کرده اند.

۱. مرتضی مطهری، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.

۲. آرامش دوستدار، *درخششهای تیره*، چاپ دوم، پاریس، خاوران، ۱۳۷۷.

۳. dualism

۴. trinity

بررسی بحران هویت ایرانی، یافتن عوامل ایجاد آن و نسبت چهار گفتمان ایرانیت، اسلامیت، گفتمان غربی و گفتمان سوسیالیستی، و اشاره به برخی راه های برون رفت از این بحران، وظیفه این نوشتار است. بحران هویت ایرانی در زمان کنونی ریشه در دوگانگی ایرانیت - اسلامیت، سه گانگی ایرانیت - اسلامیت - تجدد غربی (لیبرالیسم)، و سه گانگی ایرانیت - اسلامیت - سوسیالیسم دارد؛ هرچند این چندگانگی ها در دوران خود در حد بحران نبوده اند. الگوی نظری مد نظر در این جا، نظریه تحلیل گفتمان با تأکید بر لاکلا و موف است که با حیثیت روشی به آن نگریسته می شود.

### مهم ترین مفاهیم نظریه گفتمان

نظریه گفتمان<sup>۱</sup> ابتدا در زبانشناسی توسط سوسور مطرح شد، و سپس در دیرینه شناسی فوکو شکل معرفت شناسی دانش پیدا کرد. در مرحله بعد، فوکو مسأله دانش را با قدرت پیوند زد و به حیطة تبارشناسی وارد شد. لاکلا و موف ضمن بسط مفاهیم این نظریه، به خوبی توانستند کاربردهای مناسبی در علوم سیاسی برای آن پیدا کنند. نورمن فرکلاف در تحلیل گفتمان بین مباحث زبانشناسی و اجتماعی پیوند ایجاد کرد.

ارنستو لاکلا و شنتال موف، تا حد زیادی وام دار نظریه گفتمان میشل فوکو هستند. ایشان از همه ی امور اجتماعی، برداشتی گفتمانی ارائه، و کاربردهای بهتری برای نظریه گفتمان در علوم سیاسی نشان دادند. از دیدگاه نظریه ی گفتمان امور اجتماعی به مثابه ساخت های گفتمانی قابل فهمند. گفتمان ها تصور و فهم ما از واقعیت و جهان را شکل می دهند. بنابراین معنا و فهم انسان همواره گفتمانی، و لذا نسبی است<sup>۲</sup>. همان گونه که هوارث معتقد است: "مفصل بندی<sup>۳</sup> به گردآوری عناصر مختلف و ترکیب آنها در هویتی نو" می پردازد. به بیان دیگر هر عملی که میان عناصر پراکنده در درون یک گفتمان ارتباط برقرار کند به نحوی که هویت این عناصر اصلاح و تعدیل شود، مفصل بندی نامیده می شود.<sup>۴</sup> فرآیند هژمونی<sup>۵</sup> و صورت بندی های هژمونیک موقتی اند، و لذا هیچ گاه به تثبیت نهایی نمی رسیم. در عمل مفصل بندی، دال های اصلی با یکدیگر در زنجیره هم ارزی<sup>۶</sup> ترکیب می شوند. لیبرال دموکراسی، به طور مثال، از طریق ترکیب با نشانه های دیگری چون انتخابات آزاد، آزادی بیان و پارلمان معنا یافته است.<sup>۷</sup> لازمه موقعیت یک گفتمان، در دسترس بودن<sup>۸</sup> قابلیت پذیرش<sup>۹</sup> و اعتبار<sup>۱۰</sup> است. دال های شناور<sup>۱۱</sup>، نشانه هایی

---

<sup>۱</sup> discourse theory.

<sup>۲</sup> David Howarth, *Discourse*, Open University Press, ۲۰۰۰, PP ۱۰۱-۱۰۲.

<sup>۳</sup> articulation

<sup>۴</sup> . هوارث، دیوید، (۱۳۷۷) "نظریه گفتمان" در *فصلنامه علوم سیاسی*، مترجم سید علی اصغر سلطانی، ص ۱۶۳.

<sup>۵</sup> hegemony

<sup>۶</sup> equivalence chain

<sup>۷</sup> E. Laclau (and C. Mouffe), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, ۱۹۸۵, P ۱۲۷-۱۳۴.

<sup>۸</sup> availability

<sup>۹</sup> acceptability

<sup>۱۰</sup> credibility

<sup>۱۱</sup> floating signifiers

هستند که گفتمانهای مختلف تلاش می‌کنند تا به آنها به شیوه‌ی خاص خودشان معنا ببخشند.<sup>۱</sup> دال مرکزی<sup>۲</sup> نشانه‌ای است که سایر نشانه‌ها حول آن نظم می‌گیرند. هسته مرکزی منظومه گفتمانی را دال مرکزی تشکیل می‌دهد. هویت‌ها و گفتمان‌ها به دلیل وجود خصومت و وابستگی به غیر<sup>۳</sup> متزلزلند. غیر هم شرایط امکان و ایجاد هویت را فراهم می‌آورد و هم آن را تهدید می‌کند و در معرض نابودی قرار می‌دهد. از جا شدگی<sup>۴</sup>‌ها حوادثی هستند که حاصل رشد خصومت و ظهور غیریت و تکثر در جامعه‌اند. پیامدهای از جا شدگی عبارتند از: موقتی بودن<sup>۵</sup> امکان<sup>۶</sup> و آزادی<sup>۷</sup> یا فقدان ساختار عینیت یافته.<sup>۸</sup> لاکلا مشروط و محتمل بودن<sup>۹</sup> را در هر دو بعد خود به کار می‌گیرد: از یک سو امکان یعنی فقدان قانون‌های عینی تحول تاریخی و نفی ضرورت و در واقع تصادفی دیدن پدیده‌های تاریخی که ناشی از مفصل بندی‌های هژمونیک هستند، و از سوی دیگر امکان به بیرونی بودن شرایط وجود هر ماهیت اشاره دارد. وجود و هویت یک ماهیت ناشی از بیرون است. این بیرون<sup>۱۰</sup> یا غیر<sup>۱۱</sup> نقش اصلی را در هویت بخشی و فعلیت گفتمان‌ها ایفا می‌کند. هیچ گفتمانی بدون غیریت سازی ایجاد نمی‌شود. ایجاد و تجربه ضدیت<sup>۱۲</sup>‌های اجتماعی، امری محوری برای نظریه گفتمان در سه جنبه می‌باشد. بر اساس نظریه گفتمان کسب یک نوع هویت کامل و مثبت توسط کارگزاران و گروه‌ها امری غیرممکن است. از آن جایی که نظریه گفتمان با جوهرگرایی و ذات گرایی سر سازگاری ندارد، حضور «دیگری» است که می‌تواند در شکل دادن به هویت مؤثر افتد. لاکلا و موف این مسأله را «منطق تفاوت» نامیده‌اند، و اساس آن را بر جداسازی<sup>۱۳</sup> خشونت آمیز نیروهایی می‌دانند که در مقابل تلاش‌های الحاق<sup>۱۴</sup> مقاومت می‌نمایند. این مسئله، به شکل خاص، برای تحلیل هویت ایرانی به کار خواهد آمد.

### تحلیل گفتمان، کارآیی‌ها و محدودیت‌ها

در نظریه گفتمان گسست گفتمانها به عنوان یک مفروض تلقی می‌شود، در حالی که پیش‌فرض نظریه‌های تاریخی تداوم تاریخ و عدم گسست آنهاست. نظریه گفتمان به خوبی می‌تواند انتقال مفاهیم از یک گفتمان به گفتمان دیگر را توضیح دهد. به طور مثال، از دوران مشروطه با گفتمان جدیدی به نام تجدد آشنا شدیم و از آن زمان به بعد مفاهیم زیادی از آن گفتمان بر هویت ما تأثیر گذاشته است. هویت

<sup>۱</sup>. Jorgensen, M. and Phillips L. *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: Sage Publications, ۲۰۰۲, P ۲۸.

<sup>۲</sup> nodal point

<sup>۳</sup> other

<sup>۴</sup> dislocation

<sup>۵</sup> Temporality

<sup>۶</sup> Possibility

<sup>۷</sup> Freedom.

<sup>۸</sup>. Laclau, *Ibid*, pp ۴۱-۴۳.

<sup>۹</sup> contingency

<sup>۱۰</sup> outside

<sup>۱۱</sup> other

<sup>۱۲</sup> antagonism

<sup>۱۳</sup> exclusion

<sup>۱۴</sup> incorporation

ما نه تنها امری واحد نیست و از هر گفتمانی چیزی را برگزیده، بلکه در طول زمان هم دچار تغییر و تحول شده است. نسبت سنجی گفتمان ایرانی با سه گفتمان اسلامی، غربی (لیبرالی) و سوسیالیستی با توجه به وسعت مفاهیم لاکلا و موف به خوبی با این نظریه قابل توجیه به نظر می‌رسد. پرداختن به مسأله هویت از دیدگاه گفتمانی در تعارض با دو روش دیگر قرار می‌گیرد: جوهر گرایی که به وجود حقایق غیر قابل تقلیل و غیر قابل تغییر معتقد است، و سازه گرایی اجتماعی<sup>۱</sup> که ماهیت را ساخته و پرداخته اجتماع و تاریخ می‌داند. جامعه شناسان معرفت - همچون لوکمان و برگر - در دسته اخیر قرار می‌گیرند. از دیدگاه ایشان، هویت پدیده‌ای است که از دیالکتیک میان فرد و جامعه سر بر می‌آورد.<sup>۲</sup> بر عکس، در نظریه گفتمان، همان طور که هوارث می‌نویسد، برداشتی که لاکلا و موف از گفتمان دارند، مؤید شخصیت رابطه‌ای<sup>۳</sup> هویت است.<sup>۴</sup>

در عین حال، در مقاله حاضر ممکن است محدودیت‌هایی در خصوص به کارگیری این روش به نظر برسد. یکی از مفروضات این نظریه این است که جهان پراکنده و پیچیده است و تنها از گذر مقوله بندی‌های گفتمانی ما درک می‌شود. مبنای نظریه‌های پسامدرن، نسبت معرفت شناسانه است که با مبنای مذهبی سازگار نمی‌نماید. برای حل این معضل توجه به چند نکته می‌تواند کارگشا باشد. در این نظریه واقعیت بیرونی نسبی نیست، اما فهم از واقعیت همواره نسبی است و همچنین خارج از گفتمان‌ها هیچ قوانین عینی و ضروری وجود ندارد. جهت‌گیری تحول تاریخ نیز روشن نیست و همه چیز به مفصل بندی‌های امکانی و تصادفی که مواد خام آن از حوزه گفتمانگی اخذ می‌شوند، بستگی دارد. گرچه نسبی گرایی در نظریه گفتمان با مکاتب و حیانی سر سازگاری ندارد، اما بحث این مقاله هویت ایرانی است، نه متون و حیانی. پس، در درجه اول نسبی گرایی گفتمانی می‌تواند تعدیل شود، و در درجه دوم نسبت در هویت ملی چندان با مبانی دینی ما ناسازگار نمی‌نماید. علاوه بر آن، در موضوع حاضر توجه به این نکته لازم است که شرایط عینی داخلی و خارجی - بالاخص از مشروطه به بعد - در شکل‌گیری هویت فعلی ما مؤثر بوده است. به همین دلیل به نظر می‌رسد توجه به عناصری همچون زبان و قدرت به تعمیق بحث کمک نماید.

### دوگانگی ایرانی - اسلامیت

دو گفتمان ایرانی و اسلامی به عنوان دو گفتمان مجزا عناصر هویت ایرانی را تغذیه کرده‌اند. دوگانگی ایرانی - اسلامیت از بدو ورود اسلام به ایران مطرح بوده، در زمان مشروطه وجود داشته، و تا زمان حاضر نیز به شکلی دیگر امتداد یافته است. در دوره مشروطه، میرزا آقا خان کرمانی بیش از دیگران بر ناسیونالیسم ایرانی پای می‌فشرد و عامل عقب ماندگی ایرانیان را حمله اعراب به ایران می‌دانست. او در رساله سه مکتوب به فرهنگ ایرانی، افتخارات ایران باستان و کیش زرتشت می‌بالد، و از اعراب با بدترین صفات یاد می‌کند. آخوند زاده نیز عرب را گمنام‌ترین و نگون بخت‌ترین قوم، و دینش را موجب عقب ماندگی تاریخی آن‌ها، و ادیان را جملگی بی‌معنا و افسانه می‌دانست.<sup>۵</sup>

تضاد ایرانی - اسلامیت در دوره رضاشاه شکل پیچیده‌تری پیدا کرد؛ چرا که با دو عامل شبه مدرنیسم و نوعی سکولاریسم درآمیخت. تفاوت پهلوی‌ها با قاجار آن بود که قاجار مدرنیته را در سطح طبقه بالای جامعه محدود می‌کردند، ولی شاهان پهلوی - به خصوص محمدرضا - ملت را در معرض امواج سهمگین

<sup>۱</sup>. Social constructionalism

<sup>۲</sup>. پیتر ل. برگر (و توماس لوکمان)، *ساخت اجتماعی واقعیت*، تهران، اندیشه‌های عصر نو، ۱۳۷۵، صص ۲۳۶-۲۴۴.

<sup>۳</sup>. relational

<sup>۴</sup>. هوارث، پیشین، ص ۱۶۲.

<sup>۵</sup>. میرزا فتحعلی آخوند زاده، *مکتوبات*، پاریس، ۱۹۸۷، ص ۳۲.

آن قرار دادند. روشنفکرانی همچون صادق هدایت و اخوان ثالث نیز بر ناسازواری دو گفتمان ایرانی و اسلامی پای می فشردند.<sup>۱</sup> در زمان ما نیز آرامش دوستدار آن انگاره را در قالب "دینخویی" ارائه کرده است. به اعتقاد وی، سیه روزی ایرانیان را باید در این عامل جستجو نمود. البته او توضیح می دهد که دینخویی الزاماً با دین به مفهوم تاریخی یا متداول آن و نیز با پارسایی اصیل که از شرایط دین است کاری ندارد. دینخویی آن رفتار و کردار درونی است که خصیصه ای عمده از اصل دینی را همچنان حفظ کرده، بی آن که بر منشأ آن واقف باشد.<sup>۲</sup> دوستدار منتقد آل احمد است که با روحیه تجدد ستیزانه، اسلام را منجی و فریادرس ایرانیان قلمداد، و استدلال می کند که مردم تیسفون با نان و خرما به پیشواز مهاجمان رفتند. از دیدگاه او هویت امری زنده، متغیر، شخصی و بی واسطه است؛ و هویت ایرانی با خاموش کردن فشار قهر و سلطه دینی باید به حیات خود ادامه دهد.<sup>۳</sup> در مقابل، مطهری زبان و فرهنگ و سوابق نژادی و تاریخی را به دلیل همیشگی نبودن اساسی نمی داند. به اعتقاد او، درد و وجدان مردم ایران دو منشأ دارد: ایرانیت و اسلامیت.<sup>۴</sup>

ملکیان نیز با رویکردی تحلیلی پروژه "تجدد ایرانی" جواد طباطبایی را به چالش می کشد. از دیدگاه او، این گونه ناسیونالیسم به چند دلیل ره به مقصود نمی برد: نه تجدد می تواند به ایرانی بودن متصف شود، و نه ایران در طول زمان از نظر جغرافیایی کل واحدی بوده است. نمی توان تاریخ ایران را منهای اسلام در نظر گرفت، چرا که اسلامیت هم جزء ایرانیت ماست. علاوه بر آن، تمدن ایرانی افتخارات چندانی نداشته و حتی تخت جمشیدش را نیز رومیان ساخته اند.<sup>۵</sup>

در خصوص پروژه عرب ستیزی و اسلام گریزی دو نکته قابل ذکر است. در درجه اول آن ها همواره بخشی از تاریخ را حذف و بخشی دیگر را گزینش می کنند. نکته دیگر آن است که تعمدی در خلط اسلام یک و اسلام سه نزد آن ها به چشم می خورد. اسلام یک مجموعه کتاب و سنت، اسلام دو قرائت از متون، و اسلام سه عملکرد مسلمانان در طول تاریخ می باشد. اسلام یک، امری مقدس است؛ در حالی که دلیلی وجود ندارد که همواره از عمل مسلمانان دفاع نماییم. شاید این خلط در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران نیز به نحوی قابل مشاهده باشد. از عنوان کتاب مشخص است که نویسندگان به اسلام تاریخی - اسلام سه - نظر دارد؛ در حالی که عنوان به خودی خود اسلام یک را به ذهن متبادر می سازد. ما از این خرسندیم که در توفان حوادث تاریخ مسلمان شدیم، اما مشخص نیست چرا باید از عملکرد عرب های غیر متمدن - آن هم قبل از دوران شکوفایی فرهنگ اسلامی - در برابر ایرانیان متمدن حمایت کنیم. داده های تاریخی به آن شفافیت نیستند که بتوانند مؤید ما در این راستا باشند. به هر حال، آن چه به مقاله حاضر مربوط می شود آن است که از دیدگاهی صرفاً توصیفی و غیرهنجاری، دوگانگی گفتمان ایرانی و اسلامی هیچ گاه به سامان نرسید، و قبل از آن که ایرانیان بتوانند از چنبره آن معضل رهایی یابند با عامل سومی به نام تجدد روبرو شدند.

### سه گانگی ایرانیت - اسلامیت - تجدد غربی

هویت ایرانی علاوه بر عناصر دو گفتمان ایرانی و اسلامی، از گفتمان مدرنیته غربی نیز عناصری را اخذ و در درون خود مفصل بندی کرده است. تجدد را می توان با شاخص هایی همانند انسان محوری، جهان شمولی، ایده ترقی، خردباوری، فردگرایی، علم باوری و مؤلفه های لیبرالیسم - از جمله آزادی

۱. به طور مثال ریک: صادق هدایت، *مازیار*، تهران، امیر کبیر، صص ۱۱-۱۲.

۲. دوستدار، پیشین، ص ۴۳.

۳. همان، ص ۱۷۵-۱۸۶ و ۲۱۲-۲۱۴.

۴. مطهری، پیشین، صص ۱۲-۲۳.

۵. متن کامل سخنان مصطفی ملکیان در باره "تجدد ایرانی"، اینترنت.

شناسایی کرد. تجدد غربی با مکتب لیبرالیسم به عنوان مکتب هژمون در چند سده اخیر شناخته می شود. رویارویی ایرانیان با تجدد به شکل مشخص با تحولات انقلاب مشروطه آغاز شد. تا قبل از این دوران، معضل اصلی دوگانگی ایرانیت - اسلامیت بود؛ اما با ورود فرهنگ غرب، هویت ایرانی پذیرش گر مفاهیم جدیدی شد که در مجموع می توان سه گانگی ایرانیت - اسلامیت - تجدد غربی یا دوگانگی سنت - تجدد نامید. مشروطه مفاهیم جدیدی را به ارمغان آورد که معمولاً بدون توجه به بار معنایی و بستر شکل گیریشان به شکل آزاد و بدون توجه به "ناهمزمان خوانی"<sup>۱</sup> به کار می رفتند. واقعه مشروطه نقطه عطف بود؛ و طبق لاکلا بدون سیاست، و طبق فرکلاف بدون زبان و قدرت نمی تواند تحلیل شود. رویکرد روشنفکری - به عنوان طراحان گفتمان های نو - به پدیده فوق از زمان مشروطه به بعد، یکسان نبود. اساساً روشنفکران حاملان اصلی عناصر گفتمان های رقیب به گفتمان بومی بودند؛ و بدین طریق، بر هویت ما مؤثر واقع می شدند. بر اساس یک گونه شناسی از جریان های روشنفکری معاصر می توان آن ها را به سه جریان عمده تقسیم نمود: روشنفکران سنت گریز (از مشروطه تا شهرپور ۱۳۲۰)، احیا کنندگان سنت (از شهرپور ۱۳۲۰ تا انقلاب اسلامی)، و روشنفکران هم نهاد ساز (در دوره انقلاب اسلامی)<sup>۲</sup>. جریان شناسی فوق هرچند کلی است و به خوبی نمی تواند جریان های عصر جمهوری را به خوبی باز نمایند، اما به خوبی نشان می دهد روشنفکران عصر مشروطه با اشتیاق فراوان در صدد وام گرفتن مفاهیم برآمده از تجدد بودند و بنابراین سنت ستیز به شمار می رفتند؛ در حالی که جریان دوم با اتخاذ حالتی معکوس تجدد ستیز و احیاگر سنت شدند.

برخی روشنفکران عصر مشروطه هرچند شیفته سنت نبودند، اما تعالیم ایشان به نحوی ارائه می شد که حتی المقدور با سنت سازگار باشد. به طور مثال، وقتی میرزا یوسف خان مستشار الدوله اصول قانون اساسی فرانسه را با نام یک کلمه - یعنی *قانون* - ترجمه می کرد، همه اصول آن را به آیات و احادیث مزین کرد تا این باور را ایجاد کند که روح اسلام تناقض و تباینی با آن ندارد و همه آن ها به مصداق "لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین" با قرآن مجید مطابقت دارد.<sup>۳</sup> این کوشش ها نزد فقهای همچون آخوند خراسانی و میرزای نایینی مقرون به موفقیت بود، چرا که ایشان نیز با استنباط از کتاب و سنت به سازگاری سنت با مفاهیم برآمده از تجدد غربی رأی دادند. اگر هم تقی زاده ها پس از فتح تهران و تشکیل مجلس معزول می شوند، به این دلیل است که با شرع مقدس ناسازگاری داشته اند. اما در نقطه مقابل، حساسیت گروهی دیگر از متشرعان همچون شیخ فضل الله نوری را نیز برانگیخت. البته اشخاصی همانند آخوند زاده هم با تطبیق یک کلمه با شریعت مخالفت داشتند. او تعارض یک یک اصول قانون اساسی فرانسه با شرع را یاد آور می شود و نتیجه می گیرد که این کار محال است.<sup>۴</sup>

دغدغه روشنفکران، مبارزه با استبداد قاجار با استعانت از انگاره های غربی همچون پارلمان و قانون اساسی به نظر می رسید. علمای موافق مشروطه نیز برای قطع شجره خبیثه استبداد، به مفاهیم جدید اجازه ورود به شرع را می دادند. مرکز ثقل اندیشه های ملوک خان و سایر اعضای فراموشخانه نظم اجتماعی براساس ده اصل بود: آزادی، امنیت فرد، امنیت مالکیت، حقوق مساوی، آزادی اندیشه و مذهب، آزادی سخن، آزادی قلم، آزادی انجمن، و نظام لیاقت.<sup>۵</sup>

۱. ماشاء الله آجودانی، *مشروطه ایرانی*، تهران، اختران، ۱۳۸۲، ص ۱۰.

۲. سعید حجاریان، "جریان شناسی جریان های روشنفکری ایران معاصر"، *نامه پژوهش*، ش ۷ (زمستان ۱۳۷۶) صص ۲۳-۴۰.

۳. آجودانی، پیشین، صص ۴۱-۴۲.

۴. همان، صص ۴۲-۵۳.

۵. همان، به نقل از:



فارغ از اختلافات عمیق این دو گروه و تأثیر متفاوت آنها بر هویت ما، آن چه در عمل و در ارتباط با بحث حاضر اتفاق افتاد دو چیز بود: ورود مفاهیم برآمده از تجدد به درون گفتمان سنتی ما، و مفصل بندی این مفاهیم - پس از پدیده کژتابی<sup>۱</sup> - با مفاهیم سنتی موجود. اکثر مفاهیم مدرن تا اندازه ای محتوای خود را از دست می دادند، و سپس با مفاهیم سنت مفصل بندی می کردند؛ درست همانند جفایی که در حق واژگانی همچون "جامعه مدنی" و "مردم سالاری دینی" در عصر جمهوری صورت پذیرفت<sup>۲</sup>. به قول متفکر چینی، همه ظلم هایی که در تاریخ رخ داده، ابتدا ظلم بر کلمات بوده است!

گفتمان تجدد، گفتمان هژمون در این دوران بود، و به همین دلیل مفاهیم آن گفتمان به سنت ما سرازیر می شد. در مقابل، از جا شدگی گفتمان ها زمانی اتفاق می افتد که شروع به واگرایی می کنند. واگرایی گفتمان ها لازمه آشوب اجتماعی یا اقتصادی فراگیری - همچون وقایع قبل و بعد از مشروطه - است. چنین آشوب هایی موجب می شوند تا سوزدها احساس بحران هویت نمایند. در چنین شرایطی سوزدها تلاش می نمایند تا از طریق مفصل بندی و تعیین هویت با گفتمانهای بدیل، هویت ها و معانی اجتماعی خود را بازسازی نمایند<sup>۳</sup>. از آن جا که هویت ها نسبی و ارتباطی اند، هیچ هویت ثابتی (مثلاً به عنوان مشروطه خواه) وجود ندارد؛ بلکه این مفصل بندی های نسبتاً تصادفی و هژمونیک است که مثلاً فرد را طرفدار مشروطه یا ضد آن جلوه می دهد.

علت ابهام در مفاهیمی همچون آزادی، برابری و قانون در آغاز سده قبل را می توان در اختلاف تحلیل گفتمان لاکلا و موف با سوسور جستجو نمود. سوسور رابطه يك نشانه و جهان خارج را به صورت مثلثی تصویر می کند که يك ضلع آن را مصداق و دو ضلع دیگر آن را دال<sup>۴</sup> و مدلول<sup>۵</sup> تشکیل می دهند. وی نشانه را تنها متشکل از دال و مدلول می داند و ارتباط آن را با جهان خارج قطع می کند. از نظر او رابطه ی بین دال و مدلول ثابت است. ثابت بودن این رابطه منجر به این نتیجه می شود که معنای مفاهیم و واژگان همواره ثابت است. اما، وجود استعاره و واژه هایی چون دموکراسی و عدالت - با معنای بسیار متفاوت و گاه متناقض - نشان دهنده ی آن است که بر خلاف دیدگاه سوسور، رابطه ی بین دال و مدلول رابطه ای ثابت نیست. لاکلا و موف با اتخاذ دیدگاههای پساساختگرایانه که امکان جدا شدن دال از مدلول را فراهم می آورد، جا را برای ابهام و چندگانگی معنایی بالاخص در حوزه علوم اجتماعی - باز می گذارد<sup>۶</sup>. مفاهیم برآمده از تجدد و حتی خود واژه "مشروطه" به شدت مبهم بودند، و هر کس از آن ها برداشتی داشت. شیخ فضل الله به دلیل مخالفت با مشروطه اعدام شد، در حالی که او بر این نکته پای می فشرد که با مشروطه مشروع موافق است. این در حالی است که نمی توان تصور کرد مقصود مخالفان وی، از جمله نایینی و آخوند خراسانی، مشروطه غیر مشروع باشد!

آل احمد هرچند در نوآوری پاره ای مفاهیم - از جمله لزوم خود باوری و دوری از زهره ری مذهبی و غربزدگی، و همچنین هشدار نسبت به شبه دموکراسی هایی که تنها در ظاهر خود را طرفدار تحزب جلوه می دهند - موفق بود، ولی تجدد ستیزی او راه برای شناخت صحیح تمدن جدید بست و در مقابل راه را برای رقبا ی آن باز نمود. به اعتقاد جواد طباطبایی، ویژگی های آل احمد عبارت است از: فلسفه ستیزی، توهم بر سنت، جهل به غرب، و جنگیدن در برزخ سنت با شمشیر چوبین سنت در برابر تجدد<sup>۷</sup>.

<sup>۱</sup>. distortion

<sup>۲</sup>. سید صادق حقیقت، "آشننگی مفاهیم سیاسی در ایران معاصر"، مجله علوم سیاسی، ش ۲۴ (زمستان ۱۳۸۲).

<sup>۳</sup>. مارش، دیوید (و استوکر، جری) *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸، صص ۲۰۷-۲۰۸.

<sup>۴</sup>. signifier

<sup>۵</sup>. signified

<sup>۶</sup>. هوارث، پیشین، صص ۱۰۲-۱۰۳.

<sup>۷</sup>. سید جواد طباطبایی، "با شمشیر چوبین در برابر منطق تجدد"، روزنامه ایران (۲۵ و ۲۶/۴/۱۳۸۱).

هرچند برخی معتقدند آل احمد ایده غریب‌دگی را از فردید وام گرفته، ولی آشوری از فردید نقل قول می‌کند که "مزخرفاتی که او نوشته، ربطی به حرف‌های من ندارد".<sup>۱</sup>

تجدد غربی در چند دهه اخیر به شکل خاص عناصر گفتمانی خود را در قالب دموکراسی و حقوق بشر به دیگر گفتمان‌ها صادر می‌کند. بر این اساس که مفاهیم این دو جهانشمول هستند، بدون استثنا به ملل مختلف عرضه یا تحمیل می‌شوند. ورود مفاهیم دموکراتیک و حقوق بشری نه تنها از گفتمان هژمون به دیگر گفتمان‌ها ارائه می‌شود، بلکه در اکثر گفتمان‌های دیگر زمینه‌هایی بالاخص در روشنفکران وجود دارد که از این گونه عناصر استقبال کنند. در خصوص ایران، از زمان مشروطه به بعد دیدیم که چگونه روشنفکران با مفاهیم مدرن برخورد کردند و زمینه را برای جذب عناصر حقوق بشر - با توجه به جو استبداد زده ایران - آماده کردند. این روند به جهت احقاق حقوق ملت و مبارزه با استبداد ایرانی، پدیده‌ای مبارک تلقی می‌شد؛ اما از آن جا که هویت ایرانی تکلیف خود را با دوگانگی ایران - اسلام حل نکرده بود، در این زمان سخت تر می‌توانست بر سه گانگی حاضر فائق آید.

### سه گانگی ایرانی - اسلامیت - سوسیالیسم

هویت ایرانی علاوه بر عناصر ایرانی، اسلامی و تجدد غربی، از مدرنیته سوسیالیستی نیز عناصری را اخذ و مفصل‌بندی نمود. سوسیالیسم با مشروطه به ایران پا گذاشت، ولی در این دوران نسبت به تجدد غربی حاشیه‌ای تر بود. اجتماع‌یون عامیون سعی می‌کردند در لوای اسلام، پاره‌ای از اندیشه‌های سوسیال دموکرات‌ها را مطرح کنند. آن‌ها در بیانیه سال ۱۳۲۴، خود را مدافعین حقیقی اسلام خواندند و مشروطیت را به مردم ایران تبریک گفتند.<sup>۲</sup> به اعتقاد آجودانی، اندیشه ترور سیاسی در معنای تشکیلاتی آن با اندیشه سوسیال دموکراسی به جریان مشروطه راه یافت.<sup>۳</sup>

اندیشه‌های چپ در ایران و جهان در دو دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ نضج گرفت. متفکران ایرانی از موفقیت‌های این ایدئولوژی انقلابی به این دلیل استقبال کردند که مشکل زمانه آن‌ها، یعنی مقابله با نظام شاهی، را پاسخ می‌داد. در این میان شریعتی سردمدار بود؛ باز شناسایی ابوذر به عنوان "خداپرست سوسیالیست"، معرفی شیعه در قالب "یک حزب تمام"، قرار دادن تشیع علوی با ویژگی انقلابی بودن در طول تاریخ در مقابل تشیع صفوی، تحلیل مقابله‌های با قابیل و مستضعف با مستکبر بر اساس تضاد دیالکتیکی و در یک جمله ایدئولوژیک کردن تشیع. شریعتی بیش از متفکران دیگر سعی در اخذ عناصر سوسیالیستی و مفصل‌بندی آن‌ها با اسلام - اسلامی که خود می‌فهمید - داشت. وی نقشی بس مهم در اخذ دال‌های شناور سوسیالیستی و منسب کردن آن‌ها در گفتمان اسلامی داشت. به اعتقاد طباطبایی، او بین سنت و ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه ترکیبی نامیمون برقرار<sup>۴</sup>، و همراه با آل احمد واپسین ضربات را بر پیکر فهمیدن اندیشه سنتی وارد کرد.<sup>۵</sup>

مطهری هم هرچند ناقد مارکسیسم تلقی می‌شد، اما از این گونه تأثیر پذیرفتن‌ها - بالاخص در حوزه اقتصاد - در امان نبود. شاید به این مسأله بتوان تمایل به برداشت‌های ایجابی ولایت - با توجه به ضرورت زمانه - را نیز افزود. برخی فقها به مسأله ولایت عامه با نظر سلبی، و برخی دیگر با نظر ایجابی نگرسته‌اند. اگر بتوانیم نظریه شیخ انصاری را نظریه سلبی ولایت، و نظریه صاحب‌جواهر را نظریه ایجابی ولایت بنامیم، این سؤال به ذهن می‌رسد که چرا در دوران قبل از انقلاب میل به تفاسیر نوع دوم

۱. داریوش آشوری، "اسطوره فلسفه در میان ما"، روزنامه ایران (۱۳۸۳/۱/۳۰).

۲. آجودانی، پیشین، ص ۴۲۴.

۳. همان، ص ۴۳۱.

۴. طباطبایی، پیشین.

۵. سید جواد طباطبایی، "پروژه فکری من"، روزنامه ایران (۷ تا ۱۳۸۲/۷/۹).

بیشتر شد؟ شاید "فرزند زمانه بودن"<sup>۱</sup> و پاسخ به بحران موجود<sup>۲</sup> - بر اساس نظریه بحران- بتواند نشان دهد که چرا در این دوران تمایلی به نظریه‌های سلبی وجود نداشته است. بر اساس ادبیات گفتمانی، قرائت امام خمینی از ولایت فقیه و ارائه آن به عنوان ایدئولوژی انقلاب از سه ویژگی در دسترس بودن، قابلیت پذیرش و اعتبار برخوردار بود.

فروپاشی مارکسیسم از یک طرف، و فرو نشستن عطش انقلابی در سال‌های اخیر از طرف دیگر، ما را در نقد التقاط اسلام با سوسیالیسم و مارکسیسم قادر می‌سازد. پناه بردن امثال شریعتی و سوسیالیست‌های خدایپرست در آن زمان با توجه به شرایط داخلی و خارجی امری قابل انتظار - و نه معقول - به نظر می‌رسید. امروزه روز که ما تحت آن گونه فشارها نیستیم، راحت تر می‌توانیم بر کرسی قضاوت بنشینیم و بگوییم اساساً دلیلی وجود ندارد که تاریخ را به شیوه دیالکتیکی - با آن همه نقائص فلسفی اش - تحلیل کنیم؛ همان گونه اگر بی‌طرفانه به تاریخ تشیع بنگریم، خواهیم دید که مشحون از سازش‌ها و معامله با ارباب قدرت بوده است. همچنین در زمان حاضر که جملگی کشورها و اقتصاد دانان مشهور به شکلی در پی توجیه اقتصاد بازار آزاد هستند - در ایران به شکل خاص از سال ۱۳۶۸ - ، کم‌تر تمایلی به سوسیالیستی نشان دادن احکام اقتصادی اسلام وجود دارد. در مجموع، نقد چپ اسلامی در ابتدای راه است، و به نظر می‌رسد در آینده شاهد زیر سؤال رفتن انگاره‌های اصلی آن در راستای نقد گذشته خود باشیم.<sup>۳</sup>

### معضل سرگردانی هویت ایرانی

همان گونه که قبلاً اشاره شد، در نظریه لاکلا و موف، هویت ثابت و دائمی و از پیش تعیین شده‌ای وجود ندارد، چرا که هویت‌ها در درون ساخت گفتمانی معنا پیدا می‌کنند. بنابراین هویت‌ها گفتمانی‌اند، و به عبارت بهتر هویت‌ها موقعیت‌هایی هستند که در درون گفتمان‌ها به فرد یا گروه اعطا می‌شوند. معنای يك نشانه در درون يك گفتمان هیچ‌گاه تثبیت نمی‌شود و همواره احتمال رسوخ معنایی دیگر و گفتمانی دیگر وجود دارد، لذا هر هویت گفتمانی متزلزل و ناپایدار است. پس اگر در این جا از "هویت ایرانی" سخن می‌گوییم، موضوع مشخص و غیر قابل تغییری در پیش رو نداریم. دلیل این تزلزل این است که هویت‌ها همواره در معرض نفی و طرد توسط غیر قرار دارند و هیچ‌گاه تثبیت نمی‌شوند. فرد به حسب موقعیت‌های مختلفی که گفتمان‌ها برای او ایجاد می‌کنند ممکن است، هویت‌های مختلف به خود بگیرد. بنابراین در مفهوم هویت باید به نسبی بودن و در معرض نفی قرار داشتن توجه کرد.

هویت ایرانی‌گانه در تقابل با گفتمان اسلامی، و گاه دیگر در رویارویی با تجدد تشخیص یافته است. مفهوم خصومت یا ضدیت با هویت یافتن هر چیز توسط ارتباط با غیر وابستگی شدید دارد؛ چرا که اشیاء دارای ذات خاصی نمی‌باشند، و بنابراین در ارتباط با دیگری و ضدیتی که با آن برقرار می‌کنند، هویت می‌یابند. خصومت در این جا فاقد هرگونه قانون ضروری و جهت‌گیری از پیش تعیین شده است، و به رابطه يك پدیده با چیزی بیرون از آن اشاره دارد که این بیرون نقش اساسی در هویت بخشی و تعیین آن پدیده ایفا می‌کند.

۱. گنورگ و. ف. هگل، عناصر فلسفه حق، ترجمه مهید ایرانی طلب، تهران، پروین، ۱۳۷۸، ص ۱۹.

۲. اشاره است به "نظریه بحران" در: توماس اسپریگنز، فهم نظریه‌های سیاسی، تهران، آگاه، ۱۳۶۵.

۳. به طور مثال در نقد التقاط مکتب تفکیک بنگرید به: حسن اسلامی، رویای خلوص، قم، صحیفه خرد، ۱۳۸۳، صص ۱۳۱-۱۳۷.

بر اساس نظریه گفتمان، انسان‌ها در شرایط خاصی در موقعیت سوژگی قرار می‌گیرند. پس این گفتمان است که انسان‌ها را در موقعیت سوژگی قرار می‌دهد. لاکلا و موف این ویژگی را موقعیت‌گذاری<sup>۱</sup> می‌نامند. شخصیت سوژه تکه تکه<sup>۲</sup> است، نه یکپارچه؛ بنابراین خود سوژه واقعیت افسانه‌ای<sup>۳</sup> بیش نیست. مقصود از افسانه، فضای بازنمایی است که هیچ‌گونه رابطه تداوم با عینیت ساختاری سلطه ندارد. شاید این تعبیر به "هویت چهل تکه"<sup>۴</sup> شایگان - هر چند از منظر غیر گفتمانی - نزدیک باشد. سوژه به خودی خود ماهیتی تکه تکه دارد، و آن گاه که ترکیبی ناهمگون از چند گفتمان را در خود جمع می‌کند همچون لحاف چهل تکه در ظاهر از هویتی یگانه، و در باطن از هویتی انضمامی برخوردار است. شایگان در آسیا در برابر غرب<sup>۵</sup>، با تکیه به هایدگر هر گونه بازگشت به سنت را احیا گری می‌خواند و تفسیری تجدد ستیز از مذهب به دست می‌دهد، در حالی که در آثار اخیر معتقد است اگر نوری باشد، جز از غرب بر نخواهد آمد!<sup>۶</sup>

### نتیجه

هویت را می‌توان از دیدگاه‌های متفاوت و با روش‌شناسی‌های مختلفی بررسی نمود. بر اساس روش-شناسی گفتمانی، هویت امری ثابت نیست و هر لحظه در حال تغییر است. عناصر هویتی ایرانیان از چهار گفتمان ایرانی، اسلامی، سوسیالیستی و لیبرالیستی تغذیه می‌شود. هویت ایرانی بر اساس نظریه گفتمان امری سیلانی است، و عناصر مختلفی آن را شکل داده‌اند؛ اما نکته مهم عدم نظام اولویت‌هاست. صرف چند منبعی بودن هویت ما مشکلی به وجود نمی‌آورد؛ مشکل آن است که مشخص نیست عناصر گفتمان ایرانی، اسلامی و متجددانه به چه شکل اولویت‌بندی شده‌اند. به بیان دیگر، عناصر و وقته‌های این گفتمان در زنجیره هم‌ارزی به شکل بهینه مفصل‌بندی نشده‌اند؛ و به همین سبب، با معضل سرگردانی هویت ایرانی روبرو هستیم.

لازمه تحلیل گفتمانی فوق، خرد شدن هویت ایرانی در زیر پای ساختارهای انعطاف ناپذیر اجتماعی و پذیرفتن جبر و عامل نبودن سوژه نیست. لاکلا بحران‌ها و معضلات جامعه معاصر را با مفهوم از جا شدگی توضیح می‌دهد. کالایی شدن، بوروکراسی، جهانی شدن و مانند آن، همه و همه با کلید واژه از جا شدگی تبیین می‌شوند. این مفهوم امکان ظهور سوژه‌ها و مفصل‌بندی‌های جدید را فراهم می‌کند؛ چرا که به معنای موقتی بودن گفتمان‌ها و عینیت‌های اجتماعی است. بنابراین همواره ویژگی از جاشدگی وجود خواهد داشت، زیرا که هیچ‌گاه گفتمان کاملاً تثبیت نمی‌شود. اگر از جاشدگی‌ها محدودیت‌هایی چون کالایی شدن روابط زندگی و بوروکراسی را تحمیل می‌کنند، اما امکاناتی نیز ایجاد می‌شود که می‌توان با استفاده از آنها تغییراتی را به وجود آورد. لاکلا و موف دیدگاه آلتوسر را در این مورد که هویت‌های سوژه‌ها به شکل گفتمانی ساخته شده‌اند می‌پذیرند، اما دلالت ضمنی دیدگاه او بر جبرگرایی را انکار می‌نمایند. ایشان قائل به تمایز میان موقعیت‌های فرد<sup>۷</sup> و فردیت سیاسی<sup>۸</sup> هستند. اگر

<sup>۱</sup> interpellation.

<sup>۲</sup> split

<sup>۳</sup> myth.

<sup>۴</sup> . داریوش شایگان، *افسون زندگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار*، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، فرزانه، ۱۳۸۰.

<sup>۵</sup> . داریوش شایگان، *آسیا در برابر غرب*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۲.

<sup>۶</sup> . سید جواد طباطبایی، *جدال قدیم و جدید*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۲، ص ۱۶.

<sup>۷</sup> subject positions

<sup>۸</sup> political subjectivity

مفهوم موقعیت سوژه مربوط به اشکال متعددی است که توسط آن کارگزاران خودشان را به عنوان کنشگران اجتماعی شکل می‌دهند، مفهوم فردیت سیاسی مربوط به شیوه‌ای است که درون آن کنش-گران به شکل‌های بدیع عمل می‌نمایند یا به اتخاذ تصمیم می‌پردازند. زمانی که بی‌قراری هویت‌های سوژه آشکار می‌شود، آن‌ها به شیوه‌های مختلف کنش می‌نمایند.

ارائه راه برون رفت قبل از هر چیز، اراده انسان را مفروض گرفته است. برخورداری ما ایرانیان از چهار گفتمان ایرانی، اسلامی، غربی و سوسیالیستی هم برای ما فرصت ایجاد می‌کند، و هم تهدید. در صورتی که بتوانیم از ظرفیت‌های گفتمان‌های فوق به شکل بهینه استفاده کنیم و هم نهاد جدیدی از آن‌ها بسازیم، از فرصت تاریخی پدید آمده به بهترین شکل بهره برداری کرده ایم. اما اگر به شکل التقاطی، ناهمگون، ناسازوار و ناخودآگاه این عناصر با هم ترکیب شوند - همان‌گونه که تا به حال چنین بوده است - یک روز به شرق می‌گراییم و روز دیگر به غرب؛ و نتیجه‌ای نخواهد داشت جز از خود بیگانگی و بحران هویت. پیچیدگی معضل فوق در ایران باعث شده مدل‌های تک خطی و مدل‌های سیستمی یا مکانیکی پاسخگو نباشند، و حتی در مدل توسعه نیاز به نوآوری داشته باشیم. در صورتی که در درجه اول به وجود بحران هویت اذعان کنیم، در گام بعد می‌توانیم با در نظر گرفتن اموری از جمله مسائل ذیل تا حدی از بحران‌گذر نماییم:

۱- **بازخوانی تراث:** در گام اول باید دید چه در انبان داریم. هر چند تراث فرهنگی ما که به هویتمان شکل داده، قالبی ترکیبی و گاه التقاطی دارد، اما چاره‌ای جز بازخوانی آن به شکل واقع‌گرایانه و بی‌طرفانه نداریم. بازخوانی تراث، نیازمند نگاه و قرائتی از بیرون به درون است.

۲- **نقد سنت:** نقد خود در جامعه‌ای که در طول تاریخ به تمجید و ریا آلوده شده، بس دشوار می‌نماید. نه تنها سنت ایرانی و شاه پرستانه، بلکه فرهنگ دینی "ما" نیز به نقد نیاز دارد. بحث از فرهنگ دینی، بحث از اسلام دو (مجموعه قرائت‌ها) و اسلام سه (عملکرد مسلمانان) است، نه اسلام یک که امری مقدس تلقی می‌شود. اسلام دو به خودی خود تقدسی ندارد، و قابل نقد به نظر می‌رسد. قرائت‌های استبدادی و خشونت‌گرا از اسلام با روح دین محمدی سر سازگاری ندارند؛ و به شکل کلی تر هر قرائتی که در دوران غیبت کبری به توزیع اقتدار آمیز قدرت منجر شود، با دلیل مستقل عقل - که در فقه شیعه مورد بی‌مهری قرار گرفته است - منافات پیدا خواهد کرد.<sup>۱</sup>

۳- **شناخت تجدد:** انقلاب ایران که توسط فوکو انقلابی ضدتجدد و پسامدرن نامیده شد. با این وجود، در سطح جامعه پس از گذشت چند دهه شاهد تمایل روز افزون به شناخت مدرنیته و گاه شیفتگی نسبت به آن هستیم. در جایی که غرب ستیزان و ناقدان غرب معتقد باشند "صدر تاریخ ما ذیل تاریخ غرب است"، جای شبهه برای شناخت بی‌طرفانه تجدد باقی نمی‌ماند. نه تنها استفاده از جهات مثبت تمدن جدید، بلکه نقد غرب و غرب ستیزی نیز به غرب شناسی نیاز دارد! درست است که در تحلیل گفتمان، با در مقابل خصم شناخته می‌شویم؛ اما معنای این سخن آن نیست که همواره با گفتمان‌های دیگر در تضاد باشیم.

۴- **نقد و بومی کردن تجدد:** در رویارویی با تجدد قبل از هر چیز باید دو پیش فرض را پذیرفت: اول آن که گذار از سنت به تجدد یک طرفه است و راه برگشت ندارد، و دوم آن که رویارویی با تجدد امری حتمی است و با اراده ما صورت نمی‌پذیرد. این میهمان ناخوانده همه جا سرک می‌کشد، و از هیچ کس اجازه ورود نمی‌خواهد. شناخت تجدد با همه پیچیدگی‌هایش امری لازم، و نه کافی، به نظر می‌رسد. پذیرش جنبه‌های مادی تمدن غرب و رها نمودن فکر و اندیشه آن، به قدری ساده‌انگارانه به نظر می‌رسد که از همان ابتدا ملکم آن را در کتابچه غیبی به باد استهزاء گرفت، و گفت در این

<sup>۱</sup> . سید صادق حقیقت، *توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه*، تهران، هستی‌نما، ۱۳۸۱.

صورت سه هزار سال طول خواهد کشید تا یک پایه و اساسی برای دولت به وجود آید.<sup>۱</sup> البته راهکار ملکم آن بود که اصول نظم حکومت را همانند تلگراف، مستقیماً به فرهنگ خود وارد کنیم.<sup>۲</sup> اگر این پیش فرض را بپذیریم که تمامی جوامع لازم نیست و نمی توانند از یک گذرگاه عبور کنند، به این نتیجه می رسیم که علت غایی شناخت تجدد، استفاده خاص ما از آن می باشد. به بیان دیگر هر چند وقایع امروز ما شبیه وقایع چند سده قبل غرب است، اما ما باید با نگاه خود و در راستای هدف خود به آن نظر کنیم. برای ما شناخت کانت و راولز اهمیت دارد، ولی آن چه که به کار ما خواهد آمد کانت و راولز ایرانی است. تفاوت ما با غرب در تجربه تجدد آن است که آن ها این راه را به شکل نا خودآگاهانه و با دارا بودن میانی لازم طی کردند، اما ما چون هشیاریم و میانی لازم را هم تمهید نکرده ایم، با تزلزل هر از چند گاهی قدمی به جهتی برمی داریم.

هیچ فرهنگی نمی تواند در مقابل کلیت حقوق بشر بایستد و علم مبارزه در مقابل آن برافرازد. شاید بتوان از برخی مواد آن با استناد به جهانشمول نبودنش چشم پوشید یا از اسلامی کردن آن سخن راند، اما با کلیت آن نمی توان مبارزه کرد. دموکراسی و حقوق بشر بدون دعوت ما به منظرمان آمده اند، و از قضا بد میهمانانی هم نبوده اند! وظیفه ای که بر عهده ماست شناخت جامع ابعاد، و بومی کردن آن می باشد. بومی کردن این مفاهیم هم به آن نیست که پسوند "دینی" به آن بیافزاییم و در کمال ابهام آن را در سطح گسترده به کار بریم. نسبت سنجی دین و دموکراسی از ابعاد معرفت شناختی شروع، و به دیگر جنبه ها سرایت می کند.<sup>۳</sup> در این میان روشنفکران دینی که به شکلی بین مفاهیم سنتی و مدرن جمع می کنند بیشتر شانس توفیق دارند تا کسانی که دین و سنت را به بهای تجدد، یا تجدد را به بهای سنت کنار می گذارند.

امروزه چه بخواهیم و چه نخواهیم، باید پذیرای میهمان دیگری به نام جهانی شدن باشیم. عضویت در سازمان تجارت جهانی و پیوستن به کاروان جهانی دیر یا زود - دست کم از سر اضطرار - صورت خواهد پذیرفت. جهانی شدن - چه به عنوان یک پروژه یا به عنوان یک پروسه - مرزها را در نور خواهد دید، جهان را به دهکده جهانی تبدیل خواهد کرد، و با بر هم زدن جماعات پیشین، هویت ما را بین پذیرش لوازم جهانی شدن و اسلام سیاسی مردد خواهد گذاشت. چه بسا در این تردید راه ملت و دولت از هم جدا شود؛ و ملت بین سنت و تجدد، و دولت بین اسلام سیاسی و جهانی شدن سرگردان شود.

## ۵- هم نهاد سازی سنت و تجدد:

حل معضل هویت ایرانی بدون هم نهاد سازی سنت و تجدد امکان پذیر نیست. بدیهی است بازخوانی و نقد تراث مستلزم شجاعت، و شناخت؛ و نقد و بومی کردن تجدد مستلزم تخصص از یک طرف، و فرهنگ گفتگو و تساهل نسبت به یکدیگر و تعطیل نمودن بازار تکفیر از طرف دیگر است. به اعتقاد فرهنگ رجبی، جمع کردن ارزش ها امری ممکن و گریز ناپذیر به نظر می رسد: فردیت عارفانه و تساهل (از ایران)، خدا پرستی و عدالت (از اسلام)، اعتدال و فتوت (از سنت)، و فردیت و آزادی (از تجدد).<sup>۴</sup> اما به هر حال، هم نهاد سازی سنت و تجدد هم از حیث نظری و معرفت شناختی امری است به غایت مشکل، و از نظر اجتماعی نیاز به بسترهایی آزاد اندیش و مردم سالارانه دارد. جمع شدن این دو امر بر سختی کار خواهد افزود، اما به هر حال راهی است که "باید" در راستای شناخت کیستی خود بیماییم.

۱. محمد حسین جمشیدی، "میرزا ملک خان، روشنفکر غرب گرا"، نامه پژوهش، پیشین، ص ۱۴۵.

۲. آجودانی، پیشین، ص ۲۹۱.

۳. ر.ک: سید صادق حقیقت، "در باب نسبت سنجی دین و دموکراسی"، سروش اندیشه، سال دوم، ش ۷ و ۸ (زمستان ۱۳۸۲).

۴. رجبی، پیشین، ۲۳۳-۲۵۱.