

مولانا و هویت انسانی

داوود اسپرهم*

چکیده

هویت/Identity، چستی هر چیزی است، اما در مورد آدمی «هویت»، مجموعه‌ای از خصوصیت‌های پایداری است که به اعتبار آن یک فرد انسانی از دیگران متمایز می‌شود. افراد انسانی وقتی در یک میدان تعامل گروهی/قومی قرار می‌گیرند هویت تازه‌ای به نام «ما» کسب می‌کنند. هویت جمعی با دیالکتیک میان فرد و اجتماع شکل می‌گیرد؛ طوری که احساس امنیت به فرد انسانی می‌دهد. هویت‌های فردی و اجتماعی در جامعه جهانی شده، چندان کارآمد نیستند؛ لذا آدمی در جهان امروز نیازمند هویتی فراتر از هویت فردی و قبیله‌ای/قومی/زبانی است تا به دستاویز آن بتواند در جامعه‌ای به گستره جهان، احساس امنیت کند. در جهان امروز این هویت گسترده را - که می‌توان «هویت انسانی» نامید - بیش از دنیای گذشته نیاز داریم. یکی از راه‌های وصول به «هویت انسانی» که به استعانت از آن می‌توان امنیتی جهانی را توقع داشت «عرفان» و آموزه‌های جهان شمول آن است. اگر میدان عواطف، احساسات و خواسته‌های بشری را در نگرشی عرفانی تعریف کنیم، به اجتماع انسانی مطلوب‌تری می‌رسیم. اجتماعی که با آموزه‌هایی چون؛ عدم آزمندی، وحدت‌گرایی، رواداری و صلح اندیشی در صدد رفع تمایزات و تاکید بر اخوتی فراتر از قومیت و ملیت دارد.

کلیدواژه‌ها: عرفان، هویت، صلح، جهانی شدن، بی‌رنگی، وحدت‌گرایی.

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبایی (ره)، d_sparham@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۵

۱. مقدمه

مسئله «کیستی انسان» از دغدغه‌های حیاتی بشر از سپیده دمان فرهنگ و تاریخ است که به گونه‌های مختلف، ذهن وی را مشغول داشته‌است. دو پرسش دیرین و بنیادین «من کیستم؟» و «ما کیستیم؟» که اولی حکایت از «من فردی» و دومی حکایت از «من جمعی» داشت در نهایت به شکل گیری سه مفهوم؛ «هویت Identity»، مفهوم «خود self» و مفهوم «دیگری other» انجامید. اصطلاح هویت ابتدا از ۱۹۶۰ در روانشناسی فردی و جمعی و بعد از آن در جامعه‌شناسی کاربرد یافت. در روانشناسی، در مقابل هویت، مفهوم «بحران هویت» مطرح شد و نشان داد که فرد در عمل به خوی و خصلت‌های شخصی در ارتباط با خود و جامعه دچار سردرگمی است. هویت را «بازشناسی مرز میان خود و بیگانه» (گل محمدی، ۱۳۸۰/۱۴) دانسته و آن را از نیازهای روانی آدمی محسوب کرده‌اند. در هویت، آدمی آگاه است که چه کسی است (فردی) و می‌داند هم نوعان گروه او چه کسانی هستند (جمعی).

اگر چه غالب دیدگاه‌های رایج دیرین و نو، برای هویت اصالتی فطری، روانشناختی و نفسانی قایل شده‌اند اما هستند کسانی که هویت را صرفاً امری انتزاعی و نوعی انفعال روانی برشمرده‌اند «دیوید هیوم نخستین اندیشمند اروپایی است که مفهوم هویت را و تصور هویت شخصی را از بنیان به لرزه انداخت و وی با برملا کردن بنیاد انتزاعی و روانی - ذهنی هویت آن را جز نتیجه یک مقوله احساسی و پند آمیز صرف نمی‌داند» (آیتی، ۱۳۸۰/۲۲۵).

معنا و مفهوم «هویت» در روزگار ما بیش از پیش پیچیده شده است. باید اذعان نمود که مفهوم هویت در فرایند تحولات تاریخ اجتماعی - فرهنگی و در بسترهای مناسبات سیاسی - اقتصادی دست خوش دگرگونی زیادی شده و اصولاً یک تعریف واحد که بتواند جامع و مانع مفهوم «هویت» به همه معانی تاریخی باشد امکان پذیر نیست. از این رو محققان با توجه به تغییر «چیستی» هویت، آن را در سه دوره (گذشته، حال، آینده) تعریف می‌کنند. «الف) هویت گذشته یا سنتی، ب) هویت حال یا مدرن و پ- هویت آینده یا پسامدرن. نخستین قالب هویتی (سنتی)، اساساً پیکره‌ای واحد، یکدست و شخصی بود و دغدغه‌های هویت «من» فردی انسان‌ها را با تکیه بر گفتمان‌ها و روایت‌های کلان برآورده می‌ساخت. دومین گونه هویتی (مدرن)، ناظر بر تغییرات مناسبات زمانی - مکانی موجود بوده و هویت حال یا موجود را در بستر تحولات دوران مدرن به منزله هویتی جمعی - و

نه شخصی - مورد لحاظ قرار می‌داد. سومین قالب هویتی (پسامدرن)، ناظر به سوژه‌ها و کارگزارانی است که در وضعیتی مبهم، ناپایدار و پراکنده و سیال به سر می‌برند؛ از این رو هویت مورد نظر نیز به منزله کیفیت ناپایدار، متکثر، چندگانه و متحول تلقی می‌شود» (نوذری، ۱۳۸۵/۲۲).

۲. هویت فردی، اجتماعی

«روانشناسان و نظریه‌پردازان شخصیت، «هویت» را در درجه نخست امری فردی/شخصی می‌دانند و معتقدند هویت، به ویژگی‌های شخصیتی و احساسی فرد معطوف است» (گل محمدی، ۱۳۸۰/۱۱). با این حال سه لایه و قسم متمایز برای «هویت» قایل شده‌اند «شخصی، اجتماعی و ملی» (احمدی، ۱۳۸۲/۷). بُعد فردی هویت دایره محدودی را شامل می‌شود که عبارت است از «احساس تمایز شخصی، احساس تداوم شخصی، و احساس استقلال شخصی» (گل محمدی، ۱۳۸۰: ۱۴). و بُعد اجتماعی/جمعی، حوزه گسترده‌تری چون زبان، نژاد، قومیت، آیین و فرهنگ مشترک را در بر می‌گیرد. «هویت» اجتماعی که گاهی به آن قومی و نژادی نیز گفته می‌شود همیشه بر «هویت فردی» که مفهوم مهم «من» نشأت یافته از آن است، تفوق و چیرگی دارد. «من شخصی» در ساحت زندگی و در تمام لحظه‌ها همراه آدمی است اما کمتر مجال بازی در میدان «خود» را می‌یابد و بیشتر مواقع در میدان «من جمعی» جولان می‌دهد. «من جمعی» که ریشه در منشا مشترک، احساسات مشترک و سرنوشت مشترک (واقعی یا خیالی) دارد «در یک میدان تعامل درون گروهی با کسب هویت جمعی مبدل به «ما» می‌شود» (یوسفی، ۱۳۸۰/۱۵). بعد از این است که فرد آدمی به جای عمل با «من» با «ما» عمل می‌کند و به نوعی به خودباختگی جمعی می‌رسد. علت این امر چیرگی عوامل متعدد و مقررات اجتماعی و نقش گسترده آن‌ها در تعاملات روزمره است. «در هویت‌یابی اجتماعی مناسبات و عواملی چون؛ روابط اقتصادی، سیاسی/حکومتی، فرهنگی، فکری، آیین و آداب گروهی نقش بسزایی دارند» (گل محمدی، ۱۳۸۰/۱۵). تاثیر گذاری «هویت جمعی» تا بدانجاست که می‌توان آن را به مثابه هویت یک «فرد انسانی» در نظر گرفت؛ یعنی همانطور که ما از ویژگی‌های فرد سخن می‌گوییم می‌توانیم از ویژگی یک قوم، تبار، نژاد و ملیت سخن بگوییم. هر جامعه‌ای در سیر رشد تاریخی خود همانند زندگی‌نامه فردی، خصوصیات و ویژگی‌های پایداری یافته و شناسنامه‌ای خاص برای خود رقم زده است» (احمدی، ۱۳۸۲/۹). با این حال عدای از

محققان همچنان بر اصالت و اهمیت «هویت فردی» در مقابل «هویت جمعی» پای می‌فشارند؛ یعنی «هویت فردی» که شاکله و «من فردی» آدمی را رقم می‌زند در نسبت با هویتی که سازنده «من اجتماعی» فرد است ذاتی‌تر و پایدارتر است. «بنیادی‌ترین و نخستین آگاهی هویتی انسان، شناخت خویش بر اساس رابطه با خانواده و جنسیت است. نخستین شناخت کودک و در واقع نخستین تشخیص هویتی بر پایه ارتباطی است که با خانواده ... و خویشاوندان و سپس به جنسیت خود بر می‌گردد. یعنی فرد دارای یک هویت خانوادگی و یک هویت جنسیتی است» (همان، ۱۵). این نتیجه‌گیری زمانی محقق می‌شود که «من جمعی» آدمی به چالش کشیده شود. زمانی که آدمی با خوی و خصلت شخصیتی، جنسیتی و خانوادگی (خصلت فردی) که بی‌شک تحت تاثیر «من جمعی» اوست، از یک اجتماع به اجتماع دیگری منتقل شود آنگاه ملاحظه می‌شود که من جمعی و قومی او چندان کارآمد و فعال نخواهد بود؛ اما همچنان خوی و خیم شخصی در حال عمل و تاثیر است. از اینجاست که «من فردی» اصیل‌تر و ماندگارتر به نظر می‌آید. اگر چه نمی‌توان انکار نمود که «من فردی» هر انسانی نیز کمابیش متأثر از مجموعه عواملی است که بدان‌ها فرهنگ، اجتماع و تربیت اطلاق می‌کنیم. مصطفی ملکیان مسأله هویت فردی را موضوع بسیاری از دانش‌های علوم تجربی و علوم انسانی دانسته می‌گوید: «... مسأله هویت لااقل در سه شاخه فلسفه یعنی در مابعدالطبیعه، فلسفه ذهن و فلسفه اخلاق و همین‌طور در علوم تجربی انسانی و در روانشناسی، با تأکید بیشتر در جامعه‌شناسی و در علم سیاست قابل طرح است. همچنین در دانش‌های تاریخی و در عرفان نیز این مسأله قابل طرح و بررسی است» (سایت نیلوفر/ هویت ایستا و هویت پویا) و «هویت شخصی از مقولات بسیار مهم در فلسفه ذهن است» (همان). ملکیان سپس از دو مقوله هویت پویا و هویت ایستا سخن به میان می‌آورد: «کسانی که هویتشان را جوهر می‌دانند یعنی یک موجود متحقق شکل گرفته و بدون دگرگونی اینها به هویت ایستا قائل‌اند. و کسانی که هویتشان را فرایند می‌دانند قائل به هویت پویا و دینامیکی هستند» (همان). جرج هربرت مید که پرچمدار نظریه «هویت اجتماعی» است و فرایند دستیابی فرد به احساس و فهم خویشتن را بررسی می‌کند معتقد است که «هر فرد هویت یا خویشتن خود را از طریق ساماندهی نگرش‌های فردی دیگران در قالب نگرش‌های سامان یافته اجتماعی یا گروهی شکل می‌دهد؛ یعنی تصویری که فرد از خود می‌سازد و احساسی که نسبت به وجود پیدا می‌کند بازتاب نگرشی است که دیگران نسبت به او دارند» (گل محمدی، ۱۳۸۰/۱۵) بر این اساس «احساس هویت فردی» [فردی] بواسطه دیالکتیک میان فرد و جامعه شکل می‌گیرد؛ یعنی هویت در نگرش و

احساسات افراد نمود می‌یابد. چنین هویتی در بیرون از اجتماع آن شخص کاملاً بی‌معناست. البته هویت شخصی که مبتنی بر عواطف و نگرش‌ها و خواسته‌های فردی آدمی است ممکن است مرز اجتماع آن شخص را در نوردد یعنی در اجتماعی دیگر نیز همان نیازها و خواسته‌ها و احساسات باقی باشند اما آن بخش که به هویت اجتماعی بر می‌گردد چنین نیست؛ یعنی هر چه اجتماع یک فرد به آدمی داده در همان اجتماع معنا دار است؛ اما هر چه خیم و خصلت خود آدمی است پا از چهارچوب اجتماع آن فرد فراتر می‌گذارد» (همان/ ۱۵).

برخلاف «هویت فردی» که آدمی در شکل‌گیری آن چندان دخالتی ندارد و کاملاً منفعل است اما در «هویت جمعی» فعال و عامل است؛ گرچه در کسب آن نیز گرفتار قهر و جبر جغرافیا و زیست بوم است. نکته مهم دیگر در بحث «هویت جمعی» آن است که عوامل و مولفه‌های هویت جمعی همیشه طبیعی به نظر می‌رسند در حالی که هویت‌ها همیشه ساخته و پرداخته می‌شوند؛ اما بعداً طبیعی به نظر می‌رسند. نباید تردید کرد که «هویت جمعی» طبیعی و ذاتی نداریم؛ بلکه همیشه در جریان عظیم گفتمان سیاست و فرهنگ پدید می‌آید. قدرت حاکم چون صنعتگری ماهر، همیشه دست اندر کار هویت‌سازی و حفظ مقتدرانه آن‌هاست. پس از بیان این دو نوع هویت به هویتی فراگیرتر و تاثیر گذارتر به نام هویت ملی می‌رسیم.

۳. هویت ملی

از «هویت فردی» به «هویت جمعی/اجتماعی» رسیدیم. اکنون از «هویتی» فراتر و گسترده‌تر از دو نوع یاد می‌کنیم. یکی از موثرترین و قوی‌ترین عنصر وابستگی افراد انسانی بخصوص در دوران «پیشاجهانی شدن»، ملیت و «ملیت‌گرایی/ nationalism» بود. در این نوع از «هویت» هر فرد انسانی متعلق به ملیت و به تبع آن به فرهنگ و سنی است که در درون آن احساس امنیت می‌کند. این تعامل دو سویه بین فرد و ملیت، مفهوم قوم و پایدار «هویت ملی» را رقم می‌زند. «می‌توان گفت هویت ملی در مراتبی فراتر از هویت فردی و هویت اجتماعی، سایه خود را بر افراد انسانی می‌گسترده. برخلاف هویت اجتماعی که می‌تواند متکثر و متنوع باشد یعنی یک فرد دارای چند هویت اجتماعی باشد - استوارت هال استفاده از واژه جمع «هویت‌ها» به جای واژه مفرد «هویت» دلالت بر این نکته دارد که دوره سوژه (هویت) یکپارچه روشنگری و نیز جامعه‌شناسی گذشته است» (وقفی پور ۱۳۸۳/۳۵۲).

اما در هویت ملی اینگونه نیست چرا که هر فردی فقط یک «هویت ملی» دارد. از این رو هویت ملی که بدان «هویت محوری» نیز گفته می‌شود عالی‌ترین هویت تلقی شده‌است. «هویت ملی عالی‌ترین سطح هویتی برای هر فرد بشری است» (احمدی، ۱۳۸۲/۹). بی‌شک میدان تأثیر‌گذاری هویت ملی بسیار گسترده‌است تا جایی که اگر فرد انسانی با خوی و خصلت‌های شخصی خود در تعارض با عوامل هویت ملی قرار گیرد بسختی می‌تواند خود را از میدان عمل آن برهاند. «هویت ملی» مولفه‌های متنوع، متکثر و تأثیرگذاری دارد که هر کدام از آن‌ها چونان بند و ریسمانی محکم بر پای فرد بسته می‌شوند تا جایی که فرد، ناخودآگاهانه نسبت به آن مولفه‌ها دارای غرور و تعصب یعنی همان «غرور ملی» می‌شود. «احساس تعلق و وفاداری به عناصر و نمادهای مشترک در اجتماع ملی (جامعه‌کل)... که مهمترین نمادهایش؛ سرزمین، دین و آیین، آداب، مناسک، تاریخ، زبان، ادبیات، مردم و دولت است (گل محمدی، ۱۳۸۰/۱۷) کار را به جایی می‌رساند که «هویت فردی» فرد پیش آن رنگ می‌بازد. «فوکو از قدرت انضباط آفرین سخن می‌گوید که می‌خواهد بر کل جمعیت و فرد نظارت و حکومت کند (همان/۱۳). نتیجه آنکه «مرزهای نژادی، جنسی، ملی و قومی که به صورت اجتماعی ساخته می‌شوند به هیچ روی از مبناهای «طبیعی» برای هویت‌سازی برخوردار نیستند؛ هرچند که قدرت همواره می‌کوشد که آنها را طبیعی جلوه دهد و با عوامل برهم‌زننده و مخدوش‌کننده آن مرزها بشدت برخورد کند. (همان/ ۱۸)

سخن پایانی در این بخش توضیح رویکرد سه‌گانه به هویت است. برای هویت سه رویکرد مطرح کرده‌اند؛ «ذات‌گرا»، «گفتمانی»، «برساخت‌گرا». «رویکرد ذات‌گرا، برای هویت جوهری ثابت قایل است؛ یعنی همیشه چیزی ابدی در آدمی هست که به هستی او معنا می‌بخشد. در این گفتمان باور به حقیقت/ماهیت آدم‌ها تغییر و تقلیل ناپذیر است. رویکرد گفتمانی، هویت را دستاورد گفتمان‌ها قلمداد می‌کند و معتقد است همه واقعیت‌های اجتماعی در گفتمان‌ها زاده می‌شوند و شکل می‌گیرند و چون گفتمان‌ها همیشه سیار و متغیرند (ذات محور و حقیقت مدار نیستند) پس هویت نیز که تابع آن است امری متغیر است. هر فرد استعداد تغییر هویت خود را دارد یا از چند هویت ممکن است برخوردار شود. این رویکرد هویت را امری تاریخی و محتمل و نه حقیقی و ثابت تعریف می‌کند. «خلاصه اینکه هویت محصول زمان و تصادف است» (تاجیک، ۱۳۸۸/۵۹) است. وقتی از «گفتمان» سخن می‌گوییم اولین نکته مهم این است که توجه کنیم مرکز گفتمان، زبان است. «این زبان است که امکانات وجود معنادار را تعریف و در عین حال محدود می‌سازد. پس هویت هرگز با طبیعت و ماهیت تعیین نمی‌شود و لذا فردیت آدمی جلوه‌ای

داوود اسپرهم ۷

ثابت ندارد... از این رو هر هویتی «فرآورده گفتمانی» است که به صورت «گفتمانی-تاریخی» تعین می‌یابد و به همین دلیل همیشه در حال تغییر است و نمی‌تواند بر مبنایی جهان شمول و دایم و پیوسته و فراتاریخی عمل کند» (کریمی و همکاران/۳۳ و ۳۴).

رویکرد برساخت گرا، «هویت را حاصل اجتماع و کنش‌های انسان‌ها می‌داند. همانطور که معنا خاصیت ذاتی واژه‌ها و اشیا نیست بلکه همیشه نتیجه توافق یا عدم توافق است (قرار دادی)؛ پس می‌توان بر سر معنا/هویت مذاکره کرد. دیگر هویت نه چیزی طبیعی و نه چیزی ذاتی از پیش تعیین شده است. بلکه باید همیشه ساخته شود» (همان/۳۵). کسانی که فرهنگ یا ایدئولوژی یا جغرافیای سیاسی را منبع هویت قلمداد کرده‌اند نگاهشان به هویت از این رویکرد بوده است. «ویژگی رویکرد برساختی آن است که منابع هویتی را نه در جهان مطلق و انتزاعی و نه در جهان زبانی بلکه در جهان واقعی می‌جوید» (همان/۳۵).

۴. جهانی شدن / هویت جهانی

بحث «جهانی شدن/globalization» و آثار و پیامدهای فراگیر آن از عمده مباحث مهم بسیاری از جامعه‌شناسان، فیلسوفان فرهنگ، روانشناسان و اهالی سیاست است. با رواج گفتمان «جهانی شدن»، در کنار مفهوم دیرین «هویت» پدیده‌ای نو به نام «بحران هویت» مطرح شد. این بحران نوظهور را نباید با مفهوم «بحران هویت» در پیشاجهانی شدن، یکی دانست. «بحران هویت» در ساحت فردی حکایت از تلاطم روحی و روانی انسانی داشت که در خود صلح و آرامشی نمی‌دید و نسبت به اطراف خود دچار تزلزل یا به تعبیر روانشناسان آشفتگی شخصیتی بود. در ساحت اجتماعی نیز این مفهوم حکایت از تعارض آدمی با جامعه متعلق بدان داشت. کانون‌های مهمی چون؛ خانواده، زادگاه، تاریخ، ارزش‌ها و عواطف، دانش و فنون و باورها و رفتارها هر کدام قوام دهنده معنای هویت در دو معنای پیشین و هویت ملی در اشخاص بودند. از تاثیر مجموع این عوامل شکل دهنده، هر فردی در اجتماع خود، به خودآگاهی و خودیابی می‌رسید و من فردی، اجتماعی و ملی اش شکل می‌گرفت.

آنچه اکنون به نظر می‌رسد و ممکن است در آینده‌ای نه چندان دور صورت نهایی و قطعی به خود گیرد کوچک شدن اجتماعات بشری و به اصطلاح رایج، پدید آمدن «دهکده جهانی» است. دسترسی به منابع ارتباطی مشترک انسانی/بشری از جمله شبکه‌های اجتماعی جهانی و امکانات وسیع جابجایی سریع و کلان در سرزمین‌ها و قاره‌ها، امکان

وسیع و دقیق تبادل اطلاعات و از همه مهم‌تر رسیدن به یک زبان مشترک در کنار زبان‌های بومی/قومی و بسیاری از عوامل دیگر که تماماً محصول دوره جدید است، هویت نوی را الزام کرده است که می‌توان از آن به‌عنوان به نام «هویت جهانی» یاد کرد. از سویی عده‌ای از محققان از اهالی فرهنگ، فلسفه و انسان‌شناسی نگران فرایند «جهانی شدن» هستند؛ فرایندی که هویت‌های سنتی/بومی/نژادی را به کنار خواهد زد. نگرانی اصلی آنان بیش از آنکه از زدودن هویت‌های جمعی و ملی افراد بشری باشد از جایگزینی منابع هویت ساز است. انسانی که هویت بومی خویش را رها کرده آیا در بی‌هویتی معلق خواهد ماند و یا به منابع جدید هویت متوسل خواهد شد تا بتواند تفسیری از حضور خویش در جهان پیکارچه شده بیابد. پرسش مهم آنان این است که چه چیز عاید آدمی در وضعیت جدید خواهد شد؟ منابع جدید هویت از کجا سرچشمه خواهند گرفت. آنان نگرانند مبادا «جهانی شدن (globalization)» به جهانی کردن (globalization) بیانجامد. این نگرانی اما هیچگاه مانع وضعیت بیوسانی نخواهد بود که در پیش روی ماست. نه می‌توان درها را بست و نه می‌توان انسان‌ها را از سرنوشت مشترک هم بی‌خبر گذاشت. با این حال در یک نگاه دیگر «تحولات دو دهه اخیر در جهت تشدید اختلاف‌های قومی در درون کشورها، پیش‌بینی بسیاری از نظریه‌پردازان نوسازی و نیز رهروان مکتب جهانی شدن را که جهان به‌ناچار به سوی نوعی ادغام فرهنگی و قومی به پیش می‌رود، باطل اعلام کرده است. در مقابل، ما شاهد رشد روز افزون جنبش قومی و ناسیونالیست‌های قومی در سطح جهان بوده‌ایم. بسیاری از کشورهایی که در گذشته با پشت سرگذاردن یک فرایند سخت و دردناک ملت ساز تولد یافته‌اند، اکنون به عنوان یک واحد ملی زیر سؤال رفته‌اند و امواج قوم‌گرایی و جدایی‌طلبی آنها را فرا گرفته است» (سید امامی، ۱). در همین حال و بر روی همین نقشه فعلی زندگی، آنچه می‌بینیم به امر «جهانی شدن» سرعت بخشیده است. بحران‌های وسیع منطقه‌ای؛ فرقه‌ای، آیینی و نژادی که حیات بشری را به خطر انداخته، پنهان‌دهنده شدن مسلمانان از دست مسلمانان به سرزمین‌های مسیحی، دلیل روشن و گویایی برای کم‌رنگ شدن هویت‌های جمعی و فرقه‌ای (شامل همه انواع آن) است. «باید بدانیم تحولات عمده قرون اخیر مانند رنسانس انقلاب‌های اصلاح دینی و روشن‌اندیشی و بخصوص در دوره ما درگیریهای قومی و مذهبی و نتایج خونبار آن تعریف و برداشتی تازه از انسان رواج داده است و او را از چهارچوب‌های تعریف سنتی هویت خارج کرده است» (گل محمدی، ۱۳۸۰/۱۴). تردیدی نیست که «امروزه هویت به سمت نادرستی رفته است. پدیده‌های نگران‌کننده روزگار ما مثل گرایش‌های فردی و گروهی به سوی اشکال انحرافی عرفان،

فرقه گرایی، بنیادگرایی دینی و اعتقادی، نژاد پرستی، قوم گرایی تعصب آمیز، ملیت گرایی کورکورانه، پاک سازیهای قومی ... همه با انگیزه «هویت» جویی انجام می شود (آیتی، ۱۳۸۰/۲۲۰).

به ویژگی جهان مدرن باز می گردیم. مسلم است که در این جهان نو، انحصاری زیستن و جزیره شدن امری ناممکن شده است. سرشت ها و سرنوشت ها به هم آمیخته شده و شرایط اقتصادی و سیاسی بخشی از جهان امروز در وضعیت مشابه آن در گوشه دیگر، تاثیر گذار شده است. از این رو «مساله مهم چند بُعدی شدن هویت ها در روزگار پاساستی (مدرن) است. پیتر برگر معتقد است جهان مدرن، جهان چندگانه شدن قلمروهای عمومی و خصوصی است. این چندگانگی زیست جهانی در زندگی روزمره فرد حضور پیدا می کند و باعث برنامه ریزی های بلند مدت و متکثر برای زندگی او از جانب خودش می شود (...). مرکزیت این برنامه ریزی، معنایی است که او به زندگی نامه خویش و نیز معانی فراگیر جامعه نسبت می دهد. در اینجا فرد هویت را از طریق تعریف خود به دست می آورد؛ پس هویت بخشی از یک ساختار معین آگاهی است.

در این وضعیت، نگرانی های حاکمان از سویی و به منظوری، و اندیشمندان از سوی دیگر و به منظوری دیگر، روز بروز بیشتر می شود. در چنین برزخی که بین هویتی فردی با اجتماع از سویی و هویت اجتماعی با ملی از سویی دیگر و هویت ملی با هویت جهانی پیش آمده، تمام اندیشه ها و راهکارها سر از نقطه ابهام در می آورد. «در بیشتر جوامع موضوعاتی چون نوستالژی هویتی، بحران هویتی، سیاست گذاری و برنامه ریزی هویتی و منازعات ناشی از بنیاد گرایی هویتی، بخشی از برنامه ریزی سیاست گذاران و صاحب نظران را به خود اختصاص داده است» (کریمی و همکاران، ۱۳۹۱/۳۰).

۵. عرفان و هویت انسانی

پس از طرح مساله غامض و آشفته بازار هویت (اجتماعی و ملی) و تقسیمات، رویکردها و مساله میزان تاثیر گذاری و شکل دهی آن به نحوه حضور فرد انسانی در زیست جهان امروز (جهان مدرن)، اکنون به منبع و هنجاری دیگر نظر می افکنیم. ملاحظه شد که بسیاری از هویت دادن ها و هویت یابی هایی که امروزه در شرق جهان و بخصوص در اطراف ما بشدت در حال گسترش است تا چه مقدار نگران کننده و بحران زا است. اینهمه تلاش برای «هویت یابی» در بین اقوام و ملل منطقه، تا کنون نتیجه ای جز توقف بلوغ و رشد فکری و

انسانی و هدر رفتن فرصت‌ها و تشدید تعصب‌گرایی با صرف هزینه‌های زیاد نشده است. عده‌ای بر این باورند که تبدیل هویت‌های منطقه‌ای و ملی به هویت‌های قومی/نژادی/زبانی امروزه برای شرف دنیا که پر از تکثر و تنوع زبان و نژاد است هزینه‌ها و خسارت‌های زیادی برجای نهاده است. اینان اعتقاد دارند که ما باید به هویت جمعی ملی و تاریخی بازگردیم تا به این منازعات روزمره پایان دهیم. در یک نگاه کلی می‌توان گفت که جایگزینی هویت ملی بر هویت فرقه‌ای بظاهر سود و منافع بسیاری دارد. دست‌کم این است که در عمل به هویت ملی و تاریخی، دیگر شاهد منازعات فرقه‌ای و قومی نخواهیم بود. اما سخن در این است که آیا چنین هویت‌سازی یا احیای چنین هویتی، آدمی را به امنیت جهانی و آسایش و اخوت دایم و ماندگار خواهد رساند؟ شکی نیست که خسارات منازعات قومی در نسبت با منازعات ملی به مراتب کمتر است. اما آیا چنان نیست که احیای هویت ملی و بر طبل ملیت کوبیدن نزاع را از سطح فروتر قومی به سطح بالاتر و گسترده بین دو ملیت تغییر خواهد داد؟ تاریخ بشر در کنار منازعات قومی، منازعات خانمان برانداز ملی را هم فراوان تجربه کرده است. جنگ جهانی اول و دوم نمونه تفوق جویی قومی نژاد ژرمن بر ملیتهای همسایه دور و نزدیک بود. پس چاره کار چیست؟

در این جاست که وقتی به سرچشمه‌های تاریخ و تمدن درخشان ایرانی و ایرانی-اسلامی نظر می‌افکنیم، نظامات و هنجارهایی به مراتب قوی‌تر و فراخ‌تر و انسانی‌تر از آنچه در هنجارهای قومی و ملی است اشعار می‌یابیم. هویت‌های ملی و فرقه‌ای در دو سطح مختلف، آتش کینه‌توزی‌ها را دامن می‌زنند. کسانی که به «هویت‌سازی» و «هویت‌ستایی» دامن می‌زنند ناخواسته ازدهایی خفته را در سرزمین‌های پر از تنوع و تکثر بیدار می‌کنند. این در حالی است که در آموزه‌های عرفان به عنوان یک پدیده انسانی/متعالی، تنوع و تکثر (در رنگ‌ها و زبان‌ها و باورها و...) از عناصر زیبایی زندگی محسوب می‌شوند. در تمثیلات عرفا این وجه متعالی پذیرش کثرت با رویکرد وحدت را می‌توان ملاحظه نمود. رنگ‌ها همه متکثر و متنوع‌اند و در این تنوع اگر نظر بر وجه رنگی بودن باشد، غیریت و نزاع و ستیز اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. اما کافی است هر رنگی به وجه نوریت خود توجه کند آنگاه است که همه ستیزها برخواهد خواست. این چشم بصیرت وحدت‌گرا دیگر نه یک اجتماع، قوم و ملیت که تمام انسان‌ها و جامعه انسانی را در کل واحدی به نظر می‌آورد.

نکته مهم و اساسی در بطن هویت عرفانی، وجود نوعی «فردیت خاص» است. این فردیت و انفراد، به لحاظ کارکرد و تاثیر، متفاوت از فردیتی است که در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی مطرح شده است. این «فردیت» در واقع نوعی ماهیت پارادکسی دارد؛ گویی

«فردیتِ جمعی» است. از یکسو فردیت است و از سوی دیگر جمع است. اگر بخواهیم با مفهومی جدیدتر بسنجیم می‌توان گفت فردیت صوفی، شبیه مفهوم فردیت در بین اگزیستانسیالیست‌هاست. کی‌یرکگورد معتقد بود که «فردیت آدمی از نوع آدمی برتر است» (پاپکین و استراوول ۱۳۷۷، ۴۱۱). انسان، فارغ از «نوع» خود به عنوان یک فرد، یگه و اصیل است. او برابر با وجود و بلکه خود آن است. به قول عرفا در خطاب به آدمی: «به حقیقت و رای دوجہانی». عرفا نیز معتقد بودند که «ویژگی‌های انسان، همان ویژگی‌های نوع، گروه و جامعه خویش نیست. او محدود به این ویژگی‌ها نیست و می‌تواند با توجه به امکان‌های نامحدودی که وجود دارد از آن‌ها گذر کند و مراتب رسیدن به مراحل بالای معنوی را در خویش فراهم کند (صفارحیدری، ۱۳۹۰/۹۴). ملکیان که از هویت ایستا و پویا سخن گفته بود در اینجا معتقد است «عارفان به هویت پویا تاکید می‌کردند یعنی آدمی باید خود را یک شدن و فرایند بیندازد» (سایت نیلوفر/ هویت ایستا و هویت پویا)

سپهر سوم یا «سپهر الاهی» کی‌یرکه‌گور همان موقف اصلی صوفی است. در این سپهر با ایمانی اصیل مواجه می‌شویم طوری که «آدمی خود را با امر مطلق مربوط می‌سازد» (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۷۶/۴۴) در عین حال تمام نقش و وظایف خود را در سپهر اخلاقی (سپهر دوم) به تمام و کمال انجام می‌دهد و در اینجا با همه خلق خدای با صلح و صفا درمی‌آمیزد «در سپهر دوم آدمی تنها به خودش فکر نمی‌کند دیگران برای او مهم می‌شوند او خیر همگان را می‌خواهد. فرد در سپهر اخلاقی به امر کلی و جهانی علاقه دارد» (همان ۷۶).

در آموزه‌های عرفانی آدمیان به هویتی برتر تشویق می‌شوند؛ هویتی که در آن تمام افراد بشر دارای کرامت انسانی‌اند و نسبت به هم‌نوعانشان، خود بینی و خود رایی ندارند. مرزبندی‌های قومی و ملی تا زمانی که در درون آن قوم و آن ملیت خاص هستیم به ما احساس امنیت می‌دهند اما وقتی در یک جامعه بزرگتر واقع شویم به همان مقدار ما را دچار اضطراب و ناامنی می‌کنند. در نگرش عرفانی، آدمی به نوعی از «جهان‌وطنی» می‌رسد؛ مقام و موقعیتی که ارتباط آدمی با «وجود» بسیار فراخ می‌شود، به قول شیخ بهایی:

این وطن مصر و عراق و شام نیست این وطن شهری است کآن را نام نیست

(کلیات اشعار شیخ بهایی، مثنوی نان و حلوا؛ فی تاویل حب الوطن من الایمان)

۶. جهان وطنی

ماهیت این جهان‌وطنی، سلطه و سیطره نیست بلکه یکسره تفاهم است و یکرنگی. «من فردی» آدمی در این جهان از «من جمعی» و «من ملی» در می‌گذرد و در «منی بزرگ» هضم می‌گردد. همه تفاوت‌ها و تفرق‌ها از یک خُم بزرگ انسانی، یکرنگ بر می‌آیند. در مثنوی معنوی و در پایان داستان «پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصب» به تمثیل «خُم عیسی» می‌رسیم. مولانا در این بخش اذعان می‌کند که «این اختلافات در بین مردمان در صورت روش است نی در حقیقت راه» (مثنوی، دفتر اول ص ۲۶). وی در مذمت وزیری که خود را در پی باوری ایدئولوژیک به مثله شدن داد تا شور و شری در بین نصرانیان برپا کند، چنین می‌گوید:

وز مزاج خم عیسی خو نداشت	او ز یک رنگی عیسی بو نداشت
ساده و یک‌رنگ‌گشتی چون صبا	جامه صد رنگ از آن خم صفا
بل مثال ماهی و آب زلال	نیست یک رنگی کزو خیزد ملال
ماهیان را با بیوست جنگ‌هاست	گرچه درخشکی هزاران رنگ‌هاست

(مثنوی، دفتر اول ابیات ۵۰۳ تا ۵۰۶)

در آیین رسولان الهی، دعوت به فرقه‌گری و تعصبات نبوده است. تمام رشته‌ها و پنبه‌ها (مردم) با انواع رنگ‌ها و تلون‌ها از خُم وحدت عیسی یکرنگ بیرون می‌آمدند. این بدان معناست که مردم با همه تنوع و تکثر خود وقتی در خُم (آیین) عیسی به هم می‌رسیدند خود را در آن آینه و آیین، یکتا می‌دیدند؛ یعنی «انسان». نکته ظریف در ابیات فوق تذکر مولانا به جنبه ملال‌آوری یکسانی و وحدت ذاتی است. طبیعی است که ندیدن تکثر و نفی مطلق آن، ملال آور است. از دید فلسفی این بدان معناست که تکثر در ذوات انسانی، حیوانی و گیاهی امری انکارناپذیر است. در بُعد «وجود» بی شک ما با جهان متکثری سروکار داریم که اساساً قابل نفی نیست. این جهان پر رنگ و نقش، ملالت زدا و چشم‌نواز است. سخن در اینجاست که خاصیت خُم عیسی در بُعد ارزش‌گذاری در جهان زیست؛ یعنی ابعاد اخلاقی، حقوقی (و نه وجود) آن‌ها را یکپارچه کرده و کنار هم می‌نشانند. دیدن این وحدت در کثرت، چشم بصیرتی می‌خواهد که وزیر متعصب یهودی فاقد آن است. آداب و آیین وزیر یهودی مبتنی بر حذف و نفی دیگری و کثرت است. او بر این باور است که آنچه غیر اوست/من فردی و من جمعی‌اش، بر باطل است و راهی جز محو آن نیست؛

داوود اسپرهم ۱۳

اما آیین عیسی همه رنگ‌ها را می‌پذیرد و آن‌ها در یک خُم معجزه‌گر (انسانی) بی‌رنگ می‌سازد تا یکی بر دیگری تفوق نجوید و به دنبال آن ستیز بی‌امان نیاغازد.

مولانا در داستان «آبگیر و صیادان و سه ماهی...» «هویت جمعی و ملی» را نفی کرده و به «هویتی برتر» دعوت می‌کند. از بین سه ماهی گیر افتاده در آبگیر:

آنک عاقل بود عزم راه کرد	عزم راه مشکل ناخواه کرد
گفت با این‌ها ندارم مشورت	که یقین سستم‌کنند از مقدرت
مهر زاد و بوم بر جانشان تَنَد	کاهلی و جهل‌شان بر من زند

(مثنوی، دفتر چهارم ابیات ۲۲۰۵ تا ۲۲۰۷)

ماهی عاقل نخواست در بند آبگیر بماند. او توصیه «حب الوطن من الایمان» را آنگونه که خامان و ناپخته‌گان به گوش گرفته‌اند، نگرفت و «وطن» را نه این جغرافیای زاد و بوم بلکه آن سوی شط و سرزمین و خاک دانست، و همین امر موجب نجات او از مهلکه آبگیر جهان شد:

از دم حب الوطن بگذر مه ایست	که وطن آنسوست جان این سوی نیست
گر وطن‌خواهی گذران سوی شط	این حدیث راست را کم خوان غلط

(همان، ابیات ۲۲۱۰ و ۲۲۱۱)

آن سوی شط، منطقه «جان» است؛ درست همانجا که خُم عیسی همه را یکرنگ می‌کند. تن‌ها و جسم‌های رنگارنگ وقتی به منطقه «جان» می‌رسند یکرنگ می‌گردند. یکرنگی در «جان» همان است که مولانا می‌گوید:

تازگی و جنبش طوبی است این	همچو جنبش‌های حیوان نیست این
این حمیرا لفظ تانیث است و جان	نام تانیث نهند این تازیان
لیک از تانیث جان را باک نیست	روح را با مردو زن اشراک نیست
از مؤنث وز مذکر برتر است	این نه آن جان است کز خشک و ترست
این نه آن جان است کافزاید ز نان	یا گهی باشد چنین گاهی چنان
جان کمال است و ندای او کمال	مصطفی گویان ارحنا یا بلال

(مثنوی، دفتر اول ابیات ۱۹۶۰ و ۱۹۷۸ و ۱۹۷۹ و ۱۹۸۰ و ۱۹۸۱ و ۱۹۹۰)

«جان» منطقه‌ای است که در آن نه تنها نزاع قومیت و ملیت نیست بلکه نزاع «فردیت» و «جنسیت» نیز نیست چرا که «از مذکر وز مؤنث برتر است».

ماهی دوم که از مشورت ماهی عاقل بازمانده بود، نیم‌عاقل بود لذا با خود فکر کرد که «خویشتن را این زمان مرده کنم» مرده کردن یا «مرگ اختیاری» یعنی زدودن «هویت فردی» و «هویت جمعی»؛ هرچند هنوز دربند آبیگر جهان و کثرت آن است. و

مرگ پیش از مرگ امنست از عذاب	مرده گردم خویش بسپارم به آب
این چنین فرمود ما را مصطفی	مرگ پیش از مرگ امنست ای فتی
یاتی الموت تموتوا بالفتن	گفت موتوا کلکم من قبل ان

(همان، دفتر چهارم ابیات ۲۲۷۰ و ۲۲۷۲)

نتیجه این بی‌خویشی و بی‌هویتی آن شد که؛
پس گرفتیش یک صیاد ارجمند پس برو تُف کرد و بر خاکش فکند
(همان، بیت ۲۲۷۶)

اما ماهی سوم «مانند آن احمق همی کرد اضطراب»؛

از چپ و از راست می‌جست آن سلیم	تا به جهد خویش برهاند گلیم
دام افکندند و اندر دام ماند	احمقی او را در آن آتش نشاند
باز می‌گفت او که گر این بار من	وا رهم زین محنت گردن شکن
من نسازم جز به دریایی وطن	آبگیری را نسازم من سکن
آب بی‌حد جویم و آمن شوم	تا ابد در امن و صحت می‌روم

(همان، ابیات ۲۲۷۸ و ۲۲۸۳-۲۲۷۹ تا ۲۲۸۵)

آبیگر و دریا در دو نقطه متقابل، می‌تواند استعاره‌ای واضح از هویت قومی / ملی و هویت جهانی / بشری باشد.

۱.۶ خُم یکرنگی

نقطه مقابل داستان سه ماهی، داستان افتادن شغال در خم رنگ و رنگین شدن و دعوی طاوسی کردن میان شغالان است. شغال نماد هویتی محدود چون «هویت جمعی» است؛ چرا که بین سایر شغالان در حالت شغالی، «من» متعین و آشنایی دارد. شغال در این حالت، امکان نزدیک شدن به پرندگان از جمله طاووس را ندارد؛ چرا که نفرت و خصومتی ذاتی بین او و آنهاست. او به غلط درون خُم رنگی می‌شود؛ اما این خُم عکس خاصیت خُم عیسی دارد و چنان نیست که همه تنوع‌ها را یک رنگ برآورد. بلکه بر عکس، خُمی است

داوود اسپرهم ۱۵

که هر رنگ/بی رنگی را رنگارنگ می‌کند. شغال که از خُم متلون بیرون آمده «دید خود را سبز و سرخ و فور و زرد» و:

پس برآمد پوستش رنگین شده که منم طاووس علیین شده

(همان، دفتر سوم بیت ۷۲۲)

و «خویشتن را بر شغالان عرضه کرد». ظاهر داستان چنان است که مولانا به دنبال نفی تلون و در مقابل یکرنگی است. تلونی که حاصل آن «تکبر» و خود را جدا بازکردن از جمع است. این همان آهنگ خطری است که پیش از این در هویت‌یابی‌های کاذب بررسی شد. طاووس را باید نماد نهایت تلون/هم‌هویتی در عین وحدت گرفت. طاووس در نمایندگی این مقام متعالی، اصالت کامل دارد؛ چرا که رنگ‌های متنوع او حقیقی است. او حقیقتاً به همه رنگ‌های ممکن درآمده است و دیگر با هیچ رنگی خصومت ندارد و نه تنها تکبر و خصومتی ندارد که همیشه خجل از پای زشت خویش نیز هست.

طاووس را به نقش و نگاری که هست خلق تحسین کنند و او خجل از پای زشت خویش

(گلستان، با دوم اخلاق درویشان، حکایت هشتم)

اگر طاووس به زیبایی و تکثر رنگ خود ببالد بدان خرده نمی‌توان گرفت. خرده‌گیری باید متوجه شغالانی باشد که رنگ‌ها را عاریتی به خود می‌بندند تا در جمع طاووسان، ادعای طاووسی کنند.

جمله‌گفتندای شغالک‌حال‌چیست که ترا در سر نشاطی ملتوی است
از نشاط از ما کرانه کرده‌ای این تکبر از کجا آورده‌ای

(مثنوی، دفتر سوم ابیات ۷۲۵ و ۷۲۶)

مولانا در نقد حال شغال طاووس گشته، نکات اساسی و دقیقی دارد. وی از قول سایر شغالان به شغال مدعی می‌گوید:

شید کردی تا به منبر بر جهی تا زلاف این خلق راحسرت دهی
بس بکوشیدی ندیدی گرمی پس ز شید آورده‌ای بی‌شرمی
گرمی آن اولیا و انبیاست باز بی‌شرمی پناه هر دغاست
که التفات خلق سوی خود کشند که خوشیم‌واز درون بس ناخوشند

(مثنوی، دفتر سوم ابیات ۷۲۸ و ۷۳۱)

آنچه در این مقام می‌توان گفت مولانا در این چند بیت گفته است. اولیا و انبیا تلاش کرده‌اند رنگ‌های متکثر را به یکرنگی/جان تبدیل کنند، از این جهت بازار دعوت آنان گرم بود، اما این شغالک مدعی تلاش دارد رنگ‌ها را بر ملا سازد و با بی‌شرمی بین خود و دیگران حتی هموعانش تمایز و تفاوت بیندازد، آنان که بر هویت‌ها و به دنبال آن بر تمایزات و اختلاف‌ها پای می‌فشارند و «التفات خلق سوی خود می‌کشند» و در این تفرقه‌ها، روزبازاری برای خود می‌جویند مصداق همان وزیر یهودی و این شغال‌اند که در دعوت و ادعای خویش سرد و فسرده‌اند. باید به جای نشان دادن تمایزات و رنگ‌ها به خُم بی‌رنگی عیسی درآمد و بر هویت انسانی انسان‌ها تاکید نمود.

عرفان بر هویتی تاکید می‌کند که در نهایت انبساط اولیّه خود است. ما باید بپذیریم که وارد دنیای تکثر و تنوع شده‌ایم. وارد میدانی شده‌ایم که بین موجودات عالم «ما» و «منی» اتفاق افتاده است؛ اما به دنبال این پذیرش نباید جهت حرکت ما دامن زدن به این تمایزات باشد بلکه همیشه باید از آن روزگار نخستین انبساط یاد کرد و همه را به آن عالم وحدت و یکتایی توجه داد.

منسبط بودیم یک جوهر همه	بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون بصورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجینق	تا رود فرق از میان این فریق
شرح این را گفتمی من از مری	لیک ترسم تا نلغزد خاطری

(مثنوی، دفتر اول ابیات ۶۸۹ تا ۶۹۳)

کنگره ساختن «هویت سازان» با کنگره ویران کردن صوفیان، نقطه مقابل هم است. تا تمایزات و امتیازات ویران نشود امکان ندارد فرق از میان فرق برخیزد و ستیز و جدال بی‌امان فرو نشیند.

۷. هم‌زبانی، همدلی و ترجمان دل

در «هویت‌های فردی، جمعی و ملی، زبان ارتباط بین انسان‌ها زبان واحدی است. زبان را در این مقام نباید صرف سامانه‌ای مرکب از کلمات و جمله‌ها به منظور رساندن پیام تلقی نمود. زبان در ذات خود حاوی فرهنگ، تاریخ، اخلاق و آداب، و مقررات و مناسبات و... از پیش تعیین شده است؛ طوری که کاربران هر زبانی نسبت به جزییات و محتوای زبانی که

به کار می‌گیرند کمابیش پیش‌آگاهی دارند. این امر غامض از سویی جامع کاربران یک زبان واحد است و از سویی دیگر مانع ورود دیگر انسان‌هایی که از ماهیت آن زبان آگاهی ندارند. از این رو وقتی ارتباط انسان‌ها صرفاً بر مبنای زبان باشد همیشه بین ملل و اقوام گوناگون نفوری و جدایی خواهد بود. اگر زبان ظاهر، باشد ارتباط و همراهی و همبستگی هست و اگر نباشد تمام پل‌های ارتباط از بین رفته است. «هویت جمعی» و «هویت ملی» دقیقاً بر محور زبان/همزبانی شکل گرفته است. این در حالی است که در اندیشه جهان وطنی صوفی، انسان‌ها نه از راه زبان، بلکه باید از راه دل/باطن با هم ارتباط داشته باشند. مولانا در قصه «هدهد و سلیمان...» محرمیت باطنی را در مقابل محرمیت ظاهری مطرح می‌کند. آدمی فارغ از زبان ظاهر باید بتواند با هم‌نوع خود ارتباط پیدا کند. از این رو همدلی بر همزبانی ارجح است. زبان باطن درست مانند زبان بین مادر و کودک است. هیچگونه لفظی ردّ و بدل نمی‌شود اما آنچه از درک متقابل لازم است اتفاق می‌افتد. مولانا راست می‌گوید که:

همزبانی خویشی و پیوندی است	مرد با نامحرمان چون بندی است
ای بسا هندو و ترک همزبان	ای بسا دو ترک چون بیگانگان
پس زبان محرمی خود دیگرست	همدلی از همزبانی بهتر است
غیر نطق و غیر ایما و سَجَل	صد هزاران ترجمان خیزد ز دل

(همان، دفتر اول ابیات ۱۲۰۸ تا ۱۲۱۱)

مولانا بر زبانی تاکید می‌کند که زبان همه زبان‌هاست و آن زبان دل است. البته مولانا از زبان اشاره هم فراتر می‌رود و به زبانی توجه می‌دهد که «غیر نطق و غیر و ایما و سَجَل» است و آن زبان «ترجمان دل» است. برای فهم معنای «صد هزاران ترجمان خیزد ز دل» کافی است به داستان نخست مثنوی (پادشاه و کنیزک) توجه کنیم؛ جایی که حکیم الهی به نزد پادشاه می‌آید تا مددکار او در درمان کنیزک شود. پادشاه وقتی او را می‌بیند:

گفت ای لطف حق و دفع حرج	معنی «الصبر مفتاح الفرج»
ای لقای تو جواب هر سؤال	مشکل از تو حل شود بی‌قیل و قال
ترجمانی هر چه ما را در دلست	دستگیری هر که پایش در گلست

(همان، دفتر اول ابیات ۹۶ تا ۹۸)

«مترجم دل» کسی است که از دل‌ها خبر دارد و لقای او جواب هر سوال است. او درد را می‌شناسد و با خود درمان دارد. او هم لطف حق است و دافع هم و غم‌ها. اگر کسی به

چنین «هویتی انسانی» دست یازد حضور و محضرش پاسخ هر سوال و هر مشکلی خواهد بود؛ یعنی قوی‌ترین نوع حضور و هویت را خواهد داشت.

در داستان «منازعت چهار کس جهت انگور کی هر یکی به نام دیگر فهم کرده بود آن را» اگر آن چهار کس به خاطر چهار زبان مختلف بر سر یک چیز ستیز می‌کنند کافی است دست از زبان عبارت خود بردارند و به زبان اشارت (زبان خاص صوفیه در مقابل زبان عبارت) آن میوه را نشان دهند که در آن صورت «اختلاف از گفت‌ها بیرون شدی».

چار کس را داد مردی یک درم	آن یکی گفت این بانگوری دهم
آن یکی دیگر عرب بد گفت لا	من عنب خواهم نه انگور ای دغا
آن یکی ترکی بدوگفت این بنم	من نمی‌خواهم عنب خواهم ازم
آن یکی رومی بگفت این قیل را	ترک کن خواهیم استافیل را
در تنازع آن نفر جنگی شدند	که ز سر نام‌ها غافل بدند
صاحب سَری عزیزِ صد زبان	گر بُدی آنجا بدادی صلحشان

(مثنوی، دفتر دوم ابیات ۳۶۹۰ تا ۳۶۹۴ و ۳۶۹۶)

جنگ و ستیز در اثر غفلت از اسرار نام‌هاست. اگر آدمی همه نام‌ها را یک نام بداند و بفهمد بر تفاوت نام‌ها متوقف نمی‌شود. نام‌ها در این جا نماد فهم‌ها و شناخت‌ها هستند. آدمی از طریق نامیدن به شناخت می‌رسد. وگرنه چطور می‌شود با یک درم آرزوی همگان را برآورد. مولانا در دنباله این نزاع از زبان «صاحب سر» به همدلی و اتفاق در مقابل هویت فردی تاکید می‌کند:

پس بگفتی اوکه من زین یک درم	آرزوی جمله‌تان را می دهم
چون که بسپارید دل را بی دغل	این درمتان می‌کند چندین عمل
یک درمتان می‌شود چار المراد	چار دشمن می‌شود یک زاتحاد
گفت هر یکتان دهد جنگ و فراق	گفت «من» آرد شما را اتفاق
پس شما خاموش باشید انصتوا	تا زبان‌تان من شوم در گفتگو

(مثنوی، دفتر دوم ابیات ۳۶۹۷ تا ۳۷۰۱)

مشابه همین بیان، داستان پیل در تاریکی است. در آنجا هم دست‌های جویندگان می‌تواند حکایت از زبان‌های گوناگون باشد و آن چراغی که مولانا آرزو می‌کند که کسی بر افروزد مشابه همین «صاحب سر عزیز صد زبان» است. «صاحب سر» هر جا برود خانه و

داوود اسپرهم ۱۹

کاشانه اوست و همه زبان‌ها زبان او. او «هویت بشری» بل «هویت الاهی» یافته است لذا با همه رنگ‌ها می‌آمیزد. او صلح جوست و مطلوب همگان است:

انت مولی القوم من لایشتهی قد ردی کلا لئن لم یتتهی

(مثنوی، دفتر اول بیت ۱۰۰ وصف حال حکیم الاهی)

پس باید گفت انسانی که به «سپهر الاهی» خود رسیده متعلق به هیچ شهر و جغرافیایی نیست، نیمی از او از ترکستان و نیمی از فرغانه است.

۸. نتیجه‌گیری

پس از کاوش در تعدادی از منابع فلسفی، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی به این نتیجه رسیدیم که «هویت» همچنان محل اختلاف و تشتت آراء است. از این دست فهم‌های «هویت» جز مرزبندی‌ها و تشدید مفاهیمی چون «من» و «بیگانه» و ستیز بی‌امان آن‌ها چیزی عاید نشد. در فلسفه و فلسفه ذهن و روان‌شناسی غالباً «هویت» را (بخصوص هویت جمعی) پنداری واهی بیش ندانستند؛ یعنی هویت جز یک تصویری از خود و یا پندار هویت که عین بی‌هویتی است چیز دیگری نشد.

اما عرفان، زمینه جستجو و کسب «هویت» آدمی را، ژرفا و باطن وجود او معرفی کردند. اینجا «هویت» از وجود آدمی سرچشمه می‌گیرد نه از عوامل تاریخی و ویژگی‌های بومی، قومی و زبانی. عوامل یادشده جز نقار و گسست در روابط انسانی و بی‌خبری از هم و کوبیدن بر طبل انانیت حاصلی ندارد. در منش عرفانی هویت آدمی فراخ می‌شود و این جهان اصغر، خود را جهان اکبری می‌یابد که همه چیز را در خود و با خود همراه می‌بیند. تعصبات و دیگرانگاری‌ها محو می‌شوند و قاعده اخوت و دوستی جایگزین آن می‌گردد. در عرفان هویت «من» آدمی با هویت «حقیقت/هستی» برابر می‌ایستد و بین انسان و هستی (جامعه انسانی و غیر انسانی) بیگانگی باقی نمی‌ماند. سیر معنوی کسب هویت در عرفان و غیر آن معکوس است. در عرفان هرچه از هویت بخشی‌های صورتی (جمعی/ملی) دورتر شویم به هویت اصیل نزدیک‌تر خواهیم شد و هر چه از انانیت کم شود هویت یگانه‌تر و قوی‌تری عاید می‌گردد.

بحث «فنا فی الله» که همان حل شدن در هویت برتر و رهایی از هویت محدود صورتی است از گفتمان‌های اساسی عرفاست. تمثیلاتی چون سیمرخ عطار و بسیاری از تمثیلات

دیگر معنایی جز رها شدن از محدوده هویت‌های صوری و منحل شدن در هویت برتر/وجودی نیست.

کتاب‌نامه

- آیتی، عطا؛ ۱۳۸۰ «جستجوی هویت در شعر عرفانی فارسی» (برخورد روانشناختی با پدیده هویت در آثار مولوی)، فصلنامه مطالعات ملی. ش ۸
- احمدی، حمید؛ ۱۳۸۲ «هویت ملی ایرانی: بنیادها، چالش‌ها و بایسته‌ها»، نامه پژوهش فرهنگی، سال هفتم (دوره جدید تابستان). ش ۶.
- برگر، پیتر؛ ۱۳۸۱ «ذهن بی خانمان، نوسازی و آگاهی»، مترجم: ساوجی، محمد. نشر نی.
- پاپکین، ریچارد و استراوول، آروم؛ ۱۳۷۷ «کلیات فلسفه» مترجم: مجتبی، جلال الدین. انتشارات حکمت.
- تاجیک، محمد رضا؛ ۱۳۸۴ «روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان»، تهران. نشر فرزانه.
- سیدامامی، سیدکاووس؛ «یکپارچگی ملی و رشد هویت‌های قومی» آدرس اینترنتی:
<http://www.ensani.ir/fa/content/150273/default.aspx>
- سعدی شیرازی، مصلح الدین، ۱۳۷۸ «گلستان». تصحیح یوسفی، غلامسین. انتشارات خوارزمی.
- شیخ بهایی؛ ۱۳۶۱ «کلیات اشعار» به تصحیح سعید نفیسی. نشر چکامه.
- صفارحیدری، حجت و بخشی، نرگس؛ ۱۳۹۰ «تاملی انتقادی بر رویکرد آگزیستانسی سورن کی‌یرکه گور به دین و کاربردهای آن برای تربیت دینی» مجله کاوش‌های دینی، سال سوم. ش ۶.
- کریمی، جلیل؛ محمدپور، احمد؛ قادری، صلاح الدی؛ ۱۳۹۱ «جامعه‌شناسی و مشکله هویت ایران» (فراتحلیلی از مطالعات نظری و پژوهشی هویت)، مجله مطالعات ملی. ش ۴۹.
- کی‌یرکه گور، سورن؛ ۱۳۷۶ «ترس و لرز»، مترجم: فاطمی، محسن. نشر دفتر مطالعات دینی هنر (سوره).
- گل محمدی، احمد؛ ۱۳۸۰ «جهانی شدن و بحران هویت»، مجله مطالعات ملی، ش ۱۰.
- ملکیان، مصطفی؛ «هویت پویا و هویت ایستا» جستارهایی در باب فرهنگ و زندگی، سایت نیلوفر.
- مولوی، جلال الدین محمد؛ ۱۳۷۶ «مثنوی معنوی» تصحیح سروش، عبدالکریم. انتشارات علمی - فرهنگی.
- نوذری، حسین علی؛ ۱۳۸۵ «نگاهی تحلیلی به روند تحول مفهوم هویت در قالب‌های سه‌گانه هویت سستی، مدرن و پست مدرن»، مجله مطالعات ملی. ش ۲۶.
- هال، استوارت؛ ۱۳۸۳ «هویت‌های قدیم و جدید، قومیت‌های قدیم و جدید»، مترجم وقفی پور، شهریار. فصلنامه مطالعات ملی. ش ۲۴.
- یوسفی، علی؛ ۱۳۸۰ «روابط بین قومی و تاثیر آن بر هویت ملی اقوام در ایران»، فصلنامه مطالعات ملی سال دوم، ش ۸