



جمیله علم الهدی
دکترای فلسفه تعلیم و تربیت

مقدمه

معمولاً مفهوم هویت بیشتر در معنای هویت فرهنگی به کار می رود. به عبارت دیگر به نظر می رسد هویت هر فردی صرفاً در ارتباط با حضور آن در نوعی اجتماع قابلیت تعریف دارد. از این رو در مباحث اجتماعی تصور می شود که «هویت» عبارت است از برآیند کنشهای متقابل میان فرد و محیط اجتماعی و شامل مجموعه تعلقاتی است که هر فرد نسبت به نظام اجتماعی دارد. تعلقاتی نظیر وابستگی به یک گروه سنی، وابستگی به یک گروه جنسی، وابستگی به یک طبقه اقتصادی، وابستگی به یک نظام سیاسی و غیره (دنی کوش، ۱۹۹۸). در حقیقت مفهوم هویت در علوم اجتماعی کاربردی ابزاری دارد. این مفهوم ابزاری جامعه شناختی و در عین حال روانشناختی محسوب می شود که نوعی مقوله بندی جهت تمایز خودی- ناخودی را ممکن می سازد. از این رو اساس بکارگیری مفهوم هویت بر تشابهات و تفاوتها استوار است.

برخی از برداشت های رایج درباره هویت

الف) هویت همچون میراث: این برداشت، مربوط به دیدگاه‌هایی است که تلقی آنها

از هویت، نوعی طبیعت ثانویه با فهرستی از معیارهای خاص می باشد. طبیعتی که هم چون جوهری متعین توسط عامل یا عامل های مربوط به میراث نژادی یا میراث فرهنگی به فرد انتقال می یابد. در روایتی از این نوع دیدگاه ها که هویت در میراث ژنتیکی ریشه دارد، محتوای زیست شناختی فرد حاوی عناصری از هویت قومی- فرهنگی نظیر منش ها، صفات روانشناختی، طرز تفکر و گرایش های خاص مربوط به قومی که در آن متولد شده، می باشد. این محتوای زیستی همچون یک وضعیت ویژه درونی به او تشخیصی ثابت و قطعی می دهد (پیر. وندنبرگ، ۱۹۸۱). در روایتی دیگر از این دسته که بر میراث فرهنگی تاکید می شود، محتوای دانشی و اعتقادی گروه اجتماعی خاصی که فرد در آن به دنیا آمده است متکفل تکوین هویت او می باشد. البته نقش فرد در فرآیندهای درونی سازی الگوهای فرهنگی از پیش تعیین شده، قابل توجه است. زیرا فرد طی همانند سازی با گروه مربوطه به تشخیص دست می یابد. در این دیدگاه نیز هویت پدیده ای از پیش تعریف شده است که دارای جوهری معین و معیارهایی مشخص می باشد. البته ملازم با گروه است، چون در گروه و از طریق گروه انتقال می یابد (کلیفورد گرتز، ۱۹۶۳).

ب) هویت همچون احساس: در این برداشت، هویت اجتماعی، یک واقعیت عینی و قابل مشاهده یا اشاره نیست. هویت یک احساس درونی در افراد است که ناشی از نیاز روانشناختی آنها به تعلق و وابستگی می باشد و شامل احساس نوعی همانندی با گروهی از مردم می باشد که در اثر زندگی اجتماعی حاصل می گردد. بنابراین، هویت پویا و نسبی است. هویت به هیچ وجه نمی تواند همچون اقیانوس معین و ثابت و به گونه ای تغییر ناپذیر به گروه های اجتماعی خاص منتقل گردد. هویت صرفاً یک نوع حس همبستگی است که بر اساس تصویری که افراد از پدیده های اجتماعی دارند و تفسیرهایی که آنها از تقسیم بندی های اجتماعی در ذهن می پروراندند، تشکیل می شود (دنی کوش، ۱۹۹۸). از آنجا که تکوین هویت کاملاً وابسته است به بی نهایت گزینش های افراد در نوع همانند سازی هایشان و در طی زندگی هر فرد خاص این گزینش ها از امکان متفاوتی برای تغییر برخوردارند، بنابراین هویت نسبی و پویاست. به نظر این گروه تعریف هویت به منزله جوهری معین یا ذاتی عینی، نه تنها فرد را در تحقق تشخیص خویش دست بسته نگه می دارد بلکه تطورات هویتی را که اکنون بیش از همیشه با آن مواجهیم، برنمی تابد.

ج) هویت همچون راهبرد: در این برداشت، هویت به منزله وسیله ای جهت دستیابی به یک هدف معین محسوب می شود. افراد مختلف یک جامعه بر اساس هدف یا هدف هایی که در کنش های اجتماعی دنبال می کنند و متناسب با تصویری که از اوضاع روابط اجتماعی و موقعیت خویش در جامعه دارند هویت خویش را رقم می زنند. مردم گرچه در تعیین هویت خویش به گونه ای که متناسب با منفعت شان باشد، از آزادی کامل برخوردار نیستند ولی می توانند در چارچوب روابط گروه های اجتماعی و بنابر تصویری که از موقعیت خود و همچنین تفسیری که از پدیده های اجتماعی در ذهن دارند، هویتی را برای خود تعریف کنند. به طور مکرر این تعریف تصحیح و تعدیل می پذیرد و عامل مؤثر در تصحیح و تعدیل های هویتی تلاش های دیگر کنشگران اجتماعی است. همچنین تغییرات اجتماعی مردم را وادار می کند تا هویت خویش را به صورتی متفاوت از قبل بازسازی نمایند. درحقیقت در این چشم انداز، هویت به منزله علامت یا برچسبی است که در روابط گروه های اجتماعی می تواند کاربرد ابزاری داشته باشد (دانیل بل، ۱۹۷۵) و رسالت علوم اجتماعی، اثبات یک یا چند هویت خاص یا حتی نظارت بر آنها نیست بلکه حتی شناسایی یا ارزش گذاری اهدافی که مردم در بکارگیری ابزار گونه هویت دنبال می کنند نیز اهمیتی ندارد. وظیفه علوم اجتماعی صرفاً شناسایی عناصر درحال افول یا توسعه هویت و همچنین باز شناسی تغییرات اجتماعی مؤثر در افول یا توسعه هویت هاست.

د) هویت همچون پدیده ای ارتباطی: در این برداشت، هویت به عنوان پدیده ای اجتماعی مطرح است که در ضمن روابط فرد با گروه های مختلف اجتماعی یا حتی روابط یک گروه با دیگر گروه ها تکوین می یابد. هویت نوعی فرآیند مقوله بندی است که از سوی گروه ها برای سازماندهی مبادلات بکار گرفته می شود. از این رو فردریک معتقد است برای دست یابی به شناختی از هویت، صورت بندی مجموع ویژگی های متمایز هر گروه اجتماعی کافی نیست، بلکه لازم است در نوع روابط هر یک از گروه های اجتماعی با دیگر گروه ها جست و جو شود تا ویژگی هایی که هر گروه جهت تثبیت تمایزات خود از دیگران مورد تاکید قرار می دهد، آشکار گردد. در این دیدگاه هویت نه جوهری عینی، در خود و برای خود با فهرستی معین از معیارهای خاص می باشد و نه کاملاً ذهنی و شامل احساسی روان شناختی است. بلکه هویت نتیجه فرآیند مستمر همانند سازی در یک

وضعیت ویژه ارتباطی می باشد و از این رو بنابر تغییر وضعیت ارتباطی متغیر می گردد. در نتیجه در این برداشت از هویت نیز، تشخیص افراد و گروهها کاملاً نسبی است و به روابط میان گروههای اجتماعی وابسته می باشد.

تحلیل برداشتهای رایج درباره هویت

به نظر می رسد هیچ یک از این برداشتها را نمی توان به عنوان نظریه ای کامل درباره هویت تلقی کرد. زیرا در برداشت اول که هویت به عنوان امری تمام شده و جوهری متعین به گونه ای مستقل از افراد و گروه های اجتماعی تعریف شده، جنبه انعطاف پذیر و پویای هویت فراموش گردیده است. بر اساس این دیدگاه چون هویت، ذات متعینی است پس هر گونه تغییر و تطور در تکوین هویت، لازم است به نوعی بحران هویت تفسیر شود و سر باز زدن از میراث فرهنگی یا بیولوژیک مفروض، به ناهنجاری هویتی تقلیل می یابد. در حالی که ثبات میراث قومی- فرهنگی به خودی خود و فارغ از یک نظام ارزش شناختی نمی تواند در بحث هویت نقش اساسی داشته باشد، از این رو جمود بر سنت قومی- فرهنگی لزوماً نمی تواند ملاک تشخیص هر گونه بحران هویت را تعیین کند.

زیرا گرچه مفهوم سنت در معنای میراث قومی - نژادی اشاره دارد به مجموعه ای از اندیشه ها، آثار، و آداب و رسوم که ریشه آنها به گذشته ای نسبتاً طولانی باز می گردد، ولی توجه به تمام یا بخشی از سنت برخاسته از نوعی نظام ارزشی است. از این رو مثلاً به اعتقاد گیدنز، ایده سنت از برساخته های مدرنیته است و احتمالاً ناشی از انگیزه های صنعتی آن می باشد. بسیاری از مقولات سنتی به دلایلی خاص و طی فرآیندی ویژه در مجموعه میراث قومی- نژادی یک گروه اجتماعی وارد می شود یا مورد تاکید قرار می گیرد و بطور عمدی یا غیرعمدی آمیخته به قدرت است. چنانکه هابزبام و ترنتس رانجر از این واقعیت در کتاب «مبدأ جشنها» تحت عنوان ابداع سنت (invention of tradition) یاد می کنند و منشا بسیاری از سنت ها هندی یا لباس های اسکاتلندی را در سیاست های اقتصادی دوران معاصر جست و جو می نمایند. (گیدنز، ۱۹۹۹)

از سوی دیگر این برداشت از هویت چون آن را امری تمام شده و واقعیتی متعین معرفی می کند، آزادی انسانی را در سلسله ای از فرایندهای همانند سازی محدود، تفسیر

می‌نماید. زیرا بر طبق برداشت اول انسان‌ها صرفاً آزادند که در تکوین هویت خویش، فهرستی از معیارهای مشخص شده توسط میراث فرهنگی یا زیست‌شناختی را بپذیرند و همچنین آنها می‌توانند و اختیار دارند که در تثبیت ارزش‌های از پیش تعریف شده بکوشند و تلاش نمایند این ذات مستقل هویت را به نسل‌های بعدی جامعه بطور دقیق و کامل تحویل نمایند. دلالت این نوع برداشت از هویت برای ارزشیابی و گزینش مقولات فرهنگی و تفسیر پدیده‌های اجتماعی، تمسک به معیارهای زمانی، مکانی و نژادی است. به عبارت دیگر معیارهایی نظیر قدیمی بودن و بومی بودن در تعیین مرزهای خودی-ناخودی نقشی اساسی را برعهده دارند. همچنین از لوازم دیدگاه اول نوعی جبرگرایی در شناسایی تطورات اجتماعی است که به محدودیت حوزه اختیارات اعضای یک جامعه در تغییرات هویتی مربوط می‌گردد.

برداشت دوم نیز که نگاهی روانشناختی به هویت دارد و آن را به عنوان احساسی از تعلق و همانندی معرفی می‌کند، ملازم با تصویری خودسرانه و دلبخواه از هویت است. در این نوع نگاه، هویت همچون یک خیال، سیال و متغیر دیده می‌شود و برامکان فردی جهت تکوین هویت خویش به گونه‌ای ساده لوحانه تاکید می‌گردد. چنین برداشتی از هویت می‌تواند به منزله قطع کامل رابطه افراد با جامعه تلقی شود. در حالی که حتی اگر هویت صرفاً نوعی احساس درونی باشد، بی‌نیاز از تظاهرات خارجی عینی نیست و هر نوع احساس تعلقی برای گونه خاصی از عمل دلالت دارد که فرایندها و ملاک‌های آن از پیش و توسط دیگران مشخص گردیده‌اند. به عبارت دیگر تعلق به یک گروه اجتماعی خود یک امر اجتماعی است که تنها برعهده هر یک از اعضا نمی‌باشد بلکه این عضویت شاید حتی قبل از درخواست فرد صورت گیرد. توجه دیدگاه مذکور به جنبه انعطاف و تغییر هویت البته پیامد بی‌ثباتی نسبی هویت‌های تعریف شده است. اختلاط معیارهای ثابت معرفی شده برای هویت‌های معین که ناشی از مشاهده هویت به منزله ذات می‌باشد راه را برای برداشت‌های ذهنی گرا از هویت گشوده است.

برداشت سوم از هویت که به نوعی تلقی پراگماتیستی/اینسترومنتالیستی نزدیک است، با فرض هویت به معنای عامل تعیین‌بخش ناسازگار است. تاکید این برداشت بر جنبه انعطافی هویت آن را به مفهومی سیال و غیر قابل تعریف تبدیل می‌کند. هر فرد یا

هر گروه به تعداد اهداف و موقعیت‌های متنوع زندگی می‌تواند هویت‌های متنوعی را برای خویش تعریف کند. در حالی که به نظر می‌رسد تکوین، توسعه و حفاظت از هویت یکی از اهداف اجتماعی برجسته برای هر فرد یا گروه بزرگ یا کوچک اجتماعی است. اساساً تعریف هویت به منزله ابزار بر ارائه تعریفی از هدف یا اهداف اجتماعی متوقف می‌باشد. بدون شناسایی و گاه ارزشیابی اهداف نمی‌توان نسبت به ابزارهای نیل به آنها شناختی بدست آورد. از سوی دیگر ارائه هر نوع تعریفی از اهداف اجتماعی متضمن نوعی تعریف و حتی ارزش گذاری نسبت به هویت و شاخص‌های آن است. به نظر می‌رسد تلقی سود گرایانه یا ابزار گرایانه از هویت، بازتاب برخی پدیده‌های هویتی به خصوص در جوامع مهاجر نشین و به خصوص در شرایط تعارضات فرهنگی عصر مدرنیته می‌باشد.

برداشت چهارم از هویت نیز که به تعریف آن بر اساس روابط اجتماعی می‌پردازد و هویت را پدیده‌ای ارتباطی می‌بیند، گرچه برای تفسیر رخدادهای هویتی از توان بیشتر برخوردار است ولی نمی‌تواند از جبر ناشی از روابط قدرت بگریزد. در حقیقت آنچه ظهور و توسعه برخی دیدگاه‌های نئومارکسیستی را توجیه می‌کند که این دیدگاه‌ها به تفسیر هویت همچون پدیده‌ای ارتباطی در ذیل روابط قدرت می‌پردازند، رابطه قدرتی است که در دوران مدرنیته در الگوی دولت-ملت، تبلور یافته است. الگوی دولت-ملت متضمن منطق سیاسی خاصی است که به شناسایی هویت واحدی برای شهروندان گرایش دارد و نظارت بر این هویت واحد را به عنوان یکی از مهمترین وظایف سیاسی-امنیتی بر عهده می‌گیرد. از این رو تعیین هویت که در شکل کارت‌های تشخیص هویت، شناسنامه، گذرنامه و غیره جلوه گر شده، بیش از پیش مهم و گریز ناپذیر گردیده است. از این رو معنای هویت در جوامع مدرن نسبت به جوامع سنتی، برخلاف تصور رایج، انعطاف ناپذیرتر و بسته‌تر می‌نماید.

هویت در دیدگاه اسلامی

به رغم سنت تحقیقی علوم انسانی، که تحقیق از پایین به بالا است، در دیدگاه اسلامی حرکت تحقیقی از بالا به پایین می‌باشد. در علوم انسانی مباحث اجتماعی از توصیف ظواهر پدیده‌ها آغاز می‌شود و بر اساس مفروضات روش شناختی، مسایل مربوط به هر

حوزه مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد و در نهایت مبنایی نظری برای توصیف و تحلیل پدیده‌های مشابه بدست می‌آید. ولی در روش تحقیقی رایج در حوزه تفکر اسلامی مسائل مستحدثه با ارجاع به مبانی وجود شناختی و البته با توجه به مفروضات روش شناختی آغاز می‌شود. از این رو مسئله هویت نیز در این دیدگاه قبل از اینکه پدیده‌ای اجتماعی و وابسته به تشکیل جوامع انسانی باشد، یک موضوع وجود شناختی است که به نظریه اسلام درباره انسان مربوط می‌گردد. به عبارت دیگر در چشم انداز جامعه شناختی متعلق به دیدگاه اسلامی، هویت هر شخص مستقل از جایگاهش در جامعه نیز موضوعی قابل توجه برای تفکر و تحقیق است. زیرا آنچه تشخص هر انسان را تشکیل می‌دهد، صرفاً بر مشارکت او در جامعه توقف ندارد. بلکه جایگاه هر شخص در شبکه در هم پیچیده یگانه‌ای به نام «نظام هستی» است که هویت او را تعیین می‌کند.

در حالی که توصیه می‌شود برای توصیف علمی هویت توجه نظریه‌های علوم اجتماعی در بهترین حالت به نقش اجتماعی معطوف می‌گردد، در دیدگاه اسلامی نقش اجتماعی مردم نیز در ذیل نقش هستی شناختی آنها تعریف می‌گردد. از این رو در تکوین هویت افراد و گروه‌ها نقش اجتماعی از توان تعیین کنندگی درجه دومی برخوردار می‌باشد. عامل اصلی تعیین هویت در دیدگاه اسلامی نقش وجود شناختی است. زیرا در این چشم انداز هر شخص صرف نظر از مسئولیتی که در جامعه بر عهده دارد و میزان مشارکتی که برای اداره جامعه ارائه می‌نماید، مسئولیت اساسی تر تماشگری و بازیگری در مجموعه جهان هستی را بر دوش می‌کشد. از این رو نقش هستی شناختی افراد نه تنها در تعیین هویت، تاثیر گذارتر از نقش اجتماعی آنان است، بلکه حتی جهت دهنده اصلی به فعالیت‌های اجتماعی، روابط اجتماعی و بالاخره نقش اجتماعی مردم نیز نوع رابطه آنها با عالم وجود می‌باشد. شرح چگونگی تکوین هویت بر مبنای نقش هستی شناختی البته مستلزم باز خوانی مجدد آثار فلسفی به خصوص متون و حیانی است، که در این مقاله توضیحی بسیار کوتاه و در خور مجال ارائه می‌گردد.

الف) تعیین هویت از منظر فلسفه اسلامی

هویت به منزله یک بحث فلسفی ذیل عنوان قاعده «الشیء مالم یتشخص لم یوجد» در حوزه فلسفه اسلامی مطرح شده است. طرح مسئله تشخص که مبنای فلسفه هویت

است شاید برای اولین بار توسط بهمینار- شاگرد مشهور ابن سینا- در کتاب «التحصیل» صورت گرفته و سپس در نوع کتابهای فلسفی و کلامی تعریف تشخص و تعیین نسبتش با ماهیت که آیا زائد بر ماهیت اشیاء است یا عین ماهیت به بحث گذاشته شده است. برای مثال فخر رازی می گوید:

تعیین و خصوصیت شیء عبارت است از هویت آن شیء و هر موجود مشخص از حیث اینکه مشخص است، ثابت و واجد هویت خویش است. (دینانی، ۱۳۸۰)

قاضی عضد الدین ایجی نیز معتقد است، تشخص که در وجود خارجی آن، جای هیچ تردیدی نیست غیر از ماهیت می باشد و در جهان واقعی، هر فرد یک موجود است با یک هویت معین و هرگز نمی توان آن را بدون هویتش در نظر گرفت و یا آن را به دو نیم (ماهیت انسانی و تشخص خارجی) تقسیم کرد. بلکه صرفاً در ذهن است که می توان هر فرد را به یک ماهیت و سلسله ای از مشخصات تفکیک شده به نام هویت تحلیل کرد. (همان)

بطور خلاصه بر اساس روایتی از فلسفه اسلامی که ماهیت را اصیل می داند. آنچه در جهان واقعیت وجود دارد اشخاص یعنی ماهیت های متشخص هستند. ولی ذهن می تواند مفاهیم کلی را از ذات واقعی این ماهیت های متشخص انتزاع نموده، به عنوان ویژگی های هویتی معرفی کند. در حقیقت توصیف های ما از ویژگی های هویتی همچون تمام مقولات ماهیتی شامل مفاهیمی کلی است که در طی فرآیندهای مفهوم سازی ذهن بوجود می آیند نه اینکه به عنوان یک امر واقعی و قابل اشاره در خارج وجود داشته باشند. آنچه در خارج هست فقط شامل اشخاص می باشند که هیچ گونه امتیاز و فاصله ای بین ماهیت و مشخصات آنها مشاهده نمی گردد.

در روایتی دیگر از فلسفه اسلامی که متعلق به فلسفه اصالت وجود است هویت یک امر وجودی است و تشخص به وجود باز می گردد نه ماهیت. اساس ماهیت یک مفهوم ذهنی می باشد و آنچه در عین واقعیت است صرفاً مرتبه های مختلف وجود است. برای ملاحظه هر موجود به صرف وجودش متشخص و دارای هویت می گردد. نحوه وجود هر چیزی از جمله هر فرد انسان همان تشخص او می باشد. زیرا اگر از نحوه وجود آن چشم پویشید، آنچه می ماند یکسری مفاهیم کلی است که قابل صدق بر افراد بسیار خواهد بود، هر چند بی نهایت مخصص به آن ضمیمه شود. در حقیقت وجود جزئی عینی خارجی

هر چیزی، تعیین کننده، تشخیص بخش یا مشخص و معین آن است و از این رو صدرا معتقد است که ابهام ماهیت تنها توسط وجود جزئی رفع می گردد.

بیشتر فیلسوفان مسلمان پس از صدر المتالهین مساوقت وجود و تشخیص را پذیرفته اند و میان امتیازات هر شخص از همگنانش (ویژگیهای هویتی) و تشخیص او که به خاطر خود اوست، تفاوتی تعریف نمی کنند. به عبارت دیگر آنچه در جهان متشخص، متعین و با هویت است. ولی تشخیص و هویت هر چیزی از جمله افراد و گروه های انسانی شامل مرتبه وجودی یا وجود جزئی آنها می باشد و آنچه تحت عنوان ویژگی های هویت مطرح می گردد، مفاهیمی کلی هستند که امارات هویت یا تشخیص را تبیین می نماید. نکته قابل توجه این است که بنا بر نظریه حرکت جوهری صدرا که از امکانات اعتقاد به حقیقت تشکیکی برای وجود است و همچنین بر اساس دیدگاه انسان شناختی او که ذات انسان را آزادی معرفی می کند، هویت انسانی برخلاف هویت همه موجودات، هویتی انعطاف پذیر و ناتمام است که با کمک صیوریت اشتدادی انسان در طول زندگی تعیین می گردد. یعنی گرچه هر فرد انسان قبل از مشارکت در فعالیت های اجتماعی و مستقل از شبکه روابط اجتماعی به محض وجود یافتن متشخص و با هویت می باشد، ولی با نظر به آزادی ذاتی نفس ناطقه تشخیص و تعیین خویش بر عهده حرکت جوهری یا حرکت معرفتی اوست.

در حقیقت انسانها به محض هستی - یا ربط به واجب - یافتن دارای تشخیص می گردند و هبت اولیه ای را دریافت می نمایند. ولی این هویت آغازین در جریان زندگی آنها دچار تغییرات فراوانی می شود که مبتنی بر تغییر و تحولات مربوط به نوع ارتباط وجودی آنها با مبدا وجود است. نفس که ذاتش آزادی است از طریق حرکت جوهری به تشدید یا تضعیف هستی - یا ارتباطش با مبدا هستی - می پردازد و در جریان این فرآیند هویت خویش را تغییر می دهد و به هویت جدیدی دست می یابد. منظور از حرکت جوهری انسان که به تعیین هویت او می انجامد، نوعی حرکت معرفتی است که در نتیجه بکارگیری تمام استعدادها یا به تعبیر صدرایی تمام شئون و مراتب نفس عاقله اعم از توانمندی های عقل عملی و نظری حاصل می گردد. این حرکت معرفتی که نحوه ای از اشتداد وجودی را سبب می گردد هویت را بر اساس میزان و نوع ارتباط با مبدا هستی تعیین می کند.

با اینکه همه نکته قابل توجه این است که گرچه هویت یک امر واقعی و وجودی است ولی تکوین و توسعه هویت به شدت وابسته به جامعه می باشد زیرا از یکسو تعریف هویت و مؤلفه های هویتی که از سنخ مفاهیمند نه واقعیات عینی، بر عهده فرآیندهای مفهوم سازی و نظریه پردازی های ذهن می باشند. از سوی دیگر حرکت جوهری در واقع نوعی حرکت علمی است که تنها با کمک ذهن و فرآیندهای یاد گیری ممکن می گردد. تا جایی که حتی دریافتهای شهودی نیز بکلی مستقل از دانش های مفهومی کسب شده از جامعه نیستند، بلکه از آنها متأثرند. بنابراین می توان نتیجه گرفت که آنچه دریافت های ذهنی را محدود کند یا تحت تاثیر قرار دهد، به فراخور بر حرکت علمی یا جوهری انسان اثر می گذارد و از این رو در تعیین هویت نقشی خواهد داشت. بنابراین جامعه و حتی گروه اجتماعی می توانند با تاثیر در میزان و نوع دریافت های ذهنی، تعیین هویت را جهت دهند. پس بطور کلی بر اساس فلسفه اصالت وجود می توان چنین گرفت که هر فرد انسانی به محض ربط به هستی یافتن و ارتباط با مبدا وجود، به لحاظ ثبوتی مشخص می گردد و هویت معینی دارد. ولی فرد مشخص و با هویت می تواند اساس ذات آزاد خویش و از طریق حرکت جوهری می تواند رابطه اش با مبدا هستی را تحول بخشد و بدین ترتیب به اثبات هویت خویش اقدام نماید. اثبات آزادانه هویت شامل تشدید یا تضعیف ربط وجودی ما با مبدا وجود بر مبنای حرکت جوهری / علمی نفسمان است.

به نظر می رسد رویکرد برخاسته از مبنای اصالت وجودی به هویت می تواند ضمن حفظ ویژگی انعطاف پذیری و پویایی برای هویت و توجه تغییرات هویتی افراد، آن را از سیالیت محض و ذهنی بودن رها سازد. این رویکرد ضمن تحکیم ریشه هویت در عمق جهان الهی، جنبه انسانی و خود مختار هویت را نیز ملاحظه می کند. بر اساس این رویکرد، هویت یابی عبارت است از تحقق واقیت خویشتن از طریق نوعی خود آگاهی ویژه نسبت به رابطه ضروری خود با هستی. این خود آگاهی البته با کسب معلومات و اطلاعات کاملاً متفاوت می باشد. زیرا نوعی حرکت استکمالی در تمام جنبه های هویتی و نسبت به تمام حوزه های زندگی فردی و اجتماعی است.

ب) تبیین هویت از منظر قرآن کریم

بررسی آیات قرآن، مفهومی را که بطور مستقیم در معنای هویت، تشخیص، هویت

فرهنگی یا هویت اجتماعی بکار رفته باشد، ظاهر نمی‌سازد. از رو به منظور کشف معنای هویت در قرآن لازم است از طریق نوعی سنخ‌شناسی مفهومی به استقراء تعبیراتی دست زد که به گونه‌ای شامل محتوای ضمنی یا اشارات مفهومی به هویت باشد. به نظر می‌رسد تعبیرات هویتی قرآن درباره گروه‌های اجتماعی شامل چهار دسته است:

دسته اول آیاتی است که از گروه‌های نژادی نظیر آل فرعون، آل یعقوب، بنی اسرائیل، قوم عاد، قوم نوح، قوم ثمود و غیره سخن گفته است. دسته دوم شامل آیاتی است که گروه‌های اقتصادی نظیر: مترفین، اغنیاء، مساکین، ابناء سبیل، فقرا و غیره را به عنوان هویت‌های مجزا و گاه متقابل مطرح می‌کند. دسته سوم آیاتی است که گروه‌های سیاسی نظیر اصحاب طاغوت، ظالمین، ملأ و مترف، مستهزئین، مظلومین، مستضعفین، مجاهدین، مهاجرین، انصار، تابعین و غیره را شامل می‌گردد. دسته چهارم درباره گروه‌های ایمانی شامل مؤمنان که با تعبیرات: الذین آمنوا، طیبین، ابرار، متصدقین، متقین، الذین یؤمنون بالغیب و غیره یاد می‌کند و همچنین کافران که با تعبیرات مختلف: الذین کفروا، منافقین، مغضوب علیهم، مشرکین، الذین لا یؤمنون بالله و الیوم الآخره و غیره درباره آنها سخن می‌گوید.

باید متذکر شد که این دسته بندی کاملاً انعطاف پذیر می‌باشد و احتمالاً برخی از تعبیرات هویتی بر اساس جایگاهی که در آیه دارند در بیش از یک دسته قرار می‌گیرند. چنانکه مثلاً بنی اسرائیل در بسیاری از آیات قرآن به عنوان یک گروه سیاسی مطرح می‌گردند. بدون شک بررسی تک تک موارد گرچه بسیار مفید است ولی خارج از مجال این مقاله می‌باشد.

با این همه به نظر می‌رسد که هر یک از دسته آیات مذکور در معرفی هویت گروه‌های اجتماعی بر نوع خاصی از رابطه میان اعضای گروه متمرکز می‌باشد. دسته اول کانون توجه را به سوی روابط قومی-نژادی متمایل نموده است. دسته دوم بر همانندی از جهت طبقه اقتصادی در تعیین هویت افراد و گروه‌های اجتماعی متمرکز است. ولی دسته سوم آیات بر نوع رابطه قدرت تاکید می‌نماید و دسته اول آیات به همانندی در رابطه ایمانی با خداوند معطوف می‌باشد. با این همه نوعی تعبیر هویتی دیگر در بسیاری از آیات قرآن به چشم می‌خورد که فارغ از تمام تقسیمات اجتماعی و مرزبندی‌های گروهی همه مردم را با

عنوان ناس یا بنی آدم و غیره مورد خطاب قرار می دهد. به نظر می رسد این تعبیر از چشم اندازی وجود شناختی که بر تفاوت موجودات انسانی با دیگر موجودات جهان متمرکز است، ناشی می گردد.

صرف نظر از دسته بندی مذکور، قرآن که هدف از خلقت انسان را بندگی معرفی می کند (ذاریات: ۵)، خویش را «به منظور کشف معنای هویت بصائر» می داند (جاثیه: ۲۰) و فلسفه نبوت را به عنوان «هدایت» همه مردم فارغ از تفاوت های فردی و تقسیمات اجتماعی توجیه می نماید (آل عمران: ۱۳۸)، در مجموع به تبیین دو هویت مشخص می پردازد که عبارتند از: موالیان حق و موالیان طاغوت: الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور و الذین کفروا اولیائهم الطاغوت یخرجونهم من النور الی الظلمات اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون. (بقره، ۲/۲۵۷). در حقیقت این آیه تکوین هویت افراد و گروه های اجتماعی را در گرو رابطه ولایی با خداوند معرفی می کند. به نظر می رسد آیه الکرسی قابلیت آن را دارد که نوعی خلاصه گیری دیدگاه قرآن محسوب شود و نسبت به تمام بحث های متنوع درباره هویت گروه های اجتماعی نیز دارای سیاق جمع بندی باشد.

در واقع بر اساس این آیه هویت افراد و گروه های اجتماعی بر مبنای گردن نهادن یا سر باز زدن از ولایت حق تعیین می شود. به عبارت دیگر نوع رابطه ولایی با خداوند مبنای همه تقسیمات اجتماعی و مرزبندی های هویتی است و اثبات یا نفی این رابطه، دو هویت کاملاً متمایز را در جامعه انسانی پدید می آورد که اساس حیات اجتماعی و نوع مشارکت افراد در جامعه را رقم می زند. البته هر یک از دو قطب این هویت های متقابل در آیات دیگری از قرآن تفصیل می یابند. چه اینکه مثلاً سه گروه معرفی شده در سوره واقعه - شامل سابقین، اصحاب یمین و اصحاب شمال - قطب پذیرندگان ولایت حق را تفصیل داده است. در حالی که در سوره حمد، قطب منکرین ولایت حق به «ضالین» و «مغضوب علیهم» تفصیل یافته اند.

بدون شک توضیح درباره رابطه ولایی با حق به عنوان عامل تعیین کنند هویت، مستلزم بررسی هرچند اجمالی دیدگاه قرآن درباره ذات انسان است. زیرا چنانکه گفته شد میان علوم اجتماعی و تفکر اسلامی تفاوتی اساسی در چشم انداز تحقیق وجود دارد و هنگام عرضه ی پرسشهای عصری به قرآن باید متوجه این تفاوت در چشم انداز (perspective)

بود. نگاه قرآن و احادیث در آنچه مربوط به انسان است همچون تمام طبیعت نگاهی هستی شناختی است که به توصیف او از حیث واقعیتش می پردازد. تحقیقی انسان شناختی در آیات قرآن نشان می دهد که بخشی از قرآن به جریان خلقت انسان اشاره دارند. این آیات به مراحل از خلقت انسان اشاره دارند که قبل از هر چیز نمایانگر استدراج وجودی اوست. مراحل خلقت انسان یا مراتب وجودی او عبارتند از:

۱. انسان سابقه هیچی دارد: لم یک شیئا (مریم، ۶۷/۱۹) و لم تک شیئا (مریم/ ۹)

۲. انسان چیز قابل ذکری نیست: لم یکن شیئا مذکورا (انسان، ۱/۷۶)

۳. انسان از خاک آفریده شده است: ... انی خالق بشرا من طین (ص، ۷۱/۳۸)، و لقد خلقنا الانسان من سلالة من طین (مؤمنون، ۱۲/۲۳) و ... انی خالق بشرا من صلصال من حماء مسنون (حجر، ۲۸/۱۵)

۴. انسان از آب جهنده به وجود آمده است: خلق من ماء دافق یخرج من بین الصلب والثرائب (طارق، ۷۶/۸۶) نحوه بیان و اشاره به این مرحله از خلقت انسان در این آیه با توجه به جایگاه پست ماء دافق در سلسله مراتب ارزشی اشیاء نشان دهنده قصد خاصی است که به شیوه های تربیتی قرآن درباره انسان خود فریفته مربوط می گردد.

۵. انسان صورت های گوناگونی از تطور جسمانی راپشت سر نهاده است: ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین ثم خلقنا النطفة علقة و خلقنا العلقة مضغة عظاما فکسونا العظام لحمًا... (مؤمنون/ ۱۳-۱۴)

۶. در انسان خلق دیگری رخ داده است و از روح که منسوب به حق، غیر جسمانی یا من امر ربی است، در او دمیده شده است... ثم انشانا خلقا آخر (مؤمنون/ ۱۴)، و نفخت فیہ من روحي (حجر: ۲۹ و ص/ ۷۲)

بدین ترتیب آیات ناظر به خلقت انسان از یک سو نوعی استدراج وجودی را نمایان می سازند و از سوی دیگر آیات مذکور آشکارا بر نیاز واقعی و ذاتی انسان در خلقت یا همان استدراج وجودی به خداوند تاکید می کنند.

۷. قرآن صریحا نیاز ذاتی انسان را به حق حتی در بقا (علاوه بر حدوث) تبیین می نماید: یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنی الحمید (فاطر، ۱۵/۳۵). در این آیه فقر ذات انسان معرفی می شود زیرا غنا که صفت ذات حق است در برابر فقر قرار گرفته

و چون غنا صفت ذات حق تعالی است، با لحاظ تعبیر الی الله، فقر نیز صفتی ذاتی برای انسان - نه عارض بر ذات او - می باشد. یعنی شما فقیر بالذات الی الله که غنی بالذات است، می باشید. بر طبق تفسیر این آیه انسان ها چیزی نیستند، که محل فقر واقع شده باشند و فقر همچون علم صفتی نیست که بر ذات آنها عارض گشته باشد یا در آنها حلول کرده باشد.

چنانکه در کلام نیز ثابت شده که غنای محض حق مقتضی فقر محض اشیاء از جمله انسان می باشد. زیرا انکار فقر ذاتی یا غیر ذاتی دانستن فقر، مستلزم آن است که تصور شود انسان ها در لحظه ای یا از حیثیت ویژه ای غنی هستند و بنابراین از همان حیثیت یا در همان لحظه مستقل از حق و محدود کننده غنای ذاتی حق تعالی می گردند. ولی این خلاف فرض است و از آنجا که محدودیت درباره خداوند و صفات او بر اساس برهان های مفصل و متنوع الهیات محال است، غنای انسان از هیچ حیثیتی و در هیچ لحظه ای امکان فرض ندارد و گریزی از پذیرش فقر ذاتی انسان همچون همه ممکنات نیست. چه اینکه سه مفهوم ناس، فقیر و الله در این آیه نیز متضمن فراگیری فقر همه ی مردم - نه گروهی از افراد مثلا کفار یا مؤمنین یا انتم وانهم - از همه جهات به الله که اصطلاحا «مستجمع جمیع صفات حق» است، می باشد.

تعبیر فقراء و فقیر به معنای کم ثروت، بی ثروت، بی خانه، در راه مانده یا ضعیف نیست. بلکه به معنای کسی است که از همه جهات توان ایستادن بر پای خود و حفظ استقلال خود را ندارد و وابسته به غیر است. (جوادی آملی، ۱۳۷۹) همچنین انتم الفقراء الی الله - نه الی الرزاق یا العلیم و غیره - فقر همه جانبه و در نتیجه فقر ذاتی انسان را به الله که اسم جامع حق است نشان می دهد. «فهو الغنی من کل جهة عما سواه و ما سواه مفتقر الیه من کل جهة بحسب ذاتها و صفاتها و أفعالها»^۱.

بنابراین در آیه مذکور «ناس» یعنی نوع انسان به خودی خود و صرف نظر از تعیینهای ایمان، کفر و غیره، فقیر به فقر ذاتی هستند. بلکه آنها ذاتا قائم به غیر یا عین ربط به الله می باشند و صرف نظر از همه تهدیدهای احتمالی محیطی (اعرابی: ۱۷) یا نقص های احتمالی شخصی (بقره: ۸۱)، فی حد نفسه در قیام و قعود خود محتاج به حول و قوه الهی می باشند. چه رسد به اینکه برای دفع تهدیدهای محیطی نیز ناگزیر از استعانت خداوند متعال

۸. قرآن که انسان را هیچی مرگ و فقر می داند، در جایی دیگر او را واجد فطرت الهی و مصبوغ به صبغه حق می خواند: فاقم وجهک للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم (روم، ۳۰/۳۰). در این آیه به هویت الهی انسان تصریح می گردد و این هویت غیر قابل تبدیل تلقی می شود ولی بدون شک تصور هویت متعین و ثابت به گونه ای که از اکتساب کمال بی نیاز باشد، تحصیل حاصل است و مجموعه برنامه تربیتی قرآن و فلسفه وحی را به چالش می کشد.

چه اینکه به نظر می رسد آیه (روم: ۳۰) با آیه: ان الله لا یغیر ما بقوم حتی ینقضوا ما بانفسهم (رعد، ۱۱/۱۳) که آشکارا از تغییر هویت سخن می گوید در تعارض است. در حقیقت سؤال از ثبات و تعیین هویت در قرآن به دو سؤال قابل تفصیل است:

۱. تقابل میان ثبات فطرت در آیه (روم: ۳۰) با تغییر نفس، در آیات (رعد: ۱۱) و (انفال: ۵۳) چگونه رفع می گردد؟

۲. تعارض میان تعیین فطرت در آیه (روم: ۳۰) با بی تعینی و بی جهتی نفس که امکان شاکر یا کفور شدن را دارد، در آیه: انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا (انسان، ۷۶/۳) چگونه توجیه می شود؟ درحالی که نفس شاکله خاصی برای خود می سازد و بر مبنای آن عمل می کند: قل کل یعمل علی شاکله (اسراء، ۱۷/۸۴)

برای پاسخ به سؤال اول باید توجه نمود که تبدیل در جمله لا تبديل لخلق الله، به معنی جایگزینی چیزی با چیزی مغایر است. ولی تغییر شامل انواع دگرگونی تضعیف، تشدید، تدسیس، تدفین، تقلیل، تکثیر و غیره می باشد. بنابراین تبدیل فطرت الله به معنای جایگزین نمودن آن با چیز دیگر طبق آیه (روم: ۳۰) محال است. ولی تغییر نفس به معنای تشدید یا تضعیف و حتی دسیسه فطرت بر طبق آیه (انفال: ۵۳ و رعد: ۱۱)، ممکن می باشد. بنابر این گرچه آنچه در تبدیل رخ می دهد به اصطلاح فلسفی خلع و سپس لبس است. ولی تغییر لزوماً به خلع و لبس مربوط نیست. تغییر نفس به معنای خلع نمودن فطرت و پوشیدن چیز دیگر، ممکن نیست ولی تغییر در معنای پوشش فطرت با چیزهای دیگر ممکن است، بلکه در قرآن نیز نوع تغییر فطرت تصریح شده است: و قد خاب من دسیها (شمس، ۹۱/۱۰).

در پاسخ به سؤال دوم نیز می‌توان به تبع صدرا فطرت را استعداد ویژه انسان جهت تبدیل جوهر اولیه به جوهر علمی و تکوین جوهر ادراکی معرفی نمود.^۲ از نظر صدرا سلوک جبلی، ذاتی و طبیعی مشترک میان همه موجودات از جمله انسان، عبادت ذاتی یا تکوینی حق می‌باشد.^۳ ولی آنچه مخصوص به انسان شده همان هویت آزاد اوست. تنها ذات انسان بی‌تعینی و آزادی است که نه فقط به فجور و تقوا عالم است بلکه تحقق فجور و تقوا نیز در اختیار اوست (شمس: ۹).

صدرا با استناد به برخی آیات قرآن نظیر (یس: ۸۳)، (بقره: ۲۵۵) و (آل عمران: ۸۳) درباره بندگی فطری و ذاتی همه موجودات می‌گوید:

همه عالم در مقام استقامت بر صراط و عبودیت و خضوع هستند، مگر مخلوقاتی که دارای قوه فکر می‌باشند و امکان غلبه وهم یا اغوای شیطان در آنها هست، که این مخلوقات چیزی جز نفس‌های ناطقه انسانی نمی‌باشند. البته بدن‌ها و هیكل‌های آنها همچون سایر عالم در تسبیح و عبودیت ذاتی است.^۴

بدین ترتیب فطرت الله به عنوان هویت مشترک یا خصیصه ذاتی همه مخلوقات در انسان نیز هست ولی آزادی که عین ذات نفس ناطقه می‌باشد، ویژه انسان است که پس از الهام فجور و تقوی، باید این هویت مشترک را تعیین بخشد. در حقیقت آزادی فصل اخیر انسان است که فطرت متعین را یا تثبیت می‌کند و توسعه می‌دهد یا زایل می‌گرداند.

به عبارت دیگر آنچه ثابت است هسته مرکزی یا بنیاد هویت است که به عنوان فطرت الهی به او بخشیده می‌شود ولی آنچه به اختیار آدمی و طی تغییرات متعدد، هویت یا «شاکله» او را تشکیل می‌دهد لباس‌هایی است که بر این حقیقت پوشیده می‌شود و تشخیص یا به تعبیر فلسفی «فصل اخیر» انسان را تشکیل می‌دهد. نفس که عین آزادی است می‌تواند فعلیت آغازین حیات دنیایی خود را که همان فطره الله است و شامل یکسری گزارش‌های علمی از هست‌ها و نیست‌ها و یکسری گزاره‌های هنجاری از باید‌ها و نباید‌ها می‌باشند (جوادی آملی، ۱۳۷۸)، در پوشش‌های مناسب شکوفان نماید و تکامل بخشد یا بر عکس آن را در زیر پوشش‌های نامناسب و ناسازگار بعدی، پنهان کند.

ولی امام خمینی احتمال می‌دهند که فطرت عبارت از شهود و اقیعیت نفس یعنی فقر ذاتی و حقیقت ربطی آن باشد:

یکی از لطایف و حقایقی که در فطرت تمام عاقله بشری، به قلم قدرت ازلی، ثبت و از احکام فطرت مخموره است، فطرت افتقار است. آن چنان است که جمیع سلسله بشر-بی استثناء احدی از آحاد- بی اختلاف رأیی از آراء خود را به هویت ذاتیه و به حسب اصل وجود و کمال وجود محتاج و مفتقر و حقیقت خود را متعلق و مرتبط ببند. (امام خمینی، ۱۳۷۷).

البته آیه (اعراف: ۱۷۹) و آیه (شمس: ۱۰) نیز این امکان را در اختیار می گذارند که فطره الله به آگاهی شهودی نسبت به حقیقت نفس (که فقر ذاتی یا ربط الی الله است) و زشتی ها و زیبایی های آن، تفسیر شود. البته این آگاهی شهودی به تنهایی کافی نیست چون شناخت حصولی و دانش مفهومی به استناد آیه (نحل: ۷۸) در ابتدای تولد منتفی است. در نتیجه بذر فطرت تنها در صورت بکارگیری «سمع و بصر و افئده» که شامل دانش های مفهومی و گرایش های جهت دار و همچنین امور مربوط به صیانت نفس است، شکوفان می گردد و در غیر این صورت فطرت معطل می ماند اگر چه نه نابود می شود و نه جایگزینی پیدا می کند.

بنابراین اولاً هویت انسان از منظر قرآن ثابت نیست. ثانیاً هویت انسان از منظر قرآن جهت دار است ولی کامل نیست. زیرا گرچه قرآن ذات فقیر انسان- «لم یک شیئا»- را از طریق تاکید بر فاعلیت حق- «انا خلقنا الانسان»- تاکید بر منشایات حق- «نفخت من روحی»- و تاکید بر مرجعیت حق- «الیه المصیر»- با انتساب به حق به هویت الهی مشخص می نماید، ولی هویت فطره الهی انسان، بسته به تغییراتی که بنابر ذات آزاد نفس دریافت می نماید ممکن است شکوفان گردد یا پنهان شود. جهت ذاتی هویت رو به خداست ولی امکان تعیین از طریق تحصیل صورت های متنوع برای فطرتی که در ابتدا صورت الهی داشته، بطور کامل فراهم است. آنچه در جریان زندگی توسط دانش ها، گرایش ها و رفتارها، برشاکله نقش می بندد، بطور اساسی تعیین هویت را بر عهده می گیرد. درحقیقت فطره خدایی انسان صرفاً یک امکان واقعی برای تعیین هویت نهایی اوست. بلکه فطرت نوعی هویت واسطه ای است میان بی هویتی محض «لم تک شیئا» با هویت نهایی که توسط خود انسان ظهور می کند. این هویت نهایی است که چهره ابدی انسان را بنابر قانون تجسم اعمال در دنیای دیگر تشکیل می دهد.

با این هم بنابر اینکه تبدیل فقرذاتی تمام موجودات: کل من علیها فان (الرحمن، ۲۶/۵۵) به غنای ذاتی محال است چون مستلزم انقلاب ذات است، تبدیل هویت ربطی انسان نیز محال می‌باشد. پس آنچه واقعا ممکن است، دسیسه فطرت از طریق فراموشی حقیقت فقیر خویش یا بارور نمودن آن از طریق پذیرش توحید و سرسپردگی به ولایت الهی است. یعنی آزادی انسان برای کسب هویت های گوناگون صرفا شامل عکس العمل او در برابر ولایت حق می‌گردد.

گرچه تعیین کننده اصلی هویت، از نظر قرآن، گزینش نوع رابطه با حق می‌باشد، ولی نقش تعیین کنندگی این رابطه تنها جنبه وجود شناختی ندارد. نوع رابطه با خداوند نه تنها به فرد در تماشای جهان هستی جهت خاصی می‌دهد و او را به عنوان بازیگری در مجموعه وجود به موضع گیری وادار می‌نماید، بلکه نقش های اجتماعی و نوع مشارکت او در جامعه را نیز رقم می‌زند. تصادفی نیست که در جایی از قرآن فلسفه خلقت انسان را بندگی (ذاریات: ۵) و در جایی دیگر خلافت (بقره: ۳۵) معرفی می‌کند. تعبیر بندگی متضمن معنایی وجود شناختی است، درحالی که واژه خلافت حیث جامعه شناختی دارد. مفهوم خلافت دست کم محتوی سه عنصر: از کسی، برای کسی، در چیزی است. جانشینی از سوی خداوند برای انسان در زمین، البته صورتهای گوناگونی را می‌تواند شامل گردد. گرچه خلافت مطلق به انسانهای کامل اختصاص دارد ولی هر کسی به فراخور، شأنی از خلافت در زمین را برخوردار شده است. چنانکه در قرآن داوری بر حق نیز شأنی از خلافت محسوب می‌شود: یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق (ص، ۲۶/۲۸) به تعبیر صدرایی خلافت انسان از سوی خداوند و در زمین نوعی خلافت سلسله مراتبی یا تشکیکی است که کامل ترین آن برای افرادی است که بر همه اسماء الهی عالم و از تمام رموز آفرینش آگاه هستند. ولی درجات متنوع خلافت حق در زمین برای همه ی مردم بنابرمیزان آگاهی آنان از اسماء حق و راز های آفرینش، محقق می‌باشد:

محور اصیل خلافت انسان کامل فراگیری حقایق جهان هستی به عنوان اسمای حسناى خداست... هر انسانی با فراگیری عین آنها درحد خود به مرحله ای از مراحل حقیقت تشکیکی خلافت الهی نایل می‌شود.^۵

با توجه به اینکه نوع مشارکت در فعالیت‌های اجتماعی بیش از هر چیز مرهون آگاهی‌ها و توانایی‌های افراد است، بنابراین می‌توان نقش‌های اجتماعی را با لحاظ آیه: هو الذی جعلکم خلایف فی الارض (فاطر، ۳۵/۳۹) صورت‌هایی از خلافت، محسوب کرد. استخلاف در ارض وجود متنوعی دارد که گرچه کامل‌ترین آن به کامل‌ترین انسان‌ها - از حیث معرفت نسبت به اسماء حق و قوانین نظام هستی - تعلق می‌گیرد، چون آنها فراگیرترین نوع مسئولیت اجتماعی - یعنی رسالت هدایت مردم - را برعهده دارند ولی برخی چهره‌های خلافت برای اقشار دیگر جامعه نیز فراهم می‌باشد.

بر این اساس تماشای جهان هستی به عنوان مظهر و آیه حق نوعی موضع‌گیری وجود شناختی است، که نه تنها نقش هر شخص را به عنوان بازیگر فعال نظام وجود رقم می‌زند بلکه در همان راستا موضع‌گیری او را در برابر پدیده‌های اجتماعی و انجام رفتار اجتماعی، مشارکت در فعالیت‌های جمعی و پذیرش مسئولیت‌های اجتماعی نیز تعیین می‌کند. به عبارت دیگر چون نقش‌های اجتماعی هر فرد منفک از نقش وجود شناختی او نیست، پس هویت انسان به عنوان مؤمن یا کافر که مبتنی بر خودآگاهی از موقعیت خویش و برقراری نوعی رابطه با حق تکوین می‌یابد، در صورت درگیری با زیست اجتماعی اثبات یا حتی تثبیت می‌شود. آمیختگی جنبه اجتماعی هویت با جنبه وجود شناختی آن به گونه‌ای است که به نظر می‌رسد تمایز آنها صرفاً در تجزیه تحلیل‌های ذهنی ممکن می‌باشد. زیرا هویت واقعی تدریجی است که در جریان حضور مؤمنانه یا کافرانه در صحنه‌های گوناگون حوزه شخصی و اجتماعی زندگی تکوین می‌یابد.

از آنجا که هویت بطور تدریجی و بر اساس نوع گرایشها و دانشها، همچنین رفتار افراد شکل می‌گیرد، فرآیند تکوین هویت بسیار وابسته به محیط اجتماعی است. محیط اجتماعی با اعمال محدودیتهایی هم در نوع دریافتها و هن در نوع و میزان پاسخهای افراد، به جهت دهی هویت آنها می‌پردازد و به نوبه خود از هویت‌های تشکیل شده یا تمایل آنها به تثبیت یا تغییر متأثر می‌گردد.

بدین ترتب از دیدگاه اسلام:

۱. هویت یک واقعیت بلکه تمام واقعیت انسان است زیرا صرف نظر از هویت، انسان واقعی ندارد. هویت گرچه به فرآیند‌ها، دانش‌ها و تصویرهای ذهن به عنوان

مراحلی از کسب هویت مربوط است، ولی ذهنی به معنای رایج آن نیست. یک امر واقعی و عینی است که تمام حقیقت انسان و وجود خاص و جزئی آن را شامل می‌گردد. ذات انسان فقر است و نیستی، پس واقعیت یافتن او مستلزم ربط به هستی است که تنها حی است بلکه محیی و قیوم نیز هست. پس انسان واقعیتی جز ربط ندارد. یک حقیقت ربطی است بلکه عین الربط الی الله است. این ذات تو خالی که با حضور فراگیر صمد پر شده است، هویتی غیر از رابطه با الله ندارد.

۲. هویت گرچه جهت دار است ولی تمام شده و متعین نمی‌باشد. بنیاد هویت به صورت پیشینی و به نحو مشترک برای همه افراد حاصل است ولی تحقق هویت به جریان منحصر به فرد زندگی هر شخص متوقف می‌باشد. تشخیص هر فرد انسانی مستلزم تشکیل شاکله او در مسیر حیات دنیاوی است. فطرة الله به عنوان هویت اولیه، سر آغاز نه سرانجام، هویت نهایی در جریان مستمر زندگی باصورت بندی شاکله، تعیین می‌شود. زیرا با توجه به دو آیه محکمه: «انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید» و «الله ولی الذین آمنوا... و الذین کفرو اولیائهم الطاغوت...» می‌توان گفت هویت از دید قرآن بر اساس نوع ارتباط با حق تعیین می‌گردد. یعنی عامل تعیین کننده هویت از دیدگاه قرآن نوع رابطه‌ای است که انسان با حق برقرار می‌سازد و تعیین این رابطه البته بستگی به انتخاب آزاد هر فرد انسان دارد و مهم تر اینکه رابطه مذکور یک بار و برای همیشه تعیین نمی‌گردد.

۳. هویت، حاصل تلاش و توفیق یا موهبت و اکتساب است. هر شخص در صورت بندی شاکله یا تعیین هویت خویش از آزادی بطور نسبی - نه مطلق - برخوردار است. زیرا نه تنها صورت اولیه هویت - خواسته یا ناخواسته - در هوای حق نقش بسته است، بلکه امکانات هر فرد برای تغییر یا تثبیت هویت و تکوین صورت جدیدی در شاکله محدود می‌باشد. زیرا مردم در انتخاب هویت متأثر از شرایط اجتماعی و طبیعی خود هستند که بطور غیر اختیاری و از پیش تقدیر گردیده است. در حقیقت نه تنها توانایی افراد بلکه تسهیلات و دریافت‌های آنها از محیط بیرون نیز گزینه‌هایشان را در هنگام تعیین هویت خویش به نوعی جهت می‌دهد. به نظر می‌رسد تعبیرات هویتی ناظر به رابطه قومی - نژادی یا رابطه سیاسی و اقتصادی در قرآن شامل تبیینی از حدود و شرایط اختیار افراد و گروه‌ها در تعیین هویت خویش می‌باشد. در حالی که گزارش جنبش‌های فردی انبیا و

نهضت های کم طرفدار صالحین که با تاکید بر مخالفت آنها با سنن اجتماعی، آداب قومی، طبقه اقتصادی یا سلوک سیاسی جامعه شان در قرآن آمده است، متضمن تبیینی از آزادی و فرصت انتخاب هویت است.

۴. عامل تعیین کننده هویت، نوع رابطه با خداست. ولی این رابطه که به لحاظ ثبوتی در عالم واقعی محقق می باشد ولی به لحاظ اثباتی منتظر انتخاب شخص می ماند. فرآیند انتخاب صرفاً میان دو گزینه آری یا نه (قبول یا رد) رخ می دهد، ولی طیفی از هویت ها را بر اساس درجه پذیرش ولایت الهی یا طغیان نسبت به آن، موجب می گردند. چنانکه آیات (فاتحه: ۶)، (نور: ۲۶)، (آل عمران: ۱۷)، (احزاب: ۳۵)، (واقعه: ۷) و غیره به گروه های گوناگونی از این طیف اشاره می نمایند. ولی به نظر می رسد در یک سر این طیف «السابقون السابقون اولئک المقربون» قرار دارند و در سر دیگر آن «اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون» واقع شده اند.

تکوین هویت بر مبنای رد یا قبول ولایت حق البته در نتیجه شناخت توحید و التزام عملی به آن و به صورت تدریجی رخ می دهد. بر اساس فرآیند تدریجی تکوین هویت راز تذکر معارف توحیدی در قرآن و ادعیه همچنین فلسفه تکرار عبادات و برخی توصیه های اخلاقی آشکار می شود، زیرا هویت از دیدگاه قرآن واقعیتی پویا و انعطاف پذیر است که در طول حیات یک فرد یا گروه اجتماعی تغییر می کند. و در هر لحظه از زندگی مستلزم تصمیم گیری آگاهانه است.

۵. تمام تعبیرات هویتی موجود در قرآن به نوعی بر ایمان معطوف گشته و به جلوه ای از رابطه ولایی اشخاص و گروهها با خدا- در جهت نفی یا اثبات- باز می گردند. برای مثال برخی از تعبیرات هویتی در قرآن که به نظر می رسد، ناظر به روابط قومی-نژادی است نظیر آل فرعون، آل یعقوب، قوم عاد و غیره، گروه های اجتماعی به شخصیت برجسته ای که دارای رابطه ویژه ای با حق- اعم از طغیان یا پذیرش- است، منسوب می شوند. همچنین دسته ای از تعبیرات هویتی در قرآن که تصور می شود معطوف به تقسیمات ناشی از وضعیت اقتصادی است، نظیر مترفین، متکثرین، ابناء سبیل و فقرا یا مساکین، در حقیقت ناظر به سلوک اقتصادی گروه های اجتماعی است. به عبارت دیگر تعبیرات مذکور نشان می دهد که معیار دسته بندی گروه های اجتماعی صرفاً مقدار سرمایه

آنان نیست. بلکه خصوصیت نگرش آنها به مال و موضع آنها در برابر خداوند است. چشم انداز آنها درباره استغنا از حق به وسیله جمع آوری مال و احساس بی نیازی ها آنها نسبت به خداوند: الذی جمع مالا و عدده. بحسب ان ماله اخلده (همزه، ۱۰۴/۲-۳) و ذرنی و المکذبین اولی النعمه (مزل، ۱۱/۷۳)، ان کان ذا مال و بنین. اذا تتلی علیه آیاتنا قال اساطیر الاولین، (قلم، ۱۴/۶۸-۱۵) اساس تعبیرات هویتی معطوف به ثروت را تشکیل می دهد.

همچنین آن دسته از تعبیرات هویتی قرآن نیز که معطوف به رابطه قدرت است، هویت گروه های سیاسی را بنابر پذیرش ولایت طاغوت هایا سر سپردگی به ولایت حق- یا اولیای حق - تبیین می کند. از این رو تمام مردم جامعه گرچه در شبکه روابط قدرت گروه های مختلف: انصار، مجاهدین، مهاجرین، مستضعفین و مظلومین یا مستهزئین، ملاً، مستکبرین، آل فرعون و طاغوت ها را شامل می گردند، ولی چون مناسبات این گروه ها صرفاً در محور قبول یا سر باز زدن از ولایت حق شکل می گیرد بنابراین در یک نگاه کلی آنها را می توان در قالب دو گروه مؤمنان و کافران دسته بندی نمود.

۶. هویت شامل دو حیث وجود شناختی و جامعه شناختی است. تشخیص انسان به عنوان یک واقعیت، صورت عینی هویت است، که جایگاه ویژه او را در جهان هستی متمایز می نماید. ولی تعیین انسان در نقطه خاصی از شبکه جامعه حاصل نوع آگاهی او از نسبتش با واقعیت می باشد. از این رو گرچه عموم تعبیرات هویتی در قرآن را می توان بازتاب مفهوم دو قطبی ایمان- یعنی مؤمن/ کافر- نمود، ولی نکته قابل توجه این است که ارائه تعبیرات متنوع صرفاً ناشی از تفنن در عبارت نبوده است. این تعبیرات هر یک به شأنی از شئون زیست اجتماعی اشاره دارند که در تقسیمات و گروه بندی های جامعه بر اساس مسئولیت ها یا نقش های اجتماعی با اهمیت می باشند. به عبارت دیگر در دیدگاه قرآن نه تنها جنبه اجتماعی هویت کم اهمیت یا فراموش شده نیست بلکه اساساً درگیری در زندگی اجتماعی تنها راه برای تعیین و تثبیت هویت است. در دیدگاه قرآن میان نقش جامعه شناختی و نقش وجود شناختی مردم هیچ فاصله و مرزی وجود ندارد. از این رو مفهوم خلافت که یک مفهوم سه بعدی است- از کسی برای کسی در چیزی- در برابر مفهوم بندگی که یک مفهوم دو بعدی است- از کسی برای کسی -، توجیه آفرینش انسان را بر عهده می گیرد. مفهوم خلافت که شاید بیش از همه مفاهیم آمیزش نقش اجتماعی و

وجودی انسان را نمایان می‌سازد، قابل تفسیر به عموم مسؤولیت‌های اجتماعی است.

۷. حیث اجتماعی مفهوم هویت سبب می‌شود تا در دیدگاه اسلامی هویت در سازمانی از قدرت معنا دارگردد. از منظر قرآن کریم در خواست برای قدرت یا تمایل به برخورداری از حمایت‌های قدرت زمینه‌آسای، تمسک به الهه‌هاست (س: ۷۴) بطور متقابل تحقق و تثبیت دین، به قدرت مشروط می‌باشد. (بقره: ۶۳ و ۹۳)، (اعراف: ۱۴۵ و ۱۷۱). نصرت خداوند نسبت به مؤمنین در جهت دستیابی ایشان به قدرت صورت می‌پذیرد (صافات: ۱۱۶). ولی بخشش قدرت از سوی حق درگرو حمایت مختارانه مردم است. (محمد: ۷)

بنابراین فرآیند آسای در تکوین قدرت‌گزینش، پذیرش و حفاظت از نظام قدرت دینی توسط مردم است. در نتیجه گرچه در مقایسه قدرت‌های بزرگ با قدرت خداوند از طریق شواهد تاریخی برتری قدرت حق به اثبات می‌رسد (توبه: ۶۹) و حتی انحصار قدرت در خداوند از طریق نفی قدرت از غیر، و ارجاع همه قدرت‌ها به او صورت می‌پذیرد (کهف: ۳۹) و (بقره: ۱۶۵)، ولی انحصار قدرت در حق که به طور واقعی در سراسر هستی جریان دارد، در عالم انسانی مستلزم اثبات است. اثبات قدرت مطلقه حق در عالم انسانی اولاً به معنای پذیرش ولایت او می‌باشد، که نتیجه ایمان است (بقره: ۲۵۶)، ثانیاً مستلزم محملی در زیست اجتماعی است تا از مرحله ادعا خارج شود. از این رو خلافت محمل اصلی ای تجلی ولایت حق می‌باشد. (فاطر: ۳۹)

۸. معنادار شدن هویت در سازمانی از قدرت قبل از دیدگاه اسلام نیز در نگرش‌هایی نظیر نگرش اجتماعی ایرانیان صورت پذیرفته بود و از ابداعات اندیشه اسلامی محسوب نمی‌شود. با این همه مفهوم قدرت در چشم انداز اسلام، اگر چه نگرش ایرانی را در تمرکز، فراگیری و نسبت دادن قدرت با ماوراء طبیعت مورد تأیید قرار می‌دهد، ولی تغییری بنیادین در آن نیز پدید می‌آورد که بطور آسای به جایجایی مرجع قدرت و فرآیند تکوین آن، باز می‌گردد.

به نظر می‌رسد تقارب مفهوم تشکیکی خلافت در اسلام با ساختار سلسله مراتبی قدرت در نگرش ایرانی امکان تعامل مفهومی اسلام و ایران را در قدرت و بالتبع در هویت ممکن ساخته است. سهم ایران در این تعامل ارائه‌الگویی از ساختار قدرت است که با