

# تحول و بحران در هویت فرهنگی ایران از دوره رضاشاه تا عصر جمهوری اسلامی

دکتر علی مرشدی زاد\*

## چکیده

این مقاله می‌کوشد به دنبال بحث نظری درباره هویت، هویت سیاسی و هویت ملی به بیان تلاش‌های انجام شده در صد سال اخیر به منظور خلق «هویت ایرانی» و تعاریف مختلف از آن، پردازد. همچنین سعی شده است تأثیرات نگرش‌های متفاوت به هویت ایرانی مورد بحث قرار گیرد.

## کلید واژه

هویت، هویت ملی، هویت ایرانی، هویت ایرانی - اسلامی، هویت غربی، هویت مدرن، بحران هویت، دولت ملی، سنت‌گرایی، ملی‌گرایی.

## مقدمه

یکی از مهم‌ترین چالش‌هایی که در صدسال اخیر جامعه و روشنفکران ایرانی را به خود مشغول داشته، مسئله هویت است. در هر دوره از تاریخ ایران، نخبگان سیاسی و روشنفکران، تصاویر متفاوتی از هویت ایرانی ارائه داده‌اند که هرکدام از آن‌ها گوشه‌ای از تصویر کلی هویت

---

\* دکترای علوم سیاسی از دانشگاه تهران و عضو هیئت علمی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

ایرانیان را به بیننده نشان می‌دهد. گاه کوشش شده است که این پیکره را به مسلخ برده، بُعد اسلامی آن را جدا و زمانی دیگر بعد ایرانی آن را انکار کنند، و بر جنبه مدرن آن پرده انکار بکشند. در این مقاله سعی بر آن است که ضمن بیان بحثی نظری درباره هویت و بحران هویت، تصویری از وضعیت دوره معاصر ایران ترسیم شود و راه برون‌رفت از این بحران مدنظر قرار گیرد.

«هویت» از مفاهیم بین‌رشته‌ای در علوم اجتماعی است که سه رشته روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و سیاست را به یکدیگر پیوند می‌دهد. این مفهوم که در ابتدا در روان‌شناسی ظهور کرد، به عالم اجتماع و سیاست نیز راه یافت. نقطه آغاز آشنایی با مفهوم هویت، مفهوم خودشناسی (Self-Concept) است. خودشناسی به دلیل ماهیت چندرشته‌ای خود، دارای معانی متنوعی است. فلسفه و الهیات بر «خود» (Self) به مثابه جایگاه انتخاب‌ها و مسئولیت اخلاقی، و روان‌شناسان بالینی و انسان‌گرا (Humanistic) نیز بر «خود» به منزله بنیان یکتایی و روان‌نژندی فرد تأکید کرده‌اند. در جامعه‌شناسی با تأکید بر زبان و تعامل اجتماعی به مثابه عوامل مهم در ظهور و حفظ «خود»، خودشناسی ماهیت اجتماعی ماندگاری به دست آورده است. ایده خودشناسی در جوهره «خود» مبنی بر ظرفیت بازتابندگی (Reflexivity) انسان است که آن را پیوسته نمود جوهری وضعیت انسان در نظر می‌گیرند. بازتابندگی یا خودآگاهی یعنی توانایی انسان‌ها به سوژه و ابژه «خود» واقع شدن را می‌توان به صورت گفت‌وگو میان «من» فاعلی (I) «خود» به مثابه داننده و «من» مفعولی (Me) «خود» به مثابه دانسته شده مفهوم‌بندی کرد.<sup>۱</sup> زبان ما را ملزم می‌کند که نقش شخص دیگری را که با او در ارتباط هستیم، به عهده بگیریم و در این فرایند ما را قادر می‌کند که از منظر شخص دیگر به خود بنگریم.

مفهوم هویت بر معانی تشکیل‌دهنده «خود»، به مثابه یک سوژه تمرکز دارد. به خودشناسی ساختار و محتوا می‌بخشد و «خود» را با نظام‌های اجتماعی پیوند می‌دهد. هویت در علوم اجتماعی دارای تاریخ جالب و پیچیده‌ای است. این مفهوم به‌طور کلی به این موضوع می‌پردازد که یک شخص با توجه به معانی متفاوتی که خود و دیگران به او می‌دهند، کیست.<sup>۲</sup>

هویت اجتماعی در کلی‌ترین معنای «خود»، به تعریف شخص از خویشتن در ارتباط با

دیگران اشاره دارد. اما در حوزه روان‌شناسی اجتماعی، این واژه دارای دلالت‌های خاص‌تری است (یعنی تعریفی از «خود» به صورت عضویت شخص در گروه‌های مختلف اجتماعی). این‌گونه برداشت از این واژه بسیار مدیون می‌د (G.H. Mead) است که اقدام به مفهوم‌بندی اجتماعی از «خود» (Self) کرد، و مدعی شد که افراد خود را «از موضع گروه اجتماعی‌ای که بدان تعلق دارند تجربه می‌کنند».<sup>۳</sup> بسیار مهم است که این جنبه عمومی (یا اجتماعی) هویت را از جنبه‌های خصوصی‌تر (یا شخصی) آن متمایز کنیم. در واقع، رهیافت می‌د را به دلیل تأکید بر اهمیت گروه می‌توان در تضاد با صورت‌بندی‌های دیگر روان‌پویه‌ای (Psychodynamic) دانست. بدین ترتیب چنین متداول شده است که هویت اجتماعی را به صورت بالا تعریف کنند و هویت شخصی را منعکس‌کننده آن بخش‌هایی از تعریف خویش‌شن بداند که با ویژگی‌های شخصی، خصوصیات فیزیکی، اسلوب‌های بین‌الاشخاصی و مانند آن سروکار دارد. براون و ترنر به تبعیت از تاؤفل (Tajfel) معتقدند که این تمایز تنها تمایزی نظری و انتزاعی نیست، بلکه ممکن است در بردارنده دلالت‌های رفتاری مهمی باشد. بسته به این‌که کدام‌یک از هویت‌های «شخصی» یا «اجتماعی» در هر وضعیتی مسلط باشند، می‌توان تعیین کرد که آیا مردم رفتارهای «بین‌الاشخاصی» نامنظم و منحصر به فردی از خود نشان می‌دهند و یا رفتارهای «درون‌گروهی» سازمان‌یافته و به لحاظ اجتماعی همسان.<sup>۴</sup>

هویت‌یابی سیاسی (Political Identification) در کلی‌ترین معنای خود، به معنای احساس تعلق شخص به گروهی خاص است و این در صورتی است که این هویت‌یابی بر رفتار سیاسی وی تأثیر بگذارد. نمونه اولیه این فرایند که در آن از اصطلاح هویت‌یابی (Identification) استفاده نشده بود، تأمل مارکس در خصوص عملیات نظام سرمایه‌داری بود که به زعم وی «آگاهی طبقاتی» هنگامی در بین کارگران به وجود می‌آید که، آن‌ها بتوانند دربارهٔ محرومیت‌های مشترکشان با یکدیگر ارتباط برقرار نمایند، و از این طریق به سرنوشت مشترکشان آگاه شوند.<sup>۵</sup> و الاس نیز با پی‌بردن بدین مطلب که حزب سیاسی «چیزی است که می‌توان آن را دوست داشت و بدان اعتماد کرد و در انتخاب پی‌درپی آن را مورد شناسایی قرارداد» هویت‌یابی حزبی را مطرح نمود، اما تعریفی از آن بیان نکرد.<sup>۶</sup>

اصطلاح «هویت‌یابی» در معنای مدرن و گروهی آن، اولین بار توسط فروید مطرح شد.<sup>۷</sup> تا مدت‌ها تصور می‌شد، مردم در وضعیت توده‌ای، غیرعقلانی، ناشکیبا، بی‌ثبات و زودباور هستند. اما فروید دریافت که نقش ایفاشده توسط رهبران گروه به‌مثابه عاملان پیوندهای عاطفی میان اعضای گروه، دست‌کم گرفته شده است. وی کوشید خاستگاه این انگیزه‌ها را در شخصیت فردی مورد بررسی و ارزیابی قرار دهد.

از نظر فروید هویت‌یابی «ابتدایی‌ترین تجلی یک پیوند عاطفی با شخص دیگر»<sup>۸</sup> است. پسر با پدرش به‌مثابه یک «من آرمانی» - کسی که فرزند دوست دارد همانند او شود - و نه به منزله هدف جنسی - هویت می‌یابد. هویت‌یابی ممکن است دو احساس (Ambivalent) باشد، همانند زمانی که پسر در جایگاه پدر به عواطف مادر حسادت می‌ورزد. پس از طفولیت، تمایل به هویت‌یافتن، به وضعیت جدیدی انتقال می‌یابد و ممکن است با هر برداشت جدید در خصوص برخورداری از ویژگی مشترک با شخص دیگر که موضوع غریزه جنسی نیست، ظهور یابد.<sup>۹</sup> و بدین ترتیب با رفتار گروهی مناسبت می‌یابد. هویت‌یابی، جزئی است و گاه به ویژگی منحصر به فرد مشخص ایده‌آل محدود می‌شود، و بدین ترتیب در جامعه متکثر ما شاهد هویت‌یابی‌های چندگانه هستیم. هویت دارای نیروی متغیر است. فروید برای نمونه ارتش را به‌مانند جایی که سربازان، فرمانده خود را به‌منزله ایده‌آل در نظر می‌گیرند، اما با دیگر سربازان هویت می‌یابند و کلیسا را به‌مانند جایی که مسیح ایده‌آل است، بررسی و تحلیل کرد. «چه بسیار افراد برابری که می‌توانند با یکدیگر یا با فردی برتر از دیگران هویت یابند. این وضعیتی است که ما در میان گروه‌هایی که قابلیت بقا دارند، یافتیم».<sup>۱۰</sup>

چنان‌که پیش از این ذکر شد، هویت مجموعه خصایل فردی و خصوصیات رفتاری است که براساس آن فرد در مقام عضوی از گروه اجتماعی شناخته و از دیگران متمایز می‌شود. هویت ملی یکی از انواع هویت جمعی است، و به معنای احساس همبستگی با اجتماع بزرگ ملی و آگاهی از آن و احساس وفاداری به آن و فداکاری در راه آن است. هویت ملی مانند هویت فردی در کشاکش تصور ما از دیگران شکل می‌گیرد. مانند ایرانیان در برابر ایرانیان، یونانیان در برابر بربرها، ایران در برابر توران و روم، عجم در برابر عرب و ترک در برابر تاجیک، بنابراین

خودآگاهی از «هستی ما» با آگاهی از «هستی دیگران» همراه است. «ما» و «بیگانگان» دو روی یک سکه‌اند و یکی بدون دیگری بی معناست.<sup>۱۱</sup> به بیان دیگر مقایسه خود با دیگران موجب می‌شود که فرد به تفاوت‌های میان خود و آن‌ها و یا تفاوت‌های گروه اجتماعی خود و گروه اجتماعی دیگر واقف شود و برای خود هویتی منحصر به فرد و متمایز قابل شود.

هویت ملی به مثابه پدیده‌ای سیاسی-اجتماعی، زائیده عصر جدید است که ابتدا به اروپا و آن‌گاه از اواخر قرن نوزدهم به مشرق‌زمین و سرزمین‌های دیگر راه یافت. اما هویت ملی به منزله مفهوم علمی از ساخته‌های تازه علوم اجتماعی است که از نیمه دوم قرن بیستم به جای مفهوم «منش ملی و خلق‌و‌خوری ملی» (National Character) که از مفاهیم عصر تفکر رمانتیک بوده، در حال رواج یافتن است.

نظر غالب آن است که عوامل و عناصر اصلی ملت و ملیت، در علوم اجتماعی و انسانی، زبان مشترک، دین مشترک و سرزمین مشترک است، بی آن‌که هیچ‌یک از عوامل سه‌گانه فوق به تنهایی شاخص ملت و ملیت باشد. از دیدگاه برخی از رشته‌ها مانند علوم سیاسی، ملت از مفاهیم اساسی به‌شمار نمی‌رود و به جای آن از مفاهیمی چون دولت، اقتدار سیاسی و جامعه مدنی استفاده می‌شود. در دانش جغرافیا، سرزمین مشترک به مثابه عامل اصلی پیوندهای ملی و در علم فلسفه نیز، وحدت فرهنگی و تاریخ مشترک عامل اصلی پیوندهای ملی محسوب می‌شود. انسان‌شناسان، جامعه‌شناسان و روان‌شناسان اجتماعی بیش‌تر به مفهوم «هویت ما»، «احساسات مشترک» و «آگاهی جمعی» توجه دارند که شالوده هویت ملی و قومی به‌شمار می‌آید.<sup>۱۲</sup>

ارنست رنان در کتاب خود با عنوان *ملت چیست؟* ملت را «روح و اصل معنوی» می‌داند و معتقد است، تنها دو چیز این روح و اصل معنوی را تشکیل می‌دهند: یکی در گذشته و دیگری در زمان حاضر.

«یکی بر خورده‌اری از میراثی غنی و مشترک از خاطرات؛ دیگری رضایی

واقعی، تمایل به زندگی باهم و خواست استمرار یافتن و ارزش نهادن بر میراثی که

همگی به‌طور مشترک آن را در اختیار دارند.»<sup>۱۳</sup>

وی معتقد است که ملت همبستگی شکوهمندی است که با احساس فداکاری‌هایی که هر شخص انجام داده است و دیگری نیز تمایل به انجام آن دارد شکل می‌گیرد. ملت گذشته را مطلوب می‌انگارد و خود را، به‌خصوص در زمان حاضر با کردار محسوس احیا می‌کند و این کردار، تأیید و تمایل به استمرار آن زندگی اجتماعی است. وجود ملت به‌مثابه همه‌پرسی هرروزه است، همانند وجود فرد که تأیید دایمی بر حیات اوست.<sup>۱۴</sup>

استالین نیز با بیان ویژگی‌های ملت، به سؤال «ملت چیست؟» پاسخ می‌دهد. از نظر وی ملت نژاد و قبیله نیست، بلکه اجتماعی از مردم است که به‌طور تاریخی شکل گرفته‌اند. وی با بیان این‌که امپراتوری‌های بزرگ کوروش و اسکندر را نمی‌توان ملت خواند، معتقد است آن‌ها «توده‌ای بی‌زمینه و فاقد پیوند میان گروه‌ها بودند و به دلیل پیروزی‌ها یا شکست‌های این یا آن فاتح از هم می‌گسستند و یا به هم می‌پیوستند. بدین ترتیب ملت توده‌ای بی‌زمینه و گذرا نیست، بلکه اجتماعی با ثبات از مردم است».<sup>۱۵</sup>

از نظر وی ملت متشکل از زبان مشترک، سرزمین مشترک، زندگانی اقتصادی مشترک و ساخت روان‌شناسانه مشترک است. بنابراین وی ملت را چنین تعریف می‌کند:

«یک ملت اجتماعی به لحاظ تاریخی شکل یافته و با ثبات از مردم است که براساس یک زبان، سرزمین، زندگی اقتصادی و ساخت روان‌شناسانه مشترکی که در یک فرهنگ مشترک تجلی می‌یابد، شکل گرفته‌اند».<sup>۱۶</sup>

ماکس وبر وجود احساسات حیثیتی (prestige) را عامل شکل‌گیری ملت می‌داند. به اعتقاد وی مفهوم ملت به حوزه ارزش‌ها تعلق دارد. وی از این احساس مشترک به‌مثابه همبستگی ملی یاد می‌کند و معتقد است که این همبستگی ممکن است میان انسان‌هایی که به یک زبان صحبت می‌کنند به همان ترتیب که پذیرفته می‌شود، نیز مردود شود. درعوض این همبستگی ممکن است با تفاوت‌های موجود در دیگر ارزش‌های فرهنگی والای توده‌ها مانند اعتقاد مذهبی پیوند داشته باشد. و یا ممکن است با ساختار اجتماعی و عوامل اخلاقی مختلف و همچنین با عناصر قومی ارتباط داشته باشد.

این همبستگی از نظر وبر الزاماً مبتنی بر خون مشترک نیست. در واقع در همه جا،

به خصوص «ملی‌گرایان» رادیکال از این تبار خارجی برخوردارند.

کلیفورد گیرتز معتقد است برای بیان تعریف دقیقی از ملت باید دو هدف جوامع را در نظر گرفت: یکی جست‌وجو برای دستیابی به هویت و تأیید آن از سوی عموم مردم به منزله امری مهم. یعنی تأیید اجتماعی «خود» (Self) بدین صورت که «کسی در این جهان وجود دارد»، و دیگر هدف تجربی. یعنی تقاضا برای پیشرفت، افزایش استاندارد زندگی، نظام سیاسی کارآمدتر، عدالت اجتماعی بیشتر، و فراتر از آن تقاضای ایفای نقش در صحنه سیاست جهانی برای اعمال نفوذ در میان ملت‌ها.<sup>۱۷</sup>

به اعتقاد گیرتز این دو انگیزه ارتباط بسیار نزدیکی با یکدیگر دارند؛ زیرا شهروندی در دولت به واقع مدرن بیش از پیش به صورت گفت‌وگوپذیرترین ادعا برای کسب اهمیت شخص درآمده است. ولی وی به این مطلب اشاره می‌کند که این دو انگیزه یکی نیستند و از منابع متفاوتی نشأت می‌گیرند. در واقع تنش میان آن‌ها یکی از نیروهای محرک و عمده در تحول ملی دولت‌های جدید است و در عین حال یکی از بزرگ‌ترین موانع در مقابل چنین تحولی است. این تنش به دو دلیل در دولت‌های مدرن تشدید شده و به صورت امری مزمن درآمده است. نخست، به دلیل این‌که احساس مردمان این دولت‌ها درباره «خود» همچنان با واقعیت‌های ناخالص مانند خون، نژاد، زبان، محله، دین یا سنت پیوند دارد و دوم، به دلیل اهمیت روزافزون دولت حاکم به مثابه ابزاری برای تحقق اهداف جمعی. جمعیت‌های چندقومی، چندزبانی و گاه چندنژادی در دولت‌های مدرن تمایل دارند که تمایز خود را در این گوناگونی «طبیعی» برجسته کنند.<sup>۱۸</sup>

گیرتز معتقد است در دولت‌های جدید وفاداری‌های رقیبی وجود دارند که وفاداری به دولت را تهدید می‌کنند. این وفاداری‌های رقیب نارضایتی‌هایی را موجب می‌شوند. کانون واقعی این نارضایتی‌ها متنوع است. گیرتز یکی از این کانون‌ها را پیوندهای خونی فرضی می‌داند و عنصر تعریف‌گر آن را شبه‌خویشاوندی (Quasi-kinship) معرفی می‌کند. وی دلیل استفاده از پیشوند «شبه» را این می‌داند که واحدهای خویشاوند شکل‌گرفته حول محور زیست‌شناسانه، حتی در سنتی‌ترین پیوندها نیز چندان اندک هستند که نمی‌توان آن‌ها را مهم تلقی کرد. وی زبان و

زبان‌گرایی (Linguism) را یکی دیگر از این کانون‌ها می‌داند، ولی توضیح می‌دهد که برخلاف اعتقاد کسانی که زبان را محور تعارضات ملی می‌دانند، همیشه چنین نیست. در واقع تفاوت‌های زبانی نیز همانند خویشاوندی به خودی خود برهم‌زننده و وحدت نبوده‌اند. آن‌ها در بیش‌تر مناطق مانند تانگانیکا، ایران و ... به‌رغم درهم‌آمیزی شدید زبان‌ها، مانع بروز آن به شکل حاد شده‌اند. عوامل دیگری که وی به‌مثابه کانون‌های نارضایتی ذکر می‌کند، عبارتند از: نژاد، منطقه، دین و آداب و رسوم.<sup>۱۹</sup>

اندیشمندانی که به مبحث مدرنیزاسیون و توسعه پرداخته‌اند، به بحث بحران هویت نیز توجه کرده‌اند، در واقع از نظر این گروه از اندیشمندان، بحران هویت مرحله‌ای از مراحل رشد است که نظام سیاسی به‌طور اجتناب‌ناپذیر آن را تجربه می‌کند و در واقع باید آن را از نشانه‌های رشد و تحول دانست و نه نشانه ضعف و غیرعادی بودن.

لوسین پای از جمله این دانشمندان است که در کتاب *بحران‌ها و توالی‌ها* در توسعه سیاسی به موضوع بحران هویت پرداخته است. وی می‌نویسد:

«در فرایند توسعه سیاسی، بحران هویت هنگامی به‌وقوع می‌پیوندد که یک اجتماع دریا باید آنچه که زمانی بدون چون‌وچرا به‌عنوان تعاریف فیزیکی و روان‌شناسانه «خود» (self) جمعی خویشتن پذیرفته بود، دیگر در شرایط جدید قابل پذیرش نیست».<sup>۲۰</sup>

پای چهار نوع بحران هویت را شناسایی می‌کند. نخستین شکل از بحران هویت با سرزمین در ارتباط است. تصنعی بودن مرزها در بسیاری از کشورهای جدید (که به‌ظاهر مقصود نویسنده کشورهای آزادی‌یافته از بند استعمار است) باعث بروز بحران هویت می‌شود. وجود هویت‌هایی که به‌واسطه این مرزها به دونیمه یا چندپاره تقسیم شده‌اند امکان تعارض بالقوه‌ای را در مرزهای این کشورها فراهم آورده است. این بحران هنگامی بروز می‌کند که اقلیتی که در داخل آن مرز واقع شده‌اند، نپذیرند که، با نظام سیاسی آن سرزمین هویت یابند، و یا اکثریت مردم آن سرزمین این اقلیت را جمعی «خودی» تلقی نکنند.

پای، حل این بحران را در گرو تحولاتی در شاخصه‌های بنیادین اجتماعی و اقتصادی



نظام و ایجاد زیرساخت‌های تکنولوژیک پیچیده‌تری برای گردهم آوردن اجزای آن نظام می‌داند. اقداماتی مانند بهبود ارتباطات، راه‌سازی، گسترش اقتصاد ملی به تمامی مناطق، گسترش نظام آموزش ملی و حضور نمادین نمایندگان اقتدار ملی می‌تواند به حل این بحران کمک کند.<sup>۲۱</sup>

دومین نوع این بحران، با طبقه اجتماعی در ارتباط است. ساختار اجتماعی و به‌طور مشخص‌تر، تفاوت‌های طبقاتی، دومین معضل ناشی از هویت ملی است. هنگامی که فاصله و اختلاف میان طبقات چندان زیاد باشد که هیچ‌گونه منافع مشترکی نتوان میان آن‌ها متصور شد، به قول دیزرائیلی کشور به «دو ملت» تبدیل می‌شود. البته پای متذکر می‌شود که در طول تاریخ طبقه و ساختار اجتماعی عواملی بوده‌اند که بر الگوی مشارکت در سیاست ملی تأثیر نهاده‌اند و کم‌تر به صورت عامل بروز هویت‌های متعارض در سطح ملی درآمده‌اند. بدین ترتیب می‌توان گفت که طبقه بیش‌ترین عامل بروز بحران مشارکت و نفوذ است.<sup>۲۲</sup>

سومین نوع از بحران هویت با تمایزات قومی در ارتباط است و هنگامی به وقوع می‌پیوندد که دولتی به دلیل تعلق خاطر بیش‌تر جمعیت خود به گروه‌بندی‌های مادون ملی، نتواند واحد ملی کاملاً مؤثری به وجود آورد. به بیان دیگر در این‌گونه کشورها به دلیل عدم شکل‌گیری کامل احساس «ملیت»، دولت نمی‌تواند به صورت یک «دولت - ملت» عمل نماید.

از نظر پای، دو راه عمده برای حل این شکل از بحران هویت وجود دارد: نخست، همانندسازی (Assimilation) و دوم، سازگاری (Accommodation) براساس میزانی از احترام و تساهل متقابل.<sup>۲۳</sup>

نوع چهارم بحران هویت، ویژه جهان معاصر است. چرا که با تحولات سریع اجتماعی و آگاهی شدید و روزافزون مردم از تفاوت‌هایی که میان آن‌ها از حیث قدرت ملی و رفاه وجود دارد، در ارتباط است. این شکل از بحران، این سؤال را در ذهن رهبران و روشنفکران ایجاد می‌کند که چه مقدار از سنت‌ها را باید نگه داشت و تا چه میزان باید با تحولات همراه شد تا بتوان بخشی از دنیای مدرن و جدید به حساب آمد. رهبران و روشنفکران خودآگاه از «بی‌ریشگی» خود سخن می‌گویند و نیاز به یافتن هویتی ملی را مطرح می‌سازند.

پای معتقد است مردمی که در معرض تأثیرات غربی قرار گرفته‌اند، به سه شیوه، هویت فردی خود را با تاریخ پیوند می‌زنند. اولین شیوه مختص به کسانی است که در واکنش به این وضعیت، نگرش تاریخی خود را به سمت گذشته معطوف می‌سازند. این‌ها کسانی هستند که به شکوه تاریخ گذشته کشور خود به خصوص قبل از تأثیرپذیری از غرب می‌بالند. دومین گروه کسانی هستند که سمت‌گیری به شدت آینده‌گرایانه دارند. آنان آینده‌ای را در نظر می‌آورند که ورای فرهنگ قدیمی و اشکال معاصر تمدن غربی قرار دارد. آینده‌گرایان و گذشته‌گرایان هر دو وضعیت کنونی جهان را نامناسب دانسته، به دنبال هویتی هستند که در حال حاضر در درون آن فرهنگ وجود ندارد.

سومین شیوه و احیاناً شایع‌ترین سمت‌گیری، بر آینده تمرکز داشته و معتقد است که بسیاری از عناصر قدیم و جدید در محیط کنونی وجود دارند. به گونه‌ای که در زندگی روزانه باید از هردوی این عناصر استفاده کرد.<sup>۲۴</sup>

در هر سه این واکنش‌ها یا الگوهای سمت‌گیری می‌توان پارادوکس بنیادینی را بدین صورت یافت که گذشته و آینده به گونه‌ای درهم آمیخته‌اند و در ورای اهتمام آشکار و صریح نسبت به یکی، احساس علاقه نسبت به دیگری نیز وجود دارد. اشخاص ممکن است بخش‌هایی از تاریخ گذشته خود را به فراموشی سپرده و یا بی‌ارزش و یا مایه سرافکندگی و شرمساری تلقی کنند ولی در موقعیت‌هایی خاص، آن را به یاد می‌آورند و از آن الگو می‌گیرند. آنچه که پای به آن اشاره می‌کند، شبیه قانون سه نسل است: آنچه را که پدر می‌پسندد،<sup>۲۵</sup> پسر مذموم می‌شمارد و بار دیگر فرزند آن پسر، آن را پسندیده و ممدوح می‌شمارد.

\* \* \*

تاریخ ایران زمین عرصه هجوم‌ها و کشورگشایی‌های اقوام و مردمان مختلف بوده است که هر یک از آن‌ها ردپایی گاه سطحی و گاه عمیق از خود بر این سرزمین برجای نهاده‌اند. می‌گویند فرهنگ‌ها مانند ظروف مرتبته هستند. فرهنگ‌های غنی که از سطح بالاتری برخوردارند، لاجرم به سمت فرهنگ‌های ضعیف که در سطح پایین‌تری قرار دارند جریان می‌یابند. در فتوحات نظامی نیز همیشه فرهنگ مغلوب مضمحل نمی‌شود، بلکه گاه ممکن است فرهنگ فاتحان را در

خود هضم کند و یا حتی بر فرهنگ آن‌ها نیز تأثیر بگذارد.

بدین ترتیب است که فرهنگ ایرانی در برخورد با فرهنگ اسلامی - و نه غربی - آن را می‌پذیرد و اگر دیدگاه هانری کرین را بپذیریم، «قرائتی ایرانی از آن ارائه می‌دهد» و در مواجهه با فرهنگ بدوی مغولان نه تنها دستخوش آن فرهنگ نمی‌شود، بلکه در دربار پادشاهان و امیران مغول نیز رسوخ کرده، به همراه آن‌ها به سرزمین هند و به میان پادشاهان مغول آن دیار نیز سفر می‌کند که سبک هندی پژواک آن بانگ رساست.

از اواخر قرن هجدهم، از یک سو به دنبال آشنایی هرچه بیش‌تر ایرانیان با غرب و از سوی دیگر به دنبال تحولات شگرفی که در غرب به وقوع پیوست و از درون آن، نسخه جهانی واحدی تحت عنوان مدرنیسم سر برآورد، فرهنگ ایرانی در معرض فرهنگ جدیدی قرار گرفت که بخش عظیمی از فرهنگ گذشته را به دلیل سنتی بودن مردود می‌دانست و سعی در برانداختن آن داشت.

گفته می‌شود که در دوره معاصر سه فرهنگ ایرانی، اسلامی و غربی در عرصه ایران بایکدیگر در چالش‌اند که در نهایت، فرهنگ غربی پیروز خواهد شد. این سخن و این‌گونه تمایز قایل شدن میان این سه فرهنگ شاید در عالم انتزاع میسر باشد ولی در عالم واقع امکان تعامل و همزیستی فرهنگ‌ها و در نهایت، شکل‌گیری فرهنگی که عناصری از هر سه را در برداشته باشد دور از ذهن و بعید نیست. فرهنگ ایرانی و اسلامی نیز طی قرن‌ها در ایران به همین شیوه با هم امتزاج یافته‌اند، به عبارت دیگر، وجود شیء دلیل بر امکان آن است و در حال حاضر عناصری از هر سه فرهنگ در کنار هم وجود و «همزیستی» دارند.

البته باید توجه داشت که این امتزاج و همزیستی، وضعیتی است که در مدت طولانی ممکن است حاصل آید و نمی‌توان امکان بروز چالش‌ها و بحران‌ها را در کوتاه‌مدت نادیده گرفت. در واقع ورود اندیشه و شیوه جدید زندگی به درون نظام اجتماعی از عواملی است که تعادل آن نظام را برهم می‌زند و نظام درصدد اعاده تعادل از دست رفته برمی‌آید. این پدیده تنها خاص دوره معاصر و نفوذ تجدد به درون کشورها نیست؛ بلکه برای مثال هنگام ورود اسلام به ایران نیز شاهد واکنش‌هایی از سوی ایرانیان برای هویت‌یابی مجدد هستیم. در واقع ایرانیان که پیش از

اسلام دارای اسطورهٔ برگزیدگی و قرهٔ ایرانی در مقابل انیران بودند، پس از اسلام در مقابل اعرابی که تحت تأثیر گرایش‌های نژادی، غیر خود را موالی و خوار می‌پنداشتند، کوشیدند در پرتو دین مقدس اسلام برگزیدگی خود را اعاده نمایند و بدین ترتیب، اندیشمندانی چون ابن مقفع و شاعر بزرگ پارسی‌گوی - ابوالقاسم فردوسی - به معرفی گذشتهٔ ایران پرداختند.

ایرانیان در این فرایند، از «مستعرب» شدن نیز اجتناب کردند. در حالی که بسیاری از سرزمین‌های فتح‌شده توسط اعراب، زبان خود را کنار گذاشتند و زبان عربی را پذیرفتند. ایرانیان نیز اگر واژگان عربی را وارد زبان خود کردند، به آن رنگ و بوی ایرانی دادند. و بدین ترتیب فرهنگ ایرانی - اسلامی طی قرن‌ها به ایرانیان هویت بخشید. اعیاد فطر، قربان و غدیر در کنار عید نوروز باستانی اهمیت یافتند و چیزی از اهمیت آن نکاستند. ایرانی که زمانی در سوگ سیاوش نوحه سومی داد، سیاوش خود را در قالب سالار شهیدان حسین بن علی (ع) متجلی یافت و مظلومیت و شهادت آن امام را به سوگ نشست.

گام‌نهادن ایران به عصر مدرن و تماس و آشنایی ایرانیان با مظاهر مدرنیسم، روشنفکران ایرانی را به تفاوت‌های میان خود و دیگران واقف کرد و واکنشی را برانگیخت که بارزترین نمود آن انقلاب مشروطیت بود؛ حرکتی که با مطالبهٔ عدالتخانه آغاز شد و به تشکیل مجلس انجامید و ناکامی خود را در قالب دیکتاتوری رضاشاه تجربه کرد.

در واقع از آن دوره که انقلاب مشروطیت را می‌توان نقطه عطف و آغاز بحران هویت معاصر به حساب آورد، دو نوع از چهار بحران هویت مورد نظر لوسین پای یعنی بحران‌های نوع سوم و چهارم که یکی به قومیت و دیگری به تحولات سریع و آشنایی با مظاهر فرهنگ غرب مربوط می‌شوند، در ایران بروز و ظهور داشته‌اند که در این جا به بحران هویت ناشی از تماس با فرهنگ و شیوهٔ زندگی غربی می‌پردازیم.

### بحران هویت ناشی از تماس با فرهنگ و شیوهٔ زندگی غربی

انقلاب مشروطیت در مراحل شکل‌گیری خود با ورود اندیشه‌هایی - هرچند ناقص و گرفتار کج فهمی - از غرب همراه شد. روشنفکرانی چون میرزا ملکم‌خان، میرزا فتحعلی آخوندزاده و

دیگران در عصر قاجار این اندیشه‌ها را از طریق ترجمه متون، بیان اندیشه‌ها و معرفی تمدن غرب به روشنفکران معاصر و پس از خود منتقل کردند. بدنه روشنفکرانی که در انقلاب مشروطیت شرکت داشتند با این اندیشه‌ها آشنا بود و تلاش‌هایی که پس از انقلاب مشروطیت به منظور تعلیم و اعزام دانشجو به خارج صورت می‌گرفت و نیز مسافرت‌هایی که ایرانیان تحت عنوان مأموریت‌های سیاسی و... به اروپا می‌کردند به تقویت این دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها کمک می‌کرد.

«انقلاب» مشروطیت را می‌توان انقلابی روشنفکری ملهم از اندیشه‌های غربی دانست، که در جامعه‌ای به شدت سنتی صورت گرفت. در اوایل قرن بیستم نشانه‌هایی از خروج جامعه ایران از وضعیت سنتی به چشم نمی‌خورد. ایران دارای جمعیتی حدود ده میلیون نفر بود که بیش‌تر آنان را دهقانان، گله‌داران یا عشایر چادرنشین تشکیل می‌دادند و در سرزمین عمدتاً خشک و بایر سکونت داشتند. تنها یک پنجم مردم کشور در مناطق شهری زندگی می‌کردند، شهرهایی با فاصله‌های بسیار زیاد و بدون وسایل ارتباطی جدید که موجب می‌شد مردم به دور و جدا از هم به‌سربرند. اما تماس با اروپا و افکار اروپایی طی قرن نوزدهم، شکل و سرشت سنتی جامعه سیاسی ایران را دگرگون ساخته بود و انقلاب مشروطیت برآیند این تأثیر بود.<sup>۲۶</sup>

اصلاحات محدود حکومت، ورود نخستین نشانه‌های تجدد مانند ماشین چاپ، تلگراف، برق و غیره، ایجاد مؤسسات آموزشی نوین عواملی بودند که اگرچه در نوع خود بی‌سابقه محسوب می‌شدند، در آن دوره تنها بخش محدودی از جامعه را تحت تأثیر خود قرار می‌دادند. شکاف موجود میان نخبگان و مردم در حرکت به سمت تجدد، وجه دموکراتیک انقلاب را تحت‌الشعاع خود قرار داد و زمینه را برای بروز دیکتاتوری رضاشاه فراهم آورد. دوره رضاشاه را می‌توان به حق دوره تبلور نخبگان در ایران دانست؛ نخبگانی که به پشتوانه دیکتاتوری رضاشاهی کوشیدند آموخته‌های خود نسبت به جامعه ایران را به مرحله عمل رسانند.

در اولین سال‌های به قدرت رسیدن رضاشاه، وی اصلاح‌گر نوسازی به‌نظر می‌رسید که می‌توانست غرور، وحدت و استقلال ایران را حفظ کند. روشنفکران اصلاح‌گرا با تصور وی به‌مثابه نیروی ملی‌گرای ثبات‌آفرین به حمایت از او برخاستند. تمامی طبقات مردمی از رنج‌ها و

مرات‌های دورهٔ انقلاب مشروطیت، جنگ جهانی اول و قیام گیلان و شورش‌های سایر نقاط ایران به‌ستوه آمده بودند. اشراف، روحانیان، تجار و کارگران که جملگی طی سال‌های جنگ داخلی به انفعال و انزوا کشیده شده بودند، انتظار رهبری کاریزمایی را می‌کشیدند.<sup>۲۷</sup>

احمد کسروی چنین توضیح می‌دهد که وجود مراکز متعدد قدرت مستقل به فقدان کامل امنیت و تجزیه کشور انجامید و این امر دلیل اصلی حمایت مردم از ایجاد دیکتاتوری بود.<sup>۲۸</sup> همایون کاتوزیان معتقد است که، از زمان مشروطه به بعد سه‌گرایش سیاسی عمده را می‌توان در ایران شناسایی کرد که هر سه از دیدگاه تاریخ و علوم اجتماعی ناسیونالیست اروپایی تلقی می‌شوند. وی گرایش نخست را ناسیونالیسم متجدد، مترقی و رادیکال یا آینده‌گرا و گرایش دوم را ناسیونالیسم لیبرال، دموکراتیک یا بورژوا و سومین گرایش را ناسیونالیسم محافظه‌کار، انزواطلب، گذشته‌نگر یا تاریک‌اندیش و حامی فئودالیسم می‌نامد. وی معتقد است اولین گرایش که پیروان آن از منابع فرهنگی و تاریخی اروپایی - که تأثیر دیرپایی بر آگاهی روشنفکران ایرانی نهاده بود - تغذیه کرده بودند، بیش‌ترین قربانت را به ناسیونالیسم اروپایی داشتند:

«پیروان این گرایش یک‌دنده، متجدد، ناشکیبا و سخت‌شفتهٔ شکوه و جلال شاهنشاهی باستانی، یعنی ایران پیش از اسلام بودند. آن‌ها می‌خواستند موانعی را که به باور آن‌ها مذهب بر سر راه پیشرفت فرهنگی و علمی ایران قرار داده بود از میان بردارند و به فرایند آهسته اصلاحات پارلمانی و قضایی چندان امیدی نداشتند و به فساد و خودخواهی‌ای که گاه ملازم آن بود به دیده تحقیر و انزجار می‌نگریستند. این گرایش گرچه در فرهیختگی، مدنیت یا ظرافت‌های پارلمانی از گرایش‌های دیگر چیزی کم داشت، آن را با شور و هیجان جبران می‌کرد و این چه در عرصهٔ روزنامه‌نگاری و چه در زمینه‌های نظام اداری به خوبی مشهود بود. در عمل پرسر و صدا و صریح و قاطع بود و در برخورد با مسائل و گزینش افراد، ملاک و معیارش شایستگی بود و ارزش‌های مذهبی و اشرافی کهن را به سخره می‌گرفت».<sup>۲۹</sup>

کاتوزیان نمایندگان این گرایش را شاعرانی چون محمدرضا عشقی، ابوالقاسم عارف قزوینی، فرخی یزدی، ابوالقاسم لاهوتی، و روشنفکران و وکیلان و نظامیان برجسته‌ای چون

سلیمان میرزا اسکندری، علی اکبر داور، عبدالحسین تیمورتاش، فرج الله بهرامی، علی دشتی، سرهنگ حبیب الله شعبانی و سرتیپ‌ها امیر احمدی، یزدان پناه و امیر طهماسبی معرفی می‌کند.<sup>۳۰</sup>

ادبای این گروه به نگارش و انتشار کتاب‌ها و روزنامه‌هایی پرداختند که از شکوه و جلال گذشته حکایت می‌کرد. گذشته‌ای که اکنون از میان رفته و به فقر و یأس کامل انجامیده بود. آنان علت اصلی شکست تاریخی ایران از اعراب را تاریک‌اندیشی و خرافات مذهبی حاکم بر این عصر می‌دانستند. البته برخی از این افراد مانند محمدرضا عشقی پس از مدتی از این گرایش گسستند و با ایجاد شکاف میان آرمان‌گرایی انتزاعی آنان و واقع‌گرایی پراگماتیک حکومت رضاشاه، اختلاف‌ها بروز کرد و به دشمنانی آشتی‌ناپذیر بدل شدند.

گرایش دوم، گرایش به اصطلاح «لیبرال» یا «بورژوا ناسیونالیست» - بیش‌تر فرآورده مستقیم انقلاب مشروطه بود. این گرایش به صورت آمیزه‌ای نسبتاً اصیل از تشنج ضداستبدادی و کثرت‌گرایی غربی که خواستار آزادی فردی، عدالت قضایی و توزیع قدرت سیاسی بود تبلور یافت. این گرایش، ماهیت مذهبی غالب و بارزی نداشت اما پیروان آن می‌دانستند که در اوضاع موجود نفس حمله به مذهب و ریشه‌های تاریخی و سنن اجتماعی آن با چارچوب‌های نهادینی که می‌خواست ساختار سیاسی جامعه را حفظ کند، سازگار نیست. شخصیت‌هایی همچون میرزا حسن مشیرالدوله، میرزا حسن مؤتمن‌الملک، میرزا حسن مستوفی‌الممالک و دکتر محمد مصدق السلطنه نمایندگان این گرایش بودند. اهتمام عمده آن‌ها پاسداری از دست‌آوردهای قانونی انقلاب مشروطه بود و تعلق خاطر عمیقی به قانون‌گرایی داشتند.

سومین گرایش که می‌توان آن‌ها را «سنت‌گرایان جدید» (New Traditionalists) نامید در فرهنگ مذهبی و مدنی کهن ایران ریشه عمیق‌تری داشتند. رهبران این گرایش کم‌تر از اروپا تأثیر پذیرفته بودند و از این‌رو حساسیت بیش‌تری نسبت به جامعه ایران داشتند تا به ملیت ایرانیان. آن‌ها اخلاف شیعیان مخالف با تمرکز قدرت سیاسی بودند که می‌دانستند در عرصه سیاسی ایران، مخالفت با قدرت خودکامه و پای‌بند بودن به دفاع از آزادی‌های فردی و قوه قضاییه مستقل نزدیک‌ترین امر به مکتب سیاسی شیعه است. افرادی چون محمد هاشم میرزا افسر، میرزا هاشم

آشتیانی، سیدابراهیم ضیاالواعظین، شیخ محمدعلی تهرانی، فیروزآبادی و مهم‌تر از همه سیدحسن مدرس در این گرایش قرار داشتند.<sup>۳۱</sup>

گرایش نخست به دلیل همخوانی بیش‌تر با سیاست‌های رضاخان با آن هم‌نوا شدند و به صورت دستگاه روشنفکری و نخبگان حکومت رضاشاه درآمدند. گرایش دوم به دلیل پای‌بندی به قانون و مخالفت با دیکتاتوری، و گرایش سوم به دلیل ناتوانی در پذیرش تمام عیار مدرنیسم یا به بیان کاتوزیان «شبه مدرنیسم» رضاشاه از قافله عقب ماندند.

در دوره رضاشاه، نوسازی به شکل جدی مطرح و دولت نیز به‌مثابه عامل این نوسازی محسوب شد. دولت مرکزی با سیاست ارشادی الهام‌گرفته از آلمان رابطه خود را با اروپا و نیز ترکیه تقویت کرد و برای دومین بار در تاریخ صدوپنجاه ساله اخیر از اصلاحات ترکیه تقلید کرد.<sup>۳۲</sup> نخستین هدف، ایجاد وحدت ملی و تمرکز بود. ایلات سرکوب شدند، حکام محلی قدرت خود را از دست دادند و روحانیان از دخالت در امور مملکتی منع شدند. نوسازی آمرانه به همراه گرایش‌های دین‌ستیزانه و غرب‌گرایانه، جدایی و انشقاق تاریخی میان «دولت» و «ملت» را که از خصوصیات جامعه ایرانی بود، افزایش داد.<sup>۳۳</sup>

در واقع رضاشاه و نخبگان زمان وی - که سیاست‌هایشان به شکلی ملایم‌تر در دوره محمدرضا پهلوی نیز ادامه یافت - کوشیدند هویت ایرانی را مثله کنند و هویتی نو بنیان‌گذارند که بخشی از آن غربی و بخش ایرانی آن نیز فاقد هویت ایران پس از اسلام بود. ناسیونالیسم باستان‌گرایی پهلوی و سیاست‌های سازمان پرورش افکار درصدد بود که دین را از صحنه اجتماع نیز - حتی المقدور - کنار زند و این امر واکنش و شیوه معمول مردم ایران را در برخورد با ناملایمات برانگیخت. این واکنش چیزی نبود جز برگرفتن حمایت از زمامداران و بی‌تفاوتی در مقابل آن‌ها، به گونه‌ای که برکناری رضاشاه هیچ بازتابی در میان مردم ایران نیافت.

در میان نخبگان و روشنفکران نیز، این سیاست‌ها باعث نوعی «دلزدگی» شد که تأثیر آن را می‌توان در دوره پهلوی دوم در نوشته‌ها و دیدگاه‌هایی درباره «غرب‌زدگی» مشاهده کرد.<sup>۳۴</sup>

جلال آل‌احمد در کتاب غرب‌زدگی، به بهترین وجه به توصیف این دسته از روشنفکران و

نخبگان می‌پردازد:



«آدم غرب‌زده‌ای که عضوی از اعضای دستگاه رهبری مملکت است پادر هواست. ذره‌گردی است معلق در فضا. یا درست هم چون خاشاکی بر روی آب. با عمق اجتماع و فرهنگ و سنت رابطه را بریده است. رابطه قدمت و تجدد نیست. خط فاصلی میان کهنه و نو نیست. چیزی است بی‌رابطه با گذشته و بی‌هیچ درکی از آینده. نقطه در یک خط نیست، بلکه یک نقطه فرضی است بر روی صفحه‌ای».<sup>۳۵</sup>

واکنشی که در مقابل غرب‌گرایی دوره رضاشاه و محمدرضاشاه در میان روشنفکران ایرانی بروز کرد، در گفته‌ها و نوشته‌های افرادی مانند سیدفخرالدین شادمان، دکتر احمد فردید و جلال آل‌احمد تجلی یافت. روشنفکر ایرانی به نقد عملکرد گذشته خود پرداخت و در ارزیابی خود بدین نتیجه رسید که الگوبرداری از غرب چنان‌که در دهه‌های پیشین صورت گرفته است، ناکارآمد و مضر بوده است.

شادمان در کتاب *تسخیر تمدن فرهنگی دو گروه از ایرانیان* را در برخورد با نفوذ سیاسی و ایدئولوژیک غرب مورد انتقاد قرار می‌دهد. یکی روحانیان سنت‌گرا و دیگری روشنفکران شبه مدرنیست درس خوانده غرب و شیفته آن سرزمین. وی گروه نخست را به دلیل بی‌خبری از دنیای مدرن، مخالفت با دست‌آوردهای کشورهای غربی و حسرت خوردنشان از بابت آرامش روزگاری که دیگر سپری شده است، به انتقاد می‌گیرد و گروه دوم را که به تحقیر «فکلی» می‌نامد، خطرناک‌ترین دشمنان ایران قلمداد می‌کند.<sup>۳۶</sup>

احمد فردید و جلال آل‌احمد نیز به گونه‌ای دیگر منادی گریز از غرب و روی آوردن به شرق بودند. فردید غرب را جهانی در بردارنده واقعیت و عاری از حقیقت می‌داند<sup>۳۷</sup> و آل‌احمد نه تنها غرب، بلکه روشنفکران ایرانی را که محصول تمدن غرب هستند به باد انتقاد می‌گیرد. وی دوره بین‌سال‌های ۱۲۹۹ و ۱۳۲۰ ه. ش. را به عنوان دوره «کم‌خونی روشنفکری» یاد می‌کند. روشنفکر ایرانی از نظر وی تبدیل به درختی شده است که ریشه در خاک ولایت خود ندارد. «همه چشم به فرنگ دارد و همیشه در آرزوی فرار به آن‌جا است. سخت‌ترین دوره‌ها از این نظر دوره ۲۰ ساله قبل از شهریور [۱۳۲۰ ه. ش.] است که روشنفکر در خواب اصحاب کهف مانند چرت می‌زند».<sup>۳۸</sup> در واقع این نظرگاه، را می‌توان اوج خودستیزی و نقد «خود» توسط

روشنفکر ایرانی دانست که البته در آثار نویسندگان دیگری مانند دکتر شریعتی با عنوان بازگشت به خویشتن ادامه می‌یابد و به صورت ایدئولوژی انقلاب اسلامی در می‌آید. اقبال عمومی - به خصوص جوانان - به سمت سخنان و دیدگاه‌های شریعتی در مقایسه با دیگران نشان‌دهنده وجود گرایش‌هایی مشابه در سطح جامعه است. جوان ایرانی در پی اندیشه‌ای است که ضمن انتقاد از غرب و دعوت به «بازگشت به خویشتن» از شناخت غرب نیز غافل نمانده و خردگرایی ملهم از مدرنیته را نیز در درون خود داشته باشد.

اگر قرار باشد تبیینی از انقلاب اسلامی بر مبنای فرهنگ و هویت صورت گیرد، می‌توان اندیشه‌هایی را که حول محور «غرب‌زدگی» شکل گرفته است نقطه عطف این فرایند دانست. روشنفکر ایرانی با روی‌گردانی از گذشته خود و روی‌گردانی از غرب که زمانی شیفته آن بود، ناخودآگاه به بدنه «روشنفکران سنتی» که با روحانیت و حوزه‌ها پیوند داشتند نزدیک و این امر زمینه‌ساز نزدیکی روشنفکران «برج عاج‌نشین» به مردم شد و توان بسیجی را فراهم آورد که در انقلاب اسلامی تجلی یافت. البته مقصود این نیست که روشنفکران رهبری انقلاب را در دست داشتند، ولی همراهی آنان با انقلاب، طبقه متوسط و متوسط پایین را نیز با انقلاب همراه ساخت و بسیج انقلابی ابعاد وسیع‌تری به خود گرفت.

انقلاب اسلامی از یک بعد، محصول بحران هویت دوره‌های پیش از خود بود. بحران هویتی که نظام حاکم را دچار بحران مشروعیت کرد و در نهایت به بروز انقلاب اسلامی انجامید. پس از انقلاب اسلامی گرایش‌های شدیدی به سمت نفی غرب و به موازات آن نفی فرهنگ ملی و در مقابل، تأکید بر فرهنگ و هویت اسلامی بروز کرد که آثار آن را می‌توان در حذف عنوان ملی از نام مجلس قانون‌گذاری ایران و مذمت ملی‌گرایی در سخنان رهبران انقلاب اسلامی و نیز طرد و مذمت روشنفکران به منزله حاملان اندیشه و ایدئولوژی غربی مشاهده کرد.<sup>۳۹</sup>

در این دوره نیز پدیده‌ی مثله‌شدن در هویت ایرانی مدرن ظهور یافت و تأکید بیش از حد بر سنت‌ها، مانع بروز و تجلی بعد ایرانی (به معنای اخص) و بعد مدرن هویت ایرانی (به معنای اعم) شد. گفته می‌شود که هویت‌های ایرانی اسلامی و غربی دچار امتناع ترکیب هستند و از آنجایی که از آبشخورهای مختلفی نشأت گرفته و سیراب شده‌اند، دارای جهان‌بینی‌های

متفاوت بوده و در نتیجه نمی‌توانند در یک ظرف گردآیند. برای امکان‌پذیر ساختن این امر باید فرهنگ ایرانی را متحول سازیم تا بتواند از علقه‌های سنتی خود جدا شده، سبکیار همراه با فرهنگ مدرن غربی گام بردارد. پاسخی که می‌توانیم به این ایراد بدهیم این است که فرهنگ به یکی از اجزای خود یعنی زبان شباهت دارد. زبان‌ها در بند پیچیدگی‌ها و سادگی‌های دستوری خود نیستند. با هم ترکیب می‌شوند و انسان‌ها بدون دانستن دستور زبان، آن را می‌آموزند، فرهنگ‌ها نیز در برخورد با هم بایکدیگر ترکیب می‌شوند و از درون این ترکیب، فرهنگی نو که ماهیت همه آن‌ها را در خود دارد، متولد می‌شود. حال ممکن است عناصر این فرهنگ دقیقاً با نوع خالص خود مطابقت نداشته باشند و با توجه به همین مطلب است که می‌توانیم به جای «فرهنگ مدرن»، «فرهنگ‌های مدرن» داشته باشیم. مگر نه این است که ترکیب فرهنگ اسلامی و فرهنگ ایرانی، فرهنگی ایرانی - اسلامی را پدید آورده بود، که نه ایرانی خالص بود و نه اسلامی خالص و با وجود این به صورت فرهنگ ایرانیان مسلمان درآمد و هویت‌بخش ایرانیان شد و بدین ترتیب در سراسر سرزمین‌های اسلامی، «فرهنگ‌های اسلامی» حیات یافتند.

به هر حال در دوره پس از انقلاب اسلامی در مواضع رسمی دولت و حزب جمهوری اسلامی، تأکید بر ملیت در تعارض با موضوع امت قلمداد شد. جهان، وطنی اسلامی تلقی شد و تأکید بر امت واحده جای ملی‌گرایی را گرفت و این خود به وجود آورنده بحران هویت دیگری در جامعه ایران شد. مشکلی که این شکل از هویت‌یابی می‌توانست و می‌تواند پدید آورد، این بوده است که از شهروندان دولت ملی خواسته می‌شود که وفاداری نسبت به وطن خود را در درجه دوم قرار دهند و در درجه نخست به جامعه بزرگ مسلمانان وفادار باشند، جامعه بزرگی که در آن از یک سوی حس وفاداری نسبت به ایرانیان در حداقل درجه قرار دارد. از سوی دیگر این هویت‌یابی در درون کشوری که متشکل از خرده فرهنگ‌ها و گویش‌ها - اگر نگریم قومیت‌ها - می‌مختلف است، زمینه را برای واگرایی و گرایش‌های گریز از مرکز فراهم می‌آورد.

به هر حال در چارچوب مباحث پیشین و فارغ از بحث‌های حاشیه‌ای، جامعه ایرانی این چند پارگی و تشتت فرهنگی را که در قالبی دیگر عرضه شده بود، برنشاط و عکس‌العمل خود را در حرکت دوم خرداد ۱۳۷۶ ه. ش. نشان داد. آنچه که در دوم خرداد سال ۱۳۷۶ ه. ش. اتفاق افتاد،

گذشته از تحلیل‌های مختلفی که هرکدام به نوبه خود می‌توانند درست باشند، نشان‌دهنده عزم ایرانیان در استقبال از دو جزء فرهنگی مغفول‌مانده «خود» بود. گفته می‌شود که جنبش دوم خرداد، جنبشی با مطالبات نه اقتصادی، بلکه سیاسی بوده است. اگر بخواهیم دقیق‌تر بیان کنیم باید بگوییم این جنبش، جنبشی فرهنگی بود که ایرانی‌کوشید تا پاره‌های پیکره فرهنگی خود را که مدت‌زمانی از یکدیگر جدا افتاده بودند، گردهم آورد و روح زندگی در آن بدمد. شعارهایی که در این دوره مطرح شد به صراحت نشانگر سمت‌گیری‌های این جریان است. موضوع جامعه مدنی و حقوق شهروندی اگرچه از جنبه‌ای نشانگر رفع هرگونه تبعیض و نابرابری است ولی از سوی دیگر این مطلب را می‌رساند که ما جملگی ایرانی هستیم و چون به این آب و خاک تعلق داریم از حقوقی مساوی برخورداریم. شعارهایی که گروه‌های دوم خرداد در انتخابات مجلس شورای اسلامی در سال ۱۳۷۸ ه. ش. مطرح کردند مانند «ایران برای تمام ایرانیان» و ... نشأت گرفته از همان موضوع کلی جامعه مدنی است. از دیگر سوی بحث گفت‌وگوی تمدن‌ها که بعد از خارجی سیاست‌های دولت خاتمی و جنبش دوم خرداد را تشکیل می‌دهد، نشان‌دهنده تمایل این حرکت به گشودن باب تعامل و ارتباط با جهان خارج است و بر این ایده دلالت دارد که ما به عنوان تمدن ایرانی حرفی برای گفتن داریم و از سوی دیگر معتقدیم که در درون تمدن‌های دیگر از جمله تمدن غرب حرف‌هایی برای شنیدن وجود دارد.

### نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه مطرح شد می‌توان دریافت که هویت و فرهنگ ایرانی، هویتی ایرانی - اسلامی است که در دوره معاصر در تماس با فرهنگ غرب و زندگی مدرن، بعد سومی نیز یافته و به صورت هویت ایرانی - اسلامی و مدرن درآمده است. تأکید بر هر کدام از این اجزا و نفی سایر اجزا به معنای نادیده گرفتن بخش‌های مهم هویت ایرانی است. همان‌گونه که فرهنگ و تمدن اسلامی در تلاقی با فرهنگ و هویت ایرانی به فرهنگ ایرانی هویتی اسلامی بخشید و در عین حال اجزای اصلی هویت ایرانی پابرجا باقی ماند، و در عین حال فرهنگ اسلامی انتقال یافته به ایران، صبغه‌ای ایرانی به خود گرفت، فرهنگ غربی و مدرن نیز می‌تواند رنگ و بویی

ایرانی به خود بگیرد و با فرهنگ ایرانی ترکیب شود تا همچنان بتوان فرهنگ ایرانی را مشاهده کرد و از فرهنگ ایرانی سخن راند.

در دوره رضاشاه بر ابعاد غربی و نیز ابعاد ایران باستانی هویت ایرانی تأکید شد و این امر به مثابه مثله کردن هویت ایرانی بود چراکه فرهنگ و هویت ایرانی در طول قرن‌ها با اسلام در آمیخته و به صورتی جزو لاینفک آن درآمده بود.

پی آمد این امر، گریز و ستیز با فرهنگ غربی بود که دو سطح روشنفکران، در اندیشه‌های متفکرانی مانند سیداحمد فرید، سیدفخرالدین شادمان و جلال آل احمد تبلور یافت و در سطح اجتماعی با انقلاب اسلامی و اندیشه‌های سازنده آن و ایده‌های تشکیل دهنده نظام جمهوری اسلامی به منصفه ظهور رسید؛ ایده‌هایی که فرهنگ غرب و ملی‌گرایی ایرانی را نفی می‌کرد.

در دوره انقلاب و دو دهه نخست پس از انقلاب، تأکید عمده بر نفی این دو بخش از هویت ایرانی بود، و این امر نیز واکنش مردم را برانگیخت که در جنبش دوم خرداد ظهور یافت. بخشی از دلایل اقبال به حرکت دوم خرداد، مدنظر گرفتن هرسه بعد هویت ایرانی در این جنبش بوده است و امید آن است که این پیوند مبارک، فرزندی خلف به بار آورد که در عین برخورداری از ویژگی‌های مدرن و اسلامی، منعکس‌کننده روح و هویت ایرانی باشد.

### پی‌نوشت

1- G.H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago: 1943, P.43.

2- Victor. Gecas, "Self Concept" in Adam Kuper & Jessica Kuper, *The Social Science Encyclopedia*, London: Routledge, 1985, P.739.

۳- ر.ک به:

- G.M. Mead, *On Social Psychology* Chicago: 1977.

۴- ر.ک به:

- R.J. Brown, & J.C. Turner, "Interpersonal and Intergroup Behaviour" in J. C. Turner & H. Giles (eds), *Intergroup Behaviour* Oxford, 1981.

۵- ر.ک به:

- R. Bendix, & S. Lipset (eds), *Class, Status and Power: social stratification in comparative perspective* NewYork: Free Press, 1953.

۶- ر.ک به:

- G. Wallas, *Human Nature in Politics*, Gloucester, Mass: Smith, 1908.

7- S. Freud, *The Standard Edition of the complete Psychological works of sigmund Freud*, London: Mogarth, 1921, Vol.18, PP.67-143.

8- Ibid, P.105.

9- Ibid, P.108.

10- Ibid, P.121.

۱۱- اشرف، احمد. «هویت ایرانی» مجله گفتگو، ش ۳ (فروردین ۱۳۷۳)، صص ۱۹-۳۱۸.

۱۲- همان، صص ۹-۱۱.

13- E. Renan, *Quest - ce Qu'une Nation*, trans, Ida Mac Snyder, Calmann - Levy: paris, 1882, P.26.

14- Ibid, P.28.

15- J. Stalin, "The Nation" in *Marxism and the National Question from the Essential Stalin: Major Theoretical Writings 1905-1952*, ed. Bruce Franklin, London: Croom Helm, 1973, PP.57-8.

16- Ibid, P.60.

17- Clifford. Geertz, "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States" in Clifford Geertz (ed.), *old societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, Free press: New York, 1963, P.107.

18- Ibid, PP.108-109.

19- Ibid, PP.109-113.

20- W. Pye. Lucian, "Identity and the Political Culture" in Leonard Binder and others, *Crises and Sequences in Political Development*, Princeton: Princeton University press, 1971, PP.110-111.

21- Ibid, PP.113-114.

22- Ibid, P.115.

23- Ibid, PP.115-117.

24- Ibid, PP.118-121.

25- Ibid, P.122.

۲۶- عظیمی، فخرالدین. *بحران دموکراسی در ایران*، مترجمان عبدالرضا هوشنگ مهدوی و بیژن نوذری،

تهران: نشر البرز، ۱۳۷۴، صص ۱۰-۱۱.

27- M. Reza. Ghods, *Iran in the Twentieth Century: A Political History*, Lynne Rienner publishers. 1989, P.93.

۲۸- کسروی، احمد. *امروز چه باید کرد*، تهران: نشر پرجم، ۱۳۲۰، صص ۷-۳۶.

۲۹- کاتوزیان، محمدعلی (همایون). *اقتصاد سیاسی ایران: از مشروطیت تا سقوط رضاشاه*. ترجمه

محمدرضا نفیسی، تهران: انتشارات پایروس، ۱۳۶۶، ص ۱۱۷.

۳۰- همان.

۳۱- همان، صص ۱۱۸-۲۰.

۳۲- بهنام، جمشید. *ایرانیان و اندیشه تجدد*، تهران: فرزانه روز، ۱۳۷۵، صص ۴-۱۳۳.

۳۳- همان، ص ۱۴۸.

۳۴- ر.ک به:

الف - آل احمد، جلال. *غرب زدگی*، تهران: انتشارات رواق، ۱۳۵۶

ب - داوری، رضا. *شماه‌ای از تاریخ غرب زدگی ما: وضع کنونی تفکر در ایران*، تهران: سروش، ۱۳۶۳

ج - بروجردی، مهرزاد. *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: فروزان روز، ۱۳۷۷.

۳۵- ر.ک به:

- آل احمد، جلال. پیشین، ص ۱۴۱. تأکید از نویسنده مقاله است.

۳۶- ر.ک به:

- بروجردی، مهرزاد. پیشین، صص ۹۳-۹۶.

۳۷- فردید، احمد. «چند پرسش در باب فرهنگ شرق»، *فرهنگ و زندگی*، ش ۷، دی ۱۳۵۰، صص ۳-۳۲.

۳۸- آل احمد، جلال. *در خدمت و خیانت روشنفکران*، تهران: انتشارات رواق، بی تا، صص ۱۹-۳۱۸.

۳۹- ر.ک به:

- روشنفکری و روشنفکران در ایران از دیدگاه حضرت امام خمینی، تهران: مؤسسه فرهنگی قدر ولایت،

۱۳۷۷

- فرهنگ و تهاجم فرهنگی: برگرفته از سخنان مقام معظم رهبری حضرت آیت الله خامنه‌ای، تهران:

سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵.