

هویت ایرانی - اسلامی: تحلیلی گفتمانی

سید صادق حقیقت*

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۲/۰۱ - تاریخ تأیید: ۹۶/۰۲/۰۳

DOI: 10.22096/HR.2018.31641

چکیده

از نظر تاریخی، مفهوم «هویت اجتماعی» جایگاهی محوری در نظریه‌پردازی‌های روانشناسی اجتماعی و نظریه‌پردازی‌های جامعه‌شناسانه داراست. دیدگاه پسامدرن به شکل خاص هویت را امری سیال و در حال تغییر تلقی می‌کند؛ چرا که هویت امری گفتمانی فرض می‌شود. هویت هر ملتی با فرهنگ آن ارتباط مستقیم دارد. فرهنگ ایرانی تا قبل از مشروطه دو جزیی بود: ایرانی و اسلامی. اما بعد از رویارویی با تجدد، دو عنصر سوسیالیستی و لیبرالیستی به آن افزوده شد. عدم شناخت عمیق غرب و فقدان قدرت نقد فرهنگ مدرن سبب شد عناصر فرهنگ ایرانی به شکلی سازوار کنار هم نشینند و به یک معنا هویت ایرانی را با مخاطره روبرو سازند. خروج از بحران هویت مستلزم شناخت نسبت صحیح ایرانی‌ت و اسلامیت از یک سو و درک عمیق و نقادانه فرهنگ مدرن از سوی دیگر است.

واژگان کلیدی: هویت اجتماعی؛ فرهنگ ایرانی؛ فرهنگ اسلامی؛ فرهنگ مدرن؛ نظریه گفتمان.

مقدمه

هویت اجتماعی در معنای عام خود، عبارت است از تعریف انسان از خویشتن در ارتباط با دیگران. اما در روانشناسی اجتماعی، معنایی اخص از معنای فوق پیدا کرده است: تعریف خود بر اساس عضویت در گروه‌های اجتماعی مختلف. معنای اخیر تا حد زیادی مدیون تحقیقات هربرت مید (G.H. Mead) است. وی، بین هویت افراد و جایگاه آن‌ها از نظر اجتماعی - به عنوان یک کل - پیوند برقرار نمود.^۱ بر اساس تحقیقات پارسونز، زیر سیستم شخصیت نقشی مهم در مشارکت شخص در نظام اجتماعی ایفا می‌نماید. محققان حوزه‌های فوق، در تحقیقات میدانی از پاسخ‌دهندگان می‌خواهند که به سؤال «من کیستم؟» پاسخ دهند. تایفل (Tajfel) ارتباطی علی بین نیازهای هویت اجتماعی و اشکال مختلف رفتارهای بین گروهی کشف نمود. فرضیه اصلی وی این بود که هویت‌های اجتماعی افراد اساساً به وسیله احساسات گروهی حفظ می‌شود. از آنجا بود که او توانست اهمیت سیطره تبعیضات بین گروهی را - حتی در آن هنگام که درگیری خاصی وجود ندارد - مطرح کند. بر این اساس وی به مسئله وضعیت گروه‌های اقلیت، درگیری‌های صنعتی و تمایزات زبانی بین گروه‌های نژادی پرداخت.^۲

هویت - به خصوص در نظریه گفتمان - امری نسبی تلقی می‌شود. هویت اجتماعی انسان، در هوا معلق است، در صحنه تاریخ و اجتماع ظاهر می‌شود و همواره فرآورده کردارهای انسانی محسوب می‌شود. منظور، ماهیت جهانی انسان نیست، بلکه برداشت او از خود، یعنی هویت اجتماعی اوست که هر آن، چهره عوض می‌کند. هیچ هویت اجتماعی بنیادینی در کار نیست. هر چند قدرت و دانش در هر عصری هویت انسان را رقم می‌زنند، اما به هر حال انسان‌ها در طی زمان، کم و بیش هویتی طولانی برای خود تصور می‌کنند و بر وفق آن به خود و جهان می‌نگرند.^۳ بر اساس نظریه گفتمان، هویت‌ها تابع گفتمان‌ها هستند و از آنجا که حقیقت مطلق وجود ندارد، هویت‌ها نیز در درون گفتمان‌ها شکل می‌گیرند و با متحول شدن آن‌ها تغییر می‌کنند.

1. See: Kupper & Kupper, 1996: 789.

2. See: Kupper & Kupper, 1996: 790.

۳. نک: بشیریه، ۱۳۷۷: ۹۵-۹۶.

آنچه در این مقاله مد نظر است، هویت اجتماعی است نه هویت فلسفی (ماهیت شیء بر اساس خواص آن).^۱ هویت اجتماعی با مفهوم ملت عجین است. به قول /رنست رنان، «یک ملت، یک روح است؛ یعنی یک اصل ذهنی - اخلاقی. دو مقوله‌ای که در واقع پشت و روی یک سکه هستند، این روح و این اصل ذهنی - اخلاقی را می‌سازند. اولی داشتن میراثی غنی و دیگری وجود اجماع روز، مبنی بر این که ملت مصمم است به زندگی مشترک خود ادامه بدهد.»^۲ به شکل دقیق‌تر می‌توان گفت هویت ایرانی متأثر از چهار فرهنگ است: فرهنگ ایرانی، فرهنگ اسلامی، فرهنگ غربی و فرهنگ سوسیالیستی. اما آیا فرهنگ ما به شکل خودآگاه و به‌هنگار از این منابع چهارگانه تغذیه کرده است؟ این نوشتار در پی بررسی این مسئله است که نه‌تنها این گزینش خودآگاه و به‌هنگار نبوده، بلکه به بحران هویت نیز منجر شده است. با ورود اسلام به این مرز و بوم، نوعی دوگانگی فرهنگی در ما ایجاد شد. تقابل دو فرهنگ می‌توانست به هم‌نهاد کامل‌تر و جامع‌تری بی‌انجامد، اما این دوگانگی نه‌تنها در آن زمان به شکل مناسب حل نشد، بلکه به زمان معاصر در قالبی جدیدتر منتقل گشت. تلاش مرتضی مطهری در «خدمات متقابل اسلام و ایران»^۳ از یک سو و کوشش آرامش دوستدار در «درخشش‌های تیره»^۴ از سوی دیگر شاهدهی بر این مدعاست که مسئله جمع‌یرانیت و اسلامیت هنوز برای ما مطرح می‌باشد.

یکی از راه‌های بررسی هویت اجتماعی، بررسی آن از طریق گونه‌شناسی فرهنگ است. این مقاله، هویت اجتماعی و ملی را صرفاً از این دیدگاه بررسی می‌کند. هویت به معنای عام می‌تواند از دین، سرزمین، تاریخ، فرهنگ، زبان و دولت برخاسته باشد. علاوه بر آن، تمرکز این مقاله بر هویت و فرهنگ سیاسی است و کمتر به دیگر جنبه‌های آن دو می‌پردازد. در این راستاست که می‌توان گفت مشروطه، به‌عنوان یک نقطه عطف، ما را با میهمان ناخوانده و جدیدی روبرو کرد. اگر بتوانیم مجموعه ناهمگون یرانیت - اسلامیت را «سنت» بنامیم، انقلاب مشروطه را می‌توان تقابل سنت - تجدد قلمداد کرد. متفکران مشروطه بر آن بودند که ما را با این میهمان جدید آشنا سازند، اما از آنجا که گاه این آشناسازی به

1. See: Audi, 1999: 415.

۲. نک: رجایی، ۱۳۸۲: ۱۲-۱۳.

۳. نک: مطهری، ۱۳۶۲.

۴. نک: دوستدار، ۱۳۷۷.

شیفتگی و وادادگی بدل می‌شد و گاه دیگر با سنت پیشین - بالأخص با عنصر مذهب - ناسازگار می‌نمود، مسئله جدید ما تعارض سنت و تجدد شد. بدیهی بود کسانی که بر دوگانگی (Dualism) ایرانیّت - اسلامیت توانسته بودند فائق آیند، اینک نمی‌توانستند در حل سه‌گانگی (Trinity) پیچیده ایرانیّت - اسلامیت - تجدد موفق باشند. آن چه بر ناکامیابی‌های ایشان می‌افزود، دو مسئله دیگر بود: عدم آشنایی صحیح و کامل با تجدد و جهات مثبت و منفی آن و مرکب بودن تجدد از فرهنگ غربی (با تأکید بر لیبرالیسم) و فرهنگ سوسیالیستی. پس در واقع ما با یک مربع روبرو شده بودیم، نه با یک مثلث!

فرهنگ سوسیالیستی را نباید در فرهنگ موجودمان دست کم بینداریم؛ چرا که در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ با فرهنگ اسلامی و انقلابی در هم آمیختند و تأثیری به‌سزا در انقلاب اسلامی نیز ایفا نمودند. اگر قبل از انقلاب مشروطه با دوگانگی ایرانیّت - اسلامیت و پس از آن با دوگانگی سنت (شامل ایرانیّت و اسلامیت) و تجدد (شامل فرهنگ غربی و سوسیالیستی) روبرو بودیم، انقلاب اسلامی نه تنها نتوانست بر بحران هویت فایق آید و ترکیب و هم‌نهادی جدید به دست دهد، بلکه ترکیب جدیدی از مربع فوق به وجود آورد که در نوع خود بدیع و بسیار پیچیده بود. تمامی محاسن و معایب این ترکیب، در بدیع بودن و پیچیدگی‌اش نهفته است. انقلاب اسلامی با تغلیظ فرهنگ اسلامی در قالب دین رسمی و دولتی و فرهنگ سوسیالیستی به شکل فرعی و با ترقیق عامل ایرانیّت و مخالفت با تجدد، ترکیب جدیدی به دنیا عرضه نمود که تعجب همگان را برانگیخت. از یک طرف میشل فوکو آن را انقلاب پسامدرن و ضد تجدد نامید و بر تأثیرعامل مذهب در آن به‌درستی اشاره کرد. از طرف دیگر چون انقلاب زود به نتیجه رسید و ضدیت با غرب نهادینه و تثوریک نشده بود، پس از مدتی گرایش به فهم تجدد و استفاده از دستاوردهای مثبت آن آغاز شد و از سویی دیگر التقاط سوسیالیسم با اسلام زیر سؤال رفت. مهرورزی به عنصر ایرانیّت، با دور شدن از پیروزی انقلاب اسلامی ارتباط مستقیم داشت. هر چه از آن زمان دور می‌شویم - به دلایل مختلف از جمله رسمی شدن دین - به این عامل بهای بیشتری داده می‌شود؛ اما هیچ‌گاه مشخص نشده که هر یک از این عناصر ترکیبی چه جایگاهی را اشغال کرده‌اند.

بررسی بحران هویت ایرانی، یافتن عوامل ایجاد آن و نسبت چهار فرهنگ ایرانی، اسلامیت، فرهنگ غربی و فرهنگ سوسیالیستی، نسبت این بحران با جهان‌شمولی حقوق بشر و اشاره به برخی راه‌های برون رفت از این بحران، وظیفه این نوشتار است.

بحران هویت ایرانی در زمان کنونی ریشه در دوگانگی ایرانیت - اسلامیت، سه گانگی ایرانیت - اسلامیت - تجدد غربی (لیبرالیسم) و سه گانگی ایرانیت - اسلامیت - سوسیالیسم دارد؛ هرچند این چند گانگی‌ها در دوران خود در حد بحران نبوده‌اند. الگوی نظری برگزیده شده، نظریه تحلیل گفتمان با تأکید بر لا کلا و موف است که در اینجا با حیثیت روشی به آن نگریسته می‌شود.

۱- مهمترین مفاهیم نظریه گفتمان

در نظریه گفتمان (Discourse Theory) گسست گفتمان‌ها به‌عنوان یک مفروض تلقی می‌شود، در حالی که پیش‌فرض نظریه‌های تاریخی تداوم تاریخ و عدم گسست آن‌هاست. به نظر فرکلاف تحلیل انتقادی در بررسی پدیده‌های زبانی و اعمال گفتمانی به فرآیندهای ایدئولوژیک در گفتمان، روابط بین زبان و قدرت، ایدئولوژی، سلطه و قدرت و نابرابری، پیش‌فرض‌های دارای بار ایدئولوژیک در گفتمان و باز تولید اجتماعی ایدئولوژی زور توجه کرده و عناصر زبانی و غیر زبانی را به همراه دانش زمینه‌ای کنش‌گران، هدف و موضوع مطالعه خود قرار می‌دهد. ارنستو لا کلا و سنتال موف، تا حد زیادی وام‌دار نظریه گفتمان میشل فوکو هستند. ایشان از همه امور اجتماعی، برداشتی گفتمانی ارائه و کاربردهای بهتری برای نظریه گفتمان در علوم سیاسی نشان دادند. از دیدگاه نظریه گفتمان امور اجتماعی به مثابه ساخت‌های گفتمانی قابل فهم‌اند.

نزد لا کلا و موف، کلیت ساختار دهی شده که از عمل مفصل‌بندی حاصل می‌شود، گفتمان (Discourse) نام دارد و هر عملی که میان عناصر پراکنده در درون یک گفتمان، ارتباط برقرار کند به‌نحوی که هویت این عناصر اصلاح و تعدیل شود، مفصل‌بندی نامیده می‌شود.^۱ هویتی که به کارگزاران اجتماعی داده می‌شود، تنها با مفصل‌بندی در درون یک صورت‌بندی هژمونیک به دست می‌آید و هیچ ثبات و عینیتی ندارد. فرآیند هژمونی (Hegemony)

و صورت‌بندی‌های هژمونیک موقتی‌اند و لذا هیچ‌گاه به تثبیت نهایی نمی‌رسیم. در عمل مفصل‌بندی، دال‌های اصلی با یکدیگر در زنجیره هم‌ارزی (Equivalence Chain) ترکیب می‌شوند.^۱ لازمه موقعیت یک گفتمان، در دسترس بودن (Availability)، قابلیت پذیرش (Acceptability) و اعتبار (Credibility) است.^۲ عناصر (Elements) -برخلاف وقته‌ها (Moments)- نشانه‌هایی هستند که معنای آن‌ها تثبیت نشده‌اند.^۳

۲- تحلیل گفتمان، کارآیی‌ها و محدودیت‌ها

نظریه گفتمان به خوبی می‌تواند انتقال مفاهیم از یک گفتمان به گفتمان دیگر را توضیح دهد. به‌طور مثال، از دوران مشروطه با گفتمان جدیدی به نام تجدد آشنا شدیم و از آن زمان به بعد، مفاهیم زیادی از آن گفتمان بر هویت ما تأثیر گذاشته است. هویت ما نه تنها امری واحد نیست و از هر فرهنگی چیزی را برگزیده، بلکه در طول زمان هم دچار تغییر و تحول شده است. نسبت‌سنجی گفتمان ایرانی با سه گفتمان اسلامی، غربی (لیبرالی) و سوسیالیستی با توجه به وسعت مفاهیم لاکلا و موف به خوبی با این نظریه قابل توجیه به نظر می‌رسد.

پرداختن به مسئله هویت از دیدگاه گفتمانی در تعارض با دو روش دیگر قرار می‌گیرد: جوهرگرایی که به وجود حقایق غیر قابل تقلیل و غیر قابل تغییر معتقد است و سازه‌گرایی اجتماعی (Social Constructionalism) که ماهیت را ساخته و پرداخته اجتماع و تاریخ می‌داند. جامعه‌شناسان معرفت - هم‌چون لوکمان و برگر - در دسته اخیر قرار می‌گیرند. از دیدگاه ایشان، هویت پدیده‌ای است که از دیالکتیک میان فرد و جامعه سر بر می‌آورد.^۴ بر عکس، در نظریه گفتمان، هویت، شخصیت رابطه‌ای (Relational) دارد.^۵

در عین حال، در مقاله حاضر ممکن است محدودیت‌هایی در خصوص به کارگیری این روش به نظر برسد. یکی از مفروضات این نظریه آن است که جهان، پراکنده و پیچیده است و تنها از گذر مقوله‌بندی‌های گفتمانی ما درک می‌شود. مبنای نظریه‌های پسا مدرن، نسبیست

1. See: Laclau & Mouffe, 1985: 127-134.

2. See: Jorgensen & Phillips, 2002: 28.

3. See: Laclau, and Mouffe, 1985: 105.

۴. نک: پیتل، ۱۳۷۵: ۲۳۶-۲۴۴.

۵. نک: هوارث، ۱۳۷۷: ۱۶۲.

معرفت‌شناسانه است که با مبنای مذهبی ما سازگار نمی‌نماید. برای حل این معضل توجه به چند نکته می‌تواند کارگشا باشد. در این نظریه واقعیت بیرونی نسبی نیست، اما فهم از واقعیت همواره نسبی است و همچنین خارج از گفتمان‌ها هیچ قوانین عینی و ضروری وجود ندارد. جهت‌گیری تحول تاریخ نیز روشن نیست و همه چیز به مفصل‌بندی‌های امکانی و تصادفی که مواد خام آن از حوزه گفتمانگی اخذ می‌شوند، بستگی دارد. گرچه نسبی‌گرایی در نظریه گفتمان با مکاتب و حیانی سر سازگاری ندارد، اما بحث این مقاله، هویت ایرانی است نه متون و حیانی. پس در درجه اول نسبی‌گرایی گفتمانی می‌تواند تعدیل شود و در درجه دوم نسبت در هویت ملی چندان با مبنای دینی ما ناسازگار نمی‌نماید. مسئله دیگر آن است که گفتمان لاکلا و موف ارتباط متن و زمینه را بررسی نمی‌کند، در حالی که در موضوع حاضر توجه به شرایط عینی داخلی و خارجی - بالأخص از مشروطه به بعد - در شکل‌گیری هویت فعلی ما مؤثر بوده است. به همین دلیل به نظر می‌رسد توجه به عناصری هم‌چون زبان و قدرت - آنگونه که در گفتمان فرکلاف وجود دارد - به تعمیق بحث کمک نماید.

۱-۲- دوگانه ایرانیّت - اسلامیّت

دوگانه ایرانیّت - اسلامیّت از بدو ورود اسلام به ایران مطرح بوده، در زمان مشروطه وجود داشته و تا زمان حاضر نیز به شکلی دیگر امتداد یافته است. در دوره مشروطه، میرزا آقاخان کرمانی بیش از دیگران بر ناسیونالیسم ایرانی پای می‌فشرد و عامل عقب ماندگی ایرانیان را حمله اعراب به ایران می‌دانست. او در «رساله سه مکتوب» به فرهنگ ایرانی، افتخارات ایران باستان و کیش زرتشت می‌بالد و از اعراب با بدترین صفات یاد می‌کند. آخوندزاده نیز عرب را گمنام‌ترین و نگون بخت‌ترین قوم و دینش را موجب عقب ماندگی تاریخی آن‌ها و ادیان را جملگی بی‌معنا و افسانه می‌دانست.^۱

تضاد ایرانیّت - اسلامیّت در دوره رضاشاه شکل پیچیده‌تری پیدا کرد؛ چرا که با دو عامل شبه مدرنیسم و نوعی سکولاریسم درآمیخت. تفاوت پهلوی‌ها با قاجار آن بود که قاجار مدرنیته را در سطح طبقه بالای جامعه محدود می‌کردند، ولی شاهان پهلوی - به خصوص محمدرضا - ملت را در معرض امواج سهمگین آن قرار دادند. روشنفکرانی

۱. نک: آخوندزاده، ۱۹۸۷: ۳۳.

همچون صادق هدایت و اخوان ثالث نیز بر ناسازواری دو فرهنگ ایرانی و اسلامی پای می‌فشرده‌اند.^۱ در زمان ما نیز آرامش دوستدار آن انگاره را در قالب «دین‌خویی» ارائه کرده است. به اعتقاد وی، سیه‌روزی ایرانیان را باید در این عامل جستجو نمود. البته او توضیح می‌دهد که دین‌خویی الزاماً با دین به مفهوم تاریخی یا متداول آن و نیز با پارسایی اصیل که از شرایط دین است کاری ندارد. دین‌خویی آن رفتار و کردار درونی است که خصیصه‌ای عمده از اصل دینی را هم‌چنان حفظ کرده، بی آن که بر منشأ آن واقف باشد.^۲ دوستدار منتقد آل احمد است که با روحیهٔ تجدد ستیزانه، اسلام را منجی و فریادرس ایرانیان قلمداد و استدلال می‌کند که مردم تیسفون با نان و خرما به پیشواز مهاجمان رفتند. از دیدگاه او هویت امری زنده، متغیر، شخصی و بی‌واسطه است و هویت ایرانی با خاموش کردن فشار قهر و سلطهٔ دینی باید به حیات خود ادامه دهد.^۳ در مقابل، مطهری زبان و فرهنگ و سوابق نژادی و تاریخی را به دلیل همیشگی نبودن اساسی نمی‌داند. به اعتقاد او، درد و وجدان مردم ایران دو منشأ دارد: ایرانیّت و اسلامیت.^۴

ملکیان نیز با رویکردی تحلیلی پروژه «تجدد ایرانی» جواد طباطبایی را به چالش می‌کشد. از دیدگاه او، این گونه ناسیونالیسم به چند دلیل ره به مقصود نمی‌برد: نه تجدد می‌تواند به ایرانی بودن متّصف شود و نه ایران در طول زمان از نظر جغرافیایی کل واحدی بوده است. نمی‌توان تاریخ ایران را منهای اسلام در نظر گرفت؛ چرا که اسلامیت هم جزء ایرانیّت ماست. علاوه بر آن، تمدن ایرانی افتخارات چندانی نداشته و حتی تخت جمشیدش را نیز رومیان ساخته‌اند.^۵

در خصوص پروژه عرب ستیزی و اسلام‌گریزی دو نکته قابل ذکر است. در درجهٔ اول آن‌ها همواره بخشی از تاریخ را حذف و بخشی دیگر را گزینش می‌کنند. نکته دیگر آن است که تعمدی در خلط اسلام یک و اسلام سه نزد آن‌ها به چشم می‌خورد. اسلام یک مجموعهٔ

۱. به طور مثال ر.ک: صادق هدایت، *مازیار*، تهران، امیر کبیر، صص ۱۱-۱۲.

۲. نک: دوستدار، ۱۳۷۷: ۴۳.

۳. نک: دوستدار، ۱۳۷۷: ۱۷۵-۱۸۶ و ۲۱۲-۲۱۴.

۴. نک: مطهری، ۱۳۶۲: ۱۲-۲۳.

۵. متن کامل سخنان مصطفی ملکیان در باره «تجدد ایرانی»، <https://3danet.ir/malekian-tabatabai-2>.

کتاب و سنت، اسلام دو قرائت از متون و اسلام سه عملکرد مسلمانان در طول تاریخ می‌باشد. اسلام یک، امری مقدس است؛ در حالی که دلیلی وجود ندارد که همواره از عمل مسلمانان دفاع نماییم.

۲-۲- سه گانه ایرانییت اسلامی - تجدد غربی

تجدد را می‌توان با شاخص‌هایی همانند انسان‌محوری، جهان‌شمولی، ایده ترقی، خرد باوری، فردگرایی، علم باوری و مؤلفه‌های لیبرالیسم - از جمله آزادی - شناسایی کرد. تجدد غربی با مکتب لیبرالیسم به‌عنوان مکتب هژمون در چند سده اخیر شناخته می‌شود. رویارویی ایرانیان با تجدد به شکل مشخص با تحولات انقلاب مشروطه آغاز شد. تا قبل از این دوران، معضل اصلی دوگانگی ایرانییت - اسلامییت بود؛ اما با ورود فرهنگ غرب، هویت ایرانی پذیرش‌گر مفاهیم جدیدی شد که در مجموع می‌توان سه گانگی ایرانییت - اسلامییت - تجدد غربی یا دوگانگی سنت - تجدد نامید. مشروطه مفاهیم جدیدی را به ارمغان آورد که معمولاً بدون توجه به بار معنایی و بستر شکل‌گیری‌شان به شکل آزاد و بدون توجه به «ناهمزمان خوانی»^۱ به کار می‌رفتند. واقعه مشروطه نقطه عطف بود و طبق لاکلا بدون سیاست و طبق فرکلاف بدون زبان و قدرت نمی‌تواند تحلیل شود. به‌طور مثال آجودانی به درستی تأثیر جنگ ایرن و روس بر کنترل قدرت توسط روحانیان را بررسی می‌کند.^۲

رویکرد روشنفکری - به‌عنوان طراحان گفتمان‌های نو - به پدیده فوق از زمان مشروطه به بعد، یکسان نبود. اساساً روشنفکران حاملان اصلی عناصر گفتمان‌های رقیب به گفتمان بومی بودند. بر اساس یک گونه‌شناسی از جریان‌های روشنفکری معاصر می‌توان آن‌ها را به سه جریان عمده تقسیم نمود: روشنفکران سنت‌گریز (از مشروطه تا شهریور ۱۳۲۰)، احیاء‌کنندگان سنت (از شهریور ۱۳۲۰ تا انقلاب اسلامی) و روشنفکران هم‌نهادساز (در دوره انقلاب اسلامی).^۳ جریان‌شناسی فوق هرچند کلی است و به خوبی نمی‌تواند جریان‌های عصر جمهوری را به خوبی باز نمایاند، اما به خوبی نشان می‌دهد روشنفکران عصر مشروطه با اشتیاق فراوان در صدد وام گرفتن مفاهیم برآمده از تجدد بودند

۱. نک: آجودانی، ۱۳۸۲: ۱۰.

۲. نک: آجودانی، ۱۳۸۲: ۹۷-۱۳۳.

۳. نک: حجازیان، ۱۳۷۶: ۲۳-۴۰.

و بنابراین سنت ستیز به شمار می‌رفتند؛ در حالی که جریان دوم با اتخاذ حالتی معکوس تجدد ستیز و احیا گر سنت شدند.

برخی روشنفکران عصر مشروطه هرچند سنت ستیز بودند، اما تعالیم ایشان به نحوی ارائه می‌شد که حتی‌المقدور با سنت سازگار باشد. به‌طور مثال وقتی میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، اصول قانون اساسی فرانسه را با نام یک کلمه - یعنی قانون - ترجمه می‌کرد، همه اصول آن را به آیات و احادیث مزین کرد تا این باور را ایجاد کند که روح اسلام تناقض و تباینی با آن ندارد و همه آن‌ها به مصداق «لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین» با قرآن مجید مطابقت دارد.^۱ این کوشش‌ها نزد فقهای هم‌چون آخوند خراسانی و میرزای نایینی مقرون به موفقیت بود؛ چرا که ایشان نیز با استنباط از کتاب و سنت به سازگاری سنت با مفاهیم برآمده از تجدد غربی رأی دادند. البته اشخاصی همانند آخوندزاده هم با تطبیق یک کلمه با شریعت مخالفت داشتند. او تعارض یک یک اصول قانون اساسی فرانسه با شرع را یادآور می‌شود و نتیجه می‌گیرد که این کار محال است.^۲ مرکز ثقل اندیشه‌های ملک‌خان و سایر اعضای فراموش‌خانه نظم اجتماعی براساس ده اصل بود: آزادی، امنیت فرد، امنیت مالکیت، حقوق مساوی، آزادی اندیشه و مذهب، آزادی سخن، آزادی قلم، آزادی انجمن و نظام لیاقت.^۳

فارغ از اختلافات عمیق این دو گروه، آنچه در عمل و در ارتباط با بحث حاضر اتفاق افتاد دو چیز بود: ورود مفاهیم برآمده از تجدد به درون فرهنگ سنتی ما و مفصل‌بندی این مفاهیم - پس از پدیده کژتابی (Distortion) - با مفاهیم سنتی موجود. اکثر مفاهیم مدرن تا اندازه‌ای محتوای خود را از دست می‌دادند و سپس با مفاهیم سنت مفصل‌بندی می‌کردند؛ درست همانند جفایی که در حق واژگانی همچون «جامعه مدنی» و «مردم‌سالاری دینی» در عصر جمهوری صورت پذیرفت.^۴

۱. نک: آجودانی، ۱۳۸۲: ۴۱-۴۲.

۲. نک: آجودانی، ۱۳۸۲: ۴۲-۵۳.

۳. نک: آجودانی، ۱۳۸۲، به نقل از:

Bakhash Shaul, *Iran: Monarchy, Bureaucracy & Reform Under Qajars: 1896*, London, Ithaca Press, 1978, p 19.

۴. نک: حقیقت، ۱۳۸۲.

گفتمان تجدد، گفتمان هژمون در این دوران بود و به همین دلیل مفاهیم آن گفتمان به سنت ما سرازیر می‌شد. در مقابل، از جا شدگی گفتمان‌ها زمانی اتفاق می‌افتد که شروع به واگرایی می‌کنند. واگرایی گفتمان‌ها لازمه آشوب اجتماعی یا اقتصادی فراگیری - هم‌چون وقایع قبل و بعد از مشروطه - است. چنین آشوب‌هایی موجب می‌شوند تا سوژه‌ها احساس بحران هویت نمایند. در چنین شرایطی سوژه‌ها تلاش می‌نمایند تا از طریق مفصل‌بندی و تعیین هویت با گفتمان‌های بدیل، هویت‌ها و معانی اجتماعی خود را بازسازی نمایند.^۱ از آنجا که هویت‌ها نسبی و ارتباطی‌اند، هیچ هویت ثابتی (مثلاً به‌عنوان مشروطه خواه) وجود ندارد؛ بلکه این مفصل‌بندی‌های نسبتاً تصادفی و هژمونیک است که مثلاً فرد را طرفدار مشروطه یا ضد آن جلوه می‌دهد.

علت ابهام در مفاهیمی هم‌چون آزادی، برابری و قانون در آغاز سده قبل را می‌توان در اختلاف تحلیل گفتمان لاکلا و موف با سوسور جستجو نمود. وجود استعاره و واژه‌هایی چون دموکراسی و عدالت - با معانی بسیار متفاوت و گاه متناقض - نشان دهنده آن است که بر خلاف دیدگاه سوسور، رابطه بین دال و مدلول رابطه‌ای ثابت نیست. لاکلا و موف با اتخاذ دیدگاه‌های پساساخت‌گرایانه که امکان جدا شدن دال از مدلول را فراهم می‌آورد، جا را برای ابهام و چندگانگی معنایی بالأخص در حوزه علوم اجتماعی - باز می‌گذارند.^۲ مفاهیم برآمده از تجدد و حتی خود واژه «مشروطه» به شدت مبهم بودند و هر کس از آن‌ها برداشتی داشت. شیخ فضل‌الله به دلیل مخالفت با مشروطه اعدام شد، در حالی که او بر این نکته پای می‌فشرد که با مشروطه مشروع موافق است.

آل احمد هرچند در نوآوری پاره‌ای مفاهیم - از جمله لزوم خودباوری و دوری از هرهری مذهبی و غرب‌زدگی و همچنین هشدار نسبت به شبه دموکراسی‌هایی که تنها در ظاهر خود را طرفدار تحزب جلوه می‌دهند - موفق بود، ولی تجدد ستیزی او راه را برای شناخت صحیح تمدن جدید بست و در مقابل راه را برای رقبای آن باز نمود. به اعتقاد جواد طباطبایی، ویژگی‌های آل احمد عبارت است از: فلسفه ستیزی، توهم بر سنت، جهل

۱. نک: مارش و استوکر، ۱۳۷۸: ۲۰۷-۲۰۸.

۲. نک: هوارث، ۱۳۷۷: ۱۰۲-۱۰۳.

به غرب و جنگیدن در برزخ سنت با شمشیر چوبین سنت در برابر تجدد.^۱ هرچند برخی معتقدند آل احمد ایده غرب‌زدگی را از فرید و ام گرفته، ولی آشوری از قول فرید این مسئله را نفی می‌کند.^۲

تجدد غربی در چند دهه اخیر به شکل خاص عناصر گفتمانی خود را در قالب دموکراسی و حقوق بشر به دیگر گفتمان‌ها صادر می‌کند. در خصوص ایران، از زمان مشروطه به بعد دیدیم که چگونه روشنفکران با مفاهیم مدرن برخورد کردند و زمینه را برای جذب عناصر حقوق بشر - با توجه به جو استبداد زده ایران - آماده کردند. این روند به جهت احقاق حقوق ملت و مبارزه با استبداد ایرانی، پدیده‌ای مبارک تلقی می‌شد؛ اما از آنجا که هویت ایرانی تکلیف خود را با دوگانگی ایران - اسلام حل نکرده بود، در این زمان سخت‌تر می‌توانست بر سه گانگی حاضر فایق آید.

۲-۳- سه گانه ایرانیت - اسلامیت - سوسیالیسم

سوسیالیسم با مشروطه به ایران پا گذاشت، ولی در این دوران نسبت به تجدد غربی در حاشیه بود. اجتماع‌یون عامیون یا جمعیت مجاهدین مسلمان سعی می‌کردند در لوای اسلام، پاره‌ای از اندیشه‌های سوسیال دموکرات‌ها را مطرح کنند. آن‌ها در بیانیه سال ۱۳۲۴، خود را مدافعین حقیقی اسلام خواندند و مشروطیت را به مردم ایران تبریک گفتند.^۳ به اعتقاد آجودانی، اندیشه ترور سیاسی در معنای تشکیلاتی آن با اندیشه سوسیال دموکراسی به جریان مشروطه راه یافت.^۴

اندیشه‌های چپ در ایران و جهان در دو دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ نضج گرفت. در این میان شریعتی سردمدار بود؛ بازنشاسایی ابوذر به عنوان «خداپرست سوسیالیست»، معرفی شیعه در قالب «یک حزب تمام»، قرار دادن تشیع علوی با ویژگی انقلابی بودن در طول تاریخ در مقابل تشیع صفوی، تحلیل مقابله هابیل با قابیل و مستضعف با مستکبر بر اساس تضاد دیالکتیکی و در یک جمله ایدئولوژیک کردن تشیع. به اعتقاد طباطبایی، او بین سنت و

۱. نک: طباطبایی، روزنامه ایران (۲۵ و ۲۶/۴/۱۳۸۱).

۲. نک: آشوری، روزنامه ایران (۳۰/۱/۱۳۸۳).

۳. نک: آجودانی، ۱۳۸۲: ۴۲۴.

۴. نک: آجودانی، ۱۳۸۲: ۴۳۱.

ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه، ترکیبی نامیمون برقرار^۱ و همراه با آل احمد واپسین ضربات را بر پیکر فهمیدن اندیشه سنتی وارد کرد.^۲ مطهری هم هرچند ناقد مارکسیسم تلقی می‌شد، اما از این‌گونه تأثیر پذیرفتن‌ها - بالأخص در حوزه اقتصاد - در امان نبود. نقد چپ اسلامی در ابتدای راه است و به نظر می‌رسد در آینده شاهد زیر سؤال رفتن انگاره‌های اصلی آن در راستای نقد گذشته خود باشیم.^۳

شاید بتوان به این مسئله، تمایل به برداشت‌های اثباتی ولایت با توجه به نیاز زمانه را نیز افزود. برخی فقها به مسئله ولایت عامه با نظر منفی و برخی دیگر با نظر مثبت نگریسته‌اند. اگر بتوانیم نظریه شیخ انصاری را نظریه سلبی ولایت و نظریه صاحب جواهر را نظریه ایجابی ولایت بنامیم، این سؤال به ذهن می‌رسد که چرا در دوران قبل از انقلاب میل به تفاسیر نوع دوم بیشتر شد؟ بر اساس ادبیات گفتمانی، قرائت امام خمینی از ولایت فقیه و ارائه آن به‌عنوان ایدئولوژی انقلاب از سه ویژگی در دسترس بودن، قابلیت پذیرش و اعتبار برخوردار بود.

۳- حقوق بشر و معضل سرگردانی هویت ایرانی

هویت ایرانی گاه در تقابل با گفتمان اسلامی و گاه دیگر در رویارویی با تجدد تشخیص یافته است. بر اساس نظریه گفتمان، انسان‌ها در شرایط خاصی در موقعیت سوژگی قرار می‌گیرند. پس این گفتمان است که انسان‌ها را در موقعیت سوژگی قرار می‌دهد. لاکلا و موف این ویژگی را موقعیت‌گذاری (Interpellation) می‌نامند. شخصیت سوژه تکه‌تکه (Split) است، نه یک پارچه؛ بنابراین خود سوژه واقعیت افسانه‌ای (Myth) پیش نیست. شاید این تعبیر به «هویت چهل تکه» شایگان - هر چند از منظری غیر گفتمانی - نزدیک باشد. وی در آسیا در برابر غرب،^۴ با تکیه به هایدگر هر گونه بازگشت به سنت را احیاء می‌خواند و تفسیری تجدد ستیز از مذهب به دست می‌دهد، در حالی که در آثار اخیر معتقد

۱. نک: طباطبایی، روزنامه ایران (۲۵ و ۲۶/۴/۱۳۸۱).

۲. نک: طباطبایی، روزنامه ایران (۷ تا ۹/۷/۱۳۸۲).

۳. به طور مثال در نقد النقاط مکتب تفکیک بنگرید به: حسن اسلامی (۱۳۸۳)، *رؤیای خلوص*، قم: صحیفه خرد،

صص ۱۳۱-۱۳۷.

۴. نک: شایگان، ۱۳۷۲.

است اگر نوری باشد، جز از غرب بر نخواهد آمد!^۱ در دهه‌های اخیر «نور غرب» در قالب مفاهیم دموکراسی و حقوق بشر به فرهنگ‌های دیگر تشعشع کرده است.^۲

پسا مدرن‌ها با زیر سؤال بردن روایت‌های مدرن و جامعه‌گرایان با طرح حقوق بشر در «اینجا و اکنون» (Here and Now)، نقاد عام‌گرایی و جهان‌شمولی حقوق بشر مدرن محسوب می‌شوند. به طور مثال مایکل والزر به خاص بودن یا وابسته بودن هر درک اجتماعی به یک زمینه خاص فرهنگی - اجتماعی اشاره می‌کند.^۳ هرچند برخی از انتقادهای فوق به حقوق بشر مدرن وارد به نظر می‌رسد، اما نکته اساسی در این میان آن است که به شکل کلی مانع از ورود مفاهیم حقوق بشر به گفتمان ایرانی و حل معضل آن نمی‌کند. دلیل این مسئله را باید در چند امر جستجو کرد: اولاً نسبت گفتمان مسلط و غیر مسلط ایجاب می‌کند عناصر از گفتمان نخست به گفتمان دوم سرازیر شوند.

سرازیر شدن مفاهیم گفتمان هژمون غرب در قالب حقوق بشر و دموکراسی به گفتمان ایرانی - همانند دیگر کشورهای جهان سوم - با توجه به مسلط بودن گفتمان مبدأ و ضعف درونی گفتمان مقصد، با کمترین مقاومت صورت می‌پذیرد. اما از آنجا که گفتمان ما در ذات خود دچار چند پارگی است، مفاهیم جدید نمی‌توانند به شکل شایسته با گفتمان ایرانی مفصل‌بندی کنند. از آنجا که ما فرصت تاریخی برای اندیشیدن فلسفی و اجتماعی پیدا نکرده‌ایم و از درون فرهنگ خود دست به زایش نمی‌زده‌ایم، گاه برای نجات خود سراسیمه به دامان غرب پناه برده و گاه دیگر نجات خود را در غرب ستیزی دیده‌ایم. پس نه سنت خود را خوب شناخته و نقد کرده‌ایم و نه میزبان خوبی برای فرهنگ‌های میهمان بوده‌ایم. هویت ما از دوران مشروطه به شکل خاص در چهار راه فرهنگ‌های مختلف قرار گرفت و تا زمان حاضر نه تنها به یک کل منسجم تبدیل نشده، بلکه از سرگردانی فرهنگی (Cultural Disorientation) بحران هویتی حکایت می‌کند که با رسمی شدن دین در دوره جمهوری شدت نیز یافته است.

۱. نک: طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۶.

۲. ماده اول و دوم اعلامیه جهانی حقوق بشر.

۳. نک: محمودیان، ۱۳۷۷: ۱۱۸-۱۲۷.

نتیجه‌گیری

هویت امری سیال و در حال تغییر است و هویت ایرانی با چهار عنصر خود - ایرانیت، اسلامیت، فرهنگ سوسیالیستی و غربی - امری همواره ثابت فرض نمی‌شود. از سویی دیگر، این ترکیب چندان هم‌گون نیست و نیاز به برون رفت از بحران هویت، ضروری به نظر می‌رسد. ارائه راه برون رفت قبل از هر چیز، اراده انسان را مفروض گرفته است. لازمه تحلیل گفتمانی فوق، خرد شدن هویت ایرانی در زیر پای ساختارهای انعطاف‌ناپذیر اجتماعی و پذیرفتن جبر و عامل نبودن سوژه نیست. لاکلا بحران‌ها و معضلات جامعه معاصر را با مفهوم از جا شدگی توضیح می‌دهد. کالایی شدن، بوروکراسی، جهانی شدن و مانند آن، همه و همه با کلید واژه از جا شدگی تبیین می‌شوند. این مفهوم امکان ظهور سوژه‌ها و مفصل‌بندی‌های جدید را فراهم می‌کند؛ چرا که به معنای موقتی بودن گفتمان‌ها و عینیت‌های اجتماعی است. لاکلا و موف، دیدگاه آلتوسر را در این مورد که هویت‌های سوژه‌ها به شکل گفتمانی ساخته شده‌اند می‌پذیرند، اما دلالت ضمنی دیدگاه او بر جبرگرایی را انکار می‌نمایند. ایشان قائل به تمایز میان موقعیت‌های فرد (Subject Positions) و فردیت سیاسی (Subjectivity Political) هستند. اگر مفهوم موقعیت سوژه مربوط به اشکال متعددی است که توسط آن کارگزاران خودشان را به‌عنوان کنشگران اجتماعی شکل می‌دهند، مفهوم فردیت سیاسی مربوط به شیوه‌ای است که درون آن، کنش‌گران به شکل‌های بدیع عمل می‌نمایند یا به اتخاذ تصمیم می‌پردازند. زمانی که بی‌قراری هویت‌های سوژه آشکار می‌شود، آن‌ها به شیوه‌های مختلف کنش می‌نمایند.

برخورداری ما ایرانیان از چهار فرهنگ ایرانی، اسلامی، غربی و سوسیالیستی هم برای ما فرصت ایجاد می‌کند و هم تهدید. در صورتی که بتوانیم از ظرفیت‌های فرهنگ‌های فوق به شکل بهینه استفاده کنیم و هم نهاد جدیدی از آن‌ها بسازیم، از فرصت تاریخی پدید آمده به بهترین شکل بهره‌برداری کرده‌ایم. اما اگر به شکل التقاطی، ناهمگون، ناسازوار و ناخودآگاه این عناصر با هم ترکیب شوند - همان‌گونه که تا به حال چنین بوده است - یک روز به شرق می‌گراییم و روز دیگر به غرب؛ و نتیجه‌ای نخواهد داشت جز از خود بیگانگی و بحران هویت. پیچیدگی معضل فوق در ایران باعث شده مدل‌های تک خطی و مدل‌های سیستمی یا مکانیکی پاسخگو نباشند و حتی در مدل توسعه نیاز به نوآوری داشته باشیم. در صورتی

که در درجه اول به وجود بحران هویت اذعان کنیم، در گام بعد می‌توانیم با در نظر گرفتن اموری از جمله مسائل ذیل تا حدی از بحران گذر نماییم:

باز خوانی تراث: در گام اول باید دید چه در انبان داریم. هر چند تراث فرهنگی ما که به هویت‌مان شکل داده، قالبی ترکیبی و گاه التقاطی دارد، اما چاره‌ای جز بازخوانی آن به شکل واقع‌گرایانه و بی‌طرفانه نداریم. بازخوانی تراث، نیازمند نگاه و قرائتی از بیرون به درون است.

نقد سنت: نقد خود در جامعه‌ای که در طول تاریخ به تمجید و ریا آلوده شده، بس دشوار می‌نماید. نه تنها سنت ایرانی و شاه‌پرستانه، بلکه فرهنگ دینی «ما» نیز به نقد نیاز دارد. بحث از فرهنگ دینی، بحث از اسلام دو (مجموعه قرائت‌ها) و اسلام سه (عملکرد مسلمانان) است، نه اسلام یک که امری مقدس تلقی می‌شود. اسلام دو به خودی خود تقدسی ندارد، و قابل نقد به نظر می‌رسد. قرائت‌های استبدادی و خشونت‌گرا از اسلام با روح دین محمدی سر سازگاری ندارند و به شکل کلی‌تر هر قرائتی که در دوران غیبت کبری به توزیع اقتدار آمیز قدرت منجر شود، با دلیل مستقل عقل - که در فقه شیعه مورد بی‌مهری قرار گرفته است - منافات پیدا خواهد کرد.^۱

شناخت تجدد: انقلاب ایران که توسط فوکو انقلابی ضد تجدد نامیده شد، پس از ربع قرن شاهد نیاز و اشتیاقی روز افزون به شناخت مدرنیته و گاه شیفتگی نسبت به آن است. در جایی که غرب ستیزان و ناقدان غرب معتقد باشند «صدر تاریخ ما ذیل تاریخ غرب است»، جای شبهه برای شناخت بی‌طرفانه تجدد باقی نمی‌ماند. نه تنها استفاده از جهات مثبت تمدن جدید، بلکه نقد غرب و غرب‌ستیزی نیز به غرب‌شناسی نیاز دارد!

چاره‌ای جز شکستن تابوهایی که با دست خود ساخته‌ایم نداریم. درست است که در تحلیل گفتمان، در مقابل خصم شناخته می‌شویم؛ اما معنای این سخن آن نیست که همواره با گفتمان‌های دیگر در تضاد باشیم. امروزه ما می‌دانیم که چه نمی‌خواهیم، اما نمی‌دانیم که چه می‌خواهیم، چون آن چه دشمن بخواهد با آن مخالفت می‌کنیم. بدون شک با چنین راهکاری نمی‌توانیم با دید بی‌طرفانه تجدد را فهم کنیم.

۱. نک: حقیقت، ۱۳۸۱.

نقد و بومی کردن تجدد: در رویارویی با تجدد قبل از هر چیز باید دو پیش فرض را پذیرفت: اول آنکه گذار از سنت به تجدد یک طرفه است و راه برگشت ندارد و دوم آنکه رویارویی با تجدد امری حتمی است و با اراده ما صورت نمی پذیرد. این مبهمان ناخوانده همه جا سرک می کشد و از هیچ کس اجازه ورود نمی خواهد. شناخت تجدد با همه پیچیدگی هایش امری لازم، و نه کافی، به نظر می رسد. پذیرش جنبه های مادی تمدن غرب و رها نمودن فکر و اندیشه آن، به قدری ساده انگارانه به نظر می رسد که از همان ابتدا، ملکم آن را در کتابچه غیبی به باد استهزاء گرفت و گفت در این صورت سه هزار سال طول خواهد کشید تا یک پایه و اساسی برای دولت به وجود آید.^۱ البته راهکار ملکم آن بود که اصول نظم حکومت را همانند تلگراف، مستقیماً به فرهنگ خود وارد کنیم.^۲

اگر این پیش فرض را بپذیریم که تمامی جوامع لازم نیست و نمی توانند از یک گذرگاه عبور کنند، به این نتیجه می رسیم که علت غایی شناخت تجدد، استفاده خاص ما از آن می باشد. به بیان دیگر هر چند وقایع امروز ما شبیه وقایع چند سده قبل غرب است، اما ما باید با نگاه خود و در راستای هدف خود به آن نظر کنیم. برای ما شناخت کانت و راولز اهمیت دارد، ولی آنچه که به کار ما خواهد آمد کانت و راولز ایرانی است. تفاوت ما با غرب در تجربه تجدد آن است که آن ها این راه را به شکل نا خودآگاهانه و با دارا بودن مبانی لازم طی کردند، اما ما چون هشیاریم و مبانی لازم را هم تمهید نکرده ایم، با تزلزل هر از چند گاهی قدمی به جهتی برمی داریم.

هیچ فرهنگی نمی تواند در مقابل کلیت حقوق بشر بایستد و عَلم مبارزه در مقابل آن برافرازد. شاید بتوان از برخی مواد آن با استناد به جهان شمول نبودنش چشم پوشید یا از اسلامی کردن آن سخن راند، اما با کلیت آن نمی توان مبارزه کرد. دموکراسی و حقوق بشر بدون دعوت ما به منزل مان آمده اند و از قضا بد میهمانانی هم نبوده اند! وظیفه ای که بر عهده ماست شناخت جامع ابعاد و بومی کردن آن می باشد. بومی کردن این مفاهیم هم به

۱. نک: جمشیدی، ۱۳۷۷: ۱۴۵.

۲. نک: آجودانی، ۱۳۸۲: ۳۹۱.

آن نیست که پسوند «دینی» به آن بی‌افزاییم و در کمال ابهام آن را در سطح گسترده به کار بریم. نسبت سنجی دین و دموکراسی از ابعاد معرفت‌شناختی شروع، و به دیگر جنبه‌ها سرایت می‌کند.^۱ در این میان روشنفکران دینی که به شکلی بین مفاهیم سنتی و مدرن جمع می‌کنند بیشتر شانس توفیق دارند تا کسانی که دین و سنت را به بهای تجدد، یا تجدد را به بهای سنت کنار می‌گذارند.

امروزه چه بخواهیم و چه نخواهیم، باید پذیرای میهمان دیگری به نام جهانی‌شدن باشیم. عضویت در سازمان تجارت جهانی و پیوستن به کاروان جهانی دیر یا زود - دست‌کم از سر اضطرار - صورت خواهد پذیرفت. جهانی‌شدن - چه به‌عنوان یک پروژه یا به‌عنوان یک پروسه - مرزها را در خواهد نوردید، جهان را به دهکده جهانی تبدیل خواهد کرد و با هر هم‌زدن جماعات پیشین، هویت ما را بین پذیرش لوازم جهانی‌شدن و اسلام سیاسی مردد خواهد گذاشت. چه بسا در این تردید راه ملت و دولت از هم جدا شود و ملت بین سنت و تجدد و دولت بین اسلام سیاسی و جهانی‌شدن سرگردان شود.

همروی سنت و تجدد: حل معضل هویت ایرانی بدون هم نهاد سازی سنت و تجدد امکان پذیر نیست. بدیهی است بازخوانی و نقد تراث مستلزم شجاعت و شناخت؛ و نقد و بومی کردن تجدد مستلزم تخصص از یک طرف، و فرهنگ‌گفتگو و تساهل نسبت به یکدیگر و تعطیل نمودن بازار تکفیر از طرف دیگر است. به اعتقاد فرهنگ‌رجایی، جمع کردن ارزش‌ها امری ممکن و گریزناپذیر به نظر می‌رسد: فردیت عارفانه و تساهل (از ایران)، خدا پرستی و عدالت (از اسلام)، اعتدال و فتوت (از سنت)، و فردیت و آزادی (از تجدد).^۲ اما به هر حال، همروی سنت و تجدد هم از حیث نظری و معرفت‌شناختی امری است به غایت مشکل و هم از نظر اجتماعی نیاز به بسترهایی آزاد اندیش و مردم سالارانه دارد. جمع شدن این دو امر بر سختی کار خواهد افزود، اما به هر حال راهی است که «باید» در راستای شناخت کیستی خود بیماییم.

۱. ر.ک: حقیقت، سید صادق (۱۳۸۲)، «در باب نسبت سنجی دین و دموکراسی»، سروش/اندیشه، سال دوم،

زمستان ۱۳۸۲، ش ۷ و ۸.

۲. نک: رجایی، ۱۳۸۲: ۲۳۳-۲۵۱.

منابع

الف- فارسی

۱. آجودانی، ماشاء الله (۱۳۸۲)، *مشروطه ایرانی*، تهران: اختران.
۲. آخوند زاده، میرزا فتحعلی (۱۹۸۷)، *مکتوبات*، پاریس: خاوران.
۳. آشوری، داریوش (۱۳۸۳/۱/۳۰)، «اسطوره فلسفه در میان ما»، *روزنامه ایران*.
۴. بشیریه، حسین (۱۳۷۷)، «پروژه ناتمام مدرنیته»، *سنت، مدرنیته، پست مدرن*، دفتر نخست، تهران: صراط.
۵. پیتر ل. برگر و توماس لوکمان (۱۳۷۵)، *ساخت اجتماعی واقعیت*، تهران: اندیشه‌های عصر نو.
۶. جمشیدی، محمد حسین (۱۳۷۷)، «میرزا ملکم خان، روشنفکر غرب گرا»، *نامه پژوهش*، شماره ۷.
۷. حجاریان، سعید (۱۳۷۶)، «جریان شناسی جریان‌های روشنفکری ایران معاصر»، *نامه پژوهش*، شماره ۷.
۸. حقیقت، سید صادق (۱۳۸۱)، *توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه*، تهران: هستی نما.
۹. حقیقت، سید صادق (۱۳۸۲)، «آشفنگی مفاهیم سیاسی در ایران معاصر»، *مجله علوم سیاسی*، شماره ۲۴.
۱۰. حقیقت، سید صادق (۱۳۸۲)، «در باب نسبت سنجی دین و دموکراسی»، *سروش اندیشه*، سال دوم، زمستان ۱۳۸۲، ش ۷ و ۸.
۱۱. دوستدار، آرامش (۱۳۷۷)، *درخشش‌های تیره*، چاپ دوم، پاریس: خاوران.
۱۲. رجایی، فرهنگ (۱۳۸۲)، *مشکله هویت ایرانیان امروز*، تهران: نشر نی.
۱۳. شایگان، داریوش (۱۳۷۲)، *آسیا در برابر غرب*، تهران: امیر کبیر.
۱۴. طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۲)، *جدال قدیم و جدید*، تهران: نگاه معاصر.
۱۵. طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۱/۴/۲۶ و ۲۵)، «با شمشیر چوبین در برابر منطق تجدد»، *روزنامه ایران*.
۱۶. طباطبایی، سید جواد (۷ تا ۹/۷/۱۳۸۲)، «پروژه فکری من»، *روزنامه ایران*.
۱۷. مارش، دیوید و استوکر، جری (۱۳۷۸)، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۸. محمودیان، محمد رفیع (۱۳۷۷)، «گوناگونی حوزه‌های عدالت، نگاهی به فلسفه سیاسی مایکل والزر»، *اطلاعات سیاسی اقتصادی*، مرداد و شهریور ۱۳۷۷، شماره ۱۳۱-۱۳۲.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. هوارث، دیوید (۱۳۷۷)، «نظریه گفتمان»، *فصلنامه علوم سیاسی*، مترجم: سید علی اصغر سلطانی، دوره ۱، شماره ۲.

ب - لاتین

21. Audi, Robert (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, U.K: Cambridge University.
22. Jorgensen, M. & Phillips L. (2002). *Discourse Analysis as Theory and Method*, London: Sage Publications.
23. Kupper, Adam (and Jessica Kupper) (1996). *The Social Science Encyclopedia*, London & New York: Routledge.
24. Laclau, E. & Mouffe, C (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.
25. Shaul, Bakhsh (1978). *Iran: Monarchy, Bureaucracy & Reform Under Qajars: 1896*, London: Ithaca Press.

پ - اسناد

۲۶. اعلامیه جهانی حقوق بشر.

ت - سایت

۲۷. متن کامل سخنان مصطفی ملکیان در باره "تجدد ایرانی"،

<https://3danet.ir/malekian-tabatabai-2/>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی