

نقد سیاست هویت

گفت‌وگوی ایمان گنجی و محمدرضا نیکفر

■ ایمان گنجی: موضوع کیستی و هویت از آستانه عصر جدید در ایران مطرح بوده است. شما اخیراً در یادداشتی با عنوان «هویت و تصاحب» دوباره به آن پرداختید و همان ابتدا تأکید کردید که بحث در این باره به خاطر شرایط ویژه کنونی «انتزاعی نیست». طرح موضوع در حال حاضر چه تفاوتی با بحث‌های گذشته دارد و چرا؟

□ محمدرضا نیکفر: چهار موضع و موضوع اساسی بحث (topos به اصطلاح مبحث منطقی Topica) در جهان ما با نظر به موقعیت وجودی انسان عبارت‌اند از: بهره‌کشی، خشونت، تبعیض، و مسأله محیط زیست. اینها مثل سطوحی هستند که یکدیگر را قطع می‌کنند، اما انطباق کامل بر هم ندارند. یعنی ما نمی‌توانیم کل مسأله خشونت را با ارجاع به تبعیض یا بهره‌کشی توضیح دهیم، یا گمان کنیم که پاسخ به مسأله بهره‌کشی انسان از انسان خودبه‌خود به حل مسائل زیست‌محیطی هم منجر می‌شود. موضوع هویت عمده‌تاً در موضع تبعیض مطرح می‌شود. مسأله زن و مسأله نژاد و زبان و قومیت مغلوب از نمونه‌های بارز بحث در این محل نزاع هستند. نوع دیگری از طرح مسأله وجود دارد که از موضع بحث بهره‌کشی است. به این نوع طرح مثلاً در بحث از خود بیگانگی کارل مارکس برمی‌خوریم. از



زاویه زیست-محیطی هم ایده‌هایی درباره هویت طرح شده، گرد این نکته که تخریب طبیعت تخریب هویت انسانی ماست. خشونت و هویت هم بحث بسیار مهمی است. یک موضوع این مبحث مثلاً بحث آزار دیدن در کودکی و تأثیر آن بر هویت فردی است.

توپولوژی تمرکز بر توپوس‌های چهارگانه بهره‌کشی، خشونت، تبعیض و محیط زیست به لحاظ نقد ایدئولوژی اهمیت دارد. ما با برگشت به این موضوعها نقد می‌کنیم هر ایده‌ای را که بر روی این واقعیت‌های بنیادی پرده افکند. در واقع ما هر ایده‌ای را دربرابر پرسش در مورد نگاهش به موضوع‌های بنیادی موقعیت وجودی انسان‌ها قرار می‌دهیم.

هویت نمونه جالبی در این باره است که مفهومی می‌تواند در یک موقعیت شکل بگیرد، از قابلیت ارجاع به توپوس تبعیض برخوردار باشد یا وانمود کند که از چنین قابلیتی برخوردار است، هم‌هنگام ایدئولوژیک باشد. ببینیم اینجا چه سازوکاری عمل می‌کند.

موقعیت وجودی پایه را تعریف می‌کنیم به عنوان آن سطحی از برخورد انسان با جهان که با واقعیت سخت ماده، با رنج، درد، گرسنگی و مسأله بقا مواجه شود. فرض کنیم در برخورد با واقعیت سخت R مفهوم هویتی I شکل بگیرد. تا شکل می‌گیرد در یک زنجیره گفتمانی قرار می‌گیرد، با مفهوم‌های دیگر هم‌ردیف می‌شود و از آن I۱ ساخته می‌شود. I۱ دیگر با ارجاع مستقیم به R توضیح‌پذیر نیست، چون مفهوم‌های هم‌جوار و کلاً زنجیره گفتمانی از آن چیز دیگری می‌سازد. قضیه به اینجا ختم نمی‌شود چون جریان‌های گفتمانی I۱ را به I۲ و این یکی را به I۳ تبدیل می‌کنند. در جایی ما با In مواجه می‌شویم که در کانون یک ایده قرار گرفته و آن ایده برای موجه جلوه دادن خود In را یکسر به R وصل می‌کند. اینجا نقد ایدئولوژی لازم است تا نشان داده شود این ارجاع آیا موجه هست یا نه و انگیزه آن چیست. مثال: در جایی مثل آلمان یک حزب راست‌گرای ضد پناهندگان و خارجیان آمده از کشورهای فقیر، در تبلیغات خود می‌گوید هویت آلمانی در خطر افتاده است. اینجا ما با یک In موجه هستیم. این حزب می‌گوید که در حق مردم فقیر آلمان تبعیض می‌شود، چون پولی که باید به آن مردم برسد خرج پناهندگان می‌شود.

در اینجا In موجه می‌شود ظاهراً با ارجاع به تبعیض، به ستم بر آلمانی‌ها. آیا آلمانی‌ها ستم دیده‌اند؟ بله، زمانی ستم دیده‌اند، به درکی از این ستم رسیده‌اند و از این درک زمانی مفهومی از هویت آلمانی شکل گرفته که قابل دفاع بوده در موقعیت چندپارگی، رقابت امیران، و ستم فرانسویان. اما این I مفروض زمانی به آلمانیست بیسمارکی می‌رسد، تبدیل می‌شود به Ib که به نام آن آلمان متحد تأسیس می‌گردد آن هم درست با لگدکوب کردن هویت فرانسوی‌ها از یک طرف و سرکوب دموکرات‌ها و سوسیالیست‌های آلمانی از طرف دیگر. و از این Ib به Ih هیتلری می‌رسیم، و فراموش نکنیم که هیتلر هم Ih را با ارجاع به ستم بر آلمانی‌ها و حس تبعیض تعریف می‌کند. "نبرد من" شرح این ماجراست. و امروزه در آلمان با یک In مواجه می‌شویم که خود را در راستای چیزی به نام تاریخ مظلومیت آلمان قرار می‌دهد و موضع کنونی‌اش را با رجوع مستقیم به چیزی چون تبعیض علیه آلمانی‌ها از طریق سیاست پناهنده‌پذیری موجه می‌کند. خوب، نباید باور کنیم. چگونه باور نمی‌کنیم، چگونه شک می‌کنیم؟

ما یک سطح پایه را در نظر گرفتیم که آن را با R مشخص کردیم و گفتیم از طریق مفهوم‌پردازی و قرار گرفتن در جریان‌های گفتمانی از آن فرامی‌رویم، از آن دور می‌شویم. دور شدن با خطر تحریف و ندیدن همراه است. اما فراروی برای فهم واقعیت لازم است و اگر امکان این رخداد که با زبان و در زبان است نبود، واقعیت را نمی‌شناختیم. چسبیده به آن می‌توان حسش کرد، اما نمی‌توان آن را شناخت. به عنوان نمونه‌هایی از مفهوم‌پردازی فرارونده، برشناسانده می‌توانیم به آثاری چون "کاپیتال" کارل مارکس، "جنس دوم" سیمون دو بوآر و "دوزخیان روی زمین" فرانتس فانون اشاره کرد. به کاپیتال نگاه کنیم: در این اثر از "کار" سخن می‌رود، اما این مفهوم در یک زنجیره تحلیلی پرورنده می‌شود که همسطح با خودِ کار در موقعیت کار کردن نیست، مثل آنجایی که به عنوان کلمه آن را می‌شنویم در جمله‌هایی چون "دنبال کار می‌گردم"، "کار کن!"، "چرا دیر آمده‌ای سرِ کار؟"، "مزد کارم را بده!". مارکس در سطح گفت‌وگو با آدام اسمیت و دیوید ریکاردو و دیگران مفهوم‌پردازی می‌کند، آن هم از جمله به این صورت که مفهوم "کار" را از



آنان برمی‌گیرد و محتوای آن را با رجوع به موقعیت واقعیت سخت می‌سنجد. مشغله او در اینجا تفسیر و تأویل سنجش‌گرانه مفهومی‌های اقتصاد سیاسی است. این هرمنوتیک با سوءظن همراه است، سوءظن به تحریف‌گری اقتصاد سیاسی موجود درباره واقعیت بهره‌کشی و منشأ سرمایه. نقد اقتصاد سیاسی، عنوان توصیفی کاپیتال، تبیین مضمون این هرمنوتیک سوءظن است.

هدف بحث، تقریر این نکته است: هویت، مفهومی است فرارونده و بنابر تجربه تاریخی نیازمند نقد. ارجاع آن به واقعیت سخت ممکن است توجیهی ایدئولوژیک باشد. برای ایدئولوژیک نبودن می‌توان با منطق توصیف شده معیاری در دست داشت: رعایت، یعنی ملاحظه اینکه واقعیت سخت استمرار نیابد، نه در مورد خود، نه در مورد دیگری، و عبور از یک سختی مستلزم تحمیل یک سختی و رنج دیگر بر خود و دیگری نباشد.

آن سیاستی را که برپایه ایدئولوژی هویت باشد، بنابر اصطلاحی رایج سیاست هویت (Identity politics) می‌خوانیم که منظور از آن محور قرار دادن چیزی به نام هویت ویژه است که گویا همه سوبیه‌های موقعیت وجودی یک انسان یا یک جمع انسانی را تعیین می‌کند. سیاست هویت یک سیاست بنیادگرایانه است. وقتی هویت فرهنگی و قومی پیراسته شود، از غیر زدوده شود، و بنیاد مقدرات گروهی از مردم معرفی شود و از آن زاویه جایگاه قوم و رابطه‌اش با جهان تعریف شود، ما با نوعی بنیادگرایی مواجه هستیم. بنیادگرایی منحصر به نوع اسلامی آن نیست. به عنوان نمونه کیش "آریا"، باور به این که "آریا" بنیاد ایران است، هم خود نوعی بنیادگرایی است.

دوران، دوران چیرگی سیاست هویت بر کل گفتمان سیاسی است و این وضع بسیار نگران‌کننده‌ای را ایجاد کرده است: همه دم از هویت می‌زنند، ترامپ به فکر هویت آمریکایی است و می‌خواهد دور این هویت مرز بکشد. White supremacy، ایدئولوژی برتری نژاد سفید، در حال پیشروی است، از جمله در شکل اروپایی آن. ارتجاع روسی مثل همیشه بر هویت روسی تکیه دارد. چینی‌ها هویت چینی و هندی‌ها هویت هندو را علم کرده‌اند. منطقه ما هم که منطقه مصاف هویت‌هاست.

بیراه نگفتم اگر مدعی شویم که دور جدید سیاست هویت با انقلاب

ایران شروع شده است. توجه به این انقلاب مهم است برای هر آن کسی که با نیتی خیرخواهانه یک سیاست هویتی را پی می‌گیرد یا در مورد چنین چیزی در این یا آن ارتباط قضاوت می‌کند. این انقلاب زیر رهبری کوشندگان برای تحکیم هویت اسلامی قرار گرفت. غلبه این هویت‌محوری باعث شد که آرمان‌های آزادی و عدالت برپاد روند و این قاعده‌ای عمومی در مورد سیاست هویت است. به یاد آوریم که در سال‌های منتهی به انقلاب عده‌ای با حرارت فرامی‌خواندند که به خویشتن خویش برگردیم و هویت اصیل خود را بازیابیم. و این در حالی بود که هویت ایرانی تقریری رسمی داشت که برمی‌نهاد ما یک ملت کهن آریایی هستیم. این هویت رسمی کوشش می‌کرد هویت اسلامی را هم تا حدی که برای حکومت قابل تحمل و مفید بود بپذیرد. هویت‌طلبی "بازگشت به خویش" سرانجام از زیر چتر هویت رسمی در آمد و به اسلام‌خواهی افراطی تبدیل شد. جنبشی درگرفت که رهبرش خمینی می‌گفت همه چیز ما از اسلام است و ما اسلام را می‌خواهیم. هویت‌طلبی به جنون هویت تبدیل شد. غلبه هویت‌طلبی در همه جا مرگ آزادی‌طلبی و عدالت‌طلبی را از پی می‌آورد.

جنون هویت سرایت‌پذیر است. آنجایی که به هویت‌پریشی راه می‌برد، هویت‌طلبی‌های دیگری را می‌پروراند. چنانکه دوباره می‌بینیم هویت آریایی در برابر هویت شیعی به پا خاسته است. هویت‌طلبی شیعی هویت‌طلبی سنی را برانگیخت و آنجایی که شیعی‌گری به عنوان کیش ایرانی تعبیر شد، عربیت به پا خاست تا در برابر ایرانیت مقاومت کند.

جنون هویت هنوز انرژی جنبشی خود را از دست نداده. در این فاصله به شکل‌های مختلفی درآمده که با هم می‌ستیزند. هر پریشانی‌ای خود را با اشاره به پریشانی دیگری توجیه می‌کند.

دوباره به پرسش‌تان برمی‌گردم: طرح موضوع هویت در حال حاضر چه تفاوتی با بحث‌های گذشته دارد و چرا؟ طرح موضوع به خاطر چیرگی "سیاست هویت" است که جنون‌آمیز و خشونت‌زاست و به صورت شبکه‌ای از سیاست‌های تقابلی درآمده است: بنیادگرایی‌ها همدیدگر را برمی‌انگیزند و با هم می‌جنگند. این به‌هم‌نیرودهی تقابلی فاجعه‌آور سیاست‌های هویتی



موضوعی است که شاخص مرحله کنونی است. دلیلش را تا حدی گفتم؛ توضیح بیشتر در شکل یک تبارشناسی، کتاب مفصلی می‌طلبد.

شما در مقاله‌هایی که تا به حال درباره ناسیونالیسم نوشته‌اید، از تمام انواع آن انتقاد، و همزمان استدلال کرده‌اید که «ناسیونالیسم و کیش دولت همبسته‌اند». شما سپس با تمییز قایل شدن بین مردم و ملت، استدلال کرده‌اید که در استحاله اولی به دومی یکسان‌سازی و حذف و تبعیض و «خون و کثافت» در کار است و رابطه بین این «ملت» با تصویر ایدئولوژیک مبتنی بر خاک و خون را نشان داده‌اید.

تحلیل‌ها درباره ناسیونالیسم همواره ناسیونالیسم را از جنبه‌ی ذات‌گرایانه بودن مفهوم ملت یا ناسیون نقد می‌کنند. برخی نظریه‌پردازان معاصر ناسیونالیسم استدلال می‌کنند که «خصلت گروهی» یک امر ثابت نیست، بلکه امری متغیر است و نمی‌توان آن را – چه قوم بخوانیم‌اش و چه ملت – در طول تاریخ پیش‌فرض گرفت. به باور این دسته، ضروری است که مفهوم «ملت بودن» و «ملت شدن» را از ایده‌های ذات‌باورانه جدا در نظر بگیریم و به فرآیندهای منجر به شکل‌گیری چنین مفهومی بپردازیم.^[۱]

آیا از این منظر می‌توان نوعی فرآیند «ملت بودن» یا «ملت شدن» را جدا از دولت پیش‌فرض گرفت که شاید بتواند در برابر همان دولت بشورد؟ آیا چنین ملت بودن‌ای نمی‌تواند بنیاد یک نظم کنفدرالیستی باشد؟

برای روشن‌تر شدن پرسش‌ام مثالی از قانون اساسی کانتون‌های خودآیین عفرین و جزیره و کوبانی در شمال سوریه (۲۰۱۴) می‌آورم: «ما، مردم مناطق دموکراتیک خودمختار عفرین، جزیره و کوبانی، کنفدراسیونی از کردها، عرب‌ها، سیریک‌ها، آرامی‌ها، ترکمن‌ها، ارمنی‌ها و چچنی‌ها، آزادانه و رسماً این منشور را اعلام و برقرار می‌کنیم.»

فارغ از اتفاق‌هایی که بعداً با مشارکت کردهای سوریه در جنگ در مناطق غیرکردنشین افتاد و باید نسبت به آن انتقادی بود، آیا اگر این قانون اساسی را به مثابه یک متن – یعنی یک سند صوری حقوقی – در نظر بگیریم، آیا

۱- ر.ک. راجرز برویکر

Rogers Brubaker, "The Manichean Myth: Rethinking the Distinction between 'Civic' and 'Ethnic' Nationalism"

امکان تحقق چنین مفهومی از «ملت بودن» از خلال مبارزه – یعنی فرآیند «ملت شدن» – وجود دارد؟

بر خلاف قانون اساسی بالا، قانون اساسی جمهوری اسلامی «ملت ایران» را پیش‌فرض (امری ذاتی) می‌گیرد و چنین آغاز می‌شود: «حکومت ایران جمهوری اسلامی است که ملت ایران، ...». آیا می‌توان قانونی اساسی را برای آینده در نظر گرفت که «ما»، مفهوم انتزاعی «ملت ایران»، و در واقع ویژگی «ملت بودن» را با نامیدن همگان، هر چقدر فهرست آن طولانی باشد، بسازد؟

□ برگردیم به آغاز عصر جدید و ببینیم چه اتفاقی می‌افتد. برای راحتی کار به عنوان سند و نمونه کتاب "لویاتان" توماس هابز را در نظر می‌گیریم. لویاتان نام یک جانور دریایی است. در کتاب هابز قدرت متحدی است که بر جنگ داخلی غلبه می‌کند و نمایانگر مردمی یکپارچه است؛ در عین حال نماد دولت است. در چاپ نخست کتاب تصویر غولی را می‌بینیم که تاج بر سر نهاده و بر پیکر آن نقش مردم رسم شده. این صحنه تولد ملت و همزمان نماد مرگ آن است: تولد ملت است چون به نظر می‌رسد خلق یکپارچه‌ای شکل گرفته که دولت را تأسیس می‌کند: چندی پس از "لویاتان" با این مردم زیر عنوان ملت مواجه می‌شویم. تصویر غول دریایی می‌گوید که آنها خودفرمان هستند، چون با هم لویاتان را تشکیل می‌دهند و تاج آن جانور در واقع تاج سرخودشان است. تاج اما بر سر فرمانروا (Sovereign) است که نمی‌توان او را بازخواست کرد چون قرارداد تشکیل ملت-دولت با او بسته نشده؛ تا تاج بر سر می‌نهد از میان مردم برکنده شده و برفراز آنها قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد ما با یک مثلث مواجه هستیم، ایده ملت، ایده دولت، ایده خودفرمانی (Sovereignty). ملت-دولت که شکل می‌گیرد ایده خودفرمانی تبدیل به ایده فرمانروایی انحصاری دولت می‌شود. خودفرمانی مردم در فرمانروایی دولت مستحیل نمی‌شود. نکته اصلی این است. Sovereign که استقرار یافت Sovereignty را محدود یا حتا لگدکوب می‌کند. این را تمام تاریخ عصر جدید به ما می‌گوید. آن قدر تجربه تاریخی وجود دارد که بتوانیم به یک حکم قطعی برسیم: باور نکنیم که ایده خودفرمانی در



قالب فرمانروایی ملت-دولت تحقق می‌یابد. تجسم در دولت، نه تحقق ایده بلکه زوال یا حتا مرگ ایده است. از اینجا به یک هرمنوتیک سوءظن می‌رسیم که روایت‌های ملی را که همبسته با کیش دولت ملی هستند، با تردید بازخوانی می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه ایده خودفرمانی در معرض تهدید و نابودی قرار می‌گیرد آنجایی که مردم به ملت و پیکر تابع دولت ملی تبدیل می‌شود.

قانون‌های اساسی مشروطیت و جمهوری اسلامی تقلبی را که در جریان تبدیل صورت می‌گیرد به سادگی لو می‌دهند. در اصل ۲۶ متمم قانون اساسی مشروطه آمده است: «قوای مملکت ناشی از ملت است». این اصل که از ایده خودفرمانی برآمده با اصل بعدی و اصل ۳۵ نقض می‌شود. در اصل ۲۷ آمده که قوه اجرائیه «مخصوص پادشاه» است و اصل ۳۵ منشأ قوه سلطنت را به عرش می‌رساند: «سلطنت ودیعه ایست که بموهبت الهی از طرف ملت بشخص پادشاه مفوض شده». مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی تقریر سیاست هویت اسلامی است. در مقدمه آمده است که قانون اساسی برآمده از اسلام‌خواهی «خواست قلبی امت اسلامی می‌باشد». در اصل اول این قانون گفته شده که جمهوری اسلامی را «ملت ایران» بنا می‌کند. اینجا به نظر می‌رسد که ملت خودفرمان است و خود بر خود ولایت دارد. اما خود-ولایتی چند خط بعد در اصل پنج زایل می‌شود و به صورت ولایت فقیه درمی‌آید: «در زمان غیب حضرت ولی عصر "عجل الله تعالی فرجه" در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است».

دیگر قانون‌های اساسی به این سادگی تقلب و تحریف را لو نمی‌دهند. مثلا اگر قانون اساسی جمهوری آذربایجان را بخوانیم در آنجا می‌بینیم تنها از حاکمیت ملی سخن رفته و جایی گفته نشده که این حاکمیت به خانواده علیوف تعلق دارد. یا در اقلیم کردستان، خودمختاری به عنوان خودفرمانی خلق کرد تعریف می‌شود نه فرمانروایی بارزانی‌ها و طالبانی‌ها. برپایه هرمنوتیک سوءظن، ملت و دولت هر دو مفهوم‌هایی مشکوک هستند. شک جدی وجود دارد که در تبدیل مردم به ملت تقلبی به ضرر مردم و به

نفع یک گروه حاکم و یا یک ساختار حاکمیتی سلب‌کننده اختیار مردم صورت نگرفته باشد، آن هم در همه جا و بی‌استثنا. نیروی محرک این هرمنوتیک سوءظن ایده خودفرمانی است. با ایده خودفرمانی دولت را نقد می‌کنیم و ملت او را به عنوان یک برساخته تقلبی فریبنده.

تفاوت‌گذاری میان ملت بودن و ملت شدن به خودی خود مشکلی را حل نمی‌کند، چون ملت بودن هم با یک اختراع مداوم همراه است: اختراع خود به عنوان ملت؛ پس با شدن همراه است؛ و هر شدنی خود را به بودن برمی‌گرداند. راه‌گشا وارد کردن مفهوم خودفرمانی است و در نظر گرفتن آن به عنوان یک سنجه انتقادی که آیا "شدن" در جهت تحقق بیشتر خودفرمانی هست یا نه.

یورگن هابرماس می‌گوید که خودفرمانی را به عنوان روند در نظر بگیریم^[۲]. این یعنی که آن را با تجسّدش یکی نگیریم، گمان نکنیم که در یک قالب سیاسی بودش یافته است. ایده خودفرمانی به عنوان روند همچون ایده انقلاب مداوم است.

■ شما در آخرین یادداشت‌تان بار دیگر متذکر شده اید که «از تقسیم‌بندی ناسیونالیسم ستمگر و ناسیونالیسم ملل ستم‌دیده سوءاستفاده شده و این ناسیونالیسم خوب هم سرانجامی نداشته جز کمک به تولید مجموعه‌ای از دولت‌های فاسد و مستبد.»

بی‌شک تجربه جمهوری‌های پسااستعماری عرب، دولت‌های آفریقایی، بالکان و ... سوبیه‌های تاریک ناسیونالیسم ملت‌های فرودست را نشان می‌دهند. اما نظریه‌پردازان پسااستعماری ناسیونالیسم^[۳] شکل‌گیری مفهوم «ملت» را یا حاصل تخیل مقاومت‌گر و مبارزی می‌دانند که برای کنارزدن استعمارگران و ابقای «شکل زندگی» ویژه خودش نیاز به بدیلی متحدکننده دارد، تخیلی که تصویر یکپارچه هرچند کاذب هویت ملی را تولید می‌کند و از این طریق، سوژکتیویته جمعی ملت مستعمره را سبب می‌شود.

2- Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt am Main 1992, S. 600ff.

۳- ر.ک. پارتا شاترجی در «اجتماع به تخیل‌درآمده‌ی چه کسی؟»



در همین راستا، استدلال می‌شود که^[۴] کشورهای به استعمار کشیده‌شده با رسیدن مدرنیته کاپیتالیستی مهاجم به سواحل‌شان، ایده‌ی «پیشرفت به شکل انتزاعی» را به مثابه‌ی «سلطه به شکل انضمامی» تجربه کردند که پیامدش چیزی نبود مگر «تخریب تروماتیک یک شکل زندگی».

حق با شماست که ناسیونالیسم به یکسان‌سازی و زدودن هویت‌ها دست می‌زند تا «هویت ملی» تخیل‌شده را بسازد، انگار با شمشیر دموکلس. اما در یک بستر استعماری، جنبش ناسیونالیستی در ابتدا برای مبارزه با شکل دیگری از یکسان‌سازی، یکسان‌سازی کاپیتالیستی مدرن به وجود آمده بود که همه شکل‌های زندگی را می‌خواست به شکل زندگی کاپیتالیستی تغییر دهد.

بنابراین، اگر این استدلال درست است که نباید یک جنبش انقلابی را به صورت واپس‌روانه و با نگاه‌کردن به حکومت تثبیت‌شده پس از پیروزی انقلاب داوری کرد، آیا نمی‌توان گفت که یک جنبش مبتنی بر هویت را باید یک فرآیند فهمید و نباید صرفاً به خاطر پیامدهای تاریخی آن - شکل‌گیری دولت‌ها یا حزب‌های فاسد و قاتل - به تمامی رد کرد؟ آیا نمی‌توان بالقوه بودن انقلابی این جنبش‌ها را در کنار خطرهای بالقوه‌شان در میل به همگون‌سازی یا به قول نیچه، «گله‌وارگی» تشخیص داد؟

□ گفته شد که شک هرمنوتیک سوءظن بی‌استثناست. اما پیشتر چنین نبوده است. در قرن بیستم، در دوره "جنبش‌های رهایی‌بخش ملی" بخش‌بندی ناسیونالیسم به خوب و بد رواج داشت. ناسیونالیسم خوب، ناسیونالیسم خلق‌های زیر ستم استعمار بود، ناسیونالیسم بد، ملی‌گرایی ستمگران. با این تقسیم‌بندی پیشاپیش راه اندیشه انتقادی برای آنکه آن ناسیونالیسم خوب را بررسد و بسنجد، بسته می‌شد. دیدیم که چه چیزهایی در انبان این ناسیونالیسم خوب بود: پدرسالاری، امتیازدهی به سنت‌های سدکننده راه اندیشه و برابری و آزادی، و فراهم‌سازی ایدئولوژی طبقه حاکم جدید. در همه جا روشنفکران، برانگیزاننده^۴ آن ناسیونالیسم خوب بودند، روشنفکران چپ بر آتش آن دمیدند و خوش‌باورانه شعارهای استقلال و عدالت آن را باور

۴- ر.ک. تام نائیرن، نظریه‌پرداز اسکاتلندی ناسیونالیسم

کردند و کوشش کردند به آنها عمق بدهند، در عمل اما بیشتر برای ناسیونالیسم آوازه‌گری کردند. یک طبقه حاکم جدید، گاهی در ائتلاف با طبقه حاکم پیشین، پا بر گرده روشنفکران نهاد و بر تخت قدرت نشست. نخستین کار حاکمان جدید همواره این بوده که خدمت روشنفکران برسند. هر که اطاعت نکرد و در خدمت دستگاه تازه در نیامد، سرکوب شد.

از این تجربه‌ها باید درس گرفت. آنجایی که درس گرفته نمی‌شود این باور قوی است که ما چیز دیگری هستیم، ملت ما هویت ویژه‌ای دارد، و بسیار آگاه هستیم. این گونه حرف‌ها در خوش‌بینانه‌ترین حالت از سر ساده‌دلی هستند.

هویت ویژه که مفهومی جدی نیست، آگاهی ویژه نیز همین‌طور. در این روزگار به سادگی می‌توانیم ببینیم که در میان روشنفکران ملی‌گرا سطح مطالعه و تأمل تا چه حد تأسف‌آوری نازل است. کافی است کسانی را در اطراف خود در نظر گیریم و ادبیات آنها را با ادبیات نسل‌های پیشتر مقایسه کنیم.

اما درباره یکسان‌سازی در سیاست هویت: قضیه پیچیده است. وقتی می‌گوییم A یکسان است با B، یا به سخن دیگر وقتی می‌گوییم آنها هویت یکسانی دارند، اختلافی را از میان برمی‌داریم و شاید این در مورد گروه‌های انسانی با حس سبکباری همراه باشد، چون اطمینان ایجاد می‌کند: حالا من به عنوان A به B اتکا می‌بایم و این در یک جهان بی‌اتکا حس خوبی است. من دو گونه هویت دارم هویت شخصی و هویت اجتماعی. هویت شخصی هویت شخصیت داستانی است که زندگی من است و من معتقدم که باز من می‌بودم اگر مثلاً در این گفت‌وگو شرکت نمی‌کردم. شرکت در این گفت‌وگو از هویت اجتماعی من برمی‌آید که شامل نقش‌هایی است که ایفا می‌کنم. این هویتی است که به وجود اجتماعی هرکسی برمی‌گردد. در "من" مشخص، در هویت منانه، گونه‌ای توازن برقرار می‌شود میان هویت شخصی و هویت اجتماعی. در حالت آزاد هر کس خود را مدام از نو تعریف می‌کند تا خودش باشد؛ این امر در جامعه طبقاتی روندی پرتنش است، در جایی که کار اجبار است و انسان مدام مشغول ایفای نقش‌های تحمیلی یا انطباق خود



با ماسک‌هایی است که بر صورتش می‌زند. در سیاست هویت، یک هویت که فراطبقاتی و حتا فرااجتماعی جلوه می‌کند، در مورد فردی که گرفتار این سیاست می‌شود، بر این روند چیرگی می‌یابد. پیچیدگی جهان ساده می‌شود، منطق فاصله که مشخصه همزیستی مدرن است، از میان می‌رود، و نوعی شوریدگی حل شدن در جمع جای آن را می‌گیرد. اما A و B یکی نیستند. در جایی دوره شیدایی به سر می‌رسد و دوباره اختلاف پدیدار می‌شود. شاید در این فاصله B با نیرویی که پیوستن A به خود گرفته بر او غلبه یافته باشد. یکسانی به نایکسانی راه می‌برد. اما جهان تنها از نوع A و نوع B تشکیل نشده. A و B بر هویت همسان خود تأکید می‌کنند در برابر C. در چارچوب سیاست هویت، هر چه به هم نزدیک‌تر شوند، معمولاً از C دورتر می‌شوند. یکسان شدن هویتی، با تعصب و غیرت همراه است. هر چه من در ایمان خود متعصب‌تر باشم، تو برای من کافرتر خواهی شد. هر چه من آریایی‌تر باشم، تو را عرب‌تر می‌بینم؛ هر چه من گُردتر باشم، تو فارس‌تر یا تُرک‌تری.

سیاست هویت، سیاست همسان‌سازی است، و هم‌هنگام سیاست جداسازی است. اختلاف و تنوع درونی گروه مرجع را می‌پوشاند، اقلیت درون گروه هویت‌طلب را خُرد می‌کند، و هم‌هنگام به ستیز با دیگران دامن می‌زند. مغلطه بزرگ سیاست هویت این است که به هویت باری ذاتی و هستی‌شناختی می‌دهد. اما فارس کسی نیست جز نه-کرد، نه-ترک؛ ترک یعنی نه-کرد، و کرد یعنی نه-فارس، نه-ترک، نه-عرب. سیاست هویت اثباتی جلوه می‌کند، اما در عمل بر نفی استوار است. تراژدی روشنفکر هویت‌طلب این است که تصور می‌کند در قطب اثبات است و نفی را زیر کنترل خود را دارد. اما زمانی ارا به نفی از روی خود او هم رد می‌شود.

سیاست هویت اساساً راستگراست، هر چند ممکن است در جاهایی از گویش چپ استفاده کند. راستگراست چون مسأله هویت را به مسأله دولت تبدیل می‌کند و در این تبدیل از سطح فرودین یعنی جامعه می‌آغازد اما به سطح فرازین یعنی دولت می‌پرد. این دولت‌محوری پشت کردن به جامعه است و بنابر این خصلتی راست‌گرا دارد. در جاهایی هم که دولت خودی و هم‌نژادان را خطاب قرار می‌دهد از آنها می‌خواهد علیه کارگران خارجی و پناهندگان

دست به عمل زنند، یعنی علیه انسان‌هایی که به جامعه آنها پیوسته‌اند. در جاهایی مثل آمریکایی شمالی شکل اصلی سیاست هویت نژادپرستی سفید در برابر سیاهان و لاتینوها و آسیایی‌هاست.

■ اگر جنبش‌های هویتی در بسترهای ملی را در نظر بگیریم، نمونه معاصر زاپاتیستا تمام دوگانه‌های جنبش قومی / جنبش ملی، جنبش هویتی / جنبش غیرهویتی، جنبش ملی / جنبش فراملی را نقض کرده است. این جنبش با تأکید بر هویت قومی و بومی و برای حفاظت از زمین‌هایش به وجود آمد، اما از یک سو اعلام کرد که نه تنها برای چپ‌پایس که برای دموکراسی در تمام مکزیک مبارزه می‌کند و به دنبال تشکیل «دولت» یا قبضه قدرت دولتی نیست؛ و نیز از سوی دیگر اعلام کرد که این هویت، هویتی گشوده است و خود را در کنار و همراه و هم‌سرنوشت تمام اقلیت‌هایی می‌داند که سرمایه‌داری جهانی‌شده تهدید می‌کند. و به این ترتیب، الهام‌بخش جنبش ضدسرمایه‌داری جهانی در اواخر دهه ۱۹۹۰ شد. آیا چنین نمونه‌ای را می‌توان برای بستر خاورمیانه با تکتیری از قومیت‌ها تجسم کرد؟ آیا راه رسیدن به یک دموکراسی واقعی برای ایران ناگزیر شامل مبارزه اقلیت‌های گوناگون تحت تبعیض در ایران - با تأکید همزمان بر هویت تحت ستم خود و بر چشم‌انداز دموکراتیکی فرای مرزهای جغرافیایی - نیست؟

□ در قرن بیستم در منطقه ما در میان اقلیت‌های قومی سیاست غالب سیاست هویت نبود، یا اینکه فضای سیاسی زیر تأثیر مبارزات ضد استعماری، ضد استبدادی و چپ به گونه‌ای بود که سیاست هویت پوشیده می‌ماند. به کردستان بنگریم: شعار حزب دمکرات کردستان ایران در آن دوران به خوبی فرهنگ سیاسی غالب را جلوه‌گر می‌کرد: دمکراسی برای ایران، خودمختاری برای کردستان. حزب دمکرات کردستان با این شعار از دوگانه‌هایی که شما نام بردید فرا می‌رفت. در سال‌های نخست پس از انقلاب گرایش به چپ در کردستان قوی بود، چنانکه کومله حتی پای اتحادی رفت که نتیجه آن "حزب کمونیست ایران" نام گرفت. در این حزب نقد سیاست هویت چنان تند



بود که "کردایتی" (گردمآبی متعصبانه) باری منفی پیدا کرد و فدرالیسم طرحی غیردموکراتیک، جنگ‌افروزانه و حتا ضدبشری توصیف می‌شد. اما پس از سرکوب شدید چپ در ایران و جنبش مقاومت در برابر رژیم خمینی که کشتار تابستان ۱۳۶۷ به منزله پایان مرحله اصلی آن بود، همچنین متأثر از تحولات جهان و منطقه، گرایش به راست و سیاست هویت به تدریج غلبه پیدا کرد، حزب دمکرات کردستان ایران شعار سنتی خود را فراموش کرد و کردایتی دوباره در کومله احیا شد و آن را تکه‌پاره کرد. در اینجا آشکارا می‌بینیم که سستی و ناتوانی مبارزه دموکراتیک و عدالت‌خواه به تقویت سیاست هویت انجامیده است. در آذربایجان و در میان ترکمن‌ها و بلوچ‌ها و عرب‌های خوزستان هم منطقی مشابهی عمل کرده است، آن هم سریعتر. چپ زایل می‌شود، مبارزه برای آزادی و عدالت پیش نمی‌رود، سیاست هویت دست بالا را می‌گیرد.

به این هم باید توجه کنیم که سختی مقابله با سیاست هویت در این است که ما با شبکه‌ای از سیاست‌های هویت مواجه هستیم که یکدیگر را تقویت و موجه می‌کنند. از خود حکومت شروع کنیم: هویت اسلامی، چیزی به نام هویت ایرانی را تقویت می‌کند که مرجع آن ایران باستان است. هویت ایرانی در برابر هویت عرب قرار می‌گیرد. رژیم ولایی حکومتی شیعی است. هویت شیعی هویت سنی را تحریک می‌کند. تقابل شیعی-سنی خود به خود زیر تأثیر تقابل تهران-ریاض قرار می‌گیرد. هویت ایرانی رادیکال شده و به صورت پان‌ایرانیسم و کیش آریا درمی‌آید. هویت ترکی و کردی و عربی در تقابل با ایران زیر سلطه فارس‌ها تعریف می‌شود.

هر عضو این شبکه مبتنی بر تفاوت‌گذاری و نفی، پرونده‌ای برای دیگری دارد که در مورد آن معمولاً با غلو، بدون انصاف و تفکیک نقش‌ها و دیدن زمینه و علت آوازه‌گری می‌کند. اگر همصدا نشوید و تبیین دیگری از موضوع به دست دهید، متهم به همدستی با قوم ستمگر می‌شوید. سیاست هویت به صورت نوعی تبیین جهان درمی‌آید که جایی برای بحث نمی‌گذارد. یا شما آن هویت را دارید و هر چه مبلغان می‌گویند تأیید می‌کنید، یا دشمن به حساب می‌آید.

وضع ما اکنون این گونه است. در این وضع باید ببینیم دنبال چه بدیلی برای سیاست هویت باشیم - بدیلی که به قول شما بتواند دوگانه‌های جنبش قومی / جنبش ملی، جنبش هویتی / جنبش غیرهویتی، جنبش ملی / جنبش فراملی را نقض کند.

سه نکته روشن است:

یکم) سیاست هویت مسأله‌ای را طرح می‌کند که هر سیاست بدیلی باید به اصل آن پاسخ دهد. مسأله در مورد هویت قومی، معمولا تبعیض قومی است. دوم) رواج سیاست هویت در هر جایی نشانه وجود یک مسأله عمیق است: مبارزه دموکراتیک پیش نرفته و عدالت دور از دسترس مانده، یا اینکه دموکراسی در مفهوم صوری آن مستقر شده اما ژرفای اجتماعی لازم را نیافته و آزادی اجتماعی که بر همبستگی و ارج‌شناسی متقابل استوار است، گسترش پیدا نکرده است.

سه) سیاست هویت - به طور بارزی در ایران و خاورمیانه - در شبکه‌ای از سیاست‌های هویتی عمل می‌کند و ناممکن است پاسخ دادن بدیل جویانه به یکی بدون در نظر گرفتن کل شبکه.

این نکته سوم به ما می‌گوید که همزمان باید مجموعه‌ای از مسائل حل شوند و این کار را بسیار مشکل می‌کند، به ویژه در جایی که هویت قومی و دینی و زبانی، پایه توضیح جهان می‌شود. هیچ راه حل معجزه‌آسایی وجود ندارد. یا بر سر عقل می‌آییم یا شبکه تقابل به زنجیره‌های فاجعه تبدیل می‌شود. به قول آمارتیا سن، عقل باید بر هویت مقدم شود⁵، که اگر نشود، کارمان زار است.

نکته دوم می‌گوید که باید مبارزه برای آزادی و عدالت پیش رود و هر چه بیشتر پیش رود از تأثیر سیاست هویت کاسته می‌گردد. و نکته یکم می‌گوید که این مبارزه می‌بایست موضوع تبعیض قومی و زبانی و دینی را در نظر گیرد.

سیاست هویت در میان گروه خودی یکسان‌سازی می‌کند و منطق مدرن فاصله را از میان برمی‌دارد. این توهم "همه با هم" را مبارزه برای عدالت و

5- Amartya Sen, Identity & Violence. The Illusion of Destiny. London 2006, P. xvii.



آزادی اجتماعی زایل می‌کند. منطق فاصله‌بایستی با همبستگی دربیامیزد. در برابر تقابل نفی‌کننده، باید ارج‌شناسی قرار گیرد.

همه اینها ممکن نیست تا زمانی که کانون اندیشه سیاسی ما نه مردم، بلکه دولت است. دولت‌محوری حل هر مسأله‌ای را به یک راه حل دولتی محول می‌کند: برانداختن دولت نکبت یا گسستن از آن و برپا کردن دولت سعادت. اما مردمی که امیدشان به دولت باشد، رنگ سعادت نخواهند دید، به ویژه در منطقه ما. امید ما باید به خودمان باشد، و این خودمان شامل همه می‌شود، و برای اینکه به راستی شامل همه شود بایستی به ارج‌شناسی متقابل رو آوریم. این موضوع که شما خیلی بد و ستمگرید، و ما ستم‌دیده هستیم و ذات خوبی داریم، به بازشناسی (recognition) راه نمی‌برد. اگر بنا بر خودستایی نباشد، لازم است همه از ننگ‌هایمان بگوییم، آن هم در این «روزگار تیره و تار» که به قول برتولت برشت تمام راهها به مرداب ختم می‌شوند.

راه حل معجزه‌آسایی وجود ندارد. تنها پیشنهادها و توصیه‌هایی وجود دارد که در وضعیتی آمیخته به تقابل و تناقض، متناقض به نظر می‌رسند: پیشنهاد اصلی ارج‌شناسی متقابل و گفت‌وگو از زاویه‌ای جامعه‌مدار، در سطح فرودستان، و در موضع نقد قدرت است.

پیشنهاد می‌شود که از چشم‌انداز یکدیگر بر وضعیت هم بنگریم. و چون ممکن است نگاه به جای یکدیگر همواره ممکن نباشد و ما ستمی را که بر رفیق و همسایه‌مان رفته است درک نکنیم، لازم است بی‌هیچ چون و چرا حق بیان هر حزبی را به رسمیت بشناسیم که خواهان جدا شدن منطقه‌ای از واحد کشوری است.

اصل، آزادی و عدالت است و اگر نظام آزاد و عادلانه‌ای برقرار شود قاعداً باید بتواند به موضوع تبعیض در مورد هویت‌ها پاسخ دهد. اما پاسخ‌گویی به صورت دفعتی ممکن نیست چون نظام دموکراتیک هم به صورت دفعتی برقرار نمی‌شود. پس باید صبور بود و فرصت داد. مسائل جمع‌شده در طول تاریخ را نمی‌توان در یک لحظه و با یک قانون حل کرد.

اصل بر خودفرمانی مردمی است که تحقق آن در روند است نه به صورت تجسد در یک قالب دولتی. از موضع دفاع از توان‌یابی و خودفرمانی مردمی

باید هر قالبی را نقد کرد.

اگر هدف انتگراسیون باشد در شکل مشارکت و همپیوندی بی‌تبعیض، باید توجه کنیم که تنها در شکل نهادی و دولتی به آن نمی‌رسیم. انتگراسیون هم سیستمی است هم اجتماعی. انتگراسیون اجتماعی امر مردم است و پرداختن به این امر وظیفه‌ی همین امروز ماست.

همان‌گونه که همپیوندی (integration) هم سیستمی است هم اجتماعی، گسست (disintegration) هم هر دو بعد سیستمی و اجتماعی را دارد. کاری که همواره از دست ما برمی‌آید مقابله با گسست اجتماعی از راه بازشناسی است.

اصل، صلح است. در این زمانه جنگ خودبه‌خود پیش می‌آید، اما برای همزیستی صلح‌آمیز باید تلاش کرد. ما همگی با هم بدبخت می‌شویم یا همگی با هم خوشبخت. امکان ندارد قومی به تنهایی خوشبخت شود.