

بررسی چگونگی مواجهه هویت ایرانی با مدرنیته

دکتر سید جواد امام جمعه زاده

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

نادیا همگانراد

کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

چکیده

هویت ملی بخشی از نظام فرهنگی است و از منابع مختلف هویت ساز بهره می‌گیرد. چگونگی ایجاد تعادل و تعامل پویا و پایا میان منابع مختلف هویت ساز به پتانسیل‌های فرهنگی و قدرت جذب و تعامل هر فرهنگ وابسته است. هویت ملی ایرانی با ترکیب ایرانی، اسلامی و مدرن هویتی جعلی و ساخته شده نیست؛ بلکه هویتی است پویا که بر مبنای اسطوره‌های ایرانی- شیعی شکل گرفته است و توسط زبان فارسی در طول سده‌های متمادی استمرار یافته است.

هدف اصلی این نوشتار تبیین و تحلیل چگونگی ترکیب مفاهیم ایرانی، اسلامی و فرهنگ ملی و چگونگی مواجهه آن با مدرنیته غربی است. به نظر می‌رسد هویت و فرهنگ ایرانی- شیعی می‌تواند در مواجهه با مدرنیته غربی، مدرنیته بومی، اسلامی و ایرانی را تجربه کند، همچنانکه در مواجهه با اسلام که صبغه عربی گرفته بود تشیع به عنوان پدیداری ایرانی جلوه گر شد. نگاه انتقادی به سنت و مدرنیته، اساس مدرنیته ایرانی را تشکیل خواهد داد. ایرانیان از یکسو ملتی هستند که از میراث غنی هویتی و فرهنگی ایرانی- اسلامی برخوردارند و از سوی دیگر نسل جوان امروز ایرانی قصد دارد در جهان جدید نقشی فعالتر نسبت به گذشته ایفا کند. برای ایفای نقش فعال و مولد در عرصه فرهنگ جهانی و تمدن سازی در درجه اول باید نسبت به میراث فرهنگی خود، آگاهی داشته باشد و در درجه دوم مدرنیته را بشناسد. روش تحقیق در این پژوهش توصیفی- تحلیلی است که با ابزار کتابخانه‌ای صورت می‌پذیرد.

واژه‌های کلیدی: هویت ملی، فرهنگ اسلامی، زبان فارسی، مدرنیته.

مقدمه

اصطلاح هویت ملی از مفاهیم ساختگی عصر روشنگری است که با شکل گیری دولت-ملت های اروپایی در قرون هفده و هیجده میلادی- بویژه پس از انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه- رواج پیدا کرد. مفهوم هویت ملی دارای دو وجه سیاسی- ایدئولوژیک و فرهنگی است که از نیمه دوم قرن نوزده مصادف با رویارویی ایرانیان با مدرنیته ی غربی و انقلاب مشروطه (۱۲۸۵ ه. ش/ ۱۹۰۶ م) وارد ادبیات سیاسی فرهنگی و فکری ایران شد.

هویت ملی ایرانی یک هویت جعلی و ساخته شده در عصر مدرن نیست و پشتوانه ی آن تمدن و فرهنگ کهن ایرانی از عهد باستان تا دوران معاصر است. بازسازی ایرانیت در معنای جدید و شکل گیری مفهومی عنوان هویت ملی از ثمرات نهضت مشروطه به شمار می رود. از مشروطه به بعد مفهوم تاریخی و فرهنگی ایرانی بودن در مواجه با تمدن غربی باز تعریف می شود و هویت ایرانی با عناصر ایرانی، اسلامی و مدرن مورد شناسایی قرار می گیرد.

سؤال این نوشتار آن است که چگونه میتوان میان ارکان هویت ملی (ایرانیت، اسلامیت و مدرنیته) تعادل و تعاملی پایدار ایجاد کرد؟ فرضیه این نوشتار آن است که هویت ایرانی دارای ساخت واحدی است متکی به اسطوره های ایرانی-شعبی که توسط زبان فارسی استمرار یافته و در مواجهه با مدرنیته مواضع متعارضی را تجربه کرده است.

از آنجا که هویت ایرانی در صد و پنجاه سال اخیر در مواجهه با مدرنیته غربی نوسانات فکری، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی بسیار را از سر گذرانده رفتاری توأم با شیفتگی، بیزاری، همسویی و انکار را در پیش گرفته است. این نوشتار می کوشد با روشن کردن مولفه های هویت ملی ایرانی یعنی ایرانیت، اسلامیت و مدرنیته استمرار هویت ایرانی را در مواجهه با فرهنگ اسلامی و فرهنگ مدرن در قالب مفهوم «هویت ملی» مشخص کند.

در لغت نامه دهخدا (۱۳۴۵، ج ۴۹: ۳۴۹) در تعریف هویت می گوید: «تشخص و همین معنی میان حکیمان و متکلمان مشهور است». فرهنگ معین (۱۳۸۲، ج ۴: ۵۲۲۸) هویت را «شخصیت، ذات و حقیقت چیزی» معرفی می کند. تشخص و شخصیت همواره منجر به شناسایی شخص (خود) در برابر دیگری است. فرهنگ آکسفورد (1998: 589) به عنوان «چیستی و کیستی چیزی یا کسی» از هویت نام می برد. چیستی در گرو فهم این است که در گذشته تاریخی خود چه بوده ایم و کیستی به فهم از خود در زمان حاضر اشاره دارد. به عبارت دیگر می توان گفت کیستی ما در گرو شناخت چیستی ماست. چگونه بودن و چگونه زیستن با فهم آدمی از خود،

محیط اجتماعی و فرهنگی و درک استمرار تاریخی آداب و رسوم، اعتقادات، هنجارها، باورها و فضای فکری است که گذشته، حال و آینده فرهنگی یک ملت را تشکیل می دهد.

اگر این بیان فلاسفه معاصر را بپذیریم که سرشت هر انسان در گسرو خاطره های اوست، آن گاه می توان گفت که هویت جوامع نیز تا حد زیادی، تابع خاطره های قومی آنان است (میلانی، ۱۳۸۲: ۳۵). هر چند گسست های فراوان بر خاطره قومی ایرانی عارض شده است با این همه در طول سده های طولانی هویت ایرانی با تکیه بر مفاهیم ایرانی استمرار پیدا کرده و به واقع ساخت هویت ایرانی پا برجایمانده است. اگر این گفته اریک هابزبام (۱۳۸۶: ۱) را بپذیریم که «ملت بدون گذشته، یک تناقض در تعریف است. آنچه ملت را ملت می کند همین گذشته است» با تأمل در پیشینه تاریخی خود در می یابیم که هویت ایرانی بر گذشته ای اسطوره ای استوار می باشد که توسط زبان و ادبیات فارسی استمرار یافته است.

این نوشتار دو رکن اساسی هویت ایرانی را اسطوره های ایرانی- شیعی و زبان و ادبیات فارسی می داند و بر این باور است که هویت ملی ایرانی بر خلاف بسیاری از هویت های ساخته شده در اقصی نقاط جهان متعلق به دوران مدرن نیست. هویت ملی در ایران متشکل از ایرانیت، اسلامیت و مدرنیت حاصل برخورد هویت ایرانی شیعی با دنیای مدرن غربی است. علاوه بر این نوشتار حاضر به استمرار رمزگان سه گانه فرهنگی هویت ایرانی یعنی یزدان سالاری، مطلق گرایی و عدالت طلبی (نقیب زاده، ۱۳۸۱: ۱۶۶-۱۸۰، مجتهدزاده، ۱۳۸۵: ۵-۱۵، حمیدیان، ۱۳۷۲: ۸-۱، نظری ممقانی، ۱۳۸۶: ۲) در فرهنگ اسلامی و شکل گیری هویت ایرانی- شیعی پرداخته و چگونگی مواجه هویت ایرانی- شیعی با فرهنگ مدرن غربی و شکل گیری مفهوم هویت ملی را از آغاز قرن نوزدهم به خصوص پس از انقلاب مشروطه (۱۲۸۵ ه. ش ۱۹۰۶ م) تا زمان حاضر بررسی می کند.

هویت ملی، هویت ایرانی

اگر بپذیریم هویت، عبارت است از مجموعه خصایصی که شخص یا احساس درونی را تعیین می کند احساس هویت از مجموعه متفاوت احساس ها مانند احساس وحدت، احساس هم سازی، احساس تعلق، احساس ارزش، احساس استقلال و احساس اعتماد سازمان یافته بر محور اراده موجود ترکیب می شود (شیخاوندی، ۱۳۸۰: ۹). هویت دارای دو وجه است، یک وجه ناظر به تشابه است و وجه دیگر به تمایز اشاره دارد (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۱۳۳). وجه تشابه و همانندی،

خودی را در برابر دیگری قرار می دهد و به تعبیری حوزه «منیت» را در برابر حوزه «غیریت» شکل می دهد.

بنا به نظر دورکیم، در درون ما دو وجود جمعی عام و فردی خاص نهفته است: «وجود جمعی ما مربوط است به سیستم های پنداری «اندیشه ای»، احساسات و عادات که مبین گروه یا گروه هایی هستند که ما بدان وابسته هستیم و وجود فردی مربوط به سپهر فردی از جمله ویژگی های ارثی، خاطرات و تجارب انفرادی ناشی از تاریخ زندگی شخصی می باشد» (شیخاوندی، ۱۳۸۰: ۱۵).

انسان در درجه اول به خود توجه دارد و در این سطح نوع، جنس، رنگ پوست، ویژگی های شخصیتی مثل مقام روشنفکری و هر آنچه هویت فرد را بوجود می آورد قابل طرح است؛ اما به مجرد آنکه فرد فرصت یابد یک قدم فراتر رود به خانواده و اطرافیان خود توجه می کند. سپس می خواهد بداند به چه اجتماع یا جامعه ای تعلق دارد. از این رو علاوه بر آنکه هویت دارای دو بعد فردی و جمعی می باشد، دارای سطوح مختلفی هم است و هویت ملی عالیتزین سطح آن می باشد؛ زیرا در این سطح خاطره جمعی، استمرار حالات و داده های پایداری وجود دارد که در سطوح پایین تر وجود ندارد. به همین سان رسیدن به این سطح نیز نیازمند هوشیاری، بیداری، آگاهی و علم است (نقیب زاده، ۱۳۸۱: ۲۰۳-۲۰۴).

هویت ملی قسمتی از نظام فرهنگی است که از منابع مختلف هویت ساز بهره می گیرد. سلسله مراتب منابع مختلف هویت، از میزان امتیاز آنها در چهار عرصه تبعیت می کند. این عرصه ها عبارت از قوت نظری، کشش احساسی و عاطفی، اتکا به قدرت و پیوند با اعتقادات مخاطب می باشند. قوت نظری به معنای میزان کارآمدی یک منبع هویت ساز در پاسخ دهی به نقد های عقلانی مختلف ناظر بر منطق درونی و برونی است. کشش احساسی و عاطفی منعکس کننده میزان بهره مندی یک منبع هویت ساز از امکانات و ابزار های قدرتمندان، تاثیر پذیری ناخود آگاه مخاطب در برابر قدرت حاملان یک منبع هویت ساز و میزان پیوند این منبع هویت ساز با قدرت مخاطب است. در نهایت، پیوند با اعتقادات مخاطب به معنای میزان سازگاری یک منبع هویت ساز با اعتقادات شخصی است که به دنبال یافتن پاسخ به پرسش از کیستی خویشتن است (قریشی، ۱۳۸۱: ۲۷). اگر گفته ی جلال ستاری (۱۳۸۰: ۱۰۸-۱۰۹) را بپذیریم و شکل گیری هویت ملی را تابع نیت سیاسی و ایدئولوژیک از یک سو و هویت فرهنگی از سوی دیگر بدانیم، می توان گفت که در هر چهار عرصه مذکور استیلای سیاسی و ایدئولوژیک بر بعد فرهنگی مشهود است.

قدرت های هژمونیک همواره دست اندرکار هویت سازی بوده اند و برای حفظ این هویت ها می کوشند؛ اما اگر هویت ها ساخته می شوند باید منابع و مصالحی برای ساختن آنها وجود داشته باشد. به بیان دیگر هر جامعه باید منابعی هویت بخش و معنا آفرین را در اختیار اعضای خود قرار دهد تا آنها بتوانند هویت یافته، زندگی خود را معنا دار کنند (گل محمدی، ۱۳۸۱: ۲۲۸).

منابع هویت بخش و معنا آفرین هویت ملی در ایران، هویت ایرانی است که متکی بر اسطوره ها و زبان و ادب فارسی است. اسطوره هایی که قدمت فرهنگ و هویت ایرانی را به آغاز خلقت و آفرینش اولین انسان نسبت می دهد. شاهنامه فردوسی زنده کننده زبان و ادبیات فارسی و ضامن استمرار اسطوره های ایرانی است و در واقع سند مکتوب تاریخ ملی ایران زمین است.

هویت ملی

روزگاری هویت ملی به عنوان موضوع تفکر و شناخت مطرح نبوده است؛ زیرا طرح آن به مثابه مقوله ای از متعلقات فکری - نظری لزوم و ضرورت نداشت (ستاری، ۱۳۸۰: ۹۹). هویت ملی هنگامی پدید آمد که ملت به معنای امروزی آن شکل گرفت. در دوران قدیم که مردم در اجتماعات کوچک محلی بسر می بردند، رابطه ایلی و طایفه ای اساس روابط اجتماعی بود و جامعه بزرگتر، اگر پدید می آمد، در حد دنیای وسیع ادیان جهانی مثل اسلام و مسیحیت بود. چنان که لفظ ملت در سرزمین های اسلامی به معنای دین و آیین و شریعت بود مانند ملل و نحل اسلامی، ملل متنوعه یهود و نصاری و زرتشتی (اشرف، ۱۳۸۳: ۱۳۸). بنابراین به جای هویت ملت، هویت امت مطرح بود و وجه تمایز و تشابه و شناسایی افراد منوط به امت آنها بود مثلاً امت اسلامی در برابر امت مسیحی قرار گرفت.

از قرن ۱۷ میلادی و در پی انقلابات صنعتی و سیاسی در اروپا و در هم شکسته شدن امت مسیحی است که مباحث هویت ملی در جامعه اروپایی مطرح می شود. بنابراین مفهوم هویت ملی مقوله ای مربوط به دنیای مدرن است که از اواسط قرن نوزدهم به ویژه دوران مشروطیت و پهلوی اول (۱۳۲۰ - ۱۳۰۴ ه. ش) وارد ادبیات فکری - فرهنگی و سیاسی ایران شد.

هویت ایرانی

هویت ایرانی با هویت ملی یکی نیست. هویت ملی ادامه هویت ایرانی است که در بر خورد با مدرنیته و دنیای غرب مورد بازشناسی و تعریف علمی و تاریخی قرار گرفت. مفهوم هویت ایرانی در معنای یکپارچگی سیاسی و قومی و دینی و زبانی و زمانی و مکانی آن شباهتهایی به مفهوم هویت ملی در عصر جدید دارد که در قرن سوم میلادی از سوی پادشاهان ساسانی وارد تاریخ ایران می شود (اشرف، ۱۳۷۳: ۵۴۱). به تعبیر جeraldنولی در آن زمان، در پاسخ به بحران هویت دوران اشکانیان، مفهوم ایرانی به عنوان یک انگاره سیاسی، مذهبی و قومی شکل می گیرد (مؤسسه توسعه دانش و پژوهش، ۱۳۸۶: ۳). ساسانیان نام «ایرانشهر» (کشور ایران) را از «ایرانای» هخامنشی گرفتند و بر این سر زمین نهادند. ایران یا «ایرانا» تنها نام یک کشور نیست، بلکه یک مفهوم و یک فرهنگ است (مجتهد زاده، الف ۱۳۸۵: ۱۶).

شکل گیری هویت ایرانی به عنوان یک انگاره ی سیاسی و مذهبی به دوران ساسانیان (۶۵۱-۲۲۴م) برمی گردد؛ اما قدمت آن به عنوان پدیده ای فرهنگی، قومی و سرزمینی به زمامداری کوروش (۵۲۹-۵۵۹ پ.م) و شکل گیری ایرانا (سرزمین مقدس آریاییان) مربوط می شود. شاید تحلیل آرنسون (۱۳۸۶: ۱) از ملی گرایی که میان نوع غربی و شرقی اش قائل به تفکیک شده است درک مبحث هویت ملی و هویت ایرانی را آسان تر کند. وی معتقد می باشد که: «ملی گرایی در غرب نوع تازه ای از آگاهی ملی بوده است که با انقلاب فرانسه و در خلال آن به بلوغ رسید و همواره میان ملی گرایی از نوع غربی و شرقی تفکیک وجود دارد. نوع غربی به واسطه ریشه داشتن در واقعیت های اجتماعی و سیاسی از استحکام بیشتری برخوردار بوده است؛ اما برای جبران ضعف های نوع شرقی از این حیث به وحدت فرهنگی و ویژگیهای خاص آن بیشتر تأکید می شود و در این خصوص دوام فرهنگی نوع شرقی کما بیش به مفاهیم اسطوره ای نسبت داده می شود. به این ترتیب ملی گرایی شرقی متمایل به آن است که دولت-ملت را نمود طبیعی یک وحدت از پیش بوده قلمداد کند». چنانچه ایرانیان هویت ایرانی را در معنای یکپارچگی سیاسی، قومی، دینی، زبانی، زمانی و مکانی به پادشاهان ساسانی در قرن سوم میلادی و هخامنشی (۳۳۰-۵۵۹ پ.م) نسبت می دهند.

یک کشور هنگامی زنده و مستقل است که در درجه نخست شخصیت ملی مستقل داشته باشد. شخصیت و هویت ملی یک ملت هنگامی موجودیت پیدا می کند که تارو پود یا پدیده های سازنده آن یعنی نهادهای فرهنگی و روحانی ویژه آن ملت یا کشور موجود باشد (مجتهد زاده،

الف (۱۳۸۵: ۹). اموری مثل آداب و رسوم اجتماعی، مذهب، نوع لباس پوشیدن، غذا خوردن، گذراندن اوقات فراغت و خلق و خوی های مربوط به روابط اجتماعی، نمونه هایی است که هویت یک جامعه را از جامعه دیگر متمایز می کند (عاملی، ۱۳۸۴: ۱).

مسئله این است که در فرهنگ و هویت ایرانی دگرگونی های فراوان پدید آمده است. تاریخ ایران مملو از شکست ها و تهاجم های خانمانسوز است. با حملات مقدونیان، اعراب، مغولان، ترکان، عثمانی ها و روسیه تزاری و در دوران معاصر اشغال کشور توسط متفقین (شوروی و انگلستان) دین، زبان، خط، خلق و خو، آیین و... ایرانی تغییر کرده است؛ لیکن مفهوم هویت ایرانی، فرهنگ ایرانی و شخصیت ایرانی استمرار یافته است.

مردم شناسان آنگلو ساکسن بر پایه تعاریف تایلر ۸ ویژگی برای فرهنگ ذکر می کنند که نقاط اتصال آن با فرد و جامعه را مشخص می کند: ۱- فرهنگ محصول یادگیری و آموزش است؛ ۲- فرهنگ از پیرامون زیست محیطی، روانی و تاریخی انسانها اثر می پذیرد؛ ۳- فرهنگ دارای ساخت است؛ ۴- فرهنگ نمادهای مختلفی بخود می گیرد؛ ۵- فرهنگ پویاست؛ ۶- فرهنگ در حال دگرگونی است و ۷- فرهنگ حاصل منظومه هایی است که امکان تحلیل علمی آنرا فراهم می سازد (نقیب زاده، ۱۳۸۱: ۱۹-۲۰). می توان گفت که فرهنگ و هویت ایرانی بیش از هر چیزی از پیرامون زیست محیطی، روانی و تاریخی اثر پذیرفته است؛ با این همه این هویت همچنان پویا و نمادهای مختلفی به خود گرفته و دارای ساخت است.

ساخت هویت ایرانی بر مبنای اسطوره ها شکل گرفته و توسط زبان و ادبیات فارسی در طول تاریخ استمرار یافته است. این نوشتار دو رکن اساسی هویت ایرانی را اسطوره ها و زبان و ادبیات فارسی میدانند. اسطوره های باستانی ایرانی بعد از اسلام در کنار اسطوره های شیعی شکوهمندتر حافظ هویت ایرانی می شوند و زبان و ادبیات فارسی هر چند از پهلوی به فارسی دری تغییر شکل می دهد- با پذیرش الفبا و دستور زبان عربی همچنان پاسدار هویت و ارزشهای ایرانی باقی می ماند. همین اسطوره ها و زبان و ادبیات فارسی حافظ هویت ایرانی می شوند و همچون دژی استوار در برابر استیلای فرهنگ عربی مقاومت کرده و از عرب شدن ایرانیان جلوگیری می کنند.

اسطوره های ایرانی در شاهنامه فردوسی متبلور می شوند. شاهنامه را می توان سند هویت ملی ایرانیان محسوب کرد. فردوسی علاوه بر آنکه زنده کننده زبان فارسی است ضامن استمرار هویت

ایرانی نیز هست. ایرانی هویت عربی را نپذیرفت و ایرانی باقی ماند و به سر نوشت تمدن های بزرگی چون مصر و روم شرقی دچار نشد.

شاهنامه و هویت ایرانی

گذشته ی ایرانیان که با اسطوره و حماسه در هم آمیخته، در شاهنامه ی فردوسی تبلور یافته است. احمد اشرف (۱۳۸۳: ۱۴۶) زمینه خلق اثر گرانقدر شاهنامه را به پروژه ای سیاسی- فرهنگی در عصر ساسانی مربوط می کند و می گوید: «آنان {ساسانیان} با هدف یکپارچگی سیاسی ایران، و برانگیختن غرور ملی برای دفاع از آن در برابر مهاجمان بیگانه، افسانه های آفرینش نخستین انسان و نخستین پادشاه و سلسله های اساطیری و پیشدادی و کیانی و پیدایش ایران را، که ریشه های اوستایی داشت و در شرق ایران شایع بود به سلسله های تاریخ اشکانی و ساسانی پیوند می زنند و قباله تاریخی برای دولت ساسانی پدید می آورند. این روایت از تاریخ ایران، که در آن سلسله های تاریخی ماد و هخامنشی حذف شده و به جای آنان سلسله های اسطوره ای پیشدادی و کیانی را نشانده اند، از راه خدا ینامه های عهد ساسانی و تاریخی شفاهی آن دوران به دوره اسلامی راه می یابد و مبنای خلق حماسه ملی ایران در شاهنامه فردوسی می شود». در این راستا باید به این نکته اشاره کرد که اسطوره، داستانی یاوه نیست بلکه انسان بدان وسیله می کوشد تا به جهان که آشفته و نامعقول و خرد گریز می نماید، معنایی انسانی و انسان فهم و امید آفرین ببخشد و آن را تابع نظم وقاعده و قانون بداند و ضمنا خود با اسطوره پرداز، صاحب هویت یعنی دارای تبارنامه ای در کیهان می شود (ستاری، ۱۳۸۰: ۱۱۴).

شاهنامه بی وقفه رفتار نیاکان، کیش پهلوانان و افسانه پادشاهان بزرگی را که بر این امپراطوری گسترده {ایران} حکومت می کردند، به ایرانیان یاد آوری می کند. این تذکار بیان حسرت بار و پر دریغ زمان هایی است که ایران بر بخش عظیمی از آسیا فرمانروایی می کرد (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۶۲).

در شاهنامه فریدون، رستم، سیاوش، کیخسرو... نماد انسان های کامل هستند که علم و درایت و پاکدامنی و دادگری از صفات برجسته آنهاست. شاید بتوان گفت پهلوانان شاهنامه فردوسی نماد «انسان کامل» هستند و روح انسان پروری و فضیلت های انسانی در شاهنامه موج می زند. فرهنگ ایران باستان انسان پرور است و آنچه گزنفون و افلاطون درباره نحوه این تربیت (در زمان هخامنشیان ۳۳۰-۵۵۹ پم) نوشته اند قابل توجه است. گزنفون می نویسد: «ایرانیان تقوا و فضیلت به

فرزندان خود می آموزند، همانگونه که دیگران خواندن و نوشتن را و در دبستان کودکان را دادگری می آموزند، کودکان در کشور ما هم ادبیات می آموزند و نیز به کودکان اعتدال و قناعت می آموزند. افلاطون نیز در رساله الکیادس خود می نویسد: «در نزد ایشان (ایرانیان) کودک را دایه ای بدبخت بزرگ نمی کند بلکه خواجه هایی از اطراف شاه که از میان بهترین ایشان برگزیده شده اند مامور این کار می شوند و چون که هفت ساله شوند آنان را به کسانی می سپارند که در نزد ایشان مریبان شاهی خوانده می شوند که آئین زرتشت، دادگری، اخلاق و دلیری به کودک می آموزند» (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۱: ۱۲۴-۱۲۲).

اگر داستانها و اساطیر ایرانی که شرح هویت و فرهنگ ایرانی است توسط شعر فردوسی به ما نمی رسید و زبان فرهنگ ایرانی توسط شاهنامه حفظ نمی شد، چه اتفاقی می افتاد؟ فرق ما با تمام تمدنهای بزرگ دیگر که امروز اثری از آنها دیگر باقی نمانده است چه بود؟ به یاد بیاوریم که منطقه جغرافیایی اطراف ما که بزرگترین تمدنهای دنیای کهن شکل گرفته اند اکنون هیچ نام و نشانی از آنها باقی نمانده؛ ترکیه امروزی، عثمانی بود، پیش از آن امپراتوری روم شرقی (= بیزانس) بود و پیش از آن «سیدیا»، عراق، خلافت عباسی، پیش از آن تمدنهای عیلام، کلمده، آشور و در مصر، تمدن قبطی (اژپت) بود. اکنون از این تمدنها نه آداب و رسومی مانده، نه زبان اصلی شان و نه حتی اسم شان است؛ اما ایران، همین نام و همین زبان را داشته و در همین منطقه بوده با همین آداب و رسوم (کاخی، ۱۳۸۰: ۷۷). در زمان فردوسی هویت ایرانی داشت در فرهنگ عربی مستحیل می شد و به سر نوشت دیگر تمدنهای واقع در تمدن اسلامی - عربی دچار می شد. از همین رو شاهنامه فردوسی سند هویت ملی ایرانیان و مایه استمرار و تداوم حیات فرهنگی آنها بوده است. شاهنامه که در واقع به منظور مبارزه با نفوذ فرهنگ عربی خلق شده مأخذ معتبری برای شناخت ساختار فکر و هویت ایرانی است. در این اثر به وضوح می توان چهار مورد از پایه های اساسی ساختار فکر ایرانی یعنی یزدان سالاری، مطلق گرایی، عدالت و خرد گرایی را دید.

یزدانسالاری نوع حکومتی است که در آن اساس نظری حکومت بر آنست که حکومت در چنین نظامی از جانب خدا است (آشوری: ۱۳۷۳، ۳۲۹). در شاهنامه ایرانیان وقتی به دنبال شاه می گردند که به جای ضحاک زمام امور را در دست گیرد، این شخص باید دارای فره ایزدی باشد. در نهایت این فره ایزدی را در فریدون می یابند که گویا ایزد قبل از تولد او مأموریت

شاهی را به او محول کرده بود. حتی دلیل آنکه جمشید شاه اولین شاه اسطوره ای ایران، حاکمی عادی بوده است این است که او هم از فره ایزدی برخوردار بوده است (نظری ممقانی، ۱۳۸۶: ۲).

ساختار فکرایرانی مطلق گراست و متأثر از ایمان مطلق و تقابل نور و ظلمت است که حد فاصلی میان آنها قابل نیست. «هم از این رو حمایتش از یک نیرو یا جبهه و بر عکس ستیزش با یک نیرو و یا جبهه از زندگی خصوصی تا زندگی اجتماعی، سیاسی و بین المللی بسته به این است که این نیرو را در کدام طرف معادله و مقابله قرار دهد» (نقیب زاده، ۱۳۸۱: ۱۷۳). ثنویت سیاه و سفید یا خیر و شر و بیکار ابدی نور و تاریکی از علقه های فکری- فرهنگی ایرانیان است که از عهد باستان و تعالیم زرتشت در سرشت زندگی ایرانی به جای مانده است.

عدالت طلبی و دادگری و دادخواهی از جمله مفاهیم کلیدی شاهنامه فردوسی محسوب می شوند که مطابق شاهنامه «جوهره و چکیده ی همه خوبیها و شایستگیهای انسان» (حمیدیان، ۱۳۷۲: ۹۴) به شمار می آیند. شاهنامه مشحون است از بیداد ستیزی و داد خواهی که در آن دو جبهه اهورایی و اهریمنی در کشمکش دائمی به سر می برند. فردوسی حق طلب و بیداد ستیز است که همواره «از زبان قهرمانان خویش شاهان بیدادگر و تبهکار یا ابله و بی کفایت را (که این بلاهت و بی کفایتی نیز خود از مصادیق بیداد است) صریحاً مورد خطاب قرار می دهد و ریشه مفاسد موجود و موجبات فرو پاشی و نگونسازی حکومت ها را بیان می دارد» (حمیدیان، ۱۳۷۲: ۹۷).

عدالت با عقلانیت ارتباط نزدیکی دارد. «عقلانیت، به لحاظ تاریخی، یک بخش ریشه دار در فرهنگ ما بوده است (طباطبایی، به نقل از میر سپاسی، ۱۳۸۱: ۳۰۹). ما وقتی به زمانه فردوسی می نگریم، مشاهده می کنیم که او در اواخر قرن ۴ و اوایل قرن ۵ در دوران خرد گرایی تمدن اسلامی قرار دارد. فردوسی با خرد گرایی وارد می شود و بالاترین چیز را خرد می داند: «بنام خداوند جان و خرد- کزین برتر اندیشه بر نگذرد». او نمونه یک طرز تفکر است که از خرد گرایی و منطق و قدرت جان و ارزش اندیشه در شصت هزار بیت دفاع کرده است و به انسانهای دیگر نشان می دهد که فکر شان را بالاترین دلیل تفوق و حرمت خود بدانند و گوشزد می کند که بالاتر از آن را نشاید (کاخی، ۱۳۸۰: ۷۸-۸۰).

هویت اسلامی - شیعی

گذشته ماقبل اسلامی این کشور به قدمت عهد باستان است و سه سلسله شاهنشاهی ایران، هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان، همچون امپراطوری رم در غرب، در قلمروی بی کران که از هند و پاکستان و بین النهرین تا آسیای صغیر را در برمی گرفت، ضامن وحدت و یکپارچگی بودند. این گذشته اگر نگوییم همچنان زنده است، دست کم باید گفت در اذهان حضوری مؤثر دارد (شایگان، ۱۳۸۱: ۱۶۳).

هویت اسلامی در مقایسه با این گذشته ی چندین هزار ساله قدمتی بسیار کمتر دارد. این هویت هزار و چهارصدساله است؛ اما چون تخیل انسان را در برمی گیرد، جنبه عاطفی آن از هویت ملی و قدیمی کشور قوی تر است، چرا که دین اسلام عمدتاً دارای جاذبه های قدرتمند معنوی است. به علاوه بخش بزرگی از اسطوره های معاد شناختی دین زرتشت در متافیزیک شیعی ایرانی راه یافته است. شاه که نماد برجسته فرهنگ سیاسی و اندیشه شاهنشاهی یا فرمانروایی سایه خداست به اشکال مختلف حضور خود را به اثبات می رساند. از اطلاق شاه شهیدان به امام حسین (ع) و شاهزاده قاسم در مراسم عاشورا تا واژه هایی مثل شاه بیت و شاه نشین از یکسو و دهها نماد دیگر که نشانگر انتقال مفاهیم، انگاره ها و اسطوره های پیش از اسلام به عصر اسلامی است از سوی دیگر حکایت از استمرار فرهنگ پیش از اسلام دارد (نقیب زاده ۱۳۸۱: ۱۸۴).

در سطح معاد شناختی و اعتقاد به ظهور منجی قرابت تفکر ایرانی با مهدویت شیعی قابل توجه است. در نظر شیعیان، امام دوازدهم از نظرها غایب است تا روزی به فرمان حق تعالی دوباره ظهور کند و داد مظلومان را از ظالمان بستاند و جهان را از عدل و داد پر کند داریوش شایگان (۱۳۸۱: ۱۶۵). در این راستا می گوید: «قطب الدین اشکوری، یکی از شاگردان میر داماد (قرن یازدهم هجری)، زرتشت آینده یعنی سوشیانت را همان امام منتظر شیعیان دانسته بود. جعفر کشفی (متوفی به سال ۱۲۶۷ ه. ق) در کتابی که به زبان فارسی تألیف کرده جهان شناسی امامی را بر تقابل میان نور و ظلمت استوار دانسته است. اعتقاد به دایره دوازده هزار ساله ای که در جهان شناسی مزدایی به استحاله نهایی و پاکسازی کامل جهان ختم می شود، ایرانیان را آماده پذیرش چنین اندیشه ای می کرد. امام غایب نیز بلا تشبیه همچون سوشیانت (زرتشت آینده) و کیخسرو، این قهرمان قائم به قیامت در شاهنامه، در این جهان محبوب و مستور؛ اما در جایی دیگر حاضر است». وجهی از شریعت زرتشت پس از اسلام به عنوان «فلسفه ی نور» یا فلسفه ی اشراق در حکمت سهروردی

جلوه پیدا کرد و بعدها، صدرالمآلهین شیرازی در فلسفه اصالت وجود خود این سابقه را یاد آورد (سحابی، ۱۳۸۴: ۱۰۴).

هرچند شاهد قرابت تفکر و هویت ایرانی با رمزگان شیعی هستیم ولیکن ورود اسلام در مرحله اول گسست‌ها و پارگی‌های فرهنگی و هویتی در ایران ایجاد کرد. تمدن ایرانی پیش از اسلام تقریباً یک دست و یکپارچه بود. پس از اسلام، از طرفی دروازه‌ها باز و اقوام مختلف وارد کشور شدند و از طرف دیگر، ایران کاملاً از گذشته خود نبریده بود. از یکسو فرهنگ گذشته‌ی باستانی ایرانیان هنوز باقی بود و از سوی دیگر ایرانیان دین خود را عوض کرده بودند و بعضی آداب جدید بر آن‌ها عارض شده بود و این مسأله کشاکش فرهنگی را در ایران بعد از اسلام ایجاد کرد. احمد اشرف معتقد است تائید از حمله اعراب فرهنگ ایرانی از همگونی و سنخیت برخوردار بوده است: «حمله اعراب به ایران و فروپاشی ساسانیان، پایه‌های همبسته سیاسی و دینی هویت ایرانی را سست می‌کند و یکپارچگی آن را بر هم می‌زند» (نقیب زاده، ۱۳۸۱: ۵۹).

قدرت و صلابت هویت ایرانی آنقدر بود که مانع از استیلای کامل هویت عربی شود. چراکه ایرانیان همواره میان دین اسلام و اعراب تمایز قایل بوده‌اند. دوگانگی اسلامیت و عربیت در اندیشه ایرانی منجر به حفظ هویت و فرهنگ ایرانی در مرزهای خلافت اسلامی - عربی می‌شود. به واقع حفظ و تداوم «ایرانیّت» و شکل‌گیری هویت ایرانی - اسلامی از دو مسأله نشأت می‌گیرد. اول؛ هویت و فرهنگ ریشه دار و غنی ایرانی و دوم رویه‌ی نژاد پرستانه اعراب.

با تبدیل عنصر قومیت عرب به ابزار سیاسی جهت کسب امتیازات اقتصادی - اجتماعی و برای فرو دست نگاه داشتن مسلمانان غیر عرب به عنوان موالی بود که ایرانیان به مخالفت ذاتی اسلام با برتری نژادی تأکید کردند و در برابر افراط‌گری خلافت عربی، برتری ایرانیان را بر اعراب به لحاظ تاریخی، سیاسی، تمدنی و فرهنگی مطرح کردند (احمدی، ۱۳۸۳: ۵۵).

به واقع مهم‌ترین مسأله در پذیرش اسلام از سوی ایرانیان جهان بینی مساوات طلبانه و ضد تبعیض اسلام بود؛ چنانچه خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکرواثنی و جعلناکم شعوباً و قبایل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقیکم» ای مردم، ما همه شما را از یک مرد و یک زن آفریدیم و شما را گروه‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا به این وسیله یکدیگر را بشناسید. گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست (سوره‌ی حجرات، آیه ۱۳).

تفاخر و تعصب نسبت به عربیت و همسان پنداشتن عربیت با اسلامیت «در اثر تسلط امویان و سیاست ضد اسلامی آنها پیش کشیده شد» (مطهری، ۱۳۵۹، ج ۱: ۷۱).

رویه نژادپرستانه اعراب مسلمان نسبت به ایرانیان واکنش‌هایی را در حوزه‌ی هویت و فرهنگ ایرانی پدید آورد و در واقع آنچه که با عنوان «عرب ستیزی» در ادبیات و فرهنگ ایرانی جلوه گر شد چیزی جز واکنش تدافعی ایرانیان نسبت به هویت و فرهنگ خود برای مقابله با استیلای نژاد پرستانه اعراب نبود.

ایران ستیزی اعراب تا به آن حد بود که یکی از خلفا در صدر اسلام سه چیز را سبب نابودی جامعه اسلام می دانست: وفور نعمت، تولید نسل از مادران اسیر و خواندن قرآن بوسیله ایرانیان. یکی دیگر از خلفا در صدر اسلام معتقد بود اعراب نباید از یکدیگر اسیر بگیرند؛ چرا که خداوند کشور پهناور عجم را برای اسیر گرفتن اعراب آماده کرده است! راغب اصفهانی از یکی از حکام عرب نقل می کند که هرگاه یک عرب کالایی از بازار می خرید و به یکی از موالی که ایرانی ها بودند می رسید، آن ایرانی باید کالا را حمل می کرد. اعراب، موالی را با کنیه صدا نمی زدند، در سوار شدن بر مرکب بر آنها پیشی می گرفتند، اگر غذا می خواستند موالی باید آن را روی سر خود حمل می کردند، در مجالس مهمانی هم باید در جاهای پست و پایین می نشستند، اینها نشانه های تحقیری است که اعراب نسبت به ایرانیان روا می داشتند (نجفی، ۱۳۸۶: ۷).

در حالی که ایرانیان دین اسلام را جهان شمول تلقی کرده و حساب اعراب را از حساب اسلام جدا کردند. اسلام برای ایرانیان دین اعراب نبود بلکه دین همه جهانیان بود. در این راستا جهان «اسلام از ایران هدایای فرهنگی و مدنی بسیار دریافت کرد، اختر شناسی، پزشکی، کیمیاگری (شیمی)، صنایع گوناگون، هنرها و دست ساخت ها و معماری، فلسفه، عرفان، کلام و فقه» (مجتهد زاده، ۱۳۸۵ الف: ۱۵).

تعصب و تحجر بنی امیه و خلفای پس از آنان و رفتار های نژاد پرستانه آنها مبنی بر یکسان پنداشتن عربیت و اسلامیت از دلایل عمده «گرایش ایرانیان به اسلام بدون عرب یعنی تشیع است» (نقیب زاده، ۱۳۸۱: ۹۹). تشیع با ارزشهای تاریخی و فرهنگی ایرانیان هماهنگی بیشتری داشت. تشیع نیروی تازه ای به جنبش های ایرانیان در راه استقلال و آزادی بخشید و با انگیزه های ملی آنان در آمیخت (مجتهد زاده، ۱۳۸۵ الف: ۲۱). به واقع ایرانیان بیش از اقوام و ملل دیگر به خاندان نبوت (ع) علاقه و ارادت نشان دادند چرا که بیش از هر ملت دیگر نسبت به روح و معنی اسلام توجه داشتند، به همین دلیل تشیع در میان ایرانیان نفوذ بیشتری یافت (مطهری، ۱۳۵۹: ۱۴۷).

اختلاط و آمیزش تشیع با رمزگان های فرهنگ ایرانی را می توان در قالب پدیده «استحاله تمثیلی» توضیح داد چرا که در سنت های معنوی ای که تجربه متافیزیکی هم شکلی دارند، مفاهیم پایه ای به برکت عرصه استحاله تمثیلی، از یک فرهنگ به آسانی به فرهنگی دیگر سفر می کنند. در این سطح، تقارب در حیطه نمادها روی می دهد. پدیده استحاله موجب می شود که یک نماد یا صورت نوعی از منظومه خود خارج شود، به منظومه ای دیگر رود، در آن مستقر شود، از آن تأثیر پذیرد و در عین حال زمینه معنایی آن حفظ شود. به عبارت دیگر یک نماد جایگزین نمادهای دیگر می شود بی آن که خللی در آن به وجود آید (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۶۶-۱۶۵).

در این راستا تداوم رمزگان یزدانسالاری، مطلق گرایی و عدالت طلبی فرهنگ و هویت ایرانی در هویت شیعی منجر به شکل گیری هویت ایرانی- شیعی می شود. در این هویت جدید نه تنها تعارض و کشمکش رخ نمی دهد بلکه نمادهای ملی در کنار نمادهای مذهبی جلوه ای با شکوه تر می یابند.

یزدان سالاری ایرانی و اعتقاد به فره ایزدی برای پادشاهان و در نهایت اینکه «بین پادشاهی و مذهب هیچ تفکیکی صورت نگرفته» (نقیب زاده، ۱۳۸۱: ۱۰۱) را می توان در اندیشه های ولایت مداری شیعه مشاهده کرد. امام در کنار قدرت اجرایی نیست، هم پیمان و هم پیوند با دولت نیست، نوعی همسازی با سیاست حاکم ندارد؛ اما خود مسئولیت مستقیم سیاسی جامعه را داراست، و رهبری مستقیم اقتصاد، ارتش، فرهنگ، سیاست خارجی و اداره امور داخلی جامعه با اوست (شریعتی، ۱۳۷۶: ۱۱۸). مطلق گرایی و یا ایمان مطلق نبرد دائمی میان خوبی و بدی را بدنبال دارد. در فرهنگ شیعی نماد این مسئله واقعه عاشورا است که در یک سو امام حسین (ع) و اهل بیت او که مظهر پاکی، صداقت، فرهیختگی و خوبی بودند و لشکر اهورایی را تشکیل می دادند و در سوی دیگر یزید که مظهر بدیها و پلیدها و نا پاکیها و خباثت بود قرار دارند (نقیب زاده، ۱۳۸۱: ۱۵۲). در این نبرد پیروزی نهایی حقیقی از آن جبهه اهورایی است. در مورد عدالت طلبی نیز باید گفت که تشیع دادگری [عدالت] را از اصول دین شناخت و برابری مردمان و عدالت میان آنان را از ضروریات اعتقادی و اجرایی در امور هر دو جهان آدمیان دانست (مجتهدزاده، ۱۳۸۵: ج ۴).

رمزگان مذکور به اصول و باورهای دینی (شیعی) ایرانیان پیوست و در ژرفای هویت و فرهنگ ایرانی استوارتر باقی ماند سرانجام هویت ایرانی- شیعی پایه اساس تشکیل دولت شیعی و ملی مستقل در عصر صفویه (۱۷۲۲۰-۱۵۰۱ م / ۸۸۰-۱۱۰۱ ه. ش) و گسترده شدن مرزهای کشور و رساندن آنها به مرزهای عصر ساسانی (۶۵۱-۲۲۴ م) می شود. «محدود و بسته ماندن ایران در

مجاورت با دو دشمن اهل تسنن (ازبکها و عثمانی ها) و تلاش صفویان در تمایز و تفکیک ایران به یاری مذهب شیعه مبنای معرفی خود ایرانی با هویت شیعی در برابر جهان سنی می شود. همین هویت مبنای هویت تاریخی ما تا هنگام ورودمان به دنیای مدرن تا انقلاب مشروطه بود» (آجودانی، ۱۳۸۶: ۱۰).

مدرنیته و ایرانیان

اگر مدرنیته را «شرایط مدرن بودن» (Oxford, 1998) بدانیم به معنای «ویژگی های زمان حال یا گذشته نزدیک است» (Websters, 2004)، که تمایز دوران جدید را با ادوار کهن اعلام می کند.

تاریخ پیدایش مدرنیته را بین سال های ۱۴۳۶-۱۷۸۹ م در غرب یعنی از اختراع دستگاه چاپ تا انقلاب کبیر فرانسه عنوان کرده اند. در بین این سالها اروپا شاهد پیدایش رنسانس، رفرم مذهبی و تحولات فرهنگی و اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بزرگ است. «اگر مدرنیته را تلاش برای هستی دادن به یک موقعیت اجتماعی و فرهنگی، آن سان که یک فرد، و یا یک جامعه بتواند «این عصر» و «این زمانه» راخانه و آشیانه خود سازد» (میر سپاسی، ۱۳۸۱: ۱۲) بدانیم، درمی یابیم که مدرن و مدرنیته دیگر از انحصارات غرب نیست. راه مدرنیته در بردارنده تجارب گوناگون برای جوامع مختلف است.

هر چند «تجدد» ترجمه واژه ی لاتینی مدرن است (رجایی، ۱۳۸۲: ۱۶۸) ولیکن با یک نگاه تاریخی و البته مفهوم شناسانه می توانیم به این نکته پی ببریم که در طرح تجدد در ایران با یک سلسله از مفاهیم در واژگانی مشابه و مترادف و نزدیک به هم مواجه خواهیم بود که البته این مفاهیم را با قدری تسامح و فراخی تحقیق در حوزه های مختلف علمی این گونه شمارش می توان کرد: مدرنیسم، تجدد، توسعه، ترقی، پیشرفت، تکامل، نوگرایی و نوآوری متجدد، مستفرنگ (نجفی، ۱۳۸۳: ۱۹).

مدرنیسم را با مدرنیته یکی نمی دانند. همچنان که مفهوم مدرنیسمیون هم معنای متفاوتی دارد. مدرنیته شامل جنبه های تکنولوژیک و ابزاری (سخت افزاری) تمدن غربی یعنی مدرنیسمیون و جنبه های غیر تکنولوژیک و فکری و فلسفی (نرم افزاری) تمدن غربی یعنی مدرنیسم است. به عبارت دیگر مدرنیسمیون که در فارسی به «نوسازی یا نوین سازی» (آشوری، ۱۳۷۶: ۱۸۶) معنا

شده «فرآیند عینی تحولات اقتصادی و سیاسی است» (میر سپاسی، ۱۳۸۱: ۱۳۲). این در حالی است که مدرنیسم ویا «نوگرایی، نوآیینی، نوگری» (آشوری، ۱۳۷۶: ۱۸۶) از جنس ایده است. در این حالت می توان مدرنیته را مضمول بر مدرنیسم و مدرنیزاسیون تعریف کرد. (نگاه کنید به شکل ۱).

مدرنیزاسیون ← مدرنیته → مدرنیسم

شکل ۳-۱- منبع (پویان، ۱۳۸۶: ۳)

آغاز مدرنیته ایرانی

برخی تاریخ آغاز مدرنیته ایرانی را به طور مشخص واقعه شکست شاه اسماعیل در جنگ چالدران می دانند (پویان، ۱۳۸۶: ۴). در دوران صفویه (۱۷۲۲ - ۱۵۰۱ م / ۸۸۰ - ۱۱۰۱ ه. ش). اروپا دوست استراتژیک و وسیله ای بود برای رفع دشمن مشترک یعنی عثمانی. لذا تفکر صفویه نسبت به اروپا تفکر ابزاری بود، همچنانکه تفکر اروپا هم نسبت به ایران همین گونه بود. در تفکر ابزاری هر وقت انسان میل کند و یا نخواهد، ابزار را عوض می کند (نجفی، ۱۳۸۳: ۴۳). جامعه ایرانی در این دوران به نقاط ضعف فنی و ابزاری خود وقوف می یابد و اگر با حوزه مغرب زمین تماس می گیرد، برای رفع آن نواقص و توانمند کردن خویش است. توجه به توپ ریزی و داشتن نیروی دریایی و یا استفاده از صنعت چاپ را می توان این گونه بررسی و تحلیل کرد (نجفی، ۱۳۸۳: ۴۰).

جنگ های ایران و روس (۱۸۲۸-۱۸۰۱ م / ۱۱۸۰-۱۲۰۷ ه. ش) در آغاز قرن نوزدهم نقطه عطفی در تاریخ ایران محسوب می شود. بدنبال شکست های پی در پی ایرانیان از روسیه تزاری عباس میرزا ولیعهد ناصرالدین شاه پیشرو نوسازی در ایران شد. اما واقعیت این است که ما در یکی از دوره های انحطاط فرهنگی خود به اقتباس تمدن فرنگی روی بردیم، از خود دلزده و نا مطمئن بودیم و می خواستیم به هر قیمتی شده تغییر کنیم و در نتیجه نیم نامرغوب غربی را با نیم نامرغوب شرقی همراه کردیم (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۰: ۱۱۶).

نخستین اقدام چشمگیری که حکومت ایران در این زمان برای مقابله با سلطه اروپایی مدرن انجام داد، اعزام دانشجویان ایرانی به اروپا و استخدام کارشناسان اروپایی، به ویژه مشاوران نظامی، بود. شایان توجه است که از پنج دانشجوی پسری که در سال ۱۱۹۴ ه. ش از سوی عباس میرزا نایب السلطنه (وفات ۱۲۱۲)، فرمانده سپاه ایران در جنگ با روسیه، به انگلستان اعزام شدند،

قرار بود چهار نفر در رشته های نظامی یا فنی؛ توپخانه، مهندسی شیمی و تفنگ سازی مدرن تحصیل کنند، و نفر پنجم قرار بود به تحصیل زبان ها بپردازد (وحدت، ۱۳۸۲: ۵۸).

از قرار معلوم نوع برخورد ایرانیان در عصر صفویه و قاجار با اروپای مدرن، دو نوع بر خورد کاملاً متفاوت است؛ در عصر صفوی ایرانی از حوزه اقتدار و در عصر قاجار از حوزه ضعف و انحطاط با مدرنیته مواجه شد؛ اما نکته قابل توجه اشتراک در اخذ مدرنیسم و نه مدرنیته غربی است. از همان آغاز رویارویی ایرانیان، شاهد یک دوگانگی هستیم؛ توجه شدید به جنبه های نظامی و فن آوری مدرنیته در کنار ارج گذاری ضعیف تر به جنبه های سیاسی-اجتماعی، به ویژه، نهادهای دموکراتیک. این دوگانگی را می توان در اصلاحات بزرگی که امیر کبیر (وفات ۱۲۳۰) در دوران کوتاه صدراعظمی اش آغاز کرد مشاهده کرد. بدین نحو که انگیزه اصلی امیر کبیر در ساختن پلی تکنیک دارالفنون، در حقیقت یکی از مهم ترین گام های اصلاحی او بشمار می آمد که آوردن علوم و فن آوری به ایران و دستیابی به علوم نظامی بود» (وحدت، ۱۳۸۲: ۵۹-۵۸).

مواضع سه گانه تجدد گرایان در ایران

خود باختگی در برابر غرب در دوره اولیه قاجار با متهم کردن اسلام و پیدا کردن یک عامل خارجی برای نابسامانیهای ایرانیان همراه است (نقیب زاده، ۱۳۸۱: ۱۱۸). در این برهه ایرانیان به پذیرش غیر انتقادی مدرنیته به مثابه الگویی غربی که می تواند به کامل جایگزین فرهنگ ایرانی شود (میرسپاسی، ۱۳۸۱: ۴۰) روی می آورند و اغلب بر این گمان بودند که تجدد را بر ویرانه ی سنت ایرانی بنا می توان کرد و سنت ستیزی را شرط لازم تجدد خواهی می دانستند (میلانی، ۱۳۸۱: ۸۴). نفسی سنت و سنت گریزی در آرای ملکم خان (۱۲۸۷-۱۲۱۲ ه.ش) آقاخان کرمانی (۱۲۳۲-۱۲۷۵ ه.ش)، آخوندزاده (۱۲۵۷-۱۱۹۱ ه.ش)، طالبوف (۱۲۸۹-۱۲۱۱ ه.ش) و امثال آنها مشهود است. تدوام این خط فکری در انقلاب مشروطه (۱۲۸۵ ه.ش/ ۱۹۰۶ م) و پهلوی اول (۲۰-۱۳۰۴) همراه با باستان گرایی و توجه به تاریخ پیش از اسلام است.

نهیست مشروطیت در ایران دو آگاهی را دامن زد. یعنی دو نوع معرفت را وارد اندیشه ایرانی کرد. آن دو نوع معرفت و آگاهی مربوط بود به مسئله تاریخ و زبان که این دو مسئله با درک تازه ای از زمان همراه بود و تلاش برای باز سازی ایرانیت در معنای جدید؛ یعنی اینکه، کجای جهان ایستاده ایم، که بودیم، فرهنگ ما چه بوده و در درون این فرهنگ چه چیزی می توانسته از

آن بیرون آید و چه برداشتی می توانستیم از این فرهنگ بکنیم (آجودانی، ۱۳۸۶: ۷). در راستای آگاهی ایرانی نسبت به تاریخ و زبان خود در مواجهه با دنیای مدرن تجدد گرایان مشروطه خواه که حاملان ایدئولوژی ناسیونالیسم بودند صبغه اسلامی فرهنگ ایرانی را نفی کرده، اسلام را عامل عقب ماندگی ایران می دانستند و از سازگاری مدرنیته غربی با فرهنگ باستانی ایرانی - پیش از اسلام - سخن می گفتند. رضا شاه را می توان نماد بارز و نماینده سیاسی این جریان تجدد گرایان سکولار تلقی کرد. او هم نماد ناسیونالیسم بود و هم نماد ضدیت با مذهب و فرهنگ مذهبی و به خوبی می دانست که طبقه متوسط و تحصیل کرده هم مثل او نسبت به مذهب بی تفاوت است و به همین جهت سعی کرد بر قدرت سیاسی این طبقه بیفزاید. در این حوزه بر شکوه و عظمت ایران باستان و پیش از اسلام تاکید می شد و از آئین زرتشتی و دودمان های شاهنشاهی هخامنشیان و ساسانی تجلیل به عمل می آمد. گفته می شد اعراب در تهاجم به ایران موجب تحقیر ایرانیان شده و آئین خود را به زور به این مردم تحمیل کرده اند (نقیب زاده، ۱۳۸۱: ۱۴۱).

از شهریور ۱۳۲۰ به بعد و همزمان با حکومت محمد رضا شاه (۵۷ - ۱۳۲۰ ه.ش) جامعه روشنفکری ایران متأثر از گفتمان چپ مارکسیستی پیرو مدرنیته ضد امپریالیستی و ضد غربی می شود (اصولاً چپ ها مرام خود را مترقی و مدرن تر از دیدگاه های راست و محافظه کار می دانند). چپ ها در ایران به شدت متأثر از انقلاب بلشویکی روسیه (۱۹۱۷) بودند و از آن حمایت می کردند. هر چند تکوین و رشد جنبش چپ در ایران به سال ۱۲۸۵ ه.ش باز می گردد و لیکن اساس فعالیت های چپ در ایران به سال های پس از شهریور ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ مربوط می شود. میرسپاسی (۱۳۸۱: ۳۰۲) به نقل از منتقدین چپ در ایران می گوید:

«دیدگاه مدرنیستی ای که علی الخصوص چپ ها نماینده آن هستند، مقوله ای خارجی محسوب می شود. چپ، غرب زده است، با زبان خود مردم با آنها سخن نمی گوید و شناختی نسبت به فرهنگ و حساسیت های سنتی مردم ایران ندارد و با آنها بیگانه است.»

پروژه چپ در ایران هر چند از پایگاه روشنفکری برخوردار بود ولیکن در میان آحاد جامعه جایگاهی نیافت و با شکست مواجه شد.

پس از کودتای ۱۳۳۲ تقلید و پیروی از مدرنیته راست و چپ جای خود را به گفتمان بازگشت به خویشتن اسلامی می دهد. در طول دهه ۱۳۴۰ - ۱۳۵۰ یعنی در دورانی که جامعه ایرانی در معرض برنامه های مدرنیزاسیون دولتی محمد رضا شاه قرار می گیرد شاهد گسترش اندیشه های

اسلامی در سطح جامعه ایرانی هستیم. جلال آل احمد (۱۳۴۷-۱۳۰۲)، علی شریعتی (۱۳۵۶-۱۳۱۲) و شهید مطهری (۱۳۵۸-۱۲۹۸). نمایندگان این تفکر در قبل از انقلاب اسلامی هستند. غالباً چنین گمان می رود که طغیان مسلم انگاشته شده ایران علیه مدرنیته پس از ۱۳۵۷ نماینگر اوج واکنش به فرایند مدرن سازی ای است که از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ آغاز شد (وحدت، ۱۳۸۲: ۳). در حالی که با بررسی دقیق ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران متوجه می شویم که این ایدئولوژی، بیش از آنکه بازتابی از برخوردی سخت میان «مدرنیته» و «سنت» باشد، تلاشی است برای تحقق مدرنیته، از طریق مطابقت آن با تجربه های دینی، ملی، فرهنگی و تاریخی (میر سپاسی، ۱۳۸۱: ۴۱).

از دهه ی ۱۳۳۰ به این سو، به تدریج دگرگونی مهمی در جهت گیری های فکری و سیاسی روشنفکران و طبقه متوسط جدید شهری پیدا شد و آن بروز نوعی بدبینی به الگوهای غربی نو سازی از یک سو و رواج مذهب گرایی از سوی دیگر بود. از جمله برخی از روشنفکران پرنفوذ این دوره نظیر آل احمد و شریعتی ضرورت بازگشت به هویت بومی و مذهبی را مطرح کردند (دلآوری، ۱۳۸۳: ۲۸۳).

به واقع می توان گفت اسلام سیاسی در بهترین تفسیر خود، کوششی برای طراحی مجدد مدرنیته بود. آل احمد سرسختانه علیه غربزدگی و از خود بیگانگی هویتی و فرهنگی مفهوم غرب زدگی را بسط داد و برای تجدید حیات هویت «اصیل» اسلامی ندایی رسا سرداد. در هر حال، آل احمد پروژه مدرنیزاسیون را رد نمی کرد، بلکه استدلال او این بود که این پروژه باید از درون فرهنگ و ایدئولوژی ای منشاء بگیرد که متکی به فرهنگ اصیل اسلامی است (میر سپاسی، ۱۳۸۱: ۴۱).

شریعتی نیز از یک طرف یک چشم به پیشرفت های حیرت انگیز مغرب زمین و یک چشم به عقب ماندگی جوامع اسلامی و چهره زنگار گرفته دین داشت و از طرف دیگر، دلی پر از شعله های ایمان و عشق به اسلام نبوی و تشیع علوی که نتیجه آن نگاه و این عشق چیزی جز باز فهمی معرفت دینی و بازسازی بنای اسلام نبوی و تشیع علوی نبود (دژاکام، ۱۳۸۱: ۱۸). شاید مهمترین وجه مدرنیته برای روشنفکران دینی خرد انتقادی است که توان باز فهمی و باز بینی را به هویت ها و فرهنگها و بینش ها می دهد.

تجدد ستیزان

از آغاز مواجهه جدی ایرانیان با مدرنیته نیمه دوم قرن نوزدهم به بعد نفوذ و رسوخ تجددگرایی در جامعه ایرانی بادفاع سر سخته سنت گرایان مذهبی همراه بوده است. آنان که اصول مدرنیته را بدعت در دین تفسیر کرده اند. سنت گرایان مذهبی با هر سه جریان مدرن ایرانی یعنی تجددگرایان سکولار، چپ ها و تا حدودی با احیاگران دینی مخالف بودند. از نمایندگان این دسته می توان به شیخ فضل اله نوری اشاره کرد که «بسیاری از مظاهر مدرنیته را بدعت در دین می خواند و به شدت به اینگونه بدعتها اعتراض می کرد» (آزاد ارمکی، به نقل از امیر پویان، ۱۳۸۶: ۳). حسین نصر از جمله اندیشمندانی است که دیدگاه مثبتی نسبت به مدرنیته ندارد و معتقد است که نه تنها اثرات بلکه شالوده های تمدن مدرن را باید بی اعتبار ساخت (دین پرست، ۱۳۸۵: ۱۹). هر چند قسمت فن آورانه ی تجدد با مقاومت جدی در بخش های جامعه ی ایرانی مواجه نشد، ولی قسمت حقوقی و مدنی آن با سنت های جامعه درگیر شد (نجفی، ۱۳۸۳: ۳۷). درگیری فکری ایرانیان با شالوده های متافیزیکی مدرنیته است، درگیری فکری ای که ریشه هایش در سنت عمیقاً جا افتاده یکتا پرستی نهفته است که به ادیان پیش از اسلام و نیز حس به همان اندازه کهن هویت فرهنگی بر می گردد (وحدت، ۱۳۸۲: ۳۰۶).

در تفکر مدرن غربی حیات افراد و جوامع بشری پیوسته در حال دگرگونی است و همین تفاوتها و تعینات است که هرشیی رادر گذرگاه زمان و در بعد مکان و تفاوتهای محیط و موقعیت نسبت به شیء دیگر تمایز می بخشد. وجه غالب در این گونه نگرش همان بینش این جهانی است که در یک چنین جهانی که همه چیز بر مدار تحولات سریع و مداوم و تمایزات کامل و قطعی نهاد شده چگونه می توان امور مطلق و مثالی و تغییر ناپذیر سراغ جست؟ (حمیدیان، ۱۳۷۲: ۸). اندیشه مدرن غربی مطلق گرا و مطلق مدار نیست و به امور متحول، متکثر و متغیر باور دارد. این در حالی است که دنیای ایرانی مبتنی بر اسطوره ها و اسوه های کمالی است که تغییر ناپذیرند. اندیشه ایرانی به دلیل معنویت گرایی ذاتی خود مطلق گرا و مبتنی بر گریز از تفاوت ها می باشد. این گونه جهان بینی را می توان بینش تمثیلی نام نهاد.

بینش تمثیلی را می توان در فرهنگ ایرانی (باستانی) و اسلام (شیعی) مشاهده کرد. در سنت های معنوی ای که تجربه متافیزیکی همشکلی دارند، برخی مفاهیم به برکت عرصه استحاله تمثیلی، از یک فرهنگ به آسانی به فرهنگی دیگر سفر می کنند. هنگامیکه به عرصه مدرنیته گام می نهیم، دیگر با استحاله تمثیلی سرو کار نداریم (شایگان، ۱۳۸۱: ۱۶۷-۱۶۵).

فکر و فرهنگ ایرانی مبتنی بر معنویت نشأت گرفته از خاطره ازلی و تجربه مبداء است که محور آن را اعتقاد به حقایق مطلق و اسوه های آرمانی تشکیل می دهد. در چنین بینشی، برخلاف روح تفکر غربی که بر بنیاد دوگانه انگاری یعنی جدایی ذهن مدرک از عین مدرک (یا سوژه از ابژه) قرار دارد، آن فاصله منطقی میان ذهن و عین که برای انسان قرون جدید لازمه درک و تحلیل اشیاء و اعیان عالم است وجود ندارد. بدین سان، بینش «تمثیلی» در برابر بینش «مفهومی و تحلیلی» که تنها راه شناخت هر شیء در نظر انسان عصر جدید است قرار می گیرد» (حمیدیان، ۱۳۸۱: ۱۰-۱۱). فرهنگ و هویت ایرانی در مواجهه با مدرنیته غربی هر چند دیگر با استحاله تمثیلی سرو کار ندارد ولیکن دچار آمیزش و التقاط است (شایگان، ۱۳۸۱: ۱۶۷).

در راستای مباحث مذکور توجه به دو نکته ضروری به نظر می رسد. نکته اول این است که از نظر فلسفی نباید فرهنگ ایرانی-اسلامی و مدرنیته را مخالف، ضد و نقیض و متضاد دانست. اگر تمایز و یا تفاوتی میان آنها باشد از نوعی است که فلاسفه آن را با واژه معکوس، متقابل و یا متباین توضیح می دهند. مقولاتی از نوع متضاد نفی کننده ی یکدیگرند، در حالی که مقولاتی از نوع متقابل و یا متباین نه تنها یکدیگر را نقض نکرده، بلکه در برخی موارد حمایت کننده و در بعضی موارد مکمل یکدیگرند. بروس لارنس، استاد مذاهب تطبیقی، این دو نوع رابطه را این چنین توضیح می دهد: «وجوه متقابل و متباین مسلماً از تمایز بارزی حکایت می کنند، مانند تمایز میان گیاه و حیوان، مرد و زن، آمریکایی و کانادایی، دانشجو و استاد؛ اما این تمایز تا آنجا پیش نمی رود که امکان نزدیک شدن و حتی مزوج شدن آنها از میان برود. در حالی که وجوه ضد و نقیض و متضاد از مقولات جمع ناشدنی حکایت دارند. وجوه متضاد امکان کناکش دیالکتیکی و همدلانه ندارند، بلکه تنها در کنار هم قرار گرفتن اجباری را برمی تابند» (رجایی، ۱۳۸۲: ۱۳۹).

نکته دوم اینکه وقتی فرهنگی چیزی یا رفتاری را می پذیرد، توجهی به این ندارد که آن چیز یا رفتار ریشه خارجی دارد یا خیر. آن چیز یا آن رفتار جزئی از فرهنگ بومی شناخته می شود (کاوین، ۱۳۸۷: ۱۵۶). همه ی همیت و فرهنگ های تمدن ساز از توان ماهرانه ای برای ترکیب و تعادل عناصر متعدد هویت و فرهنگ خودی با لایه های مختلفی از هویت ها و فرهنگ های دیگر برخوردارند. مفاهیم مدرنی چون دموکراسی، حقوق بشر، علم مداری، قانون مداری، خرد گرایی، تساهل و... به عنوان بخشی از هویت و فرهنگ ایرانی پذیرفته شده اند.

سه ساختار هویت ملی ایرانی یعنی ایرانیت، اسلامیت و مدرنیت «امکانات تازه و شگفتی برای درک و ارتباط در اختیار ما می گذارد، به شرط آن که بتوانیم هر سه لایه را در کنار هم سامان دهیم، به شرط آن که طبقات رابی آنکه ارتباطشان با یکدیگر قطع شود، از هم جدا کنیم و بیاموزیم که چگونه از یک سطح هستی به سطوح دیگر آن سفر کنیم» (شایگان، ۱۳۸۱: ۱۶۸).

هنر هویت ملی ایرانی ترکیب و سامان دادن فضاهای ایرانی، اسلامی و مدرن است. تلاش برای رسیدن به تعادل فرهنگی و هویتی از طریق برنامه ریزی، مدیریت، آموزش و با صرف هزینه های مالی و زمانی ممکن خواهد بود و این نوشتار گام اول در جهت نیل به اهداف مذکور را بازمینی سنت و توجه هر چه بیشتر به عقلانیت و خرد نقاد می داند.

هویت و فرهنگ ایرانی- شیعی می تواند در مواجهه با مدرنیته غربی، مدرنیته بومی، اسلامی و ایرانی را تجربه کند، همچنانکه در مواجهه با اسلام که صبغه عربی گرفته بود تشیع به عنوان پدیداری ایرانی جلوه گر شد. هر چند تعارضاتی میان نگرش ایرانی و مدرن غربی- همچنانکه اشاره شد- وجود دارد اما فکر و هویت و فرهنگ ایرانی با عقلانیت، مردم سالاری (دموکراسی)، عدالت طلبی، قانون مداری، تساهل، حقوق بشر و... که اساس مدرنیته غربی به شمار می روند نه تنها بیگانه و متعارض نیست بلکه این مفاهیم ریشه در فرهنگ و هویت ایرانی- شیعی دارند. به طور مثال: «پیامبر اسلام (ص) حرمت یک انسان را از حرمت کعبه، بالاتر دانسته و اهانت و خشونت علیه انسانها را در حد شرک، خطر ناک خوانده اند. قرآن کریم، قتل یک انسان را با قتل همه بشریت مساوی و گناه کبیره می داند» (رحیم پورازغندی، ۱۳۷۸: ۲).

نتیجه گیری

نگاه انتقادی به سنت و مدرنیته، اساس مدرنیته ایرانی را تشکیل خواهد داد و تجدد واقعی بیش از هر چیز نوعی خودشناسی نقاد است. اگر از تجدد تکرار طوطی وار تجربه غرب را مراد نکنیم، آن گاه می بینیم یکی از وجوه اصلی تجدد، نوزایی جنبه های باور سنتی است (میلانی، ۱۳۸۱: ۸۴). بر خورد عقلانی با سنت و مدرنیته و قوام و استواری هویت ملی ایرانی نیازمند باز اندیشی در مسائل، مصادیق و مفاهیم سنتی و مدرن در جامعه ایرانی است. توجه صرف به مظاهر مدرنیته و واردات فرهنگی، اقتصادی، تکنولوژیکی غربی «مثل کار باغبانی است که درخت های آماده و سرسبز را می خرد و در زمین باغ خود که مستعد آن درخت نیست می کارد». در نتیجه باغی

خواهد داشت سرسبز اما بعد از چندی همه ی درخت ها می خشکند و او دوباره بایستی درخت بخرد و همیشه این کار را تکرار کند» (شریعتی، ۱۳۷۵: ۴۳).

در پاسخ به پرسش این نوشتار مبنی بر اینکه چگونه می توان میان ارکان هویت ملی (ایرانیت، اسلامیت و مدرنیت) تعادل و تعاملی پایدار ایجاد کرد؟ این پاسخ مطرح شد که هویت ایرانی دارای ساخت واحدی است متکی بر اسطوره های ایرانی- شیعی که توسط زبان فارسی استمرار یافته است و در مواجهه با مدرنیته مواضع متعارضی را تجربه کرده است. در واقع مسئله ما ایرانیان رسیدن به نوعی تعادل روحی و فرهنگی میان هویت یگانه تاریخی مان و ارزشها و ساختارهای جهان جدید جهانی شده است (میر سپاسی، ۱۳۸۱: ۱۳). در این راستا نباید فراموش کرد که طی یک عمر دراز و پر حادثه، اگر چیزی این کشور [ایران] را سر پا نگه داشته، فرهنگ بوده است. اگر این فرهنگ نبود، ایران هم به سر نوشت کشورهای دیگر می شد که در برابر هجوم ها به کلی تغییر ماهیت دادند. در هر دوره لطمه های سنگین، زمانی بر پیکر این کشور وارد آمده که فرهنگ آن ضعیف شده بود (بهنام، ۱۳۸۶: ۴۱). اعتقاد ژرف به ارزشهای فرهنگی، هویتی و معنوی در جامعه امروز ایرانی می تواند اولین گام در خود شناسی نقاد باشد. در این راستا توجه ویژه به زبان و ادب فارسی بسیار حائز اهمیت است؛ چرا که اهمیت زبان فارسی و شعر و ادب در سر نوشت ما وحدت مابیش از اهمیت زبان و ادب در سر نوشت مردم در فرهنگهای دیگر است» (نقیب زاده، ۱۳۸۱: ۱۲۴). فارسی، زبان ملی و سنگر هویت ایرانی است و به مدد زبانی پیراسته می توان هم هویتی استوار یافت و هم به نوع تفکر مستقلی دست یافت که پیش شرط کامکاری در رویاروی با تجدد است (میلانی، ۱۳۸۱: ۱۹۸).

نیم نگاهی به تاریخ ایران و آثار بزرگانی چون فردوسی و سعدی و حافظ آشکارا نشان می دهد که سده ها پیش از پیدایش زبان های ملی در اروپا، ایرانیان از هویتی محکم و خود بنیاد بر شالوده زبان فارسی بر خوردار بودند (میلانی، ۱۳۸۱: ۸۱). زبان و ادب فارسی از ارکان اصلی هویت ایرانی اسلامی است. برای درک و جذب عقلانی مدرنیته و استحکام هویت ملی می بایست:

۱- هویت ایرانی «خود انتقادی» در زمینه های هویتی، فرهنگی، فکری، و اجتماعی و... را پیشه کند. اینکار می بایست در کنار اعتقاد روشن، ژرف و عاری از تعصب نسبت به ارزشهای هویتی، فرهنگی و معنوی ایرانی- اسلامی صورت گیرد.

۲- ایجاد شرایط مناسب در جامعه ایرانی برای بهره جویی از آن دسته از ارزش های مدرنیته که با ارزشهای دینی مغایرتی ندارد. شریان این مهم بدست سیستم آموزش و پرورش ایران خواهد بود. در حال حاضر در سیستم آموزش و پرورش ایران در مورد اینکه چه رابطه ای باید با دنیای مدرن داشته باشیم بحث اساسی وجود ندارد. ما نتوانستیم درباره موقعیت خود و این هویتی که ساختیم باندیای متجدد ارتباط برقرار کنیم و اینکه چگونه برنامه ریزی کنیم که این دستاوردهای تجدد با توجه به فرهنگ و سنت های ما در جامعه شکل مدنی و پایدار به خود بگیرند (میر سیاسی، ۱۳۸۱: ۱۴۳).

۳- فرهنگ و هویت ملی پویا و سالم قدرت جذب، درک و تعامل با هویت های دیگر را دارد. برای تعامل سازنده با مدرنیته و فرهنگ مدرن و پذیرش آن به عنوان وجهی از هویت ملی ایرانی می بایست پایه های فرهنگی و هویتی ایرانی-اسلامی را از سلامت و استحکام کافی برخوردار کرد؛ چرا که «بی فرهنگی و کم فرهنگی، تعصب و خامی و نزدیک بینی و اعتقاد و غرور بی جا، و خلاصه همه آنچه نطفه های انحطاط را می پرورد، با خود می آورد» (اسلامی ندوشن ۱۳۷۱: ۴۴)

۴- پذیرش مبانی سه گانه هویت ملی ایرانی- ایرانیت، اسلامیت و مدرنیته- می بایست با واقع بینی و به دور از تعصب و جانبداری افراطی نسبت به هر یک از مبانی سه گانه به قیمت طرد آن دو دیگر صورت گیرد. برنامه ریزی، مدیریت، آموزش با صرف هزینه های زمانی و ارزی نمای هویتی و فرهنگی قابل قبولی برای آینده ی کشور ترسیم خواهد کرد.

فهرست منابع

- فارسی -

- آجولانی، ماشاله (۱۳۸۶). «نسل تقی زاده و بازیابی هویت تاریخی و فرهنگ ملی» برگرفته از: <http://www.sociology of Irna.com> (۸۶/۱۲/۲۶)
- آرنسون، جان پی (۱۳۸۶). «ملی گرایی، جهانی شدن و مدرنیته». مترجم م. کاشی برگرفته از: <http://www.Bashgah.net/modules.php?> (۸۶/۱۲/۲۶)
- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۶). «تبادل و تقابل فرهنگی در عصر ماهواره ها». در رسانه ها و فرهنگ. تهران: انتشارات سروش.
- آشتیانی، منوچهر (۱۳۸۷). «هویت ملی ایران». روزنامه ایران. ویژه نامه نوروز ۱۳۸۷.
- آشوری، منوچهر (۱۳۸۷). دانش نامه سیاسی، تهران: انتشارات مروارید.

- احمدی، حمید (۱۳۸۳). «دین و ملیت در ایران». در ایوان، هویت، ملیت، قومیت. تهران: مؤسسه تحقیقات و علوم انسانی.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۷۱). **فرهنگ و شبه فرهنگ**. تهران: نقشه شادگان.
- اشرف، احمد (۱۳۸۳). «بحران هویت قومی و ملی در ایران». در ایران، هویت، ملیت، قومیت. تهران: مؤسسه تحقیقات و علوم انسانی.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۱). «تحول خودآگاهی‌ها و هویت‌های سیاسی در ایران». **فصلنامه مطالعات ملی**. سال سوم، شماره ۱۱.
- بهنام، جمشید (۱۳۷۵). **ایرانیان و اندیشه تجدد**. تهران: انتشارات فرزاد.
- پویان، امیر (۱۳۸۶). «مدرنیته و مدرنیته ایرانی» به نقل از <http://www.sociologyofiran.com> (۸۵/۱۲/۳)
- حمیدیان، سعید (۱۳۷۲). **درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی**، تهران: نشر مرکز.
- دژکام، محمدیاسین (۱۳۸۱). **شریعتی و بازفهمی دین**. تهران: نشر و تحقیقات مرکز.
- دلاوری، ابوالفضل (۱۳۸۳). «شهر، هویت و سیاست در ایران معاصر» در ایران، هویت، ملیت، قومیت. تهران: مؤسسه تحقیقات و علوم انسانی.
- دین پرست، منوچهر (۱۳۸۵). «داستان سنت و سنت گرایی در ایران». **ماهنامه فرهنگی همشهری**. شماره ۵.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۵). **لغت نامه فارسی: زیر نظر جعفر شهیدی**. تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۸۲). **مشکله هویت ایرانیان امروز**. تهران: نشر نی.
- رحیم پورازغندی، حسن (۱۳۸۷). «اسلام و مدرنیته» برگرفته از <http://www.rahimpour.ir/cn> (۱۳۸۷/۳/۴)
- ستاری، جلال (۱۳۸۰). **هویت ملی و هویت فرهنگی**. تهران: نشر مرکز.
- سبحانی، عزت اله (۱۳۸۴). «نژادپرستی ایرانی یا بازشناسی هویت ملی». **ماهنامه چشم انداز ایران**. شماره تیر و مرداد.
- سریع القلم، محمود (۱۳۸۵). **فرهنگ سیاسی ایران**. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۰). **افسون زدگی جدید، هویت چهل تکه و تفکر سیار**. ترجمه فاطمه ولیانی. تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
- شریعتی، علی (۱۳۷۵). **اسلام شناسی**. جلد اول. تهران: انتشارات قلم.
- شیخاوندی، داور (۱۳۸۰). **ناسیونالیسم و هویت ایرانی**. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- عاملی، سعیدرضا (۱۳۸۳). «دو جهانی شدن‌ها و آینده هویت‌های همزمان» برگرفته از:

<http://massmedia.mihanbloy.com>

(۱۳۸۷/۹/۳)

- قریشی، فردین (۱۳۸۱). «جهانی شدن و تحول در تصور ما از خویشتن». فصلنامه مطالعات ملی. سال چهارم، شماره ۱۵.
- کاخی، مرتضی (۱۳۸۰). ملیت فرهنگی در شعر پارسی. تهران: نشر روزبه.
- کاوین، تایلر (۱۳۸۷). ویرانگری خلاق (تأثیر جهانی شدن بر فرهنگ ملی و اقوام). ترجمه محمدعلی حسین نژاد. تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی.
- گل محمدی، احمد (۱۳۸۱). جهانی شدن فرهنگ، هویت. تهران: نشر قومس.
- مجتهد زاده، پیروز (۱۳۸۵). «دمکراسی و هویت ایرانی». مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی. شماره ۲۲۱-۲۲۲.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۹). خدمات متقابل ایران و اسلام. تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
- معین، محمد (۱۳۸۲). فرهنگ فارسی. جلد چهارم. تهران: انتشارات سپهر.
- نقیب زاده، احمد (۱۳۸۱). تأثیر فرهنگ ملی بر سیاست خارجی ج ۱۰۱۰. تهران: انتشارات وزارت خارجه.
- نجفی، موسی (۱۳۸۶). «جهانی شدن و نظام تعلیم و تربیت». برگرفته از:
<http://www.bashgah.net> (۱۳۸۷/۹/۳)
- هابزبام، اریک (۱۳۸۳). «تکه چسانی‌های هویت». ترجمه مهرداد جلوه گر. برگرفته از:
<http://www.bashgah.net> (۱۳۸۷/۹/۳)
- وحدت، فرزین (۱۳۸۲). «رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیته». ترجمه مهدی حقیقت خواه. تهران: نشر ققنوس.