

تطور هویتی و شکل‌گیری انقلاب اسلامی

فرامرز میرزازاده احمدیگلو^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۲۴

چکیده: نویسندگان و تحلیل‌گران علل و عوامل متعددی را برای تبیین انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ ایران طرح کرده‌اند؛ از علل داخلی و بین‌المللی گرفته تا عوامل اقتصادی، روان‌شناختی و دینی در این بین مورد طرح و بررسی قرار گرفته‌اند اما به مبنا و تطور هویت (دینی) ایرانی پرداخته نشده است. بنابراین، این تحقیق با هدف یافتن مبنای اصلی هویتی در شکل‌گیری انقلاب اسلامی، در صدد جستجوی محور اصلی شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران در چارچوب هویت تاریخی ایرانیان می‌باشد. این مقاله با طرح این فرضیه که «تطور هویتی در ایران با بهره‌گیری از عناصر و مفاهیم مدرن و تزریق محتوای اسلامی در آن توانست ذهنیت شکل‌گیری انقلاب اسلامی را آماده کند» تلاش می‌کند تا به روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از نظریه «هویت‌روایی» پل ریکور فرضیه مذکور را تبیین نماید. یافته‌های به دست آمده نشان می‌دهد که دین به‌سان جریانی تاریخی و با افت‌وخیزهای گاه‌وبی‌گاه محور تطور هویتی در ایران بوده و در مقابل عناصر بیرونی و درونی هویتی، متناسب با محتوای دینی یا ضددینی آنها، واکنش‌های مثبت و منفی از خود نشان داده است که پذیرش اسلام و شکل‌گیری انقلاب اسلامی از نقاط مثبت بارز و مقابله با حمله اسکندر، مغول‌ها و شکست مشروطیت از نتایج واکنش‌های منفی هویت دینی در ایران می‌باشد. بنابراین، شکل‌گیری انقلاب اسلامی در نتیجه هضم عناصر مدرنیته در درون هویت دینی ممکن شد که در کلان‌مفهوم «بازگشت به خویش» تجلی یافت. بازگشت به خویش با مفاهیمی همچون، عقل، خودآگاهی، آزادی، برابری، رهایی، انقلاب و تغییر تعبیر و حمایت گردید که گرچه اساساً در دل آموزه‌های اسلامی موجود بودند اما با ورود عناصر مدرن مورد توجه و تأکید قرار گرفتند. با این‌وصف، نتیجه نهایی تحقیق این است که هویت دینی با هضم عناصر مدرن در خود از آنها برای شکل‌دهی انقلاب اسلامی استفاده کرده است.

واژگان اصلی: هویت، دین، هویت‌روایی، تداوم و تحول، انقلاب اسلامی.

۱. گروه علوم سیاسی، واحد ایلام، دانشگاه آزاد اسلامی، ایلام، ایران.

مقدمه

بدون شک انقلاب اسلامی بهمن ماه ۱۳۵۷ در ایران یک انقلاب دینی در دوران اوج ضدیت با دین، لاقلاً عدم تمایل عمومی جهانی نسبت به آن، بود. همین امر خود گویای یک ناسازواری است که موجب حیرت و تعجب همه تحلیل‌گران شده است؛ انقلابی دینی در جهانی سکولار. چنین ناسازواری باعث گردید تا صاحب‌نظران در تحلیل و تبیین چرایی شکل‌گیری انقلاب اسلامی به مقاطع زمانی محدود (عمدتاً از سال ۱۳۴۲ شمسی) اکتفا و عوامل سیاسی، دینی، اقتصادی، اجتماعی و بین‌المللی را مورد کنکاش قرار دهند. عامل تاریخی و به‌خصوص تحول و تطور هویتی در این میان چندان مورد توجه و تاکید قرار نگرفته است. گرچه عامل اجتماعی می‌توانسته است بُعد فرهنگی (عام) و هویتی (خاص) را پوشش دهد اما چنین توجهاتی صورت نگرفته و هویت تاریخی ایرانیان و تطور هویتی به‌صورت اختصاصی مورد امعان نظر نبوده است.

این‌که تطور هویتی بر چه مبنایی صورت گرفته و چگونه به انقلابی دینی (اسلامی) منجر شده است سئوالاتی هستند که این تحقیق در صدد یافتن پاسخ به آنهاست. به نظر می‌رسد تطور هویتی در ایران با بهره‌گیری از عناصر و مفاهیم مدرن و تزریق محتوای اسلامی در آن توانست ذهنیت شکل‌گیری انقلاب اسلامی را در بین ایرانیان آماده کند. زیرا ملاحظات تاریخی هویت ایرانی نشان می‌دهد که دین نقشی محوری در شکل‌دهی هویتی داشته و دارد. هویتی دینی از یک‌طرف بسان هویت ازلی در سرشت ایرانیان وجود داشته و از طرف دیگر در ادوار مختلف تاریخی توسط حاکمان مورد پشتیبانی یا سرکوب قرار گرفته است. بدین‌سان، ضرورت دارد، از یک‌سو، ناسازه ازلی یا اکتسابی بودن هویت دینی در ایران مورد بررسی قرار گیرد و، از سوی دیگر، ناسازه هویت ثابت دینی با تحولات و تطورات تاریخی مطالعه شود. محقق برای انجام این مهم به نظریه هویت‌روایی پل ریکور متوسل خواهد شد تا ضمن حل تطابق این ناسازه‌ها، شکل‌گیری انقلاب اسلامی را تبیین نماید. اما تبیین شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران در چارچوب تطور هویتی مستلزم این است که نشان دهیم اولاً ایرانیان دارای هویتی با محوریت دین، اعم از الحادی و الهی آن، بوده‌اند. درثانی، این هویت متناسب با سیاست‌های کلان حاکمان مختلف افت‌وخیزهای زیادی داشته، لکن تداوم یافته است.

قبل از طرح و توضیح چارچوب نظری تحقیق ضرورت دارد تا پیشینه مطالعات صورت گرفته در حوزه این تحقیق را بررسی کنیم تا هم کاستی‌ها و ضعف‌های ادبیات موجود در این زمینه

نشان داده شود و هم جدید و نوآورانه بودن این تحقیق نمود پیدا کند.

۱-مروری بر پیشینه تحقیق

با توجه به حجم عظیم مطالعات صورت گرفته در عرصه هویت ملی ایران در نگاه نخست به نظر می‌رسد آثار مشابه زیادی با عنوان تحقیق حاضر وجود داشته باشد. اما واقع امر این است که اکثر قریب به اتفاق کتب و مقالات موجود در این خصوص در صدد بررسی چپستی یا یافتن عنصر اصلی هویت ملی بوده‌اند. معدود مطالعات صورت گرفته در چارچوب عنوان این تحقیق نیز دارای تفاوت‌ها و تمایزات اساسی هستند که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم.

در بین آثار موجود سه اثر ارتباط بیشتری با موضوع این مقاله دارد. نخست، مقاله «انقلاب اسلامی و بازسازی هویت ملی در ایران» نوشته کمالی‌اردکانی (۱۳۸۴) است که با استناد به نظریه صاحب‌نظران سه حوزه هویتی را «ایران، اسلام و غرب» دانسته و بیان می‌دارد که مشکل هویت ایرانی به نحوه آشنایی آنها با اصول و ارزش‌های مدرنیته برمی‌گردد. از نظر این نویسنده این مشکل ناشی از فقدان زمینه‌های مناسب اجتماعی برای درک آن اصول و ارزش‌ها در زمان پهلوی دوم است و با پیروزی انقلاب اسلامی این امکان فراهم شده است تا اصول و ارزش‌های مدرنیته قابل فهم باشد و در هویت ایرانی ادغام گردد. اثر دوم، مقاله «امام خمینی (ره) و بازسازی هویت ملی ایران» (۱۳۸۹) به قلم خواجه‌سروی است که با طرح و بررسی نقش حکومت استبدادی پهلوی دوم بر تخریب هویت ملی، معتقد است که امام خمینی (ره) با اتکاء به صراط مستقیم الهی، هویت و اجزای آن را تعریف و خرابی‌های هویتی ناشی از اقدامات حکومت پهلوی را ترسیم کرد. اما اثر سوم کتاب «تظورات گفتمان‌های هویتی ایران؛ ایران در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد» (۱۳۸۴) نوشته کچوئیان است که عنوان اصلی‌اش تشابه بیشتری با این نوشتار دارد. اما عنوان فرعی آن، همانند دو اثر قبلی، نشان می‌دهد که هویت ملی و تطور آن در راستای غالب شدن بُعد دینی آن، محصول دوران معاصر و به‌خصوص محصول تلاش رهبران و پیروزی انقلاب اسلامی است. این در حالی است که می‌توان با نقد این آثار، به تبیین فرضیه تحقیق حاضر مبنی بر دین‌بنیاد بودن هویت ایرانی و نقش آن در شکل‌گیری انقلاب اسلامی پرداخت:

نقد نخست این است که هر سه اثر مذکور مبنای (دینی) هویت را در دوره معاصر جسته و از بررسی تاریخی آن اجتناب کرده‌اند. عنوان اصلی مقاله خواجه‌سروی و عنوان فرعی کتاب کچوئیان گویای این واقعیت هستند. به‌خصوص که فصل ششم کتاب مذکور هویت دینی مورد نظر نخبگان را

عاملی برای شکل‌گیری انقلاب می‌داند (کچوئیان، ۱۳۸۴: ۱۵۲) که با مردمی شدن آن در بعد از انقلاب، دینی بودن هویت ملی ایران را انسانی و جهانی می‌کند (کچوئیان، ۱۳۸۴: ۱۵۳). این در حالی است که استدلال مقاله حاضر این است که هویت دینی در ذاتی ایرانی بودن است و از بدو شکل‌گیری ایران با ایرانیان توأم و عجین بوده است. نقد دوم که از نقد اول استنباط می‌شود گفتمانی بودن آن تحلیل‌ها و در نتیجه گسستی دیدن تحولات تاریخی و هویتی است. نقد سوم این است که آثار مذکور از منظری جامعه‌شناختی به بررسی تأثیر هویت دینی بر شکل‌گیری انقلاب اسلامی پرداخته و متناسب با آن امکان طرح و بررسی تاریخی آن بازمانده‌اند. و بالاخره، نقد چهارم بر پیوند زدن هویت دینی با تلاش‌های روشنفکران دینی و علما جهت بازگشت به خویش‌نشان اسلامی است. این در حالی است که ما بر این باوریم که هویت دینی ایرانی بدون گسست و مستمر، هر چند توأم با افت‌وخیزهای فراوان، در جریان بوده است و در نتیجه این هویت همواره در مقابل عناصر مدرن در حال تعامل/تقابل بوده و متناسب با پیوستگی و اثرات ارزش‌ها و اصول مدرنیته و واکنش نشان داده است. بدین ترتیب، در این مقاله نشان داده خواهد شد که چگونه تطور هویتی مبتنی بر دین با عناصر مدرنیته در دوران مدرن به تقابل برمی‌خیزد و با تغییر محتوای درونی آن عناصر توسط علما و روشنفکران دینی به تعامل با آنها پرداخته و به شکل‌گیری انقلاب اسلامی کمک می‌رساند. برای تبیین این استدلال ضرورت دارد در ادامه رویکرد نظری تحقیق طرح و بررسی شود.

۲- رویکرد نظری تحقیق

برخی از فلاسفه زندگی علمی خود را صرف حل اختلاف و پیوند زدن نظریه‌های مختلف دیگر اندیشمندان می‌کنند و چون نظریه‌های متناقض و طرح شده قبلی را به هم وصل می‌نمایند غالباً مانند مبدعان نظریه‌های جدید چندان شناخته و معروف نمی‌شوند. پل ریکور (۱۹۱۳-۲۰۰۵) از جمله این فلاسفه است. وی فیلسوفی است که می‌کوشید بین دیدگاه‌های فکری متخاصم سازش برقرار کند. او، به بیان آر. کرنی^۱ یک دیپلمات بی‌نظیر در حوزه تعاملات فلسفی بود که به‌طور کلی بین تفکر آنگلو ساکسون و تفکر قاره‌ای و به طور اخص در درون سنت قاره‌ای آگزیستانسیالیسم و ساخت‌گرایی؛ بین هرمنوتیک و نظریه انتقادی؛ بین پدیدارشناسی و علوم انسانی؛ بین روان‌کاوی و دیالکتیک؛ بین نظریه ادبی و فلسفه مذهب؛ بین فهم تاریخی و تبیین علمی؛ بین روانشناسی و علوم اعصاب؛ بین اخلاقیات و علوم سیاسی و غیره قائل به پیوند بود (Ricoeur, 2006: vii). در تمامی

^۱- R. Kearney

آثار و به‌خصوص مباحث هویتی وی مفهوم «خود» جایگاه محوری دارد. برای ریکور هیچ نوع خودفهمی ممکن نیست مگر با عمل واسطه‌گری از طریق نشانه‌ها، نمادها، روایت‌ها و متون (ریکور، ۱۳۸۶: ۱۵). در واقع، آن‌چه که او در اثر «خویشتن به‌مثابه دیگری» نشان می‌دهد مسأله واقعی هویت بشری، در ضمن کشف یک «دیگری»، محقق شدن عمق وجود خود است. الگوی ایده‌آل چنین خودی در قالب هویت روایی طرح شده است.

سرشت ذاتی هویت روایی^۱ «پرده‌برداری از دیالکتیک خودیت^۲ و این‌همان^۳» است؛ خودیت، نوآوری و ابداع است و این‌همانی، ته‌نشینی و رسوبات تاریخی است که هویت عددی و رابطه‌ای را شکل می‌دهد. خودیت و این‌همانی در تداوم زمانی با هم همپوشانی پیدا می‌کنند. از این‌رو، هویت یک شخص یا جماعت مرکب از بازشناسی ارزش‌ها، هنجارها، ایده‌آل‌ها، مدل‌ها و قهرمانانی است که در آن شخص یا جماعت خود را شناسایی می‌کنند؛ بازشناسی خود در ارتباط با دیگری، بازشناسی خود از طریق دیگری است (Ricoeur, 1992: 121). اما هویت روایی دارای یک طرح‌واره کلی^۴ است که وظیفه دارد این ناسازگاری‌ها را میانجی‌گری نماید. در واقع، طرح‌واره عناصر ناسازگار متعدد (کارگزاران، اهداف، معانی، کناکش‌ها، شرایط، نتایج غیرمترقبه) را، به‌طور موقت دور از هم، در کنار هم می‌چیند و از طریق یک ایده یا فکر وحدت‌بخش و به‌وسیله تحمیل مفهومی از یک غایت به داستان عمل می‌کند.

ریکور، روایت را «کل قابل فهمی که بر توالی و رشته رویدادهای هر داستان حاکم است» (معینی‌علمداری، ۱۳۸۳، ۳۲) تعریف می‌کند. این تعریف بیانگر آن است که طرح یا پی‌زنگ، رویدادهای روایت را به هم مربوط می‌سازد. با این وصف، برای هویت روایی می‌توان این ویژگی‌ها را برشمرد:

۱) میانجی بین گذشته و آینده: برای فهم این نقش از روایت هویتی درک مفاهیم زمان و خاطره از منظر ریکور حائز اهمیت است. از نظر ریکور، مفهوم زمان بر تبادل میان کارکرد تعلق فرد به گذشته و ارتباط این گذشته با خاطره از سوئی و از سوی دیگر تعلق فرد به آینده و توانایی او در

1- Narrative Identity

2- Ipse

3- Idem

4- Plot

تیین وضعیتش در آینده استوار است. از این دیدگاه، زمان حال کمتر به صورت لحظه‌ای منقطع در گذشته و آینده و بیشتر به صورت حلقه ارتباطی زنده در مسیر مداوم زندگی طرح می‌شود. خاطره، یعنی آنچه به نظر می‌آید به گذشته‌های دور تعلق دارد، به لطف همین پیوند با آینده و حال، نقش جهت‌دهنده به زمان را ایفا می‌کند (ریکور، ۱۳۹۰: ۴۹). زمان جهتی از گذشته به سوی آینده دارد و خاطره، جهت‌مندی زمان را از گذشته به آینده در جهان تضمین می‌کند.

لازم به ذکر است که می‌توان همانند خاطرات فردی، از خاطرات جمعی (مثل: جشن‌ها، بزرگداشت‌ها و یادبودها و ...) نیز صحبت کرد. و همان‌گونه که خاطره یک روایت است، خاطرات جمعی نیز مجموعه‌ای از یادها هستند که به صورت روایات جنبش‌ها در اجتماع وجود دارند (همان: ۵۳). این روایت‌ها از دخالت‌هایی سخن می‌رانند که بیشتر روی داده‌اند و موجب پایداری آنها شده‌اند. هر روایت داستانی میانجی و واسطه بین حیات فردی و حیات اجتماعی است و از این طریق است که تجربه‌های فردی از زمان قادر به فراتر رفتن از سطح ذهنیت افراد و سازگاری با زمان عینی و جهانی می‌گردند (میرعمادی و منوچهری، ۱۳۸۱: ۲۰۸). بدین ترتیب، روایت یک محصول زبانی و به بیان ریکور یک نوع خاصی از گفتار است که در سطوح خاصی ارتباط اجتماعی را ممکن می‌سازد. به عبارت دیگر، زبان، تجربه عینی و جهانی زمان را به تجربه فردی آن مرتبط می‌کند.

۲) میانجی بین هماهنگی و ناهماهنگی: روایت‌ها بین سازگاری و ناسازگاری میانجی می‌کنند و «سازگاری ناسازگار» یا «ناسازگاری سازگار» را برای هویت‌های ما، به‌خصوص وقتی که ناسازگاری مورد بحث موقتی است، به‌وجود می‌آورند (Ricoeur, 1984: 4, 21, 31, 42, 43, 49, 60, 69-73, 151, 161, 168, 229).

۳) هویت‌ها هم ابداعی‌اند و هم مبتنی بر دیدگاه‌های از قبل موجود. روایت‌گری، به صورت متعارف، شامل دیالکتیک ابداع و رسوبات گذشته تاریخی است (Ibid: 68, 69, 77, 79, 166, 208, 229).

۴) روایت‌ها واقعیت و تخیل را ترکیب می‌کنند. هویت روایی، موقعیتی محوری بین هویت‌های تاریخی و هویت‌های تخیل ادبی را به خود اختصاص می‌دهند (Ricoeur: 1987, 9, 244). بنابراین، روایت‌ها هم زنده‌اند و هم گفته شده. آشکال هویت بین جهان کنش و جهان خواننده میانجی می‌کند.

۵) هویت روایی بین «چیستی» و «بایستی» میانجی می‌کند. روایت حدواسط بین توصیف

بی‌طرف و تجویز اخلاقی جای می‌گیرد (Ricoeur: 1992, 52, 56, 114, 168). هویت روایی قابل تقلیل به توصیف بی‌طرف نیست، هر چند، از طرف دیگر، هویت اخلاقی قابل تقلیل به هویت روایی نیست.

۶) هویت روایی بین دو نوع تداوم در زمان، بین دو قطب خود-هویتی (یا ipse هویتی) میانجی می‌کند. این دو قطب، نخست، «خودیت بدون حمایت از طرف این‌همانی» (ipse صرف) است که ریکور از طریق پدیده «حفظ جهان فرد» توضیح می‌دهد. قطب دوم، «خودیت حمایت شده از طرف این‌همانی» (ipse به عنوان حمایت شده توسط idem) است که ریکور با پدیده خصلت^۱ توضیح می‌دهد. این امر فضایی را برای «مداخله هویت روایی در ساخت مفهوم هویت فردی به طریقه یک میانجی ویژه بین قطب خصلت، جایی که idem و ipse تمایل به تطابق دارند، و قطب خود-تداومی، جایی که خودیت خودش را از این‌همانی رها می‌سازد» (Ibid: 1-3, 113, 140, 151, 152, 165) فراهم می‌کند.

۷) نظریه‌های روایی مابین تأیید یک «من» و انکار کلی «من» قرار دارند. رویکرد هرمنوتیکی خودیت موقعیتی محوری بین فلسفه کورژیتوی دکارتی و فلسفه نیچه از «کورژیتوی خرد شده» به خود اختصاص می‌دهد (Ibid: 1-25). هویت روایی به حل نوسان متناقضی کمک می‌نماید که این تضادهای قطبی ایجاد می‌کنند. هویت روایی کورژیتو را نه کاملاً پیش‌فرض می‌داند و نه کلاً رد می‌کند.

۸) شخص، در هویت روایی، نه صرفاً کسی است که داستان را می‌گوید و نه صرفاً داستان درباره‌اش گفته می‌شود، بلکه «هم به عنوان خواننده و هم به عنوان نویسنده زندگی شخصی خود ظاهر می‌شود» (Ricoeur, 1987: 246)؛ هم تفسیر کننده، هم تفسیر شونده و پذیرنده تفاسیر است.

۹) و بالاخره، میانجی کننده بین این‌همانی و تنوع است. هویت روایی، «یک مفهوم به‌طور کل اصلی از هویت پویا بسط داده است که همان مقوله‌هایی را با هم منطبق می‌سازد که جان لاک متضاد می‌پندارد: این‌همانی و تنوع» (Ricoeur, 1992: 143).

هویت روایی، از طریق میانجی بین ناسازه‌های هویت‌ساز، تداوم و تغییر هویت‌ها را در

¹- Character

طول تاریخ تبیین‌پذیر می‌سازد. هویت، از این منظر، همانند رودخانه‌ای است که در طول زمان در جریان است؛ خروشان و آرام، شفاف و تیره، یک‌راست و پیچ‌درپیچ، که خالصی و ناخالصی پیدا می‌کند، لکن به مسیر خود ادامه می‌دهد.

۳- چستی هویت

هویت از لحاظ لغوی به وجود، هستی و ذات معنا شده است. هویت، اغلب به معنای حقیقت شی یا شخص به کار می‌رود که صفات جوهری او را در بردارد. فرهنگ لغات آکسفورد هویت را از ریشه idem و در دو معنای تشابه و تمایز می‌داند (جنکینز، ۱۳۹۱: ۵). بر همین اساس، از هویت تعاریف و برداشت‌های مختلفی صورت گرفته است.

۳-۱- نگرش ازلی

اولین تعریف از هویت در یونان باستان و به معنای تشابه و این‌همانی مطرح شد. در این‌همانی، قانون «هر چیزی همان است که هست»، تفاوت جوهری ارسطویی حاکم است.

۳-۲- نگرش تبعی

بسیاری از اندیشمندان بر این اعتقادند که هویت به عنوان یک پدیده سیاسی و اجتماعی نوزاد عصر جدید است. در این نگرش، دیگر برداشت جوهری نمودی نداشته و برساخته شدن هویت‌ها مطرح است. این برداشت از خود در دوران پست‌مدرن و به‌خصوص با افکار و اندیشه‌های دریدا مورد توجه قرار گرفته است که طبق آن هویت افراد در تقابل با ضدیت‌های خود تعریف می‌گردد. اینجا، وجود دیگری لازمه فهم خود است.

۳-۳- هویت تلفیقی

هویت تلفیقی به برداشت دوگانه طرح شده در فرهنگ لغات آکسفورد اتکا دارد. برخلاف تصورات اولیه، هویت‌ها، نه تنها ثابت و دست‌نخوره باقی نمی‌مانند، بلکه همواره در حال دگرگون شدن و بازسازی‌اند. بدین ترتیب، تحول هویتی به طرز تاریخی صورت پذیرفته و رنگ تلفیقی به خود می‌گیرد. به بیان امین معلوف، «هر شخصی بدون هیچ استثنا از هویت ترکیبی برخوردار است» (معلوف ۱۳۹۲: ۲۷). از این‌رو، محمدرضا تاجیک معتقد است: هویت خود «هویت» همواره گشوده و مستعد بازتعریف است. هویت، حصار نمی‌شناسد؛ با ایستایی، ماندگار و اقامت‌های دائم «در خود» و «با خود» بیگانه است. «طی ارض» و درنوردیدن مرزها را سخت می‌پسندد (تاجیک، ۱۳۸۴: ۱۹). اگر این‌گونه است پس چرا شاهد هویت‌های متعدد در جامعه جهانی هستیم و هر ملتی

برای خود هویت متفاوت و متمایزی را بازمی‌شناسد؟ برای رفع این ابهام بهتر است به جای تعریف مفهوم هویت، نگرشی چارچوبی بدان داشته باشیم. در چنین نگرشی، تقابل تعریف این‌همانی یا تمایزی بین افراد و هویت‌ها رنگ می‌بازد؛ گرچه به صورت تعاملی و دیالکتیکی بر هم اثر گذاشته و از هم متأثر می‌شوند.

در این برداشت، تمایز و خط‌کشی مطلق بین ازلی یا تبعی بودن هویت معنا و مفهوم خود را از دست می‌دهد. ما در این تحقیق، همانند فرهنگ رجایی، بر این اعتقادیم که هویت چارچوبی است پویا که بیشتر «شکلی از آگاهی، به خود، به جامعه، به فرهنگ، به تاریخ و به آینده را القا می‌کند. این چارچوب سرزنده، پویا و در حال تحول هم است» (رجایی، ۱۳۸۲: ۱۴). در همین چارچوب هست که، به بیان مانوئل کاستلز، «فرایند ساخته شدن معنا» (کاستلز، ۱۳۸۰: ۲۳) بر پایه یک ویژگی فرهنگی یا یک دسته ویژگی‌های فرهنگی که بر دیگر منابع معنا برتری دارند (تاجیک، ۱۳۸۴: ۱۲) محقق می‌شود. در فرایند ساخته شدن معنا، هویت در تمامی ابعاد آن؛ فردی، قومی، اجتماعی و ملی شکل و ماهیت می‌یابد. بر اساس چارچوب نظری فوق‌الذکر، ویژگی فرهنگی برتر همان بی‌رنگ یا طرح‌واره روایت است که بقیه ویژگی‌های هویتی را به هم گره زده و ربط می‌دهد. در ادامه به بررسی و تبیین ویژگی برتر یا بی‌رنگ روایتی هویت در ایران می‌پردازیم.

۴-دین و هویت

اندیشمندان از مولفه‌های هویتی متعددی نام می‌برند که مبنای وحدت و اشتراک افراد و اجتماع تلقی می‌شوند: سرزمین، زبان، تاریخ، دین، نژاد و ... در برداشت چارچوبی از هویت همه این مولفه‌ها، به انحای مختلف و میزان متفاوت اثر گذار هستند. به نظر می‌رسد آئین‌ها و ادیان غیرالهی (طبیعی) و الهی مقدم‌تر از حتی سرزمین و زبان مشترک باشند. دیدگاه دیوید هیوم، به عنوان فردی غیردیندار، در رساله «تاریخ طبیعی دین» به تبیین ادعای مذکور کمک شایانی می‌کند. طبق نظر وی، بررسی‌ها نشان داده است که شرک یا بت‌پرستی، نخستین دین آدمیان بوده است. سپس اندیشه آنان اوج گرفت و بعد از آن به ذات باری تعالی که سراسر دستگاه طبیعت را سروسامان داده است، آگاه شدند (هیوم، ۱۳۶۰: ۲-۳۱). همچنین، می‌توان ادعا کرد که دین ذاتی ذهن انسان و مکمل طبیعت بشر و قائم بر فطریات بشری است. هر قومی بر اساس همین فطرت ذاتی در طول تاریخ همواره یک یا چند پدیده را مورد تقدیس و پرستش قرار داده است (هیوم، ۱۳۶۹: ۱۷). مطالعات دینی و تاریخی نشان می‌دهد که گرایش‌های دینی در جوامع شرقی بیشتر و قوی‌تر از جوامع غربی بوده است.

با این اوصاف، نقش دین در هویت‌بخشی به یک قوم، گروه یا جامعه امری انکارناپذیر است. هر جامعه‌ای دارای یکسری باورهای مذهبی خاص می‌باشد که باعث تفکیک و تمایز آن از جوامع دیگر می‌گردد و ایران باستان نیز از این مقوله جدا نیست. گرچه اوضاع دینی ایرانیان پیش از زرتشت، مانند تاریخ زندگی‌شان، مبهم و تاریک است، ولی آنچه مشخص است آریایی‌ها به مذاهب واحدی معتقد نبوده‌اند. عقاید اولیه آنها بر پرستش مظاهر طبیعت مبتنی بوده است. آئین پرستش مظاهر طبیعت و مهرپرستی، پس از چندی در قالب مزدپرستی و اعتقاد به یک قدرت برتر بزرگ، یعنی اهورا مزدا، جلوه‌گر شد. آئین زرتشتی، به بیان بنونیست، تلاش مجدانه‌ای کرد که آئین‌های قبل از خود را طرد کند «ولی بعدها ناگزیر شد که همه آنها را در خود مستحیل نماید» (بنونیست، ۱۳۸۳: ۴). این امر نشان می‌دهد که دین زرتشتی در عین سلطه‌یابی، برخی از آموزه‌ها و مولفه‌های آئین‌های پیشین را در خود هضم نموده است. در ادامه، زرتشتی‌گری با فرهنگ یونانی همسانی‌ها و پیوندهایی را در دوره سلوکیان پیدا کرد اما آن را بالکل نپذیرفت. در نهایت، زمانی که امپراتوری ساسانی، نظام سیاسی مبتنی بر زرتشتی‌گری باعث نارضایتی عامه مردم شده بود و با ظهور و ورود اسلام به ایران، به بیان مطهری، «ایرانی روح خود را با اسلام سازگار دید و گم‌گشته خویش را در اسلام یافت» (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۱۲) اسلام پی‌رنگ اصلی هویتی ایران را شکل داد. هویت اسلامی ایرانیان افت‌وخیزهای زیادی را در طول تاریخ تجربه کرده و جذب و دفع‌های متعدد را پشت سر گذاشته است.

این دفع و جذب‌های مبتنی بر دین اسلام بر مولفه‌های هویت‌ساز دیگر، همچون زبان، نژاد و سرزمین، اثر گذاشت و تعاریفی جدیدی از این مولفه‌ها رخ نمود. لازم به ذکر است که اولاً، تاکید بر دین به عنوان پی‌رنگ به معنای نفی بقیه عناصر و مولفه‌های هویتی نیست، بلکه تایید محوریت آن نسبت به بقیه مولفه‌هاست. دوم این‌که، محور قرار دادن دین در هویت ایرانی بدان معنا نیست که تک‌تک ایرانیان دینی و مذهبی بوده‌اند بلکه مقصود این است که هویت اکثریت ایرانیان را دین شکل داده است. و در نهایت، سوم این‌که پی‌رنگ بودن دین در هویت ایرانی نشان‌گر این است که مولفه‌های هویتی دیگر همچون سرزمین، زبان، نژاد و دین (از نوع خاص) همواره در حال تغییر و ترکیب یا کم و زیاد شدن بوده است اما دین محوری بودن ایرانی همچنان در روایت تاریخی ایرانیان پایدار مانده و ذاتی ایرانیان شده است و، همان‌گونه که در ادامه خواهیم دید، تنها نوع دین، البته با تبدیل و تبدلهایی، تغییر یافته است.

۵- هویت دینی و تطور آن

هویت دینی ایرانیان در طول تاریخ تطورات خاص خود را داشته و با جذب و دفع تأثرات بیرونی و تحولات درونی به مسیر خود ادامه داده است. اگر چه چارچوب هویتی دین‌مدار در ایران از سیاست حاکمان اثر می‌پذیرفته است، در مقابل بر حاکمان نیز اثر گذاشته و منبع آگاهی و معنابخشی آنان بوده است. زرتشتی‌گری به عنوان اولین دین رسمی ایرانیان، همان‌گونه که گذشت، ادیان پیشین را تعدیل و در خود هضم نمود. با سقوط و انقراض حکومت هخامنشیان به دست اسکندر (۳۳۰ ق.م) و روی کار آمدن سلوکیان شاهد تغییر و تحول در مذهب، فرهنگ و تمدن ایرانی هستیم، اما به غیر از قشر کارگزاران حکومتی - که تحت سیطره فرهنگی یونانیان بودند - افشار فرودست و توده مردم در برابر این تغییرات مقاومت کرده و بر معتقدات فرهنگی و مذهبی خویش استوار ماندند (گیرشمن، ۱۳۸۴: ۲۶۹). این مقاومت به باورهای مذهبی متکی بود که طبق آن آشه (راست‌گویی) ذاتی حاکم دینی تلقی می‌شد و اسکندر که فردی بی‌دین بود اشموغ (دروغ‌گو) پنداشته می‌شد. زیرا ایرانیان باستان که پادشاهان را نمایندگان خدا و دارای فره ایزدی می‌دانستند، سلطه و غلبه یونانیان بر پادشاهان ایرانی را تهاجم و تسلط بر خدایان خویش محسوب می‌کردند. عامه مردم در این دوره، بر اساس معتقدات مذهبی خویش، در انتظار رهانده‌ای موعود بودند که آنان را از بند یونانیان رهایی بخشد و دین به غفلت سپرده‌شده ایرانی را احیا کند (زمانی‌محبوب، ۱۳۹۰: ۳۹). بدین ترتیب، در کسوت دین، مقاومت و پایداری شدیدی علیه یونانیان شکل گرفت که نتیجه آن اضمحلال قدرت یونانیان و تشکیل حکومت اشکانیان بود.

اشکانیان گرچه تعصب خاصی در دینداری نداشتند اما روحانیون در مصدر طبقات اجتماعی قرار داشتند و توده مردم متعهد به امور دینی بودند. در دوره ساسانیان، دین زرتشتی، توسط اردشیر به عنوان کیش رسمی شناخته و به روحانیون قدرت فوق‌العاده‌ای بخشیده شد (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۷۱). روحانیون برای اشاعه دین زرتشتی سخت‌گیری‌ها و فشارهای زیادی را بر مخالفان تحمیل می‌کردند و از ورود هر نوع فکر و مذهب دیگری جلوگیری می‌نمودند. جاه‌طلبی، بدعت‌های دینی و همراهی روحانیون با اشراف در تاراج و چپاول اموال عمومی، توده ملت را به مرور از دین طبقه روحانیت بیزار ساخت و موجب پیدایش تعارضی سخت میان دولت و مردم با این طبقه شد. نتیجه این نارضایتی و تعارضات شکل‌گیری آئین‌های مانویت و مزدک بود که در سایه مخالفت حاکمان نتوانستند فراگیر و رسمی شوند. با این حال، با ظهور و گسترش اسلام بود که با آموزه‌های آسان،

عادلانه و عامه‌پذیر جای‌گزین زرتشتی‌گری در ایران شد. البته، باورهای دینی و هویت مبتنی بر آن پذیرش و جایگزینی دین الهی را تسهیل می‌نمود. زیرا استنباط بسیاری از مردم این بود که یزدگرد سوم به دلیل محرومیت از فره ایزدی، از اعراب مسلمان شکست خورد (محبوب‌زمانی، ۱۳۹۰: ۵۲). بدین ترتیب، همان‌گونه که جانشینان اسکندر، به دلیل نداشتن فره ایزدی، نامشروع تلقی می‌شدند تا دوام حاکمیت یزدگرد سوم نیز به همان دلیل نامشروع و استقبال از اسلام ضروری تلقی گردید.

دین، پس از ورود و پذیرش اسلام توسط ایرانیان، همچنان پی‌رنگ و تعریف‌کننده اصلی هویت باقی مانده و هویت زرتشتی صبغه اسلامی به خود می‌گیرد. برداشت شیعی از اسلام حتی با باورهای دین باستانی ایران انطباقاتی را پیدا می‌کند. به عنوان مثال، به گفته هانری کربن، شیعه دوازده امامی به تبع سید حیدرآملی (قرن هشتم و نهم ه.ق.) و قاضی سعید قمی (قرن هفده میلادی)، نام امشاسپندان دوازده‌گانه ایرانی را با نام دوازده‌گانه امامان قرینه دانستند. در نتیجه، جشن نوروز جمشیدی را به فاصله سه هزار ساله، صبغه اسلام ایرانی زدند و «محرومیت مجوسی» را از آن زدوده، طیب و طاهر ساختند (شیخاوندی، ۱۳۸۰: ۸۶). زیرا ضرورت داشت تا فهم و آگاهی ایرانی با هویت دینی جدید سازگار گردد و سایر مولفه‌های هویت‌ساز را در چارچوب آن تعریف و تفسیر شود. بدین ترتیب، وحیانی و الهی بودن اسلام پذیرش و انطباق آن با هویت ایرانی را تسهیل و معیار عمل فردی و شیوه رفتار و مقابله با دیگران را مشخص کرد. بر این اساس، به مقابله با تهاجم مغولان مهاجم پرداخت و در خود مستحیل ساخت. این نگرش تحولات و جنبش‌های اجتماعی و سیاسی زیادی را در طول تاریخ ایران اسلامی رقم زد تا این‌که برداشت شیعی از اسلام توسط حکومت صفوی تبدیل به مذهب رسمی شد. لازم به ذکر است که شرایط برای رسمی شدن مذهب شیعی در ایران دوره صفوی از قبل مهیا شده بود.

تجربه نهضت سرداران خراسان، پیدایش دولت سادات مرعشی در مازندران، ظهور دولت مشعشعیان در نواحی خوزستان، گرایش شیعی طوایف ترکمان قره‌قوزلو در آذربایجان و حتی قیام بابائیان در قلمرو عثمانی، اذهان متعصبان شیعی ترکمان، ترک و تاجیک را آماده کرده بود. بعضی از اینها که در آن ایام در جمع یاران متعصب و وفادار شیخ صفی و اولادش در آمده بودند و از جمله طوایف ترک یا ترکمان استاجلو، شاملو، روملو، افشار، تکلو و قاجار را شامل می‌شدند، برای جنگ‌آزمایی و جانسپاری در راه بنیانگذاری یک حکومت شیعی که آنها را از پیروی علما و حکام سنی عصر آزادی بخشد و خاطره فرمانروایی آمیخته با پهلوانی، دادگری و دلاوری عهد پیامبر و

امیرمومنان «امام گزیده او را» تجدید نماید و غاصبان حق اولاد او را در پیش افکار و اذهان عام مردود و بی‌اعتبار سازد، از طریق قیام قاطع مسلحانه ... آمادگی و حتی اشتیاق پیدا کرده بودند (زرین‌کوب، ۱۳۷۴، ۹).

رسمیت یافتن مذهب شیعی از دو منظر قابل تامل و توجه است: اولاً، به عنوان وجه ممیزه هویتی با جهان مسیحیت و اهل سنت عمل کرده و مبنای تشکیل حکومت دینی می‌گردد. دوم این‌که، هویت شیعی توسط حکومت به صورت رسمی مورد حمایت واقع شده و عالمان شیعی را درگیر خود می‌نماید. گرچه بیشتر علما مشروعیت حاکمان صفوی را نمی‌پذیرند لکن همکاری علمایی همچون علامه حلی، شیخ بهایی و سکوت برخی دیگر بر دین‌محوری هویت دوره صفوی مهر تأیید می‌زنند. از این‌رو، هویت جدید ایرانی در دوره صفویه شکل می‌گیرد. این هویت همچنان در دوران افشاریه و زندیه پا برجا می‌ماند و در دوره قاجاریه تداوم پیدا می‌کند. نکته اصلی در فرایند روایی هویت در ایران این است که هیچ‌گاه ایرانی، حتی پس از ورود به تاریخ جدید در عصر صفوی و نیز پس از آن تا دوره قاجاریه و مشروطه و سیطره سیاستمداران لاییک و سیاست پست‌مدرنیسم پهلوی و باز پس از آن، نیز هیچ‌گاه باطن خویش را از دست نداده است. شهر آسمانی یا آرمانشهر و بهشت گمشده روح ایرانی، چه در عصر فردایی پیش از اسلام و چه در دوران اسلامی، هرگز بستگی خود را با اندیشه دینی - اساطیری نگسست. طرفه این‌که تحولات درونی و تأثرات بیرونی به تدریج در پی‌رنگ دینی هویت ایرانی مستحیل شده و در خدمت آن قرار گرفته است.

۶- مدرنیته، مفاهیم جدید و انقلاب

روایت هویت دینی در دوره قاجاریه با تأثرات بیرونی عظیمی روبه‌رو می‌شود که بسی سهمگین‌تر از حمله نظامی اسکندر و آئین زمینی یونانیان و حتی مغولان بیابان‌گرد بود. ایران دوره قاجار، ابتدا با چهره خشن و نظامی غرب مدرن مواجه شده و در درگیری‌های نظامی با غرب، به‌خصوص ارتش تزاری روس، متحمل شکست‌های نظامی، سیاسی و هویتی می‌شود سپس با ورود مفاهیم مدرن تحولات درونی به وقوع می‌پیوندد که هویت دینی اثرات خود را در هر دو مورد نشان می‌دهد.

پس از شکست ایران در جنگ اول خود با روسیه و پذیرش قرارداد گلستان که منجر به از دست رفتن حیثیت سیاسی، نظامی، سرزمینی و دینی ایران شد، حاکمان و فرماندهان نظامی دست به دامان دین شده و برای اعاده حیثیت‌های از دست‌رفته به علما پناه بردند. علمای شیعه حکم جهاد

صادر، و خود را برای جنگ با کفره ظلم، روسیه تزاری، آماده کردند. علمایی همچون مجاهد و ملا احمد نراقی لباس جهاد پوشیده و علمای دیگر حکم جهاد را تایید کردند. اما شکست در جنگ دوم که روس‌ها به سلاح آتشین مجهز شده بود و پذیرفتن قرارداد ترکمنچای خود به مشکل هویتی تبدیل، و انحرافات دینی همچون ازلیه و بابیه از دل آن زاده شد (میرزاده، ۱۳۹۶: ۲۷۹-۲۸۰). در اثنای این تحولات، نه تنها سرزمین و مسلمانان بیشتری به سیطره کفار روس در آمد، بلکه افکار نهفته در پشت ابداعات سلاح‌های آتشین وارد سرزمین دین‌مدار ایران شد. افکار و عناصر مدرنیته، چه با چهره استعمار و زور و چه با چهره فرهنگی - عقلانی، وارد ایران گردید.

مدرنیته با ورود خود از یک سو می‌خواست «چیستی» و «بایستی» هویت ایرانی را تغییر دهد و از سوی دیگر، منبع آگاهی و معنابخشی برای ایرانیان باشد. در چنین شرایطی هویت روایی و دین‌محور ایرانی ایجاب می‌کرد که با این رقیب جدید رقابت، و عناصر آن را مستحیل یا رد نماید؛ در برخورد اول، به دلیل ماهیت ضد دینی‌اش مورد رد و انکار واقع شد. اما آموزه‌های مدرنیته به دلیل ابتنایش بر عقل انسان ماده‌گرا و این جهانی طرفداران زیادی داشت و به تدریج دل‌ربایی می‌کرد و حتی برای هویت دین‌محورانه هم مطلوبیت‌هایی داشت، بنابراین برخی از آموزه‌هایش قابلیت هضم و جذب را دارا بود. در ادامه کیفیت و چگونگی دفع و جذب این آموزه‌ها می‌پردازیم تا چرایی شکل‌گیری انقلاب اسلامی را از منظر هویت روایتی تبیین کرده باشیم.

۶-۱- انقلاب مشروطه

طبیعی بود که مفاهیم و آموزه‌های مدرن برآمده از دل هویتی غیردینی و سکولار غرب با هویت دینی ایران قابل جمع نباشد. ورود مدرنیته با چهره خشن و نظامی خود واکنش‌ها را دو چندان می‌کرد. این چهره یادآور حمله نظامی اسکندر و مغولان بود. اما چهره عقلانی و فرهنگی آن به تدریج دل‌ربایی می‌کرد و فراگیر می‌شد. مفهوم ملت که در خیال اسلامی بیانگر «اهل کتاب» و در ایران پس از صفویه با پیروان شیعه اثنی‌عشری پیوند یافته بود طبق برداشت مدرن با «مادر وطن» مترادف بود و با معنای «امت» اسلامی فاصله داشت. یا «سیاست» که در گذشته با مفهوم حقوق پادشاه در سرکوبی، شکنجه و سر بریدن شورشیان و بلواگران معنا می‌شد، معنا و مفهومی نو یافت. در این مفهوم جدید، «سیاست» گستره کوشش «مردم» برای به خدمت‌گیری «دولت» در پیشبرد منافع همگانی «ملت» گشت. یا «انقلاب» که در گذشته نابسامانی حاصل از شورش و بلوای «رعیت» برشمرده می‌شد، در سامان سیاسی جدید، به مبارزه «ملت» علیه سلطان و حاکم ظالم تغییر معنی

داد(توکلی‌طرقی، ۱۳۸۲: ۱۱). از یک طرف، همین تغییر مفاهیم در تغییر هویت دینی اثر می‌گذاشت و از طرف دیگر وجه عینی و دستاوردهای مدرنیته به هویت دینی انسجام می‌بخشید. در واقع، با ورود مدرنیته، طبیعت سیاست تحول‌جدیدی یافت و قدرت سخت در آن به قدرت نرم تبدیل شد و این تحول، میدان را برای ورود بسیاری از گروه‌ها از جمله «روحانیت» به عرصه سیاسی فراهم آورد. دستگاه چاپ که از دستاوردهای مدرنیته و در جهت معنابخشی زندگی سکولار ابداع شده بود مورد استفاده علمایی دین قرار گرفت. به گونه‌ای که صاحب‌جوهر، به لطف دستگاه چاپ، برای اولین بار به عنوان مرجع تقلید تمامی شیعیان شناخته شد و رساله عملیه خود را در اختیار عموم قرار داد. فقط سه سال پس از زمانی که شبکه تلگراف فراگیر شد، میرزای شیرازی توانست با استفاده از همان فناوری نخستین حرکت سیاسی مستقل مرجعیت تقلید را در داستان تحریم تنباکو شکل دهد. بدون تلگراف، چنین حرکت سیاسی گسترده‌ای هرگز تحقق نمی‌یافت(سمیعی، ۱۳۹۷: ۲۱۵). اما ورود علما و روحانیون به عرصه سیاسی ایجاب می‌کرد که در برابر مفاهیمی همچون ملت، آزادی، انتخابات و قانون موضع‌گیری کنند. این قشر برای دفاع از حقوق مردم در مقابل ستم و استبداد حاکمان مجبور بودند از یک طرف در پی اجرای احکام اسلامی و از طرف دیگر در صدد محدود کردن قدرت و اقتدار حاکمان سیاسی و رهایی مظلومان از قید ستم آنان بر بیایند. در نتیجه، به فرایند مشروطه پیوستند. به بیان احمد اشرف، «با انقلاب مشروطه و تاسیس نوعی دولت ملی، در معنای امروزی آن، ایرانیت احیا شده در عصر صفوی به صورت هویت ملی در عصر جدید ظاهر می‌شود. ... و سرانجام میان هویت ملی ایرانی و هویت فراگیر اسلامی و میان هر دو با هویت انسان متجدد امروزی درگیری‌های عمیق پدیدار می‌شود»(اشرف، ۱۳۷۱: ۵۴۳). در این درگیری، به دلیل اولاً، شقاق بین روشنفکران و توده مردم و علما، و در ثانی، افتراق بین خود علما در فهم و تبیین مفاهیم مدرن، در نهایت مفاهیم مدرنیته در تضاد با روح انسان دین‌مدار ایرانی تلقی و انقلاب مشروطه به شکست منتهی می‌شود. پس از یاس و ناامیدی از انقلاب، خاندان پهلوی روی کار آمده و به دنبال احیای باورهای ایران باستان و تاکید بر دستاوردهای مدرنیته را در تقابل و تضاد با هویت اسلامی برمی‌آیند.

گرچه رضاخان پایه‌های حاکمیتی خود را نخست، ظاهراً، بر باورهای دینی - شیعی مردم برمی‌نهد تا مشروعیت ابتدایی را کسب کند اما پس از کسب رسمی قدرت اسلام را مانع تحقق توسعه دانسته و با همفکری و همکاری روشنفکران به احیای آئین باستانی می‌پردازد و آن‌را هم‌خوان

با جهان معاصر برمی‌شمارد. پسرش، محمدرضا پهلوی، نیز با مدرنیزاسیون سریع، گام در جای پدر می‌نهد و با انتحای مختلف به مقابله با هویت اسلامی ایرانیان می‌پردازد. در این اوضاع و احوال هویت دین‌محور ایرانی راه‌کار جدیدی می‌طلبد.

۶-۲- انقلاب اسلامی

هنگامی که مفاهیم و آموزه‌های مدرن وارد ایران شد و به دنبال تغییرات اجتماعی و سیاسی بود روح ایرانی به خاطر هویت دین‌مدار خود در برابرش مقاومت می‌کرد. از همین روی، این مفاهیم و روشنفکران به دین متوسل شده و رنگ و لعاب دینی بدان‌ها می‌دادند. مفاهیمی چون انقلاب، آزادی، رهایی، انتخاب، ملت، دولت، استکبار، عدالت، طبقه، از خود بیگانگی، قانون، پارلمان و ... در ذیل آموزه‌های اسلامی تفسیر شد تا از مقبولیت آحاد مردم برخوردار گردد. روشنفکران در این بین میدان‌داری و نقش رهبران فکری جامعه را بازی کردند. به همین دلیل، کُد [قانون] فرانسوی با قوانین و احکام اسلامی تطبیق داده شده و به نام اصول اسلامی رواج یافت، و مفاهیم مساوات، عدالت و تغییر و تحول‌خواهی چپ‌گرایانه به آیات قرآنی مستند شدند. از این‌جاست که چپ‌گرایان اصول اندیشه خود را «موافق روح مساوات اسلامی» می‌بینند. همچنین، در مرامنامه‌اشان برای نشان دادن ارج و قرب مجاهدان به قرآن کریم استناد کرده و می‌گویند: «لیس لیلانسان إلا ماسعی» (آجودانی، ۱۳۹۶: ۴۱۷). یا نهضت خدایپرستان سوسیالیست، اسلام را «یک ایدئولوژی اجتماعی و انقلابی و طرز فکر خدایپرستی به عنوان تکیه‌گاه فلسفی و معنوی جهت رهبری مبارزه مردم مسلمان ایرانی و تحول اجتماعی و دگرگون کردن کامل نظام موجود» می‌دانستند (نخشب، ۱۳۸۱: ۲۸۰). طرفداران این نهضت، معتقد بودند که فکر سوسیالیسم همان فکر اصیل اسلامی است و اندیشه عدالت‌خواهی و مساوات در اسلام به قدمت خود اسلام است و یک آرمان جدید و اقتباس شده از غرب نمی‌باشد.

این‌گونه لفافه اسلامی پوشاندن به آموزه‌های غربی در نزد احزاب و روشنفکران لیبرال و غرب‌گرا رونق زیادی داشت زیرا از تحریک احساسات دینی عامه مردم جلوگیری می‌کرد. این پنهان‌کاری و عدم صداقت باعث انحراف انقلاب مشروطیت و شکست آن شد. حال، ضرورت داشت تا طرفداران واقعی تحول اجتماعی-سیاسی و مخالفان نظام استبدادی پهلوی طرحی نو دراندازند. محوریت دین در سامان‌دهی هویت فردی و اجتماعی اکثریت مردم چنان قوی بود که به بیان شریعتی، «در طی ۱۴ قرن همراهی تاریخ ایران و اسلام، فرهنگی غنی و گسترده پدید آمده است که در آن، هیچ یک را نمی‌توان از دیگری باز شناخت، فرهنگ ایرانی بدون اسلام جستن، به همان

اندازه محال است و غیرقابل تصور، که فرهنگ اسلامی بدون ایران دیدن» (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۴۶). اما طریقه مواجهه با آموزه‌های سکولار مدرنیته الزام می‌کرد اولاً، تا با اتکا به دین به مبارزه با مدرنیته رفت. در ثانی، از برخی آموزه‌های عقلانی و ابزاری مدرنیته نمی‌شد چشم‌پوشی کرد. بنابراین، بهترین روش مقابله با آن، استفاده از همان روش مدرنیته بود؛ نگاهی عقلانی به آموزه‌های اسلامی، و اخذ شکل و تغییر محتوای آموزه‌های مدرنیته. اگر مدرنیته در لباس آموزه‌های اسلامی سعی در تغییر هویت ایرانی داشت ایرانیان نیز با تغییر هویت مفاهیم غربی با آموزه‌های اسلامی در صدد مستحیل کردن آن برآمدند.

اندیشمندان و صاحب‌نظران دینی، در تقابل هویت دینی ایرانی با نظام هویتی ضد دین غربی، به مفاهیم و موازین مدرنیته استناد کرده و مبنای «خودآگاهی» ایرانی را در بازگشت به گذشته و سنت خود دیده و از «بازگشت به خویشتن» صحبت کردند. شخصیت‌هایی چون فخرالدین شادمان، احمد فردید، داریوش شایگان، جلال آل‌حمد، علی شریعتی، مرتضی مطهری و امام خمینی (ره) به انحا و میزان متفاوت در صدد احیای خویشتن ایرانی - اسلامی برآمدند. غرب‌گرایی به مثابه «از خودبیگانگی» ایرانی تلقی و تفسیح گردید. «تضاد طبقاتی» متناسب با شرایط ایران به تضاد صاحبان «زر و زور و تزویر» با محرومان و مستضعفانی تشبیه شد که مظلومان برای «رهایی» از قید سلطه می‌بایست دست به «انقلاب» می‌زدند. هویت دین‌محورانه عامه مردم نشان‌گر این بود که علما و اندیشمندان دینی از محبوبیت و پذیرش بیشتری از جانب آنها برخوردار هستند. بنابراین، نقش و نفوذ روشنفکران غرب‌گرا به محاق می‌رفت. علما و روشنفکران دینی از جمله امام خمینی (ره)، شهید مطهری و شریعتی در این بین توانستند با استحاله مفاهیم مدرن و تحلیل اسلامی از آنها نقش برجسته‌ای در شکل‌گیری انقلاب ایفا نمایند.

اکثر صاحب‌نظران بر این باورند که عمده طبقه روشنفکران به دلیل خاستگاه طبقاتی و نخبه‌گرا بودن نتوانسته بودند با بطن توده مردم ارتباطی برقرار کنند و به نمایندگی از آنها نظریه‌پردازی نمایند (کچویان، ۱۳۸۴: ۱۵۳). به دلیل همین عدم تطابق نظر و عمل روشنفکران با توده مردم، امام خمینی (ره) بیان می‌دارد: «امروز زمانی است که ملت‌ها چراغ راه روشنفکران شوند و (آنها) را از خودبیگانگی و زبونی در مقابل شرق و غرب نجات دهند» (خمینی، ۱۳۶۱: ۱۳، ۲۱۱). اما شریعتی، به عنوان یک روشنفکر دینی، از منظر و با عنوان مفاهیم مدرن آموزه‌های اسلامی را بیان می‌نمود و از شهادت، انتظار، عدالت و مبارزه طبقاتی تبیین جدید و متناسب با شرایط و زمانه ایرانی ارائه می‌کرد.

تحت چنین تبیینی است که وی از مفاهیم مدرنی چون اختیار، آزادی، عقلانیت، مسئولیت‌پذیری، آگاهی و خودآگاهی (شریعتی، ۱۳۷۱: ۳۲، ۶۴-۶۹) تحلیل اسلامی ارائه کرده و بر حرکت بر خودسازی و جامعه‌سازی و در عین حال خروج از رکود «بودن» و حضور در عرصه بالندگی «شدن» فرامی‌خواند. بدین ترتیب، چهره‌های فلسفی نظیر ابوعلی سینا و حتی شخصیت‌هایی چون سلمان فارسی، در دیدگاه شریعتی، جایشان را به افرادی چون ابوذر، مقداد، عمار و بلال می‌دهند که به‌طور کامل در تصویر مبارزان انقلابی و اصلاح‌گر ظاهر می‌گردند.

شخصیت‌های دینی دیگری همچون صالحی نجف‌آبادی، محلاتی، محمدیزدی و احمدرضایی با تفسیر انقلابی از حماسه عاشورا (کچویان، ۱۳۸۴: ۱۴۴) برداشت چپ‌گرایانه از مفاهیم مدرن را در خدمت آرمان انقلابی هویت دینی ایرانیان قرار می‌دادند. اما امام خمینی (ره) و شهید مطهری سعی داشتند، برعکس شریعتی، با استخاله مضامین مفاهیم مدرن قرائتی اسلامی - شیعی از آنها ارائه دهند. از نظر امام مفاهیم مدرنی چون آزادی، دموکراسی و حکومت‌داری با اسلام فاصله زیادی دارند زیرا «محدود به ابعاد مادی انسان می‌شوند و ابعاد معنوی انسان را مورد غفلت قرار می‌دهد» (خمینی، ۱۳۶۱: ۷، ۴۱۴-۴۱۵ و ۴، ۱۰). دیدگاه مطهری نیز عیناً نظرات امام است (مطهری، ۱۳۵۸ (ب): ۱۳۴-۱۴۴). وی در عین این‌که ارزش‌هایی نظیر آزادی و دموکراسی را مورد تأیید قرار می‌دهد، نمی‌تواند آنها را به نحوی که در غرب هست، بپذیرد. وی آزادی را برای رهاسازی انسان و تحقق بعد متعالی وی می‌داند. بنابراین، از نظر وی ارزش آزادی ماهیتی ابزاری دارد که بسته به نسبت عملکرد آن در رابطه با اهداف اصلی یعنی شکوفایی خود حقیقی، ارزش پیدا می‌کند. این سخن، یعنی اعتبار و ارزش آزادی به اعتبار نقشی که در «تکامل» انسان دارد، عیناً در مورد دموکراسی نیز صادق است (مطهری، ۱۳۵۸ (الف): ۸۲). به علاوه، از دید مطهری، در عین این‌که دموکراسی مطلوبیت دارد اما لازمه مطلوبیت آن دموکراسی سکولار نیست (همان: ۶۶).

امام خمینی نیز در مقابل کوشش رژیم حاکم جهت القاء ناسیونالیسم افراطی به عنوان هویت ایرانیان و تأکید بر فراملی و غریبه بودن هویت اسلامی و در نتیجه به حاشیه راندن و فسخ و مسخ این مقوله، در مقابل این حرکت ایستاد و با دمیدن الگوهای اسلامی همچون نبی اکرم اسلام، علی (ع)، امام حسین (ع) و بالاخره حضرت حجت (عج) (خمینی، ۱۳۶۱: ۱۰، ۳۱) اعلام کرد که «ملی به معنای صحیح آن نه آن‌چه که روبروی اسلام عرض اندام می‌کند» (همان: ۱۵، ۱۶۰). امام، همچنین، در راستای هویت روایی منکر تمدن غربی نبود. چنان‌که به صراحت اعلام می‌داشت «ما همه مظاهر

تمدن را با آغوش باز قبول داریم لکن اینهایی که اینها دارند مظاهر تمدن نیست» (همان: ۲، ۱۲۶). با این وصف، مفاهیم برآمده از مدرنیته و غرب مثل آزادی، قانون، خودآگاهی، و رهایی محتوای خود را تغییر می‌دادند. به عنوان مثال، دموکراسی برآمده از غرب می‌بایستی قالب تهی کرده و محتوای اسلامی به خود می‌گرفت. از این منظر، جمهوری اسلامی نظامی مترقی تصور می‌شود که «مبتنی بر دموکراسی و پیشرفته و با همه مظاهر تمدن موافق» (همان: ۴، ۲۰۹) است. علاوه بر این، امام معتقد بود که «اسلام دینی مترقی و دموکراسی به معنای واقعی است و آن رژیم‌هایی که ما می‌خواهیم تاسیس کنیم یک همچو رژیم‌هایی است و با این رژیم‌هایی که الان هستند تفاوت دارد، احکام اسلامی، احکامی بسیار مترقی است و متضمن آزادی‌ها و استقلال و ترقیات» (همان: ۱۴۴). بدین ترتیب، مفاهیم مدرن، اما با مضامین و محتوای دینی، به منظور مبارزه با «دیکتاتور» و «شمر زمانه» که خود بزرگترین حامی غرب و دستاوردهای آن بود، توده مردم را به حرکت و انقلاب رهنمون شد.

در انقلاب اسلامی بهمن ۱۳۵۷ نیز دستاوردهای مدرنی چون دستگاه‌های ضبط و پخش، چاپ و تکثیر شب‌نامه‌ها و بیانیه‌ها در خدمت انقلاب قرار گرفت و مفاهیمی همچون: «انقلاب»، «رهایی از ظلم»، «مبارزه با دیکتاتور»، «خودآگاهی»، «بازگشت به خویشتن»، «آزادی»، «استقلال»، «دموکراسی» و «جمهوری» با محتوایی اسلامی بساط حکومت طرفدار غرب را برچید.

نتیجه‌گیری

مطالعات تاریخی نشان می‌دهد که کنش‌ها و واکنش‌ها در برابر تحولات بیرونی و درونی جامعه ایران بر اساس محوریت هویت دینی بوده است. محوریت هویت دینی در ایران نافی وجود سایر عناصر هویتی در ایران نیست و هر یک از عناصر کارکردها و اثرگذاری‌های خاص خود را داشته است اما این هویت دینی بوده است که بدان کارکردها و اثرگذاری‌ها سمت‌وسو یا شدت و ضعف بخشیده است. مطالعه در تبیین چرایی شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ نیز نشان می‌دهد که هویت دینی در سیر تطوری که داشته، و گرچه در دوران مشروطه قافیه را به عناصر و آموزه‌های مدرن باخته، اما با اخذ آن عناصر و آموزه‌ها محتوای درونی‌شان را تهی و با آموزه‌های دینی و فرهنگی اسلام جایگزین نموده و توانسته است با اصل «بازگشت به خویشتن» علت اصلی انقلاب گردد. شکی نیست که مشکلات و فساد اقتصادی و سیاسی، فشار بین‌المللی و علل و عوامل روانی و اقدامات نیروهای چپ، مارکسیسم و مذهبی وجود داشته‌اند لکن هویت دینی تاریخی ایرانی برای مقابله با عناصر و آموزه‌های مدرن از ظرفیت خود آن‌ها برای سرنگونی رژیم‌هایی که مروج و

منادی‌شان استفاده کرده و با تزریق آموزه‌های اسلامی بر آن انقلابی اسلامی را رقم زده است. هویت دینی ایرانی همچنان به مسیر خود ادامه خواهد داد اما طبیعی است که در شرایط جهانی شده معاصر و فراگیرتر شدن آموزه‌های مدرنیته با چالش‌های بسیار و بزرگتر مواجه گردد؛ اما متناسب با کیفیت و کمیت فرهنگ‌سازی جمهوری اسلامی ممکن است همچنان ارزش‌های مدرن را در خود استحاله کند یا برعکس استحاله شود و موقتاً به حاشیه رود.

کتابنامه

- آجودانی، م. (۱۳۹۶). *مشروطه ایرانی*. تهران: اختران.
- اشرف، ا. (۱۳۷۱). *هویت ایرانی: در ایران در آستانه سال ۲۰۰۰*. پاریس: انجمن پژوهشگران ایرانی.
- بنونیست، ا. (۱۳۸۳). *دین ایرانی (بر پایه متن‌های یونانی)*. (سرکارتی). تهران: نشر قطره، چاپ دوم.
- تاجیک، م. (۱۳۸۴). *روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان*. تهران: فرهنگ گفتمان.
- توکلی‌طرقی، م. (۱۳۸۲). *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ*. تهران: نشر تاریخ ایران.
- جنکینز، ر. (۱۳۹۱). *هویت اجتماعی*. (یاراحمدی). تهران: پردیس دانش.
- خمینی، ر. (۱۳۶۱). *صحیفه نور*. جلد ۲، ۴، ۷، ۱۰، ۱۳ و ۱۵. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خواجeh‌سروی، غ. (۱۳۸۹). "امام خمینی (ره) و بازسازی هویت ملی ایران". *فصلنامه مطالعات ملی*. سال یازدهم، شماره ۱.
- رجایی، ف. (۱۳۸۲). *مشکله هویت ایرانیان امروز: ابفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ*. تهران: نی.
- ریکور، پ. (۱۳۹۰). "خاطره، تاریخ و فراموشی". *هفته‌نامه تاریخ شفاهی*. شماره ۳۳، ۲۹ تیر.
- ریکور، پ. (۱۳۸۶). *درباره ترجمه: اندیشه در عمل*. (مرتضی بحرانی). تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- زرین‌کوب، ع. (۱۳۷۴). *روزگاران ایران*. جلد ۵. تهران: نشر سخن.
- سمیعی، م. (۱۳۹۷). *نبرد قدرت در ایران: را و چگونه روحانیت برنده شد؟*. تهران: نی.
- شریعتی، ع. (۱۳۷۱). *مجموعه آثار*. جلد ۳۲. تهران: انتشارات الهام.
- شیخاندی، د. (۱۳۸۰). *ناسیونالیسم و هویت ایرانی*. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- کاستلز، م. (۱۳۸۰). *عصر اطلاعات: قدرت هویت*. (چاووشیان). جلد دوم. تهران: طرح نو.

کچویان، ح. (۱۳۸۴). *تطورات گفتمان‌های هویتی ایران: ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد*. تهران: نی.

کمالی‌اردکانی، ع. (۱۳۸۴). "انقلاب اسلامی و بازسازی هویت ملی در ایران". *فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)*، شماره ۲۶.

گیرشمن، ر. (۱۳۸۴). *تاریخ ایران از آغاز تا اسلام*. (محمد معین). چاپ ۱۶. تهران: جام. محبوب‌زمانی، ح. (۱۳۹۰). "نقش دین در هویت بخشی به ایرانیان (عصر باستان)". (به کوشش محمد منصورنژاد). تهران: موسسه مطالعات ملی.

مطهری، م. (۱۳۵۸ الف). *پیرامون انقلاب اسلامی*. قم: صدرا.

مطهری، م. (۱۳۶۲). *خدمات متقابل اسلام و ایران*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

مطهری، م. (۱۳۵۸ ب). *نظام حقوقی زن در اسلام*. قم: صدرا.

معلوف، ا. (۱۳۹۲). *هویت‌های مرگبار*. (نیک‌گهر). چاپ دوج. تهران: نی.

معینی‌علمداری، ج. (۱۳۸۳). "هویت، تاریخ و روایت در ایران". (به کوشش حمید احمدی). در ایران: هویت، ملیت، قومیت (مجموعه مقالات). تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

میرزازاده، ف. (۱۳۹۶). *اسلام انتقادی و سلفی‌های جهادی*. تهران: نقد فرهنگ.

میرعمادی، ط. و منوچهری، ع. (۱۳۸۱). "پدیدارشناسی و فهم تاریخ: بحثی در روش تاریخ‌پژوهی قاجاریه". *نشریه تخصصی گروه تاریخ*. دانشگاه تهران، شماره سوم.

نخشب، م. (۱۳۸۱). *مجموعه آثار*. تهران: چاپخش.

هیوم، د. (۱۳۶۰). *تاریخ طبیعی دین*. ترجمه خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

هیوم، ر. (۱۳۶۹). *ادیان زنده جهان*. (گواهی). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

Ricoeur, P. (1992). *Oneself as Another*. (By K. Blaney. London). Chicago: The university of Chicago press.

_____ (2006). *On Translation*. (By E. Brennan). London & New York: Routledge.

_____ (1984). *Time and Narrative I*. (By Kathleen Mclaughlin and D. Pellauer). Chicago: The university of Chicago press.

_____ (1987). *Time and Narrative III*. Chicago: The university of Chicago press.