

فصلنامه مطالعات سیاسی
سال هشتم، شماره ۳۱، بهار ۱۳۹۵
صفحات: ۲۵-۴۷
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۵؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۱۲/۲۰

زیست جهان ایرانی در اندیشه‌های احسان نراقی

دکتر محمدتقی قزلسفلی* / پونه قاسم‌پور**

چکیده

هویت و پرسش از کیستی، همواره از دیرباز از دغدغه‌های اصلی انسان بوده و هست. ذهن ایرانی نیز به واسطه زیست در سرزمینی با تاریخ و تمدنی دیرپا، در پی یافتن پاسخی برای کیستی خود بوده است. در عمده‌گذاره‌های فکری نسل‌های معاصر روشنفکری ما، «ایران» به‌عنوان یک تمدن همواره مورد توجه و مذاقه بوده است. در این میان احسان نراقی به نسلی تعلق دارد که با اطلاق «هویت اندیشان ایرانی» ضمن توجه به اهمیت این موضوع، در تلاش برای تبیین عناصر تشکیل دهنده‌ی این مؤلفه‌ی مهم و کارکرد هویت بخش آن بوده است. لذا پرسش اصلی مقاله حاضر این است که از منظر رهیافت زیست جهان عناصر مقوم و هویت بخش ایرانی کدام است؟ دلایل تفوق هر گذاره نسبت به دیگری چیست؟ اهمیت استفاده از زیست جهان به‌عنوان پایه تحلیل این است که ماهیت هویتی هر جامعه را در پیوند پویای آن با گذشته مورد بررسی قرار می‌دهد. به‌عبارت دیگر، روش تحلیل زیست جهان با خصلت کل‌گرایانه خود، در پی اثبات این دعوی است که فرهنگ ایرانی و اجتماع آن دیری پیش از هویت ملی، به معنای مدرن آن ساخته و پرداخته شده است. به این منظور ما در پاسخ به این پرسش مولفه‌هایی چون اساطیر، سرزمین مشترک، زبان فارسی و شاعرانگی را مفروض گرفته از دیدگاه نراقی تحلیل کرده ایم. چارچوب نظری مقاله روش تحلیل زیست جهان و روش کار توصیفی تحلیلی است.

کلید واژه‌ها

هویت، روشنفکران ایرانی، زیست جهان، احسان نراقی.

m.t.ghezel@gmail.com

*دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، ایران
**کارشناسی‌ارشد علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، ایران

مقدمه

در جهانی که امور در آن به سرعت دگرگونی می‌پذیرند، شاید صحبت از گذشته و دریغا گویی بر آن، امری واپسگرا باشد. اما باید این نکته را نیز به خاطر داشت که ما به‌عنوان انسان دارای گذشته‌ای نیز هستیم، گذشته‌ای که باید با پای داشتن در زمین حال، نسبت خود را با آن مشخص کنیم. گذشته انسان چیزی مرده و از دست رفته نیست، رکن اساسی وجود اوست: «تاریخ انسان تاریخ نوشته کسانی نیست که در گذشته‌ای دور یا نزدیک در سرزمین معینی زندگی می‌کرده‌اند، تاریخ جنگ‌ها و فتوحات و شکست‌ها نیست، بلکه آن رسومی از گذشته است که از صافی زمان گذشته و در وجود انسان کنونی متبلور شده و شخصیت فردی یا جمعی انسان کنونی را ساخته است» (آشوری، ۱۳۷۷: ۵). ازینرو «ما»ی ایرانی نیز به‌عنوان ملتی کهن و دیرپا دارای چنان گذشته دور و دراز و در عین حال نقاط تاریک و روشنی هستیم که به راحتی قابل چشم پوشی نیست. ایران ملتی است دارای تداوم تاریخی و سابقه دیرین فرهنگی و تمدنی، چنان که می‌توان به زبان اسمیتی آن را «ملتی پیشامدرن» تلقی نمود؛ ملتی که به رغم تغییرات وسیع در طول قرن‌ها، اجزای اصلی هویت بخش آن همواره حفظ و در طول سالیان دراز مدام باز تولید شده است. بنابراین پر بیراه نیست اگر گفته شود «ایران» همواره به‌عنوان مساله‌ای اصلی در گزاره‌های گفتمان روشنفکری ایرانی حضور داشته است. به واقع می‌توان گفت روندهای رو به تزاید شبه مدرنیسم در ایران در آغاز دهه ۵۰ شمسی، بسیاری از اهالی فکر را نگران کرده بود، ازینرو ترس از شیء گشتگی انسان ایرانی و ترس از سست شدن پایه‌های هویتی زیست جهان، آن‌ها را به بررسی عناصر وحدت بخش ایرانی که دور از دیدگاه‌های پوزیتیویستی باشد علاقه‌مند کرد. در این میان نراقی نیز به‌عنوان عضوی از این نحله هویت اندیش با نگاهی تمدنی به ایران، دغدغه اصالت و «آنچه خود داشت» را به همراه داشت. به اعتراف خود او «در این جهان آشفته و بی قاعده، تنها چیزی که می‌تواند ما را به ساحل نجات برساند توجه جدی و صادقانه به حیات فرهنگی و میراث تاریخی خودمان است» (نراقی در قزلسفلی، ۱۳۸۰: ۱۳۶). «خود» که توجه به آن و محافظت از آن در برابر «دیگران» وجه اصلی توجه روشنفکران هویت اندیش بود. این «خود» که پایه‌ی اصلی هویت است، در بستر جهانی از تجربه‌های مشترک که «زیست جهان» نام دارد معنا می‌یابد. زیست جهان ایرانی که جهانی زندگی ما ایرانیان است برساننده اصلی و راهنمای «هویت ایرانی» ماست. در این زیست جهان همواره عناصری از گذشته حضور دارد که بر مبنای زیست جهان کنونی

قابلیت زایایی و بازگشت دارد. بنابراین «ایرانیت» یا «ایرانی بودن» و عناصر سازنده آن همواره مولفه‌های شایان توجه در هویت ایرانی است. آنچه در این مقاله به عنوان مساله اصلی مورد بررسی قرار می‌گیرد، همانا یافتن عناصر زیست جهانی ایرانی به مثابه سازنده هویت ایرانی، در اندیشه یکی از نمایندگان نسل هویت اندیش یعنی «احسان نراقی» است. به اعتباری می‌خواهیم بدانیم آنچه که از آن به عنوان «ایرانیت» در مؤلفه‌های هویت ملی مان یاد می‌کنیم در چه عناصری تجلی می‌یابد و به زمان حال تسری پیدا می‌کند. فرضیه اصلی این است که عناصر چنین زیست جهانی که پایه گفتگو و ارتباط حال با گذشته را فراهم می‌کند، اساطیر، زبان مشترک، سرزمین مشترک، شعر و ادبیات و حماسه‌های ماست که بسان پس زمینه‌های فهم ما از هم و امکان ارتباط در بطن زیست جهان ایرانی که همه ما ایرانیان در آن مشترک هستیم را فراهم می‌کند. بنابراین رجوع به گذشته و بازتفسیر چنین گنجینه ارزشمندی از اسطوره‌ها، دین و تاریخ مشترک برای هر چه بهتر شناختن «ما» ایرانی در عصری که هر جماعتی در پی یافتن ریشه‌های خود است، لازم می‌نماید.

۱. چارچوب نظری

هویت چه در بُعد فردی و چه در بُعد جمعی آن حاصل زیست انسان در یک جهان اجتماعی است؛ جهانی که پیشتر نسلی از متفکران آلمانی، از آن به «زیست جهان» یاد کرده‌اند. «زیست جهان»^۱ از کلید واژگان علوم اجتماعی و به معنای دقیق تر از مفاهیم اساسی نزد متفکرانی چون ادموند هوسرل، یورگن هابرماس، پیتر برگر، آلفرد شوتر و... می‌باشد. این دسته از متفکران با فراروی از ثنویت عین و ذهن دکارتی و کنار گذاشتن سوژه بی‌جهان، در صدد پیوند میان انسان و جهان بر آمدند؛ از «من می‌اندیشم» دکارتی و سولیپسیسم ناشی از نگاه به جهان از افق سوژه، گذر کرده و به «بودن در جهان» و امر بینادینی نظر دارند. زیست جهان به مثابه عرصه زندگی مشترک اجتماعی و عرصه دانش‌ها، واسطه‌ای است که نحوه ی زیست و زندگی ما را در جهان انسان‌ها تا حدود زیادی رقم می‌زند (معینی علمداری، ۱۳۹۴: ۹). به این معنا در نگرش زیست جهانی، انسان بر خلاف تفکر دکارتی تک افتاده و منزوی نیست بلکه در جهانی مشترک با دیگرانی چون خود زندگی می‌کند و در تمام اعمال و رفتار

1. Life-World

ناگزیر با این جهان درگیر است؛ بنابراین تفکر زیست جهانی انسان را از بی جهانی رها نکرده و به ارتباط او با جهان تأکید می‌ورزد. هوسرل زیست جهان را قلمرو بداهت‌های اولیه می‌داند؛ بداهت نحوه ای از آگاهی با تمایزی ویژه است، یعنی خود-پیدایی، خود-نمایش دهندگی، خود-دادگی یک چیز، یک محتوا، یک کلیت، یک ارزش و غیره، که در نحوه نهایی «حضور مشخصه» در «شهود بی‌واسطه» «به نحو اصیل» داده شده باشد. برای «من» [آگو] این بدن معناست که چیزی را به نحو مبهم، از طریق مفاهیم تهی از پیش ساخته شده افاده نمی‌کند، بلکه کاملاً به خود شیئی نزدیک است، خود آن را شهود می‌کند، می‌بیند و می‌شناسد. می‌توان گفت بداهت همان تجربه است به معنای اوسع و در عین حال ماهیتاً واحد کلمه (هوسرل، ۱۳۹۲: ۱۰۳). در همین راستا هابرماس نیز آن را بدیهی دانسته و معتقد است زیست جهان شالوده پرسش‌ناپذیر هر چیزی است که در تجربه من به صورت داده شده جای دارد (این من، می‌تواند من متعلق به یک جماعت یا من در نقش هویت و کیستی یک کشور یا جامعه باشد) و قالب پرسش‌ناپذیری که در آن همه مسائلی که من با آن سر و کار دارم جای گرفته است. این بدیهی بودن در گرو نوعی پیشینی بودن اجتماعی است که به صورت بین‌ذهانی بودن تفاهم در زبان جاری می‌شود (هابرماس، ۱۳۹۲: ۵۲۱)؛ چیزی که هوسرل از آن به «پریوری زیست جهان» تعبیر می‌کند (زیست جهان به مثابه امر پیشینی). به واقع هوسرل زیست جهان را به‌عنوان امری پیش داده در نظر می‌گیرد که جهانی مقدم بر علم و به عبارتی پیشا نظری محسوب می‌شود؛ جهانی که قبل از شکل‌گیری شناخت‌شناسی انسان وجود داشته و زیسته شده است. افراد درون زیست جهانی که پیش از آن‌ها وجود داشته‌اند یا به عرصه وجود می‌گذارند و عقاید آنان در بستر مراودات و بده‌بستان‌های زندگی روزمره شکل می‌گیرد و آگاهانه یا نا آگاهانه، در برخورد با زندگی روزمره و روابط موجود در آن بسط و گسترش پیدا می‌کند. زیست جهان عرصه برقراری ارتباط‌های معنادار با دیگران است. طی این فراگرد ساختارها و بینادذهنی‌هایی تکوین پیدا می‌کند و در نهایت جهان افق‌های ما را می‌سازد. نظریه زیست جهان نمی‌تواند جهان پیرامون، مفهوم دیگری و هم‌نوع را نادیده بگیرد (معینی علمداری، ۱۳۹۴: ۱۴). بدین ترتیب زیست جهان یک دنیای خصوصی و شخصی نیست بلکه جهانی است بینادذهنی که من و دیگرانی چون من یا به تعبیر هوسرلی «آگو» و «آلتراگو»‌ها در آن ارتباط

برقرار می‌کنند که چنین ارتباط بین الادهانی و التفات به دیگران میسر نمی‌شود مگر در بستر یک محیط مشترک به نام زیست جهان.

چنان‌که به اشاره گذشت، این زیست جهان مشترک در تعریف ما از کیستی یک جامعه و هویت آن دارای اهمیت زیادی است. به عبارت دیگر، بازتولید وجوه مثبت لایه‌های جمعی هویتی و تغییر عناصر نامناسب آن نمی‌تواند در بی‌توجهی به این زمینه‌های مشترک تعاملاتی یا اصطلاحاً زیست جهان صورت گیرد. کیستی و هویت ایرانی نیز چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی، در همین زیست جهان و در نسبت با تفسیرمان از گذشته ایجاد می‌شود. زیست جهانی که به ما می‌گوید جهان چیست و چگونه است، قواعد اخلاقی مان را تعیین می‌کند، مرزهای دانش مان را مشخص می‌سازد، کیستی مان را هم رقم می‌زند. هویت خود یک محصول زیست جهان است. درک من از خود و کیستیم، از تاریخم، از غایت و هدفم همه در زیست جهان ایجاد می‌شود. از این رو و چنان‌که در سطور بالا گذشت در پژوهش حاضر، زیست جهان ایرانی به مثابه سازه نظری، به واسطه اهمیت دیرپای آن در پیوند میان عمل و نظر فرد ایرانی، مورد توجه قرار گرفته است.

ایرانیت: در چند سال اخیر تعداد قابل توجهی از اهل نظر و پژوهش به واکاوی لایه‌های معنابخش هویتی تمدن ایران و اسلام علاقه نشان داده‌اند. از این منظر فرصت مغتنمی فرا روی ماست تا دیگر بار مولفه‌های نظری مطروحه در آرای روشنفکران معاصر ایرانی را مورد تامل قرار دهیم. در رأس این دغدغه‌ها چنان‌که بدیهی به نظر می‌آید بازخوانی میراث تمدنی ایران زمین است. نیک می‌دانیم، واژه «ایران» دست کم از هنگام پیدایش حکومت هخامنشیان در سده ششم پیش از میلاد، نام رسمی کشور یا حکومتی بوده است که به همان نام شناخته می‌شد. این واژه نخستین بار در آثار باستانی پیش از هخامنشیان با تلفظ «آریانا» به معنای سرزمین آریایی نژادان پدیدار شد. البته باید افزود که واژه «ایران» در متن‌های اوستایی به صورت «ائیریه ویج»^۱ به معنی «سرزمین مقدس آریایی‌ها» آمده است (مشیری، ۱۳۹۳: ۱۸). در روزگار هخامنشیان این واژه به صورت ساده شده «ایرانا» به کار رفت و پس از آن در دوران ساسانیان به شکل «ایران شهر» به معنای کشور ایران در آمد (مجتهدزاده، ۱۳۹۲: ۱۲۲). بنابراین ایرانیان همواره تصویری از ایران و ایرانی و هویتی مخصوص به خود داشتند که «ایرانی» را در برابر

1. Airya-Vaejah

«انیرانی» قرار می‌داد؛ نوعی جهان بینی مشترک که موجب تمایز «ما» از «آن‌ها» می‌شد و ایرانیان به چنین تمایزی آگاه بودند. چنین تمایزی و چنین احساس مشترکی از ایرانی بودن بیشتر از آنکه ناشی از مرزهای سرزمینی باشد ریشه در اساطیر مشترک و عواملی از این دست داشت که واجد خصلتی دیرپا بوده و موجب نوعی اشتراک و خویشاوندی فکری و عقیدتی می‌شد که به جغرافیایی به نام ایران روح و هستی می‌بخشید. برای مثال، «محمدعلی اسلامی» ندوشن در تعریف «ایرانیت» می‌نویسد: «اکنون شاید پرسیده شود ایرانیت چیست؟ گمان می‌کنم که نشود آن را در تعریف قانع کننده‌ای گنجاند، زیرا خیلی پیچیده و مبهم است. سه هزار سال تاریخ بر پشت دارد. ولی چیز عجیب و غریبی نیست. یک واقعیت است، نمی‌شود آن را زدود، اما می‌شود آن را ترمیم کرد مانند درختی که شاخه‌های خشکش را بزنید. ایرانیت زاییده وضع جغرافیایی این سرزمین و حوادث تاریخی است. بیشتر یک فرهنگ است تا یک نژاد. این فرهنگ و تمدن است که پای می‌فشارد که بماند، حوادث می‌آیند و می‌روند» (ندوشن، ۱۳۷۹: ۷۰).

به راستی چنین تلقی از ایران، چگونه در سده‌های ماضی، زیر سم یورش اسبان مهاجمان گوناگون همچنان مصرانه زنده مانده و پای می‌فشرد؟ به اتکای چه عناصری، چه میراثی، امروزه نیز همچون ادوار گذشته می‌توان صورت وحدت در عین کثرت زیست جهان ایرانی را به تماشا نشست، آن هم در گیر و دار جهان هزارتوی مملو از نزاع و تصفیه حساب زبانی و قومی که پیرامون ما را دربر گرفته است؟

گو اینکه احسان نراقی که مانند همپالگی‌های هویت اندیشش دغدغه ایران را به دل داشت، ایرانی بودن را به‌عنوان شرط نخست، یک مقدمه واجب و بن مایه طرح هرگونه دعوی برای تامل در مبانی زیست جهان پیش چشم داشته است: «بدون شک به قول یک مورخ تونسوی وجوه مشترک همه مسلمانان، قرآن و دین است و در برخی موارد زبان و آنچه باعث تفاوت و تمایز می‌شود سابقه تاریخی پیش از اسلام در هر یک از ملل است. این سابقه تاریخی پیش از اسلام وجه تمایزی است که هر کشوری نسبت به کشور دیگر دارد. در ایران پیش از اسلام که ساسانی و هخامنشی هستند و پس از آن هم به‌طور مؤثر فردوسی بی شک یکی از نمادهای فرهنگ ماست. پس با این حساب فرق ما با عرب‌ها در تلقی هویتی دو چیز است. یکی زبان ما که زبان فارسی است و دیگر اینکه تاریخ ما با آن‌ها متفاوت است. مجموع این‌ها با اسلام می‌شود ایرانی بودن» (نراقی، ۱۳۷۸: ۱۸۱).

بالتبع اگر باب این پرسش باز شود که در ذهنیت امثال احسان نراقی و عمده آثار او، ماهیت زیست جهان ایرانی واجد چه عناصری است، کلیدواژگانی را می‌توان برجسته ساخته و به ارزیابی آن نشست. این مهم در ادامه مورد توجه قرار گرفته است.

۲. جایگاه زبان فارسی در زیست جهان ایرانی

ناگفته پیداست، زبان یکی از عناصر مهم و تعیین کننده در هر فرهنگ و تمدنی است؛ اما صرفاً یک ابزار ارتباطی نیست بلکه حاوی نظام معنایی و نشانه شناختی خاصی برای استفاده کنندگان آن می‌باشد. «بدون وجود زبان مشترک، تداوم حیات فرهنگی ملتی امکانپذیر نیست» (ثلاثی، ۱۳۸۶: ۱۳). زبان مهم ترین عامل و ابزار انتقال فرهنگ از نسلی به نسل دیگر است. این عنصر به اندازه‌ای در مقوله هویت اهمیت دارد که هابرماس از آن به‌عنوان مقوم زیست جهان در کنار فرهنگ یاد می‌کند. زیست جهان از آنجایی که حوزه کنش ارتباطی و گفتگو است قطعاً بدون وجود زبان که امکان چنین ارتباطی را فراهم می‌کند شرایط ظهور و بروز نمی‌یابد. زبان و فرهنگ نه با مفاهیم صوری جهان، که مشارکت کنندگان در یک ارتباط به وسیله آن وضعیت‌های خود را به اتفاق هم تعریف می‌کنند مترادف می‌شوند و نه به‌عنوان چیزی معنوی ظاهر می‌گردد. زبان و فرهنگ مقوم خود زیست جهان هستند. مشارکت کنندگان در اجرای کنش گفتاری / یا فهم یک کنش گفتاری تا حدود زیادی در درون زبان خود حرکت می‌کنند. زبان‌های طبیعی مضامین سنت را که تنها به شکل‌های نمادی دوام می‌آورد، اساساً به‌صورت تبلور زبانی حفظ می‌کنند. این تاکید روی مفهوم کنش ارتباطی مندرج در زبان، مستقیماً به مساله زیست جهان منجر می‌شود. هابرماس بحث می‌کند که یکی از مزایای مهم تحلیل وی از کنش ارتباطی این است که این تحلیل می‌تواند با مفهوم زیست جهان (جهان زندگی) بدین شیوه ادغام گردد که دیدگاهی بسیار مکفی تر برای امکان تعامل میراث کهن و ضرورت عقلانیت و نوگرایی ایجاد کند (وایت، ۱۳۸۰: ۱۰۵). همان‌طور که گفتیم هابرماس به درستی تاکید داشته است، ظرفیت معنایی یک زبان باید برای مجموعه پیچیده‌ای از مضامین فرهنگی ذخیره شده، انگاره‌های تفسیر، ارزش گذاری و بازنمایش مناسب باشد (هابرماس، ۱۳۹۲: ۵۱۵). ذخایر معرفتی یک ملت که به‌عنوان زیست جهان آن در پشت سر آن‌ها و به‌صورت پیش فرض وجود دارد از راه زبان است که امکان تجلی می‌یابد. به تعبیرهایدگری «زبان ما جهان ماست و راهی برای بیرون شد از آن وجود ندارد» (بشیریه، ۱۳۸۰: ۳۰۴-۳۰۱). اهمیت زبان در شناخت

فرهنگ به اندازه‌ای است که کسانی مثل شاهرخ مسکوب هویت ملی ما را بر دو ستون زبان و تاریخ استوار می‌کنند. مسکوب در اهمیت زبان می‌گوید: «زبان هم اساسی‌ترین و همگانی‌ترین وسیله ارتباط است در زندگی روزانه و هم مناسب‌ترین وسیله است برای صورت دادن و به هستی در آوردن اندیشه، و همچنین برای توضیح و بیان حسیات. زبان ماده تفکر است. اندیشه در زبان «جسمانیت» می‌پذیرد... زبان بهترین وسیله است، اما برای شکل دادن به ملت تنها وسیله نیست» (مسکوب، ۱۳۸۵: ۲۰).

احسان نراقی که به شدت بر غنی بودن فرهنگ ایرانی پای می‌فشرد در کنار سایر عوامل هویت ساز ایرانی، زبان فارسی را یکی از عناصر ارزنده و چشمگیر فرهنگ ملی می‌داند: «زیرا همین‌ها است که استمرار تاریخی ما را که در وجدان گروهی و در حافظه ملی ما درخشندگی دارد، تا این زمان از دستبرد حوادث و رخدادهای تاریخی به دور داشته است و برای شما و من یک نوع تشخیص و «هویت ملی» را حفظ و حراست کرده است و اندیشه‌های قومی و بومی را در خود نگاه داشته است» (نراقی، ۱۳۵۶: ۱۷).

بنابراین زبان را حامل ذخایر معرفتی ما که زیست جهان ما را می‌سازند می‌داند. وی در همان حال، روشنفکران «از فرنگ برگشته» را سرزنش می‌کند که از چه روی، به زبان و فرهنگ ملی چندان که باید توجه ندارند: «اغلب از فرنگ برگشته‌ها گویی خیال می‌کنند که «زبان» به طور کلی هیچ گونه لزوم و اهمیتی در پیشرفت علوم و فنون ندارد. اغلب دانش آموختگان از فرنگ برگشته ما مقالات علمی خود را به زبان خارجی و در نشریات کشوری انتشار می‌دهند که در آن تحصیل کرده‌اند. نتیجه اینکه با همه پیشرفت‌هایی که کرده‌ایم، تعداد نشریات علمی در ایران بسیار کم است» (نراقی، ۱۳۵۶: ۹۷).

وی که دانستن زبان فارسی را از شرایط پیشرفت علوم و فنون در ایران می‌داند از کسانی که زبان فارسی را تا حد «یک چیز اضافی و غیر لازم» پایین می‌آورند گلایه کرده به زبان گزنده می‌نویسد: «چرا استادان ما باید به زبان‌های خارجی مقاله بنویسند؟ مگر زبان فارسی چه عیبی دارد؟ چرا ما نمی‌کوشیم تا با نوشتن به زبان فارسی، خمیر مایه ی قوی و نیرومندی را برای گسترش علوم و فنون در فرهنگ ملی خود پدید آوریم؟» (نراقی، ۱۳۵۶: ۹۸).

مساله زبان فارسی و تنگناهای آن که باعث شده این زبان، زبان علمی جهان امروز نباشد مورد توجه بسیاری از روشنفکران قرار داشت. در این میان کسانی بودند- به نظر می‌رسد طعنه نراقی متوجه امثال میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا ملکم خان، میرزا آقا تبریزی و... است- که بر

ضرورت زبانی نو برای رویارویی با اندیشه‌های دنیای جدید تأکید داشتند و به نوعی زبان فارسی را برای بیان اندیشه جدید مندرس می‌دانستند. برای مثال، ملکم خان معتقد بود: «اصول تعلیم و تربیت ملل اسلامی خراب است. بدون اصلاح خط، تعلیم و تربیت ما اصلاح‌پذیر نیست. بدون اصلاح و تربیت، کسب تمدن و ترقی امکان ندارد. نقص الفبای عربی منشاء فقر و ناتوانی و عقب ماندگی فکری و استبداد سیاسی سرزمین اسلام است» (اصیل، ۱۳۸۸: ۱۶-۱۵).

کسانی که بر ضعف زبان فارسی تأکید دارند، ظرف این زبان را برای محتوای علوم جدید قدری تنگ دانسته و آن را بیشتر زبانی شاعرانه می‌دانند (شایگان، ۱۳۹۳: ۲). داریوش شایگان از جمله این متفکران است که از این تنگنا سخن می‌گوید: «اگر رسالت زبان فارسی این بوده است که آیین حماسی پهلوانی، وعده دیدار معبود ازلی و حالات وجد و سماع را از زبان فردوسی و حافظ و مولوی به ما برساند، رسالت خود را چنان که باید و شاید انجام داده است، ولی اگر از زبان فارسی بخواهیم که گرفتاری‌های کانت و هگل را بازگو کند و به‌ویژه محتوای پریشان همه ی علوم جدید را، که از جان فرهنگ آشفته غرب به صورت هزاران جرقه ی فروزان پراکنده شده برگرداند، آنگاه از آن چیزی را می‌خواهیم که در توانش نیست» (شایگان، ۱۳۷۲: ۱۰۸).

در سال‌های اخیر، اما جواد طباطبایی که «تیغ اوکامی» از نیام برکشیده و به نقد کاستی‌ها و مبانی معرفتی اندیشه معاصر ایران توجه جدی نشان داده، بر آن شده است که هرچند شاعرانگی ذهن ایرانی را نمی‌توان کتمان کرد، اما همو معتقد به فلسفی بودن و عمق زبان فارسی است و معتقد است: «فارسی در صورت کنونی آن که قوت‌های دو زبان متفاوت و متضاد سامی و هند و ایرانی را در خود جمع کرده، زبانی فلسفی است» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۹-۸).

از دیدگاه نویسندگان این مقاله، فکرت نراقی علیرغم اینکه در قیاس با امثال شایگان یا طباطبایی عمق فلسفی ندارد، اما در مقوله‌ای که اینجا توضیح می‌دهیم همسویی‌هایی با دیدگاه طباطبایی دارد که به امکانات گسترده ی زبان فارسی معتقد است. برای مثال طباطبایی عنوان می‌کند: «زبان فارسی زبان بسیار گسترده ای است، در سده‌های اخیر از همه امکانات آن، چنانکه باید استفاده نشده و می‌تواند برای بیان وجوه اندیشه جدید به کار گرفته شود» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۳۸۱).

اما نراقی در عین حال از افراط کاری در پیراستن زبان فارسی از لغات خارجی هم ابراز ناخرسندی می‌کند، و مشخصاً چنین نقدی را متوجه فرهنگستان زبان می‌داند که با واژه سازی

سعی در ابداع واژگان جدید و به قولی ایجاد «پارسی سره» دارند که از هرگونه لغت خارجی و مخصوصاً عربی منزّه باشد. چنان که در این مورد می‌گوید: «بی‌اعتنایی به زبان فارسی باعث شده برخی خیال کنند که زبان فارسی «زیردست و پا» افتاده است و هیچ کس به فکر آن نیست. در نتیجه اینان می‌پندارند هرکاری که دلشان بخواهد می‌توانند با زبان فارسی بکنند...» (نراقی، ۱۳۵۶: ۱۰۰) و دریغاً گویان ادامه می‌دهد: «ازینروست که ما می‌بینیم هر کس به هر شیوه‌ای که می‌پسندد واژه‌سازی می‌کند و بدین ترتیب زبان فردوسی و سعدی و حافظ و بیهقی بازبچه دست عده‌ای خاص شده است» (نراقی، ۱۳۵۶: ۱۰۰).

او که چنین دستکاری‌هایی را نتیجه بی‌حرمت شدن سنت‌ها و ارزش‌های فرهنگی می‌داند، به تندی به واژه‌سازان تاخته و می‌گوید: «استادان واژه‌ساز به خیال خود به انجام دادن وظیفه‌ای «ملی» مشغول‌اند، اما حقیقت این است که دستکاری‌های آنان در زبان فارسی خود یکی از عوارض غریب‌دگی شدیدی است که در سال‌های اخیر عده‌ای را گرفتار کرده است، می‌گویند غرب بر اساس «اصول علمی» پیشرفته است پس ما نیز از «اصول علمی» پیروی می‌کنیم. واژه‌سازی اصول علمی دارد؛ ما نیز بر اساس همین اصول واژه می‌سازیم» (نراقی، ۱۳۵۶: ۱۰۱). وی نتیجه «به بازی گرفتن» سنت‌ها و مآثر ملی و فرهنگی را از دست دادن «اصالت» می‌داند که دغدغه‌اویی است که همواره بر «آنچه خود داشت» پای می‌فشد.

چنین نقدهایی بر کار فرهنگستان نه تنها از سوی روشنفکرانی چون نراقی بلکه به کرات از سوی برخی اهل ادب نیز صورت می‌گرفت. به‌عنوان مثال محمود دولت‌آبادی، نویسنده چیره دست نیز با اشاره به نقش زبان در قوام هویت ملی، کار فرهنگستانی را گرچه لازم اما بدین‌صورت خشک و انتزاعی، کارساز نمی‌داند و بدین ترتیب یادآور می‌شود که توجه یافتن زبان صرفاً یک بازی با واژگان نیست، بلکه هدف از توجه به زبان، توجهی است که یک ملت به فرهنگ، ملیت و قومیت خود دارد و در چنین مهمی خود جویی و آگاهی بیشتر نسبت به ارزش‌های خود نهفته است؛ خودیابی در جهت یگانگی و تفاهم و ارزش‌گذاری عادلانه نسبت به یکایک اقوام و یکایک افراد ایرانی (دولت‌آبادی، ۱۳۹۳: ۶۸). بنابراین چنین کاری را تنها با تکیه بر مردم و فرهنگ ممکن می‌داند. همسو با این طرز تلقی نراقی نیز معتقد است واژه باید از عمق تاریخ و از قلب فرهنگ بیرون آید و آن را کار ادیبان و شاعران و نویسندگان می‌داند نه واژه‌سازان و به همین دلیل است که از تکیه واژه‌سازان بر اصول علمی به‌عنوان اصولی جهان‌شمول در چنین کاری انتقاد می‌کند و راه‌حلی که برای این کار پیشنهاد می‌دهد نیز نزدیکی دو

فرهنگستان زبان و ادب و شعر است تا با تأثیر ادیبان و شاعران و نویسندگان، واژه‌ها به روح و تاریخ و فرهنگ زبان فارسی نزدیک تر شود.

نراقی همچنین از نوعی «انفصال تاریخی» که بر نسل کنونی عارض شده گلایه کرده و حافظه جمعی و زبان و فرهنگ ملی را در معرض بی‌اعتنایی می‌بیند. وی یکی از دلایل مهم چنین انفصالی را فرستادن کودکان به کشورهای خارجی یا مدارس دو زبانه توسط خانواده‌ها می‌داند و عنوان می‌کند: «نوجوان یا جوانی که سنین رشد و تربیت خود را در کشوری بیگانه گذرانده است، در بازگشت به «وطن» یک «غریبه» است نه یک فرد «ایرانی» (نراقی، ۱۳۵۶: ۹۹). او چنین امری را باعث نوعی اغتشاش روحی و تزلزل در هویت فرهنگی کودک می‌داند و آموزش به زبان مادری را تا سن هشت سالگی برای کودک لازم دانسته و با زبان عتاب و خطاب می‌گوید: «فارسی دانستن فقط پشت سر هم کردن چند تا کلمه و جمله نیست؛ آشنایی به زیر و بم زبان مهم است. بودن و ماندن در محیط مهم است» (نراقی، ۱۳۵۶: ۱۹۲).

تأکید و توجه او به بودن و ماندن در محیط و آموزش به زبان مادری، اشاره به اهمیتی دارد که جهان زندگی یا زیست جهان آدمی در شکل دادن به شخصیت و هویت او دارد؛ اصلی که ویتگنشتاین تحت عنوان اصل «تربیت» از آن یاد می‌کند. یعنی ما به واسطه تولد و حضورمان در جامعه و ابتدائاً به صورت نوزاد و کودک در جمع خانواده، از همان آغاز تحت تربیت خانواده قرار می‌گیریم. این تربیت فقط جنبه‌ی اخلاقی ندارد بلکه اتفاقاً همین بیان‌های شفاهی و الگوهای مجزای رفتاری را در همان گروه کوچک خانوادگی می‌آموزیم. از اینروست که فرد ایرانی با زیستن در بستر چنین جهانی از تفاسیر مشترک، امکان ارتباط و گفتگو و فهم دیگری و بازتفسیر گذشته را بر اساس زیست جهان فعلی می‌یابد. نراقی که زبان را عامل ارتباط فرهنگی و پیوند با گذشته می‌داند معتقد است ندانستن زبان مادری از نظر فکری خطرناک است؛ چون موجب اغتشاش روانی می‌شود و از نظر ملی می‌توان آن را یک نوع خیانت دانست. زبان خارجی خودش یک وسیله ارتباط است؛ اما اگر با این زبان فرزندانمان را «خارجی» بار بیاوریم این چیزی جز همان گمگشتگی و از دست شدن هویت ما نیست (نراقی، ۱۳۵۶: ۱۹۳).

۳. جایگاه اسطوره در سازه‌های هویتی زیست جهان

از دیگر عناصری که به فهم و تفسیر مشترک ما از جهان کمک می‌کند اساطیر هستند. چندان نیازی به ایضاح منطق این گفته نیست که هر ملت کوچک و بزرگی خود را به ارایه‌های

چندی از اساطیر منقوش کرده چه بسا بدان می‌بالد. به‌طور کلی ارائه تعریفی کامل از اسطوره که در برگیرنده همه مفاهیم آن باشد کار آسانی نیست. اسطوره، بازمانده واژه یونانی «میتوس»^۱ به معنی «شرح، خبر و قصه» (حریریان و دیگران، ۱۳۹۰: ۹۱) در نوشته‌های میرچا الیاده این گونه توصیف شده است: «اسطوره نقل‌کننده سرگذشتی قدسی و مینوی است، راوی واقعه‌ای است که در زمان اولین، زمان شگرف و بدایت همه چیز رخ داده است. به بیانی دیگر اسطوره حکایت می‌کند که چگونه از دولت سر و به برکت کارهای نمایان و برجسته موجودات مافوق طبیعی، واقعیتی، چه کل واقعیت: کیهان، یا فقط جزئی از واقعیت: جزیره‌ای، نوع نباتی خاص، سلوکی و کرداری انسانی، نهادی؛ پا به عرصه وجود نهاده است» (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۵-۱۴).

چنین انسان‌های مافوق طبیعی‌ای که در قالب اسطوره متجلی می‌شوند، با انتقال مفاهیم رازگونه و مشترک و تفاسیری که از جهان ارائه می‌دهند، سبب ساز نوعی حس مشترک و نوعی آرمان و آرزوی مشترک میان انسان‌ها می‌شوند، چنان که مثلاً داستان قهرمانی‌های شخصیت‌های تاریخی اساطیر، بدل به وظیفه مقدس یک ملت می‌گردد و شکاف‌های نسلی را در جوامع کهن تر پر می‌نماید (امینیان، مشهدی، ۱۳۹۱: ۲۸). بنابراین اسطوره در واژگان درخشان جلال ستاری، مقوله‌ی امید بخشی است چون معلوم می‌دارد و حتی ثابت می‌کند که انسان در فضایی آشفته و نابسامان و در زمانی بیکران، سرگشته و حیران نیست، بلکه رسالت و تکلیف و آرمانی دارد (ستاری، ۱۳۷۶: ۷۰). به قول الیاده، اسطوره ساختار واقعیت و وجوه چندگانه بودن در جهان را آشکار می‌سازد و با واقعیت‌ها سر و کار دارد اما تجلی و نمود هستی همواره به معنای مقدس است (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۶).

ساخت اسطوره‌ای هویت ایرانی و حضور آن در جای جای زندگی ایرانیان از دید نراقی دور نمانده و هرچند نه به‌صورت مشروح بلکه مختصر، با ارجاع به بن‌مایه‌های قوی اساطیر ایرانی آن‌ها را سازنده و مهم ارزیابی می‌کند. به تعبیر نراقی ایرانی همیشه به دنبال مفهومی از انسان کامل بوده است، انسانی که تمام عرفا و متفکران ما در جستجو و در آرزوی رسیدن به آن بودند. در تاریخ، افسانه‌ها و روایات هریک از نقاط ایران به مردان بزرگی بر می‌خوریم که به صفات انسان کامل بسیار نزدیک هستند. اینان به‌عنوان شخصیت‌های تاریخی یا افسانه‌ای،

مظهر فضایی چون اخلاق و ایثار، شهامت اخلاقی و عدالت به شمار می‌روند. انسان کامل انسانی است که در عین بهره‌مندی از صفات عالی، در میان مردم باشد و به خاطر آن‌ها و با آن‌ها زندگی کند (نراقی، ۱۳۵۶: ۵۳). چنین انسان کاملی را می‌توان تجسم احساسات و آرزوهای آدمیان به گونه‌ای ناخودآگاه دانست. از این جهت، شاهنامه مقوم زیست جهان ایرانی است.

۳-۱. شاهنامه

شاهنامه به‌عنوان منبع اصلی روایت‌های اساطیری و حماسی ایران به زبان فارسی، بی‌گمان شاهکاری ادبی است. گزاف نخواهد بود اگر بر آن باشیم که شاهنامه شالوده‌ی آنچه آن را «نا خودآگاهی تباری ایرانی» می‌نامیم ریخته است و چیستی فرهنگی و هستی فراگیر تاریخی ما، در ایران پس از اسلام پیش و بیش از هر شاهکار دیگر ادبی و هنجار استوار و پایدار فرهنگی و اجتماعی، در گرو این نامه‌ی نامی گرامی است (کزازی، ۱۳۸۷: ۲). به قول مارزولف، حماسه او نشانه‌ی بارزی از تلاش او در بکارگیری واژگان فارسی به جای لغات عربی است (مارزولف، ۱۳۸۰: ۱۵). در پژوهش معتبر مهرداد اوستا در اشاره به این مهم آمده است، که حماسه ملی و مذهبی شاهنامه دربرگیرنده عناصر اساطیری از همه اقوامی است که در فلات ایران و آسیای میانه زندگی می‌کردند و این حماسه مانند همه‌ی جلوه‌ها و نمودهای فرهنگ ایرانی خصلت تلفیقی و ترکیبی دارد (اوستا، ۱۳۵۲: ۵۰).

نراقی نیز در توجه به اهمیت فردوسی و شاهنامه اش در تجدید حیات زبان فارسی و پیدایش یک هویت ملی می‌گوید: «شاهنامه، اثر فردوسی مرحله‌ی با اهمیتی را نه تنها از لحاظ تجدید حیات زبان و ادبیات که در درازنای هزار سال همچنان پایدار مانده است بلکه همچنین از لحاظ پیدایش یک هویت ملی مشخص می‌کند» (نراقی، ۲۵۳۵: ۱۷۱). شاهنامه با خلق خاطره‌ای مشترک در اذهان ایرانیان، کارکرد پیونددهنده خود را میان ایرانیان ایفا کرد. به واقع از دلایل مهم توجه ایرانیان به شاهنامه حفظ شخصیت و هویت خود در برابر دیگران غیر ایرانی است و علاوه بر این شاهنامه همواره منبعی از عواطف، آرمان‌ها و ایده‌آل‌های ایرانیان بوده است؛ منبعی غنی از اساطیری که تجلی انسان آرمانی ایرانی است و به قول نراقی: «قهرمانان شاهنامه و نبرد آن‌ها در راه اجرای عدالت از مشرب باستانی‌ترین آداب و رسوم مردمی و نیز از سرچشمه افسانه‌ها و داستان‌های کهن سیراب می‌شوند که هر ایرانی می‌تواند در آن‌ها نقش خویشتن را بازیابد» (نراقی، ۲۵۳۵: ۱۷۲). چنان است که پهلوانان شاهنامه به حیات عمومی ایرانیان جاری می‌شوند و نهادن نام بسیاری از آنان بر فرزندان ایرانیان نشان از

حضور آن در زیست جهان ایرانی دارد. یکی از ویژگی‌های این حماسه، پیوند عناصر گوناگون هویت یعنی زبان، تاریخ، سرزمین، دین و ... با اسطوره‌ها است (نصیری، ۱۳۸۷: ۹۲). بنابراین شاهنامه در تقویت روح، اسطوره و تاریخ مشترک ایرانیان بسیار توانمند بوده و هست و به واسطه اساطیرش سبب ساز ارتباط و مناسبات رمزی یعنی پیوند فرهنگی مردمان با یکدیگر است، چنان‌که به تعبیر جلال ستاری: «بهره‌گیری از این گنجینه مشترک، موجب همدلی و همدمی و هم نفسی افرادی است که از این رهگذر صاحب موقعیت فرهنگی معلومی شده‌اند و جامعه‌ای را که ملت نام دارد و هویت فرهنگی مزبور، رکن رکن و سنگ زیر بنایش به شمار می‌رود و محدود به حدود جغرافیایی نیز نیست، تشکیل می‌دهند» (ستاری، ۱۳۸۰: ۱۱).

۲-۳. در شاعرانگی فرهنگ ایرانی

به زعم ما از دیگر گنجینه‌های مشترک و ارزشمند زیست جهان ایرانی، خصلت شاعرانگی مکتوم در زیرلایه فرهنگی آن است. شاعرانی چون فردوسی، حافظ، سعدی، مولوی، خیام و ... که نه تنها در زیست جهان خود منشاء اثر بودند بلکه با ورود به زیست جهان‌های دیگر، به واسطه ی ترجمه ی آثار گرانقدرشان، فرهنگ ایرانی را به جهانیان عرضه داشتند. شعر نزد ایرانیان دارای چنان اهمیتی است که می‌توان در این دعوی شایگان همراه شد که شاعرانگی به جهان بینی ایرانیان هویتی خلل ناپذیر می‌بخشد ضمن آنکه اعتماد به نفسشان را هم تقویت می‌کند. رفتاری از این دست و هویتی از این نوع، در هیچ تمدن دیگری از دنیا نظیر ندارد (شایگان، ۱۳۹۳: ۲).

این مهم از دید کنجکاوانه احسان نراقی دور نمانده است. او مکرر در آثار خود به این نکته اشارت داده است که می‌توان تجلی جهان بینی ایرانی را در شعر و ادب فارسی یافت. نراقی که فرهنگ را به نوعی حافظه جمعی یک ملت می‌داند، معتقد است این حافظه در ایران شعر است و شعر و ادب از جذاب‌ترین خلاقیت‌های فکری بشری است: «به‌ندرت در حیات ملتی شعر مقام و منزلتی این سان برجسته داشته است. شعر رایج ترین صورت و مظهر بیان معنوی است» (نراقی، ۲۵۳۵: ۱۷۳). وی با یادآوری اینکه که شعر گنجینه‌دار تاریخ و زبان هر قوم و ملتی دیرینه سال است می‌گوید: «حتی در بحث و بیان فلسفی و در روایات تاریخی، شعر زبان حقیقی باقی مانده است. همچنین به یقین شعر مایه همبستگی فرهنگی است. شعر در محاوره روزانه به‌عنوان ملاک و مرجع و پرتو ارزش‌ها و فضائلی تلقی می‌شود که ملتی خود را وابسته به آن‌ها می‌داند. این چنین است که شعر خود مظهر کامل زبان شده است. آیا به چشم ملتی که

از آن همه یورش و ویرانگری و خشونت رنج برده است، شعر یگانه وسیله حفظ رموز و پیام‌ها و یادگارهای نیاکان در حافظه خویش نبود؟» (نراقی، ۲۵۳۵: ۱۷۴).

توجه به شعر به‌عنوان ملاک و مرجع در محاورات روزانه ی یک ملت و تلقی آن به‌عنوان حافظه جمعی، نراقی را به وادی زیست جهان سوق می‌دهد؛ زیست جهانی که شعر به‌عنوان یکی از عناصر آن و به صورت یک امر داده شده، امکان دیالوگ و ارتباط را میان ایرانیان فراهم می‌کند. عنصری که هر فرد ایرانی کم یا بیش ذخیره‌ای از آن با خود به همراه دارد، ذخیره‌ای که در مواقع لزوم با استفاده از آن امکان فهم بهتر متقابل فراهم می‌شود: «امروزه شعر کهن، شعر و ترانه عامیانه، قصه‌ها، مثل‌ها و حکمت اجدادی چنان در فرهنگ انسانی عمیقاً ریشه گرفته است که مردان و زنان در زندگی روزگذر خود از آن‌ها الهام می‌گیرند» (نراقی، ۲۵۳۵: ۱۸۴).

نویسنده کتاب «آنچه خود داشت» در همسویی با پژوهش‌های تاریخی ادبی کسانی چون عبدالحسین زرین کوب، شایگان و دیگر بزرگان فرهنگی این دعوی را که دید و تصور شاعرانه جزء لاینفک فرهنگ و تمدن ماست، اینگونه مطرح می‌کند: «به نظر من یکی از عوامل آشفته‌گی فکری در درک اینکه ما چه هستیم و چه می‌توانیم باشیم همین فرار از شعر است. برخی تصور کرده‌اند که ما باید از شعر و تخیل و احساس دوری کنیم تا بتوانیم همچون مردم مغرب زمین به اصطلاح یک دید عینی و علمی به‌دست آوریم. خطر چنین دیدی در این است که ما ندانسته خود را به شیء بدل کنیم» (نراقی، ۱۳۵۶: ۴۶).

مخالفت با دیدگاه‌های پوزیتیویستی و شاید همین ترس از شیئی‌گشتگی انسان است که نراقی را به تکاپوی جلب توجه به شعر واداشته است. چه بسا نگرانی از بابت جهان خالی از معنای وبری او را به سمت به‌زعم خودش «بینش شرق» که از سرچشمه حقیقت سیراب می‌شود سوق داده است. هر چند به درستی نیز دریافته است که در جهان امروز تنها به مدد شعر و شاعری و تکیه بر تخیلات نمی‌توان به پیش رفت؛ چنان است که از «بینش شرق» در کنار «دانش غرب» سخن می‌گوید. به عبارت دقیق‌تر او به دلیل بی‌توجهی روشنفکران و دید تحقیرآمیز متأثر از فرهنگ غربی، آن‌ها را به تأمل در شعر و شاعری فرا می‌خواند. به‌زعم او: «احساس و حال عارفانه را باید به دید عالمانه اضافه کرد تا روح فرهنگ ملی را که یک امر نادیدنی است دریافت» (نراقی، ۱۳۵۶: ۴۸).

اما نکته مهم آن است که نراقی شعر را تنها اثر چند تن مرصع ساز ظریفه پرداز که به نوعی تفنن و صنعت لفظی پرداخته باشند نمی داند، بلکه معتقد است انگیزه های عمیقی دارد که بدون آن ها هرگز به تنوع سرشار و جامعی که از عوامل مشخص آن به شمار می رود نمی رسید (نراقی، ۲۵۳۵: ۱۷۴). بزرگانی چون حافظ که استاد بلامنازع شناخت و به کارگیری ظرافت های زبان فارسی اند، در عین حال چکیده نبوغ قرن ها هنر و فرهنگ این تمدن اند. در نبوغ حافظ است که چکیده ی هزاران سال تجربه قوم ایرانی در جامه کلامی سحرانگیز متبلور می شود.

بنابراین تنها به واسطه کلام سحرآمیز حافظ نیست که در هر خانه ایرانی دیوان حافظ به چشم می خورد یا به مناسبتی تفرالی به حافظ زده می شود، شعر حافظ حلقه پیوندی نامرئی است میان ملتی به نام ایران، ملتی که شعر حافظ برانگیزنده ی احساس و خاطره ای مشترک در آنهاست. هر فرد ایرانی رابطه ای شخصی با حافظ دارد. اینکه آن فرد فرهیخته است یا عامی، یا عارف است و رند (به تعبیر حافظ در وصف خود) چندان اهمیتی ندارد. هر ایرانی بخشی از خویش را در حافظ باز میابد و با او زوایای نامکشوفی از خاطره اش را کشف می کند (شایگان، ۱۳۹۳: ۱۱۴). برای احسان نراقی هویت گرا نیز، نسبت نزدیکی میان شعر ایرانی و نبوغ آن وجود دارد: «یک ایرانی با فرهنگ هر تخصصی و حرفه ای که داشته باشد، به هر حال نباید نسبت به شعر احساس بیگانگی کند و گرنه شبیه انسانی خواهد بود که یک عضو کم است. در کشور ما شعر مایه ی همبستگی فرهنگی است. هر ایرانی با سواد و با فرهنگ نمی تواند دست کم گاهی به سراغ حافظ نرود یا قصه ای از مثنوی نخواند و از خواندن اسرار التوحید و کیمیای سعادت یا تاریخ بیهقی لذت نبرد. او اگر چنین لذتی را احساس نکند بی شک از فرهنگ ملی به دور است» (نراقی، ۱۳۵۶: ۵۰).

با توجه به وجود چنین فضایی است که نراقی تفکیک فرهنگ به «فرهنگ کلاسیک» و «فرهنگ عامه» را یک تقسیم بندی کاملاً غربی می داند و معتقد است چنین تفکیکی در ایران و کشورهای شرقی موضوعیت ندارد و در مشرق زمین فرهنگ عامه و فرهنگ کلاسیک آمیخته است: «برای نمونه در کشور ما بسیاری از شعرهای شاعران بزرگ ما کم یا بیش، به نحوی یکسان مورد توجه خواص و عوام است زیرا هر شخص با سواد، چه شهری چه روستایی، چه از از طبقات مرفه و چه از طبقات کم درآمد، دیوان حافظ و گلستان و بوستان سعدی را می خواند» (نراقی، ۱۳۵۶: ۳۱).

شاید برای کسانی که نراقی را در جامه کردارهای اجرایی و دغدغه خاطر به سیاست ایرانی می‌شناسند، شنیدن این نکته جالب باشد که او در مقاله‌ای تحت عنوان «مفهوم اعتدال و عدالت در اندیشه ی سعدی» ضمن تاکید و تصریح بر دقایق میراث کهن شعر و ادب فارسی، سعدی را میراث گذار گوهرهای ارزنده برای ایرانیان در ساحت میانه روی و اعتدال معرفی می‌کند. نویسنده کتاب «آنچه خود داشت» بر آن است، سعدی نه فقط شاعر فرهیخته‌ای برای ایرانیان، بل به مثابه شخصیتی جهانی و احیا کننده ی مکتب ترویج آدمیت و عدل و داد است. اما آن چیزی که در این مقاله جالب توجه به نظر می‌رسد، مدعایی است که وی در باب سعدی مطرح می‌کند.

نراقی معتقد است آنچه جان لاک و روسو و مونتسکیو در باب قدرت حاکم و بنیان‌گذاری حکومت توسط مردم مطرح کردند با اصول سعدی در باب رابطه مردم و حکومت یکسان است: «به عبارت دیگر سعدی می‌خواهد بگوید که قدرت حکومت ناشی از مردم است، آن اصولی که قرن‌ها بعد جان لاک، روسو و مونتسکیو آن را تئوریزه کرده و به نحوی که با اوضاع اروپا سازگاری داشت مطرح ساختند ولی در پایه و اساس این اصول با آنچه سعدی درباره رابطه رعیت و پادشاه، یعنی قدرت حاکم می‌گفت تفاوتی ندارد» (نراقی، ۱۳۷۸: ۳۲۳) و در جایی دیگر می‌گوید: «سعدی قبل از متفکران اروپایی از آزادی و عدالت اجتماعی و جامعه مردمی سخن می‌گوید و تجدد را در سبک و محتوا به ادبیات ایران و جهان عرضه می‌دارد» (نراقی، ۱۳۷۸: ۳۲۵) و از اینجا نتیجه می‌گیرد که آزادی و آنچه در قرون اخیر به‌عنوان حقوق بشر عنوان می‌شود مفهوم ناشناخته‌ای در فرهنگ ما نبوده است. هرچند به قول پژوهشگری باریک بین، چنین آرمان خواهی در آثار وی، او را از حوزه واقع بینی به ورطه اوهام و خود بزرگ بینی هم کشانده است. از دیدگاه روشنفکران این پارادایم، امام محمد غزالی پانصد سال قبل از دکارت و هفتصد سال قبل از هیوم اصول فلسفه آن‌ها را بیان کرده بود. ملاصدرا چهارصد سال پیش از کی‌یرکیگارد گفته بود: وجود مقدم بر ماهیت است؛ بنابراین او بنیانگذار اگزیستانسیالیسم است. فردوسی که گفته است: توانا بود هر که دانا بود قبل از فرانسویس بیکن علم و دانش را سرچشمه ی توانایی معرفی کرده است. کمدی الهی دانته متأثر از سیر العباد سنایی است و ... (بهرامی کمیل، ۱۳۹۳: ۳۱۵-۳۱۴).

۳-۳. روستای ایرانی، مظهر ایرانیت

به نظر می‌رسد مواجهه روسوی شیفته «وحشی نجیب و ساده دل» با شهر پاریس نماد عصر مدرن که علی‌رغم تظاهر نمایی غرق در انواع شرور و فساد بود، قرینه ایرانی‌اش را در نوستالژی نراقی برای دستیابی به حیات آلوده نشده روستای ایرانی یافته است. این خواست دریغ‌گویی برای مردمان امروزین گیرافتاده در حصار دیوارهای بلند و ناآشنای کلان شهرها را، می‌توان نوعی طلب زیست جهان همراه شده با طبیعت ارزیابی کرد. نراقی در راستای توجه به عناصر زیست جهان ایرانی که برسازنده هویت ایرانی می‌باشند، با قرار دادن روستای ایرانی یا «ده» در برابر شهر، آن را نگاهبان اصلی فرهنگ ایرانی و مظهر زبان و دین و عرفان که شکل‌دهنده وحدت ملی ما هستند دانسته و در مقابل، شهر را محل تجمع افراد متفرقی می‌داند که هر یک از گوشه ای به آن هجوم آورده‌اند. او معتقد است: «ده دارای همه ی مختصات ملی و فرهنگی ماست. ده حیات دارد، آداب و سنن دارد، تاریخ دارد، دین و ایمان دارد. هر یک از امام زاده‌هایش نمادی است از تاریخی طولانی» (نراقی، ۱۳۵۶: ۱۸).

نراقی در وصف فرد روستایی که مظهر یک ایرانی بومی و ناب است می‌گوید: «وقتی شما به یک روستا می‌روید، از نزدیک می‌بینید که یک روستایی بی سواد چقدر قرص و محکم و سنجیده سخن می‌گوید، چقدر از اشعار حافظ و سعدی و فردوسی چاشنی کلامش می‌کند و هزاران ضرب المثل و کنایه و حکایت را در گفت و گویش به کار می‌برد. چرا چنین است؟ برای اینکه الگوهای زندگی روستایی در کشور ما هنوز بومی و ایرانی است، نه غربی» (نراقی، ۱۳۵۶: ۲۷).

گو آن که روستای ایرانی از نظر نراقی بر خلاف شهر از نفوذ گسترده غرب به دور مانده و فرهنگ اصیل ایرانی را می‌توان در آن یافت. او از ویژگی‌هایی سخن می‌گوید که مشخصه روستای ایرانی است: «از صفا و مروت و جوانمردی افرادش که بگذری، از خلوص و دوستی و خودیاریش که بگذری، از نوع دوستی و همبستگی عمیق آن که دور شوی و از دیگر خلیقات باستانی آن در طرز برخورد و ازدواج و غیره که غافل شوی...» (نراقی، ۱۳۵۶: ۱۸). و می‌رسد به شهری که جایگاه افراد از هم دور افتاده است: «... یا به شهر می‌روی یا به یکی از آن ده هزار ده که تکنوکرات منش‌ها ساخته‌اند وارد می‌شوی، تازه می‌فهمی که به برج بابل نزدیک شده‌ای و همه چیز از هم گسیخته است» (نراقی، ۱۳۵۶: ۱۸).

او حسرت روابط همسایگی در روستا را خورده و با دریغا گویی بر اعتماد و صفا و سادگی روستایی، در نهایت زبان گلایه گشوده با نگرانی از «قفس آهنین» و گسترش بوروکراسی می گوید: «آیا درست است و رواست که ما روابطی چنین انسانی را به هم بزنیم و در عوض، سازمانی غیر شخصی به وجود آوریم که «شخصیت» و احساس ندارد؟» (نراقی، ۱۳۵۶: ۱۸).

هرچند نگرانی او از اسارت انسان امروزی در قفس آهنین بوروکراسی و کمرنگ شدن روابط انسانی به جاست، اما حقیقتاً در جهان پیچیده کنونی نمی توان تنها با تکیه بر صفا و محبت گذران زندگی و امور پیچیده ی امروز را کرد.

نتیجه گیری

بخش مهمی از هویت کنونی هر ملتی به تاریخ و گذشته آن ملت بر می گردد؛ این که در گذشته چه کسی بوده و به واسطه چه عناصری از دیگران باز شناخته می شده است. ایران نیز بویژه به عنوان ملتی دارای تداوم تاریخی، از چنین موضوعی مستثنا نیست، چنانکه عنصری تحت عنوان «ایرانیت» از مؤلفه‌های مهم هویت ملی ایرانیان محسوب می شود. بنابراین بر اساس پرسش اصلی این پژوهش که با رهیافت زیست جهانی در صدد تبیین عناصر مقوم هویت ایرانی در منظر احسان نراقی بود، نشان دادیم که چنین عناصری در نظریات او به سه دسته کلی: زبان فارسی، اساطیر ایرانی که تجلی عمده‌اش در شاهنامه می باشد و شعر و ادب فارسی تقسیم می شود.

احسان نراقی چه در عرصه ی عمل سیاسی و اجتماعی و چه در ساحت نظر، پیش از هر چیز به این نکته توجه داشت که چگونه جهان آشفته و مدام در حال دگرگونی، سبب بی توجهی به حیات فرهنگی و میراث تاریخی یک کشور می شود. بخش عمده این توجه و تمرکز بر اصالت خواهی و جستجوی ریشه‌های بومی هویت، به نظر می رسد واکنشی قابل درک اما هر چند خشمانه نراقی از بی توجهی‌های نسل‌های مختلف روشنفکری به احساس مسؤولیت و شوری است که لازمه کار ایشان بود و از قضا درگیری بیهوده در سیاست یا سیاست زدگی آن ها را از چنین امری بازداشت. برای همین با اتکا به تجربه خود همیشه از این دعوی خود دفاع می کرد که «چه بسا روشنفکران ایرانی حتی با وجود مشاهده شکست کمونیسم، چشم بر حقایق بدیهی بستند» (نراقی در قزلسفلی، ۱۳۸۰: ۱۳۴).

۱. برای او زبان فارسی تنها سر هم کردن چند کلمه نیست بلکه به واسطه تأثیری که زیست جهان در شکل دهی به شخصیت و هویت دارد، به ماندن در محیط و آموزش به زبان مادری تأکید می‌کند.

۲. اساطیر ایرانی که منبع اصلی آن‌ها شاهنامه می‌باشد، تجلی انسان آرمانی ای هستند که به زعم نراقی هر ایرانی نقش خویشتن را در آن‌ها باز می‌یابد. نراقی شاهنامه را عنصری هویت ساز و وحدت بخش می‌داند که پلی میان گذشته و حال زده و به تمایز ایرانی و غیر ایرانی مدد می‌رساند.

۳. فرهنگ ایرانی مملو از آثار ادبی بویژه شعر می‌باشد که تجلی جهان بینی ایرانیان است. نراقی شعر را حافظه جمعی ما و عامل همبستگی فرهنگی می‌داند، چنان که به‌عنوان ذخیره‌ای با ما و در پشت سر ما در تعاملات و محاورات روزمره همراه است.

هرچند توجه نراقی به فرهنگ و هویت ایرانی قابل توجه است اما نمی‌توان نظریات وی و به‌طور کلی نحله هویت اندیش را خالی از اشکال دانست، چنان که می‌توان گفت، او هم وامدار همان مشکله‌ی تاریخی روشنفکران ایرانی بود که از آغاز با ساده انگاری‌ها و آرمان طلبی‌ها عجین و همراه بوده است. از سوی دیگر در تلاش برای صورتبندی عناصر هویتی ایران، نوعی فورمالیسم به چشم می‌خورد. توضیح آن که در نقطه عزیمت شکل‌گیری روشنفکری ما، تأکید و تلاش برای گسست از «سنت قدمایی» همان قدر عجولانه و به دور از منطق بود که برای نسل هویت اندیش دوره نراقی این دغدغه به بازگشت به میراث کهن اگر نگوییم که غیر ممکن اما خود این «سیاست مقاومت» فرهنگی، چه بسا از محدوده واژگان نظری و برخی اقدامات نحیف عملی فراتر نرفت.

گو آن که در فضای فکری دهه‌های ۴۰ و ۵۰ که به نوعی بازگشت به خویشتن و اصالت عمده توجهات روشنفکران را به خود اختصاص می‌داد، نراقی نیز به ابتدای شرایط تاریخی و تمدنی ایران همواره دل نگران به یغما رفتن ریشه‌های اصیل بود. به واقع این دسته از متفکران من جمله نگارنده «آنچه خود داشت» با رویکردی ذات‌گرا همواره قائل به تضادی میان «اصیل» و «بیگانه» بودند و عمده تلاش تئوریکشان چیزی جز تلاش برای زدودن ناخالصی‌ها و احیای این هویت اصیل نبود.

هرچند نراقی بر خلاف طالبان عصر طلایی به تعبیر خودش «فرار به عقب» را نکوهش می‌کرد، اما به هر روی وی نیز به دور از هرگونه نگاه انتقادی به گذشته آن را یکسره مطلوب

می پنداشت، غافل از اینکه ستایش گذشته و هر آنچه بومی است بدون نگاه نقادانه و جرح و تعدیل آن ممکن است عواقب شومی برای تلاش‌های ترقی خواهانه رقم بزند. هرچند تفاسیر ما از گذشته در زیست جهان کنونی ما مؤثر می‌افتد اما نباید از یاد برد که خطی دیدن تاریخ و اعتقاد به این که این گذشته است که حال و آینده ما را تعیین می‌کند، امکان هر نوع گسست و نوآوری را از ما سلب می‌کند، چنان است که باید ضمن توجه به گذشته، روی به آینده داشت و به خاطر داشت که گذشته چنان بسته‌ای مهر و موم شده و یکدست به ما نرسیده که امکان هر نوع دخل و تصرفی را از ما بگیرد. همان‌طور که در طول زمان بسیاری از عناصر آن کمرنگ شده یا از بین رفته‌اند و بسیاری دیگر برجسته شده و حضور فعال‌تری یافته‌اند، ما نیز باید با توجه به مقتضیات زمان دست به گزینشگری در موارث گذشته و جدا کردن سره از ناسره متناسب با زیست جهان کنونی بزنیم. نه راه افراط و بزرگنمایی اغراق آمیز گذشته را در پیش گرفته و دن کیشوت وار در پی تکرار تاریخ باشیم و نه آنچنان به راه تفریط رفته که هر آنچه مربوط به گذشته می‌باشد را مهر ارتجاعی زده و یکسره نفی کنیم.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

- آشوری، داریوش (۱۳۷۷). ما و مدرنیته، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۷۹). ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- اصیل، حجت الله (۱۳۸۸). رساله‌های میرزا ملکم خان ناظم الدوله، تهران: نی.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۲). چشم اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۵). اسطوره، رویا، راز، ترجمه رویا منجم، تهران: فکر روز.
- امینیان، بهادر و مشهدی، سارا (۱۳۹۱). «نقش اسطوره‌ها در هویت و ملت سازی: مورد ایران»، نشریه ادبیات پایداری، سال سوم، شماره ۶، بهار، صص ۴۶-۲۷.
- اوستا، مهرداد (۱۳۵۲). اساطیر ایران، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۰). تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، تهران: نی.
- بهرامی کمیل، نظام (۱۳۹۳). گونه شناسی روشنفکران ایرانی، تهران: کویر.
- ثلاثی، محسن (۱۳۸۶). جهان ایرانی و ایران جهانی، تهران: مرکز.

- حریریان، محمود؛ ملک شه میرزادی، صادق؛ آموزگار، ژاله و سعیدی، نادر (۱۳۹۰). **تاریخ ایران باستان**، تهران: سمت.
- دولت آبادی، محمود (۱۳۹۳). **نون نوشتن**، تهران: چشمه.
- ستاری، جلال (۱۳۸۰). **هویت ملی و هویت فرهنگی (بیست مقاله در قلمرو تاریخ و فرهنگ)**، تهران: مرکز.
- ستاری، جلال (۱۳۷۶). **اسطوره در جهان امروز**، تهران: مرکز.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۳). **پنج اقلیم حضور (بحثی درباره شاعرانگی ایرانیان)**، تهران: فرهنگ معاصر.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۲). **آسیا در برابر غرب**، تهران: امیر کبیر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۲). **تأملی درباره ی ایران، جلد دوم: نظریه حکومت قانون در ایران، بخش نخست: مکتب تبریز و مبانی تجدد خواهی**، تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۲). **تأملی در ترجمه متن‌های اندیشه سیاسی جدید: مورد شهریار ماکیاولی**، تهران: مینوی خرد.
- کزازی، میرجلال الدین (۱۳۸۷). **حضور شاهنامه در ادب و فرهنگ ایرانی**، در کتاب **اسطوره متن هویت ساز**، به کوشش بهمن نامور مطلق، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- قرلسفلی، محمدتقی (۱۳۸۰). **قرن روشنفکران**، تهران: هرمس.
- مارزولف، اولریش (۱۳۸۰). **شاهنامه و هویت ایرانی**، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- مجتهد زاده، پیروز (۱۳۹۲). «پیدایش هویت ایرانی و تطور مفهوم کشور در ایران»، **پژوهش‌های جغرافیای انسانی**، دوره ۴۵، شماره ۲، تابستان، صص ۱۲۸-۱۲۱.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۸۵). **هویت ایرانی و زبان فارسی**، تهران: فرزانه روز.
- مشیری، منیژه (۱۳۹۳). **فراز و فرود مکتب‌های فکری در ایران باستان**، تهران: خجسته.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۴). **زیست جهان و اهمیت آن برای نظریه سیاسی**، تهران: رخداندنو.
- نبوی، سید ابراهیم (۱۳۷۸). **در خشت خام (گفتگو با احسان نراقی)**، تهران: جامعه ایرانیان.
- نراقی، احسان (۱۳۷۸). **اعتدال و عدالت در اندیشه سعدی**، اجلاس سالانه انجمن فارغ التحصیلان علوم پزشکی دانشگاه شیراز در آمریکا.
- نراقی، احسان (۱۳۵۶). **طمع خام**، تهران: توس.

- نراقی، احسان (۲۵۳۵). آنچه خود داشت، تهران: امیر کبیر.
- نصیری، قدیر (۱۳۸۷). مبانی هویت ایرانی، تهران: تمدن ایرانی.
- وایت، استیون (۱۳۸۰). خرد، عقلانیت و نوگرایی در نوشته‌های هابرماس، ترجمه مهدی حریری، تهران: قطره.
- هابرماس، یورگن (۱۳۹۲). نظریه کنش ارتباطی، ترجمه کمال پولادی، تهران: مرکز.
- هوسرل، ادموند (۱۳۸۱). تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.

