

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۴/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۸/۲۱

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال دهم، شماره ۳۹، پاییز ۱۳۹۵

الزامات شکل‌گیری هویت تمدنی در افق مهدوی

مجتبی کاظمی^۱

ابوذر مظاهری^۲

چکیده

پرداختن به اندیشه مهدویت از زاویه تمدن‌پژوهی این ظرفیت را ایجاد می‌کند که این اندیشه به شکلی ملموس‌تر در علوم انسانی و مباحث اجتماعی حضور پیدا کند. این پژوهش سعی دارد از زاویه «هویت‌پژوهی»، نسبتی نظری میان اندیشه مهدویت و مباحث تمدنی مطرح کند. فرهنگ‌های تمدن‌زا برای رسیدن به سطح تمدنی، باید به یک «هویت تمدنی» تبدیل شوند که «زایش تمدنی» داشته باشند. «هویت تمدنی»، باور آگاهانه یک ملت از خود بر اساس رسالت تاریخی و مسئولیت ایجاد یک تمدن است. هویت تمدنی در اندیشه شیعی در افق مهدویت شکل می‌گیرد و بخشی از آموزه‌های مربوط به مهدویت درصدد ایجاد چنین هویتی هستند. هدف اصلی این پژوهش، بررسی الزامات دست‌یابی به هویت تمدنی در افق مهدوی است؛ الزامات بنیادینی مانند: وحدت اجتماعی، تاریخ‌مندی، عزت‌مندی و غیریت.

واژگان کلیدی

هویت تمدنی، افق مهدوی، تمدن‌پژوهی، تمدن، مهدویت.

۱. دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ق.م) (نویسنده مسئول)

(m.kazemi3232@yahoo.com)

۲. استادیار و عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ق.م).

مقدمه

تمدن پژوهی، رویکردی کلان، فراگیر و منسجم به دانش و معرفت است که همه ابعاد زندگی بشر را بررسی می‌کند. پژوهش‌های تمدنی از دو جهت بر دیگر حوزه‌های پژوهش اثر می‌گذارد: نخست این که چون ناظر به عینیت خارجی یک فرهنگ و تفکر است، سبب می‌شود پژوهش‌ها جنبه ذهنی صرف پیدا نکنند و ناظر به عینیت شکل بگیرند. دوم این که با توجه کلان‌نگری موجود در آن، زمینه انسجام پژوهشی در دیگر حوزه‌های دانش را فراهم می‌کند. با توجه به این که مباحث تمدنی در اندیشه شیعه در نسبت با مهدویت مطرح می‌شود، باعث می‌شود حوزه‌های مختلف دانش به ویژه مباحث سیاسی اجتماعی جهت دینی پیدا کند و از رویکردهای سکولار فاصله بگیرد و در واقع، زمینه تولید علم را در حوزه‌های مختلف ایجاد می‌کند.

این نوشتار به تبیین یکی از ابعاد مهم تمدن می‌پردازد که هویت تمدنی است. پس از تعریف هویت تمدنی و نسبت آن با مهدویت، الزامات شکل‌گیری چنین هویتی در جامعه اسلامی و شاخص‌های آن بررسی می‌شود.

چیستی هویت تمدنی

پیش از واکاوی مفهوم هویت تمدنی، ابتدا هویت باید تعریف شود؛ زیرا گستره کاربردی مفهوم هویت در حوزه‌های مختلف علوم انسانی وسیع است و تا زمانی که مفهوم مشخصی از هویت ارائه نشود، سطوح مختلف آن از جمله هویت تمدنی را نمی‌توان تعریف کرد.

۱. تعریف هویت

از لحاظ لغوی، «هویت»، واژه‌ای است که از ریشه «هو» یا «هی» (ضمیر سوم شخص غایب در زبان عربی) گرفته شده است. از لحاظ معنایی نیز با واژگانی همچون «هوهویه» و «ماهیت» قرابت معنایی دارد. هر سه این واژگان عمدتاً در ادبیات فلسفی و منطقی کاربرد دارند. به لحاظ حوزه کاربردی در علوم اسلامی، این واژه در ادبیات فلسفی و منطقی به کار می‌رود، اما در سنت فکری غربی، مسئله هویت بیشتر در حوزه مباحث روان‌شناسی و مباحث اجتماعی مطرح است.

در فرهنگ لغت انگلیسی، واژه «هویت» یا Identity، «ریشه در زبان لاتین دارد و دو معنای اصلی دارد. اولین معنای آن بیانگر مطلق مفهوم تشابه است؛ این با آن مشابه است. معنای دوم آن به مفهوم تمایز است که با مرور زمان، سازگاری و تداوم را فرض می‌گیرد. به این



ترتیب، به مفهوم شباهت از دو زاویه مختلف راه می‌یابد و مفهوم هویت به طور هم‌زمان میان افراد یا اشیا، دو نسبت محتمل برقرار می‌سازد: از یک طرف، شباهت و از طرف دیگر، تفاوت» (جنکینز، ۱۳۸۱: ۵).

واژه «هویت» به لحاظ اصطلاحی دارای مفهومی عام است که در حوزه‌های مختلف علوم انسانی کاربرد دارد. این گستردگی کاربرد مفهوم هویت در حوزه‌های مختلف علوم انسانی از فلسفه و روان‌شناسی گرفته تا مباحث اجتماعی، زمینه پیچیدگی این مفهوم را به وجود آورده است. دقت در این مفهوم و کاربرد آن در حوزه‌های مختلف زمینه دقت در نظریه‌پردازی را فراهم می‌کند که مجال وسیع‌تر می‌طلبد.

با توجه به این که موضوع این نوشتار، هویت تمدنی است و تأکید اصلی در تعریف هویت بر هویت اجتماعی است، باید دانست دو رویکرد کلی به هویت اجتماعی وجود دارد: یکی از منظر روان‌شناسی اجتماعی یا جامعه‌شناسی تعامل‌گرایانه و دیگری، از منظر دیدگاه‌های پست‌مدرن و انتقادی. در مجموع، هویت اجتماعی به فرایندی اشاره می‌کند که شخص درکی از خویش‌نمایی و نسبتش با دیگران پیدا می‌کند. البته صاحب‌نظران اختلاف نظر دارند که ماهیت این هویت ریشه درونی دارد یا در ساختار اجتماعی ساخته می‌شود.

بنابراین، هویت در عرصه اجتماعی، به طور خاص، عنوان بحثی در مورد انسان اجتماعی است و می‌کوشد رفتارهای اجتماعی انسان را توضیح دهد. از این منظر، هویت اجتماعی، وجه مشترک عامی است که در پاسخ‌های افراد یک جامعه یا جمع به پرسش از هویت و کیستی آن‌ها وجود دارد. برای مثال، زمانی که از عده‌ای پرسیم که شما چه یا که هستید، آن‌ها ویژگی‌های خود را به عنوان ویژگی‌های مشترک سازنده هویت آن گروه بیان می‌کنند. به عبارت دیگر، هویت اجتماعی، آن ویژگی‌های مشترکی است که یک گروه دارد و خود را بر اساس آن‌ها تعریف می‌کند (کچوییان، ۱۳۹۰: ۲۰).

از منظر هستی‌شناختی، هویت به دو گونه مطرح است. یا در قالب یک سلسله احساسات و «تمایلات درونی» نسبت به موضوعات متنوع دنبال می‌شود یا در قالب «اشکال آگاهی» فرد از خود مطرح می‌کنند. هر چند در هر دو دیدگاه، عنصر آگاهی در مسئله هویت لحاظ می‌شود، اما بر اساس نگاه اول که در دیدگاه‌های روان‌شناختی ریشه دارد، هویت انسانی را باید در تمایلات روانی او دنبال کنیم. برای مثال، در تبیین هویت ملی معتقدند احساسی روان‌شناختی است که در نسبت با یک محدوده ارضی خاص شکل می‌گیرد که همان ناسیونالیسم است (پای، ۱۳۸۰: ۱۷۰).

تاجفل، ترنر، گیدنز، کاستلز و هاوارد از جامعه‌شناسانی هستند که با این رویکرد به مسئله هویت پرداختند. آن‌ها به طور کلی مدعی‌اند که طبقه‌بندی اجتماعی افراد و گروه‌ها موجب شکل‌گیری رفتار بین فردی و گروهی می‌شود که اعضای گروه‌های طبقه‌بندی شده به نفع اعضای گروه خود و به ضرر دیگران خارج از گروه، دست به عمل می‌زنند. آگاهی از قرار گرفتن در گروه خاص و خارج بودن از گروه دیگر موجب شکل‌گیری فرایندهای تشخیص، تمایز، رقابت و تبعیض مابین گروهی و همکاری و پیوستگی در گروه می‌شود. این دسته‌بندی‌ها به شکل‌گیری هویت فردی و گروهی می‌انجامد (آزاد ارمکی، ۱۳۸۰: ۱۳۲).

جرج هربرت مید - یکی از روان‌شناسان اجتماعی - هویت را فرایند دست‌یابی فرد به احساس و برداشتی کامل از خویش‌تن بررسی می‌کند. از دیدگاه مید، هر فرد، هویت یا «خویش‌تن»^۱ خود را از طریق سازمان‌دهی نگرش‌های سازمان یافته اجتماعی یا گروهی شکل می‌دهد. به بیان دیگر، تصویری که فرد از خود می‌سازد و احساسی که نسبت به خود پیدا می‌کند، بازتاب نگرشی است که دیگران نسبت به او دارند (گل محمدی، ۱۳۸۱: ۲۲۳).

در مقابل، گروهی دیگر با نفی هرگونه ذات‌انگاری^۲ در مسئله هویت و دیگر مفاهیم سیاسی اجتماعی، آن را در یک نظام مفهومی و گفتمانی برخاسته از جامعه دنبال می‌کنند. در واقع، هویت، یک صورت معنایی است که بر افراد تحمیل می‌شود و افراد باید نسبت به این صورت معنایی، خودتعیین‌کنندگی^۳ داشته باشند و نسبت به آن خودآگاهی پیدا کنند. در این نگاه، هویت اجتماعی «یک بازی معنایی» تلقی می‌شود. «از این رو، هویت اجتماعی نیز همانند معنا، ذاتی نیست و محصول توافق و عدم توافق است و می‌توان در باب آن نیز به چون و چرا پرداخت (جنکینز، ۱۳۸۱: ۸).

به نظر می‌رسد هویت از جنس شناخت و آگاهی به خویش‌تن است با این تفاوت که در دیدگاه اسلامی، این آگاهی و شناخت در یک علم حضوری به خویش‌تن ریشه دارد و در ارتباط مستقیم با مسئله فطرت تعریف می‌گردد. به عبارت دیگر، برای هویت، جوهریتی قائل نیستیم، ولی بدان معنا نیست که هویت را مانند یک سازه در نظر بگیریم که برخاسته از روابط عاطفی و احساسی شکل گرفته در درون یک جامعه باشد یا انعکاسی از صورت معنایی و گفتمانی حاکم در آن جامعه بدانیم، بلکه در فطرت انسان ریشه دارد.

1. The self

2. Essentialism

3. Self-determination

بنابراین، در تعریف هویت می‌توان گفت هویت، تشخیص افراد است که این تشخیص در پرتو تعریفی که افراد بر اساس تمایزات و تشابهات^۱ و با اتکا به فطرت انسانی از خود دارند، شکل می‌گیرد.

۲. تعریف هویت تمدنی

با توجه به این که مبنای هویت، تشخیص افراد است و این تشخیص در پرتو روابط اجتماعی برای افراد شکل می‌گیرد، بر حسب سطح روابط اجتماعی، هویت افراد نیز سطوح مختلفی پیدا می‌کند. به طور کلی، چهار سطح را برای هویت می‌توان در نظر گرفت: هویت فردی، هویت گروهی، هویت ملی و هویت تمدنی. هویت فردی همان تشخیص فردی افراد است که هر چند فردی است، بر اساس جنسیت و دوگانه مرد و زن تعریف می‌شود و موضوع پژوهش‌های روان‌شناختی است و در چارچوب خودآگاهی روان‌شناختی تعریف می‌شود. در سطح دیگر، این هویت بر اساس روابط اجتماعی و گروهی افراد است و این هویت اجتماعی^۲ و گروهی افراد زمینه‌ساز خودآگاهی اجتماعی افراد می‌گردد. در سطح دیگر، این هویت و تشخیص در سطحی گسترده‌تر و در یک نسبت جغرافیایی، تاریخی و فرهنگی شکل می‌گیرد که همان هویت ملی است. هویت ملی از موضوعات بسیار مهم در ادبیات سیاسی و اجتماعی است که نظریه‌های مختلفی درباره آن وجود دارد.

در هویت روان‌شناختی و فردی، تأکید بر جنبه‌های غریزی و طبیعی است و افراد در پرتو این گرایش‌ها تشخیص پیدا می‌کنند. در هویت گروهی، افزون بر جنبه‌های غریزی، عواطف و پیوندهای شغلی، گروهی و قبیله‌ای که معمولاً بر اساس احساسات یا منافع مشترک و فرهنگی شکل می‌گیرد، محوریت شکل‌گیری هویت است. در هویت ملی، تأکید بر جنبه‌های تاریخی، جغرافیایی و زبانی یک جامعه است. هویت ملی برخلاف دو سطح دیگر، هویت را در سطحی کلان بررسی می‌کند و به حوزه تحولات اجتماعی یک جامعه در نسبتی کلان توجه می‌شود.

سطح دیگری که کمتر در مباحث هویت به آن اشاره شده، هویت تمدنی است. هویت تمدنی نیز مانند هویت ملی، رویکردی کلان به بحث هویت است. این کلان بودن به معنای گستردگی آن نیست؛ چون این هویت ممکن است در یک جغرافیای محدود شکل بگیرد، اما مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده این هویت در چارچوب محدودیت‌های ملی، زبانی و جغرافیایی

۱. این تمایزات و تشابهات اعم است از این که به صورت اعتقادی و فرهنگی، اجتماعی یا جغرافیایی شکل می‌گیرد.

۲. در این جا هویت اجتماعی به معنای عام آن مورد نظر نیست که هر نوع تشخیص اجتماعی را شامل می‌شود که در بخش تعریف گفته شد، بلکه به هویت گروهی افراد اشاره دارد که در پرتو ارتباطات پیرامونی اجتماعی شکل می‌گیرد.

خلاصه نمی‌شود. در این جا لازم است که تعریفی از تمدن ارائه شود که تصویری دقیق‌تر از هویت تمدنی داشته باشیم.

تعریف تمدن

مفهوم «تمدن» به لحاظ لغوی معادل واژه لاتینی «civilization» و «مدینه» عرب (شهر) است. میان مفهوم تمدن و شهرنشینی پیوندی ناگسستنی برقرار است. در گذشته، تمدن‌ها را با جوامع شهری، یکسان می‌دانستند و هر نظام اجتماعی و سیاسی دیگری به جز شهرها را «بدوی» یا در ادبیات یونانیان، «بربر» می‌نامیدند (توسی، ۱۳۷۷: ۱۵).
به لحاظ اصطلاحی، تعاریف متنوعی از تمدن ارائه شده است^۱ که به چند نمونه آن اشاره می‌شود:

تمدن، سیر و بسط یک نحو تفکر و ظهور آثار تفکر در مناسبات افراد و اقوام و در رفتار و کردار و علوم و فنون مردم است. تمدن، ظاهر فرهنگ است. سنن و آداب و حتی ظاهر و صورت آثار هنری و فلسفی یک قوم از اجزای تمدن‌اند. فرهنگ، معنا و باطن سنن و آداب است و آداب و سنن مثل سایه که نشانی از نور است، حکایت از فرهنگ می‌کنند (داوری، ۱۳۷۹: ۷۲).

تمدن دو جنبه دارد: مادی و معنوی. جنبه مادی تمدن جنبه فنی و صنعتی آن است که دوره به دوره تکامل یافته تا به امروز رسیده است. جنبه معنوی تمدن مربوط به روابط انسانی انسان‌هاست (مطهری، ۱۳۷۴: ج ۲، ۱۶۹). تمدن به تمام استعدادهای انسانی مربوط می‌شود که ما به الامتیاز وی از حیوان است، از قبیل عالم شدن و تخلّق به فضایل اخلاقی و اقسام هنرها و صنایع و وضع قوانین و مقررات (مطهری، ۱۳۷۴: ج ۷، ۱۲۱).
تمدن یک فضا یا یک محدوده فرهنگی و مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و پدیده‌های فرهنگی است (هانتینگتون، ۱۳۷۸: ۶۱).

تمدن، پیوستگی خاص جهان‌بینی، عادت‌ها، ساختارها و فرهنگ مادی و معنوی است که یک کل تاریخی را شکل می‌دهد و با دیگر انواع این پدیده‌ها هم‌زیستی دارد (همو).
تمدن، گسترده‌ترین واحد مستقل فرهنگی است. بالاترین سطح گروه‌بندی فرهنگی انسان‌ها و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی افراد است که دست‌کم انسان را از نوع دیگر جانداران متمایز می‌کند (هانتینگتون، ۱۳۷۸: ۶۳).

در یک جمع‌بندی، تمدن به سطحی پیشرو و بالنده از زندگی اجتماعی بشر اطلاق می‌شود

۱. در باب تعریف تمدن و دسته‌بندی تعاریف رک: جمعی از نویسندگان، جستاری نظری در باب تمدن.

که به صورت منسجم و در یک پیوستگی تاریخی، فرهنگ آن جامعه را در سطوح مادی و معنوی و ساختارها و مناسبات اجتماعی به شکلی عینی متجلی می‌کند.

هویت تمدنی و نسبت آن با فرهنگ و تمدن

برای این که بتوانیم جایگاه هویت تمدنی را مشخص کنیم، باید نسبت تمدن و فرهنگ را تبیین کنیم تا نسبت هویت تمدنی با هر یک مشخص شود. به نظر می‌رسد رابطه میان فرهنگ و تمدن از نوع رابطه ماده و صورت یا اجمال و تفصیل است. یعنی فرهنگ نسبت به تمدن جنبه اجمالی و تمدن نسبت به فرهنگ جنبه تفصیلی دارد. تمدن بسط و توسعه یک فرهنگ است. تمدن تمامیت یافتن یک فرهنگ است. با این تفاوت که هر تفصیلی مبتنی بر یک مرحله اجمالی شکل گرفته است، اما هر اجمالی لزوماً به تفصیل نمی‌رسد. به عبارت دیگر، هر تمدنی در یک بستر فرهنگی و فرهنگ متناسب با خود شکل می‌گیرد، اما هر فرهنگی لزوماً به مرحله تمدنی نمی‌رسد. از این جهت، نمی‌توان مفهوم فرهنگ و تمدن را کاملاً مترادف و هم‌معنا دانست و نمی‌توان به تعداد فرهنگ‌ها، تمدن برشمرد. ظرفیت تمدن‌سازی فرهنگ‌ها با یکدیگر بسیار متفاوت است، چنان که این تفاوت در ادیان و آیین‌های مذهبی نیز به عنوان بخشی از عرصه کلی فرهنگ وجود دارد. بر این اساس، هویت تمدنی در یک جامعه حدّ فاصل فرهنگ و تمدن یک جامعه است. به تعبیر دیگر، هویت تمدنی یک جامعه آن تشخص جمعی است که آحاد یک جامعه ذیل یک فرهنگ و تاریخ و در افق تمدنی پیدا می‌کنند.

در این جا مفهوم هویت تمدنی شبیه مفهوم هویت ملی است؛ چون با وجود مؤلفه‌های فرهنگی یک جامعه مانند زبان مشترک و آداب و رسوم و حتی دین مشترک، لزوماً یک ملت شکل نمی‌گیرد، بلکه وقتی این مؤلفه‌ها در یک بستر تاریخی مبنای شکل‌گیری یک هویت جمعی برای آحاد یک جامعه شود، ملتی جدید در مفهوم سیاسی اجتماعی شکل می‌گیرد. در هویت تمدنی نیز این گونه است و با وجود فرهنگی با ظرفیت تمدنی لزوماً یک تمدن شکل نمی‌گیرد؛ چراکه مؤلفه‌های فرهنگی در یک جامعه، مسائل پراکنده و متنوع هستند و تا در یک نسبت هویتی، مبنای وحدت و تشخص جمعی نشوند، نمی‌توانند زمینه حرکت اجتماعی فراگیر، منسجم و پیوسته را ایجاد کنند.

وقتی می‌گوییم هویت تمدنی حدّ فاصل فرهنگ و تمدن است، منظور از این فاصله، فاصله زمانی نیست، بلکه اگر فرهنگ و تمدن را دو مرحله از سیر تکاملی یک جامعه بدانیم، هویت تمدنی، مرحله‌ای است که مبتنی بر آموزه‌های فرهنگی یک جامعه و قبل از تمدن شکل

می‌گیرد و لازمه شکل‌گیری یک تمدن است. به تعبیر دیگر، هویت تمدنی شرط انسجام و وحدت اجتماعی و پیوستگی تاریخی یک تمدن است. تا زمانی که یک فرهنگ به هویت تمدنی ارتقا پیدا نکند، انتظار بناگذاری یک تمدن را از آن نمی‌توان داشت. بنابراین، در یک جمع‌بندی از تعریف هویت تمدنی، به باور آگاهانه یک ملت از خود بر اساس رسالت تاریخی و مسئولیت ایجاد یک تمدن، هویت تمدنی گفته می‌شود.

نسبت هویت تمدنی و مهدویت

پیش از ورود به بحث الزامات شکل‌گیری هویت تمدنی در افق مهدوی لازم است جایگاه هویت تمدنی در اندیشه مهدوی تبیین شود؛ چنان که در بخش پیشین نیز اشاره شد، هویت تمدنی حدّ فاصل فرهنگ و تمدن است و با توجه به این که مهدویت در اندیشه شیعه، متعالی‌ترین سطح زندگی اجتماعی بشر به شمار می‌آید و در ساحت تمدنی نیز تمدن برتر در نسبت با مهدویت شکل می‌گیرد. بر این اساس، هویت تمدنی در اندیشه شیعه بر محور مهدویت شکل می‌گیرد. در این مقاله به دنبال الزاماتی هستیم که این هویت تمدنی را در افق مهدوی شکل می‌دهد.

در این جا بیان چند نکته ضروری است:

۱. با توجه به روایات و متون اسلامی، هویت تمدنی یکی از مقدماتی است که جامعه اسلامی پیش از ظهور باید به این سطح برسد تا ظهور محقق شود. در واقع، بسیاری از دستورهای دینی مانند انتظار فرج ناظر به شکل‌گیری این سطح از هویت در جامعه اسلامی و شیعه است. البته با توجه به مباحث پیشین، هویت تمدنی، حدّ فاصل یک فرهنگ و اندیشه تمدن‌زا با خود تمدن است و در موضوع مهدویت نیز هویت تمدنی امری فراتر از مؤلفه‌های فکری فرهنگ شیعه است.

۲. هویت تمدنی مهدوی در نسبت با تمدن زمان حضرت بقیة الله تعریف می‌شود، اما به این معنا نیست که امری دفعی است که در مقطعی از زمان شکل می‌گیرد، بلکه امری است که در مسیر تاریخی شکل گرفته و ابعاد آن در این مسیر تاریخی شکوفاتر شده است و جامعه نسبت به آن خودآگاهی بیشتری پیدا می‌کند. بر اساس فرایند تدریجی که در هویت تمدنی مهدوی در نظر گرفته می‌شود، سطوحی از تمدن را باید در نظر گرفت که پایین‌تر از تمدن مهدوی است. این سطوح نازل‌تر تمدنی که در طول تاریخ و در مسیر تمدن مهدوی شکل می‌گیرد، با محوریت هویت تمدنی مهدوی است و زمینه‌ساز شکل‌گیری تمدن کامل و نهایی در زمان حضرت

بقية الله ﷺ می شود. در واقع، این سطوح نازل تر تمدنی که جنبه مقدماتی و زمینه ساز بودن دارد، خودآگاهی و درک تفصیلی تر و آگاهانه تری از هویت تمدنی مهدوی را در پی دارد و باعث می شود جامعه وارد سطوح بالاتر تمدنی گردد و برای رسیدن به تمدن کامل و برتر در زمان حضرت مهدی ﷺ آماده شود.

الزامات شکل گیری هویت تمدنی در افاق مهدوی

با توجه به تعریف هویت به تشخص جمعی افراد، هویت به دو بخش قابل تقسیم است: مابه الاشتراکات و مابه الامتیازات. به تعبیر دیگر، تشخص جمعی افراد در پرتو دو مؤلفه شکل می گیرد: خودیّت که افراد ذیل آن تعریف می شود و غیر و دیگری که از آن متمایز می شوند. هویت تمدنی نیز از این امر مستثنا نیست و الزاماتی را که زمینه ساز شکل گیری هویت تمدنی در افاق مهدویت می شود، به دو بخش می توان تقسیم کرد: الزامات در بخش خودیّت جامعه و الزامات در بخش غیریت.

۱. در بعد خودیّت

گفتیم که هویت در اندیشه اسلامی مبتنی بر فطرت است. بر این اساس، هویت به طور کلی دارای یک هسته است و سیال نیست. البته سیال نبودن به این معنا نیست که هویت پویایی و حرکت در متن تاریخی نداشته باشد. بنابراین، ما به الاشتراکات یا «الزامات در حوزه خود جامعه» در شکل گیری هویت نقش مبنایی دارد که در ادامه به برخی الزامات شکل گیری هویت تمدنی در افاق مهدوی در بعد خود جامعه اشاره می شود.

الف) وحدت اجتماعی

یکی از بنیان های اصلی شکل گیری هویت اجتماعی، احساس اشتراک اجتماعی و گروهی است که افراد یک جامعه نسبت به یکدیگر پیدا می کنند و وقتی این احساس اشتراک به سطحی از وحدت برسد که افراد نوعی پیوستگی با یکدیگر را احساس کنند، هویت جمعی افراد در سطوح مختلف شکل می گیرد. هویت تمدنی نیز از این قاعده مستثنا نیست و یکی از الزامات شکل گیری هویت تمدنی، پیدایش چنین وحدت اجتماعی در افاق تمدنی در یک جامعه است. به طور کلی، شکل گیری خود جمعی در یک هویت در دو سطح قابل بررسی است: ابتدا درک مشترکی که افراد یک جامعه از خود انسانی و گروهی دارند. این درک مشترک بر مبنای مؤلفه های اساسی زندگی و فرهنگی شکل می گیرد. سطوح کلان هویت یعنی هویت ملی و تمدنی ناظر به ابعاد کلان و بنیانی فرهنگی و زندگی اجتماعی تعریف می شود. در فرهنگ

اسلامی به مواردی چون باور به توحید و ربوبیت الهی، باور به معاد، ایمان به غیب و نقش دین در زندگی و توجه به شعایر اسلامی در شکل‌گیری درک مشترک اجتماعی می‌توان اشاره کرد. وجود این احساس مشترک نمی‌تواند ضامن به وجود آمدن هویت در سطح یک جامعه شود، بلکه این احساس مشترک باید به یک وحدت و پیوستگی اجتماعی تبدیل شود تا هویت در سطح جامعه محقق گردد. پیدایش این وحدت اجتماعی وقتی است که مؤلفه‌های فرهنگی (زمینه‌ساز احساس مشترک) ذیل یک نظام سیاسی قرار می‌گیرد که در واقع، آن نظام سیاسی نمایندگی آن مؤلفه‌های فرهنگی را دارد. این امر باعث می‌شود وحدت اجتماعی را که هویت‌ساز است، در سطح جامعه مشاهده کنیم. البته نظام‌های سیاسی به علت ماهیت اعتباری خود نقشی عمیق در پایداری این وحدت اجتماعی ندارند و به همین علت، هویت‌هایی که ذیل این نظام‌های سیاسی شکل می‌گیرد، متزلزل هستند.

در فرهنگ اسلامی و شیعی، این عنصر وحدت‌بخش در چارچوب ولایت و امامت تعریف می‌شود. مسئله ولایت و امامت در اندیشه شیعه در نسبت با وجود و باور به حضور انسان کامل در یک جامعه تعریف می‌شود و زمینه وحدت اجتماعی عمیق و پایداری را در متن تاریخ در هویت جمعی شیعیان فراهم کرده است. در پرتو حضور انسان کامل است که وحدتی عمیق حاصل می‌شود که جان‌های افراد را به یکدیگر مرتبط می‌کند. آیت الله جوادی آملی در این باره می‌فرماید:

هر چند وحدت مساوق وجود است، وجود مقول به تشکیک و دارای مراتب متعدد است. وحدت نیز حقیقت تشکیکی داشته و دارای مراتب است. حصری برای مراتب وحدت نیست یا دلیل قطعی بر آن اقامه نشده است، چنان‌که انحای ترکیب نیز محصور در حدی خاص نیست یا برهان قاطعی بر آن آورده نشده است. از این رو، وحدتی که با کثرت افراد هماهنگ باشد و پیوند خاصی که میان آحاد جامعه برقرار شود و روح انسان کامل معصوم به منزله روح جمعی آن بوده که به مثابه روح الارواح و جان جانان و دل دل‌ها باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۴۱)^۱

۱. ایشان در این زمینه به حدیثی از امام صادق علیه السلام اشاره می‌کند: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْخَسَنِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: كَانَ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِهِ مِنْهُمْ حُمْرَانُ بْنُ أَعْيَنَ وَ مُحَمَّدُ بْنُ التُّعْمَانَ وَ هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ وَ الظُّبَيْرُ وَ جَمَاعَةٌ فِيهِمْ هِشَامُ بْنُ الْحَكِيمِ وَ هُوَ شَابٌّ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَا هِشَامُ أَلَا تُخَيِّرُنِي كَيْفَ صَنَعْتَ بِعَمْرٍو بْنِ عَبِيدٍ وَ كَيْفَ سَأَلْتَهُ فَقَالَ هِشَامُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنِّي أَجْلُكَ وَ أَسْتَحْيِيكَ وَ لَا يَعْمَلُ لِسَانِي بَيْنَ يَدَيْكَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَافْعَلُوا قَالَ هِشَامُ بَلَّغْنِي مَا كَانَ فِيهِ عَمْرٍو بْنُ عَبِيدٍ وَ جَلُوسُهُ فِي مَسْجِدِ الْبَصْرَةِ فَعَظَمَ ذَلِكَ عَلَيَّ فَخَرَجْتُ إِلَيْهِ وَ دَخَلْتُ الْبَصْرَةَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَأَتَيْتُ مَسْجِدَ الْبَصْرَةِ فَإِذَا أَنَا بِخَلْقَةٍ كَبِيرَةٍ فِيهَا عَمْرٍو بْنُ عَبِيدٍ وَ عَلَيْهِ شِمْلَةٌ سَوْدَاءٌ مَثْرَأٌ بِهَا مِنْ صُوفٍ وَ شِمْلَةٌ مُرْتَدِيًا بِهَا وَ النَّاسُ يَسْأَلُونَهُ فَاسْتَفْرَجْتُ النَّاسَ فَأَفْرَجُوا لِي ثُمَّ قَعَدْتُ فِي آخِرِ الْقَوْمِ عَلَيَّ رُكِبَتِي ثُمَّ قُلْتُ أُتِيهَا

حضرت زهراء علیها السلام در خطبه فدکیه، امامت را شرط وحدت اجتماعی معرفی می کند و می فرماید:

إمامتنا أماناً للفرقة. (شیخ الاسلامی، ۱۴۱۹: ۱۲۴)

در واقع، اعتقاد به انسان کامل و امام، هسته اصلی هویت دینی را تشکیل می دهد و به همین دلیل، حدیث نبوی مشهور که از طریق شیعه و سنی نقل شده است، نشناختن امام را مساوی می داند با جاهلیت که اصلاً شخص وارد فرهنگ و هویت دینی نشده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ج ۲، ۱۲۰).

عنصر امامت بر خلاف نظام های سیاسی که امر بیرونی و اعتباری هستند، امری درونی و در نسبت با فطرت انسانی تعریف می شود. بنابراین، هویتی که در نسبت با آن شکل می گیرد، پایدار بوده و فراتر از تحولات سیاسی اجتماعی است. به تعبیر دقیق تر، جهت دهنده تحولات سیاسی و اجتماعی و عاملی محرک در تاریخ و فرهنگ جامعه است. همچنین در اندیشه شیعه، تأکید بر لزوم وجود امام و حضور وی در متن زندگی مردم در هر زمان، زمینه پیدایش این وحدت را در عالی ترین شکل فراهم می کند و هویت جمعی جامعه شیعه را علاوه بر جنبه وحدت بخشی، از پیوستگی تاریخی برخوردار می کند.

این شکل از وحدت وقتی در سطح اجتماعی ظهور پیدا می کند، به پیوند اجتماعی بین آحاد جامعه تبدیل می گردد که در معارف قرآنی با عنوان اخوت از آن یاد شده است. در آیات

الْعَالِمِ إِنِّي رَجُلٌ غَرِيبٌ تَأَذَّنُ لِي فِي مَسْأَلَةٍ فَقَالَ لِي نَعَمْ فَقُلْتُ لَهُ أَلَيْكَ عَيْنٌ فَقَالَ يَا بُنَيَّ أَيُّ شَيْءٍ هَذَا مِنْ السُّؤَالِ وَ شَيْءٌ تَرَاهُ كَيْفَ تَسْأَلُ عَنْهُ فَقُلْتُ هَكَذَا مَسْأَلَتِي فَقَالَ يَا بُنَيَّ سَلْ وَإِنْ كَانَتْ مَسْأَلَتُكَ حَمَقَاءً قُلْتُ أُجِيبُ فِيهَا قَالَ لِي سَلْ قُلْتُ أَلَيْكَ عَيْنٌ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَمَا تَصْنَعُ بِهَا قَالَ أَرَى بِهَا الْأَلْوَانَ وَ الْأَشْخَاصَ قُلْتُ فَلَيْكَ أَنْفٌ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَمَا تَصْنَعُ بِهَا قَالَ أَشِيمُ بِهِ الرَّايِحَةَ قُلْتُ أَلَيْكَ فَمٌ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَمَا تَصْنَعُ بِهِ قَالَ أَدُوِّي بِهِ الطَّلْعَ قُلْتُ فَلَيْكَ أُذُنٌ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَمَا تَصْنَعُ بِهَا قَالَ أَسْمَعُ بِهَا الصَّوْتِ قُلْتُ أَلَيْكَ قَلْبٌ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَمَا تَصْنَعُ بِهِ قَالَ أَمِيرٌ بِهِ كُلُّ مَا وَرَدَ عَلَيَّ هَذِهِ الْجَوَارِحُ وَ الْخَوَاصُ قُلْتُ أَوْ لَيْسَ فِي هَذِهِ الْجَوَارِحِ عَيْنِي عَنِ الْقَلْبِ فَقَالَ لَا قُلْتُ وَ كَيْفَ ذَلِكَ وَ هِيَ صَاحِبَةُ السُّلَيْمَةِ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنَّ الْجَوَارِحَ إِذَا شَكَّتْ فِي شَيْءٍ سَمِعَتْهُ أَوْ رَأَتْهُ أَوْ ذَاقَتْهُ أَوْ سَمِعَتْهُ رَدَّتْهُ إِلَى الْقَلْبِ فَيَسْتَبَيِّنُ الْبَيِّنَ وَ يُبَيِّنُ الشَّكَّ قَالَ هِشَامٌ قُلْتُ لَهُ فَأَتَمَّا أَمَامَ اللَّهِ الْقَلْبَ لِشَاكِّ الْجَوَارِحِ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ لَا يُدَّ مِنَ الْقَلْبِ وَ إِلَّا لَمْ تَسْتَبَيِّنِ الْجَوَارِحُ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ لَهُ يَا أَبَا مَرْوَانَ فَاللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَتَزَكَّ جَوَارِحَكَ حَتَّى جَعَلَ لَهَا إِمَاماً يُصَحِّحُ لَهَا الصَّحِيحَ وَ يَتَبَيَّنُ بِهِ مَا شَكَّ فِيهِ وَ يَتَزَكَّ هَذَا الْخَلْقُ كُلُّهُمْ فِي خَيْرَتِهِمْ وَ شَكَّتْهُمْ وَ اخْتَلَفْتَهُمْ لَا يُقِيمُ لَهُمْ إِمَاماً يَزِدُّونَ إِلَيْهِ شَكَّهُمْ وَ خَيْرَتَهُمْ وَ يُقِيمُ لَكَ إِمَاماً لِيَجْوَازِكَ تَزِدُّ إِلَيْهِ خَيْرَتَكَ وَ شَكَّتَكَ قَالَ فَسَكَتَ وَ لَمْ يَقُلْ لِي شَيْئاً ثُمَّ التَفَّتْ إِلَيَّ فَقَالَ لِي أَنْتَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ قُلْتُ لَا قَالَ أَمِنْ جُلَسَائِهِ قُلْتُ لَا قَالَ فَمِنْ أَيْنَ أَنْتَ قَالَ قُلْتُ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ قَالَ فَأَنْتَ إِذَا هُوَ ثُمَّ صَمَّنِي إِلَيْهِ وَ أَقْعَدَنِي فِي مَجْلِسِهِ وَ زَالَ عَنِ مَجْلِسِهِ وَ مَا تَطَلَّقَ حَتَّى قُمْتُ قَالَ فَصَحَّكَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَ قَالَ يَا هِشَامُ مِنْ عَلَمِكَ هَذَا قُلْتُ شَيْءٌ أَخَذْتُهُ مِنْكَ وَ أَلْفْتُهُ فَقَالَ هَذَا وَ اللَّهُ مَكْتُوبٌ فِي صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى عليهما السلام (كَلِينِي، ۱۳۶۵: ج ۱، ۱۷۱). در این روایت، امام به قلب تشبیه شده است که عامل خودآگاهی اعضاست و وحدتی برای اعضا در پرتو قلب حاصل می شود که مانع کثرت اعضا نمی شود. امام صادق عليه السلام این تشبیه هشام بن حکم را تأیید کرده است.

متعددی در قرآن بر مسئله اخوت بین مؤمنان در جامعه اسلامی تأکید شده است و سوره حجرات این مسئله را به عنوان یک اصل بیان می‌کند:

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾. (حجرات: ۱۰)

در آیه‌ای دیگر، اخوت را نعمت الهی می‌شمارد که همواره باید متذکر آن بود:

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾. (آل عمران: ۱۰۳)

امام صادق علیه السلام در روایتی در همین باره، شدت این اخوت را چنین توصیف می‌کند:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَعَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَجْشُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَاطٍ عَنْ أَبِي بصير قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ الْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ كَالْجَسَدِ الْوَاحِدِ إِنْ أَشْتَكَى شَيْئاً مِنْهُ وَجَدَ أَلَمَ ذَلِكَ فِي سَائِرِ جَسَدِهِ وَ إِنْ وَاحِدٌ مِنْ رُوحٍ وَاحِدَةٍ وَإِنْ رُوحَ الْمُؤْمِنِ لَأَتَصَلُّ بِرُوحِ اللَّهِ مِنْ اتِّصَالِ شُعَاعِ الشَّمْسِ بِهَا. (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ۱۶۶)

در این روایت، شدت اخوت اسلامی به حدی است که جامعه اسلامی را مانند یک روح واحد می‌کند. این سطح از وحدت اجتماعی که بر معیار امامت تعریف می‌شود، نظریه اخوت اجتماعی را مطرح می‌کند که در برابر نظریه‌های مدرنی همچون قرارداد اجتماعی قرار می‌گیرد که بستر روابط اجتماعی را بر پایه برابری و آزادی تعریف می‌کند و عملاً نوعی گسست و درگیری را در جامعه القا می‌کند.

هویتی که ذیل عنصر امامت امام مهدی علیه السلام برای جامعه شیعه شکل می‌گیرد، از دو جهت قابل توجه است: اول این که چون در کنار مسئله مهدویت به جنبه آخرالزمانی و زندگی برتر و متعالی بشر اشاره دارد، افزون بر جنبه وحدت‌بخشی و هویتی، صورت تمدنی نیز به خود می‌گیرد که همان هویت تمدنی مهدوی است.

نکته دیگر آن است که ترکیب غیبت امام دوازدهم و از طرف دیگر، تأکید بر حضور او در متن زندگی مردم باعث می‌شود مردم رابطه عمیق و درونی با امام دوازدهم برقرار کنند. به این صورت، علاوه بر جنبه‌های طبیعی و بشری امام به ابعاد غیبی و حضور معنوی او در متن زندگی مردم توجه ویژه می‌شود و هویت جامعه شیعه پیوند درونی با امام معصوم پیدا می‌کند.

ب) تاریخ‌مندی

هویت، مسئله‌ای عینی است که در گستره زمانی شکل می‌گیرد. به همین دلیل، تاریخ یکی

از ابعاد مهم هر هویتی است. در واقع، بحث تاریخ به تدریجی بودن تکوین هویت اشاره دارد و این که در یک فرایند زمانی، هویت افراد شکل می‌گیرد. این فرایند زمانی در تکوین هویت و تدریجی بودن آن بسته به سطح هویت، گسترده می‌شود و حتی می‌توان در سطحی از هویت از ابتدای حیات بشر در نظر گرفت. یکی از تفاوت‌های هویت فلسفی و هویت انسانی این است که در این جا «من» الزاماً مساوی با «من» نیست، بلکه «من» با شناخت تدریجی امکانات ناشناخته خود، «من» می‌شود؛ یعنی بیشتر روی به آینده دارد و خود را مانند مجموعه‌ای از طرح‌ها و برنامه‌های ممکن، در فراسوی خود یعنی در جهان خارجی و کلاً در زمان آینده انعکاس می‌دهد. «من» فقط موقعی «من» است که آینده را به نحو زیربنایی برای خود تصویر کند. «من» آینده «من» است با این که این آینده را باید بر اساس امکانات گذشته خود بسازد (مجتهدی، ۱۳۸۹: ۶۸).

به تعبیر دیگر، تاریخ، بستری است که سرگذشت جمعی یک جامعه را ذیل یک فرهنگ نشان می‌دهد. بنابراین، تاریخ بر پایه وقایعی بنا شده است که در گستره زمان برای یک ملت رخ داده است. نوع انتقال این وقایع و نسبتی که یک جامعه با تاریخ خود برقرار می‌کند، تعیین‌کننده هویت آن جامعه است. شهید مطهری در تعیین نسبت میان تاریخ و جامعه به دو بخش اشاره دارد: «بودن»ها و «شدن»ها. به تعبیری تاریخ، سرگذشت «بودن» یک ملت است و نحوه «شدن» آن را مشخص می‌کند (مطهری، ۱۳۷۴: ج ۲، ۳۶۹). هر چند هر یک از «بودن» و «شدن»ها ناظر به رویکردی در تاریخ است، اما هویت یک جامعه در «بودن» و «شدن» ریشه دارد.

هویت تمدنی نیز از این قاعده مستثنا نیست، با این تفاوت که آن نحوه «شدن» که در هویت تمدنی در نظر گرفته می‌شود، در یک افق تمدنی تعریف می‌گردد. نکته دیگر این است که تاریخ از دو جهت بر هویت تمدنی اثر می‌گذارد: ابتدا از جهت تحلیلی است که از فرایند تحولات اجتماعی یک جامعه ارائه می‌شود و دوم، رویکرد کلان به تاریخ است که در ادامه به آن اشاره می‌شود:

۱. تحلیل تاریخ، صورت‌دهنده هویت تمدنی در یک جامعه

به طور کلی، وقتی از تاریخ و وقایع تاریخی یک جامعه صحبت می‌شود، منظور، توالی اتفاقات در گذشته زمانی یک ملت نیست، بلکه تحولات اثرگذار در آن جامعه و نوع حافظه تاریخی است که از این وقایع در ذهن افراد آن جامعه شکل گرفته باشد. این حافظه تاریخی که در ذهن یک ملت شکل می‌گیرد، با تحلیل آن واقعه همراه است. در واقع، این تحلیل تاریخی،

آن واقعه را برای یک ملت به زبان می‌آورد و چهرهٔ قهرمانان ملی و خاینان به یک ملت مشخص می‌شود.

بنابراین، از منظر هویت‌شناسانه، تاریخ را باید از منظر قواعد فرهنگی یک جامعه دنبال کرد. اگر بخواهیم با قواعد یک فرهنگ دیگر به یک جامعه بنگریم، هویت آن جامعه را دچار «بی‌تاریخی» یا «گسستگی فرهنگی» کرده‌ایم. هر چند در این جا قائل به نسبیت در تحلیل تاریخی نیستیم و این مطلب را نمی‌پذیریم که تاریخ را به هر شکلی می‌توان تفسیر و تحلیل کرد، ولی چنان که اشاره شد، نوع تحلیلی که از تاریخ ارائه می‌شود، صورت‌دهنده وقایع تاریخی در حافظه تاریخی یک جامعه است. به تعبیر دیگر، از منظر هویت‌شناسانه، تنها توالی وقایع تاریخی در یک جامعه نیست که صورت‌دهنده هویت آن جامعه است، بلکه نوع نگاه و تحلیل تاریخی، عامل اثرگذار اصلی در تعیین هویت یک جامعه است. البته یک تحلیل نمی‌تواند از وقایعی که در متن تاریخ یک جامعه رخ داده است، بیگانه باشد و وقایع تاریخی در برابر هر تحلیلی ساکت نمی‌نشینند و هر تحلیلی را بر نمی‌تابد، بلکه تحلیل‌های تاریخی بر اساس وقایع تاریخی قابل نقد هستند.

یکی از الزامات شکل‌گیری هویت تمدنی در یک جامعه این است که تحولات آن جامعه در افقی تمدنی تحلیل شود. برای مثال، انقلاب اسلامی مردم ایران را اگر در افق تمدنی تحلیل کنیم و آن را مقدمه شکل‌گیری یک تمدن جدید بدانیم، هویتی که ذیل انقلاب اسلامی برای مردم ایران شکل می‌گیرد، هویت تمدنی است، اما اگر در چارچوب شورش و بر اساس قواعد فرهنگی مدرن ارزیابی کنیم، هویتی مدرن از مردم ایران ترسیم می‌کند. البته باید توجه داشت تناسب نداشتن تحلیل تاریخی از وقایع یک ملت با مبانی فرهنگی و واقعیت‌های تاریخی آن جامعه منجر به گسستگی فرهنگی می‌شود و هویت آن جامعه را دچار تزلزل می‌کند. این مسئله را در برخی تاریخ‌نگاری‌های معاصر کشور می‌توان مشاهده کرد که تحولات تاریخی و وقایع سیاسی اجتماعی کشور را بر اساس شعارها و مؤلفه‌های فرهنگی غرب ارزیابی کردند و انسجام هویتی کشور را نسبت به مبانی فرهنگی اسلامی متزلزل کردند.

بنابراین، یکی از الزامات شکل‌گیری هویت تمدنی در افق مهدوی این است که تحولات تاریخی اجتماعی جوامع را در افق مهدویت و تمدنی تحلیل کنیم.

۲. رویکرد کلان به تاریخ، بستر پیدایش هویت تمدنی

لازمه شکل‌گیری رویکرد تمدنی به تاریخ که یکی از الزامات هویت تمدنی است، وجود یک

رویکرد کلان به تاریخ است. رویکردهای کلان به تاریخ، بستری است که به تحلیل‌های اجتماعی جهت می‌دهد و یکی از محورهای مهمی است که دینی بودن و نبودن یک هویت را مشخص می‌کند. به تعبیر دقیق‌تر، یکی از مرزبندی‌های مهم هویت دینی از هویت‌های غیر دینی و سکولار در بحث رویکرد کلان به تاریخ مشخص می‌شود.

نکته دیگر آن است که چون هویت تمدنی، سطح کلانی از هویت را در نظر دارد و فراتر از ابعاد ملی است، رویکرد کلان به تاریخ به شکل مستقیم در پیدایش هویت تمدنی یک جامعه تأثیر دارد، برخلاف هویت ملی که رویکرد کلان به شکل غیر مستقیم در آن اثر دارد.

رویکرد کلان به تاریخ از دو جهت صورت می‌گیرد: مبدأ تاریخ و سیر آن، پایان تاریخ و افق آن.

مبدأ تاریخ و سیر آن

۱. رویکرد دینی به مبدأ تاریخ و سیر آن

از این منظر، سیر حرکت بشر با خلقت آدم ابوالبشر آغاز شده و حضرت آدم، اولین پیامبر الهی است. شروع تاریخ در این رویکرد با دو مسئله همراه است: یکی مسئله خلقت حضرت آدم و حوا علیهم‌السلام و دیگری، مسئله هبوط. در این نگاه، حرکت تاریخ بر محور انبیای الهی و حرکت دینی تنظیم می‌شود. کلیت این نگاه در بین ادیان ابراهیمی مشترک است و بخش زیادی از کتاب‌های این ادیان به تبیین ابعاد این تاریخ اشاره دارد.

از این منظر، توحید و اسلام مقدم بر شرک است و چون پایه توحید در فطرت انسان است و دعوت به توحید برخاسته از عمق جان انسان‌هاست، توحید همواره در تاریخ ثابت است و آن چه تطور می‌پذیرد، شرک است. از نگاه دینی، شرک بر خلاف توحید، در ذات و حقیقت خود، پدیده‌ای تاریخی است (پارسانیا، ۱۳۸۳: ۱۳۲ - ۱۳۳) و عرصه تاریخ را عرصه تقابل حق و باطل می‌داند و شیطان به عنوان محرک و پایه‌گذار اندیشه باطل شناخته می‌شود. یک نمونه از این رویکرد به تاریخ را در خطبه قاصعه امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در نهج البلاغه می‌توان مشاهده کرد که تاریخ حرکت بشر را با این معیار دنبال می‌کند. در واقع، حضرت در این خطبه، تاریخ را عرصه حضور شیطان و ایادی آن می‌بیند که مردم را منحرف می‌کنند (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۲۸۵).

مورد دیگر را در دعای ندبه می‌توان مشاهده کرد که سیر حرکت بشر را بر معیار انبیا و اوصیای الهی بیان می‌کند که به دولت امام زمان علیه‌السلام ختم می‌شود.

۲. رویکرد مدرن و سکولار

نقطه مقابل رویکرد کلان دینی به تاریخ بشر، رویکرد سکولار به تاریخ است. در این نگاه، سیر حرکت بشر کاملاً مادی تلقی شده است. این نگاه به تاریخ در کنار رویکرد فلسفه دکارتی و اکتشافات علمی امثال گالیله از پایه‌های شکل‌گیری اندیشه مدرن بعد از رنسانس است. حتی می‌توان ادعا کرد اندیشه رنسانس با بازگشت به گذشته و بازخوانی تاریخ اروپا خارج از دستگام مسیحیت آغاز شد. یکی از ابعاد اصلی تلاش اومانیزم‌های ایتالیا در قرن ۱۴، بازگشت به متون ادبی و هنری یونان و روم باستان است (مک‌گراث، ۱۳۸۲: ۱۱۸-۱۲۰). کتاب *گفتارها* اثر ماکیاولی یکی از مهم‌ترین آثار است که پایه تفکر سیاسی مدرن بر آن استوار شده است. ماکیاولی در این اثر خود، اقتدار کشور روم باستان را مبنای تحلیل تاریخ قرار می‌دهد. وی در ابتدای کتاب خود، یکی از علت‌های آشفتگی زمانه را «فقدان شناخت واقعی تاریخ» می‌داند؛ زیرا مردمان هنگام مطالعه تاریخ، نه معنای واقعی آن را درمی‌یابند و نه آثار ناشی از آن معنا را احساس می‌کنند (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۳۶). در ادامه نیز با مینا قرار دادن تاریخ روم باستان قبل از مسیحیت، معنای واقعی مورد نظر خود را از تاریخ ارائه می‌دهد. در عرصه سیاسی و اجتماعی، این رویکرد، مبنای تفکر سیاسی مدرن شد، اما از اواخر قرن هیجدهم و قرن نوزدهم با غلبه اندیشه فلسفی علمی کاملاً عرصه تاریخ کلان بشر نیز مادی تعریف شد. نمونه‌هایی از این نگاه را در تاریخ علمی آگوست کنت یا تاریخ تکاملی و الحادی مارکسیسم یا اندیشه ترقی در فلسفه تاریخ هگل می‌توان مشاهده کرد. البته هگل را باید کسی دانست که به سیر مدرن و سکولار بشر مبنایی فلسفی داد. هگل بعد تاریخ را در اندیشه مدرن در قالب فلسفه تاریخ مدون کرد. ممیزه اصلی این نگاه، سکولار بودن آن است که مناسبات تاریخی بشر را کاملاً عرفی ترسیم می‌کند و نقطه مقابل رویکرد الهی و توحیدی به تاریخ است.

۳. رویکرد اسطوره‌ای و شرک‌آلود

این رویکرد، اولین رقیب اندیشه دینی است که امروزه کمتر با آن روبه‌رو هستیم؛ ولی چون بخشی از ادبیات تاریخی کشورها با این رویکرد نگاشته شده است، اهمیت دارد. از این منظر، هر چند به مفاهیمی چون خلقت و هبوط بشر پرداخته می‌شود، در واقع، این نگاه، به عنصر معنویت و قدسیت در تاریخ توجه دارد، اما آن را بر منطقی شرک‌آلود ترسیم می‌کند. بستر چنین نگاهی را باید در نوع ارتباط بشر با عوالم فراطبیعی دانست؛ چراکه انسان پس از سقوط از آسمان الوهیت و پس از اعراض از وجه و چهره نامحدود الهی، فرشتگان و موجودات قدسی را - که تا آن زمان، حامل پیام و سروش الهی و کارگزاران خداوند بودند - در حجاب نفسانیت خود

به صورتی مستقل، در قالب ارباب انواع و خدایگان متعدد مشاهده می‌کند. این نخستین مرحله شرک است. در این مرحله، طبیعت و عالم مادی همه آن چیزی نیست که در افق نگاه مشرک قرار می‌گیرد، بلکه امور فراطبیعی نیز به عنوان عواملی که در حوادث طبیعی دخیلند، به رسمیت شناخته می‌شوند (پارسانیا، ۱۳۸۳: ۱۳۳).

یکی از ابعاد تحریف صورت گرفته در کتاب‌های مقدس ادیان ابراهیمی، از منظر چنین نگرشی به سیر تاریخ کلان بشر است. برای مثال، سفر پیدایش کتاب *عهد قدیم* به مسئله کشتی گرفتن خداوند و یعقوب نبی اشاره دارد که برخاسته از این تحریف است. متون فلسفی یونان باستان نیز در این فضا نگاهشسته شده‌اند. البته این رویکرد در ادیان غیر ابراهیمی مانند بودا شدیدتر است.

امروزه فرهنگ سکولار غرب برای ایجاد معنویت رقیب در برابر معنویت اصیل دینی و پاسخ به بحران معنویت خود به شدت از این ظرفیت‌ها استفاده و معنویت سکولار و اومانستی ارائه می‌کند، به گونه‌ای که حجم قابل توجهی از فیلم‌های هالیوودی به این موضوعات می‌پردازد. ظرفیتی که این نوع تاریخ دارد، به علت مشابهت و نزدیکی آن با تاریخ دینی و نداشتن فاصله و تضاد تاریخ سکولار و علمی با تاریخ دینی سبب می‌شود که هویت اصیل دینی را در جامعه به چالش بکشد.

پایان تاریخ و افق آن

بعد دیگری که در تاریخ مطرح است و در تکوین هویت یک ملت و جامعه تأثیر دارد، نوع نگاه به پایان تاریخ است. پایان تاریخ در واقع، بخشی از همان رویکرد کلان به تاریخ است، اما به تأثیر ویژه آن در تکوین هویت یک جامعه باید جداگانه توجه کرد. به تعبیر دیگر، چون هدف این نوشتار از پرداختن به بحث تاریخ، بازکردن ابعاد هویت یک جامعه و سپس شاخص‌گذاری بر این پایه است، از بحث پایان تاریخ باید به طور ویژه و جداگانه بحث کرد؛ چنان‌که گفته شد، تاریخ، دو حیطة «بودن» و «شدن» یک جامعه را تبیین می‌کند. رویکرد به پایان تاریخ ناظر به «شدن» یک جامعه است و افق حرکت آن جامعه را ترسیم می‌کند.

در دو بخش قبل، بیشتر به سیر «بودن» یک جامعه پرداخته شد، اما مسئله پایان تاریخ به منزله موتورکشنده یک جامعه در بستر تاریخ است که رشد، تعالی و حرکت یک جامعه را در راستای افق ترسیم شده تنظیم می‌کند. در مسئله پایان تاریخ، دو نکته وجود دارد: یکی، مسئله افقی که برای حرکت یک جامعه گشوده می‌شود و دوم، سنت‌هایی که برای رسیدن به افق و جامعه ایده‌آل و زندگی برتر، این حرکت در دل این سنت‌ها اتفاق می‌افتد که در قرآن از آن

به عنوان سنت‌های الهی یاد می‌شود.

«پایان تاریخ» یعنی آن جامعه ایده‌آلی که افراد، خود را در نسبت با آن فرض می‌کنند و زندگی اجتماعی خود را سامان می‌دهند. این جاست که نوع نگاه به جامعه ایده‌آل یا زندگی برتر یا پایان تاریخ را باید از مقومات هویت یک جامعه دانست. به تعبیر دیگر، اگر می‌خواهیم بدانیم که هویت یک قوم چیست، باید ببینیم آن قوم در طلب چیست و رویش به کدام قسمت است (داوری، ۱۳۶۳: ۵۰). بنابراین، یکی از اساسی‌ترین مسائلی که مناسبات اجتماعی انسان‌ها را با یکدیگر تعریف می‌کند و حتی معنا می‌بخشد، افقی است که برای خود پذیرفته‌اند.

در اندیشه دینی و در همه ادیان به مسئله پایان تاریخ توجه شده است. از منظر اسلامی نیز آیات و روایات بسیاری وجود دارد و پایان تاریخ در قالب مهدویت و انتظار فرج تنظیم شده است. این موضوع یکی از مقومات هویت تمدنی مهدوی است و تحولات تاریخی چه در سطح کلان و چه در سطح جوامع در نسبت با آن قابل تحلیل است. به این ترتیب، با توجه به موضوعات کلانی مانند ولایت و عدالت که در انتظار فرج مطرح است، هویت را فراتر از ابعاد ملی، مطرح و زمینه شکل‌گیری هویت تمدنی را ایجاد می‌کند.

۱. عزت‌مندی

عزت‌مندی و اقتدار از مؤلفه‌های بنیادین یک هویت شمرده نمی‌شود، اما در تثبیت و فعلیت یافتن هویت نقش پررنگی دارد. در مقابل، شکست‌ها و عقب‌ماندگی‌ها و به طور کلی، تحقیرهایی که اقتدار و عزت یک ملت را زیر سؤال می‌برد، به انسجام هویتی آن جامعه ضربه می‌زند و در برخی موارد، زمینه فروپاشی یک هویت را فراهم می‌کند. این اثرپذیری و فروپاشی در مواردی که هویت، ریشه عمیق عقلانی و فطری و تاریخی نداشته باشد، سریع‌تر اتفاق می‌افتد. یکی از منشأهای بحران هویت در سطوح ملی، نبود چنین احساس عزتی بین آحاد آن جامعه و ملت است. باید توجه داشت که عزت و اقتدار، موضوعی است که جنبه بیرونی برای یک هویت دارد به این معنا که آن را در نسبت با هویت‌های دیگر و جوامع رقیب باید در نظر گرفت.

مفهوم عزت‌مندی و اقتدار هم به جنبه‌های عینی قدرت در جامعه اشاره دارد و هم در نسبت مؤلفه‌ها و ابعاد یک هویت قابل تعریف است. همچنین اقتدار یک جامعه علاوه بر این که در تحولات بیرونی و خارجی آن جامعه ریشه دارد و منشأ آن، عوامل خارجی در یک جامعه است، جنبه درونی هم برای آحاد یک جامعه دارد به این معنا که آن چه در هویت یک

جامعه اثر می‌گذارد، احساس اقتدار و عزت افراد آن جامعه در برابر دیگر جوامع و فرهنگ‌های رقیب است.

این احساس عزت و اقتدار در هویت تمدنی نیز زمینه فعلیت و انسجام هویت تمدنی را ایجاد می‌کند. اگر آحاد یک جامعه در نسبت با افق تمدنی مورد نظر، چنین احساس عزت و اقتداری نداشته باشند، هویت تمدنی فعلیت و تعین خارجی خود را در تحولات اجتماعی از دست می‌دهد. به تعبیر دیگر، وقتی چنین احساس عزتی در افراد شکل نگیرد، نمی‌توانند با آن هویت احساس بیگانگی کنند و در عمل نمی‌توانیم هویت تمدنی را در سطح یک جامعه مشاهده کنیم.

در معارف قرآنی به مفهوم «عزت» در تقابل‌های هویتی و فرهنگی بسیار توجه شده است. در نگاه قرآن، عزت، مفهومی اجتماعی است که جوامع بشری به دنبال تأمین آن در جامعه خود هستند و بسیاری از روابط فرهنگی یک جامعه ناظر به تعریف عزت و عزت‌مندی و مصادیق آن است. بخشی از عقاید و باورهای جامعه نیز در همین مورد شکل می‌گیرد. همچنین قرآن، علت پناه بردن مشرکان به خدایان را به دست آوردن عزت می‌داند و می‌فرماید:

﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾. (مریم: ۸۱)

همچنین قرآن از زبان ساحران فرعون، زمانی که در برابر حضرت موسی علیه السلام قرار گرفتند، می‌فرماید:

﴿فَأَلْقُوا جِبَاهَهُمْ وَعَصِيَّهُمْ وَقَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْغَالِبُونَ﴾. (شعراء: ۴۴)

این گفته‌ها نشان می‌دهد جایگاه فرعون در جامعه آن روز مصر به عنوان منشأ عزت جامعه پذیرفته شده بود و رسالت پیامبران نیز در مواجهه با این فرهنگ‌ها، شکستن این تکیه‌گاه‌های عزت بود که در واقع، هویت آن جامعه را زیر سؤال می‌برد. به تعبیر دیگر، انبیای الهی به دنبال نشان دادن ناکارآمدی مصادیق عزت در جوامع کفر بودند و این مسئله باعث می‌شد دیگر آن هویت برای آن جامعه قابل اتکا نباشد. برای نمونه، می‌توان به داستان حضرت ابراهیم علیه السلام اشاره کرد. وقتی حضرت ابراهیم علیه السلام بت‌ها را می‌شکند و تبرا بر دوش بت بزرگ می‌اندازد، مردم از او بازخواست می‌کنند و حضرت این مسئله را به بت بزرگ نسبت می‌دهد و می‌فرماید:

﴿فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ * ثُمَّ نُكِسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتُمَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ * قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ * أَفِ لَكُمْ وَمَا لَنَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ * قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَعَلِينَ * قُلْنَا

يَنَازُكُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ إِبرَاهِيمَ﴾. (انبیاء: ۶۲-۶۹)

در این آیات نشان داده می‌شود وقتی پایگاه عزت یک جامعه که بت‌های آن جامعه است، فرو می‌ریزد، چگونه هویت آن جامعه دچار تردید می‌شود. قرآن، این تردید هویتی را با تعبیر «فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ» نشان می‌دهد. در مقابل، منشأ حقیقی عزت را خداوند تبارک و تعالی معرفی می‌کند و می‌فرماید:

﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا﴾. (فاطر: ۱۰)

﴿وَلَا يَخْزُوكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾. (یونس: ۶۵)

همچنین در سوره نساء، منافقین را کسانی معرفی می‌کند که عزت را در فرهنگ کفر و غیر دینی جست‌وجو می‌کنند:

﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا* الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلْيَتَّغُون عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾. (نساء: ۱۳۸-۱۳۹)

با توجه به این آیات، یکی از الزامات مهم هویت تمدنی در افق مهدوی، مسئله عزت‌مندی نسبت به فرهنگ دینی و الهی است. در آیات و روایات با تعبیرهای دیگری نیز به مسئله عزت اشاره شده است. برای مثال، به آیه نفی سبیل می‌توان اشاره کرد:

﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾. (نساء: ۱۴۱)

همچنین از حضرت رسول اکرم ﷺ نقل شده است که:

الإِسْلَامُ يَغْلُو وَلَا يُغْلَى عَلَيْهِ. (صدوق، ۱۴۱۳: ج ۴، ۳۳۴)

باید توجه داشت که در برخی از روایات، عزت و در مقابل آن، ذلت، ناظر به رفتار یک فرد در نسبت با جامعه است، ولی عزت اجتماعی جامعه اسلامی در این جا مورد نظر است.

۲. در بُعد غیریت

چنان‌که در تعریف لغوی و اصطلاحی هویت گفته شد، وقتی صحبت از هویت است، به تشخیص افراد اشاره می‌شود. در بحث تشخیص یک شیء، به مرزهای وجودی یک شیء نسبت به اشیای دیگر توجه می‌شود و یکی از ابعاد شناخت هویت یک شیء است. در بحث هویت اجتماعی نیز تمایزها و تفاوت‌هایی که افراد با یکدیگر دارند، یکی از ابعاد مهم یک هویت است. به تعبیر دیگر، از ملموس‌ترین ابعاد هویت در سطح جامعه، تمایزاتی است که گروهی از انسان‌ها ذیل یک هویت با دیگر هویت‌ها برقرار می‌کند. بنابراین، در اصل این بحث

که غیریت‌ها و تمایزها از پایه‌های اصلی یک هویت هستند، چندان بحثی وجود ندارد و یکی از الزامات هر هویتی، جنبه‌های غیریتی آن هویت است.

مسئله غیریت یکی از ابعاد مهم در یک هویت شناخته می‌شود، اما این سخن به معنای تأیید دیدگاه‌های پست مدرن در تحلیل هویت نیست. در دیدگاه‌های پست مدرن، بحث غیریت و تمایز با نگاهی هستی‌شناسانه بررسی می‌شود و آن را از پایه‌های پیدایش یک معنا تلقی می‌کنند. ژاک دریدا، متفکر شالوده‌شکن فرانسوی توجهی ویژه به مسئله غیریت و پیدایش معنا و تثبیت هویت اشیا بر این اساس کرد. وی با انتقاد از متافیزیک غربی گفت که متافیزیک غربی نشان دهنده غیر ممکن بودن تعیین ذات اشیا و قطعی و تثبیت کردن کامل هویت کلمات و موضوعات است (هوارث، ۱۳۸۴: ۱۹۹). در واقع، مسئله غیریت در اندیشه پست مدرن ناظر به یک انسداد هستی‌شناختی در حوزه معنا برای اشیاست که نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی در پی دارد. از این منظر، معنا خصیصه ذاتی واژه‌ها و اشیا نیست. معنا همواره نتیجه توافق یا عدم توافق است؛ همواره موضوع قرارداد و نوآوری است؛ همواره تا اندازه‌ای به اشتراک گذارده می‌شود و تا اندازه‌ای در باب آن چون و چرا می‌شود (جنکینز، ۱۳۸۱: ۶). بنابراین، از منظر دیدگاه‌های فرامدرنیستی که بر «هویت در مقابل ابهام و «بازی تفاوت‌ها» تأکید دارد، چنین استدلال می‌کند که هیچ‌گونه انسداد^۱ یا تثبیت معانی وجود ندارد. هویت تنها می‌تواند از طریق انکار عامدانه ابهام و مستثنی نمودن (جداسازی) تفاوت‌ها به دست آید (هوارث، ۱۳۸۴: ۲۰۰).

در این نوشتار، درصدد نقد این دیدگاه‌ها در مورد هویت نیستیم، اما باید توجه داشت که این دیدگاه در چرخش‌های زبان‌شناختی و دیدگاه‌های تأویلی، هرمنوتیکی و پساساختارگرایی ریشه دارد. پیامد اصلی این رویکرد به مباحث جامعه‌شناسی و بحث هویت، نسبیت و سیال بودن هویت است که هیچ مبنا و جوهره‌ای را برای هویت نمی‌توان شناخت. به طور کلی، این دیدگاه‌های تأویلی در برابر روش‌های اثباتی قرار دارد؛ چون روش‌های اثباتی در پی توضیح عینی حیات اجتماعی و انسانی از طریق گردآوری داده‌های عینی برمی‌آید و میان پدیده‌های عینی، روابط علی را جست‌وجو می‌کند. مسئله اساسی در این جا عینی بودن و خارجی بودن حقایق و داده‌ها و استقلال آن‌ها از روش مطالعه و ناظر بیرونی است (بشریه، ۱۳۷۸: ۲۹۸-۳۰۰). در مقابل این دیدگاه، دیدگاه‌های تأویلی قرار دارد که به طور کلی، هدف آن، کشف معانی و کردارهای زبانی است که در متن آن‌ها داده‌های عینی شکل می‌گیرند (همو: ۳۰۰).

1. closure

به بیان دیگر، در یک رویکرد مقایسه‌ای، دیدگاه‌های نسبی‌گرا و عینی‌گرایی را می‌توان چنین توصیف کرد که نسبی‌گرایی در مقابل عینی‌گرایی است. عینی‌گرایی به چارچوبی ثابت و غیرتاریخی اعتقاد دارد که ما در تعیین امور مهمی چون خوبی، درستی، حقیقت، فهم و دانش به آن چارچوب ثابت و غیرسئال و غیرتاریخی متوسل می‌شویم. عینی‌گرا کسی است که به وجود چنین چارچوبی در حیطه تحقیق خویش معتقد است و رسالت فلسفی او یافتن چارچوب مربوط به بحث خویش است (واعظی، ۱۳۸۶: ۳۱۳).

رویکرد پست‌مدرن هر چند توانسته است انتقادهای مبنایی و محکمی را نسبت به اندیشه‌های اثباتی وارد کند، اما به لحاظ معرفت‌شناختی در برابر رویکردهایی است که در فلسفه اسلامی مطرح است.

برای تبیین جایگاه غیریت در هویت از منظر دینی به چند نکته باید توجه داشت:

الف) مسئله غیریت و تمایزگذاری در چارچوب دینی از پایه‌های شکل‌گیری هویت است. در ادبیات دینی، چندین کلیدواژه به این مسئله اشاره دارد که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به «تبری» یا «لعن» و موارد دیگر اشاره کرد. بنابراین، ابتدا باید توجه داشت اصل مسئله غیریت در تلقی دینی از هویت بسیار مهم بوده و پایه پیدایش یک هویت اجتماعی است. البته مسئله غیریت و تمایز لزوماً به معنای نفی جوهریت برای هویت اجتماعی یک جامعه نیست.

ب) در ادبیات دینی، منشأ این غیریت بر اساس باورهای دینی تعریف می‌شود که هسته هویتی جامعه اسلامی را شکل می‌دهد. البته این غیریت در حد اندیشه و باور قرار نمی‌گیرد، بلکه در فرهنگ اسلامی در سطح تمایلات و گرایش‌ها نیز خود را نشان می‌دهد. آن‌گاه از طریق تبدیل غیریت به موضوع‌گرایی در چارچوب دو مفهوم «تبری» یا «لعن»، عینیت اجتماعی به هویت می‌دهد.

ج) نقش دیگر غیریت در یک هویت آن است که زمینه خودآگاهی به ابعاد فرهنگی و محوری هویت را فراهم می‌کند. بر همین اساس، می‌توان نوعی رابطه دیالکتیکی میان غیریت و هسته یک هویت در نظر گرفت. به این شکل که در ابتدا بر اساس مؤلفه‌های درونی و هسته‌ای یک هویت، غیریت‌های آن هویت مشخص می‌شود. در مرحله بعد، تقابل‌های هویتی که میان یک جامعه با دیگر جوامع و فرهنگ‌های جدید صورت می‌گیرد، زمینه بازخوانی و رجوع به مبانی آن هویت را فراهم می‌کند. اگر هسته آن هویت برخاسته از یک نظام اعتقادی مستحکم و متناسب با فطرت باشد، زمینه خودآگاهی بیشتر آن جامعه نسبت به ابعاد عمیق‌تر نظام باور حاکم بر آن هویت را فراهم می‌کند. در مقابل، اگر نظام باور آن

هویت مبتنی بر یک عقلانیت دقیق و متناسب با فطرت افراد نباشد، این هویت دچار فروپاشی می‌شود و در هویت غالب منحل می‌گردد. با این تحلیل، روندی تکاملی برای هویت جامعه می‌توان در نظر گرفت و هویت جامعه علاوه بر این که متکی به اصولی ثابت است، نوعی پویایی و حرکت نیز در آن به چشم می‌خورد.

این دو نکته در موضوع هویت تمدنی نیز قابل طرح هستند. به تعبیر دیگر، غیریت در هویت تمدنی، زمینه بازخوانی و خودآگاهی به ابعاد درونی تر هویت تمدنی را ایجاد می‌کند. غیریتی که در بحث هویت تمدنی طرح می‌شود، باید در یک نسبت تمدنی باشد و اگر این غیریت در سطحی پایین تر مطرح شود، هویت تمدنی را دچار تزلزل می‌کند. در بحث هویت تمدنی مهدوی، این غیریت در نسبت با فرهنگ و تمدن غرب تعریف می‌شود و هر نوع تقلیل از این سطح تقابل و غیریت، مسئله مهدویت را از یک قالب تمدنی به یک قالب فرقه‌ای و گروهی تبدیل می‌کند و شکل‌گیری هویت تمدنی را زیر سؤال می‌برد.

نتیجه‌گیری

هویت تمدنی، باور آگاهانه یک ملت از خود بر اساس رسالت تاریخی و مسئولیت ایجاد یک تمدن است.

هویت تمدنی حد فاصل فرهنگ و تمدن است و تا مؤلفه‌های فرهنگی یک جامعه به هویت تمدنی تبدیل نشود، تمدن شکل نمی‌گیرد.

در اندیشه شیعه، متعالی‌ترین سطح زندگی اجتماعی بشر به شمار می‌آید و در ساحت تمدنی نیز تمدن برتر در نسبت با مهدویت شکل می‌گیرد. بر این اساس، هویت تمدنی در اندیشه شیعه بر محور مهدویت شکل می‌گیرد.

هویت تمدنی مهدوی هر چند مبتنی بر یک هسته معرفتی است، در مسیر تاریخی بر اساس خودآگاهی به این مؤلفه‌های معرفتی رشد می‌کند و متناسب با آن می‌توان تمدن‌هایی در سطوح پایین‌تر و در راستای تمدن برتر مهدوی در نظر گرفت. بر این اساس، هویت تمدنی نه تنها منافاتی با تمدن زمینه‌ساز ندارد، بلکه یک تمدن زمینه‌ساز زمینه بسط و خودآگاهی بیشتر را در هویت تمدنی ایجاد می‌کند.

الزامات هویت تمدنی در افق مهدوی در دو بخش شکل می‌گیرد: ابتدا ما به اشتراکات که همان خود هویتی یک جامعه است و دوم ما به الامتیازات که غیریت هویتی جامعه است. هسته اصلی پیدایش یک هویت، ما به اشتراکات است که بر اساس مؤلفه‌های فرهنگی یک جامعه ایجاد می‌شود.

الزامات شکل‌گیری هویت تمدنی در افق مهدویت در بعد خود جامعه در سه بخش بررسی می‌شود: وحدت اجتماعی، تاریخ‌مندی و عزت‌مندی.

وحدت اجتماعی همان انسجام و پیوستگی اجتماعی است که هویت اجتماعی را در یک جامعه در پی دارد. وحدت اجتماعی بر محور مؤلفه‌های فرهنگی مشترک و ذیل یک نظام سیاسی شکل می‌گیرد.

در اندیشه شیعه، این وحدت اجتماعی حول عنصر ولایت و امامت به وجود می‌آید. به تعبیر دیگر، وحدت اجتماعی بر محور انسان کامل و امام معصوم در جامعه شیعه شکل می‌گیرد. بنابراین، مسئله امام از مهم‌ترین بنیان‌های هویتی شیعه است و چون حضور و غیبت امام دوازدهم در راستای تحقق جامعه برتر و آخرالزمان است، این هویت شکل‌تمدنی به خود می‌گیرد.

تاریخ‌مندی به دو بخش اشاره دارد: بخش اول که در بحث هویت اهمیت بالایی دارد، نگاه کلان به شروع و پایان تاریخ است که در نگاه اسلامی با هبوط حضرت آدم علیه السلام شروع و با ظهور حضرت بقیه الله علیه السلام تمام می‌شود. این نوع نگاه در مقابل نوع نگاه کلان به تاریخ در نگاه سکولار و غیر دینی قرار می‌گیرد. محور دوم در بحث تاریخ‌مندی، نوع تحلیل تحولات تاریخی جامعه اسلامی است که باید تحولات جامعه در راستای نگاه تمدنی مهدوی تحلیل شود.

غیریت، تمایزاتی است که یک جامعه در برابر هویت رقیب دارد و این تمایزات بر اساس نظام باور و جهان‌بینی آن هویت شکل می‌گیرد. این برخلاف دیدگاه‌هایی است که اساس شکل‌گیری هر هویتی را بر اساس غیریت آن هویت دنبال می‌کنند. کارکرد دیگر غیریت در مباحث هویت، خودآگاهی است که در پرتو رقابت‌ها و تمایزات هویتی برای کسانی به وجود می‌آید که ذیل یک هویت هستند.

غیریت و تمایز در هویت تمدنی باید در سطح تمدنی لحاظ شود و اگر رقابت‌های هویتی در سطحی نازل‌تر دیده شود، نمی‌توانیم شاهد هویت تمدنی در یک جامعه شویم. در هویت تمدنی مهدوی نیز باید سطح منازعات هویتی را در سطح تمدنی تعریف کرد، نه در سطح فرقه‌ای.



منابع

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۶ش)، *فرهنگ و هویت ایرانی و جهانی شدن*، تهران، تمدن ایرانی.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۸ش)، «چارچوب نظری جامعه‌شناسی سیاسی»، *نقد و نظر*، سال پنجم، شماره ۱۹ و ۲۰.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۳ش)، *هستی و هبوط*، قم، معارف.
- پای، لوسین دبلیو (۱۳۸۰ش)، *بحران‌ها و توالی‌ها در توسعه سیاسی*، ترجمه: غلام‌رضا خواجه‌سروی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- توسی، موریزیو (۱۳۷۷ش)، «تنوع‌های فرهنگی و منشأ تمدن‌های اولیه»، مجموعه مقالات *چستی‌گفت‌وگویی تمدن‌ها*، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۸ش)، *جستاری نظری در باب تمدن*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ سوم.
- جنکینز، ریچارد (۱۳۸۱ش)، *هویت اجتماعی*، ترجمه: تورج یاراحمدی، تهران، شیرازه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ش)، *امام مهدی علیه السلام، موعود موجود*، تحقیق و تنظیم: سید محمدحسن مخبر، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۹ش)، *جامعه در قرآن*، تحقیق و تنظیم: مصطفی خلیلی، قم، مرکز نشر اسراء.
- داوری، رضا (۱۳۶۳ش)، *شمه‌ای از تاریخ غرب زندگی ما*، تهران، سروش.
- _____ (۱۳۷۹ش)، *اوتوبی و عصر تجدد*، تهران، نشر ساقی.
- شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، قم، هجرت.
- شیخ‌الاسلامی، سید حسین (۱۴۱۹ق)، *مسند فاطمة الزهراء علیها السلام*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳ق)، *من لایحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
- کچوییان، حسین (۱۳۹۰ش)، *هویت ما*، قم، کتاب فردا.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، *الکافی*، تصحیح و تعلیق: علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- گل محمدی، احمد (۱۳۸۱ش)، *جهانی شدن، فرهنگ، هویت*، تهران، نی.

- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۸۸ش)، *گفتارها*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۹ش)، «هویت از نظر فرهنگی و فلسفی»، *هویت ملی ایرانیان و انقلاب اسلامی*، تهران، زمان نو.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴ش)، *مجموعه آثار* (ج ۲ و ۷)، تهران، صدرا.
- مک گراث، آلیستر (۱۳۸۲ش)، *مقدمه‌ای بر نهضت اصلاح دینی*، ترجمه: بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- واعظی، احمد (۱۳۸۶ش)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۸ش)، *برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی*، ترجمه: محمدعلی حمید رفیعی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- هوارث، دیوید (۱۳۸۴ش)، «نظریه گفتمان»، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه: امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی