

از جامعه‌شناسی تاریخی ایران تا نظریه سیاستی پیشرفت (توسعه)؛ نقش پارادایم ماهیت‌گرا در ترسیم الگوی اسلامی - ایرانی هویت ملی

سیدمجید امامی*

E-mail: sm.emami@isu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۵/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۸/۲۱

چکیده

«جامعه‌شناسی تاریخی هویت و تمدن‌پژوهی» از حوزه‌های مهم مطالعات «هویت»، «تاریخ» و «تمدن» است که در ترتیبی منظم، از ذهنیت تا عینیت، خودآگاهی جمعی را سامان می‌دهد و موضوع اصلی این مقاله نیز در این حوزه قرار می‌گیرد. هویت تاریخی و تمدنی ایران، از پیش از اسلام تا دوره معاصر، همواره از منظرهای مختلف موضوع مطالعه اندیشمندان اجتماعی داخلی و ایران‌شناسان غربی بوده است. در این مقاله پس از معرفی سه رویکرد کلی به هویت تاریخی و تمدنی ایران یعنی رویکرد انحطاط‌گرا، رویکرد چندپاره‌انگار و رویکرد ماهیت‌گرا و ثمره نگاه هر یک درخصوص آینده و الگوی پیشرفت در ایران، الزامات مأخوذ از هویت تاریخی و تمدنی ایران برای الگوی نظری پیشرفت براساس رویکرد ماهیت‌گرا در هفت مؤلفه ماهیتی شامل: «روح معنویت، تعبد، توحید»، «اسلام اصیل»، «ولایت‌مداری»، «سرزمین و موطن»، «زبان و خط پارسی»، «تمدن تاریخی» و «رسالت تاریخی و موعودگرایی» (مبتنی بر سند مؤلفه‌های هویت ملی ایران، مصوب ۸۶/۱۲/۲۱ شورای فرهنگ عمومی کشور) تشریح و واکاوی خواهد شد.

مسئله اصلی در این مقاله بررسی «انواع رویکردها به هویت تاریخی ایران و نگاه‌هایی است که به الگوی کلی پیشرفت و تغییرات تمدنی در این سرزمین می‌توان داشت» و روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و اسنادی می‌باشد به لحاظ روش تحلیل و داوری، از جامعه‌شناسی تاریخی مبتنی بر چارچوب مفهومی معرفی شده تبعیت می‌کند.

کلید واژه‌ها: هویت تاریخی، تمدن ایرانی، رویکرد ذات‌گرا، الگوی اسلامی

ایرانی پیشرفت، سیاست هویت ملی، رویکرد کثرت‌گرا.

مقدمه

تاریخ، راه روشن همهٔ اجتماعات و تمدن‌های پیشرو و زاینده است و از همین روست که تمدن‌های مختلف در معرفی و قضاوت در باب «خود» و «دیگری»، متفاوت از هم ظاهر شده‌اند. آنچه که گزارش‌ها و توصیفات غربیان را از فرهنگ و هویت و تمدن آسیا در گفتمان شرق‌شناسی سویه‌دار و غیرمطابق با واقع می‌ساخت، کمبود روابط یا فقدان منابع از شرق نبود بلکه به نظر «سعید» (۱۹۳۵-۲۰۰۳) و متفکران مکتب پسااستعمارگرا نوعی تاریخی‌نگری خاص غربیان عصر جدید بود که همزمان مصرف و ثمرات داخلی و خارجی در برداشت. این بدین معناست که اولاً گفتمان‌های هویتی را تاریخ، تاریخ‌نگاری و تاریخی‌نگری‌های هر قوم می‌سازد و ثانیاً عزم و وافق تمدنی و جهش‌های اجتماعی، مسبوق به بازسازی و بازنگری جدی در ریشه‌های هویتی و غیریتی یک جامعه می‌باشد. بدین معنی که ما «کیستیم و که نیستیم» از این منظر هر طرح و الگویی برای پیشرفت و حرکت رو به جلو، مستلزم دقت در هویت تاریخی و تمدنی جامعه است.

انقلاب‌های بزرگ و جریان‌های اصلاحی حرکت‌ساز پیش از هر چیز با معماری و رواج یک هویت برساخته از افق‌ها، آرمان‌ها و مشترکات ذهنی ظهور کرده‌اند و حتی حرکت واقعاً تمدن‌سازانه «تقلیدی» هم منوط به اشراف جامعهٔ مقلد به موقف و هویت جمعی است، تا چه رسد به حرکت‌های مستقل و آزاد تمدن‌سازانه‌ای چون انقلاب اسلامی که هر چند «به تبع» تمدن با شکوه و افتخارآمیز مسلمین در قرون گذشته حرکت می‌کند اما الگو و نسخهٔ ویژه‌ای برای ادامهٔ حرکت دارد؛ اساساً گفته‌اند که ایدهٔ تمدن، مرهون فهمی تاریخی است (راندول و منل، ۱۹۹۸: ۵).

تبیین مسأله

در جستجوی الگویی پاسخگو و کارآمد برای بررسی مناقشهٔ هویت ملی در ایران معاصر، توجه به مفهوم نظریهٔ سیاستی (یا همان دکترین و البته همان الگو در کاربست مقام معظم رهبری) که مأخوذ از نظریه‌های محض و فلسفه‌هاست، توجه نگارنده را به خود جلب کرد. جالب اینجاست که ویژگی پارادایمیک، هم در این مبانی (فلسفه) و هم دکترین‌ها مشترک است و هر دو در طول زمان و در مقام عینیت اجتماعی دستخوش انواعی از تحول و تبدل می‌شوند. دکترین‌ها را رهبران جوامع جدید به یاری نخبگان اجتماعی و در نسبتی دو سویه با جامعه ارائه و قاب‌بندی می‌نمایند که بدین

ترتیب گفتمان جاری و حاکم شده‌ای را پاسخ دهند و از آن و بهره‌برداری کنند. ماهیت پارادایمیک دکترین‌ها باعث می‌شود با چرخه‌هایی فعال مشتمل بر سیاست‌ها و نظریه‌های مسلط و رقیب مواجه باشیم که در عرصه عمومی ظهور می‌کند. (۱) در واقع همواره دکترین‌ها (مانند پارادایم‌های علمی تامس کوهن که تالی تلو بحث ماست) ابداع می‌شوند و در خود بذر عدم صلاحیت‌های آتی را نهفته دارند، این رقیبان بالاخره از رخوت دکترین مسلط بهره‌برداری کرده و به گرد او رسیده و از آن پیشی می‌گیرند (۲) (شفریتز، ۱۳۹۰: ۳۰۵).

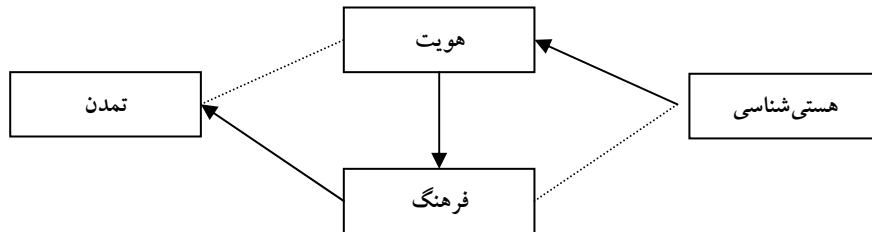
بر همین اساس مسأله مقاله حاضر جستجوی دوگانه «پارادایم مطلوب» انقلاب اسلامی از بین مهم‌ترین و مؤثرترین پارادایم‌های هویت ملی در ایران معاصر و متقابلاً تحلیل «دکترین ممکن» مد نظر ج.ا.ا در سیاستگذاری آینده هویتی جامعه ایرانی است که به مدد گفتارپژوهی رهبران و سندپژوهی (قانون اساسی و یک مصوبه فرهنگی) در پی آن خواهیم بود.

چارچوب مفهومی

هستی هویت

فرهنگ و تمدن در هر جامعه رو به پیشرفت و حرکت، از مواضع و موضوعات اصلی تغییر هستند اما صعوبت فهم و درک این تغییر و تحول متأثر از نوع نگاه به این دو مسأله است. یکی از معضلات و مشکلات پایدار در میان فرهنگ‌شناسان و جامعه‌شناسان مسأله «لموس بودن یا نبودن» و «محسوس یا نامحسوس انگاشتن» مفهوم فرهنگ است. این پرسش که «اگر فرهنگ، همان «عناصر مادی» حیات مردمان است - خصوصاً رفتارها -، پس تمدن چیست؟» از جدی‌ترین ابهام‌های مطالعاتی این حوزه محسوب می‌گردد. علی‌رغم نظر نویسندگان دوره جدید، به نظر می‌رسد فرهنگ از آنجا که نظام‌بخش رفتارها و گفتارهای مردم و منطق و الگوی زندگی است، نمی‌تواند کاملاً مادی تعریف شود. این «عناصر نظام بخش»، معمولاً از چشم احساس ما پوشیده می‌ماند و به آسانی در دسترس تصرف و تغییر قرار نمی‌گیرد. البته قبلاً گفتیم منظور این نیست که فرهنگ در طی زمان، ثابت می‌ماند و در آن هیچ تغییری روی نمی‌دهد. (۳) طبعاً یک فرهنگ رو به رشد پس از تکمیل و تعالی، خود را در هیأت یک تمدن باز خواهد شناخت. نمی‌توان فرهنگ را با هویت یکی دانست و آن را یکسر پدیده‌ای ذهنی یا بین‌الذهانی دانست. فرهنگ شامل تجلیاتی هر چند معنوی است که بر چشم و گوش و

دل و جان مردمان نقش می‌بندد. از سوی دیگر، مرحله و مفهومی مکنون‌تر از فرهنگ، و در واقع باطن فرهنگ یعنی «هستی‌شناسی و تفکر» (۴)، هم نیاز به ظهور عینی دارد و هم ظهور ذهنی. مفهوم «فرهنگ» که از آن یاد کردیم، بیان‌کننده ظهور «عینی» هستی‌شناسی انسان‌هاست، اما ظهور ذهنی این هستی‌شناسی، خود را در مفهوم مهم «هویت» نشان می‌دهد. البته از همین‌روست که معمولاً هویت را نه به‌عنوان پدیده یا وضعی یا واژه‌ای مستقل و خودبنیاد، بلکه وابسته و تبعی تعریف کرده‌اند. لذا اساسی‌ترین مسأله‌ای که در مفهوم هویت مطرح است، مسأله خودشناسی می‌باشد و از آنجا که هویت انسانی شامل حقیقت شخصی است که همه صفات جوهری او را دربرمی‌گیرد و نیز خودشناسی، چون به معنی شناخت صفات جوهری و ویژگی‌های اختصاصی است، این مفهوم دارای اهمیت و رتبه می‌گردد (فوزی توپسرکانی، ۱۳۸۵: ۲۰). هویت در خود (فی‌نفسه) وجود ندارد و نه حتی منحصرأ برای خود. هویت همیشه رابطه‌ای است با دیگران. به عبارت دیگر، همانندی و ناهمانندی با یکدیگر همراه‌اند و در ارتباطی دیالکتیکی قرار دارند. همانندی و تمایزگذاری همیشه همراه یکدیگرند.



از آنجا که ذهنیت، مقدم بر عینیت است، ظهور تفکر و هستی در قالب هویت نیز مقدم بر تکوین فرهنگ است. هویت پدیده‌ای است که در گرو تحرکات اجتماعی است. همه گروه‌ها از «توان تعیین هویت» یکسانی برخوردار نیستند و این به وضعیت گروه‌ها در نظام روابطی که آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهد، بستگی دارد. لذا همه گروه‌ها از اقتدار برابر برای تعریف خود و دیگران بهره‌مند نیستند. در کنار این نوع نگرش فلسفی به هویت، گروهی آن را ثابت و پایدار (جوهرگرا) می‌دانند و درمقابل گروهی دیگر آن را ساخته‌ای اجتماعی یا دستاورد گفتمان می‌دانند چرا که معتقدند نمی‌توان از عنصر ثابتی تحت عنوان هویت سخن گفت، این در حالی است که هویت را دستاورد گفتمان و واقعیات اجتماعی قلمداد می‌نمایند به گونه‌ای که تغییر و دگرگونی را نیز برای آن در نظر می‌گیرند (گیدنز، ۱۳۷۸: ۱۱۱؛ تاجیک، ۱۳۷۶: ۴۵).

چیستی هویت

«هویت» در *سند مؤلفه‌های هویت ملی ایرانیان* «تلقی از خود» یا خودآگاهی فردی و جمعی است و آنگاه که در برابر «دیگری» و دیگران ترسیم می‌شود، ماهیت یا وجه تمایز «ما» از «دیگران» است و معرف مجموعه عناصر و ویژگی‌هایی است که «دیگران» فاقد و «ما» واجد آن می‌باشیم» (مقدمه سند مؤلفه‌های هویت ملی ایرانیان، ۸۶/۱۲/۲۱) لذا هویت اساساً ذهنیتی است که در ربط با عالم و پیرامون، ایجاد می‌شود.

در نگاه دکتر شریعتی، هویت روحی است که وحدت؛ و زبانی است که ادراک و احساس مشترک می‌دهد. خصائلی است که طی روزگاران از جمعی از انسان‌ها موجودیتی معین و سیمایی مشخص ساخته است، آنچنان که بتواند بگوید و احساس کند که «من هستم» (شریعتی، ۱۳۷۶: ۸۵).

تأکید ادبیات هویت‌پژوهی بر این‌که مفهوم هویت در نسبت با «غیر» و «غیریت» بر ساخته می‌شود، بیانگر آن است که هویت، نوعی همانندجویی یا همانندگری است که به فرد یا جمع، توان‌بخشی و نیرودهی می‌کند. استقرار و تکوین هویت هم جایی است که ما، «ما» می‌شویم. داوری بر این عقیده است که هویت در فلسفه هگل از منطق به مابعدالطبیعه و سپس به تاریخ وارد می‌شود و فارابی و ابن‌باجه نیز به‌عنوان فلاسفه اسلامی به این امر پرداخته‌اند (داوری، ۱۳۷۲: ۹؛ به نقل از مروار، ۱۳۸۳: ۳۳). البته به نظر گیدنز، وجود «فرد» حتی کمتر از آن مفهوم «خود»، چیزی است که نمی‌توان آن را به‌عنوان ویژگی متمایز عصر تجدد ذکر کرد و «فردیت» به‌طور مسلم در تمام فرهنگ‌ها به درجات مختلف ارزشمند بوده و بر این اساس، پرورش استعدادهای فردی نیز به نحوی از آنجا صورت گرفته است» (گیدنز، ۱۳۷۸: ۱۱۱).

متفکران فرامدرن معتقدند که هویت از پیش وجود نداشته بلکه شکل می‌گیرد البته با این تفاوت که هویت متکثر می‌باشد و هویت جهان‌شمول و پایداری وجود ندارد. اگر «من» توانست «دیگری» بسازد، درواقع به خود هستی داده است و این همان «ذهن خود شیفته» دوره مدرن است که اصالت و توانمندی تام دارد (۵) (فورنس، ۱۳۹۵: ۲۲۴).

شایع‌ترین کاربرد هویت در بحث هویت ملی می‌باشد و به همین جهت در اندیشه‌های ناسیونالیستی بیشتر مورد توجه بوده است. هویت ملی هر فرد، به‌صورت بخشی از کل هویت‌اش در رابطه با جامعه‌ای که بدان تعلق دارد یا احساس می‌کند که تعلق دارد، شکل می‌گیرد (رواسانی، ۱۳۸۰: ۳۱؛ به نقل از مروار، ۱۳۸۳: ۳۲).

هویت، ترکیبی از جسم و روح تاریخی ماست که هر یک بدون دیگری امکان

تعیین نمی‌یابد. البته هویت ملی در نسبتی وثیق با ملت‌های همجوار و نیز هویت‌های فراملی قوام یافته و اشتراکات فرهنگی ایرانیان با مردم کشورهای همسایه و نیز کشورهای جهان اسلام فرصت‌های هویتی مغتنمی برای اعتلا و همگرایی فرهنگی فراهم آورده است» (مقدمه سند مؤلفه‌های هویت ملی ایرانیان، ۸۶/۱۲/۲۱).

هویت را می‌توان به نوعی ناسیونالیسم تلقی کرد، منتها ناسیونالیسم «مدنی» که در تلاش است تا با تأکید بر اشتراکات فرهنگی اعضای اجتماع، اهمیت تلاش نژاد، اقوام، محور قرار ندادن دینی خاص به‌عنوان هویت انحصاری، و اهمیت اجماع و اراده، گروه‌های قومی متعددی را در درون خود جمع کند علاوه بر این، این نوع از ناسیونالیسم مدعی است که در عین توجه به مؤلفه‌ها و موارث تاریخی به‌عنوان میراث مشترک همه گروه‌های فرهنگی، هویت را امری متحول و در عین حال ثابت می‌پندارند (رضایی، ۱۳۸۸: ۵۹) در تحقیق از عناصر و تکوین هویت ملی در ایران و آینده آن دیدگاه‌های مختلفی در دو سده گذشته تولید شده که طبقه‌بندی آنها، نسبت و مدلول تمدنی آنها را مشخص می‌سازد.

پارادایم‌های کلان در تبیین و ترسیم هویت ملی ایران پارادایم انحطاط‌گرا

رویکرد اصلی اغلب جامعه‌شناسان کلاسیک و حتی سفرنامه‌نویسان در مضمون گزارش یا قضاوت در مورد شرق و نه صرفاً ایران، حاوی نوعی انحطاط‌گرایی است. این جامعه‌شناسان و تاریخ‌نویسان از امتناع هرگونه ساحت عمل اجتماعی در شرق و امتناع فرهنگ و هویت سخن گفته‌اند. اگر هم تمدن و سازه‌هایی عینی وجود دارد، محصول واکنش‌های غریزی به تحولات طبیعی و مهم‌تر از همه محصول استبداد بوده است. مونتسکیو در قرن هجده و لنین در قرن بیستم را می‌توان دو مثل اعلا‌ی این قضاوت و منشاء القای نظریه‌هایی از این دست در اروپا و نیز در ایران دانست که از منابع پر ارجاع و متواتر نگاه به تاریخ و هویت ایرانی و شرقی هستند.

مثال وارده غربی

مونتسکیو یکی از متفکران سیاسی فرانسه در عصر روشنگری بود. از کتاب‌های اثرگذار وی نامه‌های ایرانی است.

قرن ۱۷ قرن عدم تساهل و تجدیدنظرطلبی روشنفکران در اروپاست لذا مونتسکیو به سمت سفرنامه‌های شرقی تمایل پیدا کرد، به آثاری از دلاواره، تاورنیه و شاردن که

سبک مونتسکیو بسیار از ایشان متأثر است (شبانہ، ۱۳۸۲: ۶۵) اما شاردن مهم‌ترین عامل الهام‌بخش نامه‌های ایرانی بوده است (۶) (عشقی، ۲۷۶).

اما این سفرنامه‌ها، تنها منابع مونتسکیو نیستند. چراکه در دوره مونتسکیو «قرآن» و «هزار و یک شب» هم به فرانسه ترجمه می‌شوند. بنابراین آنچه ما در این کتاب مونتسکیو می‌بینیم بررسی همه‌جانبه‌ای است از ایران. مضمون این کتاب، نامه‌هایی فرضی است که در اواخر سلطنت لویی چهاردهم، بین سال‌های ۱۷۱۱ تا ۱۷۲۰ میلادی نوشته شده‌اند. مونتسکیو این نامه‌ها را از زبان دو ایرانی ثروتمند به نام‌های «ازبک» و «ریکا» که در مدت مسافرت خود به اروپا، برای مدتی طولانی در فرانسه اقامت گزیده‌اند، نوشته است. این کتاب پایه فکری اثر بعدی مونتسکیو یعنی روح‌القوانین است. سبک دلنشین نگارش نامه‌های ایرانی که خواننده را مجذوب می‌کند، گزارشی است همراه با نگاهی طنزگونه از آداب و رسوم رایج در پاریس و اروپا. در پشت این طنز هنرمندانه، مونتسکیو به مثابه آموزگار جدی اخلاق قرار دارد تا شرایطی را نقد کند که هیأت حاکمه آن، با قدرت نامحدود، حق حیات را از ملت سلب کرده است.

اما روح‌القوانین (۱۷۴۵) معروف‌ترین اثر مونتسکیو بوده که باعث شهرت در اندیشه اجتماعی دوره مدرن گشته است. منابع مورد مراجعه مونتسکیو در ارتباط با تاریخ باستان این کتاب، مورخان و نویسندگان یونان و روم بوده‌اند که اگر نگاهشان نسبت به تاریخ ایران و شرق غرض‌آلود نباشد، با بی‌طرفی همراه نیست. آنها شرق و به‌ویژه ایران را مرکز و مظهر بربریت و استبداد می‌دانستند و یونان و تمدن آن را مظهر آزادی و روح دموکراسی به شمار می‌آوردند (شبانہ، ۱۳۸۲: ۶۵). اطلاعات مونتسکیو از تاریخ ایران مستقیم نبوده، بلکه به‌طور غیرمستقیم و از روی قضاوت دیگران به زندگانی و آداب و رسوم ایرانیان و مسلمانان نگریسته است. بنابراین اطلاعات او در کتاب روح‌القوانین درباره ایران، بیشتر سطحی و کلی است. نگاه او به تاریخ ایران همان نگاه مورخان و نویسندگان غربی و اروپایی به تاریخ شرق و ایران است که بیشتر با نظر تحقیر به شرق و تمدن آن نگریسته‌اند (شبانہ، ۱۳۸۲: ۶۷). مونتسکیو در کتاب روح‌القوانین، شرق را مظهر استبداد و مطلق‌گرایی می‌داند.

او به تمدن و فرهنگ روم و یونان عشق می‌ورزد و مدینه فاضله خود را در آن فرهنگ و تمدن می‌بیند، از این‌رو راه و رسم شرقیان را نمی‌پذیرد. مونتسکیو برای نظریه استبداد شرقی اهمیت زیادی قایل بود؛ وی روح اروپا را با استبداد و مظالم رایج در آسیا ناسازگار می‌دید و غالباً در تبیین تئوری استبداد شرقی بارها به کشورهای اسلامی

اشاره می‌کند و درحالی‌که مذهب اروپایی مسیح را نسبت به خودکامگی بیگانه می‌پندارد، شیوه‌های حکومتی مسلمانان را لزوماً با بی‌رحمی و آدم‌کشی همراه می‌بیند (مونتسکیو، ۱۳۸۷). او در آثار خود و به‌ویژه در روح‌القوانین بر آن است تا نشان دهد که احکام و قوانین اسلامی از علل عقب‌ماندگی مسلمانان به شمار می‌رود (مونتسکیو، ۱۳۹۱) و موضوعاتی چون پیشرفت ایران و مذهب زرتشت و در طرف دیگر، عقب‌ماندگی ایرانیان و آیین اسلام در کنار یکدیگر مطرح می‌شوند و این از نگاه سطحی وی پیرامون اسلام نشئت می‌گیرد (مددپور، ۱۳۸۴: ۲۸۸). خوانش مکرر مونتسکیو در غرب و هم‌چنین در ایران (دهها چاپ از زمان ترجمه) به شدت بر نگاه‌های تاریخی به هویت و موجودیت ملی در ایران مؤثر بوده است. براساس کنایه‌های مونتسکیو می‌توان او را مثال واره این رویکرد دانست که اساساً در شرق و البته ایران چیزی به‌عنوان روح ملی که در موقعیت‌های مختلف کنش مؤثر و معطوف به هدفی از آن سر زده باشد، وجود ندارد و اگر هم تمدن‌ها حکومت‌هایی هستند، محصول جبر محیط، استبداد (به‌عنوان نقطه مقابل ساحت عمل اجتماعی) و واکنش‌های غریزی منظمانه و غافلانه است. مونتسکیو و ادامه‌دهندگان مشی انحطاط‌گرا، حتی به تفاوت‌های بی‌شمار حیات فرهنگی و تمدنی ایران پس از اسلام هیچ وقعی نمی‌نهند. «مددپور» ضمن واکاوی اندیشه اجتماعی مونتسکیو ابراز می‌دارد که «چگونه می‌توان ایران عصر اسلامی را که با رونق و پیشرفت فرهنگی روبروست با ایران قبل از اسلام که قدرت نظامی برتر به‌شمار می‌رود اما از حیث فرهنگی و اجتماعی منحط‌ترین صور و ظالمانه‌ترین روابط و مناسبات انسانی را تجربه می‌کند، عقب افتاده تلقی کرد، مگر این‌که اساساً با تفکر اسلامی احساس ستیز و مقابله کرد» (۷) (مددپور، ۱۳۸۴: ۲۹۵).

مثال واره ایرانی

در بین اندیشه‌گران ایرانی، این پرسش مبهم و غلط که هویت ما مذهبی یا ملی است و این‌که تا چه حد فرهنگ اسلامی یا ایرانی در هویت ملی اثرگذار بوده است؛ سبب گردیده به بحث‌های بسیاری دامن زده شود و ایرانیانی باشند که منکر ایران به مثابه امکان تاریخی باشند. لذا شاهد انحطاط‌گرایانی، منکر ساحت تمدنی مستقلی برای ایران هستیم (منصورنژاد، ۱۳۸۴: ۱۰) تعداد زیادی از روشنفکران عهد قاجار و پهلوی در نسبت با هویت تاریخی ایران و شرق، قائل به رکود مطلق و انحطاط به مثابه یک وضعیت تام تاریخی هستند.

در دوره مشروطه، متفکران ایرانی به اندیشه‌های منتسکیو به‌ویژه درباره قانون نظر داشتند؛ بنابراین سعی نمودند این اندیشه‌ها را در تفکر مشروطه‌خواهی خود جای دهند. ایرانیان در تحلیل عقب‌ماندگی خود به افکار منتسکیو استناد می‌کردند (شبان، ۱۳۸۲: ۶۷).

روشنفکران دوره مشروطه مانند ملک‌خان که بیش از همه ملهم از سنت فرانسوی هستند به‌طور طبیعی از دریچه امثال مونتسکیو با هویت تاریخی ایران مواجه می‌شدند. منادیان ایرانی انحطاط‌گرایی اگر هم گذشته تاریخی بسیار دوری از حیات اجتماعی در ایران را پر فروغ ببینند، نمی‌توانند بقا و تداوم آن پس از ورود اسلام به این سرزمین را تأیید نمایند. سیدجواد طباطبایی از روشنفکران نسل آخر دوره پهلوی است که انحطاط ایران را حتی قبل از ورود اسلام، به خاطر حاکم شدن دین و موبدان زردشتی گزارش کرده است. پس از آغاز این انحطاط هم اگر عمل اجتماعی و تلاش جمعی خاصی صورت گرفته صرفاً عنصر مقاومت بوده و نمی‌توان از آن به «هویت‌خواهی» یا «فرهنگ» تعبیر کرد.

مهم‌ترین مدعای طباطبایی پیرامون دو هویت ایرانی و هویت اسلامی در این است که «اگر بخواهیم از دو هویت مورد بحث، یکی را اصل و دیگری را طفیلی بدانیم، هویت ایران شهری، هویت اصیل و مادر، و هویت اسلامی طفیلی و حاشیه‌ای است» (منصورنژاد، ۱۳۸۴: ۱۴). هویت ایران‌شهری البته امروز فاقد هر گونه حیات و ظهور عینی است. طباطبایی معتقد است که ساختار عمومی فرمانروایی ایران زمین، شاهنشاهی بود، ... زیرا به اعتقاد وی قدرت پادشاه در ایران هخامنشی، اگر چه قدرتی مطلق بود؛ اما خودکامه، به معنای اصطلاحی آن، چنان که نظریه سلطنت در تحول آتی بود، نبود... در ایران دوره اسلامی، نظریه سلطنت در نخستین سده‌ها تجدید شد و در واقع بیشتر از آن‌که اسلامیت ملاک سلطنت قرار گیرد، سلطنت ملاک اسلامیت قرار گرفت و در واقع نظریه سلطنت، بازپرداختی از نظریه سیاسی ایران شهری بود (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۳۹؛ منصورنژاد، ۱۳۸۴: ۱۳). طباطبایی قرون پیشین اسلامی — ایرانی را در دو مقطع مورد توجه قرار می‌دهد: مقطع اول که به قرون چهارم، پنجم و ششم قمری مربوط است و از آن به عصر زرین فرهنگ ایران یاد شده است. این دوره، دوره اوج شکوفایی و حضور ایران در صحنه جهانی، به‌عنوان یک قدرت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است. این مقطع عصر خردگرایی و دریافت عقلی از دین است و ابن مسکویه‌ها... (منصورنژاد، ۱۳۸۴: ۱۸). اما در مقطع دیگری که از قرن ششم به بعد آغاز می‌گردد، یک جریان

خردستیز و بی‌توجه به مسایل اجتماعی و سیاسی و معارض با روابط و مناسبات مردم در جامعه، به تمامی ضوابط خردمندانانه پشت پا می‌زند. از طرف دیگر در کنار صوفیه کسانی را می‌یابیم که دریافت شان از شرع، برخلاف ابن‌سیناها و فارابی‌ها، دریافتی صرفاً شرعی است؛ یعنی، تنها به ظاهر احکام شریعت توجه دارند. تلاقی این دو عنصر، به اضافه عنصر سلطنت مطلقه، که خصوصاً در دوره صوفیه خیلی بارز است، اوج انحطاط ایران متأخر است. در این فاصله و به خصوص از آغاز صوفیه است که می‌بینیم ایران به‌طور کلی از حوزه تمدنی جهان خارج شده و آن قدرتی را که در طول تاریخ داشتیم در این زمان به‌طور کلی از دست دادیم (منصورنژاد، ۱۳۸۴: ۱۹).

در دوره‌ای فلسفه در ایران جایگاه خود را از دست داد و عرفان و تصوف حقیقت تشیع تلقی شد. و به گفته رضا داوری اردکانی «صوفیان به متفکران قوم» تبدیل شدند. در این بین «انحطاط تاریخی ایران با آغاز دوران جدید در تاریخ اروپا و صفویان در ایران» زمینه تدوین نظام فکری تجدد را فراهم آورد تعطیل شد، و پیوندی که ترکیب تصوف و تفسیر قشری دین با سیاست در دوره صفویان برقرار کرد ایران را به شوره‌زاری تبدیل کرد که جز خار مغیضان از آن بر نمی‌آمد (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۱۹۶).

با چیرگی ترکان بر ایران زمین و سیطره قشریت و اندیشه عرفانی، دوره حماسی به پایان رسید و روح آن از میان رفت، با این حال «پدیدار شدن صورت نویی از اندیشه ایران‌شهری در ادب فارسی و انحطاط ادب فارسی در سده‌های متاخر رویدادی مهم در تاریخ اندیشه در ایران است به نظر طباطبایی، شعر حافظ و جوهری از انحطاط ایران در دوره اسلامی بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۱۹۷). تا جایی که او شکاف میان نظر و عمل را عاملی در این میان می‌بیند. در تحلیل طباطبایی از انحطاط فرهنگ، عوامل بیگانه و مهم‌تر از همه استعمار و... جایی ندارند و حتی می‌گویند آنانی که به عوامل بیرونی توجه دارند و از تجاوز امپریالیسم و استعمار می‌گویند، کاملاً در خطایند و تا زمانی که کانون تحلیل در بیرون باشد و علت شکست ما، قوت دیگران باشد - و نه ضعف ما - در، بر همان پاشنه خواهد چرخید.

ما از یک طرف از سنت خودمان بیرون آمده‌ایم، هر قدر هم بگوییم ما ملتی سنتی هستیم و درون سنت می‌اندیشیم و بر پایه آن مسایل خود را مطرح می‌کنیم، ولی وجود این پرسش‌ها و این وسوسه‌های ما، نشان‌دهنده این است که ما به هر حال از سنت بیرون آمده‌ایم، یعنی از هویت دینی فاصله گرفته‌ایم. اما چرا نمی‌توانیم این مسأله را به‌طور درستی مطرح کرده و احتمالاً پاسخی برای آن پیدا

کنیم؟ چرا نمی‌توانیم حتی طرح سؤال و پرسش از این بحران هویت مان بکنیم؟ به نظر می‌رسد که علت آن باشد که غربی‌ها اگر از سنت فاصله‌گرفته‌اند و از سنت خارج شدند با تفکر و تأمل خارج شدند. ما فاصله گرفتیم بی آن که آگاهی درستی پیدا کنیم (طباطبایی، ۱۳۷۲ ب: ۱۴) «ما، علی‌رغم حضور در دوران جدید تاریخ جهانی، از نظر اندیشه از آن غایب بوده‌ایم» (طباطبایی، ۱۳۷۲ الف: ۲۶).

نظریه سیاستی انحطاط‌گرایان

سؤال طباطبایی و همفکران او مانند کاتوزیان اتفاقاً در این است که با این وضع ما چه نسبتی با توسعه داریم؟ و طبعاً با این ذهنیت، اصولاً توسعه برای ما امکان‌پذیر نیست (طباطبایی، ۱۳۷۳، فصل چهارم).

«طباطبایی، برای این پرسش که ما چگونه ما شدیم؟ یا به عبارت دیگر چه عواملی سبب عقب‌ماندگی ایران از تمدن جدید شده است؟ اولاً پاسخ واحد ندارد. گاه از صوفیه، نگاه‌های شریعتمدارانه به دین و سلطنت مطلقه می‌گوید و گاه چیرگی ترکان (غزنوی، سلجوقی و...) را به عوامل یاد شده می‌افزاید و گاه مجموعه عوامل انحطاط را در تنش‌های آیینی - فرهنگی، تنش میان فرمانروایی و فرهنگ ایرانی، تنش‌های میان ایران و انیران، تنش‌های میان فرهنگ ملی و آیین‌های بیگانه، تنش‌های سیاسی در نظام اقتصادی و تنش‌های میان ایرانیان و ایران، خلاصه و تجمیع می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۵۲۰؛ به نقل از منصورنژاد، ۱۳۸۴: ۱۹). به نظر وی راه برون‌رفت از این انحطاط دامنگیر، احیاء کامل هویت ایرانی‌شهری باستان است که عنصر اصلی آن خرد بشری است. برای احیاء این گوهر، چاره‌ای جز نوزایش از دریچه تمدن مدرن نیست. ماباید با پل غرب، از انحطاط هزار و پانصد ساله خویش بگذریم تا به اندیشه ایرانی‌شهری برسیم.

اگر نوزایش ایران را در کانون بنیادی‌ترین اندیشه‌ها قرار ندیم، بیم آن می‌رود که ایران زمین، واپسین فرصت‌ها را برای تجدید عظمت خود از دست بدهد و به عنوان سرزمینی زنده و زاینده برای همیشه از گردونه تاریخ جهانی خارج شود (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲۸۷).

دین از نظر وی اساساً ساحت تمدنی ندارد و تمدن‌ها الزاماً محصول خرد بشری و اراده انسانی هستند. لذا در نظریه انحطاط «طباطبایی» در حال حاضر موجودیت مستقل و متعینی به نام ایرانی با عطف توجه به هویت، فرهنگ یا تمدنی خاص وجود ندارد و تنها راه نجات، پذیرش این انحطاط و امتناع تاریخی است، چرا که زمینه بازنگری و رجعت به میراث گذشته را فراهم می‌آورد. وی، ریشه آسیب‌پذیری هویت موجود ما را

در مقایسه با فرهنگ و تمدن غرب در درون می‌جوید و معتقد است که برای نقد سنت خودی می‌توان - و باید - از مفاهیم، مقولات و نظریه‌های متفکران غربی بهره گرفت؛ زیرا به جهت متصلب شدن سنت و هویت خودی، امکان طرح پرسش از آن، با مفاهیم و مقولات خودی امکان‌پذیر نیست (منصورنژاد، ۱۳۸۴: ۹).

البته باید به این نکته توجه داشت که در این نوع از نگاه، فرض این افراد بیشتر تاریخ‌سازی است تا تاریخ‌یابی، لذا با ایدئولوژیک کردن یک امر موهوم ذهنی روبرو هستیم چنانکه «به زور مسلمان شدن ایرانیان» نمونه بارزی از این موهومات به‌شمار می‌آید و در نهایت همان سخنان شرق‌شناسان را تکرار می‌کنند (نجفی، ۱۳۸۷: ۱۸۴). وی و اقران او سنت گذشته را در اسلام نمی‌جویند، بلکه در ایران باستان می‌بینند و به تاریخ گذشته ایران رجوع می‌کنند؛ یعنی هویت باستانی را در این باب اصل می‌گیرند و روح هویت ایرانی و باستانی قبل از اسلام را ارجح می‌شمارند و سایر مقولاتی را که در دوران بعدی به آن وصل شده است، اضافی و بیگانه با روح ملی ایرانی می‌دانند. [اما] این طیف هرگز مشخص نکرده‌اند که این «روح ایران باستان» چیست؟ (نجفی، ۱۳۸۷: ۱۷۷).

پارادایم کثرت‌گرا

یکی از گرایش‌های شایع که در میان اغلب کارگزاران و طبقات متوسط فرهنگی ایران بدیهی شمرده می‌شود، دو یا چند پاره‌انگاری هویت و فرهنگ ایران است. مفروض پنهان این رویکرد حضور همزمان چند ساحت «عرضی و غیرمتوازن فرهنگی» در جامعه ایرانی است. جامعه و تاریخ ایران در این پارادایم کاملاً نامتقارن و چند لایه می‌باشد. قائلان این پارادایم روش‌های مفهومی مختلفی را برای توصیف کثرت هویتی ایران به کار برده‌اند. رویکرد سنت - تجدد (جریان نهضت آزادی و بازرگان)، رویکرد دوگان پنداری روستایی - شهری، رویکرد طبقاتی (چپ‌ها)، رویکرد کثرت مطلق (چهل تکه هویتی شایگان) و سه‌گان پنداری (رجایی، سروش، بشیریه و...) همگی بر این محور که گسست و پارگی ما بین اجزای هویتی ایرانیان امروز وجود دارد پافشاری می‌کنند. نظریات رودخانه‌ای و موزاییکی در باب هویت ایرانی جملگی در این زمره‌اند و البته درخصوص توفیق یا ناکارآمدی تاریخ اجتماعی معاصر ایران در هضم و ترکیب لایه‌های مختلف هویت تفاوت دارند. مثلاً سروش؛ اسلام، غرب و ایران را تشکیل دهنده هویت ایرانی می‌دانند و به نوعی سعی دارد تا بین اسلام و تجدد، نوعی رابطه و آشتی ایجاد کند (نجفی، ۱۳۸۷: ۱۷۸). به اعتقاد آنان، ما هویت‌های متکثری داریم و در

این زمینه، تفاوتی میان ایران و غرب وجود ندارد و هر لحظه لایه‌ای به هویت ما اضافه شده و «روح ایرانی» هویت‌های مختلفی را پذیرفته است» (نجفی، ۱۳۸۷: ۱۷۷).

مثال وارده ایرانی

فرهنگ رجایی در باب هویت ملی ایرانیان از الگوی نظری «هویت رودخانه‌ای» تبعیت می‌کند و به نظریه‌ای ترکیبی اعتقاد دارد که مبین لحاظ کردن توأمان چهار عنصر ایران، اسلام، سنت و تجدد است؛ مانند رودخانه‌ای که به جلو می‌رود و هر دفعه رسوباتی دارد. او می‌گوید که ایرانیان با اسلام کنار آمده‌اند و آن را به‌عنوان هویت اصلی خود پذیرفته‌اند؛

در دویت سیصد سال گذشته نه ما توانستیم تجدد را هضم کنیم، نه تجدد ما را هضم کرد، هنوز داریم با هم می‌جنگیم. اگر ما توانستیم تجدد را مثل فارابی بومی کنیم می‌شویم «مؤسس»، همان‌طور که فارابی مؤسس فلسفه اسلامی است، چون پدیده پیچیده‌ای مثل فلسفه را بومی کرد (رجایی، ۱۳۸۰: ۲۳۴).

او متأسف است که چرا ایرانیان با تجدد کنار نیامده‌اند، درحالی‌که تجدد یکی از مؤلفه‌های هویت ملی آنان است، ولی مانند اسلام به «ذات ایرانی» راه نیافته و «بومی» نشده است. او در این زمینه معتقد است که «تجددستیزی» ایرانیان باعث شده است که از قافله تمدن کنار بمانند و بر همین اساس به سراغ بومی‌سازی تجدد فردی می‌روند» (نجفی، ۱۳۸۷: ۱۷۹). رجایی بر این نظر است که ما نباید به تقلید دست بزنیم و می‌بایست مولد باشیم این در حالی است که انقلاب ایران به رهبری امام خمینی (ره) توانست چارچوبی جدید را به‌عنوان نظریه‌ای سیاسی مطرح نماید که در تبع بقیه بود اما تقلید نبود. این در حالی است که صفویه این کار را انجام داد ولی نتوانستیم آن را با حمله مغول انجام دهیم. لذا یک دوره‌ای داریم که ایران دچار گنجی است که تا انقلاب سال ۵۷ باقی می‌ماند (رجایی، ۱۳۸۰: ۲۳۱). به نظر وی ورود اسلام به ایران، چارچوب ذهنی و گفتمان فرهنگی جدیدی را معرفی کرد که نه تنها بر ساختار سیاسی و اقتصادی تأثیر گذاشت، بلکه اصولاً به‌زبان ابن‌خلدون، گویی خلقی تازه و آفرینشی نوین‌یاد و جهانی جدید پدید آمده است. دلیل این دگرگونی همه‌جانبه این بود که اسلام ادعا دارد که برنامه‌ای گسترده، کامل، جهان‌شمول و همیشگی ارائه کرده است، بی‌دلیل نبود که ایران به‌عنوان یک واحد مستقل سیاسی، هویت خویش را از دست داد و تا دورانی نزدیک به یک هزاره از هویت سیاسی مستقلی برخوردار نگردید» (رجایی، ۱۳۷۳: ۶۹). علی‌رغم آن‌که وی موفق می‌شود چارچوب‌های تحمیلی غرب در حوزه اندیشه اجتماعی را در هم بشکند و از منابع اصیل شرقی و شکل‌گیری اندیشه سیاسی در شرق

سخن بگوید و به عبارتی به احیای «داشته‌های» شرق پردازد، این کار را به گونه‌ای انجام می‌دهد که در بسیاری موارد اساساً نیازی به حضور «اسلام» احساس نمی‌شود. به عبارت ساده‌تر، او در رجوع به میراث غنی ایران، به نقش سازنده «اسلام» آن‌گونه که شایسته و بایسته می‌نماید، نمی‌پردازد و چنان به تحلیل وقایع و موضع‌گیری اقدام می‌ورزد که گویی اسلام اساساً نقش فرعی داشته است» (افتخاری، ۱۳۷۹: ۱۱۶).

از فروپاشی سامان سیاسی دولت - فرهی و از بین رفتن ساختار سیاسی دولت

- شاهی توسط پیام جدید و چالش سیاسی اسلام در ایران، تا تأسیس دولت

صفوی، عرصه عمومی ایران نتوانست تولید سیاست بنماید» (رجایی، ۱۳۷۳: ۷).

لذا شاهدیم که سخنی از اسلام در تکوین هویت ایرانی نمی‌آورد. و این بروز حتی در تبیینی که از انقلاب ایران نیز دارد، روی می‌نمایاند. به نظر رجایی انقلاب اسلامی ایران، کوششی بود در راه بازبازی هویت گمشده و شأن و مقام ملی (رجایی، ۱۳۷۳: ۲۲۸).

مثال وارۀ غربی

برخی از ایران‌شناسان بدون آن که مستقیماً وارد مباحث تاریخی شده باشند، چنین پارادایمی را تقویت و بسط داده‌اند. اهمیت این نویسندگان غربی از آن‌روست که مرجع نظری امروز روشنفکران ایرانی هم هستند. ادوارد براون (۱۹۲۶-۱۸۶۲ میلادی) از ایران‌شناسان بنام انگلیسی و مؤلف «تاریخ ادبیات ایران» است.

کتاب «یکسال در میان ایرانیان» حاصل سفر براون است که در سال ۱۸۸۷ یعنی حدود ۹ سال پیش از انقلاب مشروطه به ایران آمده بود. طبق گفته خودش پیش از این سفر، فارسی را خیلی خوب صحبت می‌کرده و شرح گفتگویی‌ها را هم که در این سفرنامه نوشته معلوم می‌کند شناخت او از زبان ما خیلی بیشتر از گفتگوهای روزمره بوده است. براون یکی از پیشگامان رد و نفی صفویه می‌باشد که توانسته بودند ترکیبی معنوی میان هویت ایرانی و شیعی برقرار کنند چراکه به لایه‌های مختلفی برای هویت ایرانی قائل است. و البته متأثر از این آثار، نوعی صفویه‌ستیزی در ایران باب شد. این رویه را در نامه‌های ادوارد براون به علامه قزوینی مشاهده می‌کنیم. (۸)

نظریه سیاستی کثرت‌گرایان

توصیه سیاستگذارانه کثرت‌گرایان کنار هم نشان دادن و تلفیق و ترکیب مؤلفه‌های مختلف غربی و اسلامی و ایرانی حتی در صورت تعارض‌های محتوایی است. این تلفیق سعی

می‌کند هر یک از بخش‌ها و اجزای هویت را با مذاق همان بخش در جامعه ایران بازسازی کند و نگاهی اثبات‌گرایانه به جامعه و تحولات هویتی آن دارند. اکثر نظریه‌هایی که بین اسلام، ایران و غرب، به نوعی هویت موزاییکی یا «رودخانه‌ای» قائل می‌شوند، بر این باورند که اسلام‌گرایی نمی‌تواند هویت قومی، مذهبی و ملی مردم ایران را پوشش دهد و برای هویت‌یابی مجدد باید با مشارکت سیاسی جناح‌های مختلف، به سمت نوعی «پلورالیسم» حرکت کرد» (نجفی، ۱۳۸۷: ۱۷۱). دکترین تکثرگرایی در ظاهر تنوع زبان‌ها و اقوام ایرانی را هدف توسعه سیاسی و اجتماعی اعلام می‌کند لیکن این تکثر صرفاً به هویت‌های فراملی ختم نمی‌شود و اینان ناگزیرند هویت‌های فراملی و هویت جهانی شده غرب را نیز در کانون سیاست‌گذاری باز تعریف نمایند غافل از آن‌که بخش غربی هویت ملی، اگر چنین ادعایی ممکن باشد، بخش‌های دیگر را در خویش هضم می‌کند و همزیستی و همجواری میان این بخش‌ها به سادگی میسر نیست.

پارادایم ماهیت‌گرا

در نظر گرفتن ذات و ماهیت مرکزی تحت عنوان «روح ملی»، «مای تاریخی»، «ملت ایران» و... که در درازای تاریخ و پیچ و تاب روزگار حرکتی متعین و پر از بیم و امید دارد، از گرایش‌های مهم در تبیین هویت ملی در ایران است که هر چه به اواخر دوره پهلوی نزدیکتر می‌شویم، پررنگ‌تر به صحنه اندیشه اجتماعی ایران می‌آید. به نظر نگارنده، در دوران پیش از انقلاب اسلامی، شریعتی و مطهری علی‌رغم سایر اختلافات، و پس از انقلاب اسلامی، داوری و موسی نجفی حاملان و مروجان این پارادایم در نظریات و آثارشان بوده‌اند.

مثال وارۀ قبل از انقلاب اسلامی

علی شریعتی، که هویت را شناسنامه تاریخی و ملی یک مجموعه انسانی می‌داند، پس از طرح مشکل بی‌کفایتی و نژادگرایی «ساسانیان» قبل از اسلام و ضمن طرح این سؤال که آیا ایران برای پذیرفتن اسلام آماده بود یا نه، می‌گوید: «در چنان وضعی، «ایران» از آنچه که داشته بیزار بوده و می‌گریخته است، می‌کوشیده است که خود را عوض کند و به دنبال گمشده معنوی بزرگ و یک فکر نجات‌بخش بوده است» (شریعتی، ۱۳۷۶: ۱۳). وی دوره ورود اسلام به ایران را مصداق بارز یک دوره گذار و انتقال از منظر

جامعه‌شناسی تاریخی می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۶: ۱۴). وی در تمام لحظات سعی می‌کند از یک ایران و ایرانی سخن بگوید که روزی در حال تبدیل از ایرانی باستانی، به ایرانی اسلامی است و در روزی دیگر، از اسلام اولیه به اسلام ثانویه (شریعتی، ۱۳۷۶: ۲۹).

شریعتی ضمن شناسایی «ملیت ایرانی» حتی پس از ورود اسلام و توانایی اجتماعی و نظری ایرانیان برای جدا دانستن «اسلام» از «غرب»، این روح ملی را پس از صفویه هم پابرجا و مانا می‌داند و معتقد است ظهور صفویه که با نهضت شیعی‌گری به متن جریان سیاست و اجتماع آمد هم «ایرانی‌گری خود آگاهانه» است:

همان‌طور که به مذهب شیعه تکیه می‌کند با همان اراده و خودآگاهی به ملیت

تکیه می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۶: ۷۳).

البته نهضت و حرکت تشیع در ایران مدت‌ها پیش از صفویه ایران به راه افتاد و شریعتی ضمن اشاره به این مطلب، از مدافعان این فرضیه است که ایرانیان از این پایگاه (تشیع) در مقابل خلافت و مغول از خود دفاع و با کسب روح انقلابی از آن، مبارزه می‌کرده‌اند (شریعتی، ۱۳۷۶: ۷۵) و این در حالی است که این روح ملی در دوران معاصر دچار انحطاط شده است (شریعتی، ۱۳۷۶: ۷۷). شریعتی در شرح عوامل این موجودیت تاریخی - اجتماعی انحطاط‌گونه، آنگاه که به استعمار فرهنگی و نگاه سوژه‌مدار غرب اشاره می‌کند، می‌گوید: نهضت تشبه به غربی، در جهان بخصوص آسیا و آفریقا آغاز گردید که همچون طوفانی وزیدن گرفت و برج و باروی «تعصب» را که بزرگترین و قوی‌ترین حفاظ‌های وجودی ملت‌ها و فرهنگ بود، فروریخت (شریعتی، ۱۳۷۶: ۸۵).

به نظر شریعتی گوهر مشترکی در ایران وجود دارد که منجر به هم‌آمیزی و هم‌آرایی

اسلام و ملیت شده است.

در طی چهارده قرن همراهی تاریخ ایران و اسلام، فرهنگ غنی و گسترده‌ای

پدید آمده است که در آن، هیچ یک را نمی‌توان از دیگری بازشناخت. فرهنگ

ایرانی بدون اسلام جستن، به همان اندازه محال است و غیرقابل تصور که فرهنگ

اسلام را بدون ایران دیدن (شریعتی، ۱۳۶۱: ۷۲).

مثال واردهای پس از انقلاب اسلامی

الف) رضادآوری اردکانی

هویت ایرانی از آن جهت موضوع اندیشه داوری است که به نسبت (نفی، اثبات یا...) میان ایران و انقلاب اسلامی با مدرنیته به مثابه تقرر تاریخی زمانه ما، می‌اندیشد. داوری در بحث خویش پیرامون هویت آن را با هویت نوعی انسان آغاز می‌کند از نظر او

«آدمی در عالم خود مثل ماهی در دریاست؛ وقتی از عالم خود جدا ماند، آن را طلب می‌کند و از آن می‌پرسد. تا آدمیان احساس بیگانگی نکنند از وحدت و هویت نمی‌پرسند؛ اما چون دچار تفرقه شدیم درصدد آنیم که بدانیم اساس وحدت ما در چیست؟ آغاز ما کجا بود؟ ما به کجا برمی‌گردیم؟ و به چه حبل‌متینی باید دست بیازیم» (داوری، ۱۳۷۹: ۶۱؛ به نقل از مروار، ۱۳۸۳: ۳۵).

داوری زمان تماس ما با غرب را در دوره ضعف تمدنی می‌داند درحالی‌که تماس ما با اسلام در دوره‌ای بوده است که از نظر تفکر در اوج بودیم و به خاطر این وضع در دوران اسلامی در اوج قرار گرفتیم (داوری، ۱۳۷۴: ۴۱؛ به نقل از مروار، ۱۳۸۳: ۴۳). به واسطه انقلاب اسلامی «مای تاریخی» مد نظر او به «تجدید عهد» پرداخته است. در بحث مرتبط با هویت ایرانی داوری به نظریه خویش با عنوان «نظریه سه فرهنگ» تأکید می‌ورزد یعنی هویت ایرانی (به‌عنوان یک کلی) تحت تأثیر سه فرهنگ ایران، اسلام و غرب بوده است (مروار، ۱۳۸۳: ۳۴). با رشد نسبی دین زرتشت و زبان پهلوی در دوره اشکانی زمینه شکل‌گیری هویت ایرانی فراهم شد. با تشکیل حکومت ساسانی و ایجاد دین رسمی، ایرانیان در صدد حل بحران هویتی خود بر آمدند و با رسمی کردن آیین زرتشت به هویتی نوین دست یافتند و با ایجاد مفهوم ایران‌شهر در اواسط دوره ساسانی، مرزهای سیاسی هویت ایرانی ترسیم شد و مفهوم ایرانی به‌عنوان یک انگاره سیاسی و مذهبی و قومی تشکل یافت.

به نظر وی با ورود اسلام به ایران هویت ایرانی در دو قرن اول هجری از دو آیین زرتشت و اسلام مایه گرفت و آموزه‌های مذهب اسلام جای فرّه ایزدی باستانی را گرفت اما با ایجاد چالشی طولانی ناشی از ورود عناصر غیرایرانی ترک و مغول و چالش‌های دیرنده‌ای در هویت ایرانی ایجاد شد که فردوسی برای حل آن به تألیف شاهنامه اقدام کرد. از این پس، دوره نقش‌آفرینی عنصر زبان و فرهنگ در بقا و پایداری هویت ایرانی آغاز می‌شود. با تشکیل سلسله صفوی و دولت ملی هم‌زیستی ایرانیت و اسلامیت، در قالبی جدید، تحت عنوان تشیع، شکل تازه‌ای به خود گرفت و هویت ملی ایرانی، که تشیع نقش عمده‌ای در همبسته کردن اجزای پراکنده آن ایفا می‌کرد، تجلی یافت (مروار، ۱۳۸۳: ۳۴).

داوری تأکید دارد که به سلسله‌های تاریخی که از پی یکدیگر می‌آیند و می‌روند، نباید نگاه کرد بلکه نکته‌ای که حائز اهمیت است این است که گرچه برخی از آنها ایرانی نبودند اما آداب و نحوه حکومتشان ایرانی است یعنی این صورت‌ها هستند که تغییر می‌یابند اما ماده که همان ایرانیت است ثابت و باقی است (داوری، ۱۳۷۹: ۶۰).

داوری با رد دو تعبیر لایه عربی (اسلام) و لایه ایرانی (تشیع) در خصوص هویت ملی، اسلامیت و ایرانیت را در برگیرنده یک هویت می‌داند و خدمات علمی و فرهنگی ایرانیان را در این زمینه برمی‌شمارد و خدمات متقابل ایران و اسلام را یادآور می‌شود» (مروار، ۱۳۸۳: ۴۵). نهایتاً آن‌که او انقلاب اسلامی را حاوی رویکرد هویتی می‌داند:

انقلاب اسلامی صرف احراز قدرت به وسیله جمعی مردم مسلمان نیست، بلکه تحقق صورت سیاسی توجه و تذکری است که مسلمانان به تجدید و احیاء اسلام و بازگشت به حقیقت آن برای رهایی از عالم استیلا و شرک و ستمگری و نفاق کنونی پیدا کرده‌اند (داوری اردکانی، ۱۳۸۷: ۲۹۵).

(ب) موسی نجفی

طبق «نظریه ذات و پیرامون» وی هر ملتی برای خود ذاتی دارد که حقیقتی را بیان می‌کند و این حقیقت می‌تواند روح ملی یک ملت را نشان دهد. بر این اساس، اسلام نزد ایرانیان با این ذات مساوی و هماهنگ شده است. این ذات برای ایرانیان نوعی «حقیقت خواهی و دینداری» است که با عنصر «تعالی خواهی» موجود در اسلام هماهنگ است. بنابراین اجزای این حقیقت ذاتی با هم تنافر ندارند بلکه بین این اجزای ذاتی هم حتی نوعی جذبه وجود دارد. بنابراین، گذشت زمان با گرایش ایرانیان به طرف اسلام و شکل‌گیری بیشتر این هویت همراه شده و همگام با آن، «تکاپوی شدن» در جوهر ملی ایرانی تکامل یافته است» (نجفی، ۱۳۸۷: ۱۷۲).

دکتر نجفی در پاسخ به پرسش این‌که چرا در همان قرون اولیه اسلامی ملتی مستقل با حاکمیت سیاسی مستقل و جدا در ایران به وجود نیامد، «بروز بحران ناشی از تضاد به وجود آمده میان انتظارات ایرانیان از اسلام و عدالت‌خواهی اسلامی از یک‌سو و انحراف حکومت‌های عربی از سنت‌های اسلامی و نیز ستم‌هایی که آنان بر ایرانیان مسلمان شده وارد کردند را از دیگر سو، زمینه ساز جنبش‌هایی در میان ایرانیان می‌داند که در نهایت به شکل‌گیری یک جوهر در میان ایرانیان انجامیده است که وی از آن به عنوان «روح ملی» یاد می‌کند و بر این باور است که جوهره روح ایرانی در کنار «معنویت‌خواهی، حقیقت‌یابی و عدالت‌طلبی»، توانسته است آرام‌آرام بین اسلام و عرویت تفکیک قائل شود» (نجفی، ۱۳۸۷: ۱۷۲).

نجفی نظریه ذات را مبنایی بر وارد کردن نقد بر انواع قالب‌ریزی‌های هویت ملی ایران نموده است و با این رویکرد است که لازمه ایجاد یک ملت (یعنی رسیدن به درد

مشترک، طلب مشترک، آرمان مشترک و احساس جمعی) را در توانایی افراد آن ملت برای احساس این مقوله‌ها در خویشتن خویش و رسیدن به حالت «آرمانی و تعالی» می‌داند لذا با این جهت، موجبات «تکامل دسته جمعی»، «فرهنگسازی» و «سنت‌آفرینی» در یک ملت را احساس مشترک یک ملت و عوامل جمع‌کننده این پایداری، مانند عدالت، حق‌پرستی و معنویت را در یک افق متعالی می‌داند. و در این بین چهار بحران پیش‌روی ایرانیان دو بحران عربی و بحران غربی را عاملی در راستای هویت‌سازی ایرانیان قلمداد نموده‌اند (نجفی، ۱۳۸۷: ۱۷۱).

انقلاب اسلامی و انتخاب نظریه سیاستی

انقلاب اسلامی ایران بی‌تردید به‌عنوان مهم‌ترین تحول و رویدادی اجتماعی که در ایران معاصر روی داد، موقف و موضعی فعال در باب هویت ملی داشته است. با توجه به تنوعی که برای بحث در این خصوص می‌توان داشت، ما مختصر و البته مفیدترین روش را برمی‌گزینیم که در عین حال متقن‌ترین روش هم هست، یعنی مروری بر اندیشه امام خمینی(ره) در مورد هویت ملی و اشارات قانون اساسی به این مقوله، لذا تنها سند رسمی در خصوص «سیاست هویتی» جمهوری اسلامی که در این مقاله مورد واکاوی قرار گرفته است، نمی‌تواند با دیدگاه مختار انقلاب اسلامی در باب هویت ملی، فاصله‌ای داشته باشد. البته، پس از بررسی این دیدگاه می‌توان در باب نسبت آن را با هر یک از پارادایم‌های سه‌گانه مذکور، مقایسه نموده و سپس قضاوت کرد.

الف) امام خمینی

در گفتار پژوهی حضرت امام واژه‌هایی چون «هویت ایرانی - اسلامی»، «هویت اسلامی» در کنار اصطلاحاتی چون «شخصیت ایرانی اسلامی»، «انسان اسلامی»، «آدم اسلامی»، «موجود شرقی»، «مغز شرقی»، «انسان خودمانی»، «انسان ایرانی اسلامی»، «مغز اسلامی - انسانی» به کار رفته است که تلاش ایشان را برای شناساندن چنین هویتی که دارای ویژگی‌هایی چون شرقی، اسلامی، ایرانی و بومی است، نشان می‌دهد (فوزی تویسرکانی، ۱۳۸۵: ۱۹۱). در کل اهمیت انسان و کنش‌های انسانی در حیات اجتماعی از مؤلفه‌های اصلی اندیشه ایشان می‌باشد:

بی‌شک بالاترین و والاترین عنصری که در موجودیت هر جامعه دخالت اساسی دارد، فرهنگ آن جامعه است. اساساً فرهنگ هر جامعه، هویت و موجودیت آن جامعه را تشکیل می‌دهد و با انحراف فرهنگ، هر چند جامعه در بُعدهای اقتصادی، سیاسی، صنعتی و نظامی قدرتمند و قوی باشد، ولی پوچ و

پوک و میان تهی است. اگر فرهنگ جامعه‌ای وابسته و مرتزق از فرهنگ مخالف باشد، به ناچار دیگر ابعاد آن جامعه به جانب مخالف گرایش پیدا می‌کند و بالاخره در آن مستهلک می‌شود و موجودیت خود را در تمام ابعاد از دست می‌دهد (صحیفه نور، ج ۱۵: ۱۶۰).

در نوع نگاهی که امام خمینی (ره) پیرامون هویت طرح می‌کنند آن را تمایزگر و شناسنده خود از دیگری تلقی نموده‌اند، چنانچه که بیان می‌دارند:

ما باید در کارهایی که دشمنان ما می‌کنند دقت کنیم و تحلیل کنیم. از گفتار و کردار آنها که چه راهی را انتخاب کرده‌اند؟ هر راهی را که آنها انتخاب کرده‌اند، ما باید راه مقابله را انتخاب کنیم (صحیفه نور، ج ۱۵: ۲۷۷).

در بیان نسبت بین اسلام و ایران، وحدت‌گرایانه ایشان طرح می‌شود:

ما ملت را در سایه تعالیم اسلام قبول داریم و برای ملت همه جور فداکاری می‌کنیم، اما در سایه اسلام، نه این‌که همه‌اش ملیت، همه‌اش گیریت. ملت حدودش حدود اسلام است و اسلام هم تأیید می‌کند او را، ملیت اسلام را باید حفظ کرد دفاع از ممالک اسلامی جزء واجبات است، نه این‌که ما اسلامش را کنار بگذاریم و بنشینیم و فریاد ملت بزنیم و پان‌ایرانیست (صحیفه نور، ج ۹: ۲۰۳). «ما هم عربیت، و عجمیت ترکیب و همه نژادها را پذیرا هستیم» (صحیفه نور، ج ۱۴: ۶۸).

ایشان «گرایش را که در صدد احیای نمادهای باستانی و نفی اسلام بود، نفی می‌کند و آنها را بعضاً افرادی می‌داند که خواسته و ناخواسته در خدمت اهداف استعمارگران هستند» (فوزی تویسرکانی، ۱۳۸۵: ۱۸۲). حضرت امام، از اسلام به‌عنوان عمود خیمه و ستون فقرات هویت ملی در ایران یاد می‌کنند و معتقدند که اسلام در کنار فرهنگ ایرانی، هویت و موجودیت جامعه ایرانی را تشکیل می‌دهد. از تلفیق فرهنگ اصیل ایرانی و دین اسلام، فرهنگ ایرانی - اسلامی پدیدار می‌شود که جان مایه هویت ملی ایرانیان از آن نمودار می‌شود. ایشان برای کشیدن حصار میان این فرهنگ با دیگر فرهنگ‌ها، از آنها تحت عنوان فرهنگ استعماری و فرهنگ غربی یاد می‌کنند (فوزی تویسرکانی، ۱۳۸۵: ۱۸۶).

باید به خودمان اثبات کنیم که ما هم آدمیم، که ما هم هستیم در دنیا، که شرق هم یک جایی است که خزائنش بیشتر از همه جا و متفکرینش بیشتر از همه جا بوده... طب از شرق رفته به غرب، تمدن از شرق رفته به غرب، لکن تبلیغات چه بوده است که ما را به عقب زدند (صحیفه نور، ج ۱۱: ۱۹۳).

بر همین اساس اندیشه خودباوری که صورت تکامل یافته نظریه «بازگشت به

خویشتن» بود در گفتار امام (ره) موج می‌زند:

شرق یک فرهنگ اسلامی دارد که بلندترین، مترقی‌ترین فرهنگ است، با این فرهنگ اسلامی باید تمام احتیاجاتش را اصلاح کند و دستش را پیش غرب دراز نکند (صحیفه نور، ج ۱۰: ۷۱).

مسلمین باید اسلام را پیدایش کنند. اسلام از دست‌رفته‌شان فرار کرده، ما الان اسلام را نمی‌دانیم چیست. این قدر به مغز ما خوانده است این غرب و این جنایت‌کارها که اسلام را ما گمش کردیم. تا اسلام را پیدا نکنید، نمی‌توانید اصلاح بشوید (صحیفه نور، ج ۱۰: ۷۵).

امام خمینی (ره) در بحث‌های خود، احیای هویت فرهنگی را، که از آن تحت عنوان «هویت اسلامی - انسانی» یاد می‌کنند، مهم‌ترین راهکار حفظ و تداوم آرمان‌های انقلاب اسلامی می‌داند. علاوه بر این، تأکید ایشان بر دو صفت «انسانی» و «اسلامی» به‌عنوان مهم‌ترین ویژگی‌های هویت فرهنگی کشور، در واقع تأکیدی بر بازگشت به هویت «انسانی - عقلانی» است و جوهره آموزه‌های قرائت عقل‌گرایانه و انسان‌گرایانه از اسلام است که توسط امام خمینی (ره) به‌عنوان یک فقیه عقل‌گرای (اصولی) شیعه مورد تأکید قرار می‌گیرد (فوزی تویسرکانی، ۱۳۸۵: ۲۱۹).

ب) قانون اساسی

«براساس اصول اول تا پنجم، یازدهم، نود و چهارم، یکصد و دهم، یکصد و هفتاد و ششم و... قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بر بنیاد عقاید و باورهای اسلامی شکل گرفته همان‌گونه که می‌دانیم، اندیشه اسلامی بر ایده امت تأکید می‌کند، لذا ممکن است به نظر آید که هویت ملی قاعدتاً در آن جایی ندارد. در پاسخ به این شبهه باید گفت که نویسندگان قانون اساسی، مقتضیات عصر را نادیده نینگاشته و کوشیده‌اند آمیزه‌ای از نظریه دولت ملی و ملت اسلامی را پدید آورند؛ به عبارت دیگر، آنان در عین حال که توجهی به ایران و مقتضیات منافع و مصالح ملی دارند، آرمان‌های جهان‌شمول انسانی و اسلامی را نیز شالوده و زیرساخت آن قرار داده و پایبندی به آنها را الزامی می‌شمردند (رضایی، ۱۳۸۸: ۵۴). از آنجا که قانونگذار زیرساخت‌های اسلامی را به‌عنوان مؤلفه مهم هویت ایرانیان در نظر داشته است، در اصل دوازدهم شاهد هستیم که، دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی‌عشری اعلام شده است. در این اصل به مذاهب چهارگانه اهل سنت یعنی حنبلی، شافعی، ملکی، حنفی و مذهب زیدی احترام کامل گذاشته شده و به نوعی اصل مربوطه در صدد است تا برجستگی خاصی را به اسلام و

مذهب جعفری عطا کند و این خود از جایگاه والای اسلام و تشیع در هویت ملت ایران خبر می‌دهد (رضایی، ۱۳۸۸: ۶۷). اصل شانزدهم قانون اساسی بر آمیختگی فرهنگ ایران و اسلام تأکید دارد «... از آنجا که زبان قرآن و علوم معارف اسلامی عربی است و ادبیات فارسی کاملاً با آن آمیخته است».

در این بین نظر شهید مطهری (ره) پیرامون نقش زبان فارسی قابل تأمل است:
تا کسی اسلام و معارف اسلامی را نشناسد محال است ادبیات فارسی را بشناسد و بفهمد. چون ادبیات فارسی روح اسلام است که در قالب فارسی متجلی و منسجم شده است... این زبان به اسلام تعلق دارد: لا اقل ۹۵ درصد ادبیات فارسی روح اسلام است، اساساً ایران به اسلام تعلق دارد. بین ایران و اسلام جدایی وجود ندارد (به نقل از رضایی، ۱۳۸۸: ۶۹).

در کنار این مباحث اصل پانزدهم قانون اساسی، زبان و خط فارسی را به رسمیت می‌شناسد و فرهنگ‌ها و زبان‌های محلی را نیز مورد پذیرش قرار می‌دهد (رضایی، ۱۳۸۸: ۶۹). این در حالی است که می‌توان ویژگی‌های گفتمانی هویت ملی در قانون اساسی را در موارد ذیل مطرح نمود:

- ۱- اسلام‌محوری (اصول یکم تا پنجم، یازده، دوازده و...)
- ۲- انسان‌گرایی (مقدمه قانون اساسی، اصل پنجاه و ششم و اصل یکصد و پنجاه و چهارم)
- ۳- عدالت‌طلبی (مقدمه و اصول یکم و دوم و بندهای نه و دوازده اصل سوم و...)
- ۴- ایران‌دوستی (مقدمه و اصول یکم، دوم، سوم، چهل و سوم، نهم و هفتاد و هشتم)
- ۵- تکثرگرایی (اصول دوازده، پانزده و نوزده)
- ۶- رسالت فراگیر (اصول پنج و شش و یکصد و پنجاه و چهارم)

میراث هویت تاریخی در آینه خط مشی ملی

برای استنباط نظریه سیاستی یا دکتترین هویت ملی، نمی‌توان از سیاست‌پژوهی چشم پوشید. لذا «سند مؤلفه‌های هویت ملی ایرانیان» را که در تاریخ ۸۶/۱۲/۲۱ به تصویب نهایی رسید، محور قرار داده‌ایم چراکه طبعاً سیاستگذار به بهره‌ها و مبنای و مبادی هویت ملی از آن جهت که در سایر برنامه‌ریزی‌ها و ابعاد مدیریت اجتماعی باید لحاظ شوند، نظر می‌افکند. در این سند که تحت پارادایم سوم تنظیم شده است، پس از مقدمه‌ای مختصر که مبنای نظری آن، یعنی وحدت ساحت ایرانی و اسلامی هویت ملی (۹) را تصریح می‌کند، هفت مؤلفه اساسی شرح می‌شود. هر یک از پارادایم‌هایی که برشمردیم

هم‌نگاهی خاص و البته دارای اشتراکاتی، در باب مؤلفه‌ها دارند. شهید مطهری (ره) در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران از دو عامل ایرانیّت و اسلامیت نام برده است و یا شاهرخ مسکوب در کتاب ملیّت و زبان، هویت را در گرو زبان و تاریخ می‌داند و در کنار آنها فرهنگ رجایی، چهار عامل ایران، اسلام، تجدد و سنت را به‌عنوان شاکله هویت‌ساز ایرانیان، در کنار هم قرار می‌دهد. لذا در نگاهی می‌توان در استخراج و معرفی این مؤلفه‌ها تمامی این نوع نگاه‌ها را در کنار یکدیگر قرار داد (به نقل از جعفرپور، ۱۳۸۷: ۳۸).
طبعاً سیاست هویت ملی و نسخه‌های پیشرفت مبتنی بر آن با مؤلفه‌های ذیل نسبت مستقیم دارند:

۱- روح معنویت، تعبد و توحید

به نظر بسیاری از هویت‌اندیشان، هویت سلسله مراتبی دارد و در این سلسله مراتب، دین جزء لایه‌های عمیق آن است. البته زبان، فرهنگ و... نیز در سطوح دیگری از این سلسله مراتب قرار دارند. به‌طورکامل هویت هر جامعه‌ای نتیجه تاریخ آن است (مجتهدی، ۱۳۸۷: ۷). فارغ از تطور و تکامل معنوی و دینی، ایرانیان در طول ادوار حیات جمعی‌شان، متعبد و البته به نظر بسیاری موحد بوده‌اند. دین جزء همیشگی تاریخ ایرانیان بوده؛ در دوره‌ای با زرتشت این هویت رقم خورده و در دوره‌ای با ورود اسلام و مذهب تشیع متحول شده است. در این میان هر چند افراد و گروه‌های بسیاری زندگی کرده‌اند اما هویت این سرزمین را کسانی شکل خواهند داد که تأثیر بسزایی در تاریخ آن داشته باشند لذا جنبه محقق و بالفعل این هویت را باید همان هویت اسلامی و دینی دانست (کچویان، ۱۳۸۷: ۲۳). مؤلفه‌هایی چون توحید در تاریخ ایران باستان خود از عواملی است که ایرانیان را در آن دوره از سایر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها متمایز نموده است، چنان‌که به خداوند غیرجسمانی اعتقاد داشتند و «ایرانیان هرگز مانند یونانیان خصلت و شخصیت انسانی به خدایان خود نبخشیده‌اند» (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۹: ۴۹؛ به نقل از: فوزی تویسرکانی، ۱۳۸۵: ۸۴). البته عواملی باعث وقوع تحریف در شریعت زرتشت شدند لذا در باب این آموزه جاودان هویتی ایرانیان که تداوم آن رمز توفیق الگوها و سرمشق‌های تحول و پیشرفت‌های آینده است، در سند چنین بیان شده است که:

*دینداری بر محور یکتاپرستی، در ایران سابقه‌ای به درازای این سرزمین دارد.
ایرانیان باستان، چه در دوران دینی و چه دوره اساطیری، موحد بوده‌اند و هیچ‌گاه
کثرت و تعدد مبدأ آفرینش را نپذیرفته‌اند، معنویت و عبادت رکن اصلی حیات
فردی و اجتماعی و عبادتگاه‌ها و مساجد، کانون انسجام بخش آنان بوده است. در*

انتقال به دوران اسلامی با توحید ناب منبعث از وحی خاتم رسل، این ظرفیت، تکامل و ظهور بیش از پیش یافت... ارکان فرهنگ ایرانیان همچون علم، عرفان، شعر و مظاهر آنها، خصوصاً در معماری و دیگر میراث فرهنگی و هنری نماد و نشانه‌ی تعالی روح پرستش توحیدی این ملت در طول تاریخ است (سند مؤلفه‌های هویت ملی ایرانیان، مصوب ۸۶/۱۲/۲۱ شورای فرهنگ عمومی).

۲- اسلام مبتنی بر معارف قرآن و مودت اهل بیت (ع)

با ورود اسلام اندیشه‌هایی چون اعتقاد به خدای یگانه و نزاع بین خدا و شیطان، اندیشه‌هایی آشنا در ایران بود و به نوعی مابعدالطبیعه و اشرافی‌گری ایرانی در اسلام مورد تأکید قرار گرفت و انحراف دین زرتشتی در دوران ساسانی با عدم سنخیت با فطرت ایرانیان برآمد و به نوعی آن را به سوی اسلام رهنمون ساخت (فوزی تویسرکانی، ۱۳۸۵: ۹۴). در این بین، انقلاب اسلامی تشیع را عین اسلام قلمداد می‌نماید و این عقیده را که تشیع عکس‌العمل روح ایرانی در برابر روح عربی است را ساخته و پرداخته‌ی شرق‌شناسی و شرق‌شناسان می‌خواند (داوری، ۱۳۷۶: ۱۳؛ به نقل از مروار، ۱۳۸۳: ۴۸). در این باره، در سند چنین بیان می‌شود:

ایرانیان، آیین اسلام را چون گوهری گرانبه از جان و دل پذیرفتند و با آن درآمیختند. ایرانیان تعالیم قرآن را اخذ و مجدانه در نشر و تنظیم آن کوشیدند. آنان فارغ از علایق قومی و نژادی، علاقه و ارادت عمیقی نسبت به خاندان وحی پیدا کردند و پیروی دین حضرت خاتم‌الانبیاء (ص) را پذیرفتند و خصوصاً چنگ در حبل‌المتین ولایت زدند... ایرانیان از همان سده اول گسترش اسلام این محبت عمیق را - پنهان و پیدا - احساس کردند و این احساس به بهترین وجه در لسان ادیبان و شاعران ظاهر شد (سند مؤلفه‌های هویت ملی ایرانیان، مصوب ۸۶/۱۲/۲۱ شورای فرهنگ عمومی).

۳- ولایت‌مداری

گفتمان و اندیشه اجتماعی و سیاسی ایرانیان از ابتدا تاکنون را که نقش برجسته‌ای بر هویت ملی آنان داشته است می‌توان التزام به سرپرستی اجتماعی نمایندگان و مقربان ساحت حقیقت و آفریدگاری دانست که به اذن خدا مردم را در مسیر بندگی او پیش می‌برند. در این مسیر محبت و انس اجتماعی میان مردم و والیان به جای ترس و هیمنه و طمع، حاکم است.

... نشانه این ولایت‌مداری آن است که حتی حاکمان مستبد و نامشروع، رمز بقا و استمرار حکومت خود را تثبیت و تظاهر به عناوین و نمادهای دینی و سستی می‌دانستند و رسماً از ظاهر دین عدول نمی‌کردند. هر چند در ایران دوره اسلامی، تحقق کامل رهبری و امامت اولیای حقیق خدا، از سوی ایرانیان معاصر حیات کوتاه معصومان، ممکن نگشت و دست مردم از ائمه کوتاه شد، لیکن در دوران غیبت با واسطه عالمان، فقیهان و جستجوگران علم و عمل اهل بیت، این امر میسر بود. لذا پس از انقلاب شکوهمند اسلامی، این اندیشه، خود را در الگوی ممتاز ولایت فقیه بازیافت و این کشش هویتی ایرانیان را پاسخ داد (سند مؤلفه‌های هویت ملی ایرانیان، مصوب ۸۶/۱۲/۲۱ شورای فرهنگ عمومی).

در ویژگی‌های هویت ایرانیان به این مسأله می‌توان توجه داشت که پیوند شاه با اهورا به نوعی دین و سیاست را با هم پیوند داده بود و این موضوع با ورود اسلام به ایران نیز ابعادی جدیدتر را در قالب مؤلفه‌ای تحت عنوان ولایت حاصل نمود (عنایت، ۱۳۷۸: ۳۹). در مورد رابطه متقابل دین و حکومت در هویت تاریخی ایرانیان، این دو جمله در کتاب «عهد اردشیر» نقل شده که حاکی از روح سیاست دینی ساسانیان است: «دین و پادشاهی دو برادر همزادند که هیچ یک از آندو جز به دیگری قوام و استواری ندارد». و «پادشاهی و عدل دو برادرند که هیچ کدام از آن دو جای دیگری را نمی‌گیرد و آدمی را از آن بی‌نیاز نمی‌کند». (۱۰)

۴- سرزمین ایران

جغرافیای سیاسی فلات ایران را که در دوره‌های مختلف شاهد انقباض و انبساط و به نوعی قبض و بسط در محدوده قدرت بوده، می‌توان به‌عنوان عنصر ثابت هویت مطرح کرد (فوزی تویسرکانی، ۱۳۸۵: ۷۳). این جغرافیای سیاسی منجر به تجربه فرهنگی مشترکی می‌شد که اهالی منطقه خاص جغرافیایی ایران داشتند. ژئوپلیتیک منطقه و قرار داشتن آن در همسایگی سه تمدن کهن جهان (بابل، مصر و هند) و قرار گرفتن بر سر تمدن بزرگ شرق و غرب و محاط بودن از جانب سه قاره آسیا، اروپا و آفریقا و ارتباط آن از طریق دریا به سراسر جهان، از جمله عوامل مؤثری هستند که هویت خاصی را برای مردم آن شکل می‌دهند و مردم این سرزمین را در مقابل دشمنان مشترکی قرار داده و آنها را در دفاع از منافع اقتصادی، فرهنگی، حفظ حیات و زندگی آنها متحد کرده است» (فوزی تویسرکانی، ۱۳۸۵: ۷۵). در باب مؤلفه و بهره «سرزمین» به‌عنوان مولد حس دلبستگی و التزام به «منافع ملی» در سند چنین بیان شده است:

ایران سرزمینی است که محل زندگی اقوام مختلف بوده است، که این اقوام در طی تاریخ با مجاهدت‌ها و تحمل رنج‌ها از نام و یاد و عظمت ایران پاسداری کرده‌اند... این سرزمین، معنایی فرهنگی و انسانی و نه جغرافیایی و مرزی است و مفهومی بسیار عمیق‌تر از مفهوم دولت - ملت مدرن را تداعی می‌کند. از آنجا که کشور ما در مقاطع تاریخی مورد یورش و تاخت و تاز قرار گرفته؛ دفاع از سرزمین به مثابه مظهر هویت و عزت ایرانی، عامل مهمی در تحکیم و تثبیت وحدت ملی بوده است (سند مؤلفه‌های هویت ملی ایرانیان، مصوب ۸۶/۱۲/۲۱ شورای فرهنگ عمومی).

واقع شدن در محیط جغرافیای خاص سرنوشت تاریخی مشترکی را برای ساکنانی با نیازها و مشکلات مشترک ایجاد نموده و توانسته هویتی را در تمامی دوره‌ها برای آنان فراهم سازد و این با تأمل در جغرافیای ایران که یک جغرافیای فرهنگی بوده و با مؤلفه‌هایی چون فرهنگ باستانی ایران و زبان و ادبیات فارسی، آداب و رسوم ایران قبل از اسلام نیز درآمیخته است، غلبه‌ای هویتی را بیش از پیش نمودار می‌سازد (فوزی تویسرکانی، ۱۳۸۵: ۷۶).

۵- زبان و خط فارسی

یکی از ارکان اصلی هویت، زبان قلمداد می‌گردد و رابطه تنگاتنگی با هویت آدمی برقرار می‌کند و جزء لاینفک آن محسوب می‌شود. ارتباط ما با سنت تنها از طریق زبان حاصل می‌گردد و آشفتگی در آن، ارتباط ما را قطع می‌نماید و به آشفتگی در وجود ما نیز می‌انجامد (داوری، ۱۳۸۲: ۷؛ مروار، ۱۳۸۳: ۳۷). این زبان چون با نظام معانی یک جمع، فرهنگ و ارزش‌های آنها پیوند خورده است، نقشی اساسی در هویت ایرانی ایفا کرده و می‌کند.

زبان به‌عنوان یک عنصر اصلی تمایز بخش، از مؤلفه‌های هویت ملی است. زبان فارسی دومین زبان اسلام، حامل فرهنگ و معارف اسلامی ایرانیان در طول تاریخ و زمینه‌سازی امین برای تعالیم مقدس اسلام و تشیع بوده و هست. خدمات متقابل زبان پارسی و عربی دوره اسلامی از اجزای این مؤلفه هویتی ماست چنان‌که تا پیش از ورود اسلام کمتر سراغ از زبان فارسی واحد، شفاف و یکپارچه‌ای داریم و از سوی دیگر اعتلا و گسترش ظرفیت درونی زبان عربی که بواسطه تدوین و تنظیم اصول و قواعد و دستور زبان عربی میسر گشت، مشتاقانه توسط ایرانیان فارسی زبان تحقق یافت (سند مؤلفه‌های هویت ملی ایرانیان، مصوب ۸۶/۱۲/۲۱ شورای فرهنگ عمومی).

لذا هر گاه سخن از صیانت و گسترش فرهنگ ایرانی می‌رود، زبان فارسی، پدیده برجسته فرهنگ ملت ایران، به‌عنوان عنصری مهم مطرح می‌گردد. این زبان در رویش و شکل‌گیری فرهنگ و تمدن ایران نقش چشمگیری دارد (رضایی، ۱۳۸۸: ۷۲).

زبان پارسی برخلاف آنچه گاهی گفته می‌شود، زبان یک قوم نیست. این زبان به منطقه‌ای از مناطق ایران تعلق ندارد بلکه زبانی است که در خراسان آغاز عهد اسلامی قوام یافته و زبان ایران و شرق عالم اسلام شده است. زبان پارسی در مقابل زبان عربی و هیچ زبان دیگری قرار ندارد و تاریخ و فرهنگی که با این زبان قوام یافته است به همه ایرانیان و اقوام ایرانی تعلق دارد (سند مؤلفه‌های هویت ملی ایرانیان).

۶- تمدن و تاریخ

از نظر تدوین‌کنندگان «سند مؤلفه‌ها» حافظه تاریخی هر ملت راهنمای آینده اوست. طبعاً منظور از تاریخ و تمدن، به‌عنوان مؤلفه، آن معنای خاص یعنی خاطرات و حماسه‌ها و اسطوره‌ها و فراز و نشیب‌هایی است که به مثابه تجربه‌ای مشترک، ملتی با آن حس عاطفی و ربط ذهنی برقرار می‌کند و آلا تاریخ در معنای عام، نه صرف یک مؤلفه بلکه بستر تکوین هویت، می‌باشد.

تاریخ و تمدن ایران از دوره باستان تا پیش از اسلام (که خود کتاب مبسوطی از عبرت و شکوه تمدنی است) و در دوره اسلامی، آموزگاری امین برای پذیرش رسالت این ملت در برقراری حکومت عدل جهانی بوده است. ایران در طول تاریخ مهد شکوفایی و رونق فرهنگی و علمی و طبعاً تمدن‌سازی گردیده است، چه زمان تبادل فرهنگی با هند و یونان و چین و چه آن زمان که موجد شکوه وصف ناشدنی تمدن اسلامی و تولید و تألیف علوم قرآنی، فقه، فلسفه، کلام، نجوم، هندسه، ریاضیات، طب، شیمی، معماری و صنایع گوناگون و... در میان مسلمانان و سایر جهانیان گردیده است» (سند مؤلفه‌های هویت ملی ایرانیان، مصوب ۸۶/۱۲/۲۱ شورای فرهنگ عمومی).

۷- انتظار و رسالت تاریخی

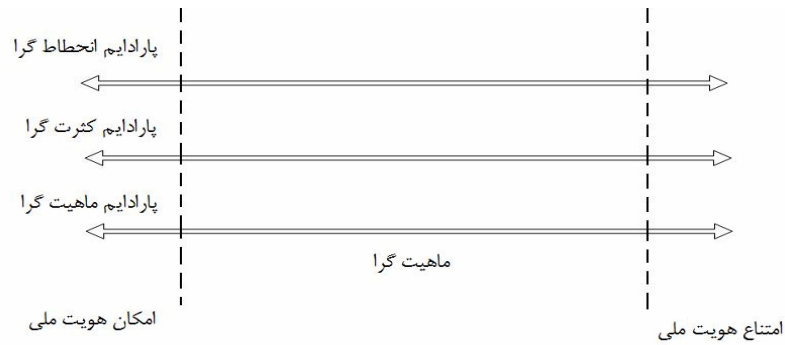
ضرورت رسالت تاریخی برای اقوام و گروه‌هایی که در صدد بسط و توسعه جهانی «دین» و فرهنگ عالمگیری هستند، مانند علتی غایی در رأس کنش‌ها و امکان‌های اجتماعی قرار می‌گیرد. این رسالت تاریخی، تحت کلید واژه مهم «وراثت» برای بنی اسرائیل مورد تصریح قرآن است (قرآن کریم، سوره انبیاء، ۱۰۵). این وراثت، برای پیروان آیین خاتم در آیه پنج سوره قصص مورد تأکید قرار گرفته است. هم‌چنین در آیه ۵۵ سوره مبارکه نور به صراحت این تمکن صالحان برای حاکمیت دین در سراسر

زمین تصریح شده است. اما فرج و رستاخیز صالحان، بدون مفهوم انتظار و آماده‌گری، نمی‌تواند هویت سازوکارآمد باشد، چه آن‌که بدون تجویز به حرکت و تذکر به رسالت؛ زمینه‌سازی، توهم و خیالی بیش نیست. لذا نوعی رسالت دادگری و حق‌پراکنی در خوی جمعی ایرانیان نهفته است که رمز تحرک اجتماعی این مردم هم بوده و نقش ایرانیان در قیام ابومسلم در قرن دوم هجری (هر چند به انحراف رفت) یکی از دهها شاهد این مدعاست. انقلاب اسلامی ایران برجسته‌ترین ظهور این رکن و مؤلفه هویتی ایرانیان است (۱۱) (کچویان، ۱۳۸۷) همان‌طور که قبلاً به این رسالت فراگیر نظام جمهوری اسلامی اشاره شد، بسط و تحقق و توسعه حق و عدالت در اصول پنجم، ششم و یکصد و پنجاه و چهارم قانون اساسی هم اشاره شده است.

*آداب عمومی و حکمت تاریخی مردم ما به نحوی، کوشش مصرانه برای
بسترسازی ظهور و انتظار فعال در این عرصه است. الگوی کامل و جامع این
موعودگرایی در فرهنگ ناب شیعی و مهدویت به ایرانیان عرضه و بستر امید،
سازندگی و آینده‌گرایی آنان شد. قرائن تاریخی و ادله مختلف نشان می‌دهد که
برای ملت ایران، وظیفه مهم و خاصی در ارتباط با ظهور، مقدر گردیده است»
(سند مؤلفه‌های هویت ملی ایرانیان، مصوب ۸۶/۱۲/۲۱ شورای فرهنگ عمومی).*

نتیجه‌گیری

هویت و بهره‌های مأخوذ از آن در حافظه و ارزش‌های اجتماعی، از لوازم و ممه‌دات اساسی پیشرفت و رشد است. هویت، انسجام و هماهنگی لازم برای نواخته شدن آهنگ رشد را فراهم می‌آورد، اما این به معنای نفی تنوع‌های فرهنگی نیست. اساساً هویت‌های فعال، فرهنگ‌ها و رنگ‌های متعدد را در عین انسجام بخشی دارا هستند. لذا در عصر ما و اساساً برای هر جامعه زنده، هویت باید به گونه‌ای تعریف گردد که در عصر کنونی، با بنیادهای هویتی در تعارض قرار نگیرد و در عین حال تنوع‌هایی هم داشته باشد (کچویان، ۱۳۸۷: ۲۳). هر یک از پارادایم‌های هویت ملی در ایران، در مقام عینی مؤید و مؤسس دکترینی هویتی هستند و این دکترین (نظریه سیاستی) را با امکان‌های مختلف سیاسی و اجتماعی دنبال می‌نمایند. تاریخ معاصر ایران عرصه جولان این پارادایم‌ها و این دکترین‌ها به تناوب بوده است. البته می‌توان طیف پارادایم‌ها و دکترین‌های هویتی را در ایران با نگاهی جامعه‌شناختی - تاریخی، از امکان تا امتناع هویت ملی (وجود تاریخی) قرار داد که طبعاً نقاط فرضی بر این طیف می‌تواند دیگر دیدگاه‌های محتمل که شاید از دقت این مقاله دور مانده باشد را در نظر آورد.



نمودار (۱) طیف امکان تا امتناع هویت ملی

جامعه‌شناسی تاریخی دوره معاصر نشان می‌دهد که پهلوی‌ها در صدد احیای هویت ملی برآمدند اما نه تنها به این کار موفق نیامدند بلکه هویت ملی باستانی را نیز زایل نمودند و در برابر فرهنگ تجدد به فهمی ناقص به تقلید آن پرداختند و هویت دینی را به تحقیر کشاندند. این در حالی است که انقلاب اسلامی ایران با نگرشی متفاوت سعی دارد تا با نگاهی فعال و بومی این فرهنگ‌های سه‌گانه را در جایگاه خویش همواره مورد تأکید و اهمیت قرار دهد (داوری، ۱۳۶۴: ۵۴). الگوی تحقق این مهم، به نظر نگارنده، الگوی ماهیت‌گرایی است که در این مقاله معرفی شد و پژوهش و غور در اندیشه‌های امام خمینی (ره) و بنیادهای قانون اساسی نشان از آن دارد که این الگو مورد نظر انقلاب اسلامی بوده است. حال نوبت آن می‌رسد که صورت محقق و حاصل شده از این انقلاب (یعنی نظام جمهوری اسلامی) نسبت آینده و افق خود را با مقوله هویت ملی مشخص نماید. برای پاسخ به این سؤال، به سراغ تنها سند رسمی با موضوع «سیاست هویتی» در سه دهه اخیر رفته و براساس مؤلفه‌های مورد اجماع و مصوب در این سند، بهره‌های (نه نمادها و سمبل‌ها) هویت ملی مد نظر جمهوری اسلامی ایران در راستای مدیریت اجتماعی و تغییرات و توسعه تمدنی را معرفی کردیم.

یادداشت‌ها

- ۱- پارادایم در یکی از تعاریف؛ عبارت است از یک چهارچوب سازمان بخش عام، هم در نظریه و هم در تحقیق، که دربرگیرنده فرض‌های بنیادی، مسائل کلیدی، مدل‌های کیفیت بررسی و روش‌های دستیابی به پاسخ‌هاست. جایجایی پارادایمی از نظر کوهن (۱۹۶۰) عبارت است از: علم - آشفتنگی - بحران - انقلاب (و مجدداً علم). برای مطالعه بیشتر ن ک به: محمدپور، ۱۳۸۹، صص ۲۹-۸۶.
- ۲- در سیاست‌پژوهی از معرفت‌شناسی‌ها؛ به روش‌شناسی (مثلاً هنجاری یا گفتمانی یا نهادی یا عقلانی) می‌رسیم و از آنجا به نظریه‌های موضوعی (محض) (مثلاً نگاه اسلام به اوقات فراغت) نیاز پیدا می‌کنیم و سپس به نظریه سیاستی می‌رسیم.
- ۳- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۴)؛ *رساله در باب سنت و تجدد*، تهران: ساقی.
- ۴- یا همان برقراری نسبت با عالم و آدم و مبدأ (طبیعت‌شناسی، انسان‌شناسی و مبدأشناسی)
- ۵- در این باره ن.ک به: میلر، پیتر (۱۳۸۸)؛ *سوژه، استیلا و قدرت*، در *نگاه هورکهایمر، مارکوزه، هابرماس و فوکو*، ترجمه افشین جهانانیده و نیکو سرخوش، تهران: نشر نی.
- ۶- شاردن دایره‌المعارف ایران را در ۱۰ جلد می‌نویسد.
- ۷- برای مطالعه بیشتر به کتاب علم و مدرنیته ایرانی، تألیف تقی آزادارمکی مراجعه شود.
- ۸- برای مطالعه ن.ک. به:
 ۱. افشار، ایرج و عباس زریاب (۱۳۷۱)؛ *نامه‌های ادوارد براون به سیدحسن تقی‌زاده*، تهران: امیرکبیر.
 ۲. براون، ادوارد (۱۳۷۶)؛ *انقلاب ایران*، ترجمه مهری قزوینی، تهران: کویر.
 ۳. براون، ادوارد (۱۳۷۵)؛ *تاریخ ادبیات ایران، از صفویه تا عصر حاضر*، ترجمه بهرام مقدادی، تهران: مروارید.
 ۴. براون، ادوارد (۱۳۶۱)؛ *نامه‌هایی از تبریز*، ترجمه حسن جوادی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
 ۵. براون، ادوارد (۱۳۸۱)؛ *یک سال در میان ایرانیان*، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران: نشر ماه ریز.
 - ۹- رهبر معظم انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در سخنرانی در جمع مردم همدان در این باره فرمودند: «هویت ملی هم که می‌گوییم، ملیت در مقابل دین نیست؛ بلکه هویت ملی هر ملت، مجموعه فرهنگ‌ها و باورها و خواست‌ها و آرزوها و رفتارهای اوست. یک ملت مذهبی، یک ملت موحد، یک ملت مؤمن و یک ملت معتقد به پاکان درگاه الهی و اهل بیت پیغمبر(ص) است. این جزو فرهنگ و هویتشان است؛ هویت ملی که می‌گوییم، شامل همه اینهاست؛ اینها را حفظ کنیم».
 - ۱۰- جهت مطالعه بیشتر ن.ک. به: شاکد، شائول (۱۳۸۱)؛ *از ایران زردشتی تا اسلام*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.
 - ۱۱- در این باره ن.ک. به: شفیع، سروستانی (۱۳۸۱)؛ *استراتژی انتظار*، تهران: موعود.

منابع

- اسلامی‌نوشین، محمدعلی (۱۳۷۹)؛ *ایران چه حرفی برای گفتن دارد*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- افتخاری، علی‌اصغر (۱۳۷۹)؛ نقد و بررسی کتاب «معرکه جهان‌بینی‌ها»، *مجله‌نامه علوم انسانی*، ش ۲.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۷۹)؛ «صراط، ضابطهٔ هویت در اندیشهٔ امام خمینی (ره)»، *فصلنامه مطالعات ملی*، س ۲، ش ۵، صص ۱۳۵-۱۵۷.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۶)؛ «کلمه نهایی: شکل‌گیری گفتمان‌های هویت در ایران»، *فصلنامه پژوهش*، س ۲، ش ۷.
- جعفرپور، رشید (۱۳۸۷)؛ «توسعه و تمناهای هویتی»، *ماهنامه زمانه*، س ۷، ش ۶۷ و ۶۸.
- داوری، رضا (۱۳۶۴)؛ *حاکمیت ملی و استقلال*، اصفهان: پرستش.
- (۱۳۷۲)؛ «بحران، هویت، باطن بحران‌های معاصر»، *نامه فرهنگ*، س ۳، ش ۱.
- (۱۳۷۴)؛ *فارابی*، تهران: طرح نو.
- (۱۳۷۶)؛ «سرمقاله»، *نامه فرهنگ*، س ۷، ش ۱.
- (۱۳۷۹)؛ *درباره غرب*، تهران: هرمس.
- (۱۳۸۲)؛ «ریشه‌ای تاریخی در فضای متجدد»، *روزنامه جام‌جم*، ۲۷ و ۲۸/۹/۳۰.
- داوری‌اردکانی، رضا (۱۳۸۷)؛ *انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم*، تهران: مهر نیوشا.
- دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی (۱۳۸۶)؛ *سند مؤلفه‌های هویت ملی ایرانیان*، مصوب جلسه ۴۷۸ مورخ ۸۶/۱۲/۲۱.
- رجائی، فرهنگ (۱۳۷۳)؛ *معرکه جهان‌بینی‌ها*، تهران: شرکت انتشارات احیاء.
- (۱۳۸۰)؛ «روش‌شناسی در اندیشه سیاسی اسلام»، *مجله علوم سیاسی*، ش ۱۶.
- رضایی، محمد، محمدصادق جوکار (۱۳۸۸)؛ «بازشناسی هویت ملی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، *فصلنامه مطالعات ملی*، س ۱۰، ش ۴، صص ۵۳-۸۸.
- رواسانی، شاپور (۱۳۸۰)؛ *زمینه‌های اجتماعی هویت ملی*، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- شبان، رحیم (۱۳۸۲)؛ «تاریخ ایران در روح القوانین منتسکیو»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱)؛ *بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی*، تهران: دفتر نشر آثار شریعتی.
- (۱۳۷۳)؛ *بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی*، تهران: الهام.
- شفریتز (۱۳۹۰)؛ سیاستگذاری عمومی در ایالات متحده، ترجمهٔ ملک محمدی، انتشارات دانشگاه امام صادق.
- طباطبایی، جواد؛ «زوال اندیشه سیاسی در ایران»، *نامه فرهنگ*، ش ۵۲.
- (الف) (۱۳۷۲)؛ درآمدی فلسفی بر تاریخ‌اندیشهٔ سیاسی در ایران، تهران: کویر، چ ۲.
- (ب) (۱۳۷۲)؛ «بحران هویت»، *نامه فرهنگ*، س ۳، ش ۹.
- (۱۳۷۳)؛ *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر.
- (۱۳۸۰)؛ *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، تهران: مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر.
- (۱۳۸۲)؛ «پروژه فکری من»، *روزنامه ایران*، ۷ و ۸ و ۱۳۸۲/۷/۹.
- عشقی، فاطمه؛ «ایران در نامه‌های ایرانی منتسکیو»، *بخارا*.
- عنایت، حمید (۱۳۷۸)؛ *نهادها و اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: روزنه.
- عیوضی، محمدرحیم (۱۳۸۷)؛ «تجلی هویتی انقلاب اسلامی»، *ماهنامه زمانه*، س ۷، ش ۶۷ و ۶۸.

- فوزی توپسرکائی، یحیی (۱۳۷۹): «امام خمینی(ره) و هویت ملی در ایران»، *فصلنامه مطالعات ملی*، س ۲، ش ۴، صص ۶۳-۸۵.
- ----- (۱۳۸۵): *امام خمینی(ره) و هویت ملی*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- کچویان، حسین (۱۳۸۷): «هست‌ها و باید‌های هویت ما»، *ماهنامه زمانه*، س ۷، ش ۶۷ و ۶۸.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸): *تجدد و تشخیص*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: نی.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۷): «رویش از ریشه»، *ماهنامه زمانه*، س ۷، ش ۶۷ و ۶۸.
- مددیپور، محمد (۱۳۸۴): *درآمدی بر سیر تفکر معاصر*، تهران: سوره مهر.
- مروار، محمد (۱۳۸۳): «هویت ایرانی در اندیشه رضا داوری اردکانی»، *فصلنامه مطالعات ملی*، س ۵، ش ۴، صص ۳۱-۵۴.
- منتسکیو (۱۳۸۷): *نامه‌های ایرانی*، ترجمه محمد مجلسی، تهران: دنیای نو.
- ----- (۱۳۹۱): *روح‌القوانین*، ترجمه و نگارش علی‌اکبر مهتدی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمد مددیپور، نوبت چاپ ۱۱، تهران: امیرکبیر.
- منصورنژاد، محمد (۱۳۸۴): «تأملی در نگاه دکتر جواد طباطبایی به هویت ایرانی در تعامل با هویت اسلامی و غربی»، *فصلنامه مطالعات ملی*، س ۵، ش ۴، صص ۹-۳۰.
- نجفی، موسی (۱۳۸۷): *انقلاب فرامدرن و تمدن اسلامی (موج چهارم بیداری اسلامی)*، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- Fornas, Johan (1995); *Cultural theory and late modernity*, Sage.
- Rindell, John & Mannell, Stephen (1998); *Classical Readings in Culture and Civilization*, London, Rotlag.