

روشنفکران ایرانی و مسئله هویت در آینه بحران

محمد باقر خرمشاد^۱

دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی

سید ابراهیم سرپرست سادات^۲

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۲/۰۱

چکیده

در جستجوی الگوی هویت در اندیشه روشنفکران ایرانی، ضرورت داشت به این پرسش پرداخته شود که چه عواملی نگاه روشنفکران ایرانی به هویت را تحت تأثیر خود قرار داده است؟ و آیا می‌توان توضیحی از تنوع الگوها به دست داد؟ با بهره‌گیری از جامعه‌شناسی معرفت «وبری» و جستار روشی *توماس اسپرینگنز*، تلاش شده تا تحول و تنوع الگوها توضیح و نشان داده شود که چگونه نظریه‌های متعدد هویتی روشنفکران ایرانی، تحت تأثیر بحران زمانه روشنفکران بوده است. چهار الگوی هویتی پدیدآمده در خلال بحران‌های مختلف عبارتند از:

۱. الگوی هویتی باستانی به دست آمده از بحران عقب‌ماندگی؛
۲. الگوی هویتی اسلامی ناشی از بحران انحطاط و گسست معرفت از اندیشه قدسی؛
۳. الگوی هویتی چندگانه منتج از بحران ایدئولوژی‌گرایی و انعطاف‌ناپذیر دانستن فرهنگ‌ها و تمدن‌ها؛
۴. الگوی ایران‌شهری متولدشده از بحران فراموشی جدال قداما و متأخرین و غوطه‌ور شدن در نزاع سنت و مدرنیته.

واژه‌های کلیدی: انحطاط، بحران، روشنفکری، سنت و مدرنیته، هویت.

1. khoramshad@ipis.ir

2. sarparastsadat@gmail.com

مقدمه و طرح مسئله

یکی از راه‌های فهم نسبت روشنفکری و هویت، تبیین آن ذیل نظریه کلان فرهنگ است. اساساً روشنفکری مقوله‌ای فرهنگی است؛ چنانکه لیپست هم به این نکته اذعان کرده است. او فرهنگ را مبنای روشنفکری قلمداد کرده و خالقان فرهنگ و مجریان آن را روشنفکران دانسته است. از نظر او روشنفکران کسانی هستند که یا در زمینه فرهنگ جامعه فعالیت می‌کنند یا موجب پیدایش آن می‌شوند یا فرهنگ را در متن جامعه به کار می‌گیرند و آن را توزیع می‌کنند (لیپست، ۱۹۵۹: ۱۷). ماکس وبر هم، هرچند منتقدانه، روشنفکران را گروهی دانسته که به علت ویژگی‌هایشان دسترسی خاصی به دستاوردهای معینی دارند که ارزش‌های فرهنگی تلقی می‌شوند و بنابراین رهبری یک جامعه فرهنگی را غصب می‌کنند (بروجردی، ۱۳۷۷: ۴۰)؛ اما روشنفکر همواره با ویژگی نقد برجسته شده است؛ چنانکه *دوآرد سعید* هستی روشنفکر را به یک تشخیص و تمیز انتقادی موقوف دانسته (سعید، ۱۳۷۷: ۵۶-۵۵). دیدگاه سعید موجب می‌شود که همواره از روشنفکر موضع انتقادی انتظار برود (پورفرد، ۱۳۸۷)؛ از این رو برخی روشنفکر را در برابر نقد سنت و آفریدن ارزش‌های نوظهور انسانی و جهانی مسئول دانسته‌اند (دهقانی، ۱۳۸۶: ۲۸). روشنفکر همین آگاهی و نقد را به خدمت می‌گیرد و به تعبیر باختین از موضع خویش درمی‌آید، می‌تواند از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر سفر کند و تمام عناصری را که از آن فرهنگ می‌خواهد گرفته و به درون جغرافیای هویتی خویش آورد (جهانگلو، ۱۳۸۴: ۲۱۶). آلبر کامونیز ویژگی روشنفکری را آگاهی از خویش‌شن خود دانسته که این خویش‌شن را مرتب مورد پرسش قرار می‌دهد و با آن همچنین جهان اطراف خود را مورد پرسش قرار می‌دهد (جهانگلو، ۱۳۸۴: ۲۱۵).

نظام معرفتی روشنفکر دربرگیرنده آگاهی، نقد، شناخت خود، شناخت فرهنگ خود و نیز شناخت جهان است. اساساً روشنفکر در یک رابطه به هم تنیده محکوم به شناخت «جایگاه طبقاتی، ملی، دینی، فرهنگ و شخصیت ما(ی) خاص خود و ما(ی) انسانی» است (مطهری، ۱۳۷۶: ۷۳) چراکه بدون آن نمی‌تواند از جوهره انتقادی اندیشی (جهانگلو، ۱۳۸۴: ۲۶۸) و بازاندیشی لازمه روشنفکری بهره‌گیرد، از اصول و مبانی اندیشه‌ای مورد توافق پرسش کند، گفتگویی را در جهت‌های جدید به جریان اندازد، از خود فاصله بگیرد و در نهایت جغرافیای شناخت را توسعه بخشد. از چنین منظری می‌توان ادعا کرد که روشنفکر همچنین کاوشگر هویت است.



اساساً هویت و تکوین آن بر ساخته چهارچوب‌های معنایی و ایده‌هایی است که صاحبان فکر و اندیشه یا ایده‌پردازان کنش‌های اجتماعی مولد آنند؛ به بیان دیگر تولید هویت که مقوله‌ای جمعی، انعکاسی و بین‌الذهانی است، پیامد انباشت سرمایه‌های کلامی روشنفکران و انگاره‌پردازان در عرصه تحولات اجتماعی و تلاقی و تعاطی این سرمایه‌هاست (قیصری، ۱۳۸۶: ۹).

در بستر چنین نگاهی، در این تحقیق تلاش شده تا به مسئله روشنفکران ایرانی و هویت پرداخته شود. چهارچوب نظری این تحقیق دیدگاه ماکس وبر در مورد روشنفکران است که می‌تواند از مطالعات جامعه‌شناسی وبر در تمدن هند، چین، یهودیت و غرب و مذاهب استنباط شود. وبر در مطالعات خود همواره این پرسش محوری را پیش می‌کشد که رابطه ایده‌ها با واقعیت اجتماعی چیست؟ وبر در چنین بستری معتقد است که روشنفکران بر مسیر تاریخ تأثیر می‌گذارند، در برخی موارد حاملان اندیشه‌ها بوده‌اند و روند توسعه تمدن‌ها را تعیین کرده‌اند. به باور او عقلایی شدن حوزه اندیشه‌ها از طریق روشنفکرانی انجام می‌گیرد که قابلیت ساخت تصاویر بسیار منسجم‌تری از جهان را دارند (ر. ک: صدری، ۱۳۸۶).

وبر تأکید دارد که بدون نقطه ارشمیدسی یا علائق ارزشی^۱ و علمی خاص، مطالعه علمی غیر ممکن می‌نماید؛ بنابراین موضوع تحقیق باید برای دانشمند علوم اجتماعی دارای بار ارزشی باشد (صدری، ۱۳۸۶: ۴۰)؛ از این رو، روشنفکران مسائل و مقولات فرهنگی را با توجه به اولویت‌های تمدنی و علائق آرمانی و منافع مادی خود، مورد بررسی و مطمح نظر قرار داده‌اند (صدری، ۱۳۸۶: ۴۲).

وبر با نقد دیدگاه مه‌یر^۲ که علائق ارزشی پژوهشگر و مورخ را محدود به «تاریخ مؤثر» می‌دانست و تأکید می‌کرد که مورخ باید تنها به وقایعی توجه کند که بر رویدادهای زمان حال تأثیر علی گذاشته‌اند (ر. ک: وبر، ۱۳۸۵، فصل سوم)، اعلام نمود که حتی [به ظاهر] بی‌اهمیت‌ترین واقعیت‌های تاریخی نیز می‌تواند هم به عنوان ابزارهای ذهنی برای شکل‌دهی به مفاهیم نظری مناسب برای مطالعه فرهنگ به خودی خود، و هم به عنوان «موارد خاص تاریخی» مطالعه‌شده در رابطه با وابستگی‌شان به ارزش‌ها، مورد توجه قرار گیرد (صدری، ۱۳۸۶: ۴۱).



1. Value-Relevant
2. Meyer

شکوفایی جامعه‌شناسی مذهب و جامعه‌شناسی سیاسی وبر و البته شفافیت جامعه‌شناسی روشنفکران او، همگی به دلیل موضع شفاف وی در مورد کنش متقابل ایده‌ها و علایق در حوزه جامعه‌شناسی معرفت هستند. فرض حوزه‌های نسبتاً مستقل برای ایده‌ها و علایق، باعث شد وبر با تلاش‌های ماتریالیست‌های تاریخی جزم‌گرا که همه ایده‌ها را به زیربنای اقتصادی برمی‌گرداندند، مخالفت کند. بینش وبر، اجازه اکتشاف آزاد دیالکتیک ایده‌ها و علایق را به دست داد (صدری، ۱۳۸۶: ۶۳).

در این مقاله، جامعه‌شناسی معرفت (ایده‌ها) و حاملان آن‌ها (روشنفکران) و علایق ارزشی که روشنفکر را به گزینش در مقام فرمول‌بندی یک نظریه درباره مسائل اجتماعی سوق داده، حائز اهمیت است. در تداوم بینش وبری، چهارچوب روشی مقاله حاضر نیز از جستار نظری توماس اسپریگنز (اسپریگنز، ۱۳۷۷: گفتار دوم تا چهارم) استخراج شده که نقطه کانونی آن توجه به بحران‌های زمانه روشنفکران اعم از نظری و عملی است. نگرش اندیشه‌شناختی و روش‌شناسانه اسپریگنز بر اساس الگوی چهاروجهی مشکل‌شناسی، دلیل‌شناسی، آرمان‌شناسی، و راه‌حل‌شناسی همسان با جامعه‌شناسی معرفت وبری، محقق را در صورت‌بندی و الگوسازی رهنمون می‌گردد. در چنین بستری است که در تحقیق حاضر ادعا می‌شود نوع نگاه روشنفکران ایرانی به مسئله هویت تحت تأثیر بحران‌های زمانه (برایند واقعیت‌های اجتماعی و برش‌های تاریخی) متحول و دگرگون شده است. به این ترتیب بررسی تأثیر بحران‌های زمانه روشنفکران بر نظریه‌پردازی ایشان مبنای الگوسازی ما از نگاه و تحلیل روشنفکران ایرانی از هویت خواهد بود.

هویت به معنای چه کسی بودن، از نیاز طبیعی انسان به شناخته شدن و معرفی شدن به چیزی یا جایی نشئت می‌گیرد (میرمحمدی، ۱۳۸۳: ۳۲۰). برخی با تأکید بر اینکه هویت، فرایند بازشناسی خود است آن را چونان تنفس کردن و هوا، ضرورت زندگی جمعی دانسته‌اند (هارپر، ۲۰۰۶: ۱) اگر بپذیریم که هویت در علوم مختلف فضای مفهومی خاصی دارد (معین، ۱۳۷۱: ۴۳-۳۷) و اساساً مقوله‌ای چندوجهی است و از این رو عرصه تنازع مفهومی وسیعی را پدید می‌آورد، ضرورت دارد که معنای مشخصی از هویت ارائه شود؛ از این رو معنایی از هویت در این تحقیق مورد نظر است که در آن بر تمایز تأکید می‌شود، چنانکه گرین‌فیلد در مورد هویت ملی خاطر نشان می‌کند: هویت ملی حتی هویت سرزمینی یا زبان‌شناختی یا نوع معینی از هویت سیاسی نیست، آنچه مهم است در خاطر داشتن تمایز است (جوادی یگانه و عزیز، ۱۳۸۷: ۱۸۹).



در اینجا همه عناصری که این تمایز را تحقق می‌بخشند، مهم هستند: مجموعه ارزش‌ها، باورها، سمبل‌ها، سرزمین، زبان، تاریخ، مناسک عام، معماری، اعیاد، سنت‌ها، اسطوره‌ها و هر آنچه به نحوی خودآگاه یا ناخودآگاه ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد و نوعی تشخیص و تمایز پدید می‌آورد، و این یعنی «هویت شخصی مردم ما در کنار هویت‌های دیگر از جهان پیرامونمان. در این تشخیص بحث تفاوت ما با دیگران مطرح است و نه اختلافاتمان، اینکه ما به گونه‌ای شناخته می‌شویم و گروه دیگر به گونه‌ای دیگر، در واقع آن لایه از هویت من که تفاوت من را با دیگران نشان می‌دهد و همبستگی مرا با گروه ویژه‌ای از جامعه و جهانی که در آن زندگی می‌کنم می‌نمایاند، آن لایه معرف من و هویت من است. اهمیت هویت فرهنگی [طرز تفکر و اعتقادات ملی، سنتی و مذهبی (گودرزی، ۱۳۸۵: ۳۷)] در علوم سیاسی از همین طریق خود را نشان داده است» (میرمحمدی، ۱۳۸۳: ۱۵۴ و ۱۵۷).

در چنین فضای مفهومی با گذر از نظریه‌های متعدد هویت «مثل جوهرگرایی یا ماهیت‌گرایی در هویت، دیدگاهی که هویت را برساخته‌ای اجتماعی می‌داند، دیدگاهی که هویت‌ها را دستاورد گفتمان‌ها می‌داند، دیدگاهی چون کاغذ ملفوف هگلی که رویکرد تاریخ‌گرایانه را برای هویت مورد تأکید قرار می‌دهد، دیدگاهی که متأثر از مارکسیسم، آن را اقتصادی و طبقاتی می‌بیند و دیدگاه روان‌شناسانه لاکان» (میرمحمدی، ۱۳۸۳: ۳۲۰-۳۱۹)، در این نوشتار هویت ایرانی در ذیل نظریه جامعه‌شناسی معرفت وبری و جستار بحران اسپریگنز و البته از منظر روشنفکران ایرانی مورد بررسی و واکاوی قرار می‌گیرد.

محققان هویت غالباً بر این باورند که هویت‌ها و ابزارهای فرهنگی آنها، هم پاسخ و هم دربرگیرنده وضعیت نابسامانی است که در بحران‌ها، کشمکش‌ها و وضعیت اجتماعی پرورش یافته و شکل می‌گیرد (آپیا، ۲۰۰۵: ۱۹) نکته قابل توجه این است که هویت علاوه بر اینکه در بستر اجتماعی و هم‌بستر بحران‌ها تبدیل به یک مسئله می‌شود، بستر تاریخ‌مندی نیز دارد. اساساً هویت در متون اجتماعی و صمیمی در یک پروسه زمانی طولانی شکل می‌گیرد. این روند زمان‌بندی تاریخی شکل‌گیری هویت لزوماً بر زمینه‌های فرهنگی استوار است؛ از این رو کاربرد اجتماعی هویت‌ها منجر به برداشت‌های متفاوت سیاسی می‌شود (هافمن و مک‌گینلی، ۲۰۱۰: ۱۱۵) چنانکه جنلینک خاطر نشان می‌سازد هویت‌ها و قوانین مربوط به آن‌ها همیشه در ارتباط با زمینه‌های خاص تاریخی در حال شکل‌گیری و اصلاح هستند و این زمینه‌های خاص، ماهیتاً سیاسی هستند (جنلینک، ۲۰۰۹: ۶۵).



روشنفکران ایرانی به عنوان حاملان ایده‌ها و معرفت، هرکدام در بستر علایق ارزشی که دارند از طریق تأمل در بحران‌های زمانه خویش (به عنوان برآیندهای واقعیت‌های اجتماعی و برش‌های تاریخی زمانه روشنفکر) در تلاشند تا پاسخی به مسئله هویت دهند که به طور مشخص می‌توان از چهار الگو سخن به میان آورد:

الف - الگوی «هویت باستانی» که در ذیل «بحران عقب‌ماندگی» و در فاصله زمانی دوره منتهی به مشروطه تا دوره پهلوی اول مطرح می‌شود؛

ب - الگوی «هویت اسلامی» که در ذیل «بحران انحطاط و ریشه‌کن شدن درخت اصالت‌ها و نیز گسست معرفت از اندیشه قدسی» از دهه ۱۳۳۰ تا انقلاب اسلامی مورد تأکید قرار می‌گیرد؛

ج - الگوی «هویت چندگانه» که اواخر دهه انقلاب اسلامی و در ذیل «بحران ایدئولوژی‌گرایی و تحجر هویتی و انعطاف‌ناپذیر دانستن فرهنگ‌ها و تمدن‌ها» مطرح می‌شود؛

د - بالاخره الگوی چهارم که «ایران‌شهری» را نماد هویت ایرانی می‌داند و در ذیل «بحران فراموشی جدال قدما و متأخرین و غوطه‌ور شدن در نزاع سنت و مدرنیته» و در دهه دوم انقلاب اسلامی مطرح می‌شود.



الف - هویت باستانی

جستجوی هویت در اندیشه روشنفکران دوره‌های منتهی به مشروطه، ارتباط تنگاتنگی با بحران عقب‌ماندگی ایران دارد؛ واقعیتی که از طریق آشنایی با توسعه و پیشرفت تحقق یافته در غرب به دست آمد. آشنایی با غرب در دوره فتح‌علی‌شاه قاجار، به عنوان مهم‌ترین پدیده فرهنگی تاریخ ایران، بعد از برخورد ایران با اسلام (بهنام، ۱۳۸۳: ۱۴) از غرب توسعه یافته صنعتی آینه‌ای می‌سازد که عقب‌ماندگی دیگر جوامع را می‌نمایاند، اما مجاری این آشنایی هرچه بود از آن جهت که می‌توانست «تنبه و انفعالی» را برای به تعطیل رفتگان تاریخ برانگیزد (به تعبیر شایگان به نقل از بهنام، همان، ۱۶)، مغتنم به نظر می‌رسید. هرچند بزرگ‌ترین بیدارباش، شکست‌های ایران از روس و حقارت عهدنامه‌های گلستان و ترکمنچای بود؛ چنانچه عباس میرزا را به تأمل واداشت «اجنبی حرف بزن بگو این قدرتی که شما اروپایی‌ها را بر ما مسلط کرده چیست و موجب ضعف ما و ترقی شما چیه» (زیباکلام، ۱۳۷۷: ۱۱۰-۱۰۹). احساس ناتوانی و حقارت از مقابله با تمدن جدید و نیاز به فناوری و دستاوردهای علمی، روشنفکران را نیز به فکر تبدیل اوضاع انحطاط و بربریت و تکمیل لوازم تمدن و تربیت انداخت؛ اما از آنجاکه روشنفکران

نیز مشکل جامعه خود را از آینه غرب درک و دریافته بودند، چنین تصور کردند که اندیشه روشنگری غرب که جامعه غربی را از عقب ماندگی نجات داده بود، می تواند الگوی بی بدیلی در نجات ایران از عقب ماندگی باشد.

پدید آمدن اندیشه تجدد در چنین بستری از الگوبرداری و تقلید موجب شد شناسایی و پاسخ به بحران های جامعه ایرانی از دریچه تقلید و نه توجه به ظرفیت داشته های خود انجام گیرد. به تقلید از سنت های کلاسیک پس از رنسانس غرب در نفی مذهب و کلیسا، منشأ عقب ماندگی ایران، سنت و جامعه سنتی (به عنوان غیریت تجدد) قلمداد گردید و کنار نهاده شدن سنت های دینی راه حل بحران شناخته شد. همچنین به تقلید از رویکرد باستان گرایانه اندیشمندان رنسانس و نیز در پی تحقیر و زبونی و انفعال و بلا تکلیفی فرهنگی (در شرایط نفی سنت های دینی)، پاسخ به مسئله هویت از دریچه نوعی ناسیونالیسم ایرانی داده شد که به شکل گرایش به سنن قبل از اسلام، تمایل شدید به احیا و رجعت به تمدن ایران باستان، ایده کهن ایران شهر با دو مؤلفه رعیت و شاه و بازگشت به مفاهیم باستانی و اساطیر ایرانی، خود را بروز و ظهور داد. این باستان ستایی که با نفی و طرد سنت دینی همراه بود، بعدها از منابع مشروعی و تحکیم قدرت رضاخانی گردید. این تفکر حامل نوعی نگاه به خود در مقابل اسلام و اعراب بود که در آن بر گفتار ملت ایران (باستانی) تأکید می شد. اندیشه های *آخوندزاده* و *آقاخان کرمانی*، این الگوی فکری را سامان نخستین بخشیده اند.

۱. میرزا فتحعلی آخوندزاده

آخوندزاده، بحران عقب ماندگی در ایران را ناشی از فرهنگ اسلامی می دانست. او در این راستا بر آن شد تا آثار اسلام را از فرهنگ ایرانی بزدايد (پارسانیا، ۱۳۷۸: ۲۰۷). آخوندزاده راه رسیدن به قدرت و مکنت را «هدم اساس عقاید دینیه که پرده بصیرت مردم شده، ایشان را از ترقیات در امور دنیویه مانع می آید» دانسته است (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۱۳۹).

به نظر می رسد آنچه آخوندزاده را در رسیدن به دو هدف یعنی رسیدن به «مسلك پروقره و سیویلیزه شدن» از یک سو و به تعبیر خودش «رهایی از باورهای دینی و اسلامی» از دیگر سو یاری می رساند، مسئله اصلاح خط و تغییر الفبا باشد (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۱۳۹). او در نامه ای به *شاهزاده جلال الدین میرزا* می نویسد: «نواب اشرف، شما زبان ما را از تسلط زبان عربی آزاد فرمایید. من نیز در تلاش هستیم که ملت خودمان را از دست خط عرب ها نجات دهیم» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۱۷۲). به عبارت دیگر اصلاح خط و تغییر الفبا دو هدف او را طبق استدلال





خود او برآورده می‌ساخت؛ نخست نیل به تجدد: «غرض من از تغییر خط حاضر اسلام این بود که... مانند ملت پروس به تحصیل سواد و تعلیم علوم پایه دایره ترقی گذارند...» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۱۷۲)، و بعد جدا کردن ایران از گذشته اسلامی آن با هدف حصول به ایرانیت ناب. در واقع «هدف اصلی آخوندزاده از تغییر الفبا سست کردن پایه‌ها و شأن فرهنگ عربی در ایران بود تا به آرزوهای ناسیونالیستی خویش برسد» (امیراحمدی، ۱۳۸۱: ۹۲).

«آرزوی من این است که ایرانیان بدانند ما فرزندان پارسیانیم و وطن ما ایران است» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۴۹) «و بر ما تعصب پارسیان فرض است... یعنی تعصب وطن و هم‌جنسان و هم‌زبانان فرض است نه اینکه تعصب دین، چنانکه شعار فرنگیان است» (مددپور، ۱۳۷۲: ۲۵۲)

به نظر او رهایی از خط عربی، ایران را از میراث‌های فرهنگ عرب جدا می‌کند و تعصب به نژاد و زبان فارسی را به جای آن می‌نشانند. از نگاه او پادشاهان ایران قبل از اسلام فرشته خصال بوده و دین زرتشت، دینی است که باید آن را به عنوان مظهر قوم ایرانی ستایش کرد (قمی، ۱۳۸۰: ۵۴). آخوندزاده همچنین در تلاش برای ساختن هویتی به نام ایران جدا از اسلام، اقداماتی را در راستای حذف علائم و نشانه‌های اسلامی از ایران به انجام رساند (مددپور، ۱۳۷۲: ۲۷۹). بنا بر تحلیل آدمیت، از جمله عواملی که آخوندزاده، دوره پیش از اسلام را زمینه هویت‌خواهی قرار می‌دهد، حرکتی انفعالی در مقابل غرب تسلط‌یافته از سویی و مقصر دانستن اقوام دیگر در تنزل حال فعلی‌شان از دیگر سو بوده است (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۱۹). آخوندزاده تربیت ملی را موجب بیداری ملی دانسته و آن را زمینه‌ساز بیزاری مردم از فرهنگ عربی و اسلامی و پدیدآورنده ملت ایرانی می‌داند؛ ملتی که نژاد واحد، زبان خود و فرهنگ و تاریخ مشترک دارد. به خاطر این اندیشه‌ها او را مؤسس ناسیونالیسم ایرانی خوانده‌اند (آرین‌پور، ۱۳۵۱: ۳۴۴).

به‌طورکلی آخوندزاده، با توجه به عناصری چون زبان، نژاد پارسی (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۴۹)، تاریخ و فرهنگ مشترک، وطن، حاکمیت ملی و دین زرتشت و با غیر خواندن فرهنگ عربی و اسلامی، آن را در کنار نقص خط و الفبا و بی‌سوادی مردم از موانع اساسی شکل‌گیری هویت ایرانی دانسته است. راهکارهای او برای شکل‌گیری ایرانی بیگانه از فرهنگ مهاجمان و نیز توسعه ایران، اصلاح خط و تغییر الفبا، فرهنگ و آموزش عمومی، حذف اسلام، احیای دین زرتشت و هویت باستانی بوده است.

۲. میرزا آقاخان کرمانی

آقاخان، یکی دیگر از چهره‌های مطرح در الگوی روشنفکری مورد بحث است. کسروی مسئله

او را عقب‌ماندگی ایران و آشفتگی و درماندگی شرقیان می‌داند (کسروی، ۱۳۵۷: ۱۳۶). آنچه آقاخان در رفع عقب‌ماندگی و هوشیاری ملی و رستاخیز ایران، بیش از همه به آن اهمیت داده، پاسخ به مسئله هویت است. او این هویت را در ایران پیش از اسلام و اعراب و در استمرار روزگاران پیشین آن، که در آن ایران، دولت و مدنیت آن «روشنی‌بخش گیتی بود» (آدمیت، ۱۳۳۵ الف: ۲۸۲) جستجو می‌کرد.

آقاخان عناصر و مؤلفه‌های هویت ایرانی را در رسالات سه مکتوب، آیینه سکندری، کتاب نامه باستان و یک مکتوب و صد خطابه آورده است. نخستین مؤلفه، مفهوم «وطن» است که آن را به معنای وسیع ایران زمین (با پیوندهای تاریخی و ملی آن) و در توصیفی رمانتیک، معبود، عروس، پدر و مادر خوانده است (آدمیت، ۱۳۳۵ الف: ۲۵۴). مؤلفه دیگر، اسطوره‌هایی است که بیشتر اساس ایرانی‌بودن ساسانیان واقع شده بود. ساسانیان با همراهی موبدان، در مقابل اقوام مهاجم از اسطوره‌های آفرینش و نخستین انسان و نخستین پادشاه و سلسله‌های اساطیری پیشدادی و کیانی کمک گرفته و همبستگی ملی و یکپارچگی ایران را فراهم آورده بودند؛ افسانه‌هایی که در دوره‌های پایانی سلسله اشکانی رواج یافته و ریشه اوستایی داشت و با سلسله ساسانی گره خورده و هویتی جمعی برای ایرانی رقم زد. این تاریخ‌سازی بعدها در دوره اسلامی نیز وارد فرهنگ ایرانی شد و روح حاکم بر شاهنامه فردوسی گردید. آقاخان یکی از جهات عظمت فردوسی را در این دانسته که آیین پارسی را زنده کرد (آزاد ارمکی، ۱۳۸۰: ۱۶۷). دیگر مؤلفه‌های هویت ایرانی در نظر آقاخان، زرتشت به عنوان یک نماد ایرانی و قانون زند به عنوان مترقی‌ترین کیش عهد باستان است. مؤلفه بعدی نژاد آریایی است. آقاخان معتقد است:

«این ملت قدیم و جنس شریف سخت عناصر، ادوار فترت پی در پی را گذراند اما برخلاف بسیاری از ملل باستان که از صفحه روزگار ناپدید شدند به جای ماند و از نو سر برافراشت... ما خود نژاد و بزرگی خودی را فراموش کرده‌ایم» (آدمیت، ۱۳۳۵ ب: ۲۵۶).

زبان در این میان از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ او می‌گوید:

«قوم ملت به زبان است و مقصود از ملت، امتی است که به یک زبان سخن گویند، قومی که زبانش نو گردد، قومیت خود را بر باد می‌دهد... زبان هر ملتی نماینده روح آن است (آدمیت، ۱۳۳۵ ب: ۲۵۸) «اگر شاهنامه فردوسی نمی‌بود بعد از استیلای اقوام



عربیه بر ایران تاکنون بالمره لغت و جنسیت ایران مبدل به عرب شده فارسی‌زبانان نیز مانند اهل سوریه و مصر و مراکش و تونس و الجزایر تبدیل ملیت و جنسیت کرده بودند و از جنس خود استنکاف عظیم داشتند» (امیر احمدی، ۱۳۸۱: ۱۱۷).

او همچنین اسلام، استیلای فرهنگ عربی، نقص الفبای فارسی و حوادث تاریخ ایران را از عوامل تهدیدکننده هویت و خود ایرانی در طول تاریخ دانسته است. برای آقاخان بحران اساساً اسلام و سنت آن است که موجبات عقب‌ماندگی ایران را فراهم آورده است. آقاخان ورود اسلام به ایران را سرآغاز سقوط ایران دانسته است. وی رجعت به ایران باستان، احیای آن، توجه به «تاریخ و فرهنگ مشترک (آدمیت، ۱۳۳۵ الف: ۲۶۱-۲۶۰)» زنده کردن زرتشت و جایگزینی آن با اسلام و عربیت، «اصلاح الفبا و تاریخ» و آموزش عمومی را یگانه راه برای رهروان فردوسی می‌دانست که با آن هویت باستانی ایرانی حیات خواهد یافت. طبری بر گرایش ناسیونالیسم آقاخان به شوونیسم تأکید کرده و او را زمینه‌ساز پیدایی ناسیونالیسم شاهنشاهی رضاشاه و تئوریسین دستگاه استبداد او معرفی کرده است (طبری، ۱۳۵۶: ۱۰۰).

این خط فکری با مؤلفه‌هایی چون تأکید بر غرب، توجه به مؤلفه‌های باستانی ایران و زبان فارسی، حذف و طرد اسلام و سنت‌های آن بعدها نیز ادامه پیدا کرد. سید حسن تقی‌زاده (ر. ک: تقی‌زاده، ۱۳۷۲ و مرشدزاده، ۱۳۸۰)، حسین کاظم‌زاده/ایران‌شهر در مجله ایران‌شهر (ر. ک: معظم‌پور، ۱۳۸۳)، مجله فرنگستان (ر. ک: جمال‌زاده، ۱۳۷۸) و صادق‌هدایت (ر. ک: جعفری، ۱۳۸۳) با آثار خود، در تکمیل خط فکری مورد بحث کوشیدند.

دلیل احیا و تقویت این گرایش (تجددخواهی با تلاش برای یگانگی ملی با هویت ایران بدون اسلام) در دوره پس از مشروطه ریشه در اوضاع بحرانی آن دوره دارد (ر. ک: انتخابی، ۱۳۷۱). در این الگوی فکری دین اسلام به عنوان آیین تحمیلی اعراب بر ایرانیان تلقی شده و زبان، خط و تاریخ آن غیربومی فرض شده است. در این الگو نه تنها راه‌هایی از بحران عقب‌ماندگی نسخ آن است بلکه تنها راه رسیدن به ایرانیت ناب نیز هست. این باستان‌گرایی و امید به تجدید عظمت آن هم پاسخی به بحران هویت و هم ابزاری برای اعتماد به نفس در مقابل غربیان و حل احساس زبونی ایرانی است.

ب - هویت اسلامی

در این الگو که سرآغاز طرح آن دوره پهلوی دوم است، «خود اصیل» یا «خود خودی»، اسلام



و سنت‌های اسلامی است. آنچه از عناصر هویت ایرانی در کانون توجه و بازاندیشی این دسته از روشنفکران قرار می‌گیرد، برخلاف الگوی پیشین، اسلام و سنت دینی است. به نظر می‌رسد علی شریعتی و سید حسین نصر، البته از دو جهت متفاوت و گاه متضاد، شالوده‌های نظری این الگوی فکری را سامان داده‌اند:

۱. علی شریعتی

هویت، شخص و خویش در آثار شریعتی، غالباً در معانی مشابهی به کار برده شده و مجموعه‌ای از داشته‌هایی است که شخص آن را از تاریخ، فرهنگ و مذهب خود الهام می‌گیرد (شریعتی، ۱۳۷۹ الف: ۳۷) از نظر او هر انسانی عبارت است از من فشرده تاریخ خود، یعنی تاریخی که او به آن وابسته است (اشکوری، ۱۳۷۸: ۵۶) انسان متعالی او همچنین خودآگاه، دارای قدرت انتخاب و توانایی آفرینندگی است (شریعتی، ۱۳۷۹ الف: ۳۷) که می‌بایست با بازیافتن شخصیت انسانی، اصالت تاریخی و فرهنگی خویش، خود را در مقابل الیناسیون فرهنگی و استعمار بیمه نماید. شریعتی دنیای کنونی را از این جهت هولناک دانسته که درخت هر اصلتی را از ریشه بر می‌کند و هر هویتی را از چهره ملت‌ها می‌زداید و عزیزترین دستاوردهای تاریخ‌ها و گرانبهاترین موارث فرهنگی و قدیمی‌ترین ارزش‌های انسانی را می‌روبد و می‌برد (۱۳۷۹ الف: ۳۷۱).

مسئله علی شریعتی نیز، همچون روشنفکرانی که پیش‌تر آمد، انحطاط و عقب‌ماندگی است. اما انحطاط و عقب‌ماندگی در نگاه شریعتی یعنی این وضعیت: استحاله شدن انسان با از دست رفتن خودآگاهی، سازندگی و آفرینندگی او (۱۳۷۹ الف: ۳۴۱) و تسلیم شدن وی در برابر طبیعت و تقدیر. بی‌مسئولیتی، خودبیزاری، تقلید، غریزدگی و الیناسیون روشنفکران. تعصب‌گرایی، زهدگرایی، جمود، تحریف، ریا و مرگ متولیان دین (توسلی، ۱۳۶۹، ۱۰۲-۱۰۱)؛ ناآگاهی، مصرف‌گرایی و تقلیدگرایی مردم و تسلیم زور و تزویر شدن آنان، پیشی گرفتن تمدن غربی، نسیان معارف بنیادی و رواج خرافات و زوایدی به نام دین در جامعه (شریعتی، ۱۳۷۹ د: ۶۴۵-۶۴۴)، غربت تاریخ و فرهنگ اصیل (شریعتی، ۱۳۷۹ ز: ۵۳)، دوانگاری دین و دنیا و پاره‌پاره شدن پیکر اسلام و....

شریعتی در شناسایی ریشه انحطاط با اشاره به برخی عوامل خارجی مانند استعمار فرهنگی و فکری امت اسلامی... (۱۳۷۹ الف: ۵۹)، عوامل داخلی را برجسته می‌کند که عبارتند از غلبه دین شرک‌گرایی بر یکتاپرستی، حاکمیت تشیع سیاه (سخنرانی: تشیع علوی و تشیع صفوی)،



کل‌نگری، ذهن‌گرایی (شریعتی، ۱۳۷۹، ر، ۱۳۷۹ ح)، آخرت‌گرایی و همگام نشدن اسلام با زمان (شریعتی، ۱۳۷۹:ب: ۲۸۳) و...

پاسخ شریعتی برای غلبه بر وضعیت بحران عقب‌ماندگی و انحطاط، بازگشت به خویشتن است اما نه هر بازگشتی و نه به هر خویشتتی، بلکه به خویشتن اصیل یا خود حقیقی که همان هویت حقیقی ایرانی (اسلامی) در انگاره شریعتی است. این خویشتتی که شریعتی در منظومه فکری خود به آن دعوت می‌کند نه انگاره روشنفکران باستان‌ستا در کشف دوباره ایران پیش از اسلام است و نه خویشتن موجود اسلامی:

«ممکن است بعضی از شما به این نتیجه برسید که ما ایرانیان باید به ریشه‌های آریایی خود بازگردیم. من این نتیجه‌گیری را به طور قاطع رد می‌کنم. برای ما، بازگشت به ریشه‌هایمان به معنای بازگشت به ریشه‌های اسلامی ماست» (آبراهامیان، ۱۹۸۹: ۱۱۶) «ناسیونالیسم یعنی بازگشت به خویشتن انسانی خودمان... بازگشت به فرهنگ و معنویت که به من شخصیت انسانی می‌دهد، مرا از پوچی به انسان، از وحشی به متمدن و از بی‌فرهنگ به دارای فرهنگ و از مقلد به متکبر و از مشتبه به انسانی اصیل تبدیل می‌کند» (شریعتی، ۱۳۷۹ ت، ۷۳).

شریعتی اساساً تیپ فرهنگی ما را مذهبی و اسلامی دانسته و آن را در مقابل تیپ فرهنگی یونان، روم، چین و هند قرار داده که به ترتیب تیپ فرهنگی فلسفی، هنری و نظامی، صوفیانه و روحانی دارند (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱۷۱). از نظر او اسلام عنصر بنیادین هویت ایرانی - اسلامی است:

«البته تا جایی که به انتخاب میان خویشتن‌های باستانی و اسلامی به طور خاص مربوط است، خویشتن اولی که اساطیری است به نفع خویشتن اسلامی رد می‌شود چون رابطه ما با خویشتن اول به لحاظ تاریخی قطع شده و خویشتن موجودمان اسلامی شده است» (کچویان، ۱۳۸۴: ۱۳۴) «طی چهارده قرن همراهی تاریخ ایران و اسلام، فرهنگ غنی و گسترده‌ای پدید آمده که در آن نمی‌توان هیچ‌یک را از دیگری بازشناخت، جستن فرهنگ ایرانی بدون جستن اسلام به همان اندازه محال و غیر قابل تصور است که دیدن فرهنگ اسلامی بدون ایران» (شریعتی، ۱۳۶۲: ۷۲).

از نظر شریعتی تعامل طبیعی ملیت ایران با دیانت اسلام پس از انقطاع از دیانت باستانی زرتشت چنان عمیق است که جداسازی‌شان کاری است نه تنها غیرممکن بلکه غیرمتصور، از این جهت هویت ایرانی چیزی جز مسلمان ایرانی نیست» (کچویان، ۱۳۸۴، ۱۳۵-۱۳۴).



طبق دیدگاه شریعتی مجموعه افکار، عقاید، ارزش‌ها، آداب و شعایری که اینک جهان‌بینی، ایدئولوژی و سلوک اجتماعی ما ایرانیان را معین ساخته و در حقیقت شخصیت هویت انسانی و اخلاقی و عقیدتی و سلوک اجتماعی ما را ساخته، اسلام و تشیع است (ر. ک: شریعتی، ۱۳۷۹ الف: ۲۸۲). از نظر شریعتی، هویت ایرانی جدای از اسلام، وجود خارجی ندارد و این غیر از اهمیتی است که شریعتی به اسلام به عنوان دین و حیانی و حق و پذیرفتنی و عامل آگاهی و آزادی قائل بوده است. شریعتی با باور به بنیاد دینی جامعه ایران، درک هویت راستین ایران را تنها از راه اسلام میسر دانسته است (شریعتی، ۱۳۷۹ الف: ۱۳).

شریعتی در تقابل با روشنفکران باستان‌ستا، بیان داشت: «چگونه گاهی روشنفکران ما اساطیر افسانه‌های فراموش‌شده‌ای را در راه بیداری ملی و خودآگاهی اجتماعی از زیر گرد و غبار اعصار بیرون می‌کشند اما چشم بر بسیاری از واقعیت‌های ملموس در این هزار ساله اسلامی و پتانسیل‌های غیر قابل انکار آن می‌بندند» (شریعتی، ۱۳۷۹ پ: ۹۶). او با لحنی تمسخرآمیز و در همان حال ناستیزه‌جویانه، به روشنفکران غرب‌گرای مخالف خود می‌گفت که واقعیت اجتماعی ایران را با خیال‌بافی‌های خود اشتباه نکنند، او می‌گفت از آنجاکه روشنفکران ما با دین مخالفند فکر می‌کنند جامعه نیز با دین مخالف است (رهنما، ۱۳۸۱: ۳۸۰). چنان‌که بیان شد خویشتن اسلامی شریعتی، خویشتن موجود اسلامی نیست، بلکه خویشتن اسلامی بازسازی‌شده در نگاه خود اوست. منظور شریعتی از اسلام، دینی است که «هدفش از بین بردن دینی بوده که در طول تاریخ بر جامعه‌ها حکومت داشته و دینی که پیغمبرانش برای نابودی اشکال گوناگون دین شرک قیام کردند» (شریعتی، ۱۳۷۹ ج: ۲۸) و مذهبی است که «از همان بدو شروع خود، ایدئولوژی رهاسازی محرومان، افتادگان و مظلومان بود و آن تشیع راستین و علوی است و نه تشیع صفوی که یک ایدئولوژی محافظه‌کار برای مشروعیت بخشیدن به استبداد سلطنتی و فلج کردن اجتماع به کار گرفته می‌شد» (میلانی، ۱۳۸۱: ۱۶۰).

جستجوی هویت اصیل ما، به باور شریعتی مسئولیت اصلی ما هم هست و آن در یک کلمه عبارت است از «تجدید بنای مکتبی و مسلکی اسلام با بینش شیعی، بر اساس کتاب، سنت، علم و زمان» (شریعتی، ۱۳۷۹ الف: ۸). با انقلاب اسلامی یعنی «انقلاب در شکل فهمیدن اسلام» (شریعتی، ۱۳۷۹ خ: ۳۴۸) و تجدیدنظر در «بینش و فهم مذهب» (شریعتی، ۱۳۷۹ ح: ۴۷۰) در جهت «بازگشت به اسلام راستین» و «شناخت حقیقی روح واقعی اسلام نخستین» (همان) است که می‌توان بدان رسید و این رنسانس «نه یک تجدید تمدن، فرهنگ و قدرت



اسلامی که تجدید قوای خود اسلام و بعثت دوباره آن» است (شریعتی، ۱۳۷۹ الف: ۲۰۶).

۲. سید حسین نصر

توجه نصر به اسلام و سنت، توجه به آموزه‌های تمدن‌ساز و فرهنگ‌ساز آن برای حل بحران است. نصر که بحران جامعه امروز را گسست معرفت از اندیشه قدسی و انسان‌گونگی اندیشه مدرن می‌داند (نصر، ۱۳۷۸: ۲۴۴-۲۴۲)، ریشه‌های بحران‌ها را در گسست از سنت، فراموشی علم واقعی به حقیقت الهی و انسانی و طبیعی، پشت کردن به عالم معنا و اعلام استقلال انسان از خدا ارزیابی می‌کند (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۱۶). در واقع برای نصر، خود تجدید بحران است «تجددگرایی فقط به چیزهایی اطلاق نمی‌شود که امروز رواج دارد، بلکه آن را شیوه نگرشی خاص به جهان می‌دانیم که در حقیقت دوره نوزایی نامیده می‌شود. حقیقت مطلق و نهایی متعالی از سطح انسان‌ها را انکار کرده و از نظام الهی به نظام انسانی فرو می‌افتد» (نصر، ۱۳۸۵ ب: ۲۵۹) روی دیگر بحران برای نصر، نحوه برخورد مسلمانان با تجدید است: «گروهی از مسلمانان در پی پذیرش برتری مادی غرب و حتی سلطه نظامی و سیاسی افزون‌تر آن، به تدریج ایمان به نهادها و تمدن خویش را از دست دادند و همه چیز را غربی کردند، دست‌های دیگر از نوگرایان مسلمان حتی در صدد نوسازی خود دین برآمدند. وجه مشترک هر دو گروه این است که میراث تمدن اسلامی را قابل استفاده نمی‌دانند عده‌ای افراد خشک مقدس به صحنه آمدند و در برابر غرب ایستادند، اما نسبت به بخش بزرگی از تمدن اسلامی بی‌اعتنا شدند و با آن مخالفت کردند در حالی که تنها حُسن آن، دفاع از شریعت بود. آنها با قسمت اعظم بنای معنوی و عقلی اسلام سر ناسازگاری داشتند... در حالی که اسلام سنتی از یک سو به مقاومت در برابر حمله بی‌امان تمدن جدید می‌پردازد و از سوی دیگر از همه سطوح مادی و معنوی تمدن اسلامی حمایت می‌کند (نصر، ۱۳۸۶). سنت در آثار نصر «به معنای حقایق یا اصولی است دارای منشأ الهی که از طریق شخصیت‌های مختلفی معروف به رسولان یا پیامبران، اوتاره‌ها، لوگوس یا دیگر عوامل انتقال که برای ابنای بشر و در واقع برای یک بخش کامل کیهانی آشکار شده و نقاب از چهره آنها برگرفته شده است» (نصر، ۱۳۸۱: ۱۳۵). تکیه بر سنت با منشأ قدسی آن و توجه به دریای بیکران اندیشه، فلسفه و معرفت از آغاز تا به امروز در ایران، تنها راه ضامن بقای فرهنگ ایرانی - اسلامی و حفظ هویت آن در اندیشه نصر است.

نصر با عنایت به تاریخ و نظام اندیشگی آن و هویت مستمر ایرانی، تعریف ایرانی بودن در عصر فعلی را در ارتباط مستقیم با همه عواملی دانسته که هویت ایرانی را ساخته است. برخی



از این عوامل که در انگارهٔ او برجسته هستند عبارتند از:

الف - وجود یک جوهره هویتی که ارتباط مستقیمی با قدرت صورت نوعی فرهنگ ایران دارد و توانسته خود را در مقابل تاریخ پُرتلاطم و طولانی ایران حفظ کند. پذیرفتن دین جدید از این رو نه تنها فرهنگ ایران را از بین نبرد بلکه موجب شد ایران در عالمی وسیع تر به قلب یک تمدن جهانی درآید و حیات جدیدی در زمینه اندیشه، چه فلسفی و چه علمی، در ایران زمین پدید آید (نصر، ۱۳۸۲: ۴۵۶-۴۵۵). نصر برخلاف تفکر امثال آقاخان، ورود اسلام به ایران را به بارش باران بر یک زمین مستعد تشبیه کرده است:

«تمدن اسلامی به این دلیل در ایران رسوخ کرد که این سرزمین به آن نیاز داشت... اگر دین اسلام نمی توانست نیاز عمیق معنوی ایرانیان را برآورده کند ایرانیان مسلمان نمی شدند» (همان، نصر، ۱۳۸۲: ۶۳).

پس ایرانی بودن امروز یعنی آگاهی به تمام مراحل تاریخ این مملکت نه به نحوی گسسته و متناقض بلکه به صورت مراحل حیات یک موجود زنده و آگاهی کامل از این وحدت؛ از این رو داستان رستم و سهراب و فاجعه کریلا یا پند و اندرزهای بزرگمهر و قحمان و حکمای اسلامی، متعلق به دو عالم متضاد نیست بلکه در فرهنگ اسلامی ایران ادغام شده اند. نصر خود برخی از مهم ترین فصول متباین و مشخص تاریخ ایران و جنبه های اندیشگی آن را چنین در پیوستگی می بیند:

«... تاریخ این سرزمین... از آثار متعلق به پیش از تاریخ که در کاوش های باستان شناسی سیلک و مارلیک در لرستان و ایلام به دست آمده گرفته تا دوره کوچ و مهاجرت قبایل آریایی، آغاز عصری نو در فلات ایران و سپس بنیاد نخستین آیین شاهنشاهی جهان به دست کوروش بزرگ و پیدایی و گسترش دین زرتشتی در ایران و بعد حمله اسکندر و آنگاه احیای حیات ملی در دوران اشکانی و بازگشت به نهادهای عصر هخامنشی در دوران ساسانی و سرانجام پذیرش اسلام و آغاز عصر تابناک اسلامی که در اندک مدت، ایران را به صورت یکی از والاترین و معتبرترین مراکز فرهنگی جهان درآورد و نشیب و فرازهای سده های بعد مانند یورش های ترکان و حمله مغولان و به دنبال آن احیای حکومت توسط خاندان صفوی و نادرشاه/فشار و آن گاه لحظات غم انگیز تضعیف قدرت سیاسی ایران در دوره قاجار و بالاخره گسترش نفوذ تمدن غرب در ایران، با همه تحولات، هیچ گاه رشته استمرار حیات ملت ایران گسسته نشده، ملت ایران از استمرار برخوردار بوده و هویت ملی آن با اتکا به اصول اساسی



خود همچنان پابرجا مانده و آوازه میراث‌های معنوی آن در فضای تاریخ بشر چه در شرق و چه در غرب طنین افکننده است» (نصر، ۱۳۷۰: ۹).

ب- سنت فکری و فلسفی و جهان‌بینی آن شامل افکار افرادی نظیر ابن سینا، مولانا، سهروردی و ملاصدرا سازنده عمیق‌ترین ابعاد اندیشه و عالم فکری و معنوی و تعیین‌کننده اصالت فرهنگی و هویتی ایرانی (نصر، ۱۳۷۰: ۴۵۷-۴۵۶) است.

ج- زبان فارسی از ارکان اساسی هویت ایرانی به شمار می‌رود. نصر حفظ این زبان و پیوند با ایران را یکی دانسته است (نصر، ۱۳۷۰: ۴۹۶).

د- آمیختگی فکر با عمل و فلسفه با اخلاق و سیلان اصول فکری و معنوی تمدن ما در تمام شئون و حیات، از دیگر مؤلفه‌های هویتی ایرانیان است.

ه- قدرت ترکیب و جذب در عین حفظ اصالت فرهنگی ایران همراه با حفظ اصول معنوی حاکم بر آن (نصر، ۱۳۷۰: ۶) نیز از شاخصه‌های هویتی ایرانیان به شمار می‌رود.

و- ایجاد تعادل بین عالم صورت و معنی با جهان مادی و معنوی به عنوان هدف فرهنگ ایران و تعادل بین درون و برون زمین و آسمان به عنوان جلوه‌ای از ارتباط بین وحدت و کثرت، از ویژگی‌های فرهنگ و هویت ایرانی محسوب شده است.

ز- اعتدال یعنی احتراز از افراط و تفریط در ارتباط انسان با جهان مادی و ارتباط با زیبایی و هنر و همه عوامل جامعه انسانی (نصر، ۱۳۸۲: ۴۷)، از دیگر خصوصیات فرهنگ و هویت ایرانی است. از نظرگاه نصر «احسن التقویم» در مورد انسان همان نیکوتر اعتدال است (نصر، ۲۰۰۲: ۲۷).

ح- یکی دیگر از ارکان ایرانی مدرن به معنای اصیل آن، رسیدن به یک نوع وحدت نظر است که در آن تناقض بین عقل و ایمان یا استدلال و ذوق از میان برداشته می‌شود و «هریک از گنبد‌های خیره‌کننده مساجد ایلخانی یا صفوی حاکی از این وفاق است» (نصر، ۲۰۰۲: ۴۵۸). نصر، توجه به این عوامل را در جهت حرکت آینده ایرانیان تعیین‌کننده دانسته و تأکید می‌کند در آینده نیز یقیناً ایرانی بودن مبتنی بر تحکیم همین اصول و به کار بردن آنها در فضای دوران جدید حیات این ملت است (نصر، ۲۰۰۲: ۴۵۸).

نصر با تأکید بر هویت معنوی ایرانیان که به صورت حقیقتی فرهنگی و معنوی و به‌رغم تغییر مرزها و تهاجم اقوام گوناگون آهنگ خلاقیت فرهنگی و هویت ملی خود را حفظ کرده، چنین بیان می‌دارد که «ایران بیش از آنکه تنها یک واقعیت سیاسی و اجتماعی باشد یک حقیقت فرهنگی



و معنوی در قلب آسیاست که همچون حلقه‌ای زنجیره هستی معنوی و فرهنگی شرق و غرب را به یکدیگر پیوند می‌دهد» (نصر، ۱۳۷۰: ۹-۸). نصر با نقد روشنفکران ایرانی که تأثیرپذیری از غرب را با تبدیل هویت، یکسان می‌انگارند، در بحث سنت و مدرنیته کنونی ایران، روشنفکران را به خودشناسی و هم‌غرب‌شناسی عمیق دعوت کرده است (کاویانی، ۱۳۷۴: ۱۶).

برجستگی دین در هویت ایرانی در بررسی‌های شریعتی و نصر، ما را به الگویی از روشنفکری ایرانی رهنمون ساخته که برخلاف الگوی پیشین روشنفکری ایرانی، دین را نقطه کانونی توجه خویش قرار داده و بستر ساز توجه به ابعاد مختلف و متعدد آن از مایه‌های انقلابی و جنبش‌ساز تا مایه‌های فرهنگی و تمدن‌ساز آن شده است. هم شریعتی و هم نصر هر دو هویت ایرانی را به معنا و حقیقت دین پیوند زده‌اند و هویت ایرانی را منهای آن جوهره معنوی و سازنده فرهنگ یا حرکت، تبدیل هویت می‌دانند، اما درحالی‌که شریعتی در بحث هویت با تاریخ قبل از اسلام زیاد میانه‌ای ندارد، نصر بین آن و ورود اسلام به ایران، پیوستگی و تکامل و یگانگی می‌بیند. درحالی‌که زنده کردن هویت اصیل ایرانی در اندیشه شریعتی از دریچه آموزه‌های جنبش‌ساز مفاهیم اسلامی و شیعی است و از این‌رو خودآگاهی شریعتی، انقلابی بود، نصر هویت ایرانی را در بستر تمدنی اسلام و ایران، فلسفه و عرفان و جوهره معنوی و قدسی سنت مورد توجه قرار داده است؛ از این‌رو خودآگاهی نصر تمدنی، فرهنگی و قدسی است.

ج - هویت چندگانه

در الگوهای پیشین، به ترتیب هویت باستانی و هویت اسلامی، مؤلفه‌های حیاتی هویت ایرانی محسوب شدند، در این الگو، گفتاری از روشنفکری ایرانی به بحث گذارده می‌شود که هویت را امری سیال و هویت امروز ایرانی را چندگانه می‌داند؛ به‌طوری‌که غفلت یا تغافل از هریک این مؤلفه‌ها، مسئله هویت در ایران را بدون پاسخ می‌گذارد، سروش و شایگان، هر دو هویت امروز ایرانی را دارای بافتی از عناصر ملی، دینی و غربی می‌دانند که فرهنگ امروز ایران حامل آن است:

۱. عبدالکریم سروش

تکثرگرایی از مفاهیم مبنایی اندیشه سروش است که انگاره او در مورد هویت نیز مرهون آن است. به‌طور کلی می‌توان گفت که سروش:

الف - با نقد نگاه ایدئولوژیک به دین (که با وحدت و یکپارچگی تحقق می‌یابد) به عنوان بحران زمانه خود، با ارائه نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، با باور به عصری بودن معرفت



دینی و از دریچه تکثرگرایی معرفت‌شناختی، دین را چونان متنی دانسته که تکرر را برمی‌تابد و امکان خوانش‌های گوناگون در آن وجود دارد (ر. ک: سروش، ۱۳۷۹).

ب- سروش همچنین با تفکیک میان دو گونه دین یعنی دین هویت (برایند بحران) و دین حقیقت، با بیان اینکه بنیادگرایی غلبه هویت بر حقیقت است و نتیجه آن نه فقط رشد هویت دینی بلکه رشد هویت دین به هزینه حقیقت آن است، وظیفه روشنفکری دینی را دفاع از اسلام حقیقت دانسته است (سروش، ۱۳۸۵: ۱۷).

ج- این کثرت‌گرایی، سروش را به شناسایی صور مختلف دین‌داری رهنمون شده که عبارتند از دین‌داری معیشت‌اندیش (از نمودهای دیگر بحران)، دین‌داری معرفت‌اندیش [یا دین‌داری محققانه (سروش، ۱۳۸۴: ۷۱۲)] و دین‌داری تجربت‌اندیش (سروش، ۱۳۸۱: ۱۲۹). سروش با تأکید بر «معرفت به عنوان مؤلفه ممتاز مدرنیسم»، دین‌داری معرفت‌اندیش را تسهیل‌کننده گفتگوی سنت و مدرنیته در ایران دانسته (پورسعید، ۱۳۸۳: ۱۰۱).

د- سروش این کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی را مبنای کثرت‌گرایی اجتماعی قرار می‌دهد: «اگر تفسیر واحدی از متن دینی وجود ندارد آن‌گاه در قلمرو اجتماعی باید به کثرت ارزش‌ها و هنجارها قائل شد» (پدرام، ۱۳۸۲: ۱۲۵).

ه- همچنین سروش در پرتو چنین کثرت‌گرایی، مؤلفه‌های هویتی ایرانیان را چندگانه دانسته است (سروش، ۱۳۷۷: ۱۵۳) و از این منظر در مقابل دو نحله روشنفکری پیشین قرار گرفته که در آن روشنفکران باستان‌گرا، عنصر دینی هویت را بر نمی‌تابیدند و روشنفکران دین‌گرا که غرب را یا به خاطر جاه‌طلبی‌ها و بدکاری‌های امپریالیستی یا استعماری (شریعتی) یا به خاطر گناه تجدد در غرب (نصر) دگر هویتی ایرانی می‌دانستند. عناصر هویتی امروز ایرانی از دیدگاه سروش عبارتند از:

الف - فرهنگ ملی: «از فرهنگ ایرانی مؤلفه‌هایی چون زبان پارسی (مهم‌ترین رکن قومیت ایرانی)، تقویم شمسی و پاره‌ای از آداب و رسوم چون عید نوروز، هنوز بر ذهن و ضمیر ایرانیان تأثیرگذار است و محصولات فرهنگی سترگی را به خاطره قومی آنان هدیه کرده است» (سروش، ۱۳۷۷: ۱۵۵-۱۵۴)؛ **ب - فرهنگ اسلامی:** از نظر سروش از وقتی که ایرانیان با فکر و فرهنگ اسلامی روبه‌رو شدند نه تنها دیگر هیچ‌گاه با آن وداع نکردند، بلکه عاشقانه به آن رو آورده و آن را تکامل بخشیدند (سروش، ۱۳۷۷: ۱۸۱). به باور سروش: «فقه، کلام و تصوف، میراث مهم فرهنگ اسلامی است که در هویت ایرانی حضور دارد. میراث اسلامی و عناصر



آن «طرز تفکر سنتی» (سروش، ۱۳۸۶: ۹۴)، امروز فرهنگ غالب قوم ایرانی را کما و کیفاً تشکیل می‌دهد و آداب و رسوم، هنر، معماری، ازدواج، تعلیم و تربیت و... همه رنگ و ماهیت اسلامی به خود گرفته است» (سروش، ۱۳۸۵: ۱۶۵)؛ ج - فرهنگ غربی: دیگر فرهنگ موجود در هویت امروز ایرانیان، فرهنگ غربی است؛ فرهنگی که ایرانیان بیش از یک سده است که با آن آشنا شده‌اند. به نظر سروش: «علم و فلسفه و ارزش‌های غربی همراه با نهادهای سیاسی و محصولات تکنولوژیک اینک در میان ما راه یافته و جابه‌جایی را در عین و ذهن سبب شده است. نهادهای تمدنی جدید مثل بانک، دانشگاه، پارلمان و مطبوعات بدون اینکه لزوماً هویت اصیل خود را داشته باشند موجود، و منشأ آثارند» (سروش، ۱۳۷۵: ۹).

سروش از جریان و سیلان این سه فرهنگ به هم گره خورده در زندگی ایرانیان خبر داده و از هم‌گشودن آنها را ناشدنی دانسته است (سروش، ۱۳۷۷: ۱۸۱). سروش که هویت فرهنگی را مقوله‌ای متحول و سیال می‌داند و تصحیح هویت را هم عین هویت‌داری می‌داند، بر آن است که هویت فرهنگی سیال ما همواره از سه فرهنگ دینی، ملی و غربی تغذیه می‌کند (سروش، ۱۳۷۷: ۱۶۸) و منتقد جدی تفکری است که می‌گوید یکی را باید گرفت و دوتای دیگر را در پای او قربانی کرد. به نظر او این ذهنیت «خواه از سوی مدافع فرهنگ غربی باشد، خواه دینی و خواه ملی، از بن در خطاست» (سروش، ۱۳۷۷: ۱۷۷).

سروش معیار خودی شدن فرهنگ را مقبول افتادن آن در میان قومی و معیار بیگانگی آن را مقبول نیفتادن آن دانسته. حفظ اصالت‌ها را نه به معنای حفظ و احیا و ادامه آداب و آرای خرافی و خردناپسند پیشینیان که به معنای شرک ورزیدن فعال در آفرینش‌های فرهنگی، در لذت بردن از دستاوردهای نکوی فرهنگ قومی و بهتر کردن آنها و دادوستد آگاهانه و ناقدانه دانسته است (سروش، ۱۳۷۷: ۳۸۴-۳۸۳).

۲. داریوش شایگان

مسئله شایگان در هر سه چهره اندیشگی خود، «هویت» است (ر. ک: سرپرست سادات، در دست انتشار).

۱-۲. دفاع از هویت شرقی

شایگان که فرهنگ و تمدن ایرانی را در معارضة جدی با تفکر غربی می‌داند، تحقق نیافتن شناخت را از عوامل زوال خاطره قومی و هویتی دانسته است. از این رو نکته‌ای که برای شایگان اهمیت می‌یابد شناخت هویت خودمان و بازشناسی مضامین و مؤلفه‌های خاطره قومی از یک



سو و شناخت تفکر غربی و ماهیت آن به عنوان دگر هویتی، در متن خود آن فرهنگ از دیگر سو است (شایگان، ۱۳۷۸: ۴-۳).

شایگان، متأثر از هایدگر، با تشخیص بحران نیهلیسم در غرب که برآیند تکنیکی کردن تفکر، ذنبوی کردن عالم، طبیعی کردن انسان و اسطوره‌زدایی است (شایگان، ۱۳۷۸: ۴۸-۴۷) و با این باور که آسیا روی به آرمان‌های غربی دارد (شایگان، ۱۳۷۸: ۶)، بر این نکته پای می‌فشارد که اگر قرار باشد تمدن‌های آسیایی امید واقع‌بینانه‌ای به بازیابی سرزندگی و فضیلت پیشین خود داشته باشند، باید از آثار ویران‌گر چهار حرکت نزولی تفکر غربی بپرهیزند (بروجردی، ۱۳۷۷: ۲۳۲)، زیرا این مهمان هولناک (نیهلیسم) در خانه ما نیز آشیانه کرده است (شایگان، ۱۳۷۸: ۹۰-۸۹).

شایگان با حکم به ضرورت ارتباط و شناخت تمدن‌های آسیایی با یکدیگر، خود با نگارش «آسیا در برابر غرب» به چهار کانون بزرگ فرهنگ آسیایی (ایران و اسلام، هند، چین و ژاپن) (شایگان، ۱۳۷۸: ۲۳۳-۱۸۳) توجه نمود و با تأکید بر این عناصر هویتی شرقی (تبادل، ثبات، عرفانی بودن، فاصله گرفتن از امور، جستجوی وحدت، یگانگی و...)، جوهر مشترک تمدن‌های آسیایی را یک تجربه معنوی با هدف دست یازیدن به رستگاری و رهایی دانست (شایگان، ۱۳۷۸: ۲۲۸-۲۲۷) و آن هویت و تجربه مشترک را یگانه سلاحي معرفی کرد که می‌بایست روشنفکران آسیایی در برابر تفکر رو به انحطاط غرب به کار گیرند. به نظر شایگان خاطره‌ازلی می‌تواند به شکوفایی میراث درخشان باستانی آسیا سرعت بخشد (بروجردی، ۱۳۷۷: ۲۳۴). وی در تقابل با روشنفکران باستان‌ستا، اسلام و به‌ویژه مذهب شیعه را سرچشمه اساسی خاطره‌ازلی مشترک ایرانیان دانست. او معتقد بود:

«ناسیونالیست‌های جدید کشور ما که منکر اسلام و این جنبه از تاریخ ایران هستند و به سبب انزجار از هر آنچه اسلامی است، دست به سوی تاریخ باستان دراز می‌کنند و به نوعی اسطوره‌زدگی دچار می‌شوند و به این نکته توجه ندارند که انکار اسلام، انکار چهارده قرن تمدن و تفکر ایرانی است» (شایگان، ۱۳۷۸: ۱۸۹).

در انگاره شایگان پاسداری از هویت فرهنگی و خاطره‌ازلی و میراث در برابر هجوم تفکر غربی فرض مسلمی بود که بر دوش روشنفکران و جامعه آمده است (شایگان، ۱۳۷۸: ۱). حفظ آن جوهره هویتی و بار امانت و وفاداری کامل به آن، آسیا را در برابر غرب حفظ خواهد کرد.

۲-۲. فرهنگ مدرن در هویت ایرانی

شایگان با تجربه وقوع انقلاب اسلامی، خود را متعلق به نسلی می‌داند که برخورد فرهنگ‌ها



را با گوشت و پوست خود تجربه کرد (شایگان، ۱۳۷۲: ۱۴۱)؛ روندی که او را به بازیافت و توجه به عناصر هویتی جدید، شناختی نو و غیرمنفی از غرب و بازتأملی در تعامل فرهنگ‌ها و تمدن‌ها دعوت می‌کرد.

تحول مهم در اندیشه شایگان این بود که در انگاره جدید او، این بار دیگر آسیا در برابر غرب نیست. او با احتراز از اینکه تمدن‌ها را در دو جهان مختلف ببیند و آنها را از دید جغرافیایی در برابر هم قرار دهد یا از دید فرهنگی، آنها را قطب‌های متقابل هم سازد، این بار آنها را در کهنشانی می‌بیند که ستارگانش همواره در هم فرو می‌روند، یکی در دیگری وارد می‌شود و مفهوم‌هایی ترکیبی و نامتعیین زاده می‌شود (بروجردی، ۱۳۷۷: ۲۳۵). شایگان با تصدیق انعطاف‌پذیری فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و باور به همزیستی جهان‌ها، غرب را نیز به عنوان یکی دیگر از عناصر هویتی ایرانیان، بازنمایی کرد. او با به چالش خواندن مقاومت‌هایی که در برابر غرب صورت می‌گیرد، غرب را بخشی از ما و ما را هم بخشی از وجود غرب و مشکلات ایشان را مشکلات ما دانست (شایگان، ۱۳۷۶: ۳۷۱-۳۰۳). شایگان در مسیر سازگاری و آشتی با فرهنگ مدرن همچین دو امر را برجسته کرد: اول غرب را در خانه جای دهیم (نه راه دهیم چون که او خود آمده است) اما با تأمل در بنیادهای واقعی و این بار نه منفی آن، و دوم رسیدن به خودآگاهی و دریافت خود آن‌گونه که شایسته است (شایگان، ۱۳۷۶: ۱۵۰). شایگان اما در عین حال، جامعه روشنفکری را با ویژگی دویارگی شخصیتی و اسکیزوفرنی فرهنگی (شایگان، ۱۹۹۷: ۱۶-۹) نقد و نسبت به التقاط بی‌وقفه نظریه‌های ماهیتاً متضاد در این مقام، هشدار داد.

۲-۳. چهل‌تکه‌گی هویت

در جهانی که شایگان با نگارش کتاب افسون زدگی جدید - هویت چهل‌تکه و تفکر سیار ترسیم کرده است، شاهد فرو ریختن هستی‌شناسی‌های کلان، فراگیر و یکپارچه، پدیدایی صحنه تکثر، دنیای متداخل و چندصدایی، حوزه‌های ترکیب، اختلاط فرهنگی، هستی در هم شکسته... و چهل‌تکه‌گی هویت هستیم (شایگان، ۱۳۸۱: ۱۵-۸ و عبدالکریمی، ۱۳۸۳: ۲۴-۱۷). چندگانگی فرهنگی و همزیستی سطوح مختلف آگاهی در دنیای مجازی شده، هویت انسانی را دچار تلاطم کرده و آن هویت یکپارچه و ثابت سنتی را به چالش کشیده و چهل‌تکه کرده است (حقدار، ۱۳۸۲: ۳۷). در شرایط هویت چهل‌تکه و تفکر شبکه‌ای، «هویت همگون اولاً به دلیل درهم پاشی جهان‌های پایه‌گذارش دیگر وجود خارجی ندارد و ثانیاً هنگامی که در قید فرهنگی به اصطلاح ناب و خالص محبوس شود، اغلب به تحجر هویت منتهی می‌گردد» (شایگان،



۱۳۸۱: ۱۵۵). پراکندگی و گستردگی هویت‌های چندگانه که مشخصه آنها در کنار هم قرار گرفتن و روی هم افتادن آگاهی‌های گوناگون است به گونه‌ای است که دیگر هیچ فرهنگی به تنهایی یارای آن را ندارد که پاسخگوی گستره آگاهی و وسعت یافته بشر باشد (شایگان، ۱۳۸۱: ۱۵). شایگان در چنین بستری، با پذیرش «تعلق سه‌گانه» هویتی ایرانی به مؤلفه‌های باستانی، اسلامی و غربی، آن را با انگاره «هویت سیاره‌ای» یک گام به پیش برده است: «سفر انسان به ماه... که طی آن انسان برای نخستین بار بند ناف سیاره‌ای خود را پاره کرد و از دور کره زمین را دید... آن لحظه احساس کرد که وی دیگر نه به این قاره یا آن کشور بلکه به کل این زمین تعلق دارد» (عبدالکریمی، ۱۳۸۳: ۱۵۵ و شایگان، ۱۳۸۱: ۸).

به‌طور کلی در انگاره هر دوی این روشنفکران، هویت امری متکثر و پاره‌پاره است، هر دو خلوص هویتی و وحدت هویتی را نوعی تحجر هویتی دانسته و بر تکثر هویتی تأکید می‌کنند و از این جهت در تقابل با دو نحله پیشین روشنفکری ایرانی قرار می‌گیرند که در جستجوی هویت به دنبال هویتی خالص می‌گشتند. بنابراین در انگاره ایشان، خود ایرانی صرف یا خود اسلامی به تنهایی معنا ندارد هر چند شایگان در چهره اول اندیشگی خود، در ایجاد گفتمان بازگشت به خویشتن و غرب‌ستیزی نسل شریعتی سهم داشته است.

در ذیل بحث چگونگی حل و فصل تضاد هویت‌های سه‌گانه، سروش و شایگان در این جهت اشتراک نظر دارند که مسئله امروز هویت ایرانی، نحوه جذب هویت تجدد است؛ چنانچه شایگان می‌گوید: «هویت‌های ایرانی و اسلامی به اعتبار تعلق جهان‌ها یا نظامات وجودی واحد با هم سازگارند، درحالی‌که این وضع در مورد هویت تجدد مصداق ندارد» (شایگان، ۱۳۷۱: ۱۶۹-۱۶۶). آنچه به نظر می‌رسد باز در آن اشتراک دیدگاه داشته باشند، تقابل این تجدد با هویت دینی (و نه هویت ایرانی) است؛ درحالی‌که «سروش تجدد و منطق آن را اصل قرار می‌دهد و با ارائه قرائتی تجددآبانه از اسلام، هویت آن را متناسب با جهان جدید متبدل می‌سازد. وی بدون تلاش برای ادغام این جهان‌ها، آنها را همچون چهل‌تکه‌ای در کنار یکدیگر به صورت وصله و پینه نگاه می‌دارد» (کچویان، ۱۳۸۴: ۲۳۹). به تعبیری «در هویت چهل‌تکه، منطق هویت تجدد، مبنای حل و فصل مشکلات هویتی نیست... ما در اینجا با هویتی روبه‌رو هستیم که بر پایه خودبنیادی ذاتی‌اش تحدید به هویت تجدد را نیز مانعی بر سر تظاهرات خویش می‌بیند و به دنبال وضعی است که در آن از امکان‌های گسترده‌ای برای انتخاب برخوردار باشد» (کچویان، ۱۳۸۴: ۲۳۹).



د- هویت ایران شهری

«تفکر درباره ایران با مفاهیم جدید» (جهانگلو، ۱۳۸۱: ۵۷-۵۶) از ویژگی‌های اندیشه جواد طباطبایی «مدرنیست سکولار صریح‌اللهجه» (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۳۰۸) است. او در تقابل با چهار گروه از اندیشمندان ایرانی که مسئله آنها در ذیل نظریه «سنت و مدرنیته» در ایران مطرح شده، الگوی جدید و راه پنجمی پیش گرفته که آشخور آن نظریه جدال قدیم و جدید در اندیشه غربی، توجه به مبانی، توجه به تاریخ و مکان تکوین آگاهی ملی، نقد و پرسش از سنت و تنها راهی است که به نظر طباطبایی می‌تواند سرانجام آن خودآگاهی ایرانی و پاسخ به مسئله هویت در ایران باشد، آن چهار گروه عبارتند از:

الف - هواداران سنت «که تجدد را یک‌سره نفی و در مقام غفلت یا تغافل در برابر آن برآمده‌اند و در تکرار بی‌تذکر سنت، در این توهم اسیر شده‌اند که گویا مشعل سنت، ابدی است» (طباطبایی، ۱۳۸۲ الف: ۸).

ب - متجددین ایرانی که به عکس گروه اول دچار این توهم شده‌اند که گویا تصلب سنت به معنای مرگ سنت است (طباطبایی، ۱۳۸۲ الف: ۱۱) و با نفی و رد و غفلت از آن، به تقلید از تجدد غربی برخاسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۳۶۰).

ج - گروه سوم که در واکنش به همین گروه دوم و هم در مقام انتقاد از گروه اول پیدا شدند با آموزش‌های ضد تجدد خود، هرکدام به بیانی همراه با نفی غرب و اندیشه غربی یا تقلید و گزینش برخی از آرای ایشان با غفلت از مبانی آن، به سنت برگشته‌اند که طباطبایی از آن به «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۴۹) یا روشنگری روزنامه نگارانه (طباطبایی، ۱۳۸۲ ب: ۱۶۷) تعبیر کرده است.

د - گروه چهارم سنت‌مداران (مثل نصر در ایران) هستند که در واکنش به همین گروه سوم پیدا شدند، اما به نظر طباطبایی، دفاع ایشان از سنت هم سرشتی همسان با ایدئولوژی‌های سیاسی داشته است (طباطبایی، ۱۳۸۲ ب: ۱۲۰). جوهره نقدهای طباطبایی از این چهار گروه، غفلت از مبانی سنت و فقدان نقد و پرسش از آن از یک سو و بی‌توجهی به مبانی اندیشه‌های غربی از دیگر سو است.

طباطبایی در آثار خود، به دنبال مبانی اندیشه ایرانی و نیز اندیشه‌های غربی می‌گردد تا همچنین این باور خود را بنماید که مدرنیته ایرانی - خود جدید ایرانی - از جدال قدما و متأخرین متولد می‌شود. یافتن پاسخ به مسئله هویت و کیستی امروزین ایرانی نیز در چنین



بستری و هم از دریچه تأملات فلسفی، آشنایی با چرایی و چگونگی پیدایش مسئله هویت در فلسفه غربی و تقلید تأسیس به دست می‌آید. طباطبایی مسئله هویت را در حوزه غربی از دیدگاه هگلی مطرح می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۳۶۱). به باور وی، هگل این امر را درمی‌یابد که از طرفی انسان غربی با گذر از قرون وسطی از سنت بیرون آمده و هویت دینی را پشت سر گذاشته و به آن واکنش نشان داده و از طرف دیگر با روشنگری از این سنت، پرسش دقیقی نکرده است. هگل با طرح مفهوم خودآگاهی و پرسش از آگاهی غربی - که اینک دچار بحران هویت است - با فلسفه خود شالوده جدید مدرنیته را پی می‌ریزد. طباطبایی وضعیت ما را خروج ناآگاهانه و بدون تأمل از سنت می‌داند و نشانه آن را هم همین وجود دغدغه‌ها و وسوسه‌ها در مورد هویت گرفته که چون ارتباط ما با سنت قطع شده، توان تأسیس جدید را نیز از دست داده‌ایم.

«اگر هگل توانست تأسیس نویی در فلسفه بکند به خاطر این بود که به دنبال سنت افلاطون و ارسطو بود، اما حتی در سنتی‌ترین مراکز فکری ما ارتباط با سنت به نحوی جدی قطع شده، از این رو آگاهی به سنت و به تعبیر هگلی خودآگاه شدن و به تعبیر دقیق‌تر آگاهی به این ناآگاهی، مسئله اصلی ما در هویت است» (طباطبایی و دیگران، ۱۳۷۲: ۲۵-۲۳ و ۱۶-۱۲).

هویت ایرانی از نظر طباطبایی از دل پرسش در برابر سنت، توجه به ویژگی‌های آن مثل تعین چندوجهی آن (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۵۲)، توجه به وحدت در تنوع زبانی، آیینی و فرهنگی مردم و توجه به تجربه نوزایش ایرانی دوره اسلامی، به دست می‌آید.

در اندیشه طباطبایی، با توجه به تأکید بر پویایی‌ای که از دل مدارای فرهنگی ایرانیان به دست می‌آید، می‌توان چنین برداشت کرد که همان پویایی موجب شد تا عنصر هویتی به نام ایران در طول تاریخ و به‌رغم هجوم مهاجمان حفظ شود و نه تنها از عناصر هویتی تخلیه نشود که با ترمیم و جذب فرآورده‌های فرهنگی دیگران، بر غنای فرهنگی خود نیز بیافزاید. چنانکه از مجرای چنین تعاملی در عصر نوزایش ایرانی، هویت ایرانی متکثر و غنی شد و «تعین چندوجهی» (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۵۲) یافت؛ عصری که با تثبیت مبنای بوعلی عناصر متنوع فرهنگی توانست مفهوم موسع سنت را ایجاد کند و با تکیه بر مبنای خردگرایی یونانی - ایران شهری دریافتی عقلی از شرع امکان‌پذیر گردد (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۵۱-۵۰). در اندیشه طباطبایی در چنین بستری و در عصر نوزایش ایرانی، تجدید اندیشه ایران شهری نماد هویت ایرانی دانسته می‌شود که نه تنها از بین نرفت که اساساً در هویت اسلامی نیز تأثیر گذارد:



«اکنون که ما از چیزی به نام ایران سخن می‌گوییم ناشی از همین تجدید اندیشه ایران‌شهری در دوره اسلامی است. اهمیت این اندیشه آن بود که ایران را که از نظر جغرافیایی در نزدیک‌ترین مکان به مرکز ثقل اسلام قرار داشت، از حل شدن در اسلام خلافت نجات داد و برخلاف کشورهایی که از بین رفتند ایران به واسطه همین اندیشه باقی ماند. وقتی سهروردی در حدود سال ۵۵۰ برمی‌خیزد و می‌گوید که کار من عبارت است از احیای حکمت باستانی فرزندگان ایران و چندین رساله مهم فلسفی می‌نویسد و حتی اشاره‌ای هم به اسلام نمی‌کند، بسیار قابل تأمل است» (طباطبایی، ۲۰۰۳: ۷۱).

در تحلیل طباطبایی، تجدید اندیشه ایران‌شهری از زبان فارسی نیز در تداوم هویتی ایران اهمیت بیشتری دارد:

«نباید فراموش کنیم که تنها بخشی از این اندیشه (ایران‌شهری) به زبان فارسی تدوین شده است. معیار ایرانی بودن، تعلق خاطر به اندیشه ایران‌شهری است» (همان). «شاهنشاهی ایرانیان، شیوه فرمانروایی بر سرزمین گسترده‌ای با اقوامی با زبان‌ها و آداب و رسوم گوناگون بود که به تدریج، با حفظ تنوع و کثرت خود، «ملت»^۱ واحدی را تشکیل دادند... پادشاه در اندیشه ایران‌شهری رمزی از وحدت در تنوع همه اقوام ملت به شمار می‌آمد و هم او با فرمانروایی دادگرانه، تعادل پایدار آن اقوام را به پایداری ملت تبدیل می‌کرد» (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۴۳).

به نظر طباطبایی این اندیشه همچنین توانست دو دوره بزرگ تاریخ قدیم ایران زمین از دوره باستانی تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی را به یکدیگر پیوند بزند (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۰۰-۸۶)؛ اما این نماد برجسته هویت ایرانی هنوز تاریخی نانوخته است و به همین دلیل معنای آن برای درک تداوم ایران زمین روشن نیست (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۸۴).

به‌طورکلی، طباطبایی با نگاهی خوش‌بینانه به دوره‌های پویایی فرهنگ و سنت، ثمره آن را خلاقیت هویتی ایرانیان دانسته است، چنانکه چالش اندیشه‌های ایران‌شهری و اندیشه باستانی ایران با فرهنگ عقلانی یونانی باعث شکوفایی آن شد و هم چالش ایرانیان در نخستین سده‌های دوره‌های اسلامی با اندیشه یونانی موجب شد تا در پرتو آن اندیشه فلسفی ایرانی در دوره اسلامی تدوین گردد (منصورنژاد، ۱۳۸۳، ۲۲-۲۱)؛ اما با تصلب سنت یعنی با از بین رفتن پویای درونی سنت که سیطره تفسیر قشری دیانت بر همه وجوه خردورزی از مهم‌ترین عوامل آن بود (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۵۴-۵۳) و با به هم خوردن تعادل میان عناصر فرهنگی ایران، پیوندهای نظام سنتی اندیشیدن



ایرانی با واقعیت‌های تاریخی نیز گسست (طباطبایی، ۱۳۸۲ الف، ۳۰). آنچه از چنین مزرعه‌ای برداشت می‌شد قطعاً هویت زنده ایرانی نبود، چنانکه برخی از روشنفکران ایرانی در این شرایط از غربی شدن از فرق سر تا نوک پا سخن به میان آوردند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ۳۶۰).

طباطبایی بحران هویت را برآیند عصر تصلب سنت می‌داند که هنوز هم ادامه دارد. در این وضعیت بحران مزمن، تنها طرح بحران به عنوان مفهومی بنیادین می‌تواند سودی برای فراهم آمدن شرایط امکان حصول آگاهی باشد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ۳۶۱). طرح بحران و پرداختن به آن در حوزه نظر، بازگشت به سنت، پرسش از سنت (طباطبایی، ۱۳۷۲) و توجه به پرسش‌های خودمان راهی به خودآگاهی ایرانی و جستجوی هویت ایرانی است.

در این الگو، جامعه امروز ایرانی، با بحران هویت دست و پنجه نرم می‌کند و فقط با تولد خود جدید ایرانی از جدال قدیم و جدید است که پاسخی درخور خواهد یافت؛ اما به نظر می‌رسد طباطبایی با تأکید محوری بر اندیشه تجدد غربی از یک سو «که حتی طرح پرسش ما در مورد سنت را هم بدون اندیشه تجدد غیرممکن می‌داند» (آشوری، ۱۳۷۶: ۲۷۱-۲۷۰) و «نقد سنت با ابزارهای سنت و از طریق سنت را ناشدنی می‌داند» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۵۰-۸) و انگارهٔ تصلب سنت از دیگر سو، راه را بر هر کوششی با وصف جدال قدما و متأخرین بسته است.

بر اساس نظریه امتناع و انحطاط طباطبایی «امکان بر هرگونه طرح احیاگرانه و اصلاح‌گرایانه بسته می‌شود و سنت برای همیشه به تاریخ سپرده می‌شود و بی‌آینده می‌گردد. تنها امکانی که در این گفتمان برای سنت باز گذاشته شده، این است که به صورت ماده خامی درآمده و موضوع تعقل و دست‌کاری‌های عقل ابزاری تجدد قرار می‌گیرد تا شاید به این طریق راهی به مشارکت در هویت پسا‌سنتی ایرانیان بیابد» (کچویان، ۱۳۸۴: ۲۲۴). از این رو به نظر می‌رسد نفی سنت در الگوی اول با توجه به سنت در این الگو نتیجه همسانی دارد و آن بی‌اعتنایی به سنت و گذر از آن و در نهایت دست‌یازیدن به تجدد (نوسازی یا فلسفه تجدد) است، هرچند ادعا بر ایجاد خودآگاهی رفته باشد؛ سنت بدون عقلانیت برای طباطبایی همان سنت بدون شریعت، عرفان و تصوف است که در انگارهٔ مدرنیست‌های نسل اول روشنفکری نیز کنار نهاده شده است.

نتیجه‌گیری

به‌طور کلی «هویت ایرانی» حضور غیر قابل انکاری در اندیشه روشنفکری ایران داشته و توصیف و تحلیل آن، با کاربست چهارچوب نظری جامعه‌شناسی معرفت وبری و چهارچوب



روش‌شناسانه اسپریگنز، ما را به چهار الگو رهنمون شد:

هویت ایرانی در الگوی نسل اول روشنفکری ایرانی، هویت باستانی است، این ایرانی‌تی که به دنبال توجه به غرب رسته از سنت و میراث (در تلقی ایشان) و نفی سنت دینی، برای رهایی از بحران کیستی ایرانی در شرایط عقب‌ماندگی ایران جستجو می‌شد، هستی‌ای بود که توسط آیین تحمیلی اعراب بر ایرانیان تهدید شده بود. دین در چنین محملی هم در برابر هویت ملی قرار داشت و هم سدی برای رسیدن به تجدیدی بود که در انگاره ایشان معنایی جز نوسازی نداشت.

در این الگو، آنچه اهمیت دارد، جستجوی شکوه ایران باستان و تجدد و نوسازی غربی است؛ این هر دو، اتفاقاً دشمن مشترکی به نام دین دارند که هم مانع جدی فکری و عملی حضور و بلوغ غرب توسعه‌یافته در ایران است و هم ایرانیت را از ایرانی گرفته و عرصه را برای شکوه و جلالت آن در جریان زندگی ایرانی محدود ساخته است. بازگشت به هویت ایرانی در این الگو به معنی بازگشت به ایران پیش از اسلام و زدودن آثار هویتی اسلامی و عربیت از فرهنگ ایرانی است. هرچند این باستان‌ستایی در دوره پهلوی اول نیز ادامه یافت اما به معنای موفقیت آن در جذب افکار نبوده است. از آنجاکه این الگو محصول تداوم و بسط آرای عملی و فلسفی و فرهنگی جامعه ایرانی نبوده و آموزه‌های اساسی خود را وامدار اندیشه‌های غربی بوده است، پیش از آن که توضیحی در تاریخ اندیشه جامعه ایرانی باشد، بیشتر باید جزء تاریخ مدرنیته در کشورهای در حال توسعه قلمداد شود.

با به چالش کشیده شدن آموزه‌های این نسل و در پرتو شرایط جدیدی که در محافل فکری و مذهبی ایران به راه افتاده بود، در دوره پهلوی دوم خصوصاً از دهه ۱۳۳۰ به بعد شاهد توجه روشنفکری به دین و سنت‌های آن هستیم. به‌طور کلی در پرتو ظهور روشنفکران منتقد غرب و متوجه به خود، عرصه برای توجه به دین و آموزه‌های آن فراهم آمد و نقد مبانی مدرنیته و اتخاذ اندیشه انتقادی در قبال آن، دین را چونان چهره‌ای احیاگر از یک سو و مصلح انحرافات مدرن از دیگر سو، به عرصه توجهات روشنفکرانه کشید. در این الگو، دین همان گمشده‌ای است که فقدان و انحراف آن، اسباب انحرافات بشری و عقب‌ماندگی جوامع اسلامی است. در این الگو، هم از بُعد جامعه‌شناختی و هم از بُعد فلسفی - عرفانی، دین در محاق توجه روشنفکری قرار گرفته تا مفاهیم اصیل و بنیادین آن که سازنده هویت اصیل ایرانی نیز هستند، زنده و زاینده ظاهر شود. گزاره‌های این الگوی فکری در ارائه چهره‌ای از هویت اسلامی و تعمیق مباحث آن



و کشیده شدن آن به عرصه اجتماع و سیاست و نوعی تغلیظ فرهنگی، گامی به پیش بوده و از این جهت که به نظریه‌پردازی و تأمل دربارهٔ داشته‌های خودی، توجه به آن و پویایی و تعمیق آن همت کرده است، توضیح تاریخ اندیشه جامعه ایرانی نیز محسوب می‌شود.

این الگوی فکری که داشته‌های خود را غنی و بازگشت به هویت اسلامی را درمان بحران‌های عصر جدید می‌دانست، از آنجاکه راه را بر جذب و هضم ایده‌های جدید و معارض، خصوصاً فرآورده‌های اندیشگی تجدد غربی بسته است، در عین تأکید بر سنت دینی برای پویایی از درون، نوعی بسته بودن مرزهای اندیشگی را نیز می‌نماید.

در الگوی هویت چندگانه، مرزهای فکری و جغرافیای هویتی برای جذب و هضم ایده‌های جدید و هم‌کاربست آن در نظریه‌پردازی و فهم فرهنگ، باز گذارده شده است. در این الگو برخلاف الگوی اول، دین حضوری ضروری در هویت ایرانی است؛ همچنین این حضور، نوعی همزیستی با آموزه‌های غربی و نوعی تلفیق را تجربه می‌کند که برخلاف الگوی دوم، سنت و مدرنیته را در جهانی به هم می‌رساند تا با هم به سازش برسند. همچنین در این الگو، حضور غرب در کنار عناصر هویتی ملی و اسلامی، نشان از تبدیل هویت متصلب به هویت پویا دارد و پاسخی است به بحران‌هایی که ریشهٔ برخی از آنها در جذب تجدد و ستیزه‌جویی‌ها با فرهنگ غربی است.

در کنار این الگوها، توجه به الگویی از روشنفکری ایرانی که هویت ایرانی را از دریچه پویایی سنت جستجو می‌کند و به خاطر شرایط متصلب سنت، ایران امروز را در بحران هویت می‌بیند، ضروری به نظر می‌رسد. طرح بحران در ذیل تأملات فلسفی و اندیشگی، فاصله از خود، طرح پرسش، شناخت مسئله خود، توجه به سنت و نقد مبانی آن، توجه به دوران و گسست تاریخی از مفاهیم اساسی الگویی است که هویت ایرانی را برآیند جدال قدما و متأخرین می‌داند. انگارهٔ جدال قدیم و جدید که در آن، به‌طور کلی توجه توأمانی به مبانی اندیشه قدیم و جدید از یک سو، و لوازم و الزامات دوره‌های تاریخی از دیگر سو شده است، در غیریت با بحث‌های متداول «سنت و مدرنیته» گامی را برای توجه روشنفکری به مبانی برداشته است.

سنت که در عصر طلایی فرهنگ ایرانی، چندوجهی متکثر و سرشار از عقلانیت بود، در بستر تحولاتی چند - به‌خصوص در حوزهٔ فهم دین - تکیه خود را بر خرد و عقلانیت از دست داد، از زمانه به دور افتاد، فاقد توانایی برای طرح پرسش‌های جدید شد و بحران هویت را پیش



آورد. اما محوریت عقلانیت در سنت، داشته‌های غیرفلسفی - عقلانی سنت را بیرون از دایره توجه روشنفکری قرار می‌دهد؛ فقه، عرفان، تصوف... هر کدام در مواجهه با عقلانیت ملهم از تجدد غربی موقعیت خود را در دایره هویتی ایرانی از دست می‌دهد و آن را محدود می‌کند؛ ضمن اینکه تأکید بر ایدئال‌های هویتی ایرانی با تأکید بر اندیشه ایران‌شهری نیز عرصه را بر دیگر مؤلفه‌های هویتی ایرانی تنگ‌تر می‌سازد.

انگاره‌های این روشنفکران که برآیند علایق ارزشی، آرمانی و اولویت‌های تمدنی و تحت تأثیر بحران‌ها، واقعیت‌ها و رخدادهای عینی و ذهنی اجتماعی و برش‌های تاریخی زمانه بوده است، تنها بخشی از کوشش‌های فکری روشنفکران ایرانی در زمینه هویت است که با کاربست آموزه‌های نظری و روشی وبر و اسپریگنز از آن الگوپردازی شد. بازخوانی اندیشه روشنفکرانی که این الگوها را سامان بخشیده‌اند همچنین ما را به عناصر و مؤلفه‌های هویتی‌ای رهنمون شد که بدون در نظر داشتن بحران زمانه روشنفکران و نیز دوره‌هایی که در آن اثبات یا نفی شده‌اند، بخشی از عناصر هویت ایرانی را می‌نمایانند. ضرورت دارد در گام بعدی، دیگر عناصر هویتی ایرانی از دیدگاه دیگر روشنفکران ایرانی جستجو و در صورت امکان الگوپردازی شوند.



منابع

- آخوندزاده، ف. (۱۳۵۷) *الفبای جدید و مکتوبات*، تبریز: مهر.
- _____ (الف ۱۳۳۵) *فکر آزادی و نهضت مشروطیت ایران*، تهران: انتشارات خوارزمی.
- _____ (ب ۱۳۳۵) *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، تهران: نشر پیام.
- _____ (۱۳۴۹) *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، تهران: انتشارات خوارزمی.
- آرین پور، ی. (۱۳۵۱) *از صبا تا نیما*، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- آزاد ارمکی، ت. (۱۳۸۰) *مدرنیته ایرانی: روشنفکران و پارادایم فکری عقب‌ماندگی در ایران*، تهران: اجتماع.
- آشوری، د. (۱۳۷۶) *ما و مدرنیته*، تهران: انتشارات صراط.
- امیراحمدی، م. (۱۳۸۱) *راهبران فکر مشروطه*، تهران: درسا.
- اسپرینگز، ت. (۱۳۷۷) *فهم نظریه‌های سیاسی*، مترجم: فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات آگاه.
- انتخابی، ن. (۱۳۷۱) «ناسیونالیسم و تجدد در فرهنگ سیاسی بعد از مشروطیت»، نگاه نو، دوره-، شماره ۱۲، ص ۲۶.
- بروجردی، م. (۱۳۷۷) *روشنفکران ایرانی و غرب*، مترجم: جمشید شیرازی، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
- بهنام، ج. (۱۳۸۳) *ایرانیان و اندیشه تجدد*، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
- پارسانیا، ح. (۱۳۷۸) *حدیث پیمان: پژوهشی در انقلاب اسلامی*، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
- پدرام، م. (۱۳۸۲) *روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب*، تهران: گام نو.
- پورسعید، ف. (۱۳۸۳) «هویت مدرن دینی و طرح ناتمام روشنفکری: تأملی در نظریات هویت‌شناختی دکتر عبدالکریم سروش»، *فصلنامه مطالعات ملی*، سال پنجم، شماره ۲، صص ۸۷-۱۱۵.
- پورفرد، م. (۱۳۸۷) «تبیین مفهومی روشنفکری و روشنفکری دینی»، *پگاه حوزه*، شماره ۲۰۲.
- تقی‌زاده، ح. (۱۳۷۲) *زندگی طوفانی*، تهران: انتشارات علمی.
- توسلی، غ. (۱۳۶۹) *ده مقاله در جامعه‌شناسی دینی و فلسفه تاریخ*، تهران: قلم.
- جعفری، س. (۱۳۸۳) «صادق هدایت نویسنده‌ای متفاوت و کوششی ناکام برای خویشتن‌یابی فردی و هویت‌یابی فردی»، *فصلنامه مطالعات ملی*، سال پنجم، شماره ۲، صص ۱۳۴-۱۱۷.
- جمال‌زاده، م. (۱۳۷۸) *خاطرات سید محمدعلی جمال‌زاده*، به کوشش ایرج افشار، علی دهباشی، تهران: انتشارات سخن.



جوادی یگانه، م. و عزیزی، ج. (۱۳۸۷) «هویت فردی و اجتماعی در بین جوانان شهر شیراز»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، سال اول، شماره ۳، صص ۲۱۳-۱۸۳.

جهانبگلو، ر. (۱۳۸۱) موج چهارم، تهران: نشر نی.

(۱۳۸۴) بین گذشته و آینده، تهران: نشر نی.

حقدار، ع. (۱۳۸۲) داریوش شایگان و بحران هویت سنتی، تهران: کویر.

دهقانی، ر. (۱۳۸۶) روشنفکر دینی و دین‌داران روشنفکر، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

رهنما، ع. (۱۳۸۱) چهره‌نگاری علی شریعتی آرمان‌گرای اسلامی، مترجم: مجید نکودوست، تهران: انتشارات حسینیہ ارشاد.

زیباکلام، ص. (۱۳۷۷) سنت و مدرنیسم (ریشه‌یابی علل ناکامی اصلاحات و نوسازی در ایران عصر قاجار)، تهران: انتشارات روزنه.

سرپرست سادات، الف (در دست انتشار) «نظام مفهومی شایگان؛ بحران، سنت و هویت»، سعید، الف. (۱۳۷۷) نقش روشنفکر

، مترجم: حمید عضدانلو، تهران: آموزش سروش، ع. (۱۳۷۵) «ذهنیت مشوش هویت مشوش»، کیان، شماره ۳۰.

_____ (۱۳۷۷) رازدانی و روشنفکری و دین‌داری، تهران: صراط.

_____ (۱۳۷۹) بسط تجربه نبوی، تهران: صراط.

_____ (۱۳۸۰) اخلاق خدایان، تهران: طرح نو.

_____ (۱۳۸۱) سنت و سکولاریسم، تهران: صراط.

_____ (۱۳۸۴) آیین در آیین، تهران: صراط.

_____ (۱۳۸۵) «از اسلام هویت تا سیاست عرفی»، ویژه‌نامه همایش دین و مدرنیته، روزنامه شرق، شماره ۸۳۵

_____ (۱۳۸۶) ادب قدرت، ادب دولت، تهران: صراط.

_____ (۱۳۷۱) بت‌های ذهنی و خاطره ازلی، تهران: امیرکبیر.

_____ (۱۳۷۶) زیر آسمان‌های جهان (گفتگوی رامین جهانبگلو با داریوش شایگان)، مترجم: نازی عظیمیا، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.

_____ (۱۳۷۸) آسیا در برابر غرب، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.

_____ (۱۳۸۱) افسون‌زدگی جدید (هویت چهل‌تکه و تفکر سیار)، مترجم: فاطمه ولیانی، چاپ سوم، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.

_____ (۱۳۷۹ الف) مجموعه آثار، جلد اول، تهران: انتشارات چاپخش.

_____ (۱۳۷۹ ب) مجموعه آثار، جلد چهارم، تهران: انتشارات چاپخش.



فصلنامه علمی-پژوهشی

۵۷

روشنفکران ایرانی و مسئله هویت ...



- _____ (پ) مجموعه آثار، جلد پنجم، تهران: انتشارات چاپخش. (۱۳۷۹)
- _____ (ت) مجموعه آثار، جلد بیستم، تهران: انتشارات چاپخش. (۱۳۷۹)
- _____ (ج) مجموعه آثار، جلد دوازدهم، تهران: انتشارات چاپخش. (۱۳۷۹)
- _____ (ح) مجموعه آثار، جلد بیست و ششم، تهران: انتشارات چاپخش. (۱۳۷۹)
- _____ (خ) مجموعه آثار، جلد بیست و نهم، تهران: انتشارات چاپخش. (۱۳۷۹)
- _____ (د) مجموعه آثار، جلد سی ام، تهران: انتشارات چاپخش. (۱۳۷۹)
- _____ (ر) مجموعه آثار، جلد سی و یکم، تهران: انتشارات چاپخش. (۱۳۷۹)
- _____ (ز) مجموعه آثار، جلد سی و سوم، تهران: انتشارات چاپخش. (۱۳۷۹)
- _____ (سخنرانی)؛ تشیع علوی و صفوی.
- _____ (۱۳۶۱) *بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی*، تهران: دفتر نشر آثار دکتر علی شریعتی. صدری، الف. (۱۳۸۶) *جامعه‌شناسی روشنفکران ماکس ویر، مترجم: دکتر حسین آبنیکی*، تهران: کویر.
- _____ طباطبایی، ج. (۱۳۷۲) «ایران امروز، سنت و مدرنیته و پست مدرن»، *کیان*، شماره ۱۵.
- _____ و دیگران (۱۳۷۲) «بحران هویت باطن بحران‌های معاصر»، *نامه فرهنگ*، شماره ۹، بهار، صص ۲۷-۸.
- _____ (۱۳۷۵) *خواجه نظام‌الملک*، تهران: انتشارات طرح نو.
- _____ (۱۳۷۹) *ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی*، تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۸۰) *مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه‌های سیاسی دوره میانه*، تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- _____ (الف ۱۳۸۲) *تاریخ اندیشه جدید در اروپا (جلد اول)*، از نوزایش تا انقلاب فرانسه، بخش نخست: جلال قدیم و جدید، تهران: نشر نگاه معاصر.
- _____ (ب ۱۳۸۲) *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر.
- _____ (۱۳۸۳) *زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران*، تهران: کویر.
- _____ (۲۰۰۳) *سمینار تأملی درباره ایران، معرفی، نقد و بررسی کتاب دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، برلین ۱۸ ژانویه.
- _____ طبری، الف. (۱۳۵۶) *اوضاع ایران در دوران معاصر*، تهران: بی‌نا.
- _____ عبدالکریمی، ب. (۱۳۸۳) *مونیسیم یا پلورالیسم: واکاوی انتولوژی یک نظریه اجتماعی: نقد و بررسی نگاه شایگان در افسون‌زدگی جدید*، تهران: یادآوران.
- _____ قمری، د. (۱۳۸۰) *تحول ناسیونالیسم در ایران*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

کاظم‌زاده ایران‌شهر، ح. (۱۳۶۳) آثار و احوال کاظم‌زاده ایران‌شهر، چاپ ۲، تهران: انتشارات اقبال.
کاویانی، ش. (۱۳۷۴) دیارها (گفتگو با سید حسین نصر و دیگران)، تهران: انتشارات فکر روز.
کچویان، ح. (۱۳۸۴) تطورات گفتمان‌های هویتی ایران: ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد، تهران:
نشر نی.

کسروی، الف. (۱۳۵۷) تاریخ مشروطه ایران، چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات امیرکبیر.

گودرزی، ح. (۱۳۸۵) مفاهیم بنیادین مطالعات قومی، تهران: انتشارات تمدن ایرانی.

مددپور، م. (۱۳۷۲) سیر تفکر معاصر، جلد چهارم، تهران: تربیت.

مرشدزاده، ع. (۱۳۸۵) روشنفکران آذری و هویت ملی و قومی، تهران: انتشارات مرکز.

معظم‌پور، الف. (۱۳۸۳) «ملیت و هویت: تأملی در نسبت ملیت و هویت ایرانی در افکار کاظم‌زاده

ایران‌شهر»، فصلنامه مطالعات ملی، سال پنجم، شماره ۴، صص ۱۰۹-۸۷

معین، م. (۱۳۷۱) فرهنگ معین، جلد چهارم، چاپ هشتم، تهران: امیرکبیر.

منصورنژاد، م. (۱۳۸۳) «تأملی در نگاه جواد طباطبایی به هویت ایرانی در تعامل با هویت اسلامی و

غربی»، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۴، صص ۳۰-۹.

مطهری، م. (۱۳۷۶) انسان در قرآن، قم: انتشارات صدرا.

میرسپاسی، ع. (۱۳۸۴) تأملی در مدرنیته ایرانی (بجای دربارۀ گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون

در ایران)، مترجم: جلال توکلان، تهران: طرح نو.

میرمحمدی، د. (۱۳۸۳) گفتارهایی درباره هویت ملی ایران، تهران: مؤسسه مطالعات ملی تمدن ایرانی.

میلانی، م. (۱۳۸۱) شکل‌گیری انقلاب اسلامی، مترجم: مجتبی عطارزاده، تهران: گام نو.

نصر، ح. (۱۳۷۰) ایران و فرهنگ جاوید آن، مجله ره‌آورد، شماره ۲۸.

_____ (۱۳۷۸) «تأملی درباره اسلام و اندیشه مدرن»، مترجم: منصور انصاری، پژوهشنامه متین، سال

اول، شماره ۲، صص ۲۵۵-۲۳۹.

_____ (۱۳۸۱) معرفت و معنویت، مترجم: انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر نشر و پژوهش سهروردی.

_____ (۱۳۸۲) جاودان خرد (مجموعه مقالات سید حسین نصر)، به اهتمام دکتر سید حسن حسینی،

تهران: سروش.

_____ (۱۳۸۵) الف) «تجدد دین را تضعیف کرده است»، ویژه‌نامه همایش دین و مدرنیته، روزنامه شرق،

شماره ۸۳۵

_____ (۱۳۸۵) ب) در جستجوی امر قدسی (گفتگوی رامین جهانگللو با سید حسین نصر) مترجم:

مصطفی شهرآیینی، تهران: نشر نی.

_____ (۱۳۸۶) «تأملاتی در انسان و آینده تمدن، نقد دنیای تجدد» مترجم: مرتضی فتحی‌زاده، فصلنامه

پژوهش علوم انسانی، شماره ۵، دوره -، صص.



وبر، م. (۱۳۸۵) روش‌شناسی علوم اجتماعی، مترجم: حسن چاوشیان، تهران: نشر مرکز.
یوسفی اشکوری، ح. (۱۳۷۸) شریعتی و نقد سنت، تهران: انتشارات یادآوران.

- Abrahamian, E. (1989) *Radical Islam: The Iranian Mujahidin*, London: Taurus.
- Appiah, A.K. (2005) *The Ethics of Identity*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Harper, J. (2006) *Identity Crisis: How Identification is Overused and Misunderstood?* CATO INSTITUTE: Washington D.C.
- Hoffman, S.K. & McGinley, T.G. (2010) *Identity Theft: A Reference Handbook*, ABC-CLIO, LLC, Oxford England.
- Jenlink, P. M. & Townes, F. H. (2009) *The Struggle for Identity in Today's Schools*, New York: Roman & Little Field Education, Published in the United States,
- Lipset, S. (1959) *American Intellectuals, Politics and Their Current Situation*, Vidalos (the Magazine of Academy of Art and Science of America), June, p.17.
- Nasr, H. (2002) *The Heart of Islam, Enduring Values for Humanity*, New York: Harper Collins.
- Shayegan, D. (1997) *Cultural Schizophrenia, Islamic Societies Confronting The West (Modern Intellectual and Political History of the Middle East)*, Translated from French to English by Daryush Shayegan and John Howe, Syracuse University Press.



فصلنامه علمی-پژوهشی

۶۰

دوره سوم
شماره ۲
تابستان ۱۳۸۹

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی