

مولانا و هویت انسانی

داوود اسپرهم*

چکیده

هویت (identit) چیستی هر چیزی است؛ اما در مورد آدمی «هویت» مجموعه‌ای از خصوصیت‌های پایداری است که به‌اعتبار آن هر فرد انسانی از دیگران متمایز می‌شود. افراد انسانی وقتی در میدان تعامل گروهی/ قومی قرار می‌گیرند هویت تازه‌ای به‌نام «ما» کسب می‌کنند. هویت جمعی با دیالکتیک میان فرد و اجتماع شکل می‌گیرد، طوری‌که 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، به این هویت گسترده - که می‌توان آن را «هویت انسانی» نامید - بیش از دنیای گذشته نیاز داریم. یکی از راه‌های وصول به هویت انسانی که به‌استعانت از آن می‌توان امنیتی جهانی را توقع داشت «عرفان» و آموزه‌های جهان‌شمول 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 صلح‌اندیشی درصدد رفع تمایزات و تأکید بر اخوتی فراتر از قومیت و ملیت دارد.

کلیدواژه‌ها: بی‌رنگی، جهانی‌شدن، صلح، عرفان، وحدت‌گرایی، هویت.

۱. مقدمه

مسئله «کیستی انسان» از دغدغه‌های حیاتی بشر از سپیده‌دمان فرهنگ و تاریخ است که به‌گونه‌های مختلف ذهن وی را مشغول داشته است. دو پرسش دیرین و بنیادین «من

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبایی (ره)، d_sparham@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۹/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۵

کیستم؟» و «ما کیستیم؟» که اولی حکایت از «من فردی» و دومی حکایت از «من جمعی» داشت در نهایت به شکل‌گیری سه مفهوم «هویت» (identity)، مفهوم «خود» (self)، و مفهوم «دیگری» (other) انجامید. اصطلاح هویت ابتدا از ۱۹۶۰ در روان‌شناسی فردی و جمعی و بعدازآن در جامعه‌شناسی کاربرد یافت. در روان‌شناسی درمقابل 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» (گل‌محمدی، ۱۳۸۰: ۱۴) دانسته و آن را از نیازهای روانی آدمی محسوب کرده‌اند. در هویت آدمی آگاه است که چه کسی است (فردی) و می‌داند هم‌نوعان گروه او چه کسانی‌اند (جمعی).

اگرچه غالب دیدگاه‌های رایج دیرین و نو برای هویت اصالتی فطری، روان‌شناختی، و نفسانی قائل شده‌اند، 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. وی با برملاکردن بنیاد انتزاعی و روانی - ذهنی هویت آن را جز نتیجه یک مقوله احساسی و پندآمیز صرف نمی‌داند» (آیتی، ۱۳۸۰: ۲۲۵).

معنا و مفهوم هویت در روزگار ما بیش‌ازپیش پیچیده شده است. باید اذعان کرد که مفهوم هویت در فرایند تحولات تاریخ اجتماعی - فرهنگی و در بسترهای مناسبات سیاسی - اقتصادی دست‌خوش دگرگونی زیادی شده است و اصولاً تعریفی واحد که بتواند جامع و مانع مفهوم هویت به همه معانی تاریخی باشد امکان‌پذیر نیست؛ ازاین‌رو، محققان با توجه به تغییر «چیستی» هویت آن را در سه دوره (گذشته، حال، و آینده) تعریف می‌کنند:

الف) هویت گذشته یا سستی؛ ب) هویت حال یا مدرن؛ و پ) هویت آینده یا پسامدرن. نخستین قالب هویتی (سستی) اساساً پیکره‌ای واحد، یک‌دست، و شخصی بود و دغدغه‌های هویت «من» فردی انسان‌ها را با تکیه بر گفتمان‌ها و روایت‌های کلان برآورده می‌ساخت؛ دومین‌گونه هویتی (مدرن) ناظر بر تغییرات مناسبات زمانی - مکانی موجود بوده و هویت حال یا موجود را در بستر تحولات دوران مدرن به‌منزله هویتی جمعی - و نه شخصی - موردلحاظ قرار می‌داد؛ سومین قالب هویتی (پسامدرن) ناظر به سوژه‌ها و کارگزاری است که در وضعیتی مبهم، ناپایدار، و پراکنده و سیال به‌سر می‌برند؛ ازاین‌رو، هویت موردنظر نیز به‌منزله کیفیتی ناپایدار، متکثر، چندگانه، و متحول تلقی می‌شود (نوذری، ۱۳۸۵: ۲۲).

۲. هویت فردی - اجتماعی

«روان‌شناسان و نظریه‌پردازان شخصیت‌هویت را در درجه نخست امری فردی/شخصی می‌دانند و معتقدند هویت به ویژگی‌های شخصیتی و احساسی فرد معطوف است» (گل محمدی، ۱۳۸۰: ۱۱)؛ باین‌حال، سه لایه و قسم متمایز برای هویت قائل 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» نشئت 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 منشأ مشترک، احساسات مشترک، و سرنوشت مشترک (واقعی یا خیالی) دارد «در یک میدان تعامل درون‌گروهی 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 به‌نوعی 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، و آیین و آداب گروهی نقش به‌سزایی دارند» (گل محمدی، ۱۳۸۰: ۱۵). تأثیرگذاری «هویت جمعی» تا بدان‌جاست که می‌توان آن را به‌مثابه 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 پایدار یافته و شناس‌نامه‌ای خاص برای خود رقم زده است» (احمدی، ۱۳۸۲: ۹). باین‌حال، جدای از محققان هم‌چنان بر اصالت و اهمیت هویت فردی درمقابل 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 براساس رابطه با خانواده و جنسیت است. نخستین شناخت کودک و درواقع نخستین تشخیص هویتی برپایه ارتباطی است که با خانواده... و

خویشاوندان و سپس به جنسیت خود برمی‌گردد؛ یعنی فرد دارای یک هویت خانوادگی و یک هویت جنسیتی است» (همان: ۱۵). این نتیجه‌گیری زمانی محقق می‌شود که «منِ جمعی» آدمی به چالش کشیده شود. زمانی که آدمی با خوی و خصلت شخصیتی، جنسیتی، و خانوادگی (خصلت فردی) که بی‌شک تحت‌تأثیر «منِ جمعی» اوست از یک اجتماع به اجتماع دیگری منتقل شود، آن‌گاه ملاحظه می‌شود که منِ جمعی و قومی او چندان کارآمد و فعال نخواهد بود، اما هم‌چنان خوی و خیم شخصی در حال عمل و تأثیر است. از این‌جاست که «منِ فردی» اصیل‌تر و ماندگارتر به نظر می‌آید؛ اگرچه نمی‌توان انکار کرد که «منِ فردی» هر انسانی نیز کمابیش متأثر از مجموعه عواملی است که بدان‌ها فرهنگ، اجتماع، و تربیت اطلاق می‌کنیم. مصطفی ملکیان مسئله هویت فردی را موضوع بسیاری از دانش‌های علوم تجربی و علوم انسانی می‌داند و می‌گوید:

مسئله 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 قابل‌طرح است. هم‌چنین در دانش‌های تاریخی و در عرفان نیز این مسئله قابل‌طرح و بررسی است (ملکیان، ۱۳۹۱).

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 سامان‌یافته 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» (گل‌محمدی، ۱۳۸۰: ۱۵). براین اساس، «احساس هویت [فردی] به واسطه 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 درنوردد؛ یعنی در اجتماعی دیگر نیز همان نیازها و خواسته‌ها و احساسات باقی باشند. اما

آن بخش که به هویت اجتماعی برمی‌گردد چنین نیست؛ یعنی هرچه اجتماع یک فرد به آدمی داده در همان اجتماع معنادار است؛ اما هرچه 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 در هویت جمعی فعال و عامل است؛ گرچه در کسب آن نیز گرفتار قهر و جبر جغرافیا و زیست‌بوم است. نکته مهم دیگر در بحث هویت جمعی آن است که عوامل و مؤلفه‌های هویت جمعی همیشه طبیعی به نظر می‌رسند درحالی‌که 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 دست‌اندرکار هویت‌سازی و حفظ مقتدرانه آن‌هاست. پس از بیان این دو نوع هویت به هویتی فراگیرتر و تأثیرگذارتر 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 مؤثرترین و قوی‌ترین عنصر وابستگی افراد انسانی، به‌خصوص در دوران «پیشاجهانی‌شدن»، ملیت و «ملیت‌گرایی» (nationalism) بود. در این نوع از هویت هر فرد انسانی متعلق به ملیت و به تبع آن به فرهنگ و سننی است که در درون آن احساس امنیت می‌کند. این تعامل دوسویه بین فرد و ملیت مفهوم قویم 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) یک پارچه روشن‌گری و نیز جامعه‌شناسی گذشته است (وقفی‌پور، ۱۳۸۳: ۳۵۲).

اما در هویت ملی این‌گونه نیست، چراکه هر فردی فقط یک هویت ملی دارد. از این‌رو، هویت ملی که بدان «هویت محوری» نیز گفته می‌شود عالی‌ترین هویت تلقی شده است. «هویت ملی عالی‌ترین سطح هویتی برای هر فرد بشری است» (احمدی، ۱۳۸۲: ۹). بی‌شک میدان تأثیرگذاری هویت ملی بسیار گسترده است، تاجایی‌که اگر فرد انسانی با

خوی و خصلت‌های شخصی خود در تعارض با عوامل هویت ملی قرار گیرد به‌سختی می‌تواند خود را از میدان عمل آن برهاند. هویت ملی مؤلفه‌های متنوع، متکثر، و تأثیرگذاری دارد که هرکدام از آن‌ها چونان بند و ریسمانی محکم بر پای فرد بسته می‌شوند تا جایی که فرد، ناخودآگاهانه، نسبت به آن مؤلفه‌ها دارای غرور و تعصب یعنی همان «غرور ملی» می‌شود. «احساس تعلق و وفاداری به عناصر و نمادهای مشترک در اجتماع ملی (جامعه کل)... که مهم‌ترین نمادهايش سرزمین، دین و آیین، آداب، مناسک، تاریخ، زبان، ادبیات، مردم، و دولت است (گل‌محمدی، ۱۳۸۰: ۱۷) کار را به جایی می‌رساند که هویت فردی پیش آن رنگ می‌بازد. «فوکو از قدرت انضباط‌آفرین سخن می‌گوید که می‌خواهد بر کل جمعیت و فرد نظارت و حکومت کند (همان: ۱۳). نتیجه آن‌که «مرزهای نژادی، جنسی، ملی، و قومی که به‌صورت اجتماعی ساخته می‌شوند به‌هیچ‌روی از مبناهای «طبیعی» برای هویت‌سازی برخوردار نیستند؛ هرچندکه قدرت همواره می‌کوشد که آن‌ها را طبیعی جلوه دهد و با عوامل برهم‌زننده و مخدوش‌کننده آن مرزها به‌شدت برخورد کند (همان: ۱۸).

سخن پایانی در این بخش توضیح رویکرد سه‌گانه به هویت است. برای هویت سه رویکرد مطرح کرده‌اند: «ذات‌گرا»، «گفتمانی»، و «برساخت‌گرا». رویکرد ذات‌گرا برای هویت جوهری ثابت قائل است؛ یعنی همیشه چیزی ابدی در آدمی هست که به هستی او معنا می‌بخشد. در این گفتمان باور به حقیقت/ماهیت آدم‌ها تغییر و تقلیل‌ناپذیر است. رویکرد گفتمانی هویت را دستاورد گفتمان‌ها قلمداد می‌کند و معتقد است همه واقیعت‌های اجتماعی در گفتمان‌ها زاده می‌شوند و شکل می‌گیرند و چون گفتمان‌ها همیشه سیار و متغیرند (ذات‌محور و حقیقت‌مدار 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، ۱۳۸۴: 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 درعین‌حال محدود می‌سازد. پس هویت هرگز با طبیعت و ماهیت تعیین نمی‌شود و لذا فردیت آدمی جلوه‌ای ثابت ندارد... از این‌رو، هر هویتی «فراورده گفتمانی» است که به‌صورت «گفتمانی - تاریخی» تعین می‌یابد و به‌همین دلیل همیشه در حال تغییر است و نمی‌تواند بر مبنایی جهان‌شمول و دائم و پیوسته و فراتاریخی عمل کند» (کریمی و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۳-۳۴).

رویکرد برساخت‌گرا «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 (قراردادی)؛ 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).

۴. جهانی‌شدن / هویت جهانی

بحث «جهانی‌شدن» (globalization) و آثار و پیامدهای فراگیر آن از عمده‌مباحث مهم بسیاری از جامعه‌شناسان، فیلسوفان فرهنگ، روان‌شناسان، و اهالی سیاست است. با رواج گفتمان جهانی‌شدن در کنار مفهوم دیرین هویت پدیده‌ای نو به نام بحران هویت مطرح شد. این بحران نوظهور را نباید با مفهوم بحران هویت در پیشاجهانی‌شدن 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 قوام‌دهنده معنای هویت در دو معنای پیشین و هویت ملی در اشخاص بودند. از تأثیر مجموع این عوامل شکل‌دهنده هر فردی در اجتماع خود به خود آگاهی و خودیابی می‌رسید و من فردی، اجتماعی، و ملی‌اش شکل می‌گرفت.

آنچه اکنون به نظر می‌رسد و ممکن است در آینده‌ای نه‌چندان دور صورت نهایی و قطعی به خود گیرد کوچک‌شدن اجتماعات بشری و به اصطلاح رایج و پدیدآمدن دهکده جهانی است. دسترسی به منابع ارتباطی مشترک انسانی/ بشری از جمله شبکه‌های اجتماعی جهانی، و امکانات وسیع جابه‌جایی 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 با نام «هویت جهانی» یاد کرد. از سویی عده‌ای از محققان از اهالی فرهنگ، فلسفه، و انسان‌شناسی نگران فرایند جهانی‌شدن‌اند؛ فرایندی که

هویت‌های سنتی/ بومی/ نژادی را به‌کنار خواهد زد. نگرانی اصلی آنان بیش از آن‌که از زدودن هویت‌های جمعی و ملی افراد بشری باشد از جای‌گزینی منابع هویت‌ساز است. انسانی که هویت بومی خویش را رها کرده است آیا در بی‌هویتی معلق خواهد ماند یا به منابع جدید هویت متوسل خواهد شد تا بتواند تفسیری از حضور خویش در جهان یک‌پارچه‌شده 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 نگران‌اند مبادا جهانی شدن به جهانی کردن بینجامد. این نگرانی اما هیچ‌گاه مانع وضعیت بیوسانی نخواهد بود که در پیش‌روی 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 به‌سوی نوعی ادغام فرهنگی و قومی به‌پیش می‌رود باطل اعلام کرده است. در مقابل، ما شاهد رشد روزافزون جنبش قومی و ناسیونالیست‌های قومی در سطح جهان بوده‌ایم. بسیاری از کشورهایی که در گذشته با پشت‌سرگذاشتن یک فرایند سخت و دردناک ملت‌ساز تولد یافته‌اند، اکنون به‌عنوان یک واحد ملی زیر سؤال رفته‌اند و امواج قوم‌گرایی و جدایی‌طلبی آن‌ها را فراگرفته است» (سیدامامی، بی‌تا: 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 به‌خطر انداخته است و پناهنده‌شدن مسلمانان از دست مسلمانان به سرزمین‌های مسیحی دلیل روشن و گویایی برای کم‌رنگ‌شدن هویت‌های جمعی و فرقه‌ای (شامل همه انواع آن) است. «باید بدانیم تحولات عمده قرون اخیر مانند رنسانس انقلاب‌های اصلاح دینی و روشن‌اندیشی و به‌خصوص 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» (گل‌محمدی، 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، فرقه‌گرایی، بنیادگرایی دینی و اعتقادی، نژادپرستی، قوم‌گرایی تعصب‌آمیز، ملیت‌گرایی کورکورانه، پاک‌سازی‌های قومی... همه با انگیزه 'هویت' جویی انجام می‌شود» (آیتی، ۱۳۸۰: ۲۲۰).

به ویژگی جهان مدرن بازمی‌گردیم؛ مسلم است که در این جهان نواحصاری زیستن و جزیره‌شدن امری ناممکن شده است. سرشت‌ها و سرنوشت‌ها به هم آمیخته شده و شرایط

اقتصادی و سیاسی بخشی از جهان امروز در وضعیت مشابه آن در گوشه دیگر تأثیرگذار شده است؛ از این رو، مسئله مهم چندبعدی شدن هویت‌ها در روزگار پسااستی (مدرن) است. پیتر برگر معتقد است که جهان مدرن جهان چندگانه شدن قلمروهای عمومی و خصوصی است. این چندگانگی زیست‌جهانی در زندگی روزمره فرد حضور پیدا می‌کند و باعث برنامه‌ریزی‌های بلندمدت و متکثر برای زندگی او از جانب خودش می‌شود (...). مرکزیت این برنامه‌ریزی معنایی است که او به زندگی‌نامه خویش و نیز به معانی فراگیر جامعه نسبت می‌دهد. در این جا فرد هویت را از طریق تعریف خود به دست می‌آورد؛ پس هویت بخشی از یک ساختار معین آگاهی است.

در این وضعیت، نگرانی‌های حاکمان ازسویی و به‌منظوری و اندیشمندان ازسوی دیگر و به‌منظوری دیگر روزه‌روز بیشتر می‌شود. در چنین برزخی که بین هویتی فردی با اجتماع ازسویی و هویت اجتماعی با ملی ازسویی دیگر و هویت ملی با هویت جهانی پیش آمده است، تمام اندیشه‌ها و راه‌کارها سر از نقطه ابهام درمی‌آورد. «در بیش‌تر جوامع موضوعاتی چون نوستالژی هویتی، بحران هویتی، سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی هویتی، و منازعات ناشی از بنیادگرایی هویتی بخشی از برنامه‌ریزی سیاست‌گذاران و صاحب‌نظران را به خود اختصاص داده است» (کریمی و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۰).

۵. عرفان و هویت انسانی

پس از طرح مسئله غامض و آشفته بازار هویت (اجتماعی و ملی) و تقسیمات، رویکردها، و مسئله میزان تأثیرگذاری و شکل‌دهی آن به نحوه حضور فرد انسانی در زیست جهان امروز (جهان مدرن) اکنون به منبع و هنجاری دیگر نظر می‌افکنیم. ملاحظه شد که بسیاری از هویت‌دادن‌ها و هویت‌یابی‌هایی که امروزه در شرق جهان و به‌خصوص در اطراف ما به‌شدت در حال گسترش است تا چه مقدار نگران‌کننده و بحران‌زاست. این همه تلاش برای «هویت‌یابی» در بین اقوام و ملل منطقه تاکنون نتیجه‌ای جز توقف بلوغ و رشد فکری و انسانی و هدررفتن 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 شرق دنیا که پُر 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 به‌ظاهر 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 دائم و ماندگار خواهد رساند؟ شکی نیست که خسارات منازعات قومی در نسبت با منازعات ملی به‌مراتب 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 خانمان‌برانداز ملی را هم فراوان تجربه کرده است. جنگ جهانی اول و دوم نمونه‌ی تفوق‌جویی قومی نژاد‌ژرمن بر ملیت‌های همسایه‌ی دور و نزدیک بود. پس چاره‌ی کار چیست؟

در این جاست که وقتی به سرچشمه‌های تاریخ و تمدن درخشان ایرانی و ایرانی — اسلامی نظر می‌افکنیم بر نظامات و هنجارهایی به‌مراتب قوی‌تر و فراخ‌تر و انسانی‌تر از آنچه در هنجارهای قومی و ملی است اشعار می‌یابیم. هویت‌های ملی و فرقه‌ای در دو سطح مختلف آتش‌کینه‌توزی‌ها را دامن می‌زنند. کسانی که به «هویت‌سازی» و «هویت‌ستایی» دامن می‌زنند ناخواسته اژدهایی خفته را در سرزمین‌های پُر از تنوع و تکثر بیدار می‌کنند. این در حالی است که در آموزه‌های عرفان، به‌عنوان یک پدیده‌ی انسانی/متعالی، تنوع و تکثر (در رنگ‌ها و زبان‌ها و باورها و...) از عناصر زیبایی‌زیبایی زندگی محسوب می‌شوند. در تمثیلات عرفا این وجه متعالی پذیرش کثرت با رویکرد وحدت را می‌توان ملاحظه کرد. 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 جامعه‌ی انسانی را، درکل، واحدی به‌نظر می‌آورد.

نکته‌ی مهم و اساسی در بطن هویت عرفانی وجود نوعی «فردیت خاص» است. این فردیت و انفراد، به‌لحاظ کارکرد و تأثیر، 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 یک سو فردیت است و از سوی دیگر جمع است. اگر بخواهیم با مفهومی جدیدتر بسنجیم می‌توان گفت فردیت صوفی شبیه مفهوم فردیت در بین اگزیستانسیالیست‌هاست. کی‌یر کگور معتقد بود که «فردیت آدمی از نوع آدمی برتر است» (پاپکین و استراوول، ۱۳۷۷: ۴۱۱). انسان فارغ از «نوع» خود به‌منزله‌ی یک فرد یگانه و اصیل است. او برابر با وجود و بلکه خود آن است. به‌قول عرفا در خطاب به آدمی: «به‌حقیقت

ورای دوجہانی». عرفا نیز معتقد بودند کہ «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 بالایی معنوی را در خویش فراهم کند (صفار حیدری، ۱۳۹۰: ۹۴). ملکیان که از هویت ایستا و پویا سخن گفته بود در این جا معتقد است کہ «عارفان به هویت پویا تأکید می‌کردند یعنی آدمی باید خود را یک شدن و فرایند بیندارد».

سپهر سوم یا «سپهر الاهی» کی‌یر کگور همان موقف اصلی صوفی است. در این سپهر با ایمانی اصیل مواجه می‌شویم؛ طوری که «آدمی خود را با امر مطلق مربوط می‌سازد» (کی‌یر کگور، ۱۳۷۶: ۴۴). در عین حال، تمام نقش و وظایف خود را در سپهر اخلاقی (سپهر دوم) به تمام و کمال انجام می‌دهد و در این جا 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 خودبینی و خودرأیی ندارند. مرزبندی‌های قومی و ملی تازمانی که در درون آن قوم و آن ملیت خاص هستیم به ما احساس امنیت می‌دهند؛ اما وقتی در یک جامعه بزرگ‌تر واقع شویم به‌همان 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 شهریست کآن را نام

(شیخ بهایی، ۱۳۶۱: ذیل «مثنوی نان و حلوا؛ فی تأویل حب الوطن من الایمان»)

۶. جهان‌وطنی

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» درمی‌گذرد و در «منی بزرگ» هضم می‌شود. همه تفاوت‌ها و تفرق‌ها از یک خُم بزرگ انسانی یک‌رنگ برمی‌آیند. 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» (مولوی، ۱۳۷۶: دفتر اول، ۲۶). وی در مذمت

وزیری که خود را در پی باوری ایدئولوژیک به مثله‌شدن داد تا شور و شری درین نصرانیان برپا کند چنین می‌گوید:

وز مزاج خم عیسی خو نداشت	او ز یکرنگی عیسی بو نداشت
ساده و یکرنگ گشتی چون صبا	جامه صدرنگ از آن خم صفا
بل مثال ماهی و آب زلال	نیست یکرنگی کزو خیزد ملال
ماهیان را با بیوست جنگ‌هاست	گرچه در خشکی هزاران رنگ‌هاست

(همان: دفتر اول، ابیات ۵۰۳ - ۵۰۶)

در آیین رسولان الهی، دعوت به فرقه‌گری و تعصبات نبوده است. تمام رشته‌ها و پنبه‌ها (مردم) با انواع رنگ‌ها و تلون‌ها از خُم و حدت 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 ملال‌آور است. از دید فلسفی این بدان معناست که تکثر در ذوات انسانی، حیوانی، و گیاهی امری انکارناپذیر است. در بُعد «وجود»، بی‌شک ما با جهان متکثری سروکار داریم که اساساً قابل نفی نیست. این جهان پُررنگ و نقش، ملالت‌زدا، و چشم‌نواز است. سخن در این جاست که خاصیت خُم عیسی در بُعد ارزش‌گذاری در جهان زیست یعنی ابعاد اخلاقی، حقوقی (و نه وجود) آن‌ها را یک‌پارچه می‌کند و کنار هم می‌نشاند. 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؛ اما آیین عیسی همه رنگ‌ها را می‌پذیرد و آن‌ها را 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 و به «هویتی برتر» دعوت می‌کند. از بین سه ماهی گیرافتاده در آب‌گیر:

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

(همان: دفتر چهارم، ابیات ۲۲۰۵ - ۲۲۰۷)

ماهی عاقل نخواست در بند آب گیر بماند. او توصیه «حب الوطن من الایمان» را آن گونه که خامان و ناپختگان به گوش گرفته اند نگرفت و «وطن» را نه این جغرافیای زادوبوم بلکه آن سوی شط و سرزمین و خاک دانست، و همین امر موجب نجات او از مهلکه آب گیر جهان شد:

از دم حب الوطن بگذر مه ای ست که وطن آن سوست جان این سوی نیست
گر وطن خواهی گذر آن سوی شط این حدیث راست را کم خوان غلط

(همان: دفتر چهارم، ابیات ۲۲۱۰، ۲۲۱۱)

آن سوی شط منطقه «جان» است؛ درست همان جاکه خم عیسی همه را یک رنگ می کند. تن ها و جسم های رنگارنگ وقتی به منطقه «جان» می رسند یک رنگ می گردند. یک رنگی در «جان» همان است که مولانا می گوید:

تازگی و جنبش طوبی است این هم چو جنبش های حیوان نیست این
این حمیرا لفظ تأیث است و جان نام تأیثش نهند این تازیان
لیک از تأیث جان را باک نیست روح را با مرد و زن اشراک نیست
از مؤنث وز مذکر برتر است این نه آن جان است کز خشک و تر است
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

(همان: دفتر اول، ابیات ۱۹۶۰، ۱۹۷۸-۱۹۸۱، ۱۹۹۰)

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

ماهی دوم که از مشورت ماهی عاقل بازمانده بود نیم عاقل بود؛ لذا با خود فکر کرد که «خویشان را این زمان مرده کنم». مرده کردن یا «مرگ اختیاری» یعنی زدودن «هویت فردی» و «هویت جمعی»؛ هر چند هنوز در بند آب گیر جهان و کثرت آن است. و

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

(همان: دفتر چهارم، ابیات ۲۲۷۰، ۲۲۷۲)

نتیجه این بی‌خویشی و بی‌هویتی آن شد که

پس گرفتش یک صیاد ارجمند پس بر او تُف کرد و بر خاکش فکند

(همان: دفتر چهارم، بیت ۲۲۷۶)

اما ماهی سوم «ماند 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 نشانند
بازمی‌گفت او که گر این بار من	وارهم زین محنت گردن‌شکن
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: دفتر چهارم، ابیات ۲۲۷۸ - ۲۲۸۵)

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

۱.۶ خم یک‌رنگی

نقطه متقابل داستان سه ماهی داستان افتادن شغال در خم رنگ و رنگین‌شدن و دعوی طاووسی کردن میان شغالان است. شغال نماد هویتی محدود چون «هویت جمعی» است؛ چراکه بین سایر شغالان درحالت شغالی «من» متعین و آشنایی دارد. شغال در این حالت امکان نزدیک‌شدن به پرندگان را، از جمله طاووس، ندارد؛ چراکه نفرت و خصومتی ذاتی بین او و آن‌هاست. او به غلط درون خم رنگی می‌شود؛ اما این خم عکس خاصیت خم عیسی دارد و چنان نیست که همه تنوع‌ها را یک‌رنگ برآورد؛ بلکه، برعکس، خمی است که هر رنگ/بی‌رنگی را رنگارنگ می‌کند. شغال که از خم متلون بیرون آمده «دید خود را سبز و سرخ و فور و زرد» و:

پس برآمد پوستش رنگین‌شده که منم طاووس علین‌شده

(همان: دفتر سوم، بیت ۷۲۲)

و «خویشتن را بر شغالان عرضه کرد». ظاهر داستان چنان است که مولانا به دنبال نفی تلون و درمقابل یک‌رنگی است؛ تلونی که حاصل آن «تکبر» و خود را جداکردن از جمع است. این همان آهنگ خطری است که پیش‌ازاین در هویت‌یابی‌های کاذب بررسی شد.

طاووس را باید نماد نهایت تلون/هم‌هویی در عین وحدت گرفت. طاووس در نمایندگی این مقام متعالی اصالت کامل دارد؛ چراکه 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 است.

طاووس را به نقش‌ونگاری که هست خلق تحسین کنند و او خجل از پای زشت خویش (سعدی، ۱۳۷۸: باب 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.

جمله گفتند ای شغالک حال چیست که تو را در سر نشاطی ملتوی‌ست
از نشاط از ما کرانه کرده‌ای این تکبر از کجا آورده‌ای

(مولوی، ۱۳۷۶: دفتر سوم، ابیات ۷۲۵، 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 برجھی تا ز لاف این خلق را حسرت دهی
بس بکشیدی ندیدی گرمی‌ای پس ز شید آورده‌ای بی‌شرمی‌ای
گرمی آن اولیا و انبیاست باز بی‌شرمی پناه هر دغااست
که التفات خلق سوی خود کشند که خوشیم و از درون بس ناخوش‌اند

(همان: دفتر سوم، ابیات ۷۲۸، 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 می‌کند رنگ‌ها را برملا سازد و با بی‌شرمی بین خود و دیگران حتی هم‌نوعانش تمایز و تفاوت بیندازد، آنان که بر هویت‌ها و به‌دنبال 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 به‌جای نشان‌دادن تمایزات و رنگ‌ها به خُم بی‌رنگی عیسی درآمد و بر هویت انسانی انسان‌ها تأکید کرد.

عرفان بر هویتی تأکید می‌کند که در نهایت انبساط اولیه 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:

منبسط بودیم یک جوهر همه	بی‌سر و بی‌پا بودیم آن سر همه
یک گهر بودیم هم‌چون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی هم‌چو آب
چون به صورت 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

(همان: دفتر اول، ابیات ۶۸۹ - ۶۹۳)

کنگره‌ساختن «هویت‌سازان» با کنگره‌ویران‌کردن صوفیان نقطه مقابل هم است. تا تمایزات و امتیازات ویران نشود امکان ندارد فرق از میان فرق برخیزد و ستیز و جدال بی‌امان فرونشیند.

۷. هم‌زبانی، هم‌دلی، و ترجمان دل

در «هویت»‌های فردی، جمعی، و ملی زبان ارتباط بین انسان‌ها زبان واحدی است. زبان را در این مقام نباید صرف سامانه‌ای مرکب از کلمات و جمله‌ها به‌منظور رساندن پیام تلقی کرد. 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 جزئیات و محتوای زبانی که به کار می‌گیرند کمابیش پیش‌آگاهی دارند. این امر غامض ازسویی جامع کاربران یک زبان واحد است و ازسویی 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 «دهد 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 ردوبدل 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 دیگر است	همدلی از هم‌زبانی بهتر است
غیر نطق و غیر ایما و سجال	صد هزاران ترجمان خیزد ز دل

(همان: دفتر اول، ابیات ۱۲۰۸ - ۱۲۱۱)

مولانا بر زبانی تأکید می‌کند که زبان همهٔ 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 سجال» 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 به‌نزد 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 هرچه ما را در دل است	دست‌گیری هرکه پایش در گل است

(همان: دفتر اول، ابیات ۹۶ - ۹۸)

«مترجم دل» کسی است که از دل‌ها خبر دارد و لقای او جواب هر سؤال 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 سؤال 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 به‌خاطر 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 به انگوری دهم
آن یکی دیگر عرب بد گفت لا	من عنب خواهم نه انگور ای دغا
آن یکی ترکی بدو گفت این بنم	من نمی‌خواهم عنب خواهم اُزم
آن یکی رومی بگفت این قیل را	تَرَک کن خواهیم استافیل را
در نزاع آن نفر جنگی شدند	که ز سرّ نام‌ها غافل بدند
صاحب سّری عزیزی صد زبان	گر بُدی آن‌جا بدادی صلحشان

(همان: دفتر دوم، ابیات ۳۶۹۰ - ۳۶۹۴، ۳۶۹۶)

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

پس بگفتی او که من زین یک درم	آرزوی جمله‌تان را می‌دهم
چون که بسپارید دل را بی‌دغل	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 گفت‌وگو

(همان: دفتر دوم، ابیات ۳۶۹۷ - 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 برافروزد مشابه همین «صاحب سرّ عزیز صد زبان» است. «صاحب سرّ» هر جا برود خانه و کاشانه اوست و همه زبان‌ها زبان او. او «هویت بشری» بل «هویت الهی» یافته است؛ لذا با همه رنگ‌ها می‌آمیزد. او صلح‌جوست و مطلوب همگان است:

انت مولی القوم من لایشتهی قد ردی کلا لئن لم یتتهی

(همان: دفتر اول، بیت ۱۰۰، «وصف حال حکیم الهی»)

پس باید گفت انسانی که به «سپهر الهی» خود رسیده است و 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 تشتت‌آراست. 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 (به‌خصوص 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 جست‌وجو و کسب «هویت» آدمی را ژرفا و باطن وجود او معرفی کردند. این جا «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 همه‌چیز را در خود و با خود همراه می‌بیند. تعصبات و دیگرانگاری‌ها محو و قاعده اخوت و دوستی جای‌گزین آن می‌شود. در عرفان هویت «من» آدمی با هویت «حقیقت/ هستی» برابر می‌ایستد و بین انسان و هستی (جامعه انسانی و غیرانسانی) بیگانگی‌ای باقی نمی‌ماند. سیر معنوی کسب هویت در عرفان و غیر آن معکوس است. در عرفان هرچه از هویت‌بخشی‌های صوری (جمعی/ ملی) دورتر شویم به هویت اصیل نزدیک‌تر خواهیم شد و هرچه از انانیت کم شود هویت یگانه‌تر و قوی‌تری عاید می‌شود.

بحث «فتا فی الله» که همان حل شدن در هویت برتر و رهایی از هویت محدود صوری است از گفتمان‌های اساسی عرفاست. تمثیلاتی چون سیمرخ عطار و بسیاری از تمثیلات دیگر معنایی جز رهاشدن از محدوده هویت‌های صوری و منحل شدن در هویت برتر/ وجودی نیست.

کتاب‌نامه

- احمدی، حمید (۱۳۸۲). «هویت ملی ایرانی: بنیادها، چالش‌ها، و بایسته‌ها»، نامه پژوهش فرهنگی، س ۷ (دوره جدید تابستان)، ش ۶.
- آیتی، عطا (۱۳۸۰). «جست‌وجوی هویت در شعر عرفانی فارسی (برخورد روان‌شناختی با پدیده هویت در آثار مولوی)»، فصل‌نامه مطالعات ملی، ش ۸.

برگر، پیتر (۱۳۸۱). ذهن بی‌خانمان، نوسازی، و آگاهی، ترجمه محمد ساوجی، تهران: نشر نی.
پاپکین، ریچارد و آروم استراوول (۱۳۷۷). کلیات فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران: حکمت.
تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۴). روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان، تهران: فرزانه.
سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۷۸). گلستان، به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
سیدامامی، سیدکاووس (بی‌تا). «یکپارچگی ملی و رشد هویت‌های قومی»، آدرس اینترنتی:
<<http://www.ensani.ir/fa/content/150273/default.aspx>>.

شیخ بهایی، محمد بن حسین (۱۳۶۱). کلیات اشعار، به تصحیح سعید نفیسی، تهران: چکامه.
صفار حیدری، حجت و نرگس بخشی (۱۳۹۰). «تأملی انتقادی بر رویکرد آگزیستانسی سورن کی‌یر
کگور به دین و کاربردهای آن برای تربیت دینی»، مجله کاوش‌های دینی، س ۳، ش ۶.
کریمی، جلیل و دیگران (۱۳۹۱). «جامعه‌شناسی و مسئله هویت ایران (فراتحلیلی از مطالعات نظری و
پژوهشی هویت)»، مجله مطالعات ملی، ش ۴۹.
کی‌یر کگور، سورن (۱۳۷۶). ترس و لرز، ترجمه محسن فاطمی، تهران: دفتر مطالعات دینی هنر (سوره).
گل محمدی، احمد (۱۳۸۰). «جهانی‌شدن و بحران هویت»، مجله مطالعات ملی، ش ۱۰.
ملکیان، مصطفی (۱۳۹۱). «هویت پویا و هویت ایستا»، جستارهایی درباب فرهنگ و زندگی، سایت
نیلوفر: <<http://www.neelofar.org/thinker/mostafamalekian>>.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۶). مثنوی معنوی، به تصحیح عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی
و فرهنگی.

نوذری، حسین‌علی (۱۳۸۵). «نگاهی تحلیلی به روند تحول مفهوم هویت در قالب‌های سه‌گانه هویت
سنتی، مدرن، و پست‌مدرن»، مجله مطالعات ملی، ش ۲۶.
هال، استوارت (۱۳۸۳). «هویت‌های قدیم و جدید، قومیت‌های قدیم و جدید»، ترجمه شهریار
وقفی‌پور، فصل‌نامه مطالعات ملی، ش ۲۴.
یوسفی، علی (۱۳۸۰). «روابط بین‌قومی و تأثیر آن بر هویت ملی اقوام در ایران»، فصل‌نامه مطالعات ملی،
س ۲، ش ۸.