

هویت دینی یا هویت‌های دینی

حجت‌الله جوانی
استادیار دانشگاه الزهراء(س)

چکیده

بحث هویت و مسائل مربوط به آن امروزه در نزد دانشمندان علوم انسانی و اجتماعی جایگاه ویژه‌ای دارد. بحران هویت، تعارض هویت، تغییر هویت و مشکلات ناشی از آنها، زیر مجموعه مبحث هویت است. دین (در این مقاله مشخصاً دین اسلام) به عنوان یکی از مؤلفه‌های اساسی تمدن بشری نقش اساسی در تکوین هویت انسان‌ها دارد. تحلیل هویت دینی و ویژگی‌های انسان دیندار یکی از بایسته‌های پژوهشی در قلمرو دین‌پژوهی است. تأثیر دین در منش آدمی و آثار و نتایج آموزه‌های دینی در زندگی انسان‌ها همواره یکسان تلقی نشده است. این نوشتار به تحلیل نوع فهم از دین و تأثیر آن بر هویت انسان می‌پردازد. بر این مبنا، تنوع نگاه به دین، تنوع هویت دینی را در پی خواهد داشت. در یک نگاه کلی چهار رهیافت عمده در تحلیل هویت دینی بر شمرده شده است: رهیافت فقهی، رهیافت اخلاقی، رهیافت ایدئولوژیک و رهیافت عرفانی. حیات انسان دیندار بر مبنای هر یک از رهیافت‌های فوق واجد ویژگی‌های خاصی است که در این مقاله به تحلیل آن ویژگی‌ها و لاجرم تفاوت هویت‌های دینی مبتنی بر آنها پرداخته شده است.

کلید واژه‌ها: اخلاق، ایدئولوژی، دین، عرفان، فقه، هویت، هویت دینی.

مقدمه

در این نوشتار در پی تبیین و دسته‌بندی چند رویکرد و رهیافت موجود در جهان اسلام در باب هویت انسان دیندار و کیستی او هستیم. هدف، ارائه توصیفی از رویکردهای مذکور است و مدعا هم انحصار رویکردها در آنچه می‌آید نیست. اجمالاً می‌توان گفت پرسش از هویت آدمی، پرسشی به قدمت حیات انسان است. در طول قرون، آدمی همواره جویای کشف هویت خویش بوده و از موقع و جایگاه خود در این عالم پرس و جو کرده است. این پرسش و پاسخ به آن، هم لازمه خودشناسی و هم تعیین‌کننده کیفیت مشی و سیر سلوک وی در این عالم است. اندیشمندان، فلاسفه و متفکران همواره به پرسش از هویت آدمی، نسبت او با خداوند و سایر انسان‌ها، پرداخته‌اند. دین، پدیده‌ای است همزاد آدمی. انسان در تعاریف دین‌شناسانی نظیر الیاده، موجودی دینی تعریف شده است. از این رو جا دارد که به مطالعه ویژگی‌ها، اوصاف و خصایص این موجود بنابر تعریف دین‌شناسان دیندار پرداخته شود. در این مقاله، نگارنده در پی تبیین هویت دینی یا به تعبیر دقیق‌تر، بررسی رهیافت‌های عمده در تحلیل هویت دینی است. مراد از دین، اسلام و مراد از هویت دینی اوصاف دیندار مسلمان است نه تابعین ادیان دیگر. بدیهی است در این مکتوب عمدتاً کارکردهای شخصی (خصوصی) و فردی دین مقصود است. لذا بحث‌هایی نظیر نقش و تأثیر اجتماعی دین، پیوند دین و حکومت، دین و اقتصاد، دین و سیاست در اینجا مطرح نشدند؛ زیرا آنها عمدتاً درباره آثار و خدمات اجتماعی دین هستند که در حیطه این مقاله نمی‌گنجد. اما هویت دینی ناظر است به آنچه از دین و اعتقاد بدان برای آدمی حاصل می‌شود.

پرسش این است که هویت دینی چیست؟ دین با روح و روان آدمی چه می‌کند؟ اصولاً دیندار کیست؟ و مراد و مقصود از دینداری چیست؟ آیا غرض از دینداری باور داشتن به مجموعه‌ای از اعتقادات دینی است؟ آیا دینداری به معنای کسب علم و آگاهی نسبت به مجموعه‌هایی از معارف، اطلاعات و اندیشه‌هاست؟ آیا دینداری کسب علم و اعتقاد به پاره‌ای از گزاره‌ها درباره هستی، انسان، مبدأ و معاد است؟ آیا دینداری به معنای تفکر منظم درباره

مبدأ و غایت هستی است؟ آیا دینداری به معنی پایبندی عملی صرف به مجموعه‌هایی از احکام و ارزش‌های اخلاقی است؟ آیا جوهر دینداری صرفاً عمل و کوشش در حفظ شریعت است یا اتیان به طریقت و سیر و سلوک عارفانه به قصد نیل به حقیقت؟ آیا مراد از دینداری و التزام به دین درک و دریافتی باطنی یا به عبارت دیگر نیل به تجربه عمیق معنوی است که ساحت وجودی انسان را به عوالم قدسی ارتقاء می‌بخشد و دل و دماغ او را از نشاطی معنوی و فرحی روحانی آکنده و سرشار می‌سازد؟ آیا تحقق دینداری به معنای برخورداری از نگرشی معنوی به دنیا و قدسی‌وار در حیات عرفی زیستن است؟ زیستنی که در آن دل و جان انسان دیندار همواره در پی عطر و بوی و رایحه جهان ملکوت است و حیات دنیوی و کالبد جسمانی خود را همچون ابزار و وسایل نیل به این حیات معنوی تلقی می‌کند؟ یا برعکس مقصود از دینداری آبادانی دنیا است، یعنی دیندار دین را برمی‌گزیند تا دنیایی آبادتر داشته باشد؟ اهمیت پاسخ‌گویی به پرسش‌های حیاتی فوق از آنجا آشکار می‌شود که بدانیم در ادبیات دینی معاصر عمدتاً بر نقش اجتماعی دین تأکید شده است و کمتر از آثار و خدمات و اوصاف و شاخصه‌های فردی دین سخن به میان آمده است. غالباً از این موضوع غفلت می‌شود که داشتن جامعه‌ای مؤمن به دین منوط به وجود انسان‌هایی است که تجربه و تربیت دینی را حاصل نموده‌اند. تا جان آحاد اجتماع از چشمه دیانت سیراب نشود، روح اجتماع از ارزش‌های دینی سرشار نخواهد شد. پرداختن به آثار اجتماعی دین، پیوند دین و امور اجتماعی، رابطه دین و سیاست و ... تا حدودی موجب شده مؤلفه‌های اساسی دینداری که مشتمل بر تجربه دینی و حضور در عالم قدسی، تبیین پدیده تجربی دینی، لوازم و نتایج عمل به احکام و تحقق ارزش‌های دینی و مباحث مربوط به اخلاق دینی است نادیده انگاشته یا کمتر مورد بحث واقع شوند. وقوع پدیده «جهانی شدن» بر اهمیت بحث درباره هویت دینی از منظری اسلامی می‌افزاید. در عصر جدید تمدن‌های مختلف بشری خود را در مواجهه با امواج سهمگین و لاینقطع جهانی شدن می‌بینند. همین مسئله بر اهمیت تبیین اوصاف و ویژگی‌های هویت دینی و حتی ملی می‌افزاید. به منظور حفظ و تقویت ارزش‌های فرهنگ دینی باید به

تبیین هویت دینی پرداخته و با تشریح ویژگی‌های آن به تقویت گفتمان دینی در برابر گفتمان مسلط زمان، یعنی گفتمان فرهنگ غرب، پرداخت. مراد از هویت دینی در واقع همان آثار و عوارض ناشی از حمل وصف دین بر فرد دیندار است. به تعبیر بهتر با پذیرش دین به عنوان اصل اعتقادی و رکن رکین در زندگی، مسلماً تغییرات و نتایج مهمی برای فرد مؤمن در وجوه مختلف حیات وی حاصل می‌شود. قدر متیقن دین الهی و حیات دینی داشتن، زیستن در فضایی سرشار از تعالیم و آموزه‌های دینی و مملو از تجربه‌های روحانی، فرد و جامعه را واجد شئون و احوالاتی متمایز از فرد یا جامعه‌ای که در این فضا به سر نمی‌برد، می‌نماید. اگر دین یا تجربه دینی را به معنای حضور یک آگاهی از امر قدسی یا مقدس (الیاده، ۱۳۶۹: ۸۷) بپذیریم و جوهر آگاهی دینی را به خشیت، آمیزه بی‌همتایی از ترس و مجذوبیت در برابر لاهوت تعبیر کنیم (همان: ۸۸) لاجرم دارای آثار و عوارضی در زندگی افراد خواهد بود که تحت عنوان ویژگی‌ها و ساختارهای حیات دینی برشمرده شده است (همان: ۹۶).

نسبت بین درک دینی و هویت دینی

درک دینی دینداران از معارف دینی و نوع مواجهه آنها با دیانت بر هویت دینی دینداران تأثیر اساسی دارد. درک و دریافت عقل‌گرایانه از دین و توسل به استدلال در تشریح مفاهیم، گزاره‌ها، احکام و عقاید دینی به پرورش نوعی انسان دیندار می‌انجامد که به احکام و ارزش‌های دینی با ذهنی نقاد و پرسشگر رو به رو شده و با همین ذهنیت به احکام و ارزش‌ها عمل می‌کند. چنین دینداری در پی کسب دلایل و براهین و اقتناع عقلی برای پیروی از مقررات دینی خواهد بود. برای این‌گونه رهیافت می‌توان به معتزله و درک و دریافت عقل‌گرایانه آنان از کتاب و سنت اشاره نمود. مسلماً بین دیدگاه‌های نظری و پیامد عملی تفکر اعتزالی با دیدگاه‌ها و اعمال اهل حدیث و اشاعره تفاوت‌های بارزی وجود دارد. معتزله قائل به اصالت عقل بودند و اظهار می‌داشتند که عقل نظری باید بر آنچه از طریق وحی به ما می‌رسد حاکم باشد (میرولی‌الدین، ۱۳۶۲: ۱۸۳) آنها خود را اهل توحید و عدل می‌نامیدند.

لازمه اعتقاد به عدالت الهی این است که بشر خود فاعل افعال خویش باشد و تنها در این صورت است که می‌توان انسان را مختار و مسئول افعال خویش دانست. پس لازمه نظریه انسان‌شناسی معتزله، مختار بودن آدمی است و انسان دیندار به دلیل همین اختیار است که مستحق پاداش و مستوجب مجازات خواهد بود و الاً اگر انسان فاعل افعال خود نباشد و افعال وی را خداوند پدید آورده باشد، چگونه می‌توان او را مسئول اعمال تلقی نمود و در قبال آن مستوجب کیفر شمرد؟ اگر به مدل اعتزالیان توجه بیشتری شود و چارچوب‌های حاصل از تأملات عقلانی در باب ایمان و آموزه‌های دینی آنها بررسی دقیق شود، بهتر می‌توان به نتایج ایمان مبتنی بر عقلانیت پی برد. اگر به این مدعای هگل توجه نمائیم که تصور هر قوم از خدای خویش بر مناسبات آن قوم با یکدیگر تأثیر بسزایی دارد، آن گاه بهتر می‌توان تأثیرات دیدگاه‌های اهل اعتزال در باب خداوند، اراده او، ساز و کار رفتار او، چارچوب‌های عقلی و مبتنی بر حسن و قبح حاکم بر رفتار او را در مناسبات اجتماعی و روابط انسانی در جامعه تحلیل کرد. مفروض این است که مردمی که دارای الهیات مبتنی بر خرد و اعتدال هستند و تصویرشان از خداوند، خدایی عادل و فاعل در چارچوب عقل است لاجرم در مناسبات اجتماعی خود نیز در پی رفتار عادلانه و عاقلانه بوده و به لحاظ نظری به دور از هر گونه خرافه و اوهام باشند.

در رویکرد نقل‌گرایانه به دین، بر استدلال، علت و دلیل تأکید نمی‌شود و عمدتاً به تسلیم و تقدیر و عدم پرسشگری و عقل‌ورزی توصیه می‌شود. لذا ویژگی‌ها و هویت دینداران معتقد به رویکرد نقل‌گرایانه در دین متفاوت از عقل‌گرایان است. دیندار اشعری مذهب، انسانی راضی و اهل تسلیم به مشیت و تقدیر، غیرمعارض، توجیه‌گر وضع موجود و اهل تقلید است. نمونه‌های کثیری از تأثیرات رویکرد نقلی نسبت به دین و اثر عملی آن در رفتار اهل دیانت را در جهان اسلام می‌توان مشاهده کرد. مثلاً می‌توان به ظهور خوارج و پیوند بین دیدگاه‌های نظری و اعمال آنها در زمان گذشته و بسیاری نهضت‌های فکری دیگر اشاره نمود. در قرن معاصر جنبش‌های اسلامی نظیر نهضت اخوان المسلمین (مصر)، جماعت اسلامی، (پاکستان) و

نهضت فدائیان اسلام (ایران) نشان‌دهنده پیوند عمیق بین اعتقادات و افعال دینداران است. ظهور جنبش‌ها و فرقه‌های صوفیانه نیز مصادیق درک و دریافت اشعری گونه از مذهب و تأثیر آن بر کردار مؤمنان و نوع مواجهه آنان با مسائل اجتماعی است.

بدین ترتیب با توجه به واقعیت مذکور بدیهی خواهد بود، چنانچه به میزان و تعداد اندیشه‌های دینی یا به عبارتی دیگر به شمار درک و دریافت از دین، با معتقدان و دیندارانی گونه‌گون مواجه باشیم. هر چند مراتب ایمان و دینداری معتقدان به دین یا دین‌باوران به هیچ‌رو قابل اندازه‌گیری و ارزش‌گذاری بشری نیست و نیز هر چند با وجود تفاوت عمیق میان کیفیت اعتقاد و ایمان دین‌باوران هیچ‌کدام را نمی‌توان و نباید از دایره دینداری خارج نمود. هر چند بین اسلام و ایمان ابوذری و سلمان فاصله‌های عمیق باشد، اما هر دو نوع دریافت و ادراک دینی، در حوزه دین (اسلام) قرار می‌گیرد و لاجرم متعقدین و مؤمنینی نیز دارد. تاریخ تمدن اسلامی شاهد تولد، تکامل و به ثمر رسیدن درخت معرفت و فرهنگ خود در سایه همین برداشت‌ها و ادراکات متنوع بوده و این شجره طیبه شاخه‌های متعدد و پربراری یافته است.

فقه و اخلاق و عرفان و ایدئولوژی اسلامی در بستر تاریخ و تمدن اسلام تولد و نضج یافته و هر یک به فراخور حال و استعداد مستمعان، مخاطبان و معتقدان خود را داشته و روح ضمیر آنها را لبریز از محتوای «حکم» یا «ارزش» یا «تجربه» و ایمان دینی ناب» و یا باید‌ها و نباید‌های ایدئولوژیک نموده است. هر کدام از رهیافت‌های مورد نظر نیز نمایندگان و طلایه‌داران برجسته‌ای در قرون گذشته و نیز حال دارد. در اینجا نخست به بررسی دیدگاه فقهی می‌پردازیم.

هویت دینی مبتنی بر فقه

همان‌طور که در آغاز این مکتوب اشاره شد، رهیافت‌های مختلفی برای تبیین هویت دینداران وجود دارد که یکی از آنها رهیافت شرعی - حقوقی (فقهی) است. موضوع علم فقه عبارت است از تکلیف و فعل انسان مکلف. به تعبیر مطهری، فقیه همه موضوعات مختلف - که برخی طبیعت روانی فردی و برخی طبیعت اجتماعی، برخی طبیعت قضایی و برخی طبیعت اقتصادی و ... دارد - را با یک رنگ خاص می‌بیند و آن رنگ «فعل مکلف» است و احکام

همه را از یک نوع مبادی استنباط می‌کند (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۵۲). از منظر فقهی، دیندار فردی مکلف به اجرای احکام و دستورهای شرعی توصیف شده است. او موظف به عمل به واجبات و اجتناب از محرّمات است. کمال و غایت دینداری انسان دیندار انجام تام و تمام دستورهای شرعی و اهتمام به وظایف و تکالیف شرعی است. اجرای دقیق و صحیح و کامل احکام شرعی که عمدتاً ناظر به ظواهر افعال آدمی است جزء ویژگی‌های انسان متشرع است. در رهیافت فقهی به دین، رابطه انسان با خالق خود، رابطه عابد و معبود و مأمور و آمر است. وظیفه انسان دیندار و هویت دینی او در گرو اطاعت محض از خالق خود و تسلیم تمام عیار در مقابل اوست. در رابطه بین آفریدگار و انسان وجه غالب سیطره روح فرماندهی و فرمانبرداری است و دیندار باید با پیروی از فرمان‌های خداوند زمینه را برای تقرب به وی فراهم نمایند. هویت دینی‌ای که منحصرأً مبتنی بر فقه است هر چند فرد را متشرع و مقید به احکام، اوامر و نواهی می‌سازد، ضرورتاً بر عمق و غنای تجربه ایمان دینی وی نمی‌افزاید و هنوز مجال رشد و تکامل و بسط رابطه بین انسان و آفریدگارش باقی است. عموم کتب فقهی مشتمل بر ابواب یا کتب طهارت، صلاة، زکوة، خمس، روزه، حج، جهاد و ... است. در کتب مذکور به تفصیل درباره احکام و دستورهای شرعی بحث شده است. در حوزه شریعت عمل به احکام تفصیلی مذکور برای تحقق هویت دیندارانه کفایت می‌کند و بارزترین ویژگی انسان دیندار «عمل به احکام» در همان صورت ظاهری است. به عبارت دیگر در کتب فقهی جزئیات مسائل مربوط به احکام مطرح شده است و تنها وظیفه مقلد یا متشرع، تطبیق مصادیق با موضوعات است. به این ترتیب در رهیافت فقهی به دین مقلد در پی جامه عمل پوشاندن به دستورهای شرعی است. بدیهی است تفاوت انسان دیندار شریعت‌مدار با انسان دیندار در رهیافت عرفانی به هیچ وجه در اصل اعمال و احکام نیست؛ زیرا هر دو به واجبات پرداخته، از محرّمات می‌پرهیزند. تفاوت آنها در نیت و روح حاکم بر اعمالشان است. به عبارت دیگر از منظر یک فقیه صرف عمل «به صورت» احکام فقهی به معنای تقید به شرع و وافی به مقصود است، اما همان‌طور که در رهیافت عرفانی خواهیم دید این مرحله آغاز راه است و فرد سالک

باید در پی کسب معانی باطنی این اعمال نیز باشد و در این مرحله متوقف نماند. در اینجا می توان به نظریه خاص عرفا درباره شریعت و طریقت و حقیقت اشاره نمود. به تعبیر مطهری، «عرفا و فقها متفق القول اند که شریعت، یعنی مقررات و احکام اسلامی مبتنی بر یک سلسله حقایق و مصالح است. فقها معمولاً این مصالح را به اموری تفسیر می کنند که انسان را به سعادت، یعنی حد اعلای ممکن استفاده از مواهب مادی و معنوی می رساند... اما عرفا معتقدند مصالحی که در تشریح احکام نهفته است از نوع منازل و مراحل است که انسان را به مقام قرب الهی و وصول به حقیقت سوق می دهد (مطهری، ۱۳۷۴: ۹۴). از منظر یک فقیه، مقررات اسلام در سه بخش خلاصه می شود: بخش اصول عقاید (= کلام) که انسان از راه عقل و ایمان باید به آنها اعتقاد داشته باشد. بخش اخلاق که وظیفه انسان را از نظر فضائل و رذایل اخلاقی بیان می کند (= علم اخلاق) و بخش احکام که مربوط به اعمال و رفتار خارجی انسان است و فقه عهده دار آن است (همان: ۹۵). بدین ترتیب مسلمان مطلوب فقیه، کسی است که به سه بخش فوق معتقد باشد، اما عرفا به این سه بسنده نمی کنند و به آنها لقب شریعت، طریقت و حقیقت داده و نسبت آنها را با هم نسبت ظاهر و باطن می دانند. بنابر این، تعریف و جایگاه انسان دیندار در رهیافت فقهی کاملاً متفاوت از رهیافت عرفانی، اخلاقی و ایدئولوژیک است. مراتب دینداری و سنخ تعبد دینی فرد دیندار در رهیافت فقهی با مراتب دینداری فرد عارف متفاوت است. در عین حال، رهیافت عرفانی منکر ضرورت تقید به شرع و لزوم اتیان به احکام نبوده، بلکه آن را مقدمه و مهیا کننده زمینه عمق و غنای تجربه دینی می داند.

هویت دینی مبتنی بر اخلاق

یکی دیگر از رویکردهای شایع تبیین هویت دینی، رهیافت اخلاقی است. به طور کلی دو گونه رویکرد اخلاقی در بین متفکران مسلمان شایع و رایج بوده است. رویکرد نخست رویکردی مبتنی بر کتاب و سنت در تبیین ویژگی ها و اوصاف انسان دیندار است که می توان آن را رویکرد اخلاق نبوی توصیف نمود. در اینجا سرچشمه جریان حیات بخش اخلاق اسلامی، قرآن کریم، کلمات و کردار پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) و مجموعه ادعیه ایشان

است. آثار باقیمانده از اولیاء و نیز عرفای بزرگ اسلام نمایانگر تأثیرپذیری جدی آنان از منابع مذکور است. در این باره می‌توان با رجوع به ادعیه مأثوره به تدوین دیدگاه‌های ائمه در باره اخلاق اسلامی پرداخت. تبیین این رویکرد (رویکرد مبتنی بر اخلاق نبوی) به نوشتاری مستقل نیازمند است، یعنی باید با رجوع به سنت و سیره پیامبر و ائمه به ارائه الگویی رفتاری و عام و شیوه سلوک آنان پرداخت. گونه‌شناسی سلوک ائمه و پیامبر هم در نوع تعلیم و تربیت دینی، هم در شیوه و رفتار حکومتی و هم در معاشرت‌های اجتماعی می‌تواند به تبیین تصویر نزدیکی یا فاصله داشتن رفتار کنونی مسلمین با الگوی اساسی و اسوه حسنه: (ولکم فی رسول‌الله اسوه حسنه) کمک نماید. به عقیده بعضی محققان و متفکران منتقد مسلمان نظیر مودودی، جامعه اسلامی از الگوهای اولیه خود فاصله گرفته. لذا دچار انحطاط گردیده است. رویکرد دوم به اخلاق اسلامی را می‌توان در نظریه‌های اخلاقی فلاسفه مسلمان که عمدتاً تحت تأثیر آراء و اندیشه‌های فلسفه یونانی به ویژه افلاطون و ارسطو بوده‌اند، بررسی کرد.

در این قسمت از مقاله به تبیین گونه‌شناسی انسان دینی از نظر فلاسفه اخلاق مسلمان و تبیین هویت انسانی دیندار از منظر ایشان می‌پردازیم. برای نمونه ابوعلی مسکویه و خواجه نصیرالدین طوسی جزء نمایندگان برجسته این رهیافت به شمار می‌آیند. اهمیت فلاسفه مذکور و علت پرداختن به آنها به این سبب است که این فیلسوفان با اتکاء به سنت اسلامی به تبیین فلسفه اخلاقی‌شان پرداخته‌اند و آنان را نمی‌توان فیلسوفان منتزع از اسلام تصور کرد.

در نظریه‌های اخلاقی فیلسوفان مسلمان نیل به سعادت، خیر عمده تلقی شده است. در واقع مرتبه کمال و شکوفایی انسان دیندار با نیل به سعادت محقق می‌شود. جهت نیل به این مرتبه از کمال ابزارها، مراحل و روش‌هایی تعبیه شده است. دینداری آدمی منوط و معطوف به پیمودن مسیر اخلاقی و محقق نمودن ارزش‌های اخلاقی در وجود آدمی است. ابن مسکویه مثل ارسطو سعادت را خیر عمده می‌داند، اما برخلاف ارسطو، سرانجام سعادت را با تحقق جانشینی خداوند یکسان فرض می‌نماید (بدوی، ۱۳۶۲: ۶۷۰).

یکی از اساسی‌ترین توصیه‌های اخلاقی ابن مسکویه این است که هر فردی باید به ایجاد

توازن میان قوای نفس و فضائل اخلاقی پردازد. وی تحت تأثیر آرای افلاطون بیان می‌کند که نفس دارای سه قوه است: قوه عاقله، قوه غضبیه (سبعیه) و قوه شهویّه (بهیمیّه). در برابر این قوا سه فضیلت قرار دارد: حکمت، شجاعت، عفت. با ایجاد هماهنگی میان این سه فضیلت، فضیلت چهارم یعنی عدالت به وجود می‌آید (همان: ۶۷۲). لذا تحقق ارزش‌های اخلاقی و دینی در یک شخص منوط به ایجاد هماهنگی میان فضائل برای نیل به عدالت است. به این ترتیب «دیندار» یا «عادل» توانسته است در نفس خویش عدالت را محقق سازد.

ابن مسکویه در کتاب خود - *تهذیب الاخلاق* - به ذکر انواع دیگر فضیلت‌ها می‌پردازد. به عقیده وی مسلمان کسی است که این صفات را در خود شکوفا و متجلی سازد. از آنجا که ابن مسکویه در فضای سنت اسلامی تنفس می‌کند، در تبیین مفاهیم اخلاقی و معیارهای ارزشی و فضایل و رذایل همه واژه‌های مطرح در فرهنگ اسلامی را استفاده می‌کند. برای مثال، ذیل حکمت، یکی از انواع سه گانه فضیلت، تعقل و ذکاوت و ... را برمی‌شمرد یا در ذیل فضیلت شجاعت؛ بزرگواری، صبر، قناعت و ورع و سخاوت را درج می‌کند یا ذیل فضیلت عدالت؛ صلح‌رحم، عبادت، عدم کینه‌ورزی و داوری درست را ذکر می‌نماید (همان: ۶۷۳ و ابن مسکویه، ۱۳۲۹: ۱۹-۱۶).

ابن مسکویه در مبحث اخلاق به آرای ارسطو گرایش دارد و فضیلت را حد وسط میان دو رذیلت تلقی می‌کند. به عقیده وی (که در واقع رأیی ارسطویی است)، وجود یا تحقق جواهر انسان تابع اراده خداوند است، اما بهبود و اصلاح حال او در اختیار خودش قرار دارد. در آراء او کمال بر دو نوع است: کمال نظری یعنی نیل به علم کامل و کمال عملی به معنای نیل به منش یا رفتار کامل و از آنجا که انسان دارای سه قوه است که عالی‌ترین آن قوه ناطقه و پست‌ترین آن قوه بهیمیّه یا شهویّه و حدود وسط آن قویه سبعیه است، لذا انسانیت انسان را منوط به قوه اول می‌داند، یعنی کمال انسانی به کمال نفس ناطقه وی تعلق دارد. او تفصیل درجات مختلف موجود در هر سه قوه را مشخص می‌کند (ابن مسکویه، ۱۳۲۹: ۸-۶۷). که به دلیل پرهیز از اطالّه کلام از ذکر آنها خودداری می‌شود. ابن مسکویه همچنین به تبیین خیر

می‌پردازد و به پیروی از ارسطو خیر را چیزی می‌داند که همه چیز به سوی آن حرکت می‌کند. وسیله نیل به خیر همچون خود هدف ممکن است خیر محسوب گردد. اما سعادت و رفاه، خیر نسبی است و سعادت خود واجد درجاتی است شامل صحت بدن، ثروت، شهرت و افتخار، موفقیت و کامیابی، نیک‌رایی و درست‌اندیشی است. رأی ابن مسکویه در باب عدالت بیشتر ارسطویی است. به عقیده وی شناخت حد وسط شرط ضروری نیل به عدالت است.

تأملی در آرای ابن مسکویه نشان می‌دهد که از نظر وی دیندار (مسلمان) کسی است که در پی تحقق و عملی ساختن سعادت است و این سعادت از طریق نیل به فضائل اخلاق محقق می‌شود. این فضائل یا از راه توازن میان قوای نفس حاصل می‌شود یا با نیل به حد و سط بین فضیلت و رذیلت که در مجموع همه آنها به تحقق عدالت در شخص منجر می‌شود. با توجه به طبقه‌بندی سعادت در آرای ابن مسکویه به نظر می‌رسد که سعادت مطلوب وی بسیار رنگ و بوی دنیوی دارد. به اعتقاد یکی از محققان معاصر تأثیرپذیری شدید ابن مسکویه از آثار ارسطو کار را به اینجا کشانده است که اخلاقی که ایشان طرح می‌کند بیش از آنچه اسلامی باشد، اخلاقی ارسطویی است. ردایی از شرعیت و اسلامیت که عالمان مسلمان بر اندام اخلاق دنیازده یونانی افکندند، هیچ‌گاه نتوانست آن را چنان قداست و فضیلتی بخشد که از مؤمنان دلربایی کند و لذا همچنان در نهانخانه مصطلحات و انقسامات عبوس فلسفه محبوس ماند (سروش، ۱۳۷۴: ۲۰).

بدین ترتیب ابن مسکویه ضمن تأثیرپذیری شدید از نظام فلسفی ارسطویی و در عین حال با رجوع به سنت و فرهنگ اسلامی به ارائه یک صورت‌بندی ترکیبی از این دو و تبیین هویت انسان دیندار و متخلق به ارزش‌های دینی می‌پردازد. انتقاد اساسی که به این صورت‌بندی وارد آمده است مسئله امتزاج بین دو سنت ارسطویی - یونانی و اسلامی - نبوی است. اگر اندیشمندان بزرگ و متفکران اصیل ما می‌کوشیدند که با رجوع به مفاهیم و ارزش‌های فرهنگ اسلامی و با تکیه بر منابع اصلی فرهنگ اسلام، کتاب و سنت، به تبیین نظام اخلاق مطلوب و ویژگی‌های اساسی دینداری از منظری درون دینی بپردازند، امروزه می‌توانستیم

شاهد یک نظام فکری، فلسفی و اخلاقی اساساً مبتنی بر سیره و سنت نبوی باشیم که با فضای فکری اسلامی و فرهنگ مسلمین تناسب و تعامل بنیادین داشته باشد.

هویت دینی مبتنی بر عرفان

یکی دیگر از گونه‌شناسی‌های انسان دینی در فرهنگ اسلامی، گونه‌شناسی یا رهیافت عرفانی - تجربی است و در این رهیافت انسان دارای مقصد و مبدأ تصور شده و برای او آرمانی فرض شده است. مجموعه تعالیم و آموزه‌هایی که برای ساختن انسانی عارف ارائه می‌شود تشکیل دهنده انسانی با اوصافی متمایز از اوصاف پیرو رهیافت اخلاقی است. لذا در این قسمت از مقاله به تبیین این رهیافت می‌پردازیم.

به طور کلی در جهان‌بینی اسلامی، هستی محل تجلی و ظهور خداوند است و انسان، نی بریده از نیستانی است که باید در طلب وصل مجدد سیر و سلوک نماید. مجموعه کوشش‌های انسان برای نیل به مرتبه عالی انسانی (انسان کامل) و هدف غایی خلقت تشکیل دهنده هویت دینی وی است. در این رهیافت دو رویکرد عمده وجود دارد. رویکرد «عرفان زاهدانه» و «عرفان عاشقانه». امام محمد غزالی نماینده نوع نخستین و جلال‌الدین رومی معروف به مولوی نماینده رویکرد دوم است. هویت انسان دیندار در نزد غزالی مرکب است از زهدورزی به نحو تام و تمام. وی در کتاب بسیار مشهور و عظیم خود - احیاء علوم‌الدین - درباره اوصاف، ویژگی‌ها و تکالیف انسان دیندار مفصل بحث کرده است. ابواب و تقسیمات کتاب غزالی تداعی گر کتب فقهی و ابواب آنها است. اما وی در این اثر از حیطة آثار فقهی بسیار فراتر می‌رود و درباره آثار و اسرار عبادات بحث می‌کند. وی همچنین مصادیق فراوانی از رفتارهای دینی پیامبر (ص) و اولیاء اسلام را مطرح می‌سازد که همگی نشان‌دهنده و بیانگر هویت دینداران از منظر اوست. واقع امر این است که غزالی تنها بر شیوه سنتی و متداول عمل نمی‌کند که فقط از وجوب و حرمت و اباحه، کراهت و استحباب و احکام سخن بگوید، بلکه وی به تبیین آثار و نتایج این احکام در زندگی دیندار می‌پردازد و نشان می‌دهد که در هر یک از این احکام و اعمال اسراری وجود دارد که پی بردن به آنها موجب تحقق دینداری به

معنای حقیقی آن می گردد.

بر این اساس او کتاب خود را بر چهار ربع بنیان نهاده است: ربع عبادات، ربع عادات، ربع مهلکات و ربع منجیات. در ربع عبادات از «خفایای آداب و دقائق سنن و اسرار معانی، آنچه عالم عامل بدان محتاج باشد، بل کسی که بر آن مطلع نبود از علمای آخرت نتواند بود...» سخن می گوید و معتقد است که اکثر آنها در فقه نادیده انگاشته شده است (غزالی، ۱۳۶۴: ۱۹). دیندار مخلص کسی است که با پیمودن مراحل سیر و سلوک دل خویش را مجرای ظهور انوار الهی قرار دهد (عبدالخالق، ۱۳۶۵: ۹). پس شخص سالک یا دیندار حقیقی کسی است که گام در سیر و سلوک زاهدانه نهاده و خود را به احوال و مقامات عارفانه می آراید. او فردی تائب، زاهد، صابر، مراقب احوال نفسانی خویش، دارای توکل، اهل تأمل و عشق ورزی است. برای تبیین نظرگاه مولوی دربارهٔ هویت انسان دیندار باید به مفهوم و جایگاه «عشق» در اندیشه او توجه نمود. از نظر مولوی عشق دایره مدار هستی و مفهومی کیهانی است که هستی بر آن استوار است. عشق، سائقی فطری در میل جذب اجزاء و توده های ماده به یکدیگر است. عشق در تمام عالم سریان دارد. عشق برخاسته از خدا و بازگشت کننده به اوست. حیات عالم ناشی از عشق است:

دور گردون را ز موج عشق دان گر نبود عشق بفسردی جهان

مولوی نه تنها به تفسیر هستی بر مبنای عشق می پردازد، بلکه مذهب خویش را نیز مذهب عشق معرفی می کند. خلیفه عبدالحکیم در این باره می نویسد: «مذهب فیلسوفان عارفی چون مولانا، مذهبی جهانی است که در تنگنای هیچ گونه جزم و تعصب نمی ماند. مذهب او آئین و کیش جماعت مذهبی خاصی نیست، بلکه چون مذهب همه گیتی است، مذهبی جهانی است. یکی از ویژگی های عمده اندیشه مولانا، تکیه اش بر تجربه عرفانی است. دین از نظر وی تجربه ای مشخص و مقنع تر از برهان منطقی و ادراک حسی است. با در نظر گرفتن هستی شناسی و دین شناسی مولوی که مبتنی بر عشق است می توان به سهولت به تبیین اوصاف دینداران و هویت دینی از منظر وی پرداخت. «عشق» اسطرلاب اسرار خداست، طیب جمله

علت‌هاست، دوی نخوت و ناموس است. عشق موجب حیات مردگان می‌شود و مایه فرح غمناکان و ظهور نعمت و مکتب معنوی انسان می‌شود. به آدمی دیده سیر، جان دلیر، زهره شیر و نورانیت می‌بخشد. او در غزلی مشهور کیفیت تحولات روحی و معنوی ناشی از عشق را در وجود آدمی برمی‌شمارد:

مردم بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم
جان دلیر است مرا، دیده سیر است مرا زهره شیر است مرا زهره تابنده شدم
دینداری به معنای حقیقی اش یعنی «عاشق بودن» و «عشق خلاق» جوهر همه ادیان است. نیل به کمالی که غایت وجود انسان است فقط با عشق ممکن است (مثنوی مولوی - دفتر اول داستان عشق پادشاه و کنیزك). مباحث مولوی در باب عشق مفصل است. به عقیده او عشقی که انسان را از سایر موجودات ممتاز می‌کند ناشی از نوعی دانش و شناخت است عشق ناشی از معرفت این محبت هم نتیجه دانش است (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۴۹۷). به طور کلی عشق دارای نمودهای عمده‌ای است. برای مثال مولانا عشق انسانی را موجب تزکیه انسان می‌داند. این تزکیه موجب می‌شود آدمی، خودی خود را مهار کند و غیر را بر خود مقدم دارد. عشق الهی سبب می‌شود سالک نه به دنیا نظر داشته باشد و نه به عقبی، آنچه مطلوب وی است وجود مولا است که بر طبق میثاق آگست قبول لوازم عبودیت را بر انسان الزام نمود. در تجربه حب الهی، عارف پس از تهی شدن از خودی، وجود خود را از جوهر عشق الهی مملو می‌کند. لذا اساسی‌ترین شاخصه دیندار عشق‌ورزی به حضرت حق تعالی است.

سخنان مذکور به این معنا نیست که مولوی، شریعت (احکام و دستورهای شرعی) و طریقت (احکام و ارزش‌های اخلاقی) را نفی کند، بلکه مولوی در عین اعتقاد به احکام مذکور (احکام دستوری و ارزشی) و مفاهیمی نظیر توبه، صبر، توکل، رضا، زهد و ... (که خود در مثنوی شارح آنهاست) بر این است که اساسی‌ترین ویژگی انسان دیندار به قرار ذیل است: اولاً تجربه دینی و عرفانی بی‌واسطه، ثانیاً عشق‌ورزی به حضرت دوست. سالک عاشق است که با همه وجود، نمونه کاملی از تحقق دین و ارزش‌های دینی را به منصب ظهور

می‌رساند. تفاوت «عاشق» با «زاهد» در این است که زاهد اهل معامله است و خداوند را به شوق نعیم یا خوف جحیم دوست دارد، حال آنکه محبت عارف از اغراض و علت‌ها جدا است و فقط به خاطر خود اوست. مولوی این سنخ دینداری را می‌پسندد و در کلیه آثار خویش آن را تشویق و ترویج می‌نماید و پرستش را همین عشق‌ورزی می‌داند (الهی قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۲۱۸). جالب اینکه مولوی زهدورزی را به معنای انکار نفس یا خویشتن آزاری تلقی نمی‌کند. او در یکی از اشعارش از روح‌های بزرگ چون صیادان چیره‌دست زندگی یاد می‌کند که می‌کوشند معنویت فرشتگان، پیامبران، اولیاء و حتی روح کیهانی را شکار کنند تا از این راه به غنای ابدی نفس و خلود آن دست یابند و قوای بی‌پایان آن را فعلیت ببخشند. او انسان‌ها را فرامی‌خواند تا از ترس تردامنی، جامه فراهم نچینند، بلکه جامه خود را در دریای زندگی فرو برند. پیکار برای غلبه روحی نه گریز از چالش‌های زندگی، راهی است که او در زندگی تجویز و بدان عمل می‌کند (عبدالحکیم، ۱۳۶۵: ۳۴۶).

با ملاحظه مباحث مولانا و غزالی به خوبی می‌توان به تفاوت سنخ‌شناسی انسان دینی از نظر ایشان و عموماً عرفا با گونه‌شناسی فلاسفه اخلاق و یا شریعتمداران پرداخت. انسان در یک منظر عارفانه دارای نوعی روابط صمیمانه و نزدیک با خداوند و به تبع آن گونه‌ای رابطه دوستانه و صمیمانه و مشفقانه با هموعان خویش است. اهل مدارا و شفقت است و در این عالم حیاتی عاشقانه دارد.

هویت دینی ایدئولوژیک

جدیدترین نوع گونه‌شناسی دینی، گونه‌شناسی ایدئولوژیک و محصول دوران معاصر است. در این نگرش به انسان دیندار، هویت و تکالیف او، منزلت اجتماعی و مسئولیت او به شیوه‌ای متمایز از رویکردهای سابق نگریسته می‌شود. در رهیافت ایدئولوژیک که هویت و شخصیت انسان دیندار از منظر برخورداری از ایدئولوژی تبیین و بررسی می‌شود نیز دیدگاه‌های مطرح شده به شکل توصیفی به بیان

اوصاف انسانی می‌پردازند که به عنوان فرد معتقد به ایدئولوژی اسلامی برخوردار از مجموع فضائل و پروا کننده از معاصی، لغزش‌ها و کژی‌هاست و گاه این اوصاف در قالب باید‌ها و نبایدها یا چگونگی بودن‌ها عرضه می‌شود و مضمون آنها متضمن این معناست که یک دیندار در قالب ایدئولوژی اسلامی «باید» چگونه باشد.

به نظر می‌رسد این تفاوت در تشریح اوصاف و ویژگی‌های دینداران، در اصل تفسیری که از چگونگی شخصیت ایشان می‌شود بی‌تأثیر است. لب‌کلام در این رهیافت آن است که انسان با پذیرش دین - مسلمان با پذیرش اسلام - خود به خود به قبول جهان‌بینی اسلامی نیز اقدام می‌ورزد. این نگرش هم به درک و دریافت جامع او از هستی و نظام خلقت مدد می‌رساند و هم شأن و جایگاه انسان مسلمان را ضمن تبیین فلسفه وجودی او روشن می‌سازد. پذیرش جهان‌بینی لاجرم ضمن ترسیم اصول و قواعد مشی دیندار و آئین‌نامه زندگی او، محدودیت‌ها، قید و بندها، مسئولیت‌ها، تکالیف و وظایفی را نیز بر دوش او می‌گذارد. جهان‌بینی توحیدی با تشریح وضعیت و مقام انسان در برابر خدا و نیز هر چه غیر از اوست به دیندار مسلمان می‌آموزد ضمن آنکه عبد و بنده مطلق و بی‌چون و چرای خداوند است از قید هر بندگی و عبودیت دیگری خلاص و رها است و تنها مکلف به اطاعت محض از خداوند است. دستاورد چنین دیدگاهی برای دیندار (مسلمان) حس آزادی و آزادگی است. داستان آفرینش مبین این معناست که مقام انسان در کره ارض مقام جانشینی خداوند است (قطب، ۱۳۵۲: ۸۶؛ شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۵؛ Mawdudi, 1990:15). یعنی «او» باید «آیین، اراده و شیوه خداوندی» را اجرا کند. در این راه باید قانون، شیوه زندگی، معاش و معیارهای ارزشی خود را از خداوند دریافت نماید. یعنی «قانون‌گذاری الهی» (قطب، بی‌تا: ۳۷۸) «ایمان» مؤمن را «عمل صالح» او کامل می‌سازد. علاوه بر دل و زبان، کردار فرد نیز باید با اعتقاد و ادعای او هماهنگ باشد و از آنجا که مؤمن فقط قصد نجات و فلاح خود را دارد، گاه برای شکر نعمت هدایت خویش، گاه به منظور خیرخواهی برای دیگران، یا تحقق‌بخشی به اراده خداوند و برپایی نظام دینی به دعوت، هدایت و ارشاد سایرین می‌پردازد تا آنجا که در این راه خود را همکار پیغمبر و

جانشین او برای ارائه امر ارشاد خلق می‌داند. او برای برپایی نظام الهی و اسلامی در اجرای آن طرح آرمانی احساس مسئولیت و تعهد و تا سرحد جان نیز «ایثار و فداکاری» می‌کند، بدون اینکه دغدغه حصول نتیجه داشته باشد یا لحظه‌ای خود را پشیمان و مغبون ببیند و بیابد. معتقدان به ایدئولوژی اسلامی اهل عمل هستند. لذا برای تحقق حیات آرمانی خویش در زمین به آبادانی جهان همت می‌گمارند و به امور مثبت و سازنده دست می‌یازند. چنین افرادی عرضه حیات و زندگی اجتماعی را به امید «قرب در خلوت» ترک نمی‌گویند و زهد و پارسایی را به فعالیت و حرکت و رسیدن میدان اجتماعی ترجیح نمی‌دهند، بلکه با تلاش و همت در جست و جوی تحقق رشد و پیشرفت و آبادانی محیط اجتماعی انسانی و جهان در سایه معنویت، آرامش، برادری، آزادی و فضیلت هستند. اعتقاد به معاد و روز باز پسین در جهان‌بینی اسلامی به دیندار تعادل در رفتار می‌بخشد، به گونه‌ای که او از طغیان، تعدی و افراط پرهیز می‌کند. دیگر بینی و نوع‌دوستی او به خودی خود او را در چشم دیگران، موظف و متعهد می‌سازد.

بدین سان مؤمن به دین اسلام خود را در قبال سعادت و رنج یا شقاوت انسان‌ها مسئول می‌داند. به خصوص اگر نقطه اشتراک او و دیگران هدف و مشی مشترکی باشد، احساس تعهد و مسئولیت فرد در قبال سرنوشت دیگران چنان است که حتی گفته شده فرد مؤمن خود را نه فقط در برابر خود، خدا، جامعه و خانواده، بلکه در قبال کل کائنات و نظم مخلوق نیز مسئول می‌داند (نصر، ۱۳۷۳: ۷۶) همچنین هجرت نیز از خصوصیات انسان معتقد به ایدئولوژی اسلامی است. هجرت به معنای دل‌کندن از محیط و اجتماعی است که فرد بدان خو گرفته و این هجرت به مثابه سفر به سرزمین، محیط و اجتماعی است که در آن ایمان و عمل صالح فرد به آسانی مجال ظهور بیابند (بهشتی و دیگران، بی تا ۱۹۶). بدیهی است چنین فردی مقهور محیط نیست، بلکه با اعتقاد به قدرت جانشینی خداوند، نقش آفرینی و تأثیرگذاری خود، محیط‌ساز است و طالب تشکیل و برپایی اجتماعی اسلامی برخوردار از عدالت و فضیلت (نظام اسلامی).

مؤمن با چنین مجموعه عقیدتی فعال و پرنشاط است. آن قدر که به اندازه عظمت تکلیف الهی خویش حاضر به مجاهده و تلاش پیگیر است. همچنین اوصاف دیگری نیز به دنبال چنین باورهایی به شخصیت و هویت دیندار ضمیمه می شود از جمله راست گویی، استقامت، صداقت و بی ریایی، عدم چشم داشت از خلق خدا در قبال امور نیکی که از او سر می زند، توجه و ادای حقوق همسایگان یتیم نوازی و اطعام مساکین و

مسلمان به به طور خلاصه صاحب ویژگی های زیر است:

۱. مسلمان معتقد به ایدئولوژی اسلامی مجموعه تکالیف و وظایف طرح و برنامه حیات خود را بر اعتقاد خویش مبتنی می سازد، اعتقادی که مبتنی بر جهان بینی اسلامی است.
۲. وی می کوشد تا بهشت را به عنوان مظهر یک زندگی کامل و جامعه انسانی در جهان مادی نیز ایجاد کند. لذا به آبادانی این جهان نیز می پردازد.

۳. تکلیفی به غایت عظیم در خویش برای رهایی، نجات، فلاح و رستگاری خود، جامعه و بشریت احساس می کند و بر این باور است که همه مؤمنین به اسلام در حد و وسع خویش نقش و رسالت انبیا را بر دوش دارند. طبعاً حاصل این بینش به شکل تکلیف جدی در ایجاد تغییر در محیط اجتماعی و زندگی جمعی جلوه گر می شود. در ساحت اجتماع، عمل به این تکلیف از سوی دیندارانی که دارای مشی مبتنی بر ایدئولوژی هستند به شکل جنبش های انقلابی در سراسر جهان اسلام در نیمه دوم قرن ۲۰ ظهور نموده است. مصادیق تفکر ایدئولوژیک بر اساس اعتقاد و باور به تکلیف نجات بشریت و ارائه راه فلاح و رستگاری به ایشان را می توان در جنبش هایی نظیر «نهضت اخوان المسلمین» مصر به رهبری حسن البنا، «جماعت اسلامی» در شبه قاره به رهبری ابوالاعلی مودودی، «نهضت فدائیان اسلام» به رهبری نواب صفوی و «سازمان مجاهدین خلق» پیش از انقلاب اسلامی ایران و نیز خود «انقلاب اسلامی ایران» یافت.

اهتمام مؤلف در این نوشتار معطوف به توصیف رویکردهای مذکور از جمله رویکرد ایدئولوژیک بوده است، نه نقد و جرح آنها. این مسئله که کدام رویکرد دارای آثار مثبت و یا

منفی اجتماعی است و یا نقد کارنامه رویکردهای مذکور امری جدا و خارج از قلمرو این نوشتار است. چنین نقدهایی هم تا به حال مطرح شده‌اند (ر. ک. سروش، «فریه‌تر از ایدئولوژی»). اما این به معنای بی‌نیازی از نقادی نیست و ایدئولوژی هم همواره وجود داشته است هر چند صورت و شکل آن تغییر کند. نقد رویکردهای مطرح شده در باب هویت دینی می‌تواند در استعلا و تکامل این رویکردها مؤثر باشد.

نتیجه‌گیری

مروری بر آراء، اندیشه‌ها و آثار تعدادی از متفکران مسلمان مؤید این فرضیه است که تنوع هویت‌های دینی واقعیت داشته و صرفاً بحثی نظری نیست. رهیافت‌های فقهی، اخلاقی، ایدئولوژیک و عرفانی همواره مطبوع گروه‌های مختلف اسلامی بوده است. رهیافت‌های مذکور مؤلفه‌های اساسی فرهنگ اسلامی را تشکیل داده‌اند. ملاحظات نظری بیانگر تفاوت رویکرد هر یک از رهیافت‌های فوق به دین و نتیجه تفاوت تبعات و آثار فردی و اجتماعی رهیافت‌های مذکور است. هویت فقهی، فرد دیندار را در چارچوب‌های احکام عملی و صورت‌های ظاهری دینداری محدود و او را مکلفی مقلد می‌داند. هویت دینی مبتنی بر اخلاق، فرد دیندار را در پی سعادت روانه می‌سازد و حیات وی را در چارچوب حد وسط فضیلت و رذیلت محدود می‌سازد. هویت دینی ایدئولوژیک در پی دینداری اهل عمل و ستیز و بر هم زنده نظام‌های موجود و ایجاد نظامی جدید است. هویت دینی مبتنی بر عرفان، فرد دیندار را عاشق و مخلص و صاحب وسعت مشرب و اهل مدارا و عشق‌ورزی می‌خواهد. هویت مذکور، با تکیه بر تجربه عرفانی در پی ایجاد تحول بنیادین در هستی فرد و بنیان نهادن انسانی نوین است. انسانی که به بسط تجربه‌های عمیق معنوی و آماده‌سازی محیط برای تکرار تجربه‌ها و زیستنی عاشقانه بپردازد.

بسط فرهنگ و تمدن اسلامی در گرو تعاطی و تعامل هویت‌های دینی مذکور و لازمه بسط حقیقت نظری دین در جهان اسلام بوده است.

منابع

- ابن مسکویه، احمد بن محمد، *تهذیب الاخلاق*، مصر، ۱۳۲۹ هـ.ق.
- الهی قمشهای، حسین، «همایش هویت ایرانی در پایان قرن ۲۰»، *فصلنامه مطالعات ملی*، ش ۱، مؤسسه مطالعات ملی، تهران، ۱۳۷۸.
- الیاده، میرچا، دین پژوهی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات علمی فرهنگی، ج ۱، تهران، ۱۳۶۹.
- بدوی، عبدالرحمن، «ابن مسکویه»، *تاریخ فلسفه در اسلام*، م.م. شریف، ج ۱، تهران، ۱۳۶۲.
- بهشتی، سید محمد و دیگران، *شناخت اسلام*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی تا.
- زرین کوب، عبدالحسین، *سرنی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
- سروش، عبدالکریم، *اوصاف پارسایان*، تهران، صراط، ۱۳۷۴.
- شریعتی، علی، *مجموعه آثار ۲۴*، تهران، انتشارات الهام، ۱۳۶۱.
- عبدالحکیم، خلیفه، «مولانا جلال الدین رومی»، *تاریخ فلسفه در اسلام*، م.م. شریف، ج ۲، ۱۳۶۵.
- عبدالخالق، «غزالی»، *تاریخ فلسفه در اسلام*، م.م. شریف، ج ۲، ۱۳۶۵.
- غزالی، محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
- قطب، سید، *ویژگی های ایدئولوژی اسلامی*، ترجمه سید محمد خامنه ای، تهران، مؤسسه انتشارات بعثت، بی تا.
- قطب، محمد، *آیا ما مسلمان هستیم*، ترجمه سید جعفر طباطبایی، تهران، مؤسسه انتشارات آسیا، ۱۳۵۲.
- نصر، سید حسین، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۳.
- ولی الدین، میر، «معتزله»، *تاریخ فلسفه در اسلام*، م.م. شریف، ج ۱، تهران، ۱۳۶۲.
- Mawdudi, Sayyid Abul-ala, *Towards Understanding Islam*, Delhi, Markazi Maktabah Islami, 1990.