



Identity: A Heritage from the Past or a Choice for the Future?

Nasereddinali Taghavian¹

Received: Dec. 26, 2016; Accepted: Oct. 25, 2016

Extended Abstract

Is identity a heritage inherited from the past or a choice for the future? In this question, the concept of 'time' is presupposed. Thus, my point of departure is analyzing the concept of time. Then the relation between the concept of time and social theory will be examined to maintain that 'sociology' is the science of 'space' rather than the science of 'time'. 'History', however, is the science of 'time' which, in its Hegelian version, has a strong connection with the paradigm of the 'philosophy of consciousnesses'. This paradigm would not allow sociology to be established, because sociology is the theory of action rather than the theory of consciousness. For this very reason, the establishment of sociology in the late nineteenth century was contemporaneous with the crisis of the philosophy of consciousness. The focal point of this crisis was the concept of 'subject', which itself was both the base of modern philosophy and the focus of modern society. But Marx, Nietzsche, Freud and Romanticist Movement radically criticized the concept of 'subject' and thus brought about crisis for modern society. The establishment of sociology was a response to such a crisis. It was a turning point by which we became aware of the heaviness and harmfulness of 'tempocentrism' and instead point to the usefulness of 'topocentrism'. After this theoretical discussion, some problems of tempocentric approach to 'identity' in Iranian social science will be referred to show how this approach is laden with the past, and therefore, unable to regard the future. The Iranian social science's inability to develop an 'action theory' seems to be rooted in its tempocentrism. In order to find a way out of this dead-end and open some new horizons in the sphere of theory and practice, the Iranian sociology need to throw down the approach to identity 'as a heritage from the past' and adopt it 'as a choice for the future'. Finally, I will discuss 'rational identity' and its relation to social science.

Keywords: identity, time, space, social theory, action theory

1. Assistant Professor of Philosophy of Education, Faculty Member of Institute for Social and Cultural Studies, Tehran, Iran.

✉ taghavian@iscs.ac.ir

Introduction

Identity is a social construct. It means that we inherit identity from the past, but this very inherited identity determines our future in one way or another. However, what we inherit from the past does not fully determine our future; because we are in the position of “choosing”. We choose some elements and abandon some others. So our choices play an important role in which we are. What is the relationship between past and future regarding identity? In this article, I will firstly examine the concept of “time” which has been presupposed in the above question, and compare it with the concept of “space”. I will argue for the relevance of the concepts of time and space to social sciences, particularly sociology and history. Then having briefly examined the general trend of social sciences in Iran, I will proceed to propose a new perspective in defining “identity” and try to reconceptualize “rational identity” according to Habermas.

Purpose

My main purpose in this article is to define identity on the basis of the rational choices made by human beings. Moreover, I intend to present a perspective in which the heavy burden of history over Iranian social identity becomes a little lighter.

Methodology

Philosophical and conceptual analysis is used as method of research.

Findings and Results

1. History is the science of “time”, and sociology is the science of “space”.
2. Philosophy of consciousness in nineteenth century culminated in historicism which was tempocentric in nature. This led to a kind of crisis in the philosophy of consciousness.
3. The establishment of sociology in late nineteenth century was a response to the crisis of the philosophy of consciousness, because sociology is topocentric in nature.
4. Iranian social sciences are mainly tempocentric. This is why they define identity as a heritage from the past.
5. Iranian sociology is unable to develop some sort of “action theory” due to its tempocentric approach to identity.
6. In order to open a new horizon in the sphere of social theory and practice, Iranian sociology, has no option other than to abandon the approach to identity as “a heritage from the past” and adopting it as “a choice for the future”.
7. “Rationality” is the only criterion according to which identity must be defined. The communicative nature of rationality is the core value of the processes of identity definition.

Originality and Value

The value of the findings lies in their horizon-opening characteristic for the deadlock of the Iranian social sciences. Accordingly, Iranian social sciences would be able to contribute to hopeful changes in the sphere of social practice in Iran.

Bibliography

- Ashtiani, M. (1386). *Karl Marx va jāme'ešenāsi-ye šenāxt* [Karl Marks & sociology of cognition]. Tehran, Iran: Qatre.
- Ashtiani, M. (1388). *Darāmadi be bohrān-e jāme'ešenāsi-ye jahāni-ye mo'āser* [An introduction to crisis of the contemporary world sociology]. Tehran, Iran: Institute for Social and Cultural Studies.
- Berlin, I. (1388). *Rišeḥā-ye romāntism* [The roots of romanticism] (A. Kousari, Trans.). Tehran, Iran: Našr-e māhi.
- Boothby, R. (1392). *Freud dar maqām-e filsuf* [Freud as philosopher metapsychology after lacan] (S. Sami). Tehran, Iran: Qoqnus.
- Doostdar, A. (1383). *Emtenā' dar Farhang-e dini* [The impossibility of thinking in the religious culture]. Paris: Xavaran.
- Giddens, A. (1390). *Jāme'ešenāsi* [Sociology] (H. Chavoshian, Trans.). Tehran, Iran: Našr-e Ney.
- Habermas, J. (1974). On Social Identity. *Telos*, 19, 91-103. doi: 10.3817/0374019091
- Hegel, G. W. F. (2003). *The Phenomenology of Mind*. (J. B. Baillie, Trans.). New York: Dover Publications.
- Hume, D. (2009). *A Treatise of Human Nature* (Book 1, Part II: Of the Ideas of Space and Time). Auckland: The Floating Press.
- Mojtahedi, K. (1385). *Descartes va falsafe-ye 'u* [Descartes and his philosophy]. Tehran, Iran: Amir Kabir.
- Naghizade, M. (1388). *Falsafe-ye Kant: Bidāri az xāb-e dogmatism* [Kant philosophy: awaking of dogmatism sleeping] (5th ed.). Tehran, Iran: Agah.
- Nikfar, M.R. (1385). *Hoviyat va ideology* [Identity and ideology]. *Negāh-e Now*, 69, 8-16.
- Nikfar, M.R. (1393). *Hoviyat-e bahs-e mellat depersiv ast* [Identity is the issue of depressive nation]. *Azmoon-e Tarjome*, February issue, 2-10.
- Ritzer, G. (1393). *Nazariye-ye jāme'ešenāxti* [Sociological theory] (A. Alizade, Trans.). Tehran, Iran: Ferdows.
- Shakeri, S.R. (1392). *Dr. Shariati's Thoughts; From Multi-disciplinary to Inter-disciplinary*. *Journal of Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 5(2), 19-36.
- Shari'ati, A. (1392). *Tašyi'-e alavi, Tašyi'-e safavi* [Alavi religion, Safavi religion]. Tehran, Iran: Čāpaxš.
- Smith, G. B. (1379). *NicheNietzsche, Heidegger va gozār be pasamodernite* [Nietzsche, Heidegger and the transition to postmodernity] (A. Seyed Ahmadian, Trans.). Isfahan, Iran: Posesh
- Soroush, A. (1375). *Tajdid-e tajrobe-ye e'tezāl* [Renewal of abdication experience]. *Bāztāb-e Andiše*, 30, 7-12.
- Soroush, A. (1375). *Zehniyat-e mošavvaš, hoviyat-e mošavaš* [Confused thought, confused identity]. *Kiān*, 30, 4-9.
- Tabatabaei, S. J. (1394). *Zevāl-e andiše-ye siyāsi dar Iran: Goftar dar mabāni-ye nazari-ye enhetāt-e Iran* [decline of political thought in Iran: discourse in theoretical foundations of Iran declination]. Tehran, Iran: Kavir.



Interdisciplinary
Studies in the Humanities

Abstract



هویت: میراثی از گذشته یا انتخابی برای آینده؟*

ناصرالدین علی تقویان^۱

دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۰۴؛ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۰۶

چکیده

آیا هویت میراثی به‌جای مانده از گذشته است یا انتخابی برای آینده؟ در این پرسش، مفهوم «زمان» پیش‌فرض گرفته شده است. از این‌رو، تحلیل مفهوم زمان نقطه عزیمت ماست. زان پس به بررسی نسبت مفهوم زمان با نظریه اجتماعی می‌پردازیم و برمی‌نیمیم که جامعه‌شناسی نه علم «زمان» بلکه علم «مکان» است. علم «زمان» اما «تاریخ» است که در روایت هگلی‌اش نسبتی وثیق با پارادایم فلسفه آگاهی دارد. این پارادایم، اجازه تأسیس جامعه‌شناسی را نمی‌داد چرا که جامعه‌شناسی نظریه کنش است نه نظریه آگاهی. از همین‌رو، تأسیس جامعه‌شناسی در پایانه‌های سده نوزدهم اروپایی مقارن است با بحران فلسفه آگاهی. کانون این بحران نیز مفهوم «سوژه» بود، سوژه‌ای که خود هم بنیاد فلسفه آگاهی مدرن بود و هم کانون جامعه مدرن. اما مارکس، نیچه و فروید طومار سوژه را درهم پیچیدند و بدین سان جامعه مدرن را به بحران در انداختند. تأسیس جامعه‌شناسی پاسخی بود به این بحران. این تأسیس چرخش‌گاهی است که در آن از گران‌باری و زیان‌باری «تمپوستریسم» آگاه گشتیم و بر سودمندی «توپوستریسم» انگشت نهادیم. پس از این بحث نظری، به برخی از نارسایی‌های تلقی زمان‌محور از «هویت» در علوم اجتماعی ایران اشاره می‌کنیم و نشان می‌دهیم که چگونه این نارسایی‌ها گران‌بار از گذشته است و از این‌رو ناتوان از نگرستن به آینده. ریشه ناتوانی جامعه‌شناسی ایرانی در پردازش «نظریه کنش» را نیز در همین نارسایی‌ها جست‌وجو می‌کنیم. جامعه‌شناسی ایرانی برای برون‌رفت از این بن‌بست و گشودن افق‌هایی نو در سپهر نظریه و عمل اجتماعی، چاره‌ای جز دست‌شستن از تلقی هویت «به‌سان میراثی از گذشته»، و برگرفتن آن همچون «انتخابی برای آینده» ندارد. سرآخر درباره مفهومی از هویت «بخردانه» و نسبت آن با علوم اجتماعی سخن می‌گوییم. افزون بر اینها، وجه میان‌رشته‌گی این مقاله در بررسی نسبت علمی همچون جامعه‌شناسی و تاریخ در چشم‌اندازی فلسفی بر زمینه تحلیل مفهوم‌های زمان و مکان توضیح داده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: هویت، زمان، مکان، نظریه اجتماعی، نظریه کنش

* مضمون این مقاله نخستین‌بار در سومین همایش «کنکاش‌های مفهومی و نظری درباره جامعه ایران» (انجمن جامعه‌شناسی ایران) که در اردیبهشت ۱۳۹۵ در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران برگزار شد، ارائه گردید.

۱. استادیار فلسفه آموزش، عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تهران، ایران.

هنگامی که در علوم اجتماعی از هویت سخن می‌گوییم، منظور «هویت اجتماعی» است نه هویت فردی (گیدنز ۱۳۹۰، ۴۷-۴۵). بنابراین تعریف روانشناسانه از هویت را کنار می‌نهیم. در یک تعریف ابتدایی هویت «به معنای ویژگی‌هایی است که از طرف دیگران به یک فرد نسبت داده می‌شود» (همان). هویت خانوادگی، شغلی، قومی، ملی همه بار و مفهومی اجتماعی دارد. به تعبیر دیگر اینکه در چه خانواده‌ای هستیم، در چه جامعه‌ای زندگی می‌کنیم و چه مناسباتی در آن جامعه حاکم است، نشان می‌دهد که هویت امری اجتماعی است، یعنی نگاه و داوری دیگران در آن نقش دارد. افزون بر این، هویت تا اندازه زیادی آن چیزی است که از گذشته به ما به ارث می‌رسد. هنگامی که می‌گوییم هویت چیزی است که از گذشته به ما به ارث رسیده است، بدان معنی است که خود ما در انتخاب آن نقش چندانی نداریم؛ ما خانواده، شهر، قوم و کشور خود را انتخاب نمی‌کنیم، حتی دین نیز در بیشتر موارد موروثی است.

هویت یک برساخته اجتماعی است. اما همین هویت به ارث رسیده از گذشته، سمت و سوی آینده ما را هم تعیین می‌کند. زیرا درون خانواده‌ای که ما انتخابش نکرده‌ایم، اینکه من چگونه رفتار کنم و چه نسبتی با اعضای خانواده داشته باشم و جامعه‌پذیری‌ای که از خانواده به دست می‌آورم، تعیین می‌کند که انتخاب‌های من در اکنون و آینده چگونه باشد. زبانی که فرامی‌گیریم را درون خانواده آموخته‌ایم. خانواده ساختارهای ذهنی ما را به گونه‌ای شکل می‌دهد که متأثر از همان مناسبات اجتماعی‌ای است که ما درونش جامعه‌پذیر می‌شویم. در دوران مدرسه نیز ارزش‌ها و هنجارهایی که از پیش درون جامعه تثبیت شده، در ما درونی می‌شود. اما همیشه این‌طور نیست که آنچه از گذشته به ما به ارث رسیده و هویت‌هایی که در آن جامعه‌پذیر شده‌ایم، به‌طور کامل سمت و سوی زندگی آینده ما را تعیین کند. انسان موجودی انتخاب‌گر است؛ گاهی بعضی از ارزش‌ها را می‌گیرد و برخی را فروگذار می‌کند. بنابراین «انتخاب»‌های ما نیز در تعیین سمت و سوی آینده ما نقش دارند. پرسش این است که نسبت بین گذشته، یعنی آنچه برای من به ارث رسیده، و آینده، یعنی آنچه من انتخاب می‌کنم، چیست؟ در این پرسش، مفهومی از زمان پیش فرض گرفته شده است. چنین می‌نماید که در مفهوم هویت، مفهوم زمان نیز نهفته است.

تحلیل مفهوم زمان و مکان

اینجا لازم است مفهوم زمان را به لحاظ فلسفی کمی تحلیل کنیم. ضرورت این تحلیل سپس‌تر برای توضیح رابطه مفهوم هویت در علوم انسانی و اجتماعی آشکار می‌شود. اینجا این نکته بس



که مدعی هستیم جامعه‌شناسی علم مکان است و تاریخ علم زمان. عزیمت گاه ما در اینجا، تحلیل هیوم از زمان و مکان است.

به طور معمول درکی که ما از زمان داریم همچون خطی است که از گذشته شروع شده، به حال رسیده و در آینده امتداد پیدا می‌کند. به نظر می‌رسد گویا ما در زمان گرفتاریم، در بند زمان هستیم. در زمان نمی‌توانیم به عقب و جلو برویم. نمی‌توانیم به گذشته برگشته یا به آینده سفر کنیم. به گفته هیوم، زمان عبارت است از توالی حالت‌های درونی ما (هیوم، ۲۰۰۹). یعنی تصور ما از گذشته آن چیزی است که در خاطرات و ذهن مان است به تعبیر دیگر به نظر می‌رسد در عالم بیرون و خارج چیزی به نام گذشته وجود ندارد و گذشته عبارت است از خاطراتی که ما در ذهن مان داریم. در اصل چون زمان امری ذهنی است، ما اسیر ذهن خود و خاطرات مان و انتظارات مان از حالت‌های بعدی هستیم، اسیر ذهنیت خود هستیم؛ ذهنیت ماست که هستی ما را در چنگ خود گرفته است. زمان مجموعه‌آناتی است که در هر کدام از آنها ما در یک حالتی هستیم. به عنوان مثال غم، شادی، لذت، درد و... حالت‌هایی هستند که پشت سر هم در درون ما رخ می‌دهند. توالی این حالت‌ها آن چیزی است که به تعبیر هیوم مفهوم زمان را در ذهن ما معنادار می‌کند. در آن فعلی من احساس شادی می‌کنم، در آن بعد ممکن است احساس غم بکنم یا هر احساس دیگری. هر حالت درونی منحصر به فرد است، یعنی حالت‌های بعدی ما حتی اگر نام یکسان بر آن بگذاریم، حالتی است دیگر، زیرا در آنی دیگر رخ داده است. تجربه‌های درونی یکسان تجربه‌های متفاوتی هستند و این تفاوت از حیث کیفیت و کمیت می‌تواند متفاوت باشد و این‌همانی با حالت پیشین نداشته باشد.

پس اگر زمان عبارت باشد از مجموع حالت‌های ما که به توالی پشت سر هم می‌آیند، می‌توانیم بگوییم که زمان امری ایزکتیو نیست بلکه سوژکتیو است و در بیرون از ذهن ما وجود ندارد. به همین دلیل است که می‌گوییم ما در زمان نمی‌توانیم حرکت کنیم. معنای دیگر این سخن این است که زمان تقرر ندارد؛ ایستا نیست؛ یعنی حالت‌های درونی ما ثابت نیستند. در خارج از ذهن ما نه گذشته وجود دارد، نه آینده. گذشته گذشته است، یعنی رفته است و دیگر وجود ندارد. آینده هم هنوز نیامده پس وجود ندارد. به نظر می‌رسد تنها چیزی که وجود دارد زمان حال است: اکنون. اما به محض آنکه می‌خواهیم آن فعلی را به چنگ آوریم و بگوییم اکنون وجود دارد، بلافاصله آن فعلی به گذشته می‌پیوندد. نیست می‌شود. پس به نظر می‌رسد اکنون وجود ندارد، «نیست». یعنی نمی‌ایستد تا ما صفت «هست» بودن را بر آن اطلاق کنیم. زمان همواره «می‌شود»، در حرکت است. زمان امری است شدنی. پس اگر نه گذشته وجود دارد و نه آینده و نه





حال، می‌توانیم نتیجه بگیریم که چیزی به نام زمان بیرون از ذهن ما وجود ندارد و آنچه وجود دارد، عبارت است از خاطرات ما از توالی حالت‌های پیشین و انتظار ما از توالی حالت‌های پسین. اما مکان چیست و تفاوت آن با زمان چیست؟ به نظر می‌رسد مکان بر خلاف زمان عینیت دارد. یک دلیل آن این است که ما در مکان می‌توانیم جابجا شویم. مکان «هست». مکان امری شدنی نیست. مکان تقرر دارد، ما می‌توانیم از جایی در مکان به جایی دیگر در مکان حرکت کنیم. اگر زمان چیزی است که ما اسیر آنیم، به این معنا که نمی‌توانیم در آن حرکت کنیم، مکان چیزی نیست که ما اسیر آن باشیم. ما در مکان آزادیم، می‌توانیم به مکان‌های گوناگون برویم. پس مکان امری ابژکتیو است. هیوم البته مکان را نیز امری سوژکتیو می‌دانست زیرا به دیده‌ی وی ما هیچ داده‌ی تجربی‌ای از مکان (چنان‌که از زمان نیز) نداریم؛ تجربه‌ی باوری هیوم وی را به این نتیجه رساند (همان). اما استدلال ما در اینجا تجربه‌ی باورانه نیست، بلکه پدیدارشناسانه است. تجربه‌ی حسی با تجربه‌ی زیسته‌ی پدیداری متفاوت است. از این رو، گرچه ما هیچ تجربه‌ی حسی‌ای از زمان و مکان نداریم، اما تجربه‌ی پدیداری از آنها داریم. با تحلیل تجربه‌ی پدیداری زمان، آن را سوژکتیو می‌یابیم؛ در حالی که با تحلیل تجربه‌ی پدیداری مکان، آن را ابژکتیو می‌یابیم.

زمان و مکان البته موضوع‌هایی دیرین در تاریخ فلسفه‌اند، درست به دیرینگی خود فلسفه. در فلسفه‌ی مدرن این امکان فراهم می‌شود که سوژکتیو یا ابژکتیو بودن این دو پرسش انگیز شود. این گمان که زمان و مکان سوژکتیواند، در فلسفه‌ی مدرن بسیار تقویت شد. دلیل این امر این است که مفهوم سوژه در فلسفه‌ی مدرن، و به تبع آن درک نقش و جایگاه مفهوم‌های زمان و مکان در سازوکارهای درونی سوژه‌اندیشنده در فرایند کسب شناخت و آگاهی، دارای اهمیت شد. فلسفه‌ی مدرن از دکارت تا کانت را می‌توان ذیل عنوان کلی «فلسفه‌ی آگاهی» گنجاند.

فلسفه‌ی آگاهی

دوران مدرن دوران کشف و برساختن سوژه است. سوژه یعنی فاعل شناسا، یعنی ذهنی که می‌اندیشد. کارکرد اصلی ذهن، اندیشه و شناختن است. کوگیتوی دکارت («می‌اندیشم پس هستم») هستی انسان را تابع اندیشه‌اش کرد. شناخت به مسأله‌ی اصلی فلسفه بدل شد. فیلسوفان در پی آن برآمدند که دریابند ذهن انسان چگونه می‌شناسد. این امر مقارن است با برآمدن شگفتی‌انگیز علم مدرن. علم نیز یعنی شناسایی. پس اگر بخواهیم به علم مدرن تکیه کنیم باید مطمئن باشیم که علم مدرن «درست» می‌شناسد. فلسفه‌ی دوران نو در پی کسب اطمینان از «درستی» شناخت علمی است. می‌خواهد بنیانی برای این شناخت فراهم آورد. پس فلسفه‌ی مدرن

وظیفه خود را درک سازوکار سوژه در شناختن ابژه‌ها قرار داد. با همه اختلافاتی که فیلسوفان مدرن، از دکارت به این سو، با یکدیگر دارند، همه در یک چیز هم سخن‌اند که همانا چیستی شناخت است. چیستی شناخت مسأله اصلی فلسفه دوران نو است. عقل‌گرایانی همچون دکارت بنیان آگاهی یا شناخت را در مفاهیم فطری جای گرفته در عقل انسانی می‌دانستند (مجتهدی، ۱۳۸۵). در برابر، تجربه‌گرایان این بنیان را تجربه‌های حسی‌ای که سوژه از بیرون کسب می‌کند قلمداد می‌کردند (همان). کانت اما بر زمینه پرسش شناخت، آگاهی را ترکیبی از عقل و تجربه می‌دانست (نقیب‌زاده، ۱۳۸۸). در نهایت ایده‌آلیسم آلمانی هستی را همان فکر دانست، همان آگاهی به شمار آورد. همگی این فیلسوفان در پی تبیین رابطه میان سوژه و ابژه بودند و در این کار، سوژه را اصل می‌گرفتند. فلسفه آگاهی نوعی روان‌شناسی فلسفی بود به این معنا که موضوع کار خود را فرایندهای سوژکتیو مؤثر بر امر شناخت قرار داده بود. تا پیش از تأسیس جامعه‌شناسی در اواخر سده نوزدهم، هر نظریه اجتماعی درون پارادایم فلسفه آگاهی شکل می‌گرفت. به سخن دیگر، نظریه اجتماعی دوران مدرن، تا پیش از قرن بیستم هنوز گرفتار اصل آگاهی بود.

بحران فلسفه آگاهی

فلسفه آگاهی در میانه‌های سده نوزدهم از چند سو با بحران‌هایی مواجه شد. جنبش رمانتیسیسم یکی از برانگیزانندگان این بحران بود. رمانتیک‌ها سوژه‌ای را که گمان می‌رفت بنیاد آگاهی است، گم‌گشته در فضایی احساسی و انگیزه‌هایی یافتند جز انگیزه‌های شناختی. رمانتیک‌ها در پی بازگرداندن سوژه به خانه نامتعیین غیرلوگوسی احساس‌ها و عواطف انسان بودند. رمانتیک‌ها بر روی سرگشتگی ناشی از فروپاشی سنت‌ها انگشت نهاده بودند. شوریدگی رمانتیک‌ها در اصل شورشی بود علیه سوژه‌باوری دکارتی. آنها می‌گفتند انسان در جهان خشک و بی‌احساس سوژه دکارتی دچار گم‌گشتگی شده است (برلین، ۱۳۸۷، ۲۰۰). دشمنی رمانتیک‌ها با هگل نیز از همین رو بود. جبهه دیگری را که از آن به سوژه و سوژه‌باوری دکارتی حمله شد، نیچه گشود. نیچه نشان داد که آنچه ما دانش می‌نامیم نه حاصل علاقه ما به حقیقت ناب، بلکه ناشی از خواست قدرت ماست. اشتیاق ما به حقیقت در اصل اشتیاق ما به قدرت و اعمال آن است. حقیقت سرپوشی است بر این خواست. شناخت و دانش مدرن در اصل ابزارهایی هستند برای اعمال قدرت. پس چیزی به نام حقیقت ناب وجود ندارد که مستقل از خواست قدرت سوژه بتوان بر آن تکیه کرد. نیچه بر خلاف دکارت سوژه را با خواست قدرت تعریف می‌کرد نه با توانایی شناخت و اندیشه. انسان‌شناسی نیچه چیزی نیست جز قدرت‌شناسی. انسان موجودی سلطه‌گر است نه شناسند (بروس اسمیت، ۱۳۷۹).





موج دیگر حمله به سوژه باوری را مارکس برانگیخت. به دیده مارکس هر آنچه از سنخ شناخت و آگاهی است، روبنای عینت‌های مادی است. آگاهی‌ای که برآمده از این عینیت‌ها نباشد دروغین است و در نهایت چیزی جز ایدئولوژی برای حفظ منافع طبقات مسلط نیست. منفعت‌های مادی است که سوژه بودن سوژه را می‌سازد. کار و تولید مادی است که انسان را می‌سازد نه شناخت و اندیشه‌اش. آنچه در نهایت سمت و سوی مناسبات انسانی را تعیین می‌کند، عینیت منافع مادی است نه ذهنیت برسازنده آگاهی. ذهنیت‌ها را عینیت‌ها می‌سازند نه برعکس (آشتیانی، ۱۳۸۶).

فروید نیز بر آگاهی محور بودن سوژه تاخت. او نه آگاهی بلکه «ناآگاهی» را اصل بنیادین سوژه به شمار آورد. او هر آنچه سوژه می‌کند را تابعی از رانه‌های کور و غریزی ناخودآگاه دانست. آگاهی بخش بسیار کوچکی از سوژه بودن است. فروید من اندیشنده دکارتی را به اگوی جویای لذت فروکاست، نه ذهن جویای حقیقت. روانکاوی فرویدی نقطه پایانی بود بر روان‌شناسی فلسفی مدرن (بوتبی، ۱۳۹۲).

برآمدن نظریه کنش و تأسیس جامعه‌شناسی

درون پارادایم فلسفه آگاهی، هگل همه هستی را ذیل آگاهی جای داد. بنابراین تاریخ هستی تاریخ آگاهی شد. به همین معنا هگل نقطه اوج فلسفه آگاهی است. او آگاهی را مطلق کرد. تمایز سوژه و ابژه را از میان برداشت و تمامیت هستی را امری عقلانی توصیف کرد. مراد از امر عقلانی در اینجا واقعیتی اندیشیده است؛ واقعیت همان عقلانیت و آگاهی است و عقلانیت این واقعیت آشکار نمی‌شود مگر با در نظر گرفتن کلیت و وحدتی که فقط در عقل و ذهن یافت می‌شود. این کلیت همان تاریخ عقل است و کار فلسفه چیزی نیست جز احاطه بر این کلیت (هگل، ۲۰۰۳). هگل تاریخ فلسفه را همان فلسفه تاریخ می‌دانست و بدین‌سان تاریخ را با فلسفه یکسان در نظر می‌گرفت. همه شناخت ما و همه هستی «تاریخی» است. پس علم تاریخ، علم گذشته و حال و آینده سوژه اندیشنده و دارای عقل است. تاریخ هستی همان تاریخ عقل است. تاریخ در نگاه هگل چنان مطلق است که فقط گذشته را در بر نمی‌گیرد، بلکه آینده نیز جزئی از تاریخ است. آینده را گذشته تعیین می‌کند و گذشته را نیز آینده، و این همان کلیت و وحدتی است که به دیده هگل فلسفه در جست‌وجوی آن است. این درک تاریخی‌گرا از هستی، هرگونه درک از مناسبات انسانی را مشروط به درک تاریخ انسان به معنای هگلی آن می‌کند. بی‌دلیل نیست که تا زمان هگل جامعه‌شناسی تأسیس نشد زیرا جامعه‌شناسی نه آگاهی سوژه و تاریخ آن، بلکه خود جامعه موضوع خود قرار داده است (آشتیانی، ۱۳۸۸).

در جامعه‌شناسی، جامعه مکان کنش است. در حالی که هگل هر جامعه‌ای را لحظه‌ای خاص در پدیداری عقل مطلق در تاریخ می‌دانست. نظریه کنش و بر به عنوان یکی از بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی، کنش را بدون هیچ وابستگی‌ای به تاریخ تعریف می‌کند (ریتزر، ۱۳۹۳)؛ حال آنکه هگل کنش انسانی را فقط و فقط در نسبت با جایگاهی که در کلیت عقلانی تاریخ دارد، تعریف می‌کرد. و بر مفهومی از عقلانیت به دست داد ناوابسته به تاریخ (زمان) اما وابسته به جامعه (مکان). عقلانیت و بری بدین سان دیگر دچار مشکلاتی که رمانتیک‌ها و فروید و نیچه و مارکس در برابر عقلانیت سوپرتکتیو دکارتی پیش نهاده بودند، نشد. و بر را باید بیش از مارکس در تأسیس جامعه‌شناسی سهیم دانست زیرا مارکس نیز به گونه‌ای گرفتار تاریخ‌باوری بود. اما و بر گرچه خود مورخ بود، اما تاریخ و بری در ذیل نظریه کنش او جای می‌گیرد. در اصل او می‌خواست با نظریه کنش خود تبیینی غیرهگلی از تاریخ ارائه دهد. حتی خود آگاهی و شناخت نیز افزون بر تحولات اجتماعی موضوع جامعه‌شناسی قرار گرفت. به جای فلسفه شناخت و آگاهی، جامعه‌شناسی شناخت و فرهنگ پدید آمد؛ یعنی اینکه آنچه ما علم می‌نامیم در کدام زمینه اجتماعی امکان برآمدن دارد. به همین دلیل روان‌شناسی فلسفی شناخت به جامعه‌شناسی معرفت گذر کرد (آشتیانی، ۱۳۸۶).



هویت، تاریخ و جامعه‌شناسی

در فلسفه آگاهی، هویت انسانی در نهایت به نحو سوپرتکتیو تعریف می‌شد. هویت یعنی کیستی و به پرسش از کیستی این‌گونه پاسخ داده می‌شد که: من آنی هستم که می‌اندیشم. هگل نیز این کیستی را در نسبت با تاریخ ذهن اندیشنده تعریف می‌کرد. این همانی من با خودم در پیوستگی تاریخی اندیشه‌های عقلانی‌ام تثبیت می‌شد. پس برای درک کیستی‌ام باید به تاریخ رجوع کنم. باید به گذشته بازگردم. باید گذشته خودم را بشناسم و برای تعیین هویت اکنونی‌ام باید پیوستگی آن را با گذشته عقلانی نشان دهم. این بدان معناست که هویت میراثی از گذشته است. جبر نهفته در چنین نگاهی اجازه نمی‌دهد هویت را مستقل از گذشته تعریف کنیم. در این نگاه تاریخ، تبدیل به بارگرانی می‌شود که از گذشته هم‌چنان بر دوش می‌کشیم و به آینده فرامی‌فکنیم. این سان اسیر زمان می‌شویم، زمان را امری عینی می‌انگاریم و خود را درون آن عینیت در بند می‌کنیم. این تناقضی است که در نگاه هگلی وجود دارد. هگل از سویی تاریخ را تاریخ آگاهی انسان به آزادی‌اش می‌دانست اما در همان حال خود تاریخ را همچون عینیتی سترگ محیط بر انسان برمی‌شمرد. هگل سوژه را «در» تاریخ رها کرد اما سوژه را «از» تاریخ نرهاند. این همان نقطه‌ای است که هگل فلسفه آگاهی را به بن‌بست رساند. رهایی از این بن‌بست تنها با تأسیس جامعه‌شناسی ممکن شد.



در جامعه‌شناسی هویت تعریفی اجتماعی می‌یابد نه تاریخی؛ هویت آن چیزی است که در جامعه برساخته می‌شود نه آن چیزی که از گذشته به ارث می‌رسد. حتی علم تاریخ نیز جامعه‌شناسانه به پیش برده می‌شود. اکنون تاریخ نیز در ذیل علوم اجتماعی می‌گنجد در حالی که هگل همه علوم اجتماعی و انسانی را ذیل تاریخ گنجانده بود.

در تحلیل مفهوم زمان گفته شد که زمان امری سوژکتیو است. زمان در اصل، امری سوژکتیو است اما ما آن را به سان عینیتی مستقل از ذهن در نظر می‌گیریم. هگل با ابژکتیو کردن سوژه، خود سوژه را در بند ذهنیتی کرد که در تاریخ رها شده بود. دیالکتیک سوژکتیویته و ابژکتیویته در هگل، سرآخر به نفع سوژه مطلق حل شد. نسبت میان فرد و جامعه نیز در این دیدگاه نسبتی تاریخی است. اما در جامعه‌شناسی نسبت میان فرد و جامعه نسبتی اجتماعی است. به همین دلیل است که در جامعه‌شناسی می‌توان از مفهوم تحرک اجتماعی سخن گفت. تحرک اجتماعی چیزی نیست جز قابلیت فرد برای جابجایی در مکان‌های اجتماعی. این به معنای برساختن هویت بر پایه انتخاب کنش‌گرانه فرد برای بودن در یک جایگاه اجتماعی است. توپوستریسم جامعه‌شناسی در برابر تمپوستریسم تاریخ می‌نشیند. در نگاه جامعه‌شناسانه است که هویت در بند زمان نیست بلکه تعینی مکانی می‌یابد. جامعه‌شناسی با رها کردن خود از تاریخ هگلی، امکان برگرفتن هویت‌های تازه را برای فرد می‌گشاید زیرا جامعه مکانی است که در آن تحرک امکان‌پذیر است؛ در مکان می‌توان جابجا شد اما در زمان نمی‌توان. تنها در فلسفه آگاهی است که زمان به عنوان امری سوژکتیو عینیتی دروغین می‌یابد و همین عینیت دروغین، آزادی فرد را برای تحرک اجتماعی از وی می‌ستاند. اما در توپوستریسم جامعه‌شناسی، عینیت مکان اجتماعی عینیتی دروغین نیست و در همان حال چنین عینیتی آن جبریت محتومی را ندارد که امکان احساس آزادی در جامعه را از فرد بستاند. بنابراین بر خلاف نگاه کانتی و هگلی که آزادی را با عقل و آگاهی تعریف می‌کردند، در نگاه جامعه‌شناسانه آزادی در نسبت با عینیتی واقعی به نام مکان تعریف می‌شود.

درک زمان محور از هویت ایرانی

در باب هویت ایرانی، بسیار بحث شده است. عبدالکریم سروش در باب هویت ایرانی گفته است که هویت ایرانی ترکیبی است از میراث اسلامی، میراث ملی و میراث مدرن (سروش ۱۳۷۵). این دیدگاه چکیده درک تمپوستریستی از هویت در جامعه ایرانی است. اندیشمندان دیگری نیز صورت‌بندی‌هایی از هویت ارائه داده‌اند که در آنها باز هم نگاه تمپوستریستی حاکم است. جواد طباطبایی بر انحطاط هویت ایرانی انگشت نهاده است. به دیده او بازیابی این هویت که زمانی



عظمت داشت، در گرو بازخوانی آگاهانه تاریخ آن عظمت است (طباطبایی، ۱۳۹۴). او نیز هگل وار، هویت را درون پارادایم فلسفه آگاهی قابل تعریف می‌داند. او تاریخ‌گراست نه جامعه‌شناس از دید او خروج از انحطاط هویت ایرانی از راه آگاهی بازاندیشانه در میراث ایران‌شهری ما میسر است. به همین دلیل است که او به نگارش تاریخ اندیشه سیاسی در ایران پرداخته است. طباطبایی بر خلاف سروش - که احیای هویت امروزی ایرانی را در «تجدید تجربه اعتزال» (سروش، ۱۳۸۱) می‌داند - خروج از انحطاط هویت ایرانی را در گرو بازسازی نظریه ایران‌شهری برمی‌شمرد. این نقطه اختلاف آنهاست اما نقطه اشتراک آنها همان درک گذشته‌گرا و تلقی این نکته است که هویت را باید با نگاه به گذشته و میراثی که از آن برای ما بر جای مانده است، تعریف کرد. هر دو بر نوعی آگاهی و شناخت انگشت می‌نهند، پس می‌توان گفت که هر دو درون پارادایم فلسفه آگاهی می‌اندیشند. آنان هر دو سوژکتیویست هستند. از سوی دیگر آرامش دوستدار را داریم. او ایرانیان را فاقد توانایی اندیشیدن می‌داند پس برای او نیز هویت باری «شناختی» دارد و از آنجا که در فرهنگ ایرانی تفکر ممتنع است و این فرهنگ نیز میراث ازلی ماست، پس ما ایرانیان نمی‌توانیم هویتی اندیشنده و اندیشیده برای خود دست و پا کنیم. (دوستدار ۱۳۸۳) نقطه اشتراک دوستدار با سروش و طباطبایی در این است که هر سه تلقی گذشته‌گرا از هویت دارند و آن را میراثی از گذشته می‌دانند. اما تنها تفاوت دوستدار با دو دیگر این است که آن دو، بازتعریف هویت را امکان‌پذیر می‌دانند اما دوستدار آن را ممتنع می‌داند. هیچ‌یک از این سه به جامعه در معنای جامعه‌شناسانه آن توجه ندارند.

جامعه‌شناسی ایرانی و مسأله هویت

علی شریعتی کسی است تا حدودی بیرون از پارادایم آگاهی درباره هویت اندیشیده است.^۱ بدین معنا شاید بتوان او را تا حدودی جامعه‌شناس به شمار آورد. با این حال، او بازیابی هویت ایرانی را

۱. شاکری (۱۳۹۲) در مطالعه‌ای به بررسی وجوه میان‌رشته‌گی اندیشه شریعتی پرداخته است، با این بیان: «میراث روشنفکری علی شریعتی به مثابه موردی که از حیث زبان، قدرت نظری و اقبال دانشجویان در فضای فکری ما غیرقابل انکار است، واجد زمینه‌های تفکر چندرشته‌ای و میان‌رشته‌ای است. از این نظر، شریعتی با احاطه علمی چندرشته‌ای موضوعاتی چون انسان، تاریخ، سرزمین و هویت را که صرفاً با یک رشته، تبیین بسنده‌ای از آنها به دست نیاید، به بحث و تفکر میان‌رشته‌ای می‌گذارد.» همچنین «ما به خاطر نیازهای بیرونی و سیاست‌گذاری علمی و نهادی به میان‌رشته‌ای نمی‌پردازیم، بلکه ابتدا باید موقعیت تاریخی، اجتماعی و سیاسی خود را درک کنیم، آنگاه از درون میراث فکری و تبار علمی خویش امکانات میان‌رشته‌ای را جستجو کنیم.» این سخن نیز می‌تواند سنخ‌نمای درک گذشته‌گرا از علوم انسانی و حتی از خود شریعتی در میان بسیاری از اصحاب علوم انسانی و اجتماعی در ایران امروز باشد. حتی اگر بپذیریم که میان‌رشته‌گی واجد برخی ارزش‌های معرفتی است، باید بدین نکته توجه داشته باشیم که بحث میان‌رشته‌گی اصولاً در زمینه‌ای معرفت‌شناسانه پروراندده شده است، به گونه‌ای که دغدغه اصلی در این زمینه همانا درافکندن چشم‌اندازهای نوین برای شناخت بهتر امور و پدیده‌های جهان است. اما شریعتی، همان‌گونه که گفتیم، اصولاً دغدغه تغییر جهان را دارد نه شناخت یا تفسیر جهان.



در گرو روی گرداندن از تشیع صفوی و روی آوردن به تشیع علوی می‌داند (شریعتی ۱۳۹۲). پس او نیز درکی زمان‌محور از هویت دارد. به سخن دیگر و با این توضیح او را نمی‌توان جامعه‌شناس به شمار آورد. زیرا در نهایت او نیز به میراثی از گذشته چنگ می‌زند و آن را قابل فرافکندن به آینده می‌انگارد. پس شریعتی نیز تمپوستریست است. اما در کار شریعتی وجهی کنش‌محور نیز به چشم می‌خورد. او بر خلاف سروش و طباطبایی به اندیشیدن فرامی‌خواند بلکه می‌خواهد با برانگیزاندن توده‌ها، تحولی عینی در جامعه پدید آورد. او جویای تفسیر جهان نیست بلکه همچون مارکس در پی تغییر جهان است. اما این کنش‌محوری در نهایت سودای احیای تجربه‌ای از گذشته را در سر دارد. شریعتی نظریه‌ای درباره کنش هم‌چون وبر به دست ندادن معنی که انواع کنش‌ها را بازشناسد. او تنها یک نوع کنش را توصیه کرد: کنش انقلابی برای احیای تجربه تشیع علوی. برای مارکس نیز البته تنها کنش معقول کنش انقلابی طبقه پرولتاریا علیه سرمایه‌داران بود. تفاوت مارکس و شریعتی اما در این است که مارکس این کنش را رو به سوی آینده جامعه بی طبقه کمونیستی جهت‌گیری کرده بود، اما شریعتی کنش انقلابی را به سوی تجربه‌ای از گذشته.

اگر سروش، دوستدار، طباطبایی و شریعتی را چهره‌های شاخص اندیشه اجتماعی در ایران درباره هویت در نظر گیریم، می‌توان گفت که در سطح نظری درک زمان‌محور و گذشته‌گرا از هویت در نظریه اجتماعی درباره ایران درکی غالب و شایع است. برای جامعه‌شناسی ایرانی به جای آنکه «جامعه» مسأله باشد، «هویت» مسأله است؛ آن هم هویتی که درکی گذشته‌گرا از آن وجود دارد. جامعه‌شناسی ایرانی با بحران هویت دست و پنجه نرم می‌کند؛ بدان معنا که هم هویت برایش مسأله است و هم هویت خود جامعه‌شناسی ایرانی دچار بحران است. به همین دلیل است که می‌توان پرسید جامعه‌شناسی ایرانی چیست؟ در پاسخ شاید بتوان به جرأت گفت جامعه‌شناسی یعنی بحران هویت در معنای دوگانه آن.

بحران هویت جامعه‌شناسی ایرانی

هویت چگونه دچار بحران می‌شود و در نتیجه این بحران خود به مسأله تبدیل می‌شود؟ بحران هویت در اصل حسرتی است برای گذشته از دست رفته؛ گذشته‌ای که در آن امور جهان چنان به‌کام بود که از خود نمی‌پرسیدیم ما کیستیم و چیستیم. به محض آنکه جهان دیگر به‌مراد ما نگردد، اکنون فلاکت‌بار با گذشته‌ای شکوهمند مقایسه می‌شود. تنها اگر هویت را به مثابه میراثی از گذشته بینگاریم، با مفهومی به نام «بحران هویت» روبه‌رو می‌شویم. گذشته شکوهمندی که از دست رفته است، تبدیل به نوستالژی می‌شود و این سان تمام کوشش ما این است که به دیار گذشته

بازگردیم. اما این حسرت بازگشت به گذشته آشکارا بیان نمی‌شود بلکه در عباراتی شبه‌آینده‌نگرانه می‌کوشیم آینده را با نگاه به گذشته متعین کنیم. گذشته دست از سر ما به هر حال برنمی‌دارد. به بیان بهتر ما دست از سر گذشته برنمی‌داریم. گذشته تبدیل به بار گرانی می‌شود که در هر حالتی باید به دوش بکشیم و به آینده ببریم. از دل این نوع نگاه، جامعه‌شناسی به معنای علم مکان و علم جامعه زاده نمی‌شود. به گفتهٔ محمدرضا نیکفر «هویت بحث ملت دپرسیو است، ملت‌های شاد به آینده می‌اندیشند» (نیکفر ۱۳۹۳). جامعه‌شناسی ایرانی تا کنون نتوانسته است از بحران هویت خلاصی یابد، بدین معنا که هم هویت ایرانی را مسألهٔ خود می‌داند و هم هویت خود را به عنوان جامعه‌شناسی ایرانی مستقر و تثبیت‌شده نمی‌بیند.

جمع‌بندی: هویت بخردانه^۱

هابرماس بحثی دارد دربارهٔ «هویت اجتماعی». او با این پرسش می‌آغازد: «آیا جوامع پیچیده می‌توانند هویتی بخردانه برای خود بسازند؟» (هابرماس، ۱۹۷۴). این پرسش هابرماس محتوایی هنجارین دارد بدین معنا که ساختن هویتی عقلانی یا «بخردانه» امری الزامی است. هابرماس در اصل می‌گوید می‌توان و باید هویت اجتماعی بخردانه‌ای برای خود بسازیم. اما آیا و چگونه می‌توان هویت بخردانه را با نگاه حسرت‌آلود به گذشته بر ساخت؟ هابرماس در پاسخ می‌گوید هویت اجتماعی بخردانه، امروزه فقط می‌تواند بر پایهٔ هم‌بهرگی آزادانهٔ افراد در فرایند گفت‌وگوی همگانی ساخته شود. این فرایند گفت‌وگوی همگانی همان فرایند یادگیری همیشگی است. اما هویت‌های جدید را نمی‌توان گذشته‌گرایانه و تنها بر شانهٔ ارزش‌های سنتی مستقر کرد. تنها راه پیوند گذشته با آینده ارزیابی آن گذشته درون فرایند گفت‌مانی عملی است.

گذشته سرشار از نابخردانگی است. کمیت و کیفیت نابخردانگی‌های گذشته بسیار بیش‌تر از بخردانگی‌های آن است زیرا در گذشته انسان‌ها به واسطهٔ هویت‌های نابخردانه‌ای همچون نژاد و قوم و دین و مسلک و آیین، عرصهٔ زیستن را به هم تنگ کرده بودند. هرآنچه عرصهٔ زیستن را به ما تنگ کند نابخردانه است. گذشته سرشار از خشونت است و این خشونت‌ها از هویت‌های نابخردانه یعنی غیرانتخابی سر برآورده است. نابخردی آن است که هویت‌های خود را چنان تعریف کنیم که لاجرم در تصادم با هویت‌های دیگر قرار بگیرد. اما نابخردی بزرگ‌تر آن است که میان هویت‌های گوناگون گفت‌وگویی درنگیرد. اما بخردانگی آن است که هویت خود را چنان فرسخت و آهنین در نظر بگیریم که هم‌چون عینیتی طبیعی بر ما و دیگران گران آید. بخردانگی

۱. عنوان و بحث دربارهٔ «هویت بخردانه» را از محمدرضا نیکفر وام گرفته‌ام، در: نیکفر، ۱۳۸۵.



هویت در نرم بودن آن است؛ چنان نرم که از تصادم هویت‌ها سختی و خشونت و جنگ برنخیزد. هرگونه تعریف هویت که ما را به فلاکت‌های گذشته، خشونت‌های گذشته و سختی‌های گذشته بپیونداند، نابخردانه است. بخردانگی در گفت‌وگویی هویت‌هاست، یعنی به سخن هابرماس، هم‌بهرگی آزادانه در فرایندهای به هم رسیدن و به هم رساندن. هویت‌ها برای آنکه بخردانه باشند، باید با هم گفت‌وگو کنند، این محتوای هنجارین سخن هابرماس است. تنها اصل ثابتی است که می‌توان هویت را بر آن بنا کرد. جامعه‌شناسی ایرانی اگر بخواهد از بحران هویت به در آید، به جای پرسش هویت ایرانی چیست، باید این پرسش را پیش روی خود بگذارد که ایرانیان چگونه می‌توانند هویتی بخردانه برای خود بسازند؟



فصلنامه علمی - پژوهشی

۱۲۲

دوره نهم

شماره ۳

تابستان ۱۳۹۶

منابع

- آشتیانی، منوچهر (۱۳۸۶). کارل مارکس و جامعه‌شناسی شناخت. تهران: نشر قطره.
- آشتیانی، منوچهر (۱۳۸۸). درآمدی به بحران جامعه‌شناسی جهانی معاصر. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- برلین، آیزایا (۱۳۸۹). ریشه‌های رمانتیسم (مترجم: عبدالله کوثری). تهران: نشر ماهی.
- بروس اسمیت، گرگوری (۱۳۷۹). نیچه، هایدگر و گذار به پسا مدرنیته (مترجم: علیرضا سیداحمدیان). اصفهان: پرسش.
- بوتی، ریچارد (۱۳۹۲). فروید در مقام فیلسوف (مترجم: سهیل سمی). تهران: ققنوس.
- دوستدار، آرامش (۱۳۸۳). امتناع تفکر در فرهنگ دینی. پاریس: انتشارات خاوران.
- ریترز، جورج (۱۳۹۳). نظریه جامعه‌شناختی (مترجم: عزیزالله علیزاده). تهران: فردوس.
- شاکری، سیدرضا (۱۳۹۲). تفکر دکتر علی شریعتی؛ از چند رشته‌ای تا میان رشته‌ای. فصلنامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی، ۵(۲)، ۳۶-۱۹. doi: isih.2014.18.002/10.7508
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵). ذهنیت مشوش، هویت مشوش. کیان، ۳۰، ۹-۴.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱). تجدید تجربه اعتزال. بازتاب اندیشه، ۳۰، ۱۲-۷.
- شریعتی، علی (۱۳۹۲). تشیع علوی تشیع صفوی. تهران: چاپخش.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۴). زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در میانی نظری انحطاط ایران. تهران: انتشارات کویر.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۹۰). جامعه‌شناسی (مترجم: حسن چاوشیان). تهران: نشر نی.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۵). دکارت و فلسفه او. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۸۸). فلسفه کانت: بیداری از خواب دگماتیسم (چاپ پنجم). تهران: انتشارات آگاه.
- نیکفر، محمدرضا (۱۳۸۵). هویت و ایدئولوژی. نگاه نو، ۶۹، ۱۶-۸.
- نیکفر، محمدرضا (۱۳۹۳). هویت بحث ملت دپرسیو است. نشریه اینترنتی آزمون ترجمه. شماره دی ماه، ۱۰-۲.
- Habermas, J. (1974). On Social Identity. *Telos*, 19, 91-103. doi: 10.3817/0374019091
- Hegel, G. W. F. (2003). *The Phenomenology of Mind* (J. B. Baillie, Trans.). New York: Dover Publications.
- Hume, D. (2009). *A Treatise of Human Nature* (Book 1, Part II: Of the Ideas of Space and Time). Aucland: The Floating Press.

