

انسان مدرن و معمای هویت

محمد رضا تاجیک *

چکیده:

پرسش از ماهیت، چیستی و کیستی انسان به قدمت تاریخ زندگی بشر است. اما در این میان دوران مدرن امتیازات و برجستگی‌های دیگری دارد. بحران هویت فردی و جمعی و پرسش‌های بنیادینی که بشر این دوران یا همان انسان مدرن در مقوله هویت فردی و جمعی خود تجربه و طرح کرده، بی‌سابقه است. یکی از وجوه این پدیده تنوع تعاریف و رویکردها به مقوله تأملی است در معناها و نظریاتی که در دوران مدرن در مقوله هویت اعم از سطح فردی و یا جمعی آن مطرح شده است.

کلید واژه‌ها: انسان مدرن، هویت فردی، هویت جمعی، هویت ملی، معمای هویت

* دکتری علوم سیاسی و عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی

وجود ما معمایی است حافظ
که تحقیقش فسون است و فسانه (حافظ)

اگر چه مبحث «هویت» (۱)؛ یعنی، بحث و تلاش برای پاسخگویی به پرسش «من که هستیم؟» - خصوصاً در حوزه‌ی فلسفی - قدمتی دیرینه دارد؛ لکن در ابعاد اجتماعی، یکی از اساسی‌ترین و بدیع‌ترین مباحث عصر مدرن و پسامدرن به‌شمار می‌آید. از دیر باز، - آدمی همواره دو نیاز اصیل را با خود همراه و همنشین داشته است: نیاز به «آرامش و اطمینان» و نیاز به «فردیت، تشخص و دریافتن کیستی و چیستی خود». در گردونه‌ی این نیاز و پرسش، مفروضی مقبول و نهادین به نام «من» (۲) نهفته است که اساساً طرح سؤال «که بودن من»، نتیجه‌ی بلافصل اجتماعی ارج‌شناسی موجودیت فاعل‌شناسا است (۳).

هویت فردی

بسیاری از اندیشمندان بر این اعتقادند که «هویت» به عنوان یک پدیده‌ی سیاسی و اجتماعی، نوزاد عصر جدید، و به‌عنوان یک مفهوم علمی، از ساخته‌های تازه‌ی علوم اجتماعی است، که از نیمه‌ی دوم قرن کنونی، به‌جای «خُلُق و خوی فردی و جمعی (ملی)» رواج گرفته است؛ لکن، به‌رغم این گرایش مسلط، کم‌تر اندیشمندی در این واقعیت تردید روا می‌دارد که آدمی از آن زمان که به هیأت انسانی و اجتماعی درآمده، همواره دل‌مشغول «هویت» فردی و جمعی خویش یا به تعبیر «جاکوپسن» دل‌بسته‌ی «احساس تمایز شخصی، احساس تداوم شخصی و احساس استقلال شخصی» خود بوده و قدسی‌ترین و منبسط‌ترین گفتمان‌های خود را، پیرامون این مقوله فصل‌بندی کرده است. ریچارد جنکینز در این باره می‌نویسد:

هویت فردی بازتابی، یکی از پدیده‌های اجتماعی است که بسیاری از جامعه‌شناسان به‌عنوان یکی از نشانه‌های دوران مدرن تلقی کرده‌اند. این گفته‌ی اغراق‌آمیز بیش از هر چیز دیگر نشان‌دهنده‌ی تکبر و نخوت مدرنیته‌ی غربی می‌باشد. مثلاً به ما این امکان را نمی‌دهد که مذاهب مبتنی بر رستگاری فردی را به منزله‌ی پاسخی به آنچه گیدنز «نامنی هستی‌شناختی» می‌نامد، تعبیر کنیم. رستگاری کم‌تر از «رشد شخصی» یا یک‌پارچگی روحی، طرحی از خود به‌شمار نمی‌رود - گو این که این واژه در این بافت کلامی بیش‌تر از پاسخ‌هایی که می‌دهد پرسش برمی‌انگیزد. مکتب‌های رستگاری روحی، کم‌تر از مشرب‌های رشد شخصی در جست‌وجوی فهم و شناسایی واجبات

شخصیت و معنای زندگی آگاهانه‌ی فردی نیستند؛ بلکه هر دو تخته پاره‌ای مهیا می‌کنند تا در طوفان‌های زندگی، شخص به آن چنگ بیندازد و در هر دو مورد رابطه‌ی میان خودفریبی و خودآگاهی به احتمال قوی نزدیک است (جنکینز ۱۳۸۱: ۱۵ و ۱۶).

هویت ملی

احمد اشرف، بر سابقه‌ی دیرینه‌ی این مفهوم در میان جوامع بشری تصریح می‌کند: هویت ملی، ریشه در احساس تعلق به طایفه و تیره و قبیله و ایل و قوم دارد. اعضای یک طایفه که نیای مشترکی دارند، در سرزمین معین زیست می‌کنند، هم‌زبانند، آداب و رسوم مشترک دارند و با یکدیگر در زمینه‌های اقتصادی همکاری دارند، رهبران مشترک دارند و برای دفاع از منافع طایفه می‌جنگند و معمولاً دارای نام معین و هویت جمعی هستند. در واقع این احساس بسیار قدیمی قومیت و وابستگی ایلی را می‌توان از ریشه‌های اصلی ملیت‌گرایی (ناسیونالیسم) امروزی دانست. به اعتباری وابستگی ایلی را می‌توان به نوعی ناسیونالیسم ابتدایی تعبیر کرد که در جریان تحولات تاریخی، ابتدا خود را با جریان‌های سیاسی و فرهنگی فراقومی همراه با هویت سیاسی امپراتوری یا با هویت دین جهانی هم‌چون اسلام و مسیحیت، در هم آمیخته و سپس در دوران جدید با پیدایش دولت‌های ملی به گونه‌ای تازه در قلمرو آنها احیا شده است (اشرف، ۵۳۲).

بسیاری معتقدند که آن چه در گذر زمان دستخوش تغییر و تحول هویتی شده، نه مقوله و پدیده‌ای به نام «هویت»؛ بلکه روی کردها و نگرش‌های تعریف شده و تبیین‌کننده‌ی آن بوده است. در جوامع سنتی، درک عمومی از عالم، به مثابه‌ی یک نظم کیهانی - که ریشه در اقتدار مطلق خداوند دارد - باعث می‌شد تا جوامع مزبور یک‌پارچگی خود را حفظ کنند. خصلت بشر در این جهان مقدس عبارت بود از گردن نهادن بر موهبت‌های اجتماعی و طبیعی. از همین رو، طبیعت چیزی بود غیر قابل تعبیر و حاوی شرایط روزمره. هویت افراد نیز عمدتاً با نقش اجتماعی آنها - که تابعی از خیر همگانی بود - یک‌سان بود. گزاره‌ی «من فکر می‌کنم، پس هستم» دکارت، نویدبخش آغاز عصری جدید در تاریخ آدمی بود. برای نخستین بار توسط کانت، فرایند آگاهی آدمی شکل گرفت و از آن پرسش شد و این پرسش در هیبت صورتی از آگاهی درجه‌ی سوم که انسان می‌خواست به چگونگی دانش خویش بدهد، جلوه‌گر شد. «من» دکارتی یا «من اندیشه‌گری» به‌مثابه‌ی فاعل شناسا و موضوع دانش در کانون

فلسفه‌ی غرب و فراروایت مدرنیته نشست و «هستی»‌ای را موجب شد که به‌عنوان تعریف مقبول انسان و انسانیت و گرانیگاه عصر جدید پذیرفته شد. «خود مدرن»، به منزله‌ی فاعلی خودمختار جلوه کرد که دلیل وجودی خود را در هستی خود جست‌وجو می‌کرد نه در اصولی متعالی و ورای اجتماع در بستر نظام اندیشگی جدید:

کلمه‌ی فاعل^۱ به معنای لاتینی^۲؛ یعنی، مطیع و بنده به‌کار نمی‌رود؛ بلکه به‌عکس به معنای آزادی از قیدوبند اصول خارج از اندیشه است. فاعل فلسفی، کسی است که خود را به‌عنوان موضوع شناخت مطرح می‌کند. به‌همین دلیل، در اندیشه‌ی مدرن اروپا جوهر بشری با در نظر گرفتن مسأله‌ی آزادی انسان، به‌عنوان فاعل اخلاقی‌ای که از عقل عملی برخوردار است، مطرح می‌شود. در این‌جا به شعار کانتی «جرأت کن بدانی» برمی‌خوریم و به فیشته که در جواب - در کتاب سرنوشت انسان - می‌نویسد: «می‌خواهم بدانم». پس مسأله‌ی آزادی انسان در رابطه با شناخت او از خویش و جهان اطرافش مطرح می‌شود. به‌همین جهت، یکی از مهم‌ترین مسایلی که در برابر متفکران اروپای مدرن قرار می‌گیرد، مسأله‌ی آموزش و تعلیم و تربیت انسان‌هاست. هدف از آموزش، ابداع انسان جدیدی است که به‌تنهایی قادر به اندیشیدن باشد.

«من» و «غیر من»

معمای هویت در چهره‌ی نوین خود، ربطی وثیق با تولد «فاعل شناسا» (سوبژه) دارد. پیدایش یا کشف وجود فاعل شناسا، یکی از عناصر بانی عصر مدرن است و بالطبع این ثبت و تثبیت تاریخی آزادی فاعل شناسا، به‌عنوان شرط ضروری موجودیت و بقای آن می‌باشد، از همین رو، عصر مدرن در ادوار متفاوت خود نه تنها ادعای پاسخگویی به پرسش «کیستی و چیستی من» را داشته است؛ بلکه «خالق» هویت‌های متنوع برای «من» نیز بوده است؛ اما پر واضح است که این «من»، بدون وجود «غیر من» معنی و مفهومی نمی‌یافت و سؤال «ما که و کجا هستیم؟» نشان و خبر از وجود یک «دگر» فربه و سترگ می‌هد که «هستی و چیستی» ما را زیر سؤال برده است. در یک جمله، هویت، چیزی نیست جز آن‌چه که هر آدمی به وسیله‌ی آن خویش را از دیگری بازمی‌شناسد و «کیستی» و «چیستی» خود را در پرتو آن تعریف می‌کند. ریچارد جنکینز، این معنا را به گونه‌ی زیر بیان می‌کند:

1- Subject
2- Subjectum

با رجوع به فرهنگ لغات انگلیسی آکسفورد درمی‌یابیم که واژه‌ی هویت^۱ (۸) یا ریشه در زبان لاتین دارد (identitas از آیدم^۲؛ یعنی، «مشابه و یک‌سان» ریشه می‌گیرد) و دو معنای اصلی دارد. اولین معنای آن بیانگر مفهوم تشابه مطلق است: این با آن مشابه است. معنای دوم آن به مفهوم تمایز است که با مرور زمان سازگاری و تداوم را فرض می‌گیرد. به این ترتیب، به مفهوم شباهت از دو زاویه‌ی مختلف راه می‌یابد و مفهوم هویت به‌طور هم‌زمان میان افراد یا اشیا، دو نسبت محتمل برقرار می‌سازد: از یک طرف، شباهت و از طرف دیگر تفاوت (جنکینز، ۱۳۷۱: ۵).

جنکینز، افقی فراسوی این معنا گشوده و ادامه می‌دهد:

موضوع را که بیش‌تر بکاویم، درمی‌یابیم که فعل «شناسایی» به‌ضرورت، لازمه‌ی هویت است: این واژه وجه‌فعالی دارد که نمی‌توان از سر آن گذشت. هویت به‌خودی‌خود «دم‌دست» نیست؛ بلکه همواره باید تثبیت شود. این به‌فهرست ما دو معنی دیگر اضافه می‌کند: طبقه‌بندی اشیا و افراد، و مرتبط ساختن خود با چیزی یا کسی دیگر (به‌طور مثال: یک دوست، یک قهرمان، یک حزب، یا یک فلسفه) (ص ۵).

احمد اشرف، نیز در این زمینه می‌نویسد:

هویت به معنی هستی و وجود است، چیزی که وسیله‌ی شناسایی فرد باشد؛ یعنی، مجموعه‌ی خصایل فردی و خصوصیات رفتاری که از روی آن فرد به‌عنوان یک گروه اجتماعی شناخته شود و از دیگران متمایز گردد (اشرف، ۵۳۲ و ۵۳۳).

بی‌تردید، این شناخت از «خود» و «دیگری»، جز در پرتو یک فرایند «معناسازی» امکان‌پذیر نیست. به تعبیر مانوئل کاستلز، هویت «فرایند ساخته‌شدن معنا، بر پایه‌ی یک ویژگی فرهنگی یا یک دسته‌ویژگی‌های فرهنگی است که بر دیگر منابع معنا برتری دارند». به نظر وی، همان‌گونه که نقش‌ها «کارویژه‌ها» را سازمان می‌دهند، هویت‌ها هم‌معنا را سازمان می‌دهند. کاستلز^۳، از قول کالهن^۴ نقل می‌کند:

ما هیچ مردم بی‌نامی نمی‌شناسیم، هیچ زبان یا فرهنگی سراغ نداریم، که بین خود و دیگری، ما و آن‌ها، تمایز برقرار نساخته باشد... شناسایی خویشتن - که همواره نوعی برساختن محسوب می‌شود صرف‌نظر از این‌که تا چه حد هم‌چون یک کشف احساس شود - هرگز تمامه از داعیه‌های شناخته‌شدن به‌طریق خاص به‌وسیله‌ی دیگران جدایی‌پذیر نیست (کاستلز، ۱۳۸۰: ۲۲).

-
- 1- Identity
 - 2- idem
 - 3- Castels
 - 4- Colhoun

از این دیدگاه: هویت، مفهومی است که دنیای درونی یا شخصی را با فضای جمعی آشکال فرهنگی و روابط اجتماعی ترکیب می‌کند. هویت‌ها معناهای کلیدی هستند که ذهنیت افراد را شکل می‌دهند و مردم به واسطه‌ی آن‌ها نسبت به رویدادها و تحولات زندگی خود حساس می‌شوند. مردم به دیگران می‌گویند که چه کسی هستند و مهم‌تر این‌که به خودشان نیز می‌گویند که چه کسی هستند و سپس می‌کوشند به گونه‌ای رفتار کنند که از آن کسی که تصور می‌کنند هستند انتظار می‌رود (هلند^۱، ۱۹۸۸: ۳-۶).

مشخصه‌ی عام تعاریف مختلف هویت، مرزبندی زیر مجموعه‌های یک نظام کامل و تعیین یافته است. دیگر در این جا انسان یک فاعل شناسای آزاد نیست؛ بلکه «یک فرد از یک جمع» است، جمعی که جهان را به «یگانه خودی» و «بیگانه» (غیر خودی) تقسیم می‌کند. بر همین اساس، محور حیاتی بحث هویت، تقابل اضداد گردیده است و بر بنیان سه مؤلفه سامان می‌یابد: «یگانه خودی»، «غیر خودی» (بیگانه) و «ضد خودی» (دشمن و نافی خودی)، و معمولاً ترسیم مرز میان غیر خودی و ضد خودی بسیار دشوار است و غالباً به عنوان مترادف استفاده شده‌اند، که همین جای تأمل دارد و همانی و یکی شدن میان آن دو، بستگی تام به توتالیتاریسم و تعمیم طلبی نهفته در هویت دارد.

شاید، بر بنیان همین «نگرش» نسبت به هویت بوده و هست که از آغازین روزهای عصر مدرن و روشنفکری تا کنون، گفتمان غرب نسبت به تمدن‌های انسانی، تاریخ و فرهنگ سایر ملل، همواره در بستر آن‌چه لیوتار آن را فراروایت^۲ می‌خواند، شکل گرفته و مشروعیت یافته است. آن‌چه در متن گفتمان جهان شمول مدرنیته و غرب «غیر» «دیگری» تعریف شد، صرفاً یک دگر مطلق، با فاصله‌ای بعید، کاملاً خارج از قلمرو این فراگفتمان و در یک رابطه‌ی تضاد و تخالف ماهوی و مستمر نسبت به آن بود. انسان مدرن غربی، به تعبیر «اسپیواک»^۳، منزلتی بس رفیع برای خود تصویر کرد و از آن جایگاه به تعبیر و بازنمایی خود و دیگران پرداخت (اسپیواک، ۱۹۸۸: ۷ و ۸). بر اساس یک کنش آگاهانه‌ی تاریخی، به بیان «بامن»^۴، تاریخ غرب تاریخ‌زدایی شد و به مثابه‌ی فرایندی جهان‌شمول و دربرگیرنده‌ی تمامی شئون زندگی اجتماعی بازتعریف شد (بامن: ۱۵۵). هاله‌ای کدر، شیوه‌ها و راه‌هایی متمایز رفتار آدمیان را در همه‌ی مکان‌ها و زمان‌ها دربرگرفت و جوامع انسانی به دو دسته تقسیم شدند: حذف‌شدگان

- 1- Holland
- 2- Meta
- 3- Spivak
- 4- Bauman

برونی (خارجی) و شبیه‌شدگان درون (صص ۱۵۵ و ۱۵۶) بی‌تردید، شبیه‌سازی در این جا، نه تنها بر یک تغییر ارادی و آگاهانه، که بر تبدیل و صیوررتی ماهوی و جوهری دلالت می‌کند. در چنین بستری، همان‌گونه که ادوارد سعید^۱ به ما می‌گوید، اندیشیدن درباره‌ی تعامل و تبادل فرهنگی، خود، حامل اندیشه‌ای درباره‌ی سلطه و تمهیدات زورمدارانه است که بر اساس منطق آن، کسی می‌بازد و دیگری می‌برد. با سویه‌ای مشابه؛ لکن از منظری متفاوت، فانون معتقد می‌شود که رفاه و پیشرفت اروپا، نهالی است که در بستری فراهم آمده از بدن‌های مرده و بی‌جان سیاه‌پوستان، اعراب، هندیان و نژادهای زرد کشته شده، و ... اساساً اروپا مخلوق جهان سوم است (فانون^۲). مک گرین معتقد است که انسان غربی برای تعریف هویت خود، همواره به «پارادایم موثق در توضیح و تفسیر تفاوت‌های دیگربودگی» رجوع کرده است. بنا به نظر وی تفسیر «دیگر بودن» تحولات زیر را طی کرده است:

در قرن شانزدهم برای اروپاییان، پایه‌ی غیربودن، عدم تعلق به دین مسیح بود؛ در قرن هجدهم متناسب با اندیشه‌ی روشنگری، دیگربودن به جاهل‌بودن تعبیر شد؛ در قرن نوزدهم زمان (تاریخ)، ممیز خودی و غیرخودی در اروپا به‌شمار رفت و سرانجام در قرن بیستم فرهنگ در این کار به خدمت گرفته شد (رابرتسون، ۱۳۸۰: ۲۱۰).

مک گرین^۳ در مقاله‌ی *Sorties*، زنجیره‌ای از تضادهای سلسله‌مراتبی را توصیف می‌کند که اندیشه‌ی غربی را ساخت‌بندی و عمل سیاسی‌اش اداره می‌کند. او تضادهایی مانند «فرهنگ/طبیعت»، «سر/قلب»، «صورت/ماده»، «گفتن/نوشتن» را ذکر می‌کند و آن‌ها را به تضاد «مرد» و «زن» پیوند می‌دهد. وی بیان می‌دارد که یک طرف تضاد همواره برتر است. هر جفت، مبتنی بر حذف یکی از دو طرف تضاد است. به‌رغم این، هر دو در ستیز خشنی با یکدیگر پیوند خورده‌اند. بدون طبیعت، فرهنگ فاقد معنی است؛ با این وجود، فرهنگ در چالشی مستمر برای نفی طبیعت است و اشاره می‌کند که چه‌گونه جمعیت عرب، هم مورد نیاز و هم مورد تحقیر فرانسه بودند.

مک گرین هم‌چنین بحث می‌کند که این ساختارهای دیالکتیکی بر شکل‌گیری ذهنیت و بالمآل بر پیدایش تمایز جنسی نیز مسلط است. او رابطه‌ی «خدایگان/برده» هگل را برای نشان دادن این امر مورد استفاده قرار می‌دهد. در این داستان، سوبژه، شناسایی یک «دگر» را که بتواند با تکیه بدان خود را از دیگران متمایز کند، طلب

1- Edvard Said
2- Fanon
3- Mc Green

می‌کند. با این حال، این شناسایی به‌عنوان یک عامل تهدیدکننده تجربه شده است، و «دگر»، بی‌وقفه سرکوب شده، به گونه‌ای که سوژه بتواند به امنیت و اطمینان ناشی از خودشناسی بازگشت نماید. اکنون تضاد «مرد/زن» را مورد توجه قرار دهید. در جامعه‌ی پدر سالار، زن به مثابه‌ی «دگر»ی بازنمایی شده که برای شکل‌گیری و شناسایی هویت ضرورت دارد؛ اما همواره به‌عنوان یک تهدید برای آن بوده است. بنابراین، تمایز جنسی به یک ساختار قدرت، گره خورده است؛ جایی که تمایز یا غیریت، صرفاً زمانی که سرکوب شده است، تحمل می‌شود. جنبش دیالکتیک هگلی به یک نابرابری قدرت میان دو واژه‌ی متضاد وابسته است. داستان مشهور «زیبای خفته» نمونه و تصدیقی بر این امر است. زن به‌عنوان خفته‌ای بازنمایی می‌شود که تا قبل از آن که به وسیله‌ی یک مرد بوسیده شود، دارای ذهنیت منفی است. بوسه به وی وجود ارزانی می‌دارد؛ اما صرفاً در فرایندی که فوراً او را تسلیم میل «شاهزاده» می‌کند.

هویت؛ گوهر گرا یا سازه‌گرا

به اعتقاد «ایریگاری»، خردگرایی غربی به‌وسیله‌ی اصل هویت، اصل عدم تناقض (A مساوی A، A نامساوی B) که در آن ابهام - دوگانگی به حداقل کاهش یافته، مشخص شده است که برای مثال، تضاد طبیعت - خرد، ذهن - عین، این فرض را که هر چیزی یا یک چیز است یا یک چیز دیگر مسلم می‌داند (ساراپ، ۱۹۸۲). دلوز، نیز تلاش می‌کند این روی‌کرد را تحت عنوان «فلسفه رسمی دستگاه دولت» در غرب مورد تحلیل قرار دهد. آنچه وی فلسفه‌ی رسمی دستگاه دولت می‌نامد، از زاویه‌ای دیگر، همان «تفکر بازنما» یا «حصولی» است که از زمان افلاطون، متافیزیک غرب را در استیلای خود دارد. این تفکر بر همانندی دوگانه‌ای مبتنی است: ۱- سوژه یا ذهن شناسا و مفاهیمی که خلق می‌کند. ۲- وضعیت همان شناسا که مفاهیم و صفات این همانندی را به چیزهایی نسبت می‌دهد که منشعب از خود اوست. شناسا (ذهن عالم)، مفاهیم و اشیایی که این مفاهیم به آن‌ها نسبت داده می‌شوند، همه جوهر واحدی دارند، یکی و یگانه‌اند. تفکر بازنما و حصولی از طریق همانندی عمل می‌کند. کار آن ایجاد ارتباط میان قلمروهایی است که نظمی متقارن دارند. قوه‌ی داوری، نگهبان این همانندی است. این قوه، نظارت بر کارکرد صحیح این سه قلمرو متمایز را از آن خود می‌داند. هدف آن نیز نفی است: الف، الف است و ب نیست. بدین ترتیب این همانی، شباهت، حقیقت، عدالت و نفی، پایه‌های عقلایی نظم و دستگاه دولت هستند (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۴۴ و ۱۴۵).

به اعتقاد دلوز و گاتاری: تفکر غرب، قرن‌ها در استیلاي الگوی درخت‌وار بوده است. همه‌ی رشته‌های مطالعاتی، اعم از گیاه‌شناسی، زیست‌شناسی، کالبدشناسی، معرفت‌شناسی، الهیات و هستی‌شناسی از این الگو تأثیر پذیرفته‌اند. فلاسفه، همواره در جست‌وجوی بنیاد و ریشه بوده‌اند. آن‌ها نظام‌هایی رده‌بندی‌شده ایجاد کرده‌اند «که شامل مراکز تولید معانی و مفهوم‌سازی و دستگاه‌های خودکار مرکزی، هم‌چون حافظه‌های سازمان‌یافته بوده است»؛ زیرا این تفکر، در کنه خود، همواره طالب یک فرماندهی عالی، یک راهبر، سردسته‌ای با قدرت مستبدانه بوده است. روان‌کاوی، شاهدی بر این ادعاست. روان‌کاوی نیز ناخودآگاه را تابع ساختار درخت‌وار حافظه معرفی می‌کند. روان‌کاوی حکومت مستبدانه‌ی خود را بر پایه‌ی ادراکی خاص از ناخودآگاه بنیاد نهاده است (ص ۱۴۶).

به بیان فوکو: گفتمان مدرنیته، با ظهور انسان و حلول فاعل شناسا، بر روی خرابه‌ای از عصر کلاسیک بنا نهاده شد. دکارت با اصل «من»^۱ یا «خود» گسستی اساسی در صورت‌بندی دانایی عصر کلاسیک ایجاد کرد. فلسفه‌ی غرب، اساساً وجه ضروری و محوری خود را در اصل «خود» دکارتی یافت و با ظهور فاعل شناسا، نوعی «انانیت»^۲ بر آن حاکم گردید. به بیان دیگر: «من» دکارتی، یا «من» اندیشیده، از طریق عرضه‌کردن خود به‌عنوان شناسنده‌ی دانش، مسؤولیت اخلاقی و تغییر خود را به وجه غالب و ضروری فلسفه‌ی غرب مبدل ساخت. با «می‌اندیشم» دکارتی، منیتی جلوه‌گر شد که به‌زودی گرانیگاه عصر جدید را ملک خود نمود (بروجردی،^۳ ۱۹۹۶: ۱).

بنابراین، تردیدی نیست که فراروایت مدرنیته، گفتمانی «گوهر‌گرا»^۴ نیز هست. در کانون این گفتمان، باور به حقیقت جوهر/ماهیت و قابلیت غیر تقلیل، تخفیف، و تغییرپذیری آن و به تبع اعتقاد به نقش بلامنازع ماهیت، در ساخت و پردازش شخص یا شیئی مشخص نهفته است. دریدا بر این باور است که سنت اندیشه‌ی غرب، به‌گونه‌ای تنگاتنگ وابسته به منطق این‌همانی، است. منطق این‌همانی به‌ویژه در بیان ارسطویی آن دارای ویژگی‌های اساسی زیر است:

- ۱- قانون این‌همانی: «هر چیزی همان است که هست».
- ۲- قانون تناقض (امتناع): «هیچ چیزی نمی‌تواند هم باشد و هم نباشد».
- ۳- قانون طرد شق ثالث «هر چیزی باید یا باشد یا نباشد».

1- Ego
2- Egotism
3- Boroujerdi
4- Essentialism

این «قوانین» اندیشه، نه تنها انسجام منطقی را پیش فرض می‌گیرند، بلکه به‌طور ضمنی چیزی را بیان می‌کنند که برای سنت فکری مورد بحث، به همان اندازه اساسی و شاخص است و آن این است که واقعیت ذاتی - یک خاستگاه - وجود دارد که این قوانین به آن استناد می‌کنند. پایداری انسجام منطقی، در گرو آن است که این خاستگاه، «بسیط» (یعنی فارغ از تناقض)، همگن (از یک جوهر یا رده) و پیش خود حاضر یا با خود این‌همان باشد (یعنی از هر وساطتی جدا و متمایز باشد، و بر خود آگاهی داشته باشد، بی آن‌که بین خاستگاه و آگاهی شکافی وجود داشته باشد). پیداست که این «قوانین» مستلزم طرد ویژگی‌های معینی از قبیل پیچیدگی، وساطت و تفاوت - در یک کلام ویژگی‌های تداعی‌کننده‌ی «ناخالصی» یا پیچیدگی - هستند. این فرایند طرد، در سطحی عام و متفاوتی انجام می‌گیرد، سطحی که در آن نظام کاملی از مفاهیم حاکم بر عملکرد اندیشه در غرب (حس در برابر عقل، آرمان در برابر واقعیت، درون در برابر بیرون، خیال در برابر حقیقت، طبیعت در برابر فرهنگ، گفتار در برابر نوشتار، فعالیت در برابر حقیقت، طبیعت در برابر نوشتار، فعالیت در برابر انفعال و غیره) رفته‌رفته نهادی می‌شود (لچت، ۱۳۷۷: ۱۶۰).

در فضای گفتمانی فراروایت مدرنیته، آموزه‌های دیگری نیز پیرامون مسأله‌ی «هویت» مجال طرح و بحث یافتند. روی کرد «سازه‌گرایی اجتماعی»^۱، از جمله‌ی این روی کردها است. اندیشمندان سازه‌گرایی اجتماعی بر این باورند که ماهیت، خود، «ساخته و پرداخته» ای تاریخی است و در ظرف زمان و مکان خاص شکل گرفته و معنا می‌یابد. مناظرات بین گوهرگرایان و پیروان سازه‌گرایی اجتماعی، درون‌مایه‌ی اصلی کتاب ماهیت و تفاوت گفتمان جوهری فمینیسم^۲ نوشته‌ی داینا فاس^۳ را تشکیل می‌دهد. از منظر فاس، رابطه‌ی بین این دو روی کرد رابطه‌ی جانشینی یا رابطه‌ی «یا این / یا آن»^۴ نیست. وی به جای اراییه‌ی بحثی ارزشی در مورد «گوهرگرایی»، به تدقیق و مذاقه در متون مبتنی بر اصالت ماهیت در بستر و عرصه‌ی راهبردهای گوناگون همت می‌گمارد. به بیان دیگر، فاس بر آن است که تحلیلی مشخص از تأثیرتمایلات متفاوت گوهرمدار در زمینه‌های مشخص به دست دهد. وی می‌تواند به‌گونه‌ای مؤثر موضوع هر گفتمانی باشد. بنابراین، تحلیل فاس مبین آن است که هیچ گفتمان گوهرمداری

-
- 1- Social Constructionism
 - 2- Essentially Speaking Feminism. Nature and Diference
 - 3- Diana fus
 - 4- Either-or

استعداد تحصیل و ابتیاع منزلت و شأن «ماهوی» را ندارد. فاس هم‌چنین بر این باور است که مکتب اصالت سازه، در هرشرایطی که امکان تکرار «دال»های مشابه در زمینه‌ها و بسترهای متفاوت وجود داشته باشد، بر سیما و هیبتی ماهیت‌گرایانه پدیدار می‌گردد. به بیان دیگر، انسداد گوهرگرایانه در شرایطی که عنصری اجتماعی صرفاً به اعتبار موقعیتش در نظام روابط با سایر عناصر اجتماعی تعریف می‌شود تماماً می‌تواند از رهگذر مباحثات سازه‌گرایان بازتولید شود.

این روی‌کرد، دارای چهار ویژگی است: ۱- واکنش نسبت به این ایده که آنچه در جهان خارج مشاهده می‌شود طبیعی است. برای نمونه: این‌ها معتقدند که ظهور مفهومی نظیر «جنسیت» در تاریخ را نباید بر مبنای تمایز طبیعی بین زن و مرد توجیه کرد؛ بلکه جنسیت مفهومی برساخته اجتماعی است. ۲- مفاهیم جنبه‌ی خاص تاریخی و فرهنگی دارند و محصول ترتیبات خاص اقتصادی و اجتماعی می‌باشند. ۳- نه تنها دانش به‌طرز اجتماعی ساخته می‌شود؛ بلکه از طریق کنش و واکنش بین افراد جامعه تداوم می‌یابد. بنابراین، تداوم دانش بشری پیش از آن که از کارآمدی آن در برخورد با واقعیت‌ها ناشی شده باشد، جنبه‌ی اجتماعی دارد. آنچه صدق خوانده می‌شود، حاصل مشاهده‌ی عینی جهان نیست؛ بلکه زائیده‌ی فراگردهای اجتماعی مستمر بین افراد است. ۴- بین دانش و کنش اجتماعی نسبتی وجود دارد. هر سازه‌ی اجتماعی نوع خاصی از کنش‌های اجتماعی را طلب می‌کند (معینی علمداری، ۱۳۸۰: ۵۰).

مارکس در روی‌کردی هم‌سو با سازه‌گرایان، هویت را به مثابه‌ی یک برساخته‌ی طبقاتی مورد بحث قرار می‌دهد. از منظر وی نقطه‌ی عزیمت ما برای رسیدن به انسان‌های واقعی، آنچه انسان‌ها می‌گویند، تصور می‌کنند و تلقی می‌نمایند یا آنچه در مورد آن‌ها می‌گویند، می‌اندیشند، تصور و تلقی می‌کنند نیست... اخلاق، مذهب و... تاریخ ندارند، تحول ندارند؛ بلکه انسان‌ها همراه با تغییر تولید مادی... موجودیت واقعی‌شان، اندیشه‌شان، و محصولات اندیشه‌شان را تغییر می‌دهند... وی هم‌چنین تصریح می‌کند: تاریخ تمامی جوامع تا به امروز همانا تاریخ نبرد طبقات است. آزاد مردان و بردگان، نجبا و عوام، خوانین و رعایا، استادکاران و شاگردان، خلاصه ستمگران و ستمدیدگان که در تضادی دایمی رودرروی یکدیگر ایستاده‌اند» (آرون، ۱۳۴۵: ۱۵۹).

آدمیان در تولید اجتماعی هستی خویش، روابطی معین، ضروری و مستقل از اراده‌ی خود پدید می‌آورند: این روابط تولیدی، با درجه معینی از توسعه‌ی نیروهای مادی تناسب دارند. مجموعه‌ی این روابط، ساخت اقتصادی جامعه، یعنی، پایه‌ی واقعی بنای حقوقی و سیاسی را تشکیل می‌دهد و با صورت‌های معینی از آگاهی اجتماعی همراه است. به‌طور کلی توسعه‌ی اجتماعی، سیاسی و فکری زیر سلطه‌ی شیوه‌ی تولید زندگانی مادی قرار دارد. این آگاهی آدمیان نیست که تعیین‌کننده‌ی هستی آن‌ها است؛ بر عکس این هستی اجتماعی آدمیان است که آگاهی آن‌ها را تعیین می‌کند (آرون، ۱۳۵۴: ۱۶۳).

لنین، در مقالات و رساله‌های متعدد خود که به مسأله‌ی ملی می‌پردازد، اساساً به وجود دو تعریف «تاریخی - اقتصادی» کائوتسکی - بر اساس زبان و سرزمین - و تعریف «تاریخی - فرهنگی» اتو بائوئر - بر پایه‌ی خصلت مشترک ملی که از فرهنگ مشترک و آن هم از سرنوشت مشترک ناشی می‌شود - اشاره می‌کند و خود را طرفدار تعریف اول و ارزیابی مبتنی بر آن می‌داند. مخالفت لنین با قایل شدن هرگونه خصلت پایدار برای پدیده‌ی «ملت»، رد قاطع «فرهنگ ملی» در برابر «فرهنگ بین‌المللی»، نظر منفی نسبت به هر نوع روند تثبیت ملی و در عوض استقبال از روند «تجزیه و مرزبندی طبقاتی» درون ملت‌ها و تشدید آن، تأکید بر خصلت «منفی» برنامه و تکلیف جنبش سوسیالیستی در قبال مسأله‌ی ملی (مبارزه علیه ستم ملی) و تعریف برنامه و تکلیف «مثبت» آن در چارچوبی صرفاً طبقاتی و نه ملی، و ترجیح هر حق و امتیاز و گامی در عرصه‌ی ملی، از جمله مهم‌ترین آن‌ها؛ یعنی، حق تعیین سرنوشت، به عنوان تدبیری تاکتیکی و موقتی و گذرا در جهت امحای تمایزات ملی و ادغام ملل در یک مجموعه‌ی واحد و همگون مشاهده می‌شود.

در نظریه‌ی لنین، به پیروی از اندیشه‌های مارکس و انگلس (که تئوری جامعه‌ی درباره‌ی «ملت» ارایه نداده‌اند)، ملت ارزش و جایگاهی مستقل و قایم به ذات ندارد؛ هدف سیاست ملی عبارت است: از «تحقق منظم و عملی نزدیکی و ادغام کارگران و دهقانان تمام ملت‌ها در مبارزه‌ی انقلابی آن‌ها برای سرنگونی بورژوازی». مبارزه‌ی ملت‌ها و ملیت‌ها برای حقوق خود تنها از زاویه‌ی «نیروی انفجاری» آن‌ها و به مثابه‌ی «نیروی ذخیره‌ی پیکار پرولتاریا در راه سوسیالیسم ارزش دارد؛ شناسایی «حق تعیین سرنوشت» برای آن‌ها فقط و فقط به معنای «حق جداسدن و تشکیل دولت ملی مستقل» و ضامنی است برای این که «بی‌اعتمادی میان توده‌های زحمتکش ملل مختلف

که میراث سرمایه‌داری است و رنجیدگی کارگران ملل ستم‌دیده از کارگران ملل ستمگر کاملاً از بین برود و جای خود را به اتحادی آگاهانه و داوطلبانه بدهد» و خود این حق، تابعی از مبارزه‌ی طبقه پرولتاریا در راه سوسیالیسم است و بسته به ارتباطش با این مبارزه و تأثیر واقعی یا فرضی‌اش بر آن می‌تواند مترقی یا ارتجاعی باشد و مورد موافقت یا مخالفت قرار گیرد: «مطالبات مختلف دموکراسی، از جمله حق ملل در تعیین سرنوشت خویش، مطلق نیستند؛ بلکه جزئی از کل جنبش دموکراتیک جهانی هستند. ممکن است در برخی موارد مشخص، جزء با کل در تضاد باشد؛ در این موارد باید آن جزء را رد کرد.»

در میانه‌ی این دو روی‌کرد (گوهرگرایی و سازه‌گرایی)، برخی بر این اعتقادند که به‌رغم این‌که «احساس هویت یک مقوله حدثی^۱ یا شدنی است و نه قدیم و ذاتی»، لکن، هویت یک جنبه‌ی «تکوینی» (در مقابل تشریحی) و یا «محولی» (در مقابل محقق) نیز دارد. «بدین‌سان، هویت کلی ما، مرکب از مجموع هویت‌های محول و محقق است که در طی مراحل متعدد زندگی در «خود»^۲ انباشت می‌کنیم. هویت‌های متأخر الزاماً نافی هویت‌های محول متقدم نیست.» (شیخاوندی، ۱۳۷۹: ۶ و ۷) افزون بر این، هویت نه نافی «ثبات» است نه نافی «تغییر». مراد از ثبات، تحجر و سنگوارگی هویتی نیست؛ بلکه مفهوم ثبات نه تنها با تحول و پویایی منافات ندارد؛ بلکه ثبات و سیالیت هویتی مکمل هم تلقی می‌شوند. از سوی دیگر موضوع هویت با یکپارچگی و پیوستگی نیز ارتباط تنگاتنگ دارد. به واقع هویت در نگاه ژرف با مفهوم یگانگی تلازم دارد و نقطه‌ی مقابل آن پراکندگی و گسست هویتی است که با هویت‌داری قابل جمع نیست. پس اصل هویت‌داری با دو مفهوم ثبات و یگانگی تلازم دارد.

بنابراین، مفهوم هویت، ضرورتاً با دو متضاد تعریف می‌شود: هم‌سانی و تفاوت. این ادعا که چیزی یا فردی هویت ویژه‌ای دارد، بدین معناست که این چیز یا فرد مانند دیگر وجودهای دارای آن هویت است و در عین حال چونان چیز یا فردی متمایز، هویت و خاصیتی دارد. به بیان روشن‌تر، هویت؛ یعنی، کیفیت یکسان بودن در ذات، ترکیب و ماهیت و نیز یکسان بودن، ولی از دو جنبه‌ی متفاوت: همانند دیگران بودن در طبقه‌ی خود و همانند خود بودن در گذر زمان (هکمن^۳، ۱۹۹۹: ۵-۱۱).

1- Evenementiel
2- Self
3- Hekman

هویت از منظر روان‌شناسی

از منظر روانشناسی، بسیاری از نظریه‌پردازان شخصیت، هویت را در درجه‌ی نخست، برساخته‌ی احساسات و تمایلات فردی و شخصی می‌دانند. از این دیدگاه، هویت: عبارت است از «احساس تمایز شخصی، احساس تداوم شخصی و احساس استقلال شخصی» (جاکوبسن^۱، ۱۹۹۸: ۹) بنابراین، به یک معنا مسأله‌ی هویت، همان مسأله‌ی شخصیت است و هویت عبارت از احساسی است که انسان نسبت به استمرار حیات روانی خود دارد و یگانگی و وحدتی که در مقابل اوضاع و احوال متغیر خارج همواره در حالات روانی خود حس می‌کند.

احساس هویت فردی به واسطه‌ی دیالکتیک میان فرد و جامعه شکل می‌گیرد. هویت معمولاً در نگرش‌ها و احساسات افراد نمود می‌یابد؛ ولی بستر شکل‌گیری آن زندگی جمعی است. هویت اجتماعی نمود یافته در شخصیت، جدا از دنیای اجتماعی دیگر افراد معنایی ندارد. فردها بی‌همتا و متغیر هستند؛ ولی شخصیت کاملاً به صورت اجتماعی، به واسطه‌ی مراحل مختلف اجتماعی‌شدن و اندرکنش اجتماعی، ساخته می‌شود (ص ۹). از دیدگاه «جرج هربرت مید»^۲، هر فرد، هویت یا «خویش‌تن خود»^۳ را از طریق سازماندهی نگرش‌های فردی دیگران در قالب نگرش‌های سازمان‌یافته‌ی اجتماعی یا گروهی شکل می‌دهد. به بیان دیگر، تصویری که فرد از خود می‌سازد و احساسی که نسبت به خود پیدا می‌کند، بازتاب نگرشی است که دیگران نسبت به او دارند (مید، ۱۹۶۴: ۲۲۲). تاجفل^۴ هویت اجتماعی را با عضویت گروهی پیوند می‌زند و عضویت گروهی را متشکل از سه عنصر می‌داند: عنصر شناختی (آگاهی از این که فرد به یک گروه تعلق دارد)؛ عنصر ارزشی (فرض‌هایی درباره‌ی پی‌آمدهای ارزشی مثبت یا منفی عضویت گروهی)؛ و عنصر احساسی (احساسات نسبت به گروه و نسبت به افراد دیگری که رابطه‌ای خاص با آن گروه دارند). بر این اساس، هویت اجتماعی از دیدگاه تاجفل عبارت است از «آن بخش از برداشت یک فرد از خود که از آگاهی او نسبت به عضویت در گروه (گروه‌های) اجتماعی سرچشمه می‌گیرد، همراه با اهمیت ارزشی و احساسی منضم به آن عضویت (تاجفل، ۱۹۷۳: ۶۳). از این منظر، می‌توان هویت اجتماعی را نوعی خودشناسی فرد در رابطه با دیگران دانست. این فرایند مشخص

1- Jacobson
2- Mead
3- the self
4- Tajfel

می‌کند که شخص از لحاظ روان‌شناختی و اجتماعی کیست و چه جایگاهی دارد. به بیان دیگر، فرایند هویت‌سازی این امکان را برای یک کنشگر اجتماعی فراهم می‌سازد که برای پرسش‌های بنیادی معطوف به کیستی و چیستی خود پاسخی مناسب و قانع‌کننده پیدا کند. در واقع، هویت معطوف است به بازشناسی مرز میان خودی و بیگانه که عمدتاً از طریق همسنجی‌های اجتماعی و انفکاک درون‌گروه از برون‌گروه‌ها ممکن می‌شود. اهمیت تمایزات، تنش‌ها و ستیزهای گروهی، حتی در شرایط نبود تضاد منافع، از این جنبه‌ی هویت ناشی می‌شود» (برون، ۱۹۹۹: ۷۹۰).

وقتی فرد مستهلک در جامعه است، چنانچه در جامعه‌های قدیم مثلاً یونان قدیم بوده است، دیگر مسأله‌ی من و هویت به‌صورتی که ما تصور می‌کنیم مطرح نیست ... این هویت زمانی پیدا می‌شود که انسان با غیر مواجه می‌شود و این «غیر» عبارت است از جامعه‌ی دیگر، طرز تفکرهای مختلف و نقش‌های جدیدی که انسان - به قول روان‌شناسان - به عهده می‌گیرد. مسأله‌ی هویتی که امروز مطرح است، در واقع برای این است که انسان امروزی شخصیت ملی، بومی و تاریخی خود را با تحولات اخیر تمدن و فرهنگ می‌سنجد و چون در این انطباق مشکلاتی پیدا می‌کند، به خود برمی‌گردد و این سؤال برایش پیدا می‌شود که من چیستم و کیستم ... از لحاظ اجتماعی و فرهنگی نیز وقتی فرد در جامعه‌ای یکنواخت زندگی می‌کند و با نظام ارزشی تازه‌ای مواجه نیست، احساس بحران نمی‌کند؛ ولی وقتی در برابر تمدن‌های دیگر و طرز تفکرهای دیگر قرار می‌گیرد، نخست یک نوع احساس غربت و بیگانگی در او ایجاد می‌شود و آن گاه که ارزش‌های جدید را بالاتر از ارزش‌های قبلی‌اش حس کند، احساس ازخودبیگانگی خواهد کرد. پس، امکان دارد بحران هویت در دو سطح مطرح شود:

۱- در سطح شخصیت فردی

۲- در سطح شخصیت اجتماعی

جنکینز، نیز معتقد است که:

هویت را صرفاً می‌توان هم‌چون یک فرایند فهم کرد، هم‌چون «بودن» یا «شدن». هویت اجتماعی شخص، هیچ‌گاه یک موضوع تمام و حل شده نیست؛ چرا که آنچه ما هستیم همواره در عین حال مفرد و جمع است؛ حتی با مرگ انسان تصویری از او باقی می‌ماند و همواره این امکان وجود دارد که پس از مرگ نیز هویت شخص مورد

بازنگری قرار بگیرد (برخی هویت‌ها، برای مثال هویت یک شهید، تنها پس از مرگ دست یافتنی است) (جنکینز، ۱۳۸۱: ۶ و ۷).

سخن آخر

پرسش از ذات و ماهیت انسان و نیز نسبت او با دگر یا دگران، گوهر اصلی اندیشه و تفکر انسان در طول حیات روانی، فکری و تمدنی وی بوده است. در جوامع پیشامدرن، هویت به گفته مارتین هایدگر تصویری بود که از چشم خداوند یا خدایان دیده می‌شد. بالمآل، در این نگاه، هویت انسان محصول یک نظام مقتدر و ازپیش تعیین‌شده‌ی باورهای دینی و آیینی و اسطوره‌ای بود. انسان در نظامی نمادین جای داشت که هم شناخته‌شده و هم روشنگر و گشاینده‌ی امکانات و جهت‌گیری‌ها بود. شخص به عنوان عضو یک کلان‌قبیله، یک نظام خاص خویشاوندی و تعلق گسترده‌ای از زندگی؛ یعنی، در یک موقعیت اجتماعی و فرهنگی کاملاً مشخص و تثبیت شده‌ای به دنیا می‌آمد و به ندرت می‌توانست از سرنوشت محتوم خود؛ یعنی، جایگاه پیشاپیش تعیین‌شده‌اش بگریزد و برای خود جایی تازه دست‌وپا کند (قنادان، ۱۳۷۹).

لذا، بحث از هویت انسان و معضلی به این عنوان، به دوره‌ی تازه‌ای از تاریخ فراموشی هستی بازمی‌گردد؛ دوره‌ای که با اعراض بشر از ذات حقیقت آغاز می‌شود و ذات استعلایی سوژه با خوداندیشی به بسط و انکشاف خود در مقیاس روح کلی (دولت) برمی‌کشد و بدین سان دوره‌ی جدیدی در زندگی و سیر هستی آدمی به وجود می‌آید؛ دوره‌ی مدرنیته که ویژگی شاخص آن تحولات دایمی و نوخواهی و نفی مدام و هجوم به قلمروهای ناشناخته و تلاش مستمر در راستای محقق ساختن امکانات بی‌شمار فراروی آدمی بود: «مدرنیته، به مثابه‌ی قرار دادن خودآگاهی شخص در تاریخ و تعیین آگاهی از هویت و جایگاه خود در تاریخ» بود. روی کردی که هویت خود را از «خود بنیادی» به عنوان اساس و شالوده‌ی هستی به دست آورد (دکارت: من می‌اندیشم، پس هستم) و بدین سان، تجدد امکان بسط سوژگی انسان بود: «تجدد، یگانگی دنیایی را که مخلوق اراده‌ی الهی، عقل یا تاریخ بود، با دوگانگی میان عقلانی‌شدن و سوژه‌محورشدن (سوژکتیواسیون) تعویض کرد».

مدرنیته با ابژه کردن سنت، تعلق از آن برگرفت و با برخاستن انسان از بستر صغارت، برکشیدن خود تا قامت سوژگی همه چیز را بر مدار و هسته‌ی متمرکز خود

سامان داد. انسان مدرن به این دلیل خوداندیش شد که نمی‌توانست هویت خود را همان هویت گذشته بپندارد. انسان عصر پیشامدرن، با داشتن تصویر و خاطره‌ای از صور نوعی، در تلاش مطابقت با هستی بود؛ اما انسان مدرن، با حذف خاطره‌ای ازلی (صور نوعیه) با شتاب و آهنگی برق‌آسا، به آینده و حوزه‌ی امکانات فرا فکنده می‌شد و بدین‌سان، روایت انسان مدرن آغاز شد.

یادداشت‌ها:

- ۱- هویت یا «الهویه» کلمه‌ای عربی است. این کلمه از «هو»، یعنی او - که ضمیر غایب مفرد مذکر است - می‌آید. از همین «هو» لفظ مرکب «هو هو» یا «الهو هو» را ساخته‌اند که اسم مرکب است و معرفه به «ال». در زبان لاتین، واژه‌ی هویت **identity** از واژه **identitas** مشتق شده است و به دو معنای ظاهراً متناقض به کار می‌رود: ۱- همسانی و یک‌نواختی مطلق؛ ۲- تمایز که در برگزیده‌ی ثبات یا تداوم در طول زمان است.
- ۲- تکوین «من» در ظرف تاریخی خود، همدوره‌ی پیدایش «ملت و ملیت» به معنای مدرن آن می‌باشد و یکی از قدیمی‌ترین تعاریف از شناسه‌گر در بحث هویت، «من و هویت ملی» اوست، بر اساس تعریف مفهوم ملت «من» نیز تعریف و تبیین گردیده است، حال آن که خود مفهوم و پدیده‌ی ملت همانند پول یکی از تجربیدی‌ترین و تصنعی‌ترین مفاهیم و پدیده‌ها می‌باشد.
- ۳- گیدنز در کتاب *مدرنیته و هویت فردی، خود و جامعه در دوران مدرن متأخر* **Modernity and Self Identity in the Late Modern Age**، استدلال می‌کند که خودشناسایی به‌طور مشخص یک طرح مدرن است که در چارچوب آن افراد قادر می‌شوند به‌طور بازتابی، یک روایت شخصی بسازند که به آن‌ها اجازه می‌دهد خودشان را چنان که مسلط بر زندگی و آتی‌هی خود باشند فهم کنند.

منابع:

- ۱- اشرف، احمد (بی‌تا): «هویت ایرانی»، *ایرانیان خارج از کشور*، ج ۲، سنت و تجدد، به کوشش اکبر گنجی (بولتن فرهنگی معاونت امور بین‌الملل وزارت ارشاد اسلامی).
- ۲- جنکینز، ریچارد (۱۳۸۱): *هویت اجتماعی*، ترجمه‌ی تورج یاراحمدی، تهران: نشر شیرازه.
- ۳- رابرتسون، رونالد (۱۳۸۰): *جهانی‌شدن: تئوری‌های اجتماعی و فرهنگ جهانی*، ترجمه‌ی کمال پولادی، تهران: نشر ثالث.
- ۴- ساراپ، مادن (۱۹۸۲): *راهنمایی مقدماتی بر پیاساختگرایی و پسامدرنیسم*، ترجمه‌ی محمدرضا تاجیک: تهران: نشر نی.
- ۵- شایگان، داریوش (۱۳۸۰): *افسون‌زدگی جدید: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار*، ترجمه‌ی فاطمه ولیانی، تهران: انتشارات فرزانه.
- ۶- شیخاوندی، داور، (۱۳۷۹): *تکوین و تنفیذ هویت ایرانی*، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- ۷- قنادان، منصور: *مطبع، ناهید و ستوده، هدایت ا...* (۱۳۷۹): *جامعه‌شناسی (مفاهیم کلیدی)*، تهران: انتشارات آوای نور.
- ۸- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰): *عصر اطلاعات: قدرت هویت*، ترجمه‌ی حسن چاووشیان، تهران: طرح نو.
- ۹- لچت، جان (۱۳۷۷): *پنجاه متفکر بزرگ معاصر: از ساختارگرایی تا پسامدرنیته*، ترجمه‌ی محسن حکیمی، تهران: انتشارات خجسته.
- ۱۰- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۷۸): *سیاست نشانه‌ها: نشانه‌شناسی و بازسازی نظریه سیاسی* (پایان‌نامه دوره دکتری)، دانشگاه تهران.
- 11- Bauman Z. *Modernity and Ambivalence*, in Mike Featherstone (ed), *Global Culture*.
- 12- Bauman, Zygmunt, *Strangers: the Social Construction of Universality and Particularity*. In Featherstone M, (ed), *Global Culture*.
- 13- Boroujerdi, Mehrazad (1996), *Iranian Intellectual and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, New York: Syracuse University Press, 1996.
- 14- Brown, R. (1999), *Social Identity*, in A. Kuper and J. kuper (eds). *the Social Socince Encyclopdia* London: Rotledge.
- 15- Fus, Diana (1989), *Essentially Speaking: Feminism Nature and Difference*, London: Routledge.
- 16- Hekman S. (1999), *Identity Crises*, I n S. (ed), *Feminism, Identity and Difference*. Frank Cass.
- 17- Holland, D, et al. (1998), *Identity and Agency in Cultural Worlds*, USA: Harvad University Press.
- 18- Jacobson, J. (1998), *Islam in Transition*, London: Routledge.



- 19- Mead J. (1964), *On Social Psychology Selected Papers*, Chicago: University of Chicago Press.
- 20- Tajfel, H. (1978), interindividual behaviour and intergroup behaviour, in H. Tajfel (ed), *Differentiation Between Social Groups*, London: Academic Press.