

## قدرت سیاسی و هویت معنوی انسان

ولی محمد احمدوند / عزیزالله مال میر  
دانشجوی دکتری جامعه شناسی سیاسی دانشگاه شهید بهشتی  
کارشناس ارشد مدیریت آموزشی

### چکیده

نسبیت‌گرایی، جوهر ستیزی و نفی هرگونه ذات مطلق که نقطه‌نهایی ارجاع است سه شاخصه اصلی نظریه‌گفتمان محسوب می‌شوند که لاجرم نگاهی غیرثابت و متحول به هویت انسانی دارد. با این حال نظر به مصراحت دینی نمی‌توان نقش زمان و مکان را آن‌گونه که در نظریه‌گفتمان مؤکد است در قوام هویت انسانی نادیده گرفت. لذا مقاله حاضر از یک سو مدافع جوهر‌گرایی در هویت انسانی و ارجاع آن به ذاتیات مطلق است و از سوی دیگر به نقش زمان و مکان در قوام هویت می‌پردازد. از نگاه مقاله حاضر این قدرتهای سیاسی مستقر هستند که نقش موسس و حافظان گفتمان‌ها را ایفا می‌کنند. مسأله اصلی این است که چگونه هویت معنوی انسان در عرصه گفتمان‌ها با اوصاف نسبیت‌گرایی، جوهر ستیزی و بنیان ستیزی متبلور شده و ماندگار می‌گردد. لذا مقاله حاضر ضمن ارائه تعریف مفاهیم، نظریه مختار خود که همان جمع بین گفتمان و جوهر‌گرایی است را ارائه می‌دهد و در نهایت به توصیف هویت معنوی انسان می‌پردازد.

**واژگان کلیدی:** قدرت سیاسی، معنویت، هویت، فطرت، گفتمان

## ۱. مقدمه

مسئله هویت از جمله موضوعاتی محسوب می‌شود که همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است. متکلمین، فلاسفه، عالمان علوم اجتماعی، اندیشمندان سیاسی،... هر یک به نحوی از انحاء سؤالاتی را مطرح کرده‌اند و به تبع رویکرد فکری هر یک از این دسته‌ها پاسخ‌هایی به مسئله هویت داده‌اند. از جمله این سؤالات اینکه انسان چیست یا انسان کیست و جایگاه آن در سلسله مراتب وجود کدام است؟ آیا انسان واجد هویتی ثابت گوهری و لایتنجیر است یا اینکه شناسایی او مستلزم شناخت لایه‌های متفاوت گفتمانی است؟ چه رابطه‌ای بین هویت اجتماعی انسان با هویت دینی او وجود دارد؟ آیا معنویت، که امری ماورائی و ملکوتی است، در قوام هویت انسانی نقش دارد یا خیر؟ و سؤال اساسی اینکه قدرت‌های سیاسی چه نقشی یا کار ویژه‌ای در کاربست هویتی انسان دارند.

قدر مسلم اینکه پاسخ به این پرسش‌ها اولاً مستلزم توجه به قالب‌های فکری است که این سؤالات از ناحیه آن مطرح شده است و در ثانی نیازمند تعریف مفاهیم و بیان نقطه نظرانی است که ضمن ایضاح مطلب، نویسنده را به نظریه مختار این مقاله که از گذر نقد دیدگاه‌های اندیشه‌ای کلان حاصل می‌شود می‌رساند.

## ۲. تعریف مفاهیم

### ۲.۱. قدرت سیاسی

قدرت سیاسی متشکل از دو واژه قدرت و سیاست است. قدرت در معانی متفاوتی چون توانایی انجام کاری خاص، توانایی امتناع و انقیاد و توانایی واداشتن دیگران به اطاعت به کار رفته است (آقا بخشی و افشاری، ۱۳۸۷: ۵۳۵) قدرت حاصل عمل اراده است. کسانی که آن را دارند فرمان می‌دهند و انبوه خلق فرمان می‌برند چون می‌دانند که دارنده قدرت دارای وسایل تأمین برتری است (همان). البته از نظرگاهی اسلامی قدرت منشأ مقصدی قدسی دارد. در قرآن از آن با تعبیر لطف، فیض و رحمت یاد می‌شود و هدف آن حصول خیر و مطلوب است (جعفری، ۱۳۷۶: ۱۸) با این توصیف قدرت سیاسی که حاصل امتزاج قدرت با سیاست است، عبارت است از توانایی فرد یا افراد در تجهیز و به دست آوردن منابع موجود بوسیله روشی مناسب به منظور هدایت و جهت بخشی به رفتار جمعی دسته‌ای از انسانها که این هدایت و جهت بخشی سمت و سویی به عدالت و رستگاری دارد (نبوی ۱۳۷۹: ۶۱) خلاصه اینکه قدرت سیاسی بیشتر بر دستگاه اداری و سیاسی

حکومت‌ها اطلاق می‌شود و مراد رهبری جامعه و کادر اداره کننده اجتماع است. قدرت سیاسی در اسلام علاوه بر این، استحصال فضیلت و فلاح برای مردمان جامعه را نیز نصب العین حرکت خود دارد (احمدوند، ۱۳۹۰: ۲۰۶).

## ۲.۲. هویت

در فرهنگ نامه‌های فارسی «هویت» در معنای آنچه موجب شناسایی باشد آمده است. (فرهنگ دهخدا، ۱۳۸۷: ۱۰۱۴) این واژه بیانگر چه کسی بودن است که از احتیاج بشر به شناخته شدن و شناسانده شدن به چیزی یا جایی ناشی می‌شود. سرزمین، تاریخ، زبان، ادبیات، دین، ساختار سیاسی، فرهنگ و هنر مشترک از جمله عناصر تشکیل دهنده هویت شمرده می‌شوند (آقا بخشی، فشار، ۱۳۸۳: ۳۰۵) از نگاه جنکینز هویت در بردارنده دو بعد متناقض نماست. بعد همسانی و بعد تمایز. اولین معنای آن بیانگر مفهوم تشابه مطلق است، این با آن مشابه است و معنای دوم آن به مفهوم تمایز است که به مرور زمان سازگاری و تداوم را فرض می‌گیرد (جنکینز، ۱۳۸۱: ۵). از نگاه کاستلز هویت سرچشمه معنا و تجربه برای مردم است. عبارتی فرآیند معناسازی براساس یک ویژگی فرهنگی یا مجموعه به هم پیوسته‌ای از ویژگیهای فرهنگی که بر منابع معنایی دیگر اولویت داده می‌شود بوجود می‌آید (کاستلز، ۱۳۸۰: ۲۲).

در نگاهی دیگر هویت انسانی از طریق سازماندهی نگرش‌های فردی دیگران در قالب نگرش‌های سازمان یافته اجتماعی یا گروهی شکل می‌پذیرد، یعنی 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: ۲۲۲).

## ۳. نگرش گوهرگرایانه

در اندیشه‌های کلاسیک معمولاً از هویت تصویری گوهرگرایانه و امری مستقل تصویر می‌شود، یعنی واقعییتی که عموماً رنگ زمان و مکان نمی‌پذیرد. در اینجا اندیشمندان خصوصیات مستمر وجودی را مبنای تعریف خود قرار می‌دهند و امور متغیر را عرض می‌خوانند که به نظر آنان چندان مورد مطالعه نیست (سیف زاده، ۱۳۷۹: ۲۰).

در پاره‌ای نحله‌های مذهبی گوهرگرایی هویتی در «این همانی انسان با خدا ( و نه با ذات خویش)» است که هویت‌ساز است. در اینجا «کیستی من» پاسخ خود را در «من خدا هستم» که حاصل سیر و سلوکی از مرحله انانیت به مرتبه هویت و از آنجا تا مقام وحدت بالا است جستجو

می کند و در این حالت « فرد احساس وجود دارد و در عین حال ندارد... در این حال ناگفتنی که خصیصه اش صمت و سکوت است فرد همه است و در عین حال هیچ نیست: همه است به این اعتبار که همبسته و پیوسته به کل است و هیچ نیست به این معنا که نیستی طلیعه هستی است... شخص با همه فرزندان آدم احساس خویشی می کند و دلنگران جمله کائنات است و می کوشد تا از تجربه و حال خویش در راه خیر آنان استفاده کند» (سروش، ۱۳۷۵: ۲۳).

مشرب وحدت وجود موجد عقایدی از قبیل تقدم من کلی بر من فردی و اتحاد و اتصال تمام عیار فرد انسان با خداوند است... صوفیان در کار پرورش من حقیقی، من پدیداری را مانعی قطعی می شمردند. از اینرو سلوکی روحانی را سامان بخشیدند تا به یمن آن میان انسان و خدا فاصله ای نماند و با این حساب حد فاصل بین انسان و جهان نیز طی شده، راه برای عروج تا مقام نفس حقیقی یا نفسی کلی هموار شود (آرامش دوستار ۱۳۸۱: ۱۶).

از این منظر هویت حقیقی آدمی صرفاً در فرایند یک فصل و وصل و یا یک گسست و پیوست شکل می گیرد. گسست از غیر خدا و پیوست به خدا. تنها از طریق فنا کردن خود است که می توان به تولد خود چشم داشت.

بر وفق آرای متصوفه من حقیقی محصول سیر کمالی انسان است. بر این اساس این من آن نیست که محیط اطراف و فرهنگ در ما می پرورد. بدین لحاظ در حالی که من پدیداری (معمولی) فرآورده انسان در ساحت تاریخ گفتمان هاست است و وجهی جزئی و محدود دارد، من حقیقی محصول و معلول تکامل باطن و واجد وجهی بی منتهاست.

اندیشه مدرن ضمن تأکید بر فردگرایی و عقلانیت خود بنیاد بشری از هر گونه امر پیشین و اجتماعی که بر هویت انسان تأثیر گذار باشد طفره می رود. در نگاه و نظر دینی اگر چه هویت انسان در اساس متفاوت است از رویکردی که در اندیشه مدرن به او شده است؛ ولی در وجه گوهر گرایانه هویت انسان واجد اشتراکاتی با نظریه مدرن در باب هویت انسان است، یعنی همان وجهی که مبین عدم تغییر پذیری هویت انسان بر اساس مقتضیات اعصار و امصار است. در نگاه دینی هویت از آن روی که با معارف و مرزبندی های دینی مقوم می شود نمی تواند برساخته اجتماع تلقی گردد، چرا که در این چشم انداز، وحی یعنی حقیقتی ثابت فرازمان و فرامکان مبدأ اعتبار تلقی می شود. غیر از این به تصریح قرآن دین حنیف با عنوان فطرت الهی شناسانده شده است؛ فطرتی که فعل خداست و مردمان از هر رنگ و نژاد و ملتی بدان سرشته شده اند (روم/۳۰).  
اجمالاً اینکه هویت وجه شناسایی انسان نظر به ویژگیهای گوهری و مجموعه عوامل عرضی محسوب می شود که در برهه ای از زمان موجب تمایز وی از دیگران می گردد.

#### ۴. هویت در نظریه گفتمان

نظریه گفتمان نگرش کلاسیک به هویت را چه در انگاره مدرن و چه در نگاه و نظر دینی نمی‌پذیرد. البته نباید فراموش کرد این نگرش بدو با عبور از انگاره‌های مدرنیستی متبلور می‌شود. اولین حرکت با انتقاد از فرا روایت‌ها یا روایت‌های بزرگ درباره رهایی در مدرنیته متبلور شد چرا که مدرنیته با تمسک به ابزارهای هویت بخش و مشروعیت آفرین و تمامیت بخشی مانند داستان مارکسیسم روایتی جهانشمول و فراگیر را مقوم می‌کرد که در آن جایی برای دیگر هویت‌ها نبود. حرکتی که منجر به پیروزی اجماع و یکنواختی برکشمکش و تنوع می‌گشت (مارش و استوکر، ۱۳۷۸: ۱۹۸).

از سوی دیگر ریچارد رورتی پراگماتیست آمریکایی هرگونه دیدگاه و نقطه نظر علمی را که حقیقت یا دانش را در مورد جهان تضمین نماید رد نمود. به تعبیر وی جستجو برای یافتن بنیادهای نهایی، وجود دو عرصه واقعیت و فکر، و تلاش برای تضمین تطابق تفکرات با دنیای واقعی را در خود مفروض دارد. لذا وی باب تاریخی بودن یا ویژگی تحول شونده دانش و باورهای انسانی را گشود. به تعبیر وی هر فرد می‌تواند به راحتی از سنت‌ها و رفتارهایی که عناصر مقوم هویت انسانی محسوب می‌شوند قدم بیرون بگذارد و به یک نظریه کاملاً متفاوت درباره هویت انسانی دست یابد (همان: ۱۹۹).

سومین عنصر مقوم گفتمان که با عبور از انگاره‌های مدرنیستی ممکن می‌شود «جوهر ستیزی» است. در این رابطه ژاک دریدا، بعنوان فیلسوفی شالوده شکن، با انتقاد از متافیزیک غربی، غیر ممکن بودن تعیین ذات اشیا و قطعی و تثبیت کردن کامل هویت کلمات و موضوعات را نشان داد. این بدین معناست که هیچ ذات قطعی و ثابتی که نقطه نهایی ارجاع هویت انسانی در عرصه اجتماع باشد وجود ندارد (همان: ۱۹۹).

در نظریه گفتمان هویت انسانی محصول شرایط نزاع و رقابت در عرصه سیاسی است. بعبارتی ایجاد یک رابطه خصمانه که اغلب منجر به تولید یک دشمن و «دیگری» می‌شود برای تأسیس مرزهای سیاسی، امری حیاتی است و دیگر اینکه شکل‌گیری روابط خصمانه و تثبیت مرزهای سیاسی امری محوری برای تثبیت موقتی بخشی از هویت صورت بندی‌های گفتمانی و کارگزاران اجتماعی است.

در نگرش گفتمانی هویت در درجه اول مرتبط با رابطه دال و مدلول است. ذیل این نگاه این امکان وجود دارد که در زبان، دلالت‌کننده‌ها از یک معلول خاص جدا باشند و از کلمات و

انگاره‌ها برای تولید معانی مختلف استفاده نمود. به عنوان مثال در زندگی سیاسی دلالت کننده‌هایی چون آزادی، دموکراسی و عدالت می‌توانند دارای معانی متفاوت و رقیب باشند. این بدین معناست که گفتمان‌ها به لحاظ تاریخی، حدوثی و اقتضایی و دارای ساختی سیاسی‌اند. لذا هویت نیز نمی‌تواند از تغییر و تحول مصون بماند. هویت‌ها بر ساخته اجتماع تلقی خواهند شد و معلول عمل قدرت سیاسی. این بدین معناست که هویت‌ها به طور کامل شکل نمی‌گیرند؛ زیرا وجودشان بستگی به چیزی خارج یا متفاوت از هویت دارد. تثبیت موقتی یک هویت در نگرش گفتمانی به این بستگی دارد که تا چه اندازه بر سر معنایی خاص توافق حاصل شود. به زبان دیگر تا چه اندازه قدرت سیاسی وقت بتواند معانی، منویات و انگاره‌های خود را هژمونی بخشیده و مسلط سازد.

هویت در نظریه گفتمان بیشتر با رویکرد «سازه‌گرایی» اجتماعی همسو است. سازه‌گرایان اجتماعی براین باورند که ماهیت خود ساخته و پرداخته تاریخی است و در ظرف زمان و مکان شکل گرفته و معنا می‌یابد (تاجیک، ۱۳۸۳: ۱۲۱).

نظریه مارکس در باب هویت نیز بی‌شبهت با هویت در نظریه گفتمان و تصور سازه‌گرایان از هویت هویت نیست. مارکس هویت را به مثابه یک برساخته طبقاتی مورد بحث قرار می‌دهد. از نظر وی «نقطه عزیمت ما برای رسیدن به انسان‌های واقعی، آنچه انسانها می‌گویند، تصور می‌کنند و تلقی می‌نمایند نیست..... اخلاق، مذهب و... تاریخ ندارند، تحول ندارند، بلکه انسانها همراه با تغییر تولید مادی.... موجودیت واقعی‌شان و محصولات اندیشه‌شان را تغییر می‌دهند....» (مارکس ۱۹۸۵: ۵ به نقل از تاجیک، همان).

## ۵. نظر مختار

هویت شیوه ادراک انسان از خود و نحوه تلقی خویشتن از جایگاهش در اجتماع است. انسان با هویت، یعنی «کیستی» او شناخته می‌شود. البته «چیستی» انسان که متعلق مطالعه انسان در چارچوب مطالعه‌ای فلسفی است، بی‌ارتباط با هویت نیست. بدو در پاسخ به پرسش در باب چیستی انسان است که انسان به معرفی خود می‌پردازد. موجودی ناطق، ذی‌شعور با فطرتی الهی که در وجود وی به ودیعه گذاشته شده است. چیستی انسان لزوماً منطبق با کیستی او نیست. انسانی که با اوصاف فوق تعریف شد اگر تحت تأثیر زمانه، شیوه‌های مسلط رفتاری جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند یعنی جامعه و سیاستی که مبین ویژگیهای الهی، فطری انسان نیست، قرار گرفت، بدین معنا نیست که انسان در چیستی خود متغیر است چرا که ویژگیهای فطری بشر در

همه انسانها یکسان، گوهری و لایتنیغیر است و نوع بشر در کارگاه خلقت بدان سرشته شده است. با این توصیف این پرسش شکل می‌گیرد که چرا هویت انسانی که موجب شناسایی وی می‌شود، (یعنی هویتی که در کلیات متوقف نمی‌ماند و جزئی و خرد می‌شود بگونه‌ای که انسانها با تمایزات و تشابهات با دیگران شناخته می‌شوند)، لزوماً مبین ویژگیهای فطری نیست. این بدین جهت است که هویت انسان حاصل تعارض میان دو کشش و کنش است.

تعارض میان هویت کمال یافته‌ای که فرد در افق‌های آرمانی‌اش ساخته، هویتی که از ضمیر ناخودآگاه یا فطرت وی ناشی می‌شود، هویتی است که از دیالکتیک آرمان با واقعیت شکل می‌گیرد. عبارتی تلافی میان چیستی انسان با کیستی انسان مطرح است. به نظر می‌رسد کارکرد اصیل قدرت سیاسی در این بین نزدیک کردن هویت اجتماعی انسان با هویت آرمانی او است. یعنی تلاش برای نزدیک کردن و تطابق انسان اجتماعی به فطرت الهی و کوشش برای تطابق نظم انسانی با نظام الهی.

هویتی که از دیالکتیک آرمان با واقعیت شکل می‌گیرد بالاخره به یک سمت منتهی می‌شود. این همان وجود اجتماعی انسان است که در گفتمان شکل می‌گیرد. با این حال این تمام آن چیزی نیست که در نظریه گفتمان به آن تصریح شده است. گفتمان اگر چه چارچوب پژوهشی سازمان یافته‌ای در اختیار می‌گذارد، ولی از درک تام و تمام حقیقت وجود آدمی باز می‌ماند. نسبت گرای مؤکد در گفتمان هیچ گونه ذات قطعی و ثابت و گوهر فرازمان و فرامکانی را نمی‌پذیرد. اگرچه این گوهر حقیقتی چون فطرت انسان باشد. ملاک تحلیل گفتمان ظاهر اعیان و اشیاء و حوادث ملموس بیرونی است نه ابعاد درونی و فطری انسان. با این حال نظر مختار مقاله منکر کلیت نظریه گفتمان نیست، بلکه اساس تحلیل را مبتنی بر گفتمان بعلاوه ویژگی‌های گوهری دانسته است. گفتمان انسان را در زمان و مکان می‌فهمد و این حقیقتی است غیر قابل انکار. حدیث معروف «الناس علی دین ملوکهم» (مجلسی، بحار الانوار، ج ۸: ۱۰) از حضرت امیر، همچنین تأکیدی که ایشان بر تربیت فرزندان نظر به الزامات زمانه خود دارد، مؤید این حقیقت است.

آیه ۳ سوره روم که در آن از انسان می‌خواهد "روی خود را به سوی دین حنیف بگرداند، دینی که مبتنی بر فطرت خدائی است. همان فطرتی که خداوند مردم را بدان سرشته است". از انسانی که در گفتمان جاهلیت اسیر غیرخدا شده است می‌خواهد که به فطرت خود مراجعه کنند و با عمل به آن، صیغه و رنگ خدایی بگیرند. این تصریح قرآن همان هویتی را ترسیم یا بهتر بگوییم باز گوشزد می‌کند که مخلوق و معلول زمان و مکان نیست. کافی است انسان به خود بازگردد

آنگونه که قوم حضرت ابراهیم با مشاهده حقیقت و واقف شدن بر تغلب خود که حاصل دوری از معیارهای آرمانی هویت انسانی بود به خود بازگشتند (المیزان، ج ۱۴: ۴۲۵).<sup>۱</sup>

اگر چه هویت انسانی در اساس، هویتی الهی است ولی نمی‌توان تأثیرات عوامل دیگر زمانمند و مکان مند را در شکل دهی به هویت انسانی نادیده گرفت. اگر مجموعه نص را صرفاً به عنوان منبعی وحیانی واحد برای شکل دادن به هویت بگیریم، از دیگر اضلاع شکل دهنده به هویت یعنی عقل و طبیعت غفلت کرده‌ایم. جهان با تمام تنوع در یک نظریه نمی‌گنجد همچنان که نص، عقل و طبیعت در یک دستگاه نمی‌گنجد، ما هر چه تلاش کنیم تنها به بخشی از هر کدام دسترسی پیدا می‌کنیم. ما در هر زاویه‌ای از این مثلث متقارن باشیم بخشی برای ما برجسته می‌شود و بخشی پنهان می‌ماند (فیرحی، ۱۳۸۷: ۱۲). در مجموعه نص روایاتی مؤکد است که ضمن محفوظ نگاه داشتن حقیقت انسان، اداراک، آگاهی و هویت را بر ساخته زمینه و زمانه می‌داند.

حدیث معروف پیش گفته «الناس علی دین ملوکهم» بر نقش کلیدی قدرت سیاسی حاکم به عنوان عاملی برای شکل دهی به اندیشه و افکار و طرز تلقی انسان از خود تأکید می‌کند. بعبارتی تطبیق هویت اجتماعی انسان با هویت آرمانی بی‌تأثیر از نظر و اراده قدرت حاکم نیست. امام علی در فرازی از نهج البلاغه بدین منوال مردم را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. عالم ربانی ۲. متعلم سبیل رشاد ۳. همج الرعاع. منظور از همج الرعاع توده مردم است که از خود سامان و سازمانی ندارند. اینان به تصریح حضرت امیر «اتباع کل ناعق» اند، یعنی هر کسی را در پیش یابند پیروند و این جهت قدرت سیاسی است که به سوی آن می‌چرخند. اینان از خود بر رکنی وثیق و محکم استوار نمی‌باشند.<sup>۲</sup> (نهج البلاغه، کلمات قصار ۱۱۴۶).

این حدیث معروف مکمل حدیث فوق است. اگر چه ممکن است عالمان و آگاهان اجتماعی پیرو صرف اندیشه‌های حاکم نباشند، ولی اکثر توده‌ها خود را با الزامات قدرت تطبیق می‌دهند. بدین معنا که ما نمی‌توانیم به صورت علی‌الابد از هویت انسان آرمانی نام ببریم. چرا می‌توانیم، ولی در صورت حقیقی و مثالی آن. در واقعیت این هویت بستگی به منویات قدرت حاکم، ساختارهای فکری - فرهنگی زمانه دارد. اینکه قدرت حاکم تا چه حد سرسپرده حقیقت است، مرزهای خود را با کدام «غیرها» ترسیم کرده است و اراده آن در سمت دهی به انسان کدام است؟ به سمت

۱. ذیل آیه شریفه " فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ".

۲. الناس ثلاثه، عالم الربانی، متعلم علی سبیل الرشاد و همج الرعاع، لم يستضیئوا به النور العلم و لم یالجئوا الی الرکن الوثیق، اتباع کل ناعق.



ملکوت یا به سمت طبیعت؟ از این روست که سمت دهی به همج الرعاع به گفته حضرت امیر یعنی کسی که خود یک عمر سابقه عمل سیاسی در مواضع و مناصب مختلف دارد، کار ویژه قدرت است و به تبع سعادت او با عمل قدرت گره می‌خورد.

با نظر به احادیث مذکور، نمی‌توان تأثیر عوامل بیرونی را در ترسیم مرزهای هویت نادیده گرفت. نمی‌توان بدون اینکه مختصات فرهنگی زمانه و زمینه و الزامات نوین را درک کنیم رجعتی عریان و منجد به گذشته تاریخی داشته باشیم. هویت ما غیر از ذاتیات الهی ثابت، حاصل تأثیر و تأثرات سیاسی، فرهنگی، اجتماعی ... بیشمار و بی‌وقفه‌اند. ولی آنچه باعث کاربست و قوام عنصر دین در هویت می‌گردد رجعت الزام آور و آگاهانه به معرفت دینی است. بعبارتی رجوع زمان مند به نص، بازفهمی و باز تفسیر دین تا قوت درونی آن آشکار شود. از این رو قدرت های سیاسی حاکم بر جوامع می‌بایست در بدو امر نسبت خود را با معنویت، البته در مقام فاعلی و مسئول که منجر به هژمون شدن هویتی با عناصر متشکله معنوی می‌شود، معین کنند و در ثانی این نکته را نباید از یاد برد که عناصر معنوی نیز به عنوان مؤثر می‌توانند باعث متأثر شدن قدرت سیاسی گردند، که این فعالیتی در حوزه عمل عالمان و آگاهان و سرسپردگان حقیقت است.

## ۶. هویت معنوی

اگر هویت در معنای آنچه موجب شناسایی باشد آمده است. هویت معنوی بدین معناست که معنویت انسان چه در مقام فردی و چه در مقام جمعی وجه تشخیص و شناسایی انسان است. صفت معنوی در کاربردهای اجتماعی با عناوین دیگری چون هویت دینی و هویت اخلاقی بکار برده می‌شود. به به نظر می‌رسد سخن از هویت معنوی سخن از ژرف‌ترین و بنیادی‌ترین هویت آدمی است و همان است که آدمی را با سایر هم‌نوعانش پیوند می‌دهد. اینکه چیزی مشترک میان آدمیان وجود دارد و رسیدن به این عنصر مشترک، یعنی رسیدن به خود و نفس واقعی خود آدمی. در هویت معنوی اعتقاد به وجود قدرت نهایی معیار و مناطی فراتر از ایدئولوژی، مسالک و محدود نگرهای آدمی می‌بخشد. در هویت معنوی اگر چه ممکن است انسان پذیرای یک نظام الهیاتی خاص باشد ولی محدود به آن و متوقف در آن نیست هر نظام الهیاتی در صورتی واجد ویژگی فراگیری و جهان شمولی است که اعتبارات آن به نحوی تام و تمام ناظر بر حقیقت باشد. هویت معنوی فراتر از مفاهیم و اعتبارات است. این بدین معنا نیست که فراتر رفتن از مفاهیم و اعتبارات را مساوی با پذیرفتن هر اعتبار و مفهومی که در پلورالیسم مطرح می‌شود بدانیم، بلکه

این گذار شکوهمند از محدودیت‌ها به گستردگی ماورائی است، یعنی ارجاع کثرات به وحدت. از این نگاه هویت معنوی انسان در اتصال وی با حقیقتی بی‌کران معنا می‌یابد. حقیقتی که بطلان و زوال در وی راه ندارد. نو به نو نمی‌شود. لامکان و لازمان است. حقیقتی که نقطه نهایی ارجاع و منبع بی‌پایان خیرات است.

هویت معنوی را نمی‌توان لزوماً مقوله‌ای فردی انگاشت. اصرار ادیان الهی در تجسم هویت اجتماعی مؤمنان است. اخوت اسلامی، برادری مسیحانه و جامعه مؤمنان در ادیان شهودی دلالت بر هویت معنوی در سطح جامعه یا جوامع دارد. قرآن از مؤمنان می‌خواهد در مقام جمعی به ریسمان الهی چنگ بزنند (آل عمران/۱۰۳). غیر از این پیامبران بر امت‌ها مبعوث می‌شوند (بقره/۲۸).<sup>۱</sup> در شبکه مفهومی قرآن حبل الله را می‌توان دال برتر گفتمان ایمانی تلقی نمود. وقتی سخن از تغییر سرنوشت امت‌ها به دست خود کنش‌گران و عاملان آن است (رعد/۸) ربطی وثیق با مقوله هویت پیدا می‌کند. قرآن نمی‌خواهد افراد به صورت انفرادی تغییر یابند بلکه داعی به تغییر اجتماعات و امم است. در این صورت است که جامعه معنوی خود را مستظهر به قوه و قدرت الهی می‌یابد.

نکته‌ای که در اینجا مطرح می‌شود تناقض موضوع هویت جمعی معنوی با نظریه گفتمان است. از این نگاه هویت‌ها همواره بدون ثبات، سیال و در حال ساخته شدن هستند. یعنی اگر هویتی خاص در یک گفتمان اجتماعی - سیاسی مفصل‌بندی می‌شود، وضعیتی موقتی دارد و حاصل روابط خصومت آمیز و سلطه است. این در حالی است که هویت ایمانی با اوصافی چون ثبات، یقین و استمرار همراه است (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۲: ۷۳). قرآن در باب صفات مؤمنان می‌فرماید «یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیة الدنیا و فی الآخرة» (ابراهیم/۲۷)، و یا در احادیث است که «المؤمن کل الجبل راسخ» و لایحکه العواصف (کافی، ج ۲: ۲۴۱). نکته این است که مبنای قرآن در هدایت نوع بشر پذیرش اختیار آدمی است. این اختیار یا به صعود و فلاح انسان منجر می‌شود یا اینکه او را درگیر تلون، از ریشه‌کن‌گی و از خود بیگانگی<sup>۲</sup> می‌سازد (ابراهیم/۲۶)

۱. وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.

۲. از خود بیگانگی یا الیناسیون به معنای بیگانه شدن با خود، مسخ، خودفراموشی است. از خود بیگانگی در عرصه فردی این است که کسی تصویری از خود داشته باشد که آن تصویر بر او منطبق نباشد. لذا از خود بیگانگی در موجوداتی که از خود تصویری ندارند رخ نمی‌دهد و رخ دادنی نیست. سنگ نمی‌تواند از خود بیگانه شود... فقط آدمیان اند که می‌توانند شخصیتی به واقع داشته باشند، اما تصویری که از این شخصیت دارند، خلاف آن واقع

و در نهایت منتهی به سقوط وی می‌شود و این آدمی و اختیار اوست که وجه فجور را تغلیظ کند یا وجه تقوی را (شمس/۸). اگر انسان وجه تقوی را تغلیظ کند، در سطح جامعه گفتمانی ایمانی و معنوی ساخته است و اگر به سمت فجور بلغزد گفتمانی که وی عاملی از آن است گفتمانی در مسیر حقیقی فطرت نیست، اگر چه ممکن است برچسب دین داشته باشد. بعبارت دیگر اگر انسان مختار است ثبات وی در مثل است و نه در عمل. انسان باید به ثبات برسد نه اینکه با ثبات به دنیا بیاید و بدون اختیار همواره چنین بماند. لذا اگر در نظریه گفتمان سخن از ثبات موقتی هویت می‌رود به معنای نسبییت محض نیست. اینکه انسان معلول زمان و مکان است به این معناست، اگر انسان نسبت خود را با علت اللعلل ترمیم نکند که این خود مجاهده و مراقبه‌ای به قدمت عمر یک انسان دارد درگیر نسبییت و تلون می‌شود و آنگونه که رفت به تعبیر امام علی نه دلش به نور ایمان روشن است و نه متکی به رکنی وثیق است و لذا ریسمان هویت خود را به ناعقان قدرتمند سپرده است (نهج البلاغه، کلمات قصار، ۱۱۴۶).

#### ۷. جمع بندی و نتیجه گیری

هویت معنوی انسان واقعی نیست که انسان با آن به دنیا بیاید و با آن بماند. انسان با فطرت الهی به دنیا می‌آید، ولی لزوماً با آن نمی‌ماند. عامل اختیار فراهم کننده موجبات جهت‌گیری و سمت و سوی آن است. صعود به سمت ملکوت و تبلور تام و تمام معنویت و یا سقوط در مدارج منحط طبیعت که چیزی جز تجسم غریزه و شهوت نیست. از این رو هویت به معنای وجه شناسایی انسان در ذات خود واجد ویژگی‌های گوهری و ثابت است. به جهت داشتن فطرت که معین کننده چیستی انسانی است، ولی در عمل هویت یا کیستی او بستگی به حفظ و پرورش این امانت الهی وجودی خود در گستره اجتماعات بشری و گفتمان‌های سیاسی مسلط دارد. چرا که نظر به سنن الهی گوهر فطرت در معرض تغییرات ابتلائات و افساد زمانه است. لذا هویت انسانی که واقعیت جمعی محسوب می‌شود، اگر بخواهد به مدار معنویت یا اصل رجوع به فطرت الهی انسان مقوم شود نیازمند سامانه سیاسی الزام‌آوری است که خود رد نهایت فضیلت باشد و سمت و سوی هویت جمعی را به سمت آگاهی و رهایی راهبر شود.

---

باشد. گاه در صدد خلاف او و گاه کم تر و به همین دلیل هم از خود بیگانگی در مراتب است ( عبدالکریم سروش، ذهنیت مشوش، هویت مشوش، کیان، شماره ۳۰، اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۵ ).

منابع

۱. قرآن مجید
۲. احمدوند، ولی محمد (۱۳۹۰)، عرفان و قدرت سیاسی، قیسات، پاییز ۱۳۹۰.
۳. آرامش دوستار (۱۳۸۱)، ملاحظات فلسفی در دین و علم، انتشارات خاوران .
۴. آقا بخشی علی، افشار زاده، مینو (۱۳۸۳)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، انتشارات چاپار.
۵. تاجیک محمدرضا (۱۳۸۳)، گفتمان، پادگفتمان و سیاست، تهران، انتشارات موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۶. جری، استوکر، دیوید، مارش (۱۳۷۸)، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه احمد حاج یوسفی.
۷. جعفری محمد تقی (۱۳۷۳)، عرفان اسلامی، تهران، دانشگاه شریف.
۸. جنگینز، ریچارد (۱۳۸۱)، هویت اجتماعی، ترجمه تورج یار احمدی، تهران، انتشارات شیراز.
۹. سیف زاده، سید حسین (۱۳۷۹)، نظریه پردازی در روابط بین الملل، تهران انتشارات سمت.
۱۰. عبدالکریم سروش (۱۳۷۵)، انتظارات دانشگاه از حوزه، در فربه تر از ایدئولوژی، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
۱۱. فیرحی، داوود (۱۳۸۷)، روزنامه ایران، درباره علم و دین.
۱۲. کاستلز، امانوئل (۱۳۸۰)، اقتصاد، جامعه و فرهنگ، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، طرح نو.
۱۳. کلینی شیخ، اصول کافی
۱۴. گل محمدی، احمد (۱۳۸۱)، جهانی شدن، فرهنگ و هویت، تهران، نشر نی.
۱۵. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار
۱۶. معین، محمد (۱۳۸۷)، فرهنگ معین، تهران، انتشارات ساحل.
۱۷. نبوی، سید عباس (۱۳۷۹)، فلسفه قدرت، تهران، سمت.
۱۸. نهج البلاغه