

جهانی شدن

تضاد یا توازی هویت‌های جمعی خرد و کلان؟^۱

یار محمد قاسمی

دانشجوی دوره دکترای جامعه‌شناسی فرهنگی

چکیده

در این مقاله به تحلیل یکی از مباحث مربوط به گفتمان هویت‌های جمعی خرد و کلان و رابطه آن با جهانی شدن می‌پردازیم و با بررسی برخی دیدگاه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی، و گفتمان پست مدرنیسم و نیز نظریه اندیشمندان متأخر، به نقایص نظری و روش شناختی کار آنها اشاره می‌کنیم. هدف آن است که بدانیم چگونه، در تحلیل این مسئله با اجتناب از یک سو نگرشی و مطلق‌انگاری پست مدرنیست‌ها و محققانی چون مانوئل کاستلز به یک دیدگاه تلفیقی که به نظر ما، با واقعیات جهانی معاصر انطباق بیشتری دارد، نایل آییم. در این بررسی بر خلاف رویکردهای مذکور، برای ماوریم که از یک سو، جهانی شدن، فرآیندی واقعی و غیر قابل اجتناب است و جامعه بشری به سوی برخی الگوهای فرهنگی و سیاسی جهان شمول به مثابه یک هویت عام حرکت می‌کند و از سوی دیگر، در کنار آن هویت‌های خرد و محلی نیز در حال احیا و بازسازی هستند و یافته اصلی مقاله حاضر در راستای تأیید مدعای فوق است.

واژگان کلیدی: جامعه‌شناسی کلاسیک، هویت‌های جمعی محلی و کلان، جهانی شدن، پست مدرنیسم، هویت مقاومت، هویت برنامه‌ای، هویت مشروعیت بخش، توازی هویت‌ها، ستیز هویت‌ها، تقابل هویت‌ها.

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکترای جامعه‌شناسی دانشگاه تهران به راهنمایی دکتر غلامعباس توسلی استاد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران است.

مقدمه

در این مقاله، وضعیت هویت‌های خرد و کلان و رابطه آنها را با جهانی شدن استفاده از نظریه توازی هویت‌های جمعی توضیح می‌دهیم. در باره هویت‌های خرد و کلان (محلی و جهانی) دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. جامعه‌شناسان کلاسیک، نظیر تونیس، دورکیم، مارکس و پارسونز، و در سال‌های اخیر گیدنز، هابرماس، کاستلز، آنتونی کوهن و پست مدرنیست‌ها، هر یک به نوبه خود در زمینه نوع برخورد هویت‌های جمعی محلی، ملی و جهانی، اظهار عقیده کرده‌اند. برخی از این صاحب‌نظران (کاستلز) به جنبه تناقض‌آمیز این نوع هویت‌های جمعی اشاره کرده و برخی نیز با انکار جهانی شدن، شکل‌گیری هر نوع هویت جمعی کلان را (پست مدرنیست‌ها) نمی‌پذیرند. در واقع، سؤال اصلی این است که آیا رابطه بین هویت‌های جمعی خرد و کلان در جهان معاصر، متناقض است یا متوازی. به عبارت دیگر، با وقوع جهانی شدن آیا هویت‌های محلی و جهانی با هم ناسازگاری خواهند داشت یا در کنار هم توأماً به سر می‌برند؟

در پاسخ به این سؤال، نخست این نکته مهم را یادآور می‌شویم که اغلب جامعه‌شناسان کلاسیک (به طور ضمنی یا بحث در مورد هویت جمعی) به تقابل و رویارویی هویت‌های جمعی خرد و کلان رأی داده، و در این میان، همگی به نوعی گذار از هویت محلی به هویت‌های سطح بالا اشاره کرده‌اند. در این رابطه، پست مدرنیست‌ها با انکار هرگونه هویت ناب و کلان، در صددند تا اثبات کنند (و در واقع، القا کنند) که هویت‌ها متکثرند، از این رو، محلی و خرد هستند نه کلان و عام. رویکرد دیگری که قائل به ناسازگاری میان هویت‌های خرد و محلی با هویت‌های عام و کلان بوده، از آن امانویل کاستلز است. ما در این مقاله، ضمن ناکافی دانستن این رویکردها، انتقادهایی را بر آنها وارد ساخته، سپس به معرفی یک دیدگاه نظری نوین که توان تبیین واقعیات جهان معاصر را دارد، مبادرت ورزیده‌ایم.

دیدگاه کلاسیک

یکی از موضوعاتی که برای جامعه‌شناسان کلاسیک حایز اهمیت بوده، سنخ‌شناسی (typology) جوامع بشری است. صرف نظر از اصطلاحات متفاوتی که در این تیپولوژی هر کدام از آنها ارائه کرده‌اند، همگی به نوع‌شناسی دوگانه‌ای رسیده‌اند. به سخن دیگر، در هر

یک از تحلیل‌های جامعه‌شناسان کلاسیک ما با دو عنصر اساسی تحت عنوان تقابل تیپ‌ها (contrasts of type) و نظریه‌های تمایلی (Theories of tendency) مواجه هستیم. (آبرامز، ۱۹۸۲، ۲۰)

آبرامز در این مورد معتقد است که در هر یک از این رویکردها به تقابل بین جامعه صنعتی و جامعه پیش صنعتی اشاره شده است. در این مدل‌های دوگانه، ما با دو نوع هویت سازی متفاوت مواجه هستیم. اکنون در تأیید نظر فوق اجمالاً دیدگاه‌های چند جامعه‌شناس دیگر را که در این پارادایم قرار می‌گیرند، بررسی می‌کنیم.

تونیس (Tonnie) جامعه‌شناس مشهور آلمانی قائل به تقابل بین جامعه صنعتی به عنوان یک (سنخ) از نظام اجتماعی سازمان یافته با پیوندهای غیر شخصی (impersonal links) و جامعه غیر صنعتی به عنوان یک نظام اجتماعی سازمان یافته با پیوندهای اجتماعی طبیعی (Links of community) است. (همان)

برای تونیس، اجتماع (Gemeinschaft) یک واحد طبیعی و محلی است. افراد وابسته به این اجتماع یک نوع نظام اجتماعی را به وجود آورده و مناسبات خود را درون آن سامان می‌دهند. روح حاکم بر این جامعه، عاطفی، غیر رسمی، وفادارانه و با انسجام طبیعی است. در چنین نظامی، «ما»، محور تعیین کننده و هویت بخش است. افراد خود را به این «ما» منسوب می‌دانند و در برابر آن، احساس تعهد و تکلیف می‌کنند. به سخن دیگر، هویت جمعی در این واحد جمعی یک هویت منسجم و سنتی است. دگرخواهی در محدوده گروه طبیعی مستقر می‌شود و تمایز افراد با انتساب به این واحد جمعی میسر است، گرچه واحدهای جمعی کوچک‌تر مانند خانواده، خصلت هویت بخشی دارند و در واقع، واحدهای کوچک‌تری را شکل می‌دهند، اما این دل‌بستگی و تعلق خاطر افراد به مای بزرگ‌تر است که به آنها هویت جمعی می‌دهد.

تونیس برای «اجتماع» (جامعه معنوی) چندین شاخص برمی‌شمارد. اول این که در اجتماع (جامعه معنوی) اراده ارگانیک حاکم است. «در این واحد جمعی هر حرکت نه در خدمت فرد و مصالح شخصی اوست، بلکه در جهت وحدت و تحقق غایت‌های آنان صورت می‌گیرد. بدین سان، اجتماع معنوی تونیس می‌تواند در صورت ایجاد «ذوب روانی» (Mental Fusion) اعضا در یکدیگر به وفاق اجتماعی با اجماع دست یابد. اراده ارگانیک مستلزم عضویت تام افراد در یک واحد (جمع) است، به نحوی که هر یک خود را عنصری لایتنجزا از

آن و پدید آورنده اراده ارگانیک به شمار می‌آورد. دوم این که انسان‌ها در اجتماع یکدیگر را می‌شناسند و واکنش‌های یکدیگر را حدس می‌زنند. سوم این که در چنین واحد جمعی شناخت متقابل انسان‌ها معمولاً تنها به ویژگی‌های آتی، فعلی و کنونی آنان منتهی نمی‌شود. انسان‌های در ارتباط متقابل، سوابق یکدیگر را می‌شناسند. (ساروخانی، ۱۳۶۶: ۴۱-۴۲)

تونیس سپس به معرفی جامعه صوری می‌پردازد. به نظر او، این نوع جامعه دارای ویژگی‌هایی به شرح زیر است:

اول این که «در جامعه صوری» آنچه بیش از همه تعیین‌کننده است، تراکم انسان‌هاست که موجب عدم شناخت متقابل آنها، پیدایی روابطی صوری - قراردادی و سطحی می‌شود. دوم این که جامعه صوری چهارچوبی است که در آن هر اقدام انسانی، تابعی از عقل‌گرایی (Rationalism) و مصلحت‌اندیشی (Pragmatism) و حتی در معنایی مطلوبیت‌گرایی است.

در چنین وضعیتی، فرد به عنوان عنصری منفک از جامعه و در پیوندی قراردادی با آن، صرفاً مصالح خویش را به هنگام ارزیابی سود و زیان هر اقدام و اخذ تصمیم در نظر دارد. چنین فردی، عنصری از کل ارگانیسم به هم پیوسته، فعال و کارا نیست. روابطی شکننده، او را با دیگران پیوند می‌دهد. خودگرایی (Egotism)، خودخواهی (Egoism) و بالاخره خودمحوری (Egocentrism) مدار اندیشه و عمل او را تشکیل می‌دهند و تمامی اینها با ایثار (Abneyation) و حتی دگرخواهی (Altruism) در تعارضند. (همان)

بنابراین، از نظر تونیس، «جامعه صوری» نظمی دیگر دارد و در تقابل با «اجتماع» است. نظم حاکم بر جامعه صوری، مبتنی بر حساب‌گری، خودخواهی و عقلانیت‌ابزاری است؛ یعنی پدیده‌ای که می‌توان آن را روابط ثانوی نام نهاد. در چنین نظمی، افراد در جامعه زندگی می‌کنند. اما این بار «ما» (We) جای خود را به من‌های پراکنده می‌دهد، گرچه این «من»ها به شکلی دیگر، جامعه جدید را انسجام می‌دهند، اما در این جامعه جدید که از نظر جغرافیایی بزرگ‌تر از اجتماع است، هویت جمعی دیگری شکل می‌گیرد که افراد آن با فرارفتن به آن سوی اجتماع (جامعه معنوی) در حداقلی از امور مشترک به توافق می‌رسند و «مای» بزرگ‌تری را به وجود می‌آورند. در واقع، گرچه در این جا، یک هویت جمعی بزرگ‌تر، شکل می‌گیرد، توافق افراد تشکیل‌دهنده آن در بسیاری از امور به حداقل می‌رسد. این امر باعث

می‌شود که به تدریج نوعی تعلق خاطر فرا محلی و ملی در بین آحاد جامعه شکل گیرد و بزرگ‌ترین «ما» برای این نظام اجتماعی، یعنی ملت (Nation) به وجود آید. طبیعتاً در چنین تحوّل‌ی، هویت‌های جمعی خرد به تدریج فراموش می‌شود و هویت جمعی ملی، یک آرمان اجتماعی، تلقی می‌شود. در ادامه این وضع به تدریج شاهد شکل‌گیری روابطی در بین افراد هستیم که به تعبیر «پارسونز»، خنثی‌گری عاطفی (Affective neutrality) و به گفته گیدنز «بی‌تفاوتی مدنی» (Civil indifference) خوانده می‌شود.

در دیدگاه مارکس، بحث هویت جمعی با آنچه در آرای تونیس است، اندکی تفاوت دارد. اما وجه اشتراک آنها با هم در تقابل دو گونه هویت است. برای مارکس این تقابل یک بار در تضاد طبقاتی، بین طبقات فرادست و فرودست اتفاق می‌افتد و یک بار هم زمانی مطرح می‌شود که طبقه کارگر هویت خود را در فرآیند کار گم می‌کند و دچار از خود بیگانگی (Alienation) می‌شوند.

به نظر مارکس، شیوه تولید در هر جامعه، به نحوی سازمان‌دهی شده که در برابر قدرت‌مندان که ابزار تولیدی را در اختیار دارند، ناگزیر طبقه دیگری شکل می‌گیرد که فاقد ابزار تولید هستند. از سوی دیگر، مارکس معتقد است که متناسب با این شیوه تولید، نوعی روابط تولیدی هم در جامعه شکل می‌گیرد. در جامعه‌شناسی مارکس، روابط تولیدی و تا حدی ساختار اجتماعی، در حکم فرهنگ مسلط جامعه است که توقعات اجتماعی و هنجارهای فرهنگی را در افراد، درونی می‌سازد و با احاطه کامل بر زندگی افراد، آنها را تحت یک قالب خاص در سوگیری‌های شخصیتی مشابهی هم سو می‌کند و درست به همین دلیل، دو سنخ شخصیتی، در یک شیوه تولید، در برابر هم قرار می‌گیرند که گرچه در یک دوره هم‌زمان به سر می‌برند، هر کدام «یک‌ما» یا هویت جمعی را شکل می‌دهند که در تقابل با هم هستند.

مارکس این تقابل طبقاتی را در سه دوره تاریخی جمع‌بندی کرده که عبارتند از: برده‌داری، فئودالیسم و سرمایه‌داری. او در هر کدام از این دوران‌ها به تضاد طبقاتی معتقد است. معنای دیگر این سخن آن است که دو هویت جمعی در هر شیوه تولید شکل می‌گیرند که از میان آنها، هویت‌های جمعی (طبقات) در شیوه تولید سرمایه‌داری، برای ما از اهمیت بیشتری برخوردار است. در این شیوه تولید، طبقه سرمایه‌دار با در اختیار داشتن ابزار تولید

در وضعیتی قرار می‌گیرد که در واقع، به مثابهٔ محصول خروجی شیوهٔ تولید سرمایه‌داری به‌شمار می‌آید. سرمایه‌دار به عنوان تیپ شخصیتی حاکم، مطابق با نوع رابطه‌اش با شیوهٔ تولید، شخصیتی است که دارای ویژگی‌های فرهنگی، ارزشی، اجتماعی و ایدئولوژیک خاص خود است. به همین دلیل، با کسانی ذی‌نفع و هم‌سو است که در این ویژگی‌ها با وی اشتراک دارند. به نظر مارکس، این تیپ‌های شخصیتی خود به خود یک طبقه را شکل می‌دهند. گرچه در مقایسه با طبقهٔ مقابل در اقلیت هستند، با وجود اشتراک آنها با هم به تدریج، احساس مشترکی نیز در آنها ایجاد می‌شود که این احساس مشترک یا «ما» همان هویت جمعی آنان است.

به نظر مارکس، شیوهٔ تولید سرمایه‌داری، در ساختار خود یک خروجی دیگر نیز دارد و آن تیپ شخصیتی کارگری (پرولتار) (Proletaria) است، اما سیر تکوین هویت جمعی در این طبقه، دو مرحله دارد: در مرحلهٔ اول، این طبقه، گرچه دارای مشترکات اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و ایدئولوژیک خاص خود است، به واسطهٔ ناسالم بودن روابط اقتصادی دچار بیگانگی می‌شود. در این حالت، طبقهٔ کارگر بالقوه یک هویت جمعی را شکل داده است. اما به اعتقاد مارکس، نظام اقتصادی و شکل بندی حاکم بر آن، طوری سازمان‌دهی شده است که طبقهٔ کارگر در وضعیتی قرار می‌گیرد که در آن تحت چیرگی نیروهای خود آفریده‌اش قرار می‌گیرد که این نیروها به عنوان قدرت‌های بیگانه در برابرش می‌ایستند. این وضعیت باعث می‌شود که طبقهٔ کارگر، صرفاً به خود فکر کند و در لاک خود فرو رود و مجال رویارویی (تقابل) با طبقهٔ سرمایه‌دار را که عامل استثمار و از خود بیگانگی اوست، نداشته باشد، چون این طبقه، هنوز به هویت جمعی بالفعل دست نیافته است، از این رو، به «طبقهٔ در خود» (Class in itself) معروف است.

به اعتقاد مارکس، این وضعیت موقتی است و طبقهٔ کارگر بعدها به دلایلی از قبیل رشد نیروهای تولید از یک سو و زیادت‌خواهی سرمایه‌دار از سوی دیگر، به تدریج، به خودآگاهی می‌رسد و با کنار نهادن ایدئولوژی دروغین که مانع فعلیت بخشیدن و تحقق هویت جمعی اوست، به «طبقهٔ برای خود» (Class for itself) تبدیل می‌شود. بنابراین، در این تحلیل، مارکس از یک سو، دو قشر اجتماعی را در درون یک شیوهٔ تولید در برابر هم قرار می‌دهد، که هر کدام متعلق به دو هویت جمعی متفاوتند و از جهات گوناگون با هم تفاوت

دارند و از سوی دیگر، دو گونه هویت را در درون یک ساخت اجتماعی در برابر هم می‌نهد که تحت قانون «تبدیل شرایط ذهنی به عینی»، متحوّل می‌شوند.

دورکیم اولین جامعه‌شناسی است که می‌توان در تحلیل‌های او، مباحث جدّی در هویت جمعی پیدا کرد. مهم‌ترین مفهوم اساسی‌ای که در آرای او با هویت جمعی ارتباط تنگاتنگی دارد، «وجدان جمعی» (Collective conscience) است. «وجدان جمعی از نظر او، شامل مجموعه اعتقادات و احساسات مشترک در میانگین افراد یک جامعه واحد است که دستگاه معینی را تشکیل می‌دهد که حیات خاص خود را دارد». (دورکیم، ۱۳۸۱: ۷۷)

در واقع، افراد از طریق اعلام وفاداری به این مجموعه اعتقادات و احساسات مشترک (وجدان جمعی) به شناسه‌ای دست می‌یابند که، معرف افراد بوده و افراد خود را با آن می‌شناسند و بدان متعهد و منتسب می‌دانند. این شناسه، هویت جمعی است، فرقی نمی‌کند که گستره و بُرد این واحد جمعی که هویت جمعی واحدی دارند، چقدر است. از نظر دورکیم، افراد تا زمانی که به این مجموعه اعتقادات و احساسات مشترک دلبستگی دارند، تضمین بقا دارند. این امر باعث می‌شود که با زوال یک نسل، ویژگی‌های اساسی این پدیده (وجدان جمعی) حفظ شود: «زیرا به نظر دورکیم، افراد می‌گذرند، اما وجدان جمعی باقی می‌ماند، وجدان جمعی شمال و جنوب نمی‌شناسد؛ در شهرهای بزرگ و کوچک، همان است و در حرفه‌های متفاوت فرقی نمی‌کند. وجدان جمعی به نظر دورکیم، نه تنها با عوض شدن نسل تغییر نمی‌کند، بلکه بر عکس، عامل پیوند نسل‌های پیاپی با یکدیگر است.

از سوی دیگر، دورکیم از دو نوع وجدان نام می‌برد: وجدان عمومی و وجدان فردی، گرچه وجدان فردی پدیده‌ای منحصر به فرد است، جنبه بین‌ذهنی دارد، از این رو، با وجدان جمعی و عمومی پیوندی تنگاتنگ دارد. دورکیم معتقد است که در جامعه ما قبل صنعتی، بنابر وجود همانندی و مشابهت، نظم اجتماعی مبتنی بر تقویت وجدان جمعی است و افراد زیر سلطه آن قرار دارند، از این رو، در جمع تحلیل رفته و فنا می‌پذیرند. به عبارتی بهتر، "من" در این جا تحت الشعاع "ما" قرار می‌گیرد، که این "ما" معرف هویت جمعی است. لذا در اینجا وجدان نوع اول حاکم است. اما در جامعه صنعتی، بنابر وجود تفاوت‌پذیری‌های ناشی از تقسیم کار و تخصص‌گرایی جزء یا فرد، از کل یا جمع، متفاوت و متمایز می‌شود و هویت فردی اهمیت می‌یابد. دورکیم معتقد است که در این جا به جای تأکید بر

تشابه‌پذیری و همانندی در احساسات و افکار مشترک و تحلیل بردن وجدان‌های فردی در وجدان جمعی باید بر همبستگی بین گروهی و تعهدات متقابل حرفه‌ای یا مذهب مدنی تأکید شود. (عبداللہی: ۶۶)

به نظر دورکیم، در این نوع همبستگی (ارگانیکی) هویت جمعی از بین نمی‌رود، بلکه ضمن تقویت جنبه‌های فردی زندگی، این هویت تعمیم و گسترش می‌یابد؛ یعنی از وضعیت خرد به هویت جمعی کلان میل می‌کند. (دورکیم: ۶۶). بنابراین، «آنچه در دیدگاه دورکیم، هنوز هم از اعتبار و ارزش علمی (البته به طور نسبی) برخوردار است و امروز شاید در جامعه ما ایران نیز تا حدی مصداق داشته باشد، این است که با تغییر نظم اجتماعی، هویت جمعی نیز تغییر می‌کند.

با توجه به این که آرای دورکیم متأثر از دیدگاه‌های تکامل‌گرایی است، از این رو، به نظر وی، هنگامی که انسجام مکانیکی، جای خود را به انسجام ارگانیکی می‌دهد، هویت جمعی نیز از نوع خرد و محلی، به کلام متحول می‌شود، و به همین دلیل، دورکیم به جای طرح هم‌زیستی یا توازی هویت‌های خرد (مکانیکی) و هویت کلان (اندام‌واره) نظریه تکامل تدریجی یکی به دیگری را ارائه می‌دهد و این بدان معناست که در یک زمان، جامعه، شاهد مواجه شدن با یکی از این اشکال دوگانه هویت است. «از سوی دیگر، نگاه او به هویت جمعی از منظری نمادپردازانه و مبتنی بر شعور متعارف است؛ یعنی او برای جماعت‌های انسانی، موجودیتی زیست‌مند قائل است. (جنکینز، ۱۳۸۱: ۲۱۰)

گرچه پارسونز را نمی‌توان در رده جامعه‌شناسان کلاسیک قرار داد، به واسطه امدار بودن آرای او به دورکیم با جامعه‌شناسان کلاسیک از وجوه مشترکی برخوردار است.

پارسونز درباره هویت جمعی، بحثی مستقیم و هدف‌مند ارائه نداده، بلکه به اندیشه‌های او در مورد هویت به طور ضمنی می‌توان از خلال مباحثش در زمینه نظریه عام کنش و تعلق خاطر او به نظریه سیستم‌ها، توجه کرد. برای درک بهتر عقاید پارسونز، مقدمتاً باید به سیر تکوین اندیشه جامعه‌شناختی او مبادرت ورزید. «پیتر هامیلتون» (Peter Hamilton) تحول اندیشه پارسونز را در سه مرحله متمایز، اما به هم پیوسته تقسیم می‌کند.

به نظر او، مرحله اولیه کار پارسونز حاوی تحول تدریجی یک نظریه اراده‌گرایانه در زمینه کنش اجتماعی و در تقابل با دیدگاه‌های اثبات‌گرا (Positivist)، فایده‌گرا (Utilitarianist)

و کاهش‌گرا (Reductionist) در جامعه‌شناسی است نظریه محوری پارسونز در این مرحله، ساختارکنش اجتماعی (۱۹۲۷) است. در این مرحله، کنش محور اصلی است. در دومین مرحله، پارسونز، در راستای کارکردگرایی ساختاری، از محدوده‌های نظریه کنش اجتماعی دور می‌شود و به شرح و بسط یک نظریه کنش اجتماعی عام‌تر، شامل عناصر تعیین‌کننده نظام و نیازهای نظام روی می‌آورد. سه کتاب او در این زمینه، نظام اجتماعی (۱۹۵۲)، به سوی نظریه عام کنش (۱۹۵۱) و اقتصاد و جامعه است که با همکاری نیل اسملسر نگاشته شد.

در مرحله سوم، شاهد تحولات مهمی در نظریه‌های پارسونز، به ویژه در قالب الگویی سیبرنتیک از نظام‌های اجتماعی و با توجه به مسائل تجربی و تبیین دگرگونی اجتماعی هستیم. مهم‌ترین اثر عمده این مرحله، کتاب جامعه‌ها (۱۹۶۷) است. (بشیریه، ۱۳۷۹: ۹-۱۰)

اشارات ضمنی پارسونز به نحوه شکل‌گیری شخصیت (هویت) و تکوین آن، در برگرفته هر سه مرحله اندیشه او، به ویژه مرحله دوم است. پارسونز، در این مرحله با طرح مفهوم نظام اجتماعی (Social system) به عنوان یک نظام اجتماعی کل (Grand social system) و تقسیمات جزئی آن در خرده نظام‌های اندام واره، شخصیتی، فرهنگی و اجتماعی (AGIL) و تعیین وظایف و کارکردهای هر کدام از این خرده نظام‌ها، پنج شق شخصیتی را بیرون می‌کشد که به متغیرهای الگویی (pattern variables) او مشهورند. این متغیرها به صورتی دو تایی در تقابل با هم قرار می‌گیرند و هر یک از عناصر این جفت‌ها، معرف‌گرایشات شخصیتی افراد در جامعه است. در این جا پارسونز، گرچه یک جامعه‌شناس وفاق‌گرایا نظم‌گر است، به نحوی دیگر، دو تیپ جامعه را که بیان‌گر دو نوع هویت جمعی و دو نوع پارادایم فرهنگی است، (Culturalparadigme) از هم متمایز می‌کند. به سخن دیگر، این متغیرها را می‌توان معرف دو نوع جامعه (واحد جهان‌نگرانه) دانست؛ برای مثال متغیرهای واکنش عاطفی (Affectivity)، ویژه‌گرایی (specificity)، خاص‌گرایی (particularism)، گرایش‌انتسابی و خودگرایی، از یک سو، معرف نوعی شخصیت‌اند که شکل دهنده یک نظام اجتماعی هم‌سنخ با آن شخصیت‌اند و هویت جمعی خاصی را ایجاد می‌کنند و از سوی دیگر، متغیرهایی از قبیل بی‌تفاوتی عاطفی (affective neutrality)، عام‌گرایی (universalism)، گرایش‌انتسابی و جمع‌گرایی نیز معرف نوعی شخصیت‌اند که شکل دهنده یک نظام اجتماعی هم‌سنخ با آن شخصیت‌اند و هویت جمعی دیگری را ایجاد می‌کنند.

تأملات پارسونز با تأکید بر اعتقادش به دگرگونی اجتماعی، معطوف به طبقه‌بندی‌های رایج دو شقه‌ای (مثلاً جوامع سنتی در برابر نوین و جامعه دهقانی در برابر شهری) است. به عبارت دیگر، او دو نوع هویت جمعی را معرفی می‌کند که هم‌زمان و با هم در یک زمان وجود ندارند، اما یکی به تدریج، جایگزین دیگری است. پارسونز این جایگزینی را بر اساس دیدگاه خود تبیین می‌کند. گرچه پارسونز این دو سیستم را که در بردارنده دو نوع هویت جمعی‌اند، با عبارات و اصطلاحات دیگری (غیر از آنچه دورکیم، تونیس و مارکس گفته‌اند) معرفی می‌کند، در چند زمینه، او متأثر از رویکرد دورکیم است؛ اول این که او به یک تقابل دوتایی از نظام‌های اجتماعی معتقد است، دوم این که رویکرد او با هم شباهت به دورکیم، تکاملی و در برگیرنده تحوّل از خرد به کلان است، روی این اصل، او نیز مانند دورکیم به تحوّل تدریجی هویت‌های خرد به کلان اعتقاد دارد و به جای هم‌زیستی آنها به نوعی تقابل و امتناع یکدیگر رأی می‌دهد.

این‌گونه استنباط می‌شود که در آرای جامعه‌شناسان مدرنیته، هویت جمعی، پدیده‌ای تکاملی و یک وجهی است و به تدریج در خلال این تکامل، جای خود را به وجهی دیگر از هویت جمعی می‌دهد؛ برای مثال انتقال از انسجام مکانیکی به انسجام اندام‌واره در آرای دورکیم و انتقال از سیستم اجتماعی مبتنی بر خاص‌گرایی، خودگرایی، انتشار و انتساب به سیستم اجتماعی مبتنی بر عام‌گرایی، جمع‌گرایی، ویژه‌گرایی و اکتساب در آرای پارسونز، می‌تواند در تأیید این ادعا باشد. از این رو، در آرای جامعه‌شناسان دوره مدرنیته در یک زمان نمی‌توان با دو یا چند نوع هویت جمعی مواجه شد، بلکه در هر دوره (عموماً) یک پارادایم اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی بزرگ و مسلط دیده می‌شود که هویت جمعی، جلوه‌ای از آن است.

رویکردها

درباره این که کدام دستگاه نظری بهتر می‌تواند تبیینی منطقی و واقع‌گرایانه‌تر از گفتمان هویت جمعی در خصوص نوع برخورد هویت‌های جمعی عرضه دهد، ابتدا یک سنخ‌شناسی از این نوع برخورد و سپس با ذکر استدلال‌های هر رویکرد و نقد و بررسی آنها، دستگاه‌تئوریک مربوطه ارائه می‌شود. از مجموعه مباحث مرتبط با هویت جمعی می‌توان

حداقل به سه رویکرد اشاره کرد که عبارتند از:

۱. رویکردی که رابطه هویت‌های جمعی خرد و کلان را در جهان معاصر متناقض و ستیزآمیز تلقی می‌کند.
۲. رویکردی که مخالف جهانی شدن (هویت‌ها و فرهنگ و اقتصاد) بوده و به تکثر هویت‌های جمعی رأی می‌دهد.
۳. رویکردی که به توازی هویت‌های خرد و کلان اعتقاد دارد.

رویکرد تناقض‌آمیز و همراه با ستیز هویت‌های خرد و کلان، بیشتر در آرای مانویل کاستلز (Manuel Castells) اسپانیایی الاصل و استاد جامعه‌شناسی و برنامه‌ریزی در دانشگاه برکلی و پاریس، تجلی می‌یابد. کاستلز معتقد است که هویت بر ساخته می‌شود و سازمان دهنده معناست، منتها در این بحث کانون توجه او به هویت جمعی است تا هویت فردی. فرضیه اساسی او این است که به طور کلی، این که چه کسی و به چه منظوری هویت جمعی را بر سازد، تا حد زیادی، تعیین کننده محتوای نمادین هویت مورد نظر و معنای آن برای کسانی است که خود را با آن یکی می‌دانند، یا خود را بیرون آن تصور می‌کنند. او بین سه نوع بر ساختن هویت متمایز قائل می‌شود (کاستلز: ۱۳۸۰، ۲۴ و ۲۵) که عبارتند از:

۱. هویت مشروعیت بخش ۲. هویت مقاومت ۳. هویت برنامه‌دار
- وی سپس اظهار می‌دارد که هویت مشروعیت بخش را نهادهای غالب جامعه ایجاد می‌کنند تا سلطه آنها را بر کنش‌گران اجتماعی گسترش دهند و عقلانی کنند. این نظریه با نظریه‌های گوناگون مربوط به ملی‌گرایی نیز هم‌خوانی دارد. به نظر کاستلز، پیامد وابستگی به چنین هویتی، ایجاد جامعه مدنی است.
- بنا به رأی کاستلز، هویت مقاومت به دست کنش‌گرانی ایجاد می‌شود که در اوضاع و احوال یا شرایطی قرار دارند که از طرف منطق سلطه، بی‌ارزش دانسته می‌شوند و یا داغ ننگ بر آنها زده می‌شود. از این رو، بر مبنای این هویت سنگرهایی برای مقاومت و بقا بر مبنای اصول متفاوت یا متضاد با اصول مورد حمایت نهادهای جامعه ساخته می‌شود.

جنکینز به نقل از آنتونی کوهن (Antony Cohn) می‌گوید: «کوهن استدلال می‌کند که در عین آن که مرزهای جغرافیایی - اجتماعی در اثر تمرکزگرایی و ادغام سیاسی رنگ می‌بازند، مرزهای نمادین (مرزهایی که در ذهن و قلب اعضا وجود دارد)، اهمیت می‌یابند. این روند

پاسخی به یکسان سازی فرهنگی و اجتماعی منبعت از فرآیند ملت سازی و نیز جذب و ادغام مناطق پیرامونی در مراکز کلان شهری است. افزون بر این، هر چه فشار بر دگرگون شدن اجتماعات و جزئی از این فرآیند از آن سو، مرزها با شدت بیشتری نمادینه می شوند. تفاوت اعضای اجتماع با دیگران ترکیب می یابد و بر آن تأکید می شود و بر احساس ما در تعارض با آنان اصرار ورزیده می شود، در این بین، احساسی نمادین از شباهت میان اعضای اجتماع شاید تنها شیوه دفاعی ممکن باشد. در برخی موارد تأکید ورزیدن بر هویتی که از قرار سنتی است، ممکن است در واقع، همچون حجابی باشد که در پس پرده آن دگرگونی معتناهی با تعارض و اختلال به وقوع پیوندد. (کاستلز، ۱۳۸۱: ۱۸۳)

این تعبیر کوهن، دال بر مرکز گریزی گروه هایی است که احساس می کنند از سوی مرکز در فشارند، و از این رو، ناگزیرند به دنبال یک جان پناه بگردند که این جان پناه به آنان هویتی دیگر ببخشد. کاستلز در این مورد می گوید: اجتماعات محلی که از رهگذر کنش جمعی بر ساخته و از رهگذر حافظه جمعی نگهداری می شوند، منابع خاصی برای هویت هستند. اما این هویت ها در اکثر موارد، واکنش های تدافعی علیه تحمیلات بی نظمی جهانی و تغییرات پرشتاب و کنترل ناپذیر به شمار می آیند. آنها جان پناه می سازند نه بهشت (کاستلز: ۸۶). به نظر کاستلز بنیادگرایی، ملی گرایی فرهنگی و جماعت های منطقه ای روی هم رفته، واکنش های تدافعی علیه سه تهدید هستند؛ یعنی جهانی شدن (Globalization)، شبکه بندی و انعطاف پذیری و بحران خانواده پدرسالار.

کاستلز چنین واکنشی را از طرف اقلیت ها به روندهای فوق ناشی از بی قدرتی و عدم امکان کنترل شرایط جهانی از سوی مردم می داند، زیرا وقتی جهان بزرگ تر از آن می شود که بتوان آن را کنترل کرد، کنش گران اجتماعی در صدد برمی آیند تا دوباره جهان را به حد و اندازه قابل دسترس خود تکه تکه کنند. وقتی شبکه ها، زمان و مکان را محو می سازند، مردم خود را به جاهایی متصل می کنند و حافظه تاریخی خود را به یاری می خوانند. وقتی حفاظت پدرسالارانه از شخصیت فرو می پاشد، مردم ارزش متعالی خانواده و اجتماع را به منزله مشیت الهی تصدیق می کنند. (کاستلز، ۱۳۸۰: ۸۱)

کاستلز به این مهم هم اشاره می کند که هویت هایی که در آغاز به منزله هویت مقاومت شکل می گیرند، ممکن است مبلّغ برنامه هایی شوند یا ممکن است در طول تاریخ در میان

نهادهای جامعه به نهاد مسلط بدل شوند، و بدین ترتیب، به منظور عقلانی کردن سلطه خود به هویت‌های مشروعیت بخش تبدیل شوند.

به نظر کاستلز، پیامد هویت مقاومت، ایجاد اجتماعات (Communities) و جماعت‌هاست (Communes). کاستلز این نوع هویت را مهم‌ترین شکل هویت‌سازی جامعه معاصر می‌داند. وی اشکال این نوع هویت را ملی‌گرایی مبتنی بر قومیت و بنیادگرایی (Foundamentalism) می‌نامد. سومین نوع هویت که کاستلز از آن سخن می‌گوید (هویت برنامه‌دار) هنگامی مطرح می‌شود که کنش‌گران اجتماعی با استفاده از هرگونه مواد و مصالح فرهنگی قابل دست‌رس هویت جدیدی می‌سازند که موقعیت آنان را در جامعه از نو تعریف می‌کند و به این ترتیب، در پی تغییر شکل کل ساخت اجتماعی هستند. به نظر کاستلز، پیامد این نوع هویت ایجاد سوژه (فاعل) است.

سوژه‌ها به تعبیر کاستلز، با این که به دست افراد ساخته می‌شوند، همان افراد نیستند. در واقع، سوژه‌ها، کنش‌گران اجتماعی هستند که افراد به کمک آنها در تجربه‌های خود به معنایی همه جانبه دست می‌یابند. در این جا ساختن هویت پروژه‌ای برای یک زندگی متفاوت است که هر چند ممکن است مبتنی بر هویت تحت ستم باشد، در جهت دگرگونی جامعه به منزله استمرار برنامه این هویت گسترش یافته است.

سنخ‌شناسی کاستلز از فرآیندهای شکل‌گیری گفتمان‌های هویت بر این نکته تأکید دارد که جهان معاصر، جهانی است مبتنی بر تکثر فرهنگی، که سه شکل فوق‌جلوه‌های این تکثر به شمار می‌آید، اما او با حمله به جهانی شدن، امکان شکل‌گیری هویت فراملی و هویتی را که متأثر از جلوه‌های جهانی شدن است، منتفی می‌داند. به تعبیر او، فرآیند جهانی شدن فنی - اقتصادی که شکل دهنده دنیای ماست از چند جبهه، یعنی فرهنگ‌ها و تاریخ‌ها و جغرافیایی‌های گوناگون به چالش خوانده شده و بالاخره در این چالش دگرگون خواهد شد. (، ۱۳۸۰: ۱۹)

بنابراین، کاستلز بین آنچه جهانی شدن نامیده می‌شود و آنچه شکل‌گیری هویت‌های جدید است، نه توازی می‌بیند و نه به تکثر مسالمت‌آمیز هویت‌های جمعی اعتقاد دارد، بلکه به عبارتی، او بین هویت‌های جمعی خرد و محلی و روند جهانی شدن به نوعی تناقض و ستیز رأی می‌دهد.

واقعیات جهان معاصر در زمینه گفتمان‌های هویت و فرآیند جهانی شدن تمامی ادعاهای کاستلز را تأیید نمی‌کنند. مستندات اساسی کاستلز در تأیید ادعایش، شکل‌گیری سه جنبش معاصر، یعنی زاپاتیستاها (Chiapas) در مکزیک، میلشیا آمریکا و آتوم شینریکیو (Aum. Shinrikyo) است که فرقه‌ای ژاپنی است، یا مثلاً فروپاشی روسیه شوروی و تجزیه آن به ملیت‌ها و قومیت‌های مختلف، که جملگی واقعیات انکارناپذیری هستند. اما ظهور این جنبش‌ها را تنها کاستلز مطرح نکرده است، بلکه "آلن تورن" "پیر بوردیو" و ژاک دریدا، گرچه از دیدگاه‌های متفاوت به مسئله مورد نظر کاستلز نگاه می‌کنند، نقطه محوری تحلیل آنان، زیر سؤال رفتن آن چیزی است که تحت عنوان جهانی شدن مطرح شده است. ولی به چالش خواندن جهانی شدن از سوی جنبش‌های قومی-ملی و دینی معاصر به معنای عدم تحقق جهانی شدن نخواهد بود، بلکه «جهانی شدن غیر قابل انکار است، هر چه بیشتر در برابرش مقاومت کنیم، بیشتر از مسیر جهان کنار می‌مانیم و هر چه بیشتر خود را از آن کنار کشیم، بیشتر به دام آن گرفتار می‌آییم» (شایگان، ۱۳۸۰: ۶۴) از سوی دیگر، رویکرد مخالفان جهانی شدن، بیش از آن که، رویکردی عینی و بی‌طرفانه از لحاظ اخلاقی و هنجاری باشد، برخوردی جانب‌دارانه و غیر واقعی با جهانی شدن است و غالباً صبغه‌ای دستوری و هنجاری دارد تا علمی و واقع‌گرایانه.

به عبارت دیگر، برخورد اینان با جهانی شدن، برخوردی تدافعی و ایدئولوژیک است تا منطقی و علمی. هم‌چنین کینچی او‌مای (K. Ohmae) با طرح نظریه جهان بدون مرز و پایان دولت-ملت (The borderless world and the end of the Nation State) و گیدنز (Giddens) با اشاره به انقلاب ارتباطات و دنی کواه (Danny Quah) با طرح ایده اقتصاد بدون وزن یا اقتصاد الکترونیکی پدیده جهانی شدن را تأیید کرده‌اند. (گیدنز، ۱۳۷۹: ۳۱، ۳۳)

در این راستا، "هانتینگتون" بر این عقیده است که واحد هویت جمعی بشر گسترش یافته است. او این پروسه را در تنازعات بین واحدهای جمعی بررسی می‌کند. به نظر او، این تنازعات از نزاع بین شهریاران و بین کشورها و نیز نزاع بین ایدئولوژی‌ها عبور کرده و خود را در سطح نزاع بین تمدن‌ها نشان خواهد داد. در این رویکرد، گرچه هدف هانتینگتون از طرح این مباحث، تبیین و تثوریزه کردن نظریه رویارویی تمدن‌هاست، به طور ضمنی به واحدهای هویتی اجتماعات بشری و گستردگی شعاع و بُرد آنها نیز اشاره دارد.

دیدگاه پست مدرنیسم (رویکرد تکثرگرایانه به هویت‌های جمعی)

آغازگران گفتمان پست مدرنیسم، اندیشمندان فلسفه و جامعه‌شناسان فرانسوی هستند که از دهه ۱۹۵۰ به بعد و به دنبال هژمونی‌ای که ایالات متحده آمریکا در زمینه فن‌آوری، اقتصاد و سیاست، به دست آورد، حساسیت نشان داده و به نقد آن پرداختند. پست مدرنیسم را باید چالشی ویرانگر و براندازنده و در عین حال، جریانی نویدبخش، لیکن بدون برنامه و فاقد انسجام دانست. پست مدرن دیدگاهی ضد معرفت‌شناختی (Antiepistemologic)، ضد ماهیت‌گرایی (Antiessentialism)، ضد واقع‌گرایی (Antirealism)، ضد شالوده‌گرایی (Antifundamentalism) ضد برهان استعلایی، نفی حقیقت به مثابه مطابق با واقع، نفی اصول و قواعد نهایی، قطعی و جهان‌شمول است. به تعبیر لیوتار، پست مدرن از نظر فلسفی مخالف تعمیم بخشی، کلیت بخشی، جهانی شدن و رهایی عمومی است.

پست مدرنیسم در مورد نظریه‌ها و تبیین‌های تمامیت بخش که در صدد ارائه تبیین‌های کلی و فراگیر از پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی هستند، نوعی تردید دارد، نوعی بنیادستیزی که ادعاهای قائل به کلی و مطلق بودن اصول شناختی را رد می‌کند. نفی کلیت‌باوری نظام‌های فکری نژادگرایی، یا اروپامدار، نوعی ستیز با ماهیت‌باوری که هم نظریه‌های ژرف‌شناختی را که در صدد آشکار کردن حقایق نهفته یا ماهوی هستند، رد می‌کند و هم نگرش‌هایی که قائل به ماهیت یا جوهر ثابت انسانی اند. (هیل، ۱۳۸۱: ۴۱۶۵)

به تعبیر استوارت هال (Stuart hall)، سوژه‌ای پسا مدرن، هیچ ماهیت ثابت بنیادی یا ماندگار را برای انسان قائل نمی‌شود، بلکه او را در زمان‌هایی متفاوت دارای ماهیت‌های مختلف می‌داند. (Hall, 1996: 277)

پست مدرن، مدرنیته و روشن‌گری را زیر سؤال می‌برد، به این دلیل که روشن‌گری، انسان را موجودی خودمدار و وحدت یافته و برخوردار از توانایی، خرد، آگاهی و کنش می‌پندارد. تا این جا به معرفی اجمالی پست مدرنیسم اشاره شد، اکنون قصد آن را داریم که به شرح این دیدگاه در خصوص هویت بپردازیم.

تأکید پست مدرن بر سیال بودن و غیر شفاف بودن هویت‌هاست، و هویت‌های ناب، خالص، محدود و اصیل وجود ندارد. به نظر پست مدرنیست‌ها، تشدید مباحث هویت، متأثر از ایدئولوژی‌های قرن بیستم یا ایدئولوژی‌های مدرنیته (از قبیل کمونیسم، فاشیسم،

لیبرالیسم، انواع ناسیونالیسم، مذهب‌گرایی و نژادگرایی) است که در پی تشدید هویت یا تشکیل هویت‌های تازه برای خود بوده‌اند. (بشیریه، ۱۳۷۹: ۸۶)

همه این هویت‌های مدرنیته مآب (ایدئولوژی‌ها) بر ثبات و تغییرناپذیری هویت‌ها به عنوان سرشت ذاتی انسان تأکید گذشته‌اند، در حالی که در مکالمات پست مدرن، هرگونه سرشت، وحدت و انسجام در حوزه هویت مورد شک و تردید قرار می‌گیرد؛ مثلاً آنان در این مورد بر تحلیل‌های «ژاک لاکان» روان‌کاو فرانسوی تأکید دارند که معتقد است ناخودآگاه فرد بیان‌گر سوژه چندگانه‌ای است که هویتی متکثر و تغییرپذیر، ایجاد می‌کند، اما این چندپاره‌گی و چندگانه‌ای بودن هویت با ایدئولوژی‌ها از نظر دور می‌ماند. «در واقع، دل‌مشغولی پست مدرنیست‌ها در بحث هویت آن است که چگونه می‌توان از یکنواختی وجود هویت جلوگیری کرد و چگونه آن را بازسازی و باز یافت کرد.» (Hall, 1996: 363)

هم‌چنین از نظر پست مدرنیست‌ها، هویت‌ها، نه تنها چندپاره‌اند، بلکه تولید آنها نیز اساساً، از طریق زبان و نظام سمبل‌ها، صورت می‌گیرد، هویت نیز در واقع، محصول روایتی است که ما درباره خود می‌سازیم یا درباره ما می‌سازند. در این رویکرد، بر خلاف تصور رایج هویت‌های خاص مدرن، سنتی، مذهبی و ملی، خانه‌های وابسته‌ای نیستند که اغیار را در آنها راهی نباشد، سنت‌ها اگر چه هویت‌ها را می‌سازند، خود نیز در معرض تغییر و تحولند، روی این اصل، هویت‌ها، همواره در حال شدن هستند، همان‌طور که جنکینز (Jenkins) هم تأکید دارد: در واقع، هویت را صرفاً می‌توان همچون یک فرآیند فهم کرد، همچون بودن و شدن. () ، ۱۳۸۱: ۵۴)

بدین سان، پست مدرن‌ها معتقدند که هویت یک پارچه و یگانه‌ای را که دست‌آورد فلسفه دکارت و پس از آن مدرنیته است افرادی از قبیل «فروید» و «لاکان» و نیز دیدگاه‌هایی مانند نگرش و سازانه (Deconstruction)، مرکز‌زدایی و تخریب کرده‌اند و اصالت، ذاتی بودن و وحدت آن زیر سؤال رفته است. در تأیید این بحث می‌توان از نظریه والتر بنیامین (Benjamin) نیز بهره گرفت. بنیامین در نوشته معروفش، اثر هنری در دوران باز تولید مکانیکی، از مفهوم آئورا (Aura) یا هاله بحث کرده است. او که در این مقاله تحت تأثیر «برتولد برشت» قرار داشته بر آن است که باز تولید مکانیکی هرچند اصالت اثر هنری را از میان می‌برد، امکان پخش و انتشار آن را در میان تعداد بیشتری از مردمان فراهم می‌آورد و در نتیجه، نقادی اثر را

ممکن می‌سازد.

بنیامین خاطر نشان می‌سازد که نوعی دیالکتیک منفی میان اصالت و نقادی وجود دارد، بدین معنا، هر چه اصالت به حاشیه رود، امکان نقادی بیشتر میسر خواهد شد و بر عکس، هر چه اصالت در مرکز قرار گیرد، راه‌های انتقاد را بر روی خود می‌بندد. واضح است که بحث بنیامین پیامدهای مهم فرهنگی را در مورد تصور ما از دنیای مدرن و جایگاه هویت ما در آن، دارد. اگر در وضعیت زندگی معاصر و مدرن به دلایل بسیار گوناگون مانند آمد و شد فرهنگی میان کشورها و شهرها و مناطق و مبادله اقتصاد جهانی و به کارگیری انواع فن‌آوری‌های ارتباطی، دیگر هیچ پدیده‌ای اصیل و خالص نمانده باشد، باید اعتراف کنیم که تلاش برای تعریف هویت، خود به شکست انجامیده است. (میر سیاسی، ۱۳۸۱: ۳۷)

گرچه بحث بنیامین، غالباً جنبه‌ای جانب‌دارانه و همراه با سوگیری دارد، مدعایش در مورد هویت و اصالت و این که در جهان امروز، دیگر بحث از اصیل کردن، بی‌فایده است، با ادعای پست مدرن‌ها هم خوانی دارد. شبیه چنین تعبیری از هویت مورد تأیید افرادی چون «مارشال برمن» (M. Berman) فیلسوف ادبی آمریکاست. وی در کتاب اخیرش (تجربه مدرنیته. هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوامی رود) به دنبال تحلیل و اثبات این ایده است که: مدرنیته خصوصیتی سیال و باز دارد و هیچ‌گاه به ثبات و ایستایی اکتفا نمی‌کند. با قبول این واقعیت، دیگر نمی‌توان از انسان‌های با هویت ثابت سخن گفت. انسان‌هایی که در بطن یک فرماسیون (Formation) اقتصادی - اجتماعی که دائماً تجدید شونده است، زیست می‌کنند.

با جمع‌بندی مطالب فوق می‌توان به نتایج زیر رسید:

۱. پست مدرنیسم به نوعی پیوند میان اصول خود و نهضت‌های احیاگر قومی، دینی یا بنیادگرایی رأی می‌دهد. موضوعی که مانویل کاستلز نیز در ظهور سه جنبش اصلی در دهه‌های پایان قرن بیستم، بدان اشاره دارد، اگر ما این نهضت‌ها را مصادیق هویت‌های جمعی قومی و دینی بدانیم، آن‌گاه می‌توانیم بگوییم که پست مدرنیسم به تنوع و تکثر گفتمان‌های هویت اعتقاد دارد.

۲. پست مدرنیسم، مشوق ایده‌امکان هم‌نشینی و نزدیکی گفتمان‌های مختلف است. این اصل در تقویت و تأیید اصل پیشین است. در واقع، پست مدرنیسم ضمن این که بر ناهم‌گونی و گسستگی واقعیات و هویت‌های فرهنگی - اجتماعی، تأکید دارد، در عین حال، بر این باور

است که این گفتمان‌ها و هویت‌ها در یک فضای عمومی هم‌نشین هستند.
۳. چون این دیدگاه به هرگونه فرار وایت، کلیت جهان شمول و تعمیم‌گرایی اعتقاد است، در عوض، تأکیدش بر محلی، عینی و اخص است. به سخن دیگر، پست مدرنیسم، هرگونه جهان شمولی، انتزاع و اعم را رد کرده و به جای آن محلی‌گرایی (Localism) و خاص‌گرایی را می‌نشانند، معنای دیگر این سخن آن است که هویت کلان و جهانی وجود ندارد یا به وجود نخواهد آمد و هر چه هست، هم‌نشینی و تنوع هویت‌های خرد و محلی است.

۴. این دیدگاه به بازی زبانی در حوزه اندیشه اعتقاد دارد. بازی زبانی از جمله مفاهیمی است که در آرای ویتگنشتاین (Wittgenstein) به کار رفته و خیلی به کار پست مدرنیست‌ها می‌آید. به نظر او، آن‌گونه که ما تصور می‌کنیم، کلمات دارای معانی ثابتی نیستند که بتوان مفهوم و معنای هر کلمه را صرفاً با مراجعه به یک فرهنگ لغت به دست آورد، بلکه معانی کلمات به کارکرد آنها برمی‌گردد؛ یعنی معانی هر کلمه در بافت کلامی مشخص می‌شود. از این رو، هیچ واقعیتی بلاواسطه حاضر نیست و از زبان و نشانه‌ها استقلال ندارد. هیچ‌گونه داده عینی، شفاف و بلاواسطه‌ای در کار نیست، بلکه تنها گفت‌وگوی ممکن درباره و انمایی اشیاست نه ذات آنها. پس هیچ چیز خارج از متن وجود ندارد. از نظر پست مدرن‌ها، این عصر، عصر گفتمان‌هاست، انسان‌ها و هویت آنها در درون گفتمان شکل می‌گیرد و گفتمان‌های مختلفی را ایجاد می‌کنند.

۵. از نظر پست مدرنیست‌ها، تکیه بر غیریت، تعیین‌کننده هویت است. «ژاک دریدا» معتقد است که دیگر (Other) هر هویت در درون خودش است و بین هویت‌های مختلف مرز شفافی وجود ندارد. «هیچ فرهنگ، تمدن و مذهبی را پیدا نمی‌کنید که هویت ناب و خالص داشته باشد.» (تاجیک، ۱۳۷۸: ۱۰)

از این رو، انسان، معانی، اندیشه‌ها و نظریه‌ها، همگی، وحدت و هویت ظاهری خود را تنها از طریق فرآیند حذف و غیریت یا بیگانه‌سازی به دست می‌آورند، بدین معنا که برای ایجاد هویت، هر چیز دیگری باید غیر و بیگانه شود.

اگر مطالب فوق را خلاصه‌تر کنیم، نتایج زیر حاصل می‌شود:

هویت مقوله‌ای ذاتی و ثابت نیست.

هویت بدون لحاظ نکردن مدرنیته، معنا ندارد.

هویت‌های جمعی، التقاطی و هم‌نشین هستند.
تصور هویت جمعی کلان و جهانی ناممکن است.
هر هویتی محصول گفتمان خاصی است.

نگاه این چنینی پست مدرن‌ها به هویت جمعی، این نکته اساسی را به ذهن متبادر می‌کند که هویت‌های جمعی بر خلاف آنچه کاستلز معتقد است، می‌توانند با هم مسالمت داشته باشند، بدون این‌که بین آنها ستیز در گیرد. از سوی دیگر، پست مدرنیسم با نفی جهانی شدن، امکان شکل‌گیری هرگونه هویت جمعی کلان را (بر خلاف نظریه اومای و گیدنز) ناممکن می‌داند، ولی به توازی و هم‌زیستی هویت‌های خرد و محلی خاص رأی می‌دهد و این پدیده را امری اجتناب‌ناپذیر در جهان معاصر می‌داند. به تعبیری دیگر، پست مدرنیسم، به پلورالیسم (Pluralism) هویت‌ها معتقد است. در واقع، وجه اشتراک پست مدرنیسم با آنچه کاستلز عنوان کرده در این است که هر دو رویکرد در برابر جهانی شدن موضعی تدافعی و ایدئولوژیک اتخاذ کرده‌اند.

آنچه ایده کاستلز را از پست مدرنیسم متمایز می‌کند، آن است که پست مدرنیست‌ها از نظر فلسفی هرگونه تعمیم‌گرایی و جهانی شدن را ناممکن می‌دانند و وجود خارجی برای آن قائل نیستند، در حالی که کاستلز جهانی شدن را امری واقعی می‌داند، ولی اعتقاد دارد که به واسطه چالش آن با جنبش‌های جدید در حال فروپاشی است.

ادعای پست مدرنیسم در باب هویت‌های خاص و محلی که آن را با گفتمان‌های هم‌نشین مترادف می‌داند، امری واقعی است و لذا غیر قابل تردید است و واقعیات جهان معاصر وجود این گفتمان‌های هویتی را تأیید می‌کند. فوران ملی‌گرایی قومیت‌ها در یوگسلاوی سابق و اتحاد جماهیر شوروی، ظهور جنبش‌های بنیادگرایانه دینی در خاورمیانه و شرق دور و ظهور جنبش‌های جدید مذهبی و معنوی در غرب، جملگی این مدعای پست مدرنیسم را تأیید می‌کنند.

اما این واقعیت نافی شکل‌گیری دسته‌بندی‌های کلان‌تر از جمله شناور شدن اقتصاد به تعبیر "دنی کواه"، افول قدرت دولت که "کیچی اومای" مطرح کرده نیست و از همه مهم‌تر، توافق اتحادیه اروپا (متشکل از ده‌ها کشور اروپایی) در دست‌یابی به پول واحد منطقه‌ای و ده‌ها توافقنامه بین‌المللی، از جمله مواردی است که ادعای پست مدرنیست‌ها را تأیید

نمی‌کند. این که در آینده کدام یک از این دو گفتمان (جهانی شدن یا محلی شدن هویت‌ها) چیرگی یابد فعلاً نه برای ما اهمیت دارد و نه قابل پیش‌بینی است، آنچه در حال حاضر واقعیت دارد وجود توازی این دو گفتمان است.

۳. رویکرد توازی با هم‌زیستی هویت‌های جمعی خرد و کلان

در توضیح این رویکرد، تأکید ما بر آرای گیدنز و مستروویچ (Mestrovic) است، با این اشاره که مستروویچ ضمن این که منتقد آرای گیدنز است، اما در این زمینه از جهاتی با او هم‌سو است. دیدگاه گیدنز، در این مورد متأثر از نظریه ساختاربندی (Structuration) اوست. او در مورد مدرنیته و نقش آن در تحولات جهانی اعتقاد دارد که جهانی شدن و یک‌پارچگی جهانی واقعیتی غیر قابل انکار است. گیدنز در این مورد به سه رویکرد متفاوت اشاره می‌کند که عبارتند از:

۱. رویکرد موافقان افراطی جهانی شدن به طور عام و هویت به طور خاص.

۲. رویکرد مخالفان جدی جهانی شدن به طور عام و هویت به طور خاص.

۳. رویکرد اعتدالی (جهانی شدن در عین محلی شدن).

چون محور هر سه رویکرد جهانی شدن است، ابتدا به مفهوم جهانی شدن می‌پردازیم. جهانی شدن اشاره به افزایش جریان فن آوری، مالی، تجارت، دانش، مردم، ارزش‌ها و ایده‌ها در بین مرزهای کشورهای جهان دارد (1، 1997). به سخن دیگر، جهانی شدن عبارت است از گسترش مناسبات اقتصادی، فرهنگی و سیاسی ملل جهان، فراتر از مرزهای دولت - ملت که خود به خود منجر به ایجاد وجوه مشترکی بین اجتماعات بشری می‌شود. در جهانی شدن آنچه در این مقاله مورد تأکید ماست در وهله اول، ایجاد نوعی یک‌پارچگی در حوزه ارزش‌ها، ایده‌ها و الگوهای فرهنگی است، که ملل جهان روی آنها اتفاق نظر پیدا می‌کنند، ارزش‌ها و ایده‌هایی از قبیل نوع دوستی، عدالت خواهی، آزادی خواهی، مدنیت، شهروندی، حفاظت از محیط زیست و ...

در رویکرد اول، یک‌پارچگی جهانی مفهومی تام و جدید و پایانی است بر نهادها، به ویژه دولت - ملت (Nation-State) و علم سیاست. او‌مای به عنوان صاحب نظر اصلی این رویکرد معتقد است که در جهان بی مرز کنونی خبری از منافع ملی نیست. او‌مای معتقد است

که مردم می‌خواهند به سبک عمومی و جهانی زندگی کنند. ارزش‌ها متکثر و اقتصاد پلورالیستی است. بر این اساس، کسی اندیشمند تلقی می‌شود که بداند آن طرف جهان چه می‌گذرد. لذا دیگر نمی‌توان درون مرزهای ملی، خوش زندگی کرد و تحت تأثیر سایر زندگی‌ها قرار نگرفت.

گیدنز، آن‌گاه به بیان دیدگاه دوم، یعنی دیدگاه مخالف یک‌پارچگی جهانی می‌پردازد. به نظر اینان، یک‌پارچگی جهانی یک ایدئولوژی است که در صدد است تا وجود یک اقتصاد جهانی را تحقق بخشد. این رویکرد، پدیده اقتصاد بین‌المللی را بی‌سابقه و جدید نمی‌داند. حجم تجارت بین‌المللی در قرن نوزدهم را بیشتر از حال می‌داند، به ویژه آن‌که در آن روزگار پدیده دولت رفاهی نیز وجود نداشته است. هم‌چنین ادعا می‌کند که پدیده گذرنامه (مشخصه هویت ملی) (National Identity) در عبور از مرزهای ملی و از پیامدهای ایجاد دولت - ملت است و در قرن گذشته وجود نداشته است.

تا این‌جا می‌توان مدعای دو رویکرد فوق را درباره هویت‌های جمعی این‌گونه جمع‌بندی کرد: در رویکرد اول، هویت جمعی از حوزه محلی و ملی به فراسوی مرزها گسترش می‌یابد و تعلق خاطر انسان‌ها و دغدغه آنها به تدریج به مسئله جهانی تبدیل می‌شود.

در رویکرد دوم، این مدعا به چالش خوانده می‌شود. در عوض، مدعی است که هویت جمعی، ضمن این‌که میل به جهانی شدن ندارد، در حوزه ملی بالکانیزه (Balkanization) شدن و به سمت هویت‌های جمعی خاص گرایش پیدا کرده است.

در رویکرد سوم، گیدنز بر خلاف دیدگاه نخست، معتقد است که یک‌پارچگی جهانی صرفاً فرآیندی نیست که در بعد اقتصادی، بر اساس اقتصاد بازار قابل فهم باشد و نیز لزوماً نهادهای گذشته را از بین برده یا در حال از بین بردن آنها باشد. لذا این پدیده پایان سیاست، دولت - ملت، خانواده، عواطف، فرهنگ و ... نیست، بلکه بر عکس، برخی از آنها را تقویت می‌کند. (جهان‌رها شده: ۱۳)

گیدنز معتقد است که معنای جهانی شدن این نیست که جامعه جهانی در حال یک‌پارچه شدن است. بر عکس، این پدیده در برخی ابعاد با تفرق و پراکنده شدن روبه‌روست. از سوی دیگر، جهانی شدن، پدیده‌ای صرفاً اقتصادی نیست، بلکه مجموعه‌ای از انتقال در حوزه

زندگی عواطف و روابط انسان‌ها با یکدیگر است. درست به همین دلیل، به نظر گیدنز، موضوع، جهانی شدن روابط عاطفی و زندگی شخصی آنها و روابط محلی و منطقه‌ای است که به سراسر جهان کشیده شده است، نه صرفاً مسئله‌ای اقتصادی.

گیدنز، جهانی شدن را پدیده‌ای یک بعدی نمی‌داند، بلکه آن را چند بعدی می‌انگارد که ممکن است در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت پیامدهای یک بعد آن، آثار متضادی در سراسر گیتی داشته باشد. او این وضعیت را جهانی شدن دیالکتیکی می‌نامد. مدعیات گیدنز در باب جهانی شدن اقتصاد، سیاست و هویت را می‌توان در نظریه جامعه‌شناسی او بهتر نگاه کرد. در واقع، ستون اصلی تز یک‌پارچگی جهانی را باید در نظریه ساخت‌بندی او ملاحظه کرد. در این نظریه، حقیقت حلّ دوگانگی بین فاعلیت (Agency) و ساخت به دو چیز بستگی دارد: تفکر مجدد درباره اندیشه ساخت و نیز درباره فاعلیت. او نخست از شیوه انگلوساکسونی اندیشیدن درباره ساخت دوری می‌جوید و به جای آن فاعلیت را جریان کنش‌های مردم تلقی می‌کند و آن را به خودآگاهی آنان مرتبط می‌سازد. (۱۷:)

به نظر گیدنز، رابطه بین فاعلیت و ساخت، رابطه‌ای دو طرفه است. از این رو، ساخت اجتماعی هم وسیله و هم برآیند اعمالی است که نظام اجتماعی را می‌سازد. خلاصه، این که در نظریه ساخت‌یابی، جهان یک کل فراگیر و واحد است که نهادها و هنجارها و کنش‌ها در آن دائماً شرایط و موقعیت‌های نامنظم و تصادفی را به وجود می‌آورند. با توجه به این دستگاه نظری است که گیدنز به تبیین اصلی می‌پردازد که می‌توان آن را توازی و هم‌زیستی هویت‌های جمعی خرد و کلان نامید و ادعای مقاله حاضر نیز در راستای تأیید این دیدگاه است. واقعیت این است که تحولات جهانی در دهه ۱۹۸۰ به بعد شاهد هم‌نشینی هویت‌های جمعی است. واقعیتی که پست مدرنیسم بر آن صحنه می‌گذارد، اما بر خلاف پست مدرن‌ها این هم‌نشینی صرفاً در واحدهای خرد و محلی جریان ندارد، بلکه در مورد هویت‌های جمعی خرد (محلی - خاص) و کلان (جهان وطن شدن دانشمندان و رواج هنجارهای جهانی و تعلقات فراملی) نیز مصداق دارد. گیدنز در این مورد می‌گوید: یک‌پارچگی جهانی منشور یا چهره‌ای سه وجهی است که بالاخص در بازار جهانی، قدرت‌های معینی را از ملت‌ها جدا می‌کند. از طرف دیگر، یک‌پارچگی جهانی معنایی ضمنی و نیرویی مخالف دارد. از این جهت، یک‌پارچگی جهانی فشار می‌آورد تا امکانات و تحرک‌های جدیدی برای مناطق

خود بسنده و هویت‌های فرهنگی محلی به وجود آید. بنابراین، می‌توان گفت یک‌پارچگی جهانی، علاوه بر وارد کردن فشار به سمت بالا به سمت پایین نیز فشار وارد می‌کند. اثر فشار به پایین یک‌پارچگی جهانی، دلیل احیای ناسیونالیسم محلی، شکل‌های محلی، هویت فرهنگی (Cultural Identity) و حتی حوادثی از آن نوع است که در یوگسلاوی سابق و دیگر مناطق جهان اتفاق افتاده است. (۳۶:)

از سوی دیگر، بنا به اعتقاد گیدنز، در یک‌پارچگی به عنوان یک پدیده ذاتی، زندگی شخصیت، هویت، هیجان‌ها و روابطمان با مردم دیگر، همه با روند یک‌پارچگی تغییر شکل می‌دهند و حالت مجدد می‌گیرند، چون یک‌پارچگی جهانی، فرهنگ محلی (local culture) و محتوای محلی زندگی را مورد تهاجم قرار می‌دهد و ما را مجبور می‌کند تا به صورت بازتر، انعطاف‌پذیرتر و فردی‌تر زندگی کنیم. تأثیر فردی شدن (Individualization) به موازات جهان‌گرایی است.

جهانی شدن موجب می‌شود تا فرهنگ‌ها ضمن شناخت خود و تقویت خودآگاهی محلی به هم‌زیستی فرهنگی و استفاده از میراث مثبت تحوّل فرهنگ جهانی روی آورند و بر اساس عقلانیت ابزاری به سوی آموزه‌های استحکام جهانی، آگاهی محلی و «جهانی فکر کردن و محلی عمل کن»، جهت یابند. (دهشیری، ۱۳۷۹: ۷۶)

از سوی دیگر، جهانی شدن ممکن است پدیده وطن‌خواهی (Patriotism) را به جای ملی‌گرایی تشدید کند، زیرا در فرآیند جهانی شدن، گرچه مرزها و هویت‌های ملی کم‌رنگ می‌شود، هویت‌های فرهنگی وابسته به مکان و محلی‌گرایی (Localism) ارزش بیشتری پیدا می‌کنند. در این صورت، ویژگی محلی‌گرایی به ویژگی ملیت‌گرایی (Nationalism) غلبه پیدا خواهد کرد و وطن‌خواهی از ارزش بیشتری در مقایسه با ملی‌گرایی برخوردار خواهد شد. (همان)

این توازی (هویت‌های خرد و کلان) از منظر دیگری نیز قابل بررسی است. دل‌بستگی افراد به تیم‌های فوتبال محلی بیان‌گر حفظ تعلّقات مکانی و خاکی و وطنی در فرآیند جهانی شدن است. از این رو، جهانی شدن در عین این که وفاداری‌های کلاسیک متعلّق به هویت ملی را تضعیف می‌کند، موجبات تقویت هویت‌های محلی (local Identity) نیز می‌شود. دهشیری به نقل از روزنو (Rosenau) آمیختگی و توازی هویت‌های خرد و کلان را این‌گونه

بیان می‌کند:

آمیختگی جهانی شدن و منطقه‌ای شدن را می‌توان با واژه واگرایی در عین هم‌گرایی در چهارچوب ارتباط محلی دیالکتیک جهانی مورد تأکید قرار داد. (همان)

شایگان نیز در تأیید مطلب فوق معتقد است که: ما امروز هم‌گرایش شدید به جهانی شدن داریم و هم‌میل به فرو رفتن در لاک خود و در نتیجه، احیا کردن دوباره زندگی‌های قومی و قبیله‌ای پیشین نوعی امنیت عاطفی و فرهنگی را فراهم می‌کند. (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۰)

استفان مستروویچ در مقاله‌ای کوتاه در نقد آرای گیدنز، صریحاً به نوعی هم‌زیستی و توازی بین فرآیند جهانی شدن و محلی شدن اشاره می‌کند. به نظر او، هر دو فرآیند جهانی شدن و بالکانیزه شدن توأمان در کارند. (مستروویچ، ۱۳۸۰: ۶۴)

وی فرضیه‌ای بدین مضمون مطرح می‌کند:

«نمی‌توان مدرنیته را به درستی فهمید، اگر به پیوستگی‌هایش با گذشته و روابطش با جوامع سنتی موجود تکیه نکرد و سنت‌های موجود را در جوامع مدرن در نظر نگرفت. به اعتقاد من، جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی همانند روان‌شناسی و برخی علوم اجتماعی از دغدغه فرهنگی نسبت به آینده، حال و نیز گذشته سر برآورده‌اند و آنکه، مدعی‌ام که پسامدرنیته، مدرنیته و سنت، حتی در جامعه‌ای واحد توأمان هم‌زیستی دارند». (همان:)

مستروویچ برای اثبات فرضیه‌اش به مصادیقی اشاره می‌کند و می‌گوید: تلاش برای اروپای متحد، اتحاد آلمان، نقش سازمان ملل متحد، گسترش دیسنی لند به فرانسه و ژاپن، فدراسیون‌های گوناگون و حتی تجارت بین‌المللی، جملگی مصادیقی در راستای جهانی شدن به حساب می‌آیند، اما در عین حال، می‌توان به مواردی اشاره کرد که جهت دیگری دارند؛ برای مثال بوسنی هرزگوین از فدراسیون یوگسلاوی جدا شد و در دهه ۱۹۹۰ به نمادی برای بسیاری از بوسنیایی‌های دیگر از چچن گرفته تا رواندا و برون‌دی بدل شد. بیش از بیست ملت از دل فروپاشی امپراتوری روسیه ظهور کرد. (همان:)

«به نظر مستروویچ، این فرآیند مرکز‌گرای مختص حوزه بالکان نیست و صرفاً مربوط به روسیه هم نیست. به تازگی کالیفرنیا شمالی در همه‌پرسی برای جدا شدن از ایالت کالیفرنیا موفق شد. نئورلثان می‌خواهد از لوئیزیانا جدا شود. بخش‌هایی از هاوایی خود را آماده جدا

شدن از ایالت متحده آمریکا می‌کنند و در پی آشوب‌های نژادی در لوس آنجلس در آوریل ۱۹۹۲ باز هم صحبت از ایجاد یک ملت سیاه جدا از ایالت متحده است. (همان:)

با توجه به آنچه تاکنون گفته شد، دیگر نمی‌توان از جهانی شدن و تک‌قطبی شدن و یک‌پارچگی جهانی - آن گونه که «اومای» و دیگر افراطیون هوادار جهانی شدن مدعی هستند - سخن گفت. از سوی دیگر، هم نمی‌توان مطلقاً با رویکردی تدافعی و جانب‌دارانه، فرآیند جهانی شدن را انکار کرد و یک سره - آن گونه که کاستلز و الرشتاین و اصحاب پست مدرنیسم و برخی ایدئولوژی‌های بنیادگرا خواهان آن هستند - به گسترش محلی‌گرایی و خاص‌گرایی رأی داد. جهان امروز صحنه هم‌زیستی و توازی این دو گفتمان است و بنا به گفته مستروویچ می‌توان در هر جامعه به وجود حداقل سه پارادایم فرهنگی اجتماعی (هویتی)، یعنی سنت، مدرنیته و پست مدرنیسم باور داشت که در این صورت، لزومی به ستیز و تعارض همیشگی اینها نخواهد بود. از این رو، ملت‌ها در حالی که در شکل دادن به یک هویت کلان و جهانی سهیم‌اند، به طور هم‌زمان، خواهان حفظ استقلال و تهدید و تدقیق مرزهای هویتی خاص خود نیز هستند. در این مورد گیدنز می‌گوید: «جهانی شدن در واقع، به معنای در هم‌گره خوردن رویدادهای اجتماعی و روابط اجتماعی سرزمین‌های دور دست با تار و پود موضعی یا محلی جوامع دیگر است. پدیده‌ای که می‌توان آن را نوعی تلاقی حاضر و غایب دانست. گسترش جهانی تجدد را باید بر حسب ارتباط فزاینده بین اوضاع و احوال جوامع دور دست و تغییرپذیری مزمن شرایط و تعهدات محلی مورد توجه قرار دهیم. پدیده جهانی شدن را باید به شیوه‌ای متقابل در نظر گرفت، شیوه‌ای که به موجب آن رویدادهای یک قطب از ارتباط‌های بسیار دور اغلب رخدادهای متباین یا حتی متضاد و در قلب یکدیگر به وجود می‌آورند. تقابل عوامل محلی و جهانی پایه‌های اساسی استدلال و احتجاج بحث ما هستند». گیدنز سپس اظهار می‌دارد که حتی در بخش‌های پیش‌رفته جهان نیز ماهیت زندگی روزمره به طور مستمر تحت تأثیر وصلت بین عناصر محلی و جهانی تحول می‌یابد (تجدد و تشخیص، ۱۳۷۸: ۴۲) و درست به همین دلیل، همان قدر که ما در چشم اندازه‌ها و منظره‌های جهانی هم‌شکلی پیدا می‌کنیم، همان قدر هم تمایزاتمان نمایان می‌شوند و جهانی شدن و محلی‌گرایی عملاً صورت‌های دوگانه‌ای از یک فرآیند به شمار می‌آیند.

(Lieberg, 1995: 2)

در واقع، جهانی شدن هویت از یک سو وابسته به گسترش ارتباطات عمومی است، از سوی دیگر، ارتباط همگانی نیز منوط به شکل‌گیری هویت عام است. این واقعیت به بیان دیگر در دیدگاه مری الیزابت بری (Mary. Elizabeth. Berry) این گونه منعکس شده است: «ارتباط همگانی به ساختار هویت جمعی عام‌گرا وابسته است و هویت‌های عام‌گرایانه صرفاً در زمینه‌ای از ارتباط همگانی امکان‌بروز خواهند یافت، لکن این وضعیت هرگز به یک طریق ناب به وقوع نمی‌پیوندد. (Mery, 1998: 3)

نتیجه‌گیری

آنچه پیش از این آمد بیان‌گر نگاه و قرائت جدیدی از جامعه معاصر در باره فرآیند جهانی شدن و ربط آن به هویت‌های جمعی است. دیدگاه مدرنیته متقدم، در این مورد به انتقال هویت‌های جمعی محلی به ملی و فراملی اشاره دارد و بر تقابل هویت‌ها در خلال این انتقال تأکید می‌کند. در این مورد، دورکیم بر جایگزینی انسجام اندام واره به جای انسجام ماشینی که هر یک معرف هویتی جمعی‌اند - اشاره دارد. تونیس بر انتقال از هویت‌های معنوی به صوری و مارکس بر انتقال از هویت‌های کاذب به هویت‌های راستین در درون یک شکل بندی اقتصادی و اجتماعی پافشاری می‌کند و بالاخره پارسونز نیز بر تقابل بین سنخ‌های شخصیتی که وی آنها را متغیرهای الگویی می‌نامد، اصرار می‌ورزد.

پست مدرنیسم، به تکثر هویت‌های جمعی بدون التفات به جهانی شدن و اشاعه عناصر فرهنگی عام در دوره معاصر در سال‌های اخیر تأکید کرده و به هم‌زیستی هویت‌های جمعی محلی و خرد رأی می‌دهد. برای پست مدرنیست‌ها، تصور یک نگرش عام در تحلیل پدیده‌ها به طور عموم و یک هویت جمعی فرامحلی به طور خاص، امروزه غیر ممکن است، در حالی که واقعیات جهان معاصر نه با رویکرد نسبتاً خطی و عام صاحب‌نظران مدرنیته انطباق دارد و نه دیدگاه یک سویه‌نگر و فاقد انسجام نظری پست مدرنیست‌ها را تأیید می‌کند. از این رو، در این مقاله سعی شده است که با عبور از این دو رویکرد و با اشاره به نقایص نظری و روش شناختی آنها، به ارائه یک رویکرد سوم که غالباً متعلق به اندیشمندان متأخر مدرنیته است، مبادرت شود. در این رویکرد، هویت‌های جمعی محلی در یک هم‌زیستی و توازی با هویت‌های جمعی کلان، به سر می‌برند، بدون این که وجود یکی دال بر

ضدیت با وجود دیگری باشد. برای تأیید این مدعا، به مهم‌ترین واقعیات جهان معاصر در واپسین سال‌های سده بیستم استناد شده و در کنار آن از مباحث نظری جدید در حمایت از آن استفاده شده است. اما این رویکرد، هنوز مدعی آن نیست که حرف آخر را در این زمینه زده، بلکه بر آن است که در مورد رویکردهای پیشین از جامعیت بیشتری برخوردار است. از این رو، نگارنده پیشنهاد می‌کند که به منظور توسعه نظری بیشتر و نیز استحکام مبانی روش شناختی، در این زمینه، تأمل و تعمق بیشتری صورت بگیرد.

کتاب‌نامه

۱. بشیریه، حسین، نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم، نشر فرهنگی آینده، تهران، ۱۳۷۹.
۲. تاجیک، محمدرضا، پست مدرنیسم و تحلیل گفتمان، نشر توسعه دانش و پژوهش ایران، ۱۳۷۸.
۳. جنکینز، ریچارد، هویت اجتماعی، ترجمه تورج یار احمدی، نشر پژوهش شیراز، تهران، ۱۳۸۱.
۴. دورکیم، امیل، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۱.
۵. دهشیری، محمدرضا، «جهانی شدن و هویت ملی»، فصل‌نامه مطالعات ملی، شماره ۵، ۱۳۷۹.
۶. ساروخانی، باقر، جامعه‌شناسی ارتباطات، نشر اطلاعات، ۱۳۶۶.
۷. شایگان، داریوش، افسون زدگی جدید، هویت چهل تکه و تفکر سیار، ترجمه فاطمه ولیانی، نشر فرزاد، تهران، ۱۳۸۰.
۸. عبداللهی، محمد، بحران هویت و دینامیسم و مکانیسم تحوّل آن در ایران، نامه انجمن، دفتر اول.
۹. کاستلز، مانوئل، قدرت هویت، ترجمه حسن چاوشیان، نشر طرح نو، تهران، ۱۳۸۰.
۱۰. گیدنز، آنتونی، جهان رها شده، ترجمه غلامرضا سعیدی و دیگران، نشر علم و ادب، تهران، ۱۳۷۸.
۱۱. _____، تجدد و تشخیص، ترجمه ناصر توفیقیان، نشر نی، تهران، ۱۳۷۸.
۱۲. مستروویچ، استفان، «آخرین مدرنیست»، ترجمه افشین جهان دیده، کتاب ماه، شماره ۴۷ - ۴۸، ۱۳۸۰.
۱۳. میر سیاسی، علی، دموکراسی یا حقیقت، نشر طرح نو، تهران، ۱۳۸۱.

۱۴. همیلتون، پیتر، پارسونز، ترجمه احمد تدین، نشر هرمس، تهران، ۱۳۷۸.
۱۵. هیل، جان، «مدرنیسم و فیلم»، ترجمه الهه دهنوی، فصلنامه ارغنون، شماره ۲۰، ۱۳۸۱.
16. Abrams. P. Historical Sociology. Open Book publishing. itd. England, 1982.
17. Hall. S.and Du Guy.paul. Question of cultural Identity London.sage, 1996.
18. Knight.y.B.de wit.H.internationalization of in asia pacific countries European Association for international. Educaion.amsterdam, 1997.
19. Lieberg.M. Public space lifestyle and collective.Identity young Reseach program lundn university Volume 3 Number 1, 1995.
20. Mery. Elizabeth. Early Modernities. Volume 127, Number 3 Summer, 1998.