

سیاست هویت از نگاه اسلام در شرایط جهانی شدن

محمد ودود حیدری^۱
طیب فریادرس^۲

چکیده

هدف: هدف از این مقاله، بررسی سیاست هویت فرهنگی اسلام در وضعیت جهانی شدن است. فرهنگ اسلامی در شرایط جهانی شدن، از حیث نظری، چه نوع مواجهه‌ای با سایر فرهنگها خواهد داشت. **روش:** طبیعی است به دلیل پرسش از چیستی مواضع، بیشترین رهیافت به کار برده شده، رهیافت توصیفی باشد؛ اما در جایی که بحث به سیاست مطلوب مربوط بوده، رهیافت تجویزی هم بر داوری و توصیف افزوده شده است. **یافته‌ها:** در چارچوب نظری، پس از بحث درباره مفاهیم کلیدی، محورهای ذیل به عنوان محورهای بررسی مشخص شده است: ۱. درک روند جاری، ۲. فرهنگ جهانشمول و فناوری، ۳. عقلانیت، خیر و غایت ایدئولوژیک، ۴. سیاست هویت. در بررسی‌های به عمل آمده، ضمن تأیید امکان جهانی شدن و امکان سیاست هویت عام و جهانشمول از دیدگاه اسلام؛ دو نوع سیاست هویت متفاوت و در عین حال تکمیل کننده در حیطه «هویت محیطی» و «هویت فلسفی» مورد تأیید اسلام تشخیص داده شد. **نتیجه‌گیری:** هویت فلسفی که امری برساخته است، سیاست هویتی اولیه «سیاست گفتگویی» در ذیل عقلانیت حقیجوی اسلامی است؛ اما در صحنه واقعیات ثانویه در چارچوب اصول سیاست خارجی اسلام از قبیل قواعدی مثل «نفی سبیل» و «اسلام یعلو ولا یعلی علیه»، این سیاست هویت قابلیت تغییر می‌یابد.

واژگان کلیدی: اسلام، جهانی شدن، هویت فرهنگی، عقلانیت جهانشمول، سیاست هویت.

◆ دریافت مقاله: ۹۳/۱۱/۲۰؛ تصویب نهایی: ۹۴/۰۵/۰۲.

۱. مدرس دانشگاه‌های تهران و کارشناس سیاسی و فرهنگی (نویسنده مسئول) / آدرس: تهران، خیابان زرتشت غربی، دفتر مرکزی نهاد

رهبری در دانشگاه ها / نمابر: ۸۸۹۷۹۱۶۸ / Email: heidari_javan@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد اندیشه سیاسی؛ مربی دروس اندیشه سیاسی و تاریخ سیاسی معاصر، جریانشناسی فرهنگی برخی دانشگاههای همدان.

الف) مقدمه

جهان منظومه‌ای است رو به شدن. هیچ دوره‌ای از تاریخ، همانند این دوران، سرعت تحول به این اندازه بالا نبوده است. این تحول، تحولی است که بنیادهای زندگی انسانی را در معرض خود قرار داده است؛ لذا جهانی شدن نه امری توهمی، بلکه واقعیتی است که مواجهه با آن اجتناب‌ناپذیر است. از سوی دیگر، مهم‌ترین مسئله هر موجودی، مسئله هویت اوست؛ پرسش از چیستی وجود، شاه‌بیت غزل اندیشه است. بنابر این، درک مسئله هویت فرهنگی در وضعیت جهانی شدن، از مهم‌ترین پرسشها در باب تحول جاری در جهان است. با چنین شرایطی، در حالی که جریان هژمون سیاسی- فرهنگی در سطح جهان در صدد ادغام سنتهای فرهنگی موجود در جهان در پروژه جهانی سازی لیبرال مورد نظر خود است؛ سنتهای فرهنگی غیر لیبرال، با ابزارهای خاص خویش و گاهی با تمسک بر ویژگی‌های پست‌مدرن و جامعه‌گرایانه، در صدد مقاومت و حفظ «خود» در قالب فرایند جهانی شدن و چند فرهنگ‌گرایی‌اند.

با این شرایط، فرهنگ اسلامی به عنوان یکی از بزرگ‌ترین سنتهای فرهنگی جهان، از حیث نظری چه نوع مواجهه‌ای با سایر فرهنگها خواهد داشت؟ منابع دینی چه تلقی‌ای از تعدد فرهنگی و هویتی در عالم دارند و اصولاً درک معتبر اسلامی که مستند به تفسیر شخصیت‌های معتبر اسلامی از منابع آن است، چه بنیادهایی برای این مواجهه فراهم می‌سازد؟ لذا درک سیاست هویت مطلوب در وضعیت جهانی شدن از نگاه اسلام، موکول به پاسخ به محورهای ذیل است:

۱. از آنجا که جهانی شدن قبل از هر چیز در بستر رشد ابزارهای ارتباطی، فناوری و علم‌گرایی شکل گرفته، اولین مسئله این است که دریا بیم آیا منابع اسلامی، علم و معرفت عام و جهانشمول را ممکن و مطلوب می‌دانند یا خیر؟

۲. با توجه به تعدد هویت‌های فرهنگی و منحصر به فرد بودن عقلائیتهای و اصول حاکم بر هر کدام، آیا منابع اسلامی، شکل‌گیری یک فرهنگ عام و جهانشمول را ممکن و مطلوب می‌دانند یا خیر؟

۳. در صورت پاسخ مثبت به سؤالات پیشین، سیاست مطلوب فرهنگی و هویتی مد نظر منابع اسلامی چگونه است؟ آیا می‌توان در عین حفظ هویت خاص، فرهنگ جهانشمول داشت و آیا امکان تفکیک عرصه‌های هویتی و بالطبع سیاستهای متفاوت در عرصه‌های مختلف هویتی با توجه به منابع اسلامی وجود دارد یا خیر؟

پیشینه مباحث مرتبط با جهانی شدن و سیاست هویت، طولانی است. کتب و مقالات زیادی در خصوص مباحث نظری جهانی شدن و مؤلفه‌های سیاست هویت نگاشته شده است؛ از جمله کرویچه در

سیاست هویت از نگاه اسلام در شرایط جهانی شدن ♦ ۴۲۳

کتاب «جهانی شدن و تعلق، سیاست هویت در جهان متغیر» با به کارگیری نظریه‌های سازه‌انگاران به توضیح رابطه جهانی شدن و تعلق پرداخته است. جنبه دوم پیشینه بحث، به بررسی رابطه جهانی شدن و اندیشه‌های سیاسی معاصر غرب می‌پردازد؛ از جمله ریچارد رورتی در «فلسفه و امید اجتماعی» به شکل‌گیری آرمانشهر لیبرال و نقش آن در سازماندهی به سیاست هویت به عنوان ساختی اجتماعی اشاره می‌کند. جنبه سوم، مسئله بررسی رابطه ملیت و مؤلفه‌های هویت، فرایندهای جامعه‌پذیری و سیاست هویت و در نهایت، مباحث مرتبط با هویت ملی ایرانی در فرایند جهانی شدن است که به عنوان نمونه می‌توان اشاره کرد به مقاله کریمی‌فرد در خصوص رابطه سیاست خاجی ج.ا.ایران و مؤلفه‌های هویت ملی یا مقاله امیزاده و بهستانی در خصوص نقش سه‌گانه‌های هویت ایرانی؛ یعنی هویت ایران باستان، تمدن اسلامی و تمدن مدرن در شکل‌دهی به هویت مدرن و سیاست هویت متناسب با آن و حتی می‌توان به مقاله فاضلی که به کارکردهای ملت‌سازی ورزش در این فرایند نظر دارد، اشاره کرد.

جنبه نوآورانه بحث شامل این نکته است که متأسفانه با وجود ادبیات بسیار وسیع بحث در موضوع جهانی شدن یا حتی سیاست هویت، هیچ اثر قابل ملاحظه‌ای در این حوزه وجود ندارد که با استناد به منابع معتبر اسلامی به تبیین سیاست هویت مطلوب با توجه به شرایط جهانی شدن و تا حدودی جهانی‌سازی بپردازد. اما فرضیه این مقاله بر این استوار است که:

۱. اسلام، علم و معرفت و عقلانیت عام و جهانشمول را هم ممکن می‌داند و هم مطلوب. هرچند در حیطه معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و هستی‌شناسی تمایزات بنیادین با ایده جهانشمولی فرهنگ لیبرال دارد.
۲. در حیطه تعدد هویتها، از آنجا که تمایز هویتها از منابع متفاوتی سرچشمه دارند؛ نگاه اسلام به امکان و مطلوبیت فرهنگ و هویت عام و جهانشمول، دوگانه است. در حیطه منابع هویتی - محیطی هویت شامل نژاد، جنسیت، رنگ، زبان و...، جهانشمول‌سازی نه مطلوب است و نه ممکن؛ اما در حیطه منابع فلسفی هویت، بالعکس هم ممکن است و هم مطلوب.
۳. متناسب با فرض دوم، سیاست هویت مطلوب نیز متمایز خواهد شد.

ب) مفاهیم

۱. جهانی شدن: پدیده‌ای مدرن یا پست‌مدرن

هر چند هدف این پژوهش، بحث در مسئله جهانی شدن نیست، اما به نظر می‌رسد اشاراتی اجمالی در این باب ضروری باشد. مالکوم والترز جهانی شدن را فرایند اجتماعی‌ای تعریف می‌کند که در آن قیدویندهای جغرافیایی بر روابط اجتماعی و فرهنگی سایه افکنده است. او این پدیده را نتیجه مستقیم گسترش فرهنگ اروپایی معرفی می‌کند (والترز، ۱۳۷۹: ۱۲). در بررسی نظریات اندیشمندان دیگری مانند

۴۲۴ ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۶۴

رابرتسون، گیدنز، هاروی، بک، لش و یوری، طرح جهانی شدن در وجه مدرن آن داری این ویژگی هاست: ۱. حداقل با فرایند نوگرایی همزمان است؛ ۲. شامل وابستگی قاعده‌مند تمامی روابط روی کره زمین است؛ ۳. بر حذف پدیده‌شناختی مکان و تعمیم زمان دلالت دارد؛ ۴. شامل فروپاشی «عام‌گرایی» و «خاص‌گرایی» است؛ ۵. دارای دو چهرهٔ مرگب از ریسک و اعتماد است. (همان: ۹۷-۹۵)

در حالی که کسانی مانند گیدنز، به وضوح جهانی شدن را بر مدرنیته متأخر منطبق می‌دانند (گیدنز، ۱۳۸۴)؛ دانشمندان نوگرا نظیر لئونارد، عدم قطعیت‌های موجود را نتیجهٔ فروپاشی داستان‌سرای بنیادگرایی می‌دانند که قبلاً تلاش می‌کردند به سؤال‌های مربوط به وجود انسان پاسخ‌های جامع بدهند (والترز، ۱۳۷۹: ۸۳). با توجه به لزوم طرح این بحث در بخش آتی، فعلاً از آن صرف نظر می‌کنیم.

همچنان که هلد و مک‌گرو می‌گویند، در دانشگاه هیچ روایت واحدی از جهانی شدن به عقیدهٔ رایج بدل نشده است. آنان دو طرف بحث در بارهٔ جهانی شدن را جهان‌گرایان و شکاکان معرفی می‌کنند (هلد و مک‌گرو، ۱۳۸۲). جهان‌گرایان به عنوان کسانی که معتقدند پدیده‌ها و هویتها در ادبیات جهانی معنا می‌یابند و شکاکان به عنوان کسانی که منکر وجود روند جهانی شدن‌اند و آن را تبلیغات لیبرالها می‌دانند، معرفی می‌شوند. در موضوع جهانی شدن، نظریه‌های لیبرال با اندکی تسامح به کلیهٔ نظریاتی اطلاق می‌شود که به نوعی به گسترش جهانی و جهانشمولی لیبرال دموکراسی چه در حوزه‌های اقتصادی و چه سیاسی علاقه‌مندند. اندیشمندانی مانند گیلکان و راتفلد که نظریه‌هایشان به گسترش جهانی ارزشهای دموکراسی منجر می‌شود، می‌توانند نمونهٔ این نظریه‌پردازان باشند. (گیلکان، ۱۳۸۳: ۲۰۳؛ راتفلد، ۱۳۸۳: ۱۷۹)

در جمع‌بندی از سنت‌های فلسفی غرب، رئالیست‌ها، مارکسیست‌ها، نئومارکسیست‌ها و پست‌مدرنهایی که پست‌مدرنیسم را ادامه مدرنیسم نمی‌دانند، منکران جهانی شدن یا منتقدان روند جاری جهانی شدن می‌باشند؛ مارکسیست‌هایی مانند مکناف، سمیر امین و حتی هابرماس، جوهر جهانی شدن را جهانی شدن نظام سرمایه‌داری می‌دانند (سلیبی، بی‌تا: ۴۷-۳۶). در سمت مقابل، علاوه بر دسته‌هایی از پست‌مدرن‌ها، مهم‌ترین موافقان جهانی شدن، لیبرال‌ها می‌باشند. هر چند ممکن است بعضی از نظریه‌های لیبرال انتقاداتی به روند جهانی شدن داشته باشند؛ اما در کل، آن را پدیده‌ای مثبت می‌دانند و علت آن هم می‌تواند این باشد که روند کنونی به نفع اندیشهٔ لیبرال و به ضرر رقبایش بوده است، هر چند می‌توانست و می‌تواند اینگونه نباشد و شاید در آینده نباشد.

می‌توان گفت در همهٔ نظرات جهانی شدن، یک نوع عام‌گرایی وجود دارد که محصول ارتباطات و فناوری است. فناوری، به خصوص فناوری ارتباطات، بستر و ظرف جهانی شدن است و محتوای آن می‌تواند هر یک از تحولات اشاره شده یا حتی همهٔ آنها باشد. با گسترش شبکه‌های جهانی فناوری و اطلاعات، تغییرات اساسی در راه است؛ تغییراتی که مسائل خاص را از حوزه‌های خرد به حوزه‌های هر چه

سیاست هویت از نگاه اسلام در شرایط جهانی شدن ۴۲۵

کلان‌تر می‌کشاند. اما اینکه تصور شود این پدیده یک امر بی‌طرف سیاسی، فرهنگی و ایدئولوژیک است، تصور نایجابی است.

درست است که بستر جهانی شدن همه سنت‌های فرهنگی، سیاسی و ایدئولوژیک را در بر می‌گیرد؛ اما اینکه چه سنتی به این روند مسلط شود، در تعیین جهت این تغییر، بسیار حیاتی است. در این محیط، سنت‌های متعددی می‌توانند به رقابت بپردازند. چنانچه بعضی از پیروزی‌های دموکراسی، با عنوان پیروزی‌های نامطمئن یاد می‌کنند (برژنسکی، ۱۳۸۳: ۲۹۳). لذا لازم است آنچه در ارزیابی‌های هنجاری جهانی شدن به عنوان محتوای و روح جهانی شدن آمده است را از واقعیت‌های جهانی شدن جدا کرد. این ارزیابی‌های هنجاری شامل وسترنیزاسیون، لیبرالیزاسیون، مدرنیزاسیون، پست‌مدرنیزاسیون و جهانشمولی هر کدام از این مقولات است. در حقیقت؛ روح جهانی شدن قابل ساخته شدن است که برخلاف همه موارد مذکور می‌تواند جهانی شدن اسلام عزیز و ایده‌های جهانشمول آن باشد [ان‌شاء الله]. اما واقعیت توصیفی آن، محصول رشد فناوری ارتباطات و به تبع آن، امکان عام شدن اقتصاد، فرهنگ و سیاست است.

۲. فرهنگ و هویت

مفهوم فرهنگ و هویت، مفاهیمی با حلقه‌های اتصال معنایی با یکدیگرند. در تعریف فرهنگ، شاخصه‌های متعددی مطرح شده است. فرهنگ رجایی بر این ویژگی فرهنگ که به ما کمک می‌کند خودمان را تعریف کنیم، تأکید دارد و آن را وسیله‌ای می‌داند که آدمی از طریق آن، شناخت خود را از زندگی و نگرش‌های مربوط به آن مبادله می‌کند و تداوم و توسعه می‌بخشد (رجایی، ۱۳۸۰). بندیکت، فرهنگ را روش متمایز کردن خود از دیگران می‌داند. (جهانگلو، ۱۳۸۴)

در دانشنامه کمبریج، فرهنگ به شیوه زندگی گروهی از مردم تعبیر می‌شود که از الگوهای آموخته رفتار و اندیشه که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود، تشکیل یافته است (بهشی، ۱۳۸۰). آنچه با عنوان «شیوه زندگی گروهی از مردم» در دانشنامه کمبریج روی آن تأکید شده، هم تأییدی به خاصیت اجتماعی فرهنگ است و هم نظام رفتاری را به عنوان شقی از «الگوهای معنایی حاکم بر رفتار» برجسته می‌کند؛ با این تفاوت که این الگوهای رفتار و اندیشه‌اند که شیوه زندگی را مشخص می‌کنند، درست مانند بخش دوم نظر فرهنگ رجایی که آدمی را عامل و سوژه در مقابل فرهنگ قرار می‌دهد؛ ولی در تعاریف تفسیرگرایانه این فرهنگ است که هویت فردی و شناخت را می‌سازد.

خاصیت «اجتماعی بودن فرهنگ» در تعریف تیلور خود را جلوه‌گر ساخته است. او هر گونه توانایی و عادت انسان را به عنوان عضو اجتماع، فرهنگ می‌داند (همان). وی استدلال کرده است که علوم اجتماعی ناچار باید تفسیری و معناکاوا باشند (لین، ۱۳۷۳). نگاه گیلفورد گیرتس، مردم‌شناس برجسته نیز مبتنی بر تفسیرگرایی است. وی معتقد است: فرهنگ بر الگوهای معناهای نهفته در نمادها که به صورت تاریخی

انتقال یافته است، دلالت می‌کند؛ نظامی از برداشتهای به ارث رسیده که با صورتهای نمادین بیان شده است (رجایی، ۱۳۸۰: ۶۴-۶۳). او با برجسته کردن «الگوهای معنایی نهفته در نمادها» درصدد است با نگاه فوکوی، صورت‌بندی‌هایی را که می‌تواند شکل‌دهنده به یک گفتمان باشد، با توجه به ویژگی نمادین آنها، به عنوان فرهنگ معرفی کند. علاوه بر این، «به ارث رسیدن» ویژگی دیگری است که در تعریف گیرتس خود را نمایان ساخته است.

مفهوم فرهنگ عمیق‌تر از آن است که با نژاد یا وراثت، ملیت و امثال آن برابر گرفته شود. هر چند وراثت، نژاد و ملیت، هر کدام به نوبه خود می‌توانند شکل‌دهنده به فرهنگ یک جامعه خاص باشند؛ یعنی فرهنگ یک جامعه خاص با نژاد آنها تعریف شود؛ اما فرهنگ، شامل تمامی شاخصه‌های شناختی است که معرفت هویت است. وثیق‌ترین ارتباط فرهنگ با سایر مقولات پیرامونی آن، با هویت است و این ارتباط، تعریف‌کننده مفهوم فرهنگ است. عناصر مرتبط با هویت از قبیل عادات، آداب و رسوم، سنت‌های ما، دانش ما و... تشکیل‌دهنده فرهنگند و این «ما» یا «من»، هدف هویت در همه این عناصر است و از سوی می‌تواند ساخته این عناصر باشد.

تعریفی دیگر، هویت را از مقوله علم و آگاهی می‌داند. بر این مبنا انسان زمانی هویت پیدا می‌کند و احساس هویت دارد که خودآگاهی به دست آورد و نسبت به دیگران آگاهی یابد و خود را در آینه دیگران بسنجد و تمایز خود را با آنها احساس کند. تا آگاهی نباشد، هویت هم وجود ندارد؛ هویت چه ملی، چه فرهنگی و سیاسی، «ساخته» می‌شود. (فتح‌اللهی، بی تا: ۱۲۷-۱۱۹)

برساخته بودن هویت، می‌تواند ریشه‌هایی در مناظره ساختار- کارگزار (مارش و استوکر، ۱۳۸۴) داشته باشد. بحثی بنیادین میان جوهر‌گرایان و سازه‌گرایان وجود دارد؛ جوهر‌گرایان برای هویت، خصیصه‌ای فطری یا پیش‌زبان و پیش‌جامعه‌ای قائل می‌شوند. بر این مبنا، هر چند انسان تا حدودی اجتماعی است، اما چنین نیست که همه هویت افراد در جامعه شکل بگیرد. در مقابل، سازه‌گرایان بر این باورند که ماهیت، خود ساخته و پرداخته‌ای تاریخی است و در ظرف زمان و مکان خاص شکل گرفته و معنا می‌یابد. مارکس در رویکردی همسو با سازه‌گرایان، هویت را به مثابه یک برساخته طبقاتی مورد بحث قرار می‌دهد. عده‌ای نیز هویت را بر ساخته‌ای معرفتی می‌دانند؛ یعنی عالم، به قد و قامت معلوم خویش است و این ظرفی است که شکل و ابعاد مظروف خویش را می‌گیرد. (تاجیک، ۱۳۸۳)

هویت به چستی خود می‌پردازد که این خود می‌تواند فردی یا جمعی باشد. این چستی مسلماً از جنس آگاهی است و آگاهی هم لزوماً با روشهای شناخت به دست می‌آید و از آنجا که لازمه شناخت ارتباط است، مفهوم «فرد» به مفهوم «دیگری» اتصال برقرار می‌کند. مسئله خود و دیگری، از مهم‌ترین مسائل هویت و از آنجا از مهم‌ترین مسائل فرهنگ است. حال در تمایز انواع هویت، سه نوع «خود» را از هم

سیاست هویت از نگاه اسلام در شرایط جهانی شدن ۴۲۷

متمایز می‌کند: «خود روشنفکری» که معطوف به مفهومی از شخصیت انسان است که فرد در آن کاملاً متمرکز و یکپارچه و برخوردار از ویژگی خردورزی است؛ «خود جامعه‌شناختی» که شکل‌گیری خویش در ارتباط با دیگرانی که مهم هستند را نمود این خود می‌داند. در این حالت، هویت پلی است میان برون و درون، میان امر شخصی و امر عمومی؛ «خود پساتجدد» که خودی است بدون هویت ثابت، اساسی یا دائمی؛ جشنواره‌ای است متحرک. (بهشتی، ۱۳۸۰)

جوهرستیزی پساتجدد ریشه در شالوده‌شکنی ژاک دریدا دارد. انتقاد او از متافیزیک، معطوف به ایده غیر ممکن بودن تعیین ذات اشیا و قطعی و تثبیت کردن کامل هویت کلمات و موضوعات است (هوارت، ۱۳۸۴: ۱۹۹). به عقیده دریدا، هویت هرگز تام و تمام نیست و دایره معنایی آن بسته نیست؛ بلکه وضعیت شکننده‌ای دارد و همواره از جانب معانی مغفول و هویت‌های رقیب تهدید می‌شود. هیچ عنصری مطلقاً تعریف‌پذیر نیست، هر چیزی آلوده و متأثر از چیزهای دیگر است؛ لذا فوکو می‌گوید: فرد، موجودی از پیش داده شده نیست که در چنگال قدرت گرفتار شود. هویت و خصوصیات فرد، خود محصول روابط قدرتی است که بر بدن‌ها، چندگانگی‌ها، جنبش‌ها، امیال و نیروها اعمال می‌شود. برای فوکو اصل آن است که بپذیریم بدون نقاط ارجاع زندگی کنیم؛ بدون محورهای مختصات و در هزاران وقایع از هم گسیخته. (تاجیک، ۱۳۸۳: ۷۳-۶۱)

خود بدون عناصر ثابت هویتی، اصالتاً نمی‌تواند وجود داشته باشد. چنین خودی، موقتی است و با تغییر صورت‌بندی‌های محیط مبدل می‌شود. خود پساتجدد، نتیجه اغراق در اعتبار ارتباط خویش و دیگری است. درست است که منابع شکل‌گیری «خود»، هم می‌تواند نژاد باشد و هم ملیت، هم دین و صد البته ارتباط با دیگری؛ اما این هویت، عین ارتباط نیست. چنانچه در تعریف جامعه‌شناختی، هویت به پل میان برون و درون تعبیر شده است، این پل و این ارتباط از منابع هویتند، اما هویت و چیستی خود نیستند، بلکه جزئی از منابع هویت و جزئی از منابع شناخت «خود» و هویتند. در حقیقت؛ ارتباط با دیگری به انسان کمک می‌کند بتواند مرزهای هویت خویش را طراحی و تمایزات را شناسایی کند.

ج) امکان جهانشمولی علم و معرفت و عقلانیت عام

برای درک نگاه منابع اسلامی به مسئله علم و فناوری خوب است بدانیم ذیل آیه شریفه ۵ سوره زمر در بیان معنای اینکه آسمانها و زمین به حق آفریده شده‌اند، علامه طباطبایی به این مطلب اشاره می‌کند که تدبیر عالم نیز مانند خلقت عالم توسط خدای عزیز صورت می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱۷: ۳۶۱). از این آیه و تفسیر آن، دو مسئله مشخص می‌شود؛ اول اینکه، غایت‌مندی و توجه به مسئله «خیر»، جزء ذاتی تفکر اسلامی است و نگاه اسلامی به هیچ وجه با نظریه‌های بی‌طرفی لیبرال کنار نمی‌آید و دوم، اشاره ظریف به مسئله

۴۲۸ ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۶۴

«تدبیر» عالم است. تدبیر معنای بسیار عامی دارد که شامل تمامی قوانین جاری در طبیعت، اجتماع، علوم باطنی و وحی می‌شود. بدین ترتیب، منبع واجد علم که همان سنن الهی در چهار محیط مذکور است، خداست؛ اما منبع معرفت (مطهری، ۱۳۷۱) به این علم چه می‌تواند باشد؟

بی‌تردید علاوه بر خلقت «تدبیر» به عنوان سنت الهی، وحی نیز منبع شناخت این تدبیر است، اما در مرتبه پایین‌تر. علاوه بر اینکه تلقی از وحی به عنوان منبع معرفتهای سه‌گانه عقل، تجربه و شهود ممکن است برای هر کدام از سه نوع دیگر از علم، مسیر جداگانه‌ای در نظر گرفته که خود این مسئله نیز در زمره سنن الهی قرار می‌گیرد. به این ترتیب برای فهم سنن الهی در طبیعت و علوم انسانی، تجربه بشری و عقل در جنب وحی الهی مؤثر است، با این تفاوت که روش تجربی در علوم طبیعی اصالت نسبی دارد و علوم انسانی بدون استفاده از مبانی و حیاتی بی‌سرانجام خواهند شد. چنانچه در فلسفه به عنوان مادر علوم انسانی این مطلب به خوبی قابل مشاهده است. فلسفه اسلامی در رابطه عقلانیت و عقل با فلسفه غرب اختلاف اساسی دارد؛ علاوه بر دو نوع مذکور، برای فهم سنن باطنی، تمرین و حیاتی راهگشاست؛ هرچند ریاضت غیر الهی نیز در محیط‌هایی مؤثر است.

اصل کلی در مورد همه این علوم این است که سنت خداوند در همه این علوم جاری است. آنچه در طبیعت با عنوان قوانین فیزیک و شیمی توسط تجربه بشری کشف و درستی آن قطعی می‌شود، سنن الهی در طبیعت است. اینجا دو مسئله وجود دارد؛ اول اینکه، این قوانین طبیعی و اجتماعی مخلوق خدا و تداوم آنها سنت خداست و دوم اینکه، دستیابی به این قوانین نیز بر مبنای سننی است که خداوند به عنوان راههای شناخت‌شناسی در طبیعت و اجتماع پیش پای بشر قرار داده است.

در باب عقلانیت باید گفت: «عقلانیت در جامعه‌شناسی غالباً به معنای مقبولیت عرفی و در فلسفه قدیم غالباً به معنای حقانیت و واقعیت نفس‌الامری و در فلسفه جدید، امکان انطباق با مشاهدات است. مبحث عقلانیت ایمان به حوزه فلسفه مربوط می‌شود» (غلامی، ۱۳۸۳: ۳۱)

بر اساس تمایزی که بین هویت محیطی و هویت فلسفی وجود دارد (در بخش بعد مورد بررسی قرار می‌گیرد) دو نوع عقلانیت محیطی و عقلانیت فلسفی می‌توانیم داشته باشیم. در مورد عقلانیت محیطی طبیعی است به علت وابسته بودن وجود آن با محیط خاص فرهنگی، ممکن نیست بتوان آن را عام و فراگیر تلقی کرد. تلقی یک امر ذاتاً خاص به عنوان امر عام، به معنی آن است که آن امر دیگر وجود خارجی نداشته باشد. چنانچه می‌بینیم در آیه ۱۳ سوره حجرات نیز هدف تعدد قبایل را فراگیر شدن یک قبیله خاص بیان فرموده "وجعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا"، بلکه این جعل به جهت شناخت (لتعارفو) عنوان شده است. (مطهری، ۱۳۷۲: الف: ۲۲)

سیاست هویت از نگاه اسلام در شرایط جهانی شدن ۴۲۹

اما عقلانیت فلسفی چون به بحث حقانیت و هویت فلسفی برمی‌گردد، وضع دیگری دارد. اسلام در باب بحث حقانیت مواضع بسیار شفاف دارد. اندیشه اسلامی به شدت معتقد به وجود واقعیت نفس‌الامری و از سوی دیگر، دست‌یافتنی بودن آن برای عموم انسانهاست. نصوص محکم قرآنی که بشریت را به سمت حق می‌خواند و از باطل احتراز می‌دهد، به خوبی نشان از اعتقاد به وجود حقیقت دارد: «ولاتبسو الحق بالباطلو تکتموا الحق و انتم تعلمون» (بقره: ۴۲)

از سوی دیگر، بسیاری آیاتی از قرآن کریم که دعوت اسلام را جهانی می‌دانند. این دعوت چیزی است که به هویت فلسفی و در نتیجه عقلانیت فلسفی انسان برمی‌گردد. در این صورت می‌توانیم بگوییم اسلام، هم معتقد به امکان عقلانیت عام فلسفی و هم به دنبال آن است و آن را در شرایط مطلوب خودش مناسب می‌داند: «و ما أرسلناک إلا کافه للناس بشیراً و نذیراً» (سبا: ۲۸)

امکان عام شدن عقلانیت فلسفی یک امکان عقلایی است. بحث در امکان عملی آن به شرایط حاضر برمی‌گردد. اگر مانند محمدجواد لاریجانی، تمدنها را حاصل عقلانیت عمومی شده بدانیم که با تغییر این عقلانیتهای، تغییر و با افول آنها افول می‌کنند (لاریجانی، ۱۳۷۶)؛ طبعاً باید رابطه این عقلانیتهای عمومی شده که یک فضای عقلایی تمدنی را ایجاد کرده‌اند، برای امکان جهانگیر شدن یک عقلانیت مورد ملاحظه قرار گیرد. زمانی که یک عقلانیت به عنوان مبنای «عمل» یک جمع پذیرفته می‌شود و در ساختارهای اجتماعی مربوط به کار گرفته می‌شود، در آن صورت این عقلانیت عمومی شده است و ایجاد تمدن می‌کند و مظاهر این تمدن همه و همه بر اساس این «عقلانیت پایه» توجیه خود را می‌یابند. لذا تعامل بین تمدنها هم بر اساس عقلانیتهای آنها قابل توجیه است (همان: ۱۸۵-۱۸۴). عقلانیت فلسفی اسلام، هم امکان فراگیر شدن را برای خود قایل است و هم آن را میسر می‌داند. اما در این مسیر، عقلانیتهای دیگری در رقابت با آن قرار دارند که مهم‌ترین آنها عقلانیت لیبرال است. میناهای رقابت این دو عقلانیت برای فراگیر شدن در سطح جهانی و سیاست اسلام در قبال چنین رقابتی به مباحث سیاست هویت مربوط می‌شود.

(د) بنیاد اسلامی سیاست هویت در وضعیت جهانی شدن

با توجه به نتایج بخش قبل و اینکه اسلام قائل به امکان فرهنگ، هویت و عقلانیت جهانشمول است؛ در این بخش مسئله این است که بدانیم سیاست مطلوب فرهنگی و هویتی مدّ نظر منابع اسلامی چگونه است؟ آیا می‌توان در عین حفظ هویت خاص، فرهنگ جهانشمول داشت و آیا امکان تفکیک عرصه‌های هویتی و بالطبع سیاستهای متفاوت در عرصه‌های مختلف هویتی با توجه به منابع اسلامی وجود دارد یا خیر؟ لذا ابتدا مسئله امکان تفکیک زمینه‌ها و بالطبع ابعاد هویتی را بررسی می‌کنیم و بعد متناسب با آن ابعاد سیاست هویت مطلوب اسلامی را در شرایط جهانی شدن مرور خواهیم کرد.

۱. ابعاد هویت: هویت محیطی و هویت فلسفی

برای درک مسئله هویت از دید اسلام، توجه به موضع آن در خصوص سرزمین، نژاد، قومیت، ملیت، جنسیت و مهم‌تر از همه، مسئله ایمان، الزامی به نظر می‌رسد. اسلام بر خلاف دید فردمحور و ارتباط‌محور که در نگاههای مدرن، پست‌مدرن، مارکسیست و جامعه‌گرا تجلّی می‌یابد، در باب هویت و در برابر شاخصه‌های آن، موضع یکپارچه‌ای اتخاذ نمی‌کند. سنن فرهنگی یک قوم، بسته به اینکه به کدام ریشه هویتی آن سنت برگردند، ذیل سیاست هویتی خاصی از اسلام قرار می‌گیرند. از یک نگاه به مسئله هویت، هر نوع تمایزی در هر محیط هویتی، بر مبنای عقلانیت خاص استوار است و لازم‌الحمایه است و از نگاه دیگر، بی‌طرفی در قبال هویت‌های متعدد، شرط اعمال آزادی و انصاف است. اما اسلام زمینه‌های هویتی را به دو دسته قابل تقسیم می‌داند و در قبال هر دسته، سیاست هویتی خاص خود را داراست. پیش از هر بحثی لازم است در باره مبنای این تقسیم، تأملی صورت گیرد.

چیزی که شایسته است هدف انسان برای زندگی قرار گیرد - شبه آنچه ارسطو (۱۳۸۱) در اخلاق نیکوماخس بحث می‌کند - تحقق «خیر و سعادت» برای خود وی و مجموعه بشریت است. اما این خیر چیزی نیست که جز با «عمل ارادی» بر مبنای یک «عقلانیت پایه فلسفی» تحقق یابد. لذا آن چیزی از انسان و هویت او اهمیت دارد که به این عمل ارادی بازگردد و این عمل ارادی است که شایسته «داوری» و «تجویز» است. آیات شریفه قرآن به صراحت بر این نگاه تأکید می‌کنند:

- «و قل الحق من ربکم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليکفر». (کهف: ۲۹)

- «فمن كان يرجوا لقاء ربّه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعباده ربّه أحداً». (کهف: ۱۱۰)

البته این به معنی تأیید هر آنچه انسان انتخاب کند نیست، بلکه اگر این انتخاب، انتخاب راه درست نباشد، خداوند به صراحت در آیه ۲۹ سوره کهف وعده عذاب سخت را به ظالمین داده است؛ چرا که در صورت نبودن مانع رسیدن حق به افراد، درک حقیقت را بر مبنای فطرت و عقل، قطعی می‌داند. انسان عملاً

سیاست هویت از نگاه اسلام در شرایط جهانی شدن ۴۳۱

دارای قدرت انتخاب است، اما این توانایی دلیل بر این نیست که هر چه انتخاب کرده، صحیح است (طباطبایی، بی تا: ۲۸-۲۷)، بلکه بنا بر حکم عقل و این مبنا که اسلام حقیقت را دارای واقعیت متعین می‌داند که التزام یا عدم التزام به آن نتایج طبیعی خود را دارد، انسان باید پس از انتخاب آزادانه خود منتظر نتایج طبیعی این انتخاب باشد.

بر این مبنا، آن دسته از عناصر هویتی فرد و جامعه که مبتنی بر عقلانیت فلسفی فرد و عقلانیت عمومی شده جامعه باشد، جزء هویت فلسفی خواهد بود و مستلزم مواجهه هنجاری است؛ یعنی می‌توان در مورد آن داوری و تجویز کرد و آن دسته از عناصر هویتی که فرد یا جامعه هیچ دخالتی در کسب آنها نداشته است، در زمره هویت محیطی او قرار می‌گیرد. بدین ترتیب، هویت فلسفی هویتی است اکتسابی و مبتنی بر عقلانیت فلسفی و هویت محیطی غیر اکتسابی است و مبتنی بر عقلانیت محیطی که در پی صورت‌بندی عناصر محیطی هویت فرد و جامعه حاصل شده است.

۲. سیاست هویت محیطی

هر چند بسیاری از مسائل سیاست هویت در عصر حاضر هنوز متأسفانه در سطح اختلافات سیاست هویت محیطی است، اما سیاست اسلام درباره این طیف از مسائل هویتی، بسیار واضح، روشن و متقن است. این طیف از عناصر هویتی اکثراً غیر قابل تغییر و بر خلاف هویت فلسفی که بر ساخته است، موجودیتی واقعی و غیر اختیاری دارند. اسلام به چیزی اهمیت می‌دهد که اراده برخاسته از خرد انسانی در ساختن آن مؤثر باشد؛ لذا سیاست هویت در مسائل عقلانیت محیطی می‌تواند سیاست «به رسمیت شناخته شدن» باشد؛ چرا که تعدد عناصر محیطی مخلوق و ناشی از تدبیر خود خداوند است و شناخته شدن هدف تعدد در این محیط‌های هویتی معرفی شده است: «و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا» (حجرات: ۱۳) و در این چارچوب، «حق اعمال خود» برای آنها مد نظر گرفته می‌شود، مشروط بر آنکه در آنها محیطی برای تضعیف عقلانیت اسلامی یا تقویت عقلانیتهای دیگر نباشد.

۳. سیاست هویت فلسفی

مسئله «خیر و حقانیت» بنیاد عقلانیت فلسفی

اگر جهانی شدن را جهانی شدن مدرنیسم تلقی کنیم و اگر لیبرالیسم را به عنوان مشهورترین وجه زنده مدرنیسم مورد توجه قرار دهیم، طبعاً برای درک سیاست هویتی اسلام باید به دنبال بررسی تفاوت عقلانیت فلسفی اسلام و لیبرالیسم باشیم. بنیاد اصلی تفاوت این دو عقلانیت در این است که اسلام، «حقانیت» را محور عقلانیت خود قرار داده و «میل»، محور عقلانیت لیبرالیسم است. ریشه این مسئله در تحولات شناخت‌شناسی عصر مدرن و به تبع پست‌مدرن است. مسئله «خیر»، «سعادت» و «یافتن سامان نیک» از زمان فیلسوفان برجسته یونانی، مسئله اصلی فلسفه سیاسی بوده است. اما با ظهور اثبات‌گرایی عصر جدید،

۴۳۲ ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۶۴

این فرضیه مبنا قرار گرفت که تفاوتی بنیادین بین دانش و ارزش وجود دارد و تنها احکام مربوط به واقعیت در حوزه صلاحیت علم قرار می‌گیرند: دانش اجتماعی علمی، صلاحیت صدور احکام ارزشی را ندارد و باید از قضاوت ارزشی خودداری کند. (اشتراوس، ۱۳۸۱)

نتیجه این مبنای معرفت‌شناختی، طرد متافیزیک و مسئله خیر بود. در این شرایط بود که عقل از جایگاه همیشگی خود که تعیین غایت بود، تنزل پیدا کرد و این کار به میل و لذت فردی سپرده شد. لذا هیوم با صراحت تمام، کار عقل را آگاهی دادن به عواطف یا معرفی وسایل دستیابی به عواطف می‌داند؛ چرا که وی عقل را خادم عواطف می‌داند (مک‌اینتر، ۱۳۷۹) و این نکته‌ای اساسی در فلسفه غرب است؛ به شکلی که حتی در مشرب تاریخی‌گری که هیچ پاسخ، بحث یا صورت‌بندی از مسائل کلی نمی‌تواند مدعی جهانشمولی و مدعی داشتن اعتبار همه‌زمانی باشد (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۷۵-۷۴ و ۱۰۸)، مسئله خیر یا رد امکان قطعیت آن، فصل مشترکی است که باعث نفی غایت‌گرایی خواهد شد.

بر این اساس، این «میل» و «لذت‌گرایی» است که عقل را به دنبال خود می‌کشد و عقل در این میان جز به سؤال درباره «چگونه» و روش پاسخ نمی‌دهد. در عقلانیت لیبرال دیگر کسی به دنبال سؤال «چه باید کرد» (لاریجانی، ۱۳۷۶: ۱۸۶) نیست. علامه طباطبایی در مواجهه با سنت غربی که این ابزار معرفت، یعنی عقل را در حد برده عواطف تقلیل داده است، از تفکر مادی به «سنت‌های احساس» تعبیر می‌کند: «و در سنت‌های احساسی که صاحبان تفکر مادی برای خود باب می‌کنند... عقل و نیروی تعقل دخالتی ندارد، مگر به مقداری که راه زندگی را برای کامروایی و لذت بردن هموار کند. پس در سنت‌های احساسی، تنها هدف نهایی که هیچ چیز دیگری نمی‌تواند معارض آن باشد، همان لذت بردن است.» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۶۱)

در این حالت، چون مبنا میل است و قانون ضامن تأمین حداکثر میل اکثریت است، اخلاق و عقیده موضوعیتی برای اختلاف ندارد (همان: ۱۶۰). بر این مبنا، قانون معطوف به میل، مفهومی ندارد که در مسائل متافیزیک وارد شود. لذا طبیعتاً متافیزیک چون مهمل است، آزاد است؛ مگر اینکه جایی بخواهد متعرض لذت و میل شود که در آن صورت، چیزی که باید اصلاح شود، متافیزیک است.

لذا اسلام مبانی مدرنیسم و پست‌مدرنیسم را نمی‌پذیرد. جدای از حکم عقلی پیروی از حق، از دید اسلام، حقانیت دارای واقعیت نفس‌الامری است. توحید اسلامی اصلی است که خود را در همه وجوه فکر و عمل انسان مسلمان نشان می‌دهد. شناخت‌شناسی، جولانگاه بارزی است برای اصول توحیدی. تا زمانی که فلسفه غرب مفروضات خود را از آنچه علامه طباطبایی احساسات نامیده است بگیرد، نتیجه طبیعی آن تشنگی است؛ چرا که مبنا بودن میل باعث می‌شود مردم به آنچه موافق طبعشان باشد عادت کنند و نتیجه این اعتیاد هم جابه‌جایی خوب و بد خواهد بود. لازمه این سخن آن است که: «تحویلی در طرز فکر نیز پیدا شود؛ یعنی فکر هم از مجرای عقلی خارج شده و در مجرای احساس و عاطفه بیفتد و در نتیجه، بسیاری از

سیاست هویت از نگاه اسلام در شرایط جهانی شدن ۴۳۳

کارهایی که از نظر عقل فسق و فجور است، از نظر میل و احساسات، تقوا و جوانمردی و خوش اخلاقی و خوشرویی شمرده شود». (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۶۱-۱۶۰)

در تفسیر شریف المیزان، حق، امری برساخته نیست که هر ملاکی از جمله عقیده اکثریت آن را خلق کند؛ بلکه امری خارجی است که در تطابق با طبیعت نیز قرار دارد. از آنجا که رأی اکثریت جایگاهش در ذهن است، لزوماً با حق تطبیق ندارد. حق، صفت آن امری است که معلوم به علم ماست، نه صفت علم ما (همان: ۱۶۴-۱۶۳). بنابر این، رأی اکثریت اگر برخاسته از میل آنها باشد، نمی‌تواند ملاک حقانیت قرار گیرد. علامه با اشاره به این واقعیت، تمام همت تمدن حاضر را در این می‌بیند که سعی می‌کند افعال مردم طبق خواست اکثریت انجام یابد؛ اما اینکه چه کنیم که خواست مردم به خیر تعلق گیرد، راهی برایش اندیشیده نشده است. اسلام برای حل این مسئله و مسئله ضمانت قانون که عقلانیت لیبرال آن را به نظام سیاسی - اعم از دولت و جامعه مدنی - واگذار کرده است، اخلاق را پیشنهاد می‌کند. برای عمل به صورتهای ذهنی قانون، اراده لازم است و شرط سلامت اراده، علاوه بر ضمانت نظام، سلامت اخلاق است؛ چون اراده در بقا و ادامه حیاتش تنها می‌تواند از اخلاق متناسب با خود استمداد کند و این اخلاق، ناشی از توحید و اصول مشعب از آن از جمله معاد است. (همان: ۱۷۵-۱۷۳)

ه) سیاست هویت فلسفی

از مجموعه مباحث این گونه می‌توان استنتاج کرد که اسلام اولاً، هویت فلسفی را امری خارجی و برساخته توسط فرد و جامعه می‌داند که با ورود عناصر جدید، صورت‌بندی آن می‌تواند شکل جدیدی به خود بگیرد؛ اما این به معنی تطابق این نوع هویت با نظریه‌های ارتباط‌محور پست‌مدرن یا فردمحور لیبرال نیست که سوژه بودن فرد، خیر مطلق تلقی شود و هر صورت‌بندی‌ای که از جانب فرد یا سنت فرهنگی به هویت داده شد، خوب تلقی شود و گفتمان یا سوژگی ارزش ذاتی داشته باشند. اسلام دارای هویت معیار است و از هویت‌های فلسفی فردی و اجتماعی می‌خواهد که هر چه بیشتر خود را به آنها نزدیک کنند. این هویت معیار، هویتی با عناصر تثبیتی و دائمی است. خوب - بد و درست - نادرست در این هویت معیار، خود را به خوبی نشان می‌دهند و انسان آزاد - برای فضیلت‌مند شدن - اخلاقاً باید خود را به این هویت معیار برساند: «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة» (احزاب: ۲۱).

برای درک سیاست هویتی اسلام در مورد هویت‌های غیر مسلمان، باید به دو نوع سیاست مطلوب و عملگرایانه مورد عنایت اسلام توجه کنیم: «فبشر العباد الذين يستمعون القول و يتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله واولئكَ هم اولوالالباب» (زمر: ۱۸) و: «قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا و بينكم ان لا نعبد الا الله و لا نُنسرك به شيئاً» (آل عمران: ۶۴).

اسلام خیر را در تبعیت از حق می‌داند و چون آن را زمانی محقق می‌بیند که با اراده آزاد تبعیت شود؛ لذا سیاست بنیادین آن در قبال هویت فلسفی، با محور قرار گرفتن عقل حقیقی، سیاست گفتگویی است و در این محیط، چون خداوند را خالق فطرت و عقل انسانی می‌داند، نتیجه نهایی این سیاست را در عام و جهانگیر شدن حقانیت اسلامی می‌داند. اما عالم واقع، صرفاً عالم سخن، هدایت و پیروی از حق نیست؛ زیرا همه انسانها و از آنجا همه سنتهای فرهنگی و اجتماعی، به دنبال یافتن حق نیستند. بیان شد که عقلانیت مادی به صراحت، «میل» را جایگزین «حق» کرده و از آنجا که اسلام دین عملگرایی است، به شدت در مقابل سیاستهای هویتی‌ای که منجر به انهدام هویت اسلامی جوامع مسلمان در مواجهه با دیگری می‌شود، موضع گرفته است. درست است که گرایش به حق زمانی ارزش دارد که از روی اختیارِ خردورزانه انسانی باشد؛ اما این به معنای آن نیست که چارچوبی را برای دفاع از «خود» در برابر هویت‌های مهاجم طرح‌ریزی نکنیم. اصول فقه و کلام اسلامی مملو از چنین چارچوبهایی است و اصولاً تقسیم هویت‌های غیر مسلمان به دار العهد، دار الحرب، دار الهدنه و... در این چارچوب قابل بررسی است. قاعده نفی سبیل و آیات متعددی از قرآن کریم که مسلمانان را از اینکه کفار را به عنوان رازدار خود و جامعه اسلامی بگیرند برحذر می‌دارند، در این باب قابل توضیح است.

(و) نتیجه گیری

هویت و فرهنگ، امری است در حال شدن و در وضعیتی که این شدن با فناوری ارتباطات و سایر محیط‌های فناوری سرعتی نجومی گرفته است، بیش از هر چیز، مقصد این روند اهمیت دارد و مسلماً دین شریف اسلام در برابر این روند منفعل نیست. با این فرضیه، این مقاله به دنبال پاسخ به این سؤال بود که در چنین وضعیتی، چگونه می‌توان به سیاست و تدبیر هویت‌های فرهنگی گوناگون که هر کدام ادعای حقانیت و جهانشمولی دارند پرداخت.

برای نیل به این منظور، چارچوبی پیشنهاد شد که شامل درک روند جاری؛ فرهنگ عام جهانشمول و فناوری؛ عقلانیت، خیر و غایت ایدئولوژیک و سیاست هویت می‌شد. در مجموع، این نتایج حاصل شد که اولاً؛ جهانی شدن از نظری وجودی امری ممکن است و عملاً نیز در جریان است و روند جاری، روندی محتوم نیست و قابلیت شکل‌گیری دارد. ثانیاً؛ امکان تحقق عقلانیت فلسفی جهانشمول وجود دارد، هر چند عقلانیت‌های محیطی منحصر به فردند. ثالثاً؛ سیاست هویت مطلوب دارای دو وجهه است: الف) در هویت محیطی که موجودیتی واقعی غیر اختیاری است و سیاست هویت مطلوب در قبال آن در صورت عدم تضعیف عقلانیت اسلامی یا عدم تقویت هویت‌های رقیب، «به رسمیت شناختن» و حتی «حق اعمال خود» است. ب) در هویت فلسفی که امری برساخته و فلسفی است، سیاست هویتی اولیه «سیاست گفتگویی» ذیل عقلانیت حقجوی اسلامی است؛ اما در صحنه واقعیات ثانویه در چارچوب اصول سیاست خارجی اسلام از قبیل قواعدی مثل «نفی سبیل» و «اسلام یعلو ولا یعلی علیه»، این سیاست هویت قابلیت تغییر می‌یابد.



منابع

- قرآن کریم.
- ارسطو (۱۳۸۱). اخلاق نیکوماخس. ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی. تهران: دانشگاه تهران.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۱). فلسفه سیاسی چیست. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: علمی و فرهنگی.
- برژنسکی، زیگنیو (۱۳۸۳). «پیروزی نامطمئن دموکراسی». جهانی شدن قدرت و دموکراسی. مارک پلانتر و الکساندر اسمولار. تهران: کویر.
- بهشتی، علیرضا (۱۳۸۰). بنیاد نظری سیاست. تهران: بقعه.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳). روایت هویت. تهران: فرهنگ گفتمان.
- جهانگللو، رامین (۱۳۸۴). جهانی بودن. تهران: مرکز.
- راتفلد، آدام دانیل (۱۳۸۳). «نقش جامعه بین الملل». جهانی شدن قدرت و دموکراسی. مارک پلانتر و الکساندر اسمولار. ترجمه سیروس فیضی و احمد رشیدی تهران: کویر.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۸۰). پدیده جهانی شدن. عبدالحسین آذرنگ. تهران: آگاه.
- سلیمی حسین، (۱۳۸۶). نظریه های مختلف درباره جهانی شدن. تهران: سمت.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸). آزادی. ترجمه علیرضا فراهانی منش. قم: اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶). تفسیر المیزان. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: اسلامی.
- فتح الهی محمد، نهان‌اندیان، سلیمی، نظریه های مختلف درباره جهانی شدن، انتشارات سمت، تهران
- غلامی، رضا (۱۳۸۳). دین و دنیای متجدد. تهران: آفتاب توسعه.
- کیلگان، رابرت (۱۳۸۳). «محویت ایالات متحده». جهانی شدن قدرت و دموکراسی. مارک پلانتر و الکساندر اسمولار. تهران: کویر.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴). چشم اندازهای جهانی. ترجمه محمدرضا جلالی پور. تهران: طرح نو.
- لاریجانی، محمدجواد (۱۳۷۶). نقد دینداری و مدرنیسم. تهران: اطلاعات.
- لیتل، دانیل (۱۳۷۳). تبیین در علوم اجتماعی. ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: صراط.
- مارش، دیوید و جری استوکر (۱۳۸۴). روش و نظریه در علوم سیاسی. ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲/الف). جامعه و تاریخ. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲/ب). عدل الهی. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). مسئله شناخت. تهران: صدرا.
- مک اینتایر، السدر (۱۳۷۹). تاریخچه فلسفه اخلاق. ترجمه ان شاء الله رحمتی. تهران: حکمت.
- والترز، مالکوم (۱۳۷۹). جهانی شدن. ترجمه اسماعیل مردانی گیوی و سیاوش مریدی. تهران: سازمان مدیریت صنعتی.

سیاست هویت از نگاه اسلام در شرایط جهانی شدن ❖ ۴۳۷

- هلد، دیوید و آنتونی مک گرو (۱۳۸۲). جهانی شدن و مخالفان آن. ترجمه مسعود کرباسیان. تهران: علمی و فرهنگی.
- هوارت، دیوید (۱۳۸۴). «نظریه گفت‌وگو». روش و نظریه در علوم سیاسی. دیوید مارش و جری استوکر. ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- **The Holy Quran.**
- Aristotle (2002). **The Nicomachean Ethics**. Trans. By: S.A. Poor Hoseini. Tehran: Tehran University Press.
- Strauss, Leo 1381. **What is political philosophy**. Culture Rajai translation. Tehran: scientific and cultural
- Zbigniew Brzezinski, (2004), **democracy uncertain victory. globalization power and democracy**. Mark planter and Alexander smolar. Tehran: kavir
- Beheshti, Alireza (2001). **The Theoretical Foundation Policy**. Tehran: Bogheh.
- Tajik, Mohammad Reza (2004). **Narrative Identity**. Tehran: Culture of Dialogue.
- Jahanbegloo, Ramin (2005). **Universality**. Tehran: Publishing Markaz.
- Adam Ratfeld, Daniel (1383), **the role of the international community. globalization power and democracy**. Mark Planter and Alexander smolar., Syros Faizi and Ahmed Rashidi translation, Tehran: the desert.
- Kagan, Robert (2004). **“Making the United States”**. A World Power and Democracy. Brand Plantr and Aleksandr Asmvlar. Tehran: Kavir.
- Little, Daniel (1995). **To Explain the Social Sciences**. Trans. By Abdul-Karim Soroush. Tehran: Serat.
- Macintyre, Alsdre (2000). **History, Ethics, God Willing, Mercy**. Tehran: Hekmat Publications.
- Rajaei, Farhang (2001). **Culture of Globalization**. Abdul-Hossain Azarang. Tehran: Agah.
- Salimi Hussain, (1386). **Different theories about globalisation**. Tehran
- Tabatabaie, Mohammad Hussain (1388). **Freedom**. Alireza Farahani translation character. Qom Islamic :
- Tabatabaie, Mohammad Hussain (1386). **Al - Mizan interpretation**. Syed Mohmed Baker translated Mousavi Hamdani, Qom Islamic
- Fatah Elahi Muhammad, Nahavandian, Salimi, **Various theories about globalisation**, Tehran
- Gholami, Raza (1383). **Religion and the modern world**. Tehran: the development.
- Ratfld, Adam Daniel (2004). **“The Role of the International Community”**. *Globalization, Power and Democracy*. Brand Plantr and Alexander Asmvlar. Tehran: Kavir.

- Larijani , Mohammed Jawad (1376). **Criticism of religiosity and modernity** . Tehran : Information
- Giddens, Anthony (2005). **Global Perspectives**. Trans. By: Mohammad Reza Jalaeipour. Tehran: Tarhe Now
- Marsh, David and Gerry Stoker (2005). **Method and Theory in Political Science**. Trans. By: Amir Mohamad Haji Yousefi. Tehran: Institute for Strategic Studies.
- Motahhari , Murtaza (1372 / A). **Society and history**. Tehran: Sidra .
- Motahhari , Murtaza (1372 / B). **Divine justice** . Tehran: Sidra .
- Motahhari , Murtaza (1371). **The issue of recognition** . Tehran: Sidra
- Hold, Dived & Anthony McGraw (2003). **Globalization and its Opponents**. Trans. By: M. Karbassian. Tehran: Scientific and Cultural.
- Howart, David (2005). **“Discourse Theory”**. David Marsh and Gerry Stoker, *Method and Theory in Political Science*. Trans. By: Amir Mohammad Haji-Yousefi. Tehran: Institute for Strategic Studies.
- Intire Mac , Alseder (1379). **History of philosophy of ethics**. The translation Rahmati . Tehran: Hekmat .
- Walters , Malcolm (1379). **Globalisation** . Ismail Givi translation men and siavash a Disciple . Tehran: the industrial management .

