

ایران فرهنگی: تعامل یا تقابل با هویت غرب

سیدجواد امام‌جمعه‌زاده*

مجید نجات‌پور** حمید زنگنه*** بهروز زرین‌کاوایانی****

چکیده

ایران فرهنگی از جمله حوزه‌های اصلی فرهنگی - تمدنی در جغرافیای هویتی امروز است که همواره مورد توجه پژوهشگران و اندیشمندان بوده است. میراث فرهنگی - تمدنی که به واسطه عناصر و مؤلفه‌های مشترک زبانی، فرهنگی، و اجتماعی پدید آمده است، حاصل تجربه تاریخی طولانی‌ای است که با پیوند دادن معرفت و هویت «خودآگاهی تمدنی» را به بار آورده است؛ معرفت به میراث غنی مشترک میان کشورهای منطقه و هویتی برآمده از عناصر و مؤلفه‌های درونی و بومی. هویت ایران فرهنگی همچون سایر هویت‌ها، همواره با هویت‌های دیگر تمدن‌ها، از جمله تمدن غربی، در تعامل و یا تقابل بوده است. هویتی که تلاش می‌کند داعیه جهان‌شمولی و همه‌گستر خود بر سایر هویت‌ها و تمدن‌ها را اثبات کند. پژوهش حاضر تلاشی است در جهت روایت هویت ایران فرهنگی به گونه‌ای که نسبت تعامل و یا تقابل آن با هویت غربی تبیین شود و اگر گونه‌ای تقابل در این رابطه وجود داشته باشد با ارائه روشی مناسب آن را به فرصتی برای تعامل تبدیل کند و با ارزیابی موقعیت و جایگاه ایران فرهنگی و ظرفیت‌های تاریخی، تمدنی، هویتی، دینی، و زبانی آن در جهت نقد استیلای فرهنگ و هویت غربی برآید. نوع مطالعه در این نوشتار توصیفی - تحلیلی است که با استفاده از روش کتابخانه‌ای و بهره‌گیری از منابع اینترنتی صورت می‌پذیرد.

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان javademam @ yahoo.com

** کارشناس ارشد رشته علوم سیاسی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) majid_nejatpor@yahoo.com

*** کارشناس ارشد رشته فلسفه غرب دانشگاه اصفهان hamid_zangeneh@yahoo.com

**** کارشناس ارشد رشته علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۸/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۱۱/۲۸

کلیدواژه‌ها: ایران فرهنگی، انسان، هویت ملی، غرب، خردورزی، دین، زبان.

مقدمه

ادوارد سعید، پژوهشگر عرب می‌نویسد: «اروپائیان درباره‌ی خاورزمین نوشتند که انسان خاورزمین خردستیز، فاسد، کودک‌منش و متفاوت است و انسان اروپایی خردگرا، پاکدامن و طبیعی است. پیام روشن‌تر این‌گونه نوشته‌ها آن است که اصولاً اروپائیان با ویژگی‌های پسندیده‌ای که در سرشت خویش دارند از بقیه‌ی جهانیان برترند و از همین روست که باید بر جهان چیره شوند و مردم جهان را به بردگی و استثمار بکشند (غفاری، ۱۳۸۲: ۱۰۴). مطالعه‌ی چنین نوشته‌ای در «ما» که برای خود هویت، شخصیت، و ارزش ویژه‌ای قائلیم، نوعی نارضایتی و انکار همراه با بغضی خفیف را موجب می‌شود. اما علت چیست؟

علت آن است که «ما» مجموعه‌ی خصایل فردی و خصوصیات رفتاری خاصی داریم که از روی آنها «ایرانی» شناخته می‌شویم و از دیگران (و در اینجا از غربیان) متمایز می‌شویم و با اجتماع بزرگ ملی و قومی خود احساس همبستگی می‌کنیم و از این احساس آگاهییم و در قبال آن حس وفاداری و فداکاری داریم. اما این همه در نسبت، آگاهی، و تصور از هویتی «دیگر» است که خود را از هویت ما برتر می‌داند (قیصری، ۱۳۸۶: ۹۴).

آنچه در این پژوهش در پی بررسی آنیم مسئله‌ی هویت‌هاست و اینکه آیا غرب به‌راستی، آنچنان که ادعا می‌کند، چیزی بیشتر از ما دارد؟ یا اینکه آیا ما در قیاس با آن و در برابر آن چیزی برای عرضه نداریم؟! آیا می‌توان نشست و آرام آرام غربی شد یا باید به راه‌هایی بیندیشیم تا از استحاله‌ی فرهنگی در امان بمانیم؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها، بحث از هویت ما و غرب ضرورت دارد؛ ضرورتی که حفظ حیات را نشانه می‌رود، نجات فرهنگ و حفظ آرمان‌های خودمان را. نه این‌که این ادعا از سر لطف به فرهنگ باشد، بلکه باید چنین کنیم تا در آینده نیز فرزندانمان بتوانند بگویند: «خودمان و آبائمان!» برای دستیابی به این مهم باید شناخت، فهمید، و در جست‌وجوی بهترین راه‌حل برآمد. بحث از غرب تاریخچه‌ای طولانی دارد اما از آنجا که هم هویت و اوضاع ما و هم هویت و اوضاع غرب - به حکم وحدت با انسان و جامعه - سیال و پویاست، همیشه لازم است و در هر زمان، متناسب با شرایط، نتایجی متفاوت دربر خواهد داشت. امروز «غرب‌شناسی» مهم است؛ زیرا آینده‌ی چندمیلیون دانش‌آموز مهم است. زیرا با آن می‌آموزیم چگونه غرب به قدرت رسیده است. زیرا هفتاد میلیون ایرانی انبوهی از

امیدها و آرزوها را با خود دارند (سریع‌القلم، ۱۳۸۶: ۴۶). اما این غرب که می‌خواهیم از آن در نسبتش با خودمان، سخن بگوییم کیست؟ (یا چیست؟). می‌توان گفت غرب مجموعه کشورهای اروپای غربی، شمالی، آمریکا و غیره است. اما اینجا، یعنی در این مقاله، مراد ما از غرب، غربی است که «انگلستان و آمریکا نیز به آن تعلق دارند، اما اسکیموها و سرخپوستان و کولی‌هایی که در سراسر اروپا سرگردانند ارتباطی با آن ندارند، بنابراین روشن است که غرب عنوانی است دال بر یک حیات نفسانی واحد و یک فعالیت خلاقه خاص و مشخص با تمام اندیشه‌ها، مشکلات، طرح‌ها، تأسیسات و نهادهای مربوط به آن» (هوسرل، ۱۳۸۲: ۶۳).

اما این حیات نفسانی واحد، ظاهری دارد و باطنی. ما نمی‌خواهیم در ظاهر بمانیم و تلاش خواهیم کرد رو به باطن داشته باشیم، چون هرچه هست در بن و پایه است. ساده‌لوحانه است که بگوییم: «غرب چیزی جز یک سلسله بی‌بندوباری نیست»، می‌پذیریم که در غرب می‌توان این چیزها را دید اما اینها که فقط در غرب نیست و این ما را از بحث درباره غرب بی‌نیاز نمی‌کند. «در غرب ارزش‌هایی نیز هست که صاحبان آنها هم -ظاهراً- چندان راغب نیستند «دیگران» از آنها خبر یابند، که سودشان در این بی‌خبری است» (دادبه، ۱۳۸۵: ۴۶). البته پیش‌گرفتن چنین روندی به معنای پوچی و خالی دانستن هویت خودمان نیست، همین‌که می‌گوییم: «هویت خودمان»، همین «کاسه و کوزه و خورجینی که روی طاقچه می‌گذارید و به دیوار می‌آویزید» (داوری اردکانی، ۱۳۷۶: ۱۳). یعنی ما هم به قولی اندامی بر قامت استوار گذشتگان خویشیم یا آن‌چنان که اقبال لاهوری می‌گوید: «اگر از من پرسند بزرگ‌ترین حادثه تاریخ اسلام چیست بی‌درنگ پاسخ می‌دهم: فتح ایران؛ چرا که اعراب باختر ایران به فرهنگی گرانسنگ دست یافتند؛ فرهنگ عظیم اسلامی حاصل برخورد تفکر سامی و اندیشه‌های آریایی است ... اگر فرهنگ ایرانی نبود، فرهنگ اسلامی ناقص می‌شد ... اعراب با فتح ایران به همان موفقیتی دست یافتند که رومیان با فتح یونان» (دادبه، ۱۳۸۵: ۴۹). اما به‌رحال باید در این عصر اوضاع خود را فهم کنیم، فهم به معنایی که ویلهلم دیلتای می‌گوید؛ یعنی فهم در افق و بستر تاریخمندی (شلایرماخر و دیگران، ۱۳۸۴: ۴۳). ممکن است پس از تلاش بسیار به این نتیجه برسیم که گذشته‌های دور ما از امروزمان بهتر بوده است اما «ما را میان گذشته و حال مخیر نکرده‌اند و قرار هم نیست که به گذشته برگردیم. مهم این است که کجا می‌رویم و چرا می‌رویم، درنگ می‌کنیم یا درنگ نمی‌کنیم؟!» (داوری اردکانی، ۱۳۷۶: ۱۴).

تاریخ تمدن غرب در سیر اندیشه

شاید اگر بنا باشد بیانی کلی از زیربنای تمدن غرب ارائه دهیم، بهترین نمونه آن، تاریخ فلسفه آنان باشد که روند ظهور و بروز اندیشه‌هایی را بیان می‌کند که کنش‌های ناشی از آنها این تمدن بزرگ را محقق می‌کند. بنابراین، به بیان بسیار اجمالی این سیر می‌پردازیم و در بخش بعدی نگاهی گذرا به دین در غرب می‌اندازیم تا بدین طریق «عقل» و «دین» را، که از عناصر اساسی سازنده هر تمدن بوده‌اند، بررسی کرده باشیم. «در دوران باستان به سبب سهولت روابط تجاری در بین ممالک یونانی و روم و ممالک شرقی، که از زمان اسکندر حاصل شد و تا ظهور اسلام ادامه یافت، مناسبات علمی و فکری نیز در بین این دو منطقه به سهولت امکان‌پذیر بود» (بریه، ۱۳۷۴: ۷). اعتراف تاریخ‌نویسان فلسفه غرب به وجود روابط میان شرق و غرب، اعتقاد به مکشوف بودن کم یا زیاد حقیقت در فرهنگ‌های گوناگون است و از تأثیرگذاری و تأثیرپذیری آنها، در عین مبانی و دیدگاه‌های متفاوتشان، حکایت می‌کند. بنابراین، تاریخ فلسفه‌ای که بدون تنگ‌نظری ارائه شود «نمایش جست‌وجوی حقیقت از سوی انسان از طریق استدلال و برهان است» (کاپلستون، ۱۳۸۵: ۱۲). با وجود همه ابهامات و پرسش‌هایی که مطرح است، تاریخ فلسفه را با طالس آغاز می‌کنند، که منشأ وجود را آب می‌دانست، و با فیلسوفانی که بعداً منشأ را خاک، آتش، و عقل معرفی می‌کردند و بر ادعای خود استدلال‌هایی می‌آوردند. در پی ظهور سوفسطاییان و شکوفایی فلسفه یونان در دو فیلسوف بزرگ یعنی افلاطون و ارسطو، غلبه پرسش از طبیعت به پرسش از طبیعت انسان و تبیین جایگاه او بدل می‌شود. «یونانیان اعتقاد راسخ داشتند که در میان موجودات طبیعی، بشر از همه والامقام‌تر و از میان امور شناختنی، شناخت انسان از همه مهم‌تر است. جمله "خود را بشناس" نه تنها کلید فرهنگ یونان بلکه کلید فرهنگ کلاسیک غرب نیز به شمار می‌رود» (ژیلسون، ۱۳۸۰: ۲۱۳). دوران فلسفه یونان با ظهور قرون وسطا به پایان می‌رسد، قرن‌هایی که میان یونان و مدرنیته واسطه می‌شود. اما گاهی هم نام دوران ظلمت را به آن داده‌اند تا بگویند نقش میانجی خود را خوب بازی نکرده است. نقطه‌های آغازین متفاوتی برای شروع این دوره ذکر کرده‌اند اما «معمولاً شروع آن را قرن پنجم میلادی با سقوط امپراتوری روم غربی به دست ژرمن‌ها می‌دانند و پایان آن را ظهور رنسانس و دوره جدید در قرن شانزدهم میلادی در نظر گرفته‌اند» (ایلخانی، ۱۳۸۱: ۲). با سقوط امپراتوری روم هرج و مرج، جنگ، و فقر بالا می‌گیرد. در این اوضاع و احوال، تنها نهادی که همچنان انسجام خود را حفظ می‌کند و

در آن وضعیت بحرانی امکان حضور قوی‌تری هم به دست می‌آورد کلیسای کاتولیک به رهبری پاپ است. این سلطه جدید خود را در ابعاد گوناگونی گسترش می‌دهد. «بدین ترتیب فلسفه، علم و اصولاً هر نوع تفکر نظری در این دوره یا در خدمت دین بود یا در ارتباط با آن شکل می‌گرفت» (همان: ۴). در این دوره، شرط اظهار وجود هر چیزی در قدم نخست تبیین جایگاه آن در نسبت با خدا بود، آن هم به گونه‌ای که کلیسا تبیین ارائه شده را بپذیرد. در این میان، وضع انسان به گونه‌ای دیگر بود؛ از یک سو نمی‌شد وجود پر قدرت او را هم‌تراز اشیاء نهاد و از سوی دیگر خدا را کشیشان، به اوج آسمان‌ها فرستاده بودند و تنها شرط برقراری رابطه میان او و انسان بالا کشیدن انسان بود، چراکه این جهان پست لیاقت حضور خدا را نداشت. لذا خدای مهربان، که نمی‌خواست بنده‌اش از او جدا باشد، پسرش را به قربانگاه می‌فرستد تا او را با خود به آسمان ببرد. اما او اسیر چنگ طاغوتیان شد و بر صلیب جان داد اما خون او، بهای تطهیر انسان گردید و انسان به صورت خدا درآمد، البته به شرط آنکه در سلک مسیحیان درآمد تا از این طهارت جاری، که ملک طلق کلیسا بود، بهره‌مند شود. «اما چرا بشر به صورت خداست؟ سنت آگوستین جواب می‌دهد؛ چون عقل دارد» (ژیلسون، ۱۳۸۰: ۲۱۴). سرانجام چند قرن بعد همان عقلی که موجب تفاوت انسان از حیوان و شباهت او به خدا بود از عمکرد کلیسا در اداره امور و آنچه به نام دین عرضه می‌شد به تنگ آمد و «با رشد ناسیونالیسم، شیوع طاعون، انتقادات فیلسوفان بزرگ قرن چهاردهم از فلسفه مدرسی، گرایش‌های انسان‌گرایی و غیره تغییر روش غربیان و دگرگونی دیدگاهشان» (ایلخانی، ۱۳۸۱: ۵) عینیت تاریخی به خود می‌گیرد و در نهایت با ظهور رنسانس و برخوردهای افراطی‌ای که با دین صورت گرفت (که خود ناشی از افراط کلیسا در زمان قدرت از سویی و تندروی اصحاب روشنگری از سوی دیگر بود) برای مردمی که قرن‌ها پاسخ پرسش‌های خود را از دین می‌گرفتند نوعی سردرگمی ایجاد شد، نوعی پوچی و از دست رفتن غایات. اما «زیستن به عنوان یک شخص در یک جامعه، زیستن توأم با غایت است» (هوسرل، ۱۳۸۲: ۵۸۰). جوامع اروپایی در این دوره از یک سو از سلطه مجدد کلیسا می‌هراسیدند و از سوی دیگر با نیازهای روانی روزافزون مردم خود به دین مواجه بودند لذا، مکاتب اخلاقی و عرفانی متفاوتی شکل گرفتند که سعی می‌کردند غایت و معنایی جدای از دین یا با صورتی متفاوت از دین عرضه کنند. اما از فلسفه، که از عوامل اصلی ظهور رنسانس بود، انتظار می‌رفت راه‌حلی قانع‌کننده یا، به عبارتی دیگر، چشم‌اندازی نو به زندگی ارائه دهد؛ «دکارت این الهام غیرمترقب را به

جهانیان عرضه داشت که حتی بعد از سقوط فلسفه قرون وسطا تفکر سازنده هنوز هم امکان دارد» (ژیلسون، ۱۳۸۰: ۱۰۳). تا پیش از ظهور رنسانس و دوران شکوفایی اندیشه‌های دکارت، «از حدود دو قرن پیش از او تا زمان او، نظریات تازه‌ای عرضه شده، حوادث اجتماعی مهمی رخ داده و اختراعات و اکتشافات عظیمی تحقق یافته بود، که در تکوین اندیشه و جهت‌گیری علمی و فلسفی او تأثیر به‌سزایی داشت که مهم‌ترین این عوامل نوظهور عبارت‌اند از: فلسفه تجربی، فرانسیس بیکن، کپرنیک، صنعت چاپ، اختراع تلسکوپ و غیره» (احمدی، ۱۳۸۴: ۳). این تغییرات، از یک سو، و شک عمومی حاکم، از سوی دیگر، دکارت را ملزم می‌کرد که شیوه‌ای جدید از تفکر عرضه کند. دکارت شیوه ریاضی را برگزید، گزینش این شیوه و قائل شدن به مفاهیمی فطری برای انسان که نظم موجود در طبیعت بر وفق آنها بود به عقل آدمی اجازه ورود به طبیعت را داد تا با روش ریاضی جهان را فهم کند. با پیروزی‌های روش علمی، که پیش از دکارت آغاز شده و با دکارت رسمیت یافته بود، «تعادل دیرینه‌ای که میان علوم انسانی و علوم طبیعی برقرار بود به نفع علوم طبیعی برهم خورد. هرگونه نظامی که فاقد براهین علمی بود یا طرد و تحقیر می‌شد یا آن را با روش علوم طبیعی از نو می‌ساختند و در هر دو صورت نابود می‌شد» (ژیلسون، ۱۳۸۰: ۲۱۶). چراکه برخی از این نظام‌ها همچون اخلاق، دین، فلسفه، هنر و نظایر آنها ساختارهای متفاوتی داشتند و با همان ساختارها بود که می‌توانستند به حیات ادامه دهند. به قول اتین ژیلسون، زمانی که با کُنت و هگل جبر فیزیکی به امور اجتماعی نیز تسری می‌یابد این وضعیت بحرانی به نقطه اوج خود می‌رسد زیرا این دو عصر خود را دوران پایان ناگهانی تاریخ می‌دانستند و بعدها در اندیشه فویرباخ هرگونه گرایش به فوق طبیعت نیز ریشه‌کن می‌شود. بنابراین، عقل دیگر فقط عامل برتری انسان در طبیعت و یا وجه شبه او با خدا نبود بلکه سلطان مطلق شده بود و این بار نوبت الاهیات بود که به در خانه عقل به گدایی بنشینند. «نظیر این واقعه پیش‌تر نیز رخ داده بود: سرنگونی حکمت و فلسفه باستان در پایان امپراتوری روم، سرنگونی اساطیر هومری و جهان‌بینی اسطوره‌ای پس از ظهور فلاسفه و سوفسطائیان. ولی آنچه به رغم این انقلاب‌ها همواره محکم و استوار بر جای مانده بود، نیاز آدمی به کسب سلطه بر جهان برون و درون خویش بود که می‌بایست در قالب شکلی از شناخت جهان تجسم یابد» (فرهادپور، ۱۳۸۵: ۵۵). در دوران مدرنیته، شناخت جهان حاصل نشده بود بلکه انسان به یک سوژه بدل شده بود که در کنار دیگر ابژه‌ها زندگی می‌کرد.

دین در غرب

از آنجا که در تمدن‌های بشری دو عنصر دین و عقل نقش اساسی داشته‌اند، اینجا به بررسی دین در غرب می‌پردازیم تا در کنار بخش قبل، که تاریخ اندیشه غرب با محوریت فلسفه بود، این دو مؤلفه اصلی را بررسی کرده باشیم. دین واژه عامی است که در قالب «دینداری» بر میلیاردها انسان حمل می‌شود. اما زمانی که اصطلاح «انسان دیندار» را به کار می‌بریم باید قبل از آن «انسانی» که دینداری بر او حمل شده - به قول دکارت - واضح و متمایز شده باشد تا معنای دین روشن شود. نگاه هر انسانی به دین و انتظار او از دین متأثر از فرهنگ و تاریخ اوست. این کار ما را دشوارتر می‌کند چون، از یک سو، باید بتوانیم از منظر خودمان فاصله بگیریم و، از سوی دیگر، خودمان را در مقام آن انسان خاص قرار دهیم. «در اروپا، قبل از ظهور مسیحیت، ادیان یونانی و، پس از آن، ادیان رومی و ادیان ژرمنی شکل‌دهنده اعتقادات اقوام عمده اروپایی بودند. ادیان یونانی - رومی و ژرمنی از خانواده ادیان هند و اروپایی بودند» (ابلیخانی، ۱۳۸۱: ۱۹). با توجه به ریشه یونانی افکار اروپاییان و نقش اسطوره‌ها در تبیین عالم یونانی، دین چندخدایی یونانیان، نگاه دیونیسیوسی آنان و رواج آرام عقلانیت با ظهور افلاطون و ارسطو، دین جایگاهی ویژه برای آنان پیدا می‌کند به گونه‌ای که وقتی عیسای ناصری در فلسطین ظهور می‌کند خیلی زود مسیح منجی یهود، در تفسیر شخصی به نام پولس، که یک یونانی مآب است، به صورت تجسد الوهیت درمی‌آید. یکی از میراث‌های سنت یونانی، که به مسیحیت هم وارد می‌شود، بی‌ارزش بودن کارهای یدی است؛ «یونانیان پرداختن به کارهای یدی را دون شأن خود قلمداد می‌کردند» (مجتهدی، ۱۳۷۶: ۱۳). با این پیش‌زمینه بود که کشیشان، که خود را مسیحیان راستین می‌دانستند، از دیرهای خود خارج نمی‌شدند و جز عبادت خدا (!) کاری نداشتند و همین بود که وقتی تعدادی از آنان، به عللی، مانند سایر مردم به سمت زندگی عادی روی آوردند آنان را زیر سؤال بردند. «در نظر آگوستین، از لحاظ روح انسان فقط علم نظری مطرح است و از طریق قلب انسان اخلاق و اعمال صالحه شکل می‌گیرند. ولی حرفه‌ها کارهای یدی بسیار رخیص و بی‌ارزش تلقی می‌شوند» (همان: ۱۷). این نگرش به دین باعث شد در زمان رواج علوم تجربی، به‌خصوص در دوران مدرنیسم، دین امری مقدس اما مانع پیشرفت دانسته شود یا محترمانه در طاقچه خانه‌ها رها شود یا با اهانت به گوشه‌ای پرت گردد. اینترو و یگنه، از چهره‌های سرشناس مطالعات ادیان، می‌گوید پیش‌بینی می‌شود که تا سال ۲۰۲۰ سکولاریزم محتمل‌ترین سناریوی دینی پایان قرن بیستم باشد و اگر هم جوامع به

ظاهر دیندار باشند البته رشد دینداری با رشد دین مساوی نخواهد بود. دین نهادینه و سازمان یافته با مشکلاتی مواجه و رشد جنبش‌های جدید دینی و ادیان جدید بیشتر خواهد شد. به علت غفلت از ادیان سنتی و کاسته شدن از وزن تأثیرگذاری آنها در جامعه، ادیان جدید با تکیه بر آموزه‌های متفاوت رشد خواهند کرد (ایتروویگنه، ۱۳۸۴: ۴۹). مقایسه این نگرش به دین با نگرش ایرانیان مسلمان، که دینشان آنان را به تعقل می‌خواند، و نیز معنای تعقل در فرهنگ ما، که زندگی دنیوی را به سوی خدا می‌داند، می‌تواند گویای تفاوت‌های این دو نگره باشد.

ایران فرهنگی و شاخصه‌های هویتی

۱. بعد اجتماعی ایران فرهنگی

۱.۱ انسان‌گرایی

فرهنگ و تمدن ایرانی یکی از کهن‌ترین و ریشه‌دارترین فرهنگ‌ها و تمدن‌های جهان است. پیشینه این فرهنگ و شهروندی کهن را باید در اندیشه‌های ایرانی هزاران سال پیش جست‌وجو کرد؛ در دورانی که آیین مهر (میترایزم) و دین زرتشتی (مزداییزم) راهگشای بشر به سوی جایگاه شامخ انسان الاهی شدند. تاریخ دقیق هیچ یک از این دو مکتب ایرانی را نمی‌توان تعیین کرد. برخی از پژوهشگران نامی معاصر، از جمله پیو فیلیپانی — رنکنی ایتالیایی، باور دارند که استمرار میترایزم در ایران باستان در کنار دین زرتشتی سبب شده این دین از حالت یکتاپرستی خارج شود و ارزش خود را در مقام یکی از پیشرفته‌ترین ادیان جهان بشر از دست بدهد. شاید این گفته درست باشد، ولی باید توجه داشت که در همان حال، ادامه یافتن آیین مهر به موازات دین مزدا در ایران باستان سبب شده است که زمینه برای گسترش فرهنگ شهروندی درخشان در ایران فراهم آید. به عبارت دیگر، این دو از جهتی مکمل هم بوده‌اند. زیرا آیین مهر راه را برای درخشش عرفان یا «والانگری» ایرانی و اوج گرفتن برتراندیشی در فرهنگ ایرانی گشود و دین مزدا راه را برای گسترش اخلاق اجتماعی پیشرفته و تمدن و فرهنگ انسان‌گرای ایرانی هموار کرد.

این دو به یاری هم توانستند زیست معنوی پرارزش انسان ایرانی را شکل دهند و در همان حال، حقیقت زندگی این جهانی و نیکو و ارزنده‌ساختن این زندگی را اساس تلاش‌های انسان قرار دهند. آنگاه که نوبت به نخستین دور از دگرگونی و تداوم در ایران رسید،

مزداییزم جای خود را به اسلام و میتراپییزم جای خود را به عرفان ایرانی و عرفان اسلامی داد و این دو راه نیک در ایران ادامه یافت. در واقع، باید آیین مهر را طریقت یا روش حقیقت‌یابی دانست که در فرهنگ و تمدن ایرانی به معانی گوناگونی چون خورشید، نور، گرمی، مهربانی، دوست داشتن و غیره به کار برده می‌شود. خورشید در آیین مهر، حد میانه‌ای است بین جهان انسانی و کمال‌نهایی که همان خداوند باشد. آیین مهر در پی تولید انسان کامل است و انسان کامل را جز وجودی خلاق نمی‌توان دانست. درحقیقت، انسان، در مسیر والاشدن و کمال، اصل خود را در برابر وجود کامل (خدا) می‌سنجد. انسان، آن‌گونه که آیین مهر باور داشته، موجود ناکاملی است که پیوسته برای رسیدن به کمال تلاش می‌کند و کمال‌نهایی، مفهومی است که در «وجود کامل» (خدا) خلاصه می‌شود. همین ناکامل بودن انسان برانگیزنده نیرویی است که انسان را به سوی کمال پیش می‌برد و این مفهوم سرچشمه دیالکتیکی زندگی انسان را توضیح می‌دهد. این مفهوم، در همه ادیان بزرگ به گونه‌هایی جلوه دارد، چنانکه در اسلام آمده است: «انا لله و انا الیه راجعون». به دیگر سخن، این عبارت اشاره به وجود روح مطلق دارد که خدا و انسان در آن جمع آیند و هرگز فنا نشوند. این مفهوم دربرگیرنده حرکتی است که همه انسان‌ها را شامل می‌شود. به‌هرحال، این نگرش سخن از هویتی دارد که براساس والا بودن مقام انسان و بر اندیشه انسان‌گرایانه پی‌ریزی شده است. باید توجه داشت که خودشناسی فلسفی و عرفانی فردی یا جمعی می‌تواند ما را به سرمنزل انسان الهی برساند و در اوج آن قله والا است که برون‌رفت از خود آغاز می‌شود و از راه خودشکنی فلسفی و عرفانی می‌توان به اهمیت وحدت در کثرت پی برد. در آن صورت است که انسان والا به اصل برابری همه انسان‌ها گرایش پیدا می‌کند و این سرآغاز اندیشه انسان‌سالار در زندگی اجتماعی است. پیش‌یافته‌های فکری و فرهنگی این والانگری و برتراندیشی ایرانی از روزگاران کهن تحولی شگرف در جهان بشری پدید آورد و گویی بر خاور و باختر گیتی اثرگذار بوده است. به‌هرحال، مهم‌ترین جنبه فرهنگ و شهروندی ایرانی بی‌تردید، انسان‌گرایی آن است.

۲.۱ دادگری

برابری و دادگری دو مفهوم توأمان‌اند. از راه برابری است که دادگری حاصل می‌آید و این هر دو ریشه‌های ژرف در اندیشه ایرانی دارند. درکنار بیدادستیزی، دادگری نیز رکن اساسی دیگری در هویت ملی ایرانی است. آنگاه که کوروش کبیر بابل را گشود و در آنجا به برابری همه مردمان فدراتیو هخامنشی فرمان داد، دادگری را در آن جامعه بزرگ بنیاد گذارد. تاریخی

که رقیبان ایران نوشته‌اند می‌گویند که آرمان بزرگ برابری مردمان در آن فدراتیو جهانی در سراسر دوران هخامنشی پیگیری شد. آنگاه که نوبت به ساسانیان رسید، خسرو انوشیروان مفهوم عدل و دادگری را مورد توجه بیشتر قرار داد. برخی دادگری انوشیروان را انکار می‌کنند، اما گفته می‌شود رقیبان سیاسی ایران عصر ساسانی آثار و اسنادی برجای گذاشته‌اند که احتمالاً دادگری او را تأیید می‌کند. چنانکه مقدسی، معروف به البشاری، مورخ و جغرافیانویس عرب در سده‌های نخستین اسلامی، از قول عمر بن خطاب آورده است: «انی تعلمت العدل من کسری»، یعنی همانا دادگری را از خسرو انوشیروان آموخته‌ام. هنگامی که ایران به دست اعراب افتاد، ایرانیان به درستی به اسلام روی آوردند، «دادگری» را از اصول دین نوین خود گرفتند، و در کنار اصولی چون توحید و نبوت و امامت و معاد به سوی وحدت وجود به آن ایمان آوردند و به خود بالیدند. این‌گونه بود که آرمان دیرین ایرانی در دادگری و برابری به اصول باورهای دینی مردمان ایران زمین پیوست و در ژرفای هویت ایرانیان مقام بارز تازه‌ای یافت. در سراسر تاریخ ایران اسلامی عارفان و اندیشمندان، حاکمان جامعه را به دادگری میان مردمان می‌خواندند و ادبیات پارسی سرشار از پند و اندرز به حاکمان است. گلستان و بوستان سعدی، شاهنامه‌ی فردوسی، اندرزنامه‌هایی چون اخلاق ناصری از خواجه نصیرطوسی و سیاست‌نامه از خواجه نظام‌الملک و ده‌ها و صدها اثر ارزنده ادبی دیگر شاهان و حاکمان را دعوت به عدالت در جامعه و ایجاد حکومت مردمی و دولت شایسته از راه گسترش دادگری کرده‌اند. بدین ترتیب، دادگری توأم با مفهوم برابری، که انگیزه تاریخی شیوه ایرانی اداره سیاسی جامعه است، در مقام یک آرمان ملی تاریخی، از مؤلفه‌های (آموزه‌های) شکل‌دهنده هویت ایرانیان شمرده می‌شود (مجتهدزاده، ۱۳۸۶: ۱۶۰ - ۱۶۴).

۳.۱ خردورزی

خردورزی رکن اصلی بینش و فرهنگ ایرانی است. در فرهنگ ایرانی انسان خردمند همواره برای یادگیری و پیشرفت و دانش‌اندوزی کوشش می‌کند و انسانی که دارای خرد و دانش باشد درک بهتری از جهان پیرامون خود و آفرینش خواهد داشت؛ چراکه همواره کسانی که از دیرباز به جامعه انسانی و جهان آفرینش خدمت کرده‌اند و بر بالندگی آن افزوده‌اند انسان‌هایی خردمند و دانا بوده‌اند که زندگی خود را صرف فراگیری دانش و معرفت کرده‌اند. درک جهان هستی بدون دانش ممکن نیست و ابزار این دانش خرد است که اهورامزدا آن را به آدمی عطا کرده است. مایه خوشبختی و مباحثات است که ایرانیان نخستین اقوامی بوده‌اند که به این مهم پی‌برده‌اند و برای آن ارزش قائل شده‌اند و آن را به دیگر اقوام جهان

آموخته‌اند. همان‌طور که در کتیبه‌ها و سنگ‌نوشته‌هایی که از دوران باستان به یادگار مانده نمایان است، ایرانیان به خدای خود اهورامزدا به چشم هستی‌بخش بزرگ دانا می‌نگریسته‌اند. فردوسی، شاعر نامور، در *شاهنامه* خردگراست و از این‌رو همواره در آثارش به مدح خرد و منطق پرداخته است. وی در آغاز کتابش پس از یاد خداوند، پیش از هر چیز به مدح خرد می‌پردازد. به نام خداوند جان و خرد/ کزین برتر اندیشه برنگذرد/ خرد بهتر از هرچه ایزد بداد/ ستایش خرد را به از راه داد/ خرد رهنمای و خرد دلگشای/ خرد دست گیرد به هر دو سرای (قاسمی‌شاد، ۱۳۸۴: ۱۴). فردوسی شاعری کاملاً خردگراست. خردگرایی او کاملاً طبیعی است زیرا او در قرن چهارم زندگی می‌کرده است. در قرن چهارم، جامعه اسلامی بسیار خردگرا بود زیرا این خردگرایی را از ایران باستان و همچنین قرآن و شریعت اسلام به ارث برده بود. در فرهنگ ایران باستان، اسطوره و افسانه هم وجود داشت اما خردگرایی ویژه‌ای هم در بطن جامعه بود. سراسر قرآن پر از اندیشه و تعقل است. معتزله و شیعه باعث شکوفایی عقل و خرد شدند و دوران بسیار خوبی را به یادگار گذاشتند. *شاهنامه* فردوسی سراسر با منطق و خرد همراه است. همه حرف‌ها و دیالوگ‌ها بر محور اندیشه می‌چرخد. سیر «خردگرایی اسلامی» در این دوره، از فارابی تا ملاصدرا و حکمت متعالیه‌اش، نه تنها نزولی و رو به افول نبوده، بلکه به گونه‌ای طی مسیر کرده که عقل خودمختار بشری را به سمت عقل هدایت‌شده و کمال‌یافته الهی سوق داده است. شاید بتوان گفت مطابق آموزه‌های دینی در اصول دین، هم‌چنان تعقل فلسفی راه‌گشای انسان خواهد بود و در فروع دین، عقل بشری در برابر آنچه، باز به طور معقول، از کلام‌الله و کلام رئیس اول و رؤسای دوم استنباط می‌شود خاضع است و در واقع این خضوع عقل ناقص در برابر عقل کامل است؛ نه سرسپردگی عقل به امر نامعقول. سیر حکمت در فلسفه اسلامی به گونه‌ای بوده است که نه تنها تفکر عقلانی در حوزه اندیشه سیاسی و اجتماعی تعطیل نشده یا تفسیری قشری از شریعت بر تفسیری اصولی و عقلانی حاکم نشده است، در عین حال راهی در پیش‌گرفته شده که با آنچه تجدد و رنسانس اروپایی بدان سوزفته، تمایز اساسی دارد.

اما چرا بعدها اندیشه‌ورزی و خردگرایی به تدریج از این دیار رخت می‌بندد و فرقه‌ها و نحله‌هایی سر بر می‌آورند که زوال فکر و اندیشه این سرزمین را دامن می‌زنند و به نظاره می‌ایستند؟ با نگاهی اجمالی به تاریخ فکر و اندیشه این دیار در خواهیم یافت که با مسلمان شدن هندیان و طایفه‌های شرقی ایران و بخش‌هایی از فلسطین، به خردگرایی ضربه بزرگی وارد آمد و طولی نکشید که سروکله صوفیان عقل‌ستیز پیدا شد و «اشعریت» هم قوت

گرفت و حدود کمتر از یک قرن بعد از فردوسی و ابن سینا چراغ عقلانیت خاموش شد و اشعریت و تصوف بر ادبیات ما حاکم مطلق شد. تمدن ایرانی - اسلامی ما در کتاب و شریعت مخالف اشعریت و صوفی‌گری است (یثربی، ۱۳۸۷: ۶). البته فراموش نکنیم که فضا و زمان فرهنگ ما، چه قبل از اسلام چه پس از اسلام، به گونه‌ای بوده است که بُعد متفاوتی و قدسی ژرفی داشته و همواره از باورها و نگرش‌های دینی و عقاید عرفانی سرزمین‌های بین‌النهرین، خوارزم و قفقاز و کشورهای پیرامون ایران متأثر بوده است (فولادوند، ۱۳۸۸: ۱۱). به نظر می‌رسد این امر تأثیرات مهمی بر روند خردگرایی و عقلانیت در امتداد اندیشه و فرهنگ ایرانی داشته است.

شاید این سؤال همیشه بی پاسخ بماند که چرا ایرانیان گاه در برابر هجوم بیگانه و دشمن خارجی به تمکین و تسلیم بسنده کرده‌اند و از این جهت امروزیان می‌توانند از اجداد خود گلایه‌مند باشند که چرا در برابر آن همه ترکتازی سر به گریبان تمکین و خانه‌نشینی فرو بردند و این سرافکنندگی تاریخی را برای خود بر جا گذاشتند که نقشه جغرافیای این سرزمین با نقشه باستانی آن تا این اندازه متفاوت است. با این همه، نوادگان امروزی می‌توانند و باید از یک جهت خود را وامدار پدران خویش بدانند. ایرانیان اگرچه از برابر سیلی از سربازان بی‌پروا سربه زیر گذشتند و چنان کردند که دشمن مست گمان می‌برد از این طایفه بی‌زبان بیم عصیان نباید داشت و می‌توان از آنان هرچه را دارند ستاند و نفسی هم نشنید، با این همه، در اندرونی خانه‌ها و در گوش فرزندان، آنچه را از پدران آموخته بودند زمزمه کردند و اگر کاری در میدان مبارزه و عمل نداشتند در ذهن نسل‌های بعد بدر آیین و رسم کهن را کاشتند و از این جهت باید گفت که ایرانیان اگرچه تاریخ را در به زور پنجه و شمشیر به مسیری دلخواه نینداختند اما بنایی رفیع از فرهنگ و آیین ساختند. چنان که نماد بارز انسان ایرانی ابوالقاسم فردوسی بود؛ آمیزه‌ای از گوشه‌نشینی در هنگام ترکتازی جباران و در خلوت سرگرم برافراشتن بنایی از آداب و رسم و زبان (ورجاوند، ۱۳۸۵: ۱۰). در حقیقت، تکیه بر خرد رکن بزرگی در هویت ملی ایرانیان است. نخبگان ایرانی همانند فردوسی، ناصر خسرو، فارابی، و ابن سینا سهمی به‌سزا در ارج نهادن به خردگرایی در فرهنگ ایرانی داشته‌اند. در دو‌یست سال گذشته نیز افرادی همچون میرزاتقی‌خان امیرکبیر، که دل در گرو ترقی و توسعه ایران داشته‌اند، در نخستین گام بر مبارزه با خرافات و ترویج خردگرایی تأکید کرده‌اند. سرانجام اینکه در شرایط حاضر پاسداشت هویت ایرانی ممکن نیست مگر با استعانت از اندیشه‌های بزرگان ایران‌زمین در ترویج خردگرایی و مبارزه با خرافات (بهمنی‌قاجار، ۱۳۸۸: ۸).

۲. بُعد زبانی و ادبی ایران فرهنگی

زبان و آثار ادبی بُعد مهمی از میراث مکتوب از هر قوم و ملتی است. زبان علاوه بر آنکه محصولی اجتماعی و ابزار و وسیله ارتباطات است خود نیز بخشی از متن روابط اجتماعی محسوب می‌شود که در تولید و بازتولید فرهنگ و هویت هر ملت نقش بارزی دارد. زبان هر ملت، نظام معنایی آن ملت است و ابزاری مهم برای حفظ، شکل‌گیری، و انتقال فرهنگ آن. در حقیقت، زبان فقط وسیله سخن گفتن و رفع نیازمندی‌های روزانه نیست؛ بلکه ابزار اندیشیدن، جهان‌بینی، عمل اجتماعی، هویت اجتماعی، و روابط خرد و کلان با یکدیگر و با جهان پیرامون و با زمان‌های گذشته، حال، و آینده است. از آنجا که زبان از عناصر فرهنگی مهم هر جامعه است، در صورتی که این عنصر از میان برود یا به نوعی تغییر یا استحاله یابد، مسلماً هویت فرهنگی و هویت ملی آن جامعه نیز استحاله می‌یابد.

صرف نظر از زبان، ادبیات مکتوب نیز در شکل‌دادن به هویت هر ملتی مؤثر است. مجموعه‌ها و دیوان‌های اشعار و آثار منثور ادبی کهن و معاصر، همگی می‌توانند در تقویت فرآیند هویت‌یابی نقش عمده‌ای داشته باشند. در کنار این میراث مکتوب، مجموعه‌های داستانی، ترانه‌ها، تصنیف‌ها، ضرب‌المثل‌ها، مثل‌ها و چیستان‌ها را نیز نمی‌توان یاد نکرد؛ زیرا هرگونه دلبستگی و تعلق خاطر بدان‌ها، سبب تقویت احساس هویت ملت‌ها می‌شود. ارکان عمده این بعد را می‌توان چنین برشمرد: ۱. ادبیات علمی، فلسفی، سیاسی و نظایر آن به همراه شخصیت‌های مربوط بدان‌ها؛ ۲. آثار منظوم ادبی و داستانی و شخصیت‌های مهم آنها؛ ۳. ادبیات عامه؛ ۴. زبان رایج؛ ۵. موسیقی (حاجیانی، ۱۳۸۴: ۱۱۳). در این میان، زبان یکی از عناصر هویت ملی است. بنابراین، زبان فارسی، که زبان علم و دین و سیاست و فلسفه و کلام و حکمت و اندیشه و ادبیات و تاریخ کشور ماست، یکی از زبان‌های زنده در جهان است که هم‌چنان با گذشته تاریخی‌اش رابطه دارد. زبان فارسی میراث‌دار تاریخ کهن ملتی است که از گذشته‌های دور فرهنگ و تمدن ایرانی انقطاع پیدا نکرده است. بسیاری از فرهنگ‌ها انقطاع و گسست پیدا کردند و زبان‌شان تغییر کرد؛ مانند مناطقی از شمال آفریقا که پس از سلطه اسلام زبان‌شان عربی شد. ولی در ایران به جهت اینکه فارسی زبان پویایی بوده توانسته خود را با دین مبین اسلام تطبیق بدهد و فرهنگ خاصی را به نام فرهنگ ایرانی - اسلامی پدید آورد. از این‌رو، زبان فارسی میراث‌دار مکتوب ملت ایران است و به همین سبب نقش بسیار برجسته‌ای در وحدت اقوام ایرانی و فرهنگ و تمدن ایران زمین تا به امروز داشته است (امیراحمدیان، ۱۳۸۸: ۱۲).

۳. بُعد دینی ایران فرهنگی

معناگرا بودن و دین‌گرا بودن از ویژگی‌های اصلی هویت ماست. اگر بخواهیم از نقش دین در تکامل هویت ایران فرهنگی سخن بگوییم با دوچهرهٔ زمانی متفاوت از دین مواجهیم؛ دوران قبل از اسلام و دوران پس از اسلام. در دورهٔ باستان دین زرتشتی (مزدائیزم) راهگشای معنوی انسان ایرانی بود و مهرپرستی یا آیین مهر یا میترائیزم بر پایهٔ پرستش ایزد ایرانی مهر (میترا) بنیاد شده بود. ارزش مندی آفتاب در این دین باعث شده برخی آن را خورشیدپرستی بپندارند. از زمان‌های دور پیش از تاریخ، ایرانیان پیرو آیین مهر یا کیش بغانی بودند. اولین گروه آریایی‌هایی که وارد فلات ایران شدند در پیمان‌نامه‌های میان خود به میترا سوگند می‌خوردند. بسیاری از جشن‌ها و سنن ایرانی ریشه در میترائیزم دارد. از جمله، شب یلدا ریشه در اعتقاد ایرانیان به تولد میترا در این زمان دارد. روزها تا این شب کوتاه می‌شوند و بعد از این شب شروع به طولانی‌شدن می‌کنند. این جشن در ماه پارسی «دی» قرار دارد که نام آفریننده در زمان پیش از زرتشتیان بوده است و بعدها به آفرینندهٔ نور معروف شد.

این میراث دینی برجای مانده از قرون و اعصار کهن ایرانی هنوز در تاروپود و جای جای ایران فرهنگی به چشم می‌خورد و پیوسته ارتباط روحی و معنوی ایرانیان با گذشتهٔ تمدنی‌شان را بازگو می‌کند. در واقع، از همان ابتدای شکل‌گیری تمدن در ایران و ایجاد دولت-شهرهایی چون سیلک کاشان و شوش و بعدتر دولت عیلام و ماد، از به‌هم‌پیوستن دولت‌های ریز و درشت در در سرزمین آریایی و شکل‌گیری دولت و هویت ایرانی، شکل‌گیری هویت دینی ضرورت می‌یابد که با ظهور زرتشت و ایجاد دین رسمی در ایران این هویت دینی شکل می‌گیرد. آنگاه، با تشکیل حکومت ساسانی، با رسمی شدن آیین زرتشت ایرانیان در سایهٔ آن به هویتی نوین دست می‌یابند. در اواسط همین دوران است که به مدد دین زرتشتی مرزهای هویت ایرانی نیز ترسیم می‌شود و شاهد شکل‌گیری مفهوم ایرانی، به عنوان یک انگارهٔ سیاسی و مذهبی و قومی، هستیم (مروان، ۱۳۸۶: ۱۶۸). ملت ایران قبل از اسلام ملتی موحد بوده و ایرانیان سابقهٔ شرک ندارند. همین موحدبودن ایرانیان باعث شد که آیین توحیدی اسلام را راحت‌تر بپذیرند (نواب، ۱۳۸۸: ۲۴). بدین ترتیب، هر چقدر از آن اعصار کهن گام جلوتر می‌نهیم و به روزگار اسلام می‌رسیم، درهم‌آمیزی بیشتر اسلام و فرهنگ و تمدن گستردهٔ ایرانی را شاهدیم (مجتهدزاده، ۱۳۸۶: ۱۸۵). ورود اسلام به ایران و استقبال ایرانیان از آن آغازگر دورهٔ میانهٔ تاریخی (سده‌های سوم تا هشتم هجری) است که درحقیقت آغاز شکل‌گیری پایه‌های تمدنی در سرزمین‌های

اسلامی است. در این برهه، هویت تاریخی ایران فرهنگی با توجه به بهره‌مندی‌اش از این دین الهی و آسمانی، جزئی از امپراتوری خلفای اسلامی محسوب می‌شود. با این درهم‌آمیختگی تحول‌شگرفی در عرصه‌های گوناگون علمی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی ایرانیان رخ می‌دهد. با این همه، گسترش دین اسلام سرآغاز شکل‌گیری هویتی جدید در میان ایرانیان می‌شود که عناصر اصلی آن را می‌توان دو فرهنگ اسلامی و فرهنگ ایرانی دانست. اما فرآمدن اسلام و گسترش آن در فلات ایران به عنوان یک هویت، اثر فرهنگی و مدنی گسترده‌ای در ایران گذاشت. اسلام دینی تازه و پرنیرو به ایران هدیه کرد و از ایران هدایای علمی و فرهنگی و مدنی فراوانی چون اخترشناسی، پزشکی، کیمیاگری (شیمی)، صنایع گوناگون، هنرها و دست‌ساخت‌ها و معماری، سیاست، فلسفه، عرفان، کلام و فقه دریافت کرد. خلافت اسلامی در بغداد از نظام حکومتی ایرانی اقتباس کرد که پیش از اسلام از راه واپسین حکومت‌های رومی به باخترزمین رخنه کرده بود از سوی دیگر، ایرانیان اسلام را، که هماهنگی بیشتری با ارزش‌های فرهنگی و سنتی‌شان داشت، با آغوش باز پذیرفتند و در سایه حمایتش کوشیدند هویت فرهنگی و سیاسی - اجتماعی خود را تجدید کنند. هویت ایرانی در عین که از اندیشه‌ها و ایده‌های اسلامی بسیار اثر پذیرفت، در پیدایش تمدن اسلامی نقش بی‌همتایی برعهده گرفت و ایران پیروزمندانه زبان ویژه و شماری از آیین‌ها و ارزش‌های باستانی خود را حفظ کرد (همان: ۱۸۷ - ۱۸۹).

درگذر این ایام، باید به دو مقطع حساس تاریخی در ایران اشاره کنیم. یک دوره (قرن‌های چهارم، پنجم، و ششم قمری)، که از آن به عنوان «عصر زرین فرهنگ ایران» یاد می‌شود و دوره شکوفایی و حضور ایران در صحنه جهانی در هیئت یک قدرت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است. این مقطع عصر خردگرایی و دریافت عقلی از دین است. افرادی مثل فارابی، ابن سینا (در فلسفه)، ابوریحان بیرونی (در علوم)، فردوسی (در ادبیات) و مسکویه رازی، بحث‌های زیادی در تجلیل از خرد داشته‌اند. مسکویه در کتاب *تجارب الامم* نقل می‌کند: «تاریخ یک ضابطه و معیار دارد و آن عبارت است از عقل؛ باید دید که کدام یک از امور را عقل قبول دارد» (مسکویه، ۱۳۷۶: ۲۶۷). در این دوره، ایران یکی از مراکز مهم فرهنگی بوده و به همین سبب، این دوره به دوره رنسانس اسلامی موسوم شده است.

اما در مقطع دیگری، که از قرن ششم آغاز می‌شود، جریانی خردستیز و بی‌توجه به مسایل اجتماعی و سیاسی و معارض با روابط و مناسبات مردم در جامعه، به همه ضوابط خردمندان پست پا می‌زند. از طرف دیگر، در کنار صوفیه کسانی را می‌یابیم که دریافتشان

از شرع، برخلاف ابن سیناها و فارابی‌ها، دریافتی صرفاً ظاهری است؛ یعنی، تنها به ظاهر احکام شریعت توجه دارند. تلاقی این دو عنصر، به اضافه عنصر سلطنت مطلقه - جز در مقطع کوتاهی در دوره صفویه - دوره اوج انحطاط ایران متأخر را می‌سازد. در این فاصله است که می‌بینیم ایران کاملاً از حوزه تمدنی جهان خارج شده و آن قدرتی را که در طول تاریخ داشته، در این زمان کاملاً از دست می‌دهد (منصورنژاد، ۱۳۸۳: ۲۱).

آن دوران شگفت‌آورترین دوران تاریخی ایران است. چراکه ایران در آن دوران بی‌جسم می‌زیست، ایران فقط در جلوه‌ای فرهنگی یا روحانی زندگی می‌کرد و ایران جغرافیایی نابود شده بود (مجتهدزاده، ۱۳۸۶: ۱۸۷). با این اوصاف، دین اسلام با نقش عنصر برجسته هویتی در ایران فرهنگی به حیات خود ادامه داد. این هویت همواره در طول تاریخ در پیوندی دایمی با جهان‌بینی دینی قرار داشته و دین اسلام همواره تجلی آیین و هویت ایرانیان بوده و هست (مروار، ۱۳۸۶: ۱۷۹).

نقد استیلای هویت غرب

«آنچه محرز است این است که نمی‌توان غرب را منکر شد. زیرا در چهارصد سال اخیر، قدرت سیاسی و فرهنگی و علمی به مناطق غرب جغرافیایی عالم منتقل شده است و اگر کشورهای دیگری هم در این قدرت سهیم باشند، در واقع در پی کشورهای غربی رفته‌اند» (داوری‌اردکانی، ۱۳۷۶: ۶). این اولین نکته‌ای است که در نگاه به غرب توجه ما را به خود جلب می‌کند. اما مسئله این است که اولاً خود این قدرت از کجا آمده؟ و ثانیاً آیا غرب فقط همین قدرت سیاسی و علمی و اقتصادی است؟ یعنی از هر منظری به غرب نظر کنیم آن را صاحب این قدرت می‌یابیم؟ «واقعیت این است که ما در دوره دویست ساله ورود غرب به دنیای اسلام و منطقه خاورمیانه، غرب‌شناسی نکرده‌ایم. بلکه به واسطه تسلط آنان و ضعف خودمان پیوسته در حالت عکس‌العمل بوده‌ایم. ما غرب را به عنوان مجموعه‌ای فنی - فلسفی در نیافتیم؛ یا مجذوب آن شدیم و یا با آن قهر کردیم که هر دو روش غلط است» (سریع‌القلم، ۱۳۸۶: ۵۱). اما امروز که با فداکاری ملت و لطف خدا فرصتی فراهم آمده تا این پدیده را بشناسیم بهتر است که جدای از احساسات و به طریق عقلانی و منطقی چنین کاری را به انجام برسانیم و از ثمرات آن بهره بگیریم. غرب واحدی یکپارچه نیست که نتوان آن را به اجزائی تجزیه کرد. باید چنین کنیم. اگر ضعفی در یکی از اجزاء یافتیم همین جزء وقتی هم که در کل قرار می‌گیرد ضعف را با خود به آنجا می‌برد. اما

زیربنای تمدن بزرگ غرب روش فلسفی و فکری آنان است. انسان غربی، انسانی است که «هابز به آن جسم، دکارت به آن اندیشه و لاک به آن حق داده بود، تصویری ایستا که روشن‌گران، رسالتی تاریخی را به او گوشزد کردند و با شعارهای برابری و برادری به سوی هدفی متعالی، که همانا سعادت کلی بشر بود، رهسپار کردند. بعداً در سوسیالیسم سودای تحقق شعارهای عصر روشنگری بر پایه نبردی اجتناب‌ناپذیر میان اراده‌ها و منافع طبقاتی متضاد جست‌وجو شد. در سرآغاز پیدایش سرمایه‌داری، که تفکیک تاریخ مدرنیته از آن غیرممکن است، چهرهٔ تپیککی که بهتر از همه انسان آن مرحله را نشان می‌دهد، چهرهٔ انسان کوشا، پارسا، صرفه‌جو، منضبط و اقتدارمنش است» (رشیدیان، ۱۳۸۵: ۱۰۷).

اما این غرب، غربی برای خودش است، ما باید بفهمیم نسبت آنان با ما چگونه است تا بتوانیم رفتار درست را در نسبت با آنان اتخاذ کنیم.

به‌راحتی می‌توان دید که غرب قدرت، هژمونی، خردمندی، و پیشرفت دارد اما اینها چیزهایی‌اند که برای خود در نظر می‌گیرد اما برای ما چه دارد و چه می‌خواهد؟! شاید بتوان گفت، فرمانبری، ضعف، و عقب‌ماندگی! (تسخیری، ۱۳۸۱: ۳). این بیان نه از روی حماقت است و نه از روی عشق وافر به وطن، بلکه برآمده از استدلالی ساده است که فهمش هم چندان دشوار نیست. آن که دنبال قدرت و پیشرفت خود است، می‌خواهد که دیگران از او فرمان برند و می‌خواهد آنان را عقب‌مانده نگه دارد تا پای خود را بر آنها نهد و گام بعدی را بردارد. اما امروز چون دیگر گزینه‌های جنگ مستقیم، به علت هزینه‌های زیاد و فایدهٔ کم، جواب نمی‌دهد تلاش بر این خواهد بود که «دو نهال سیاست و اقتصاد را در زمین بکر فرهنگ، غربی کنند» (بهبهانی، ۱۳۸۱: ۲۷۰) و این آن دوره‌ای است که ما در آنیم. پس کار ما بسی سنگین‌تر است، چرا که در گذشته راحت‌تر می‌شد اقتصاد و فن را گرفت و در عین حال هویت و فرهنگ خود را داشت اما امروز به‌سختی می‌توان اینها را از هم جدا کرد. اگرچه ناممکن نیست. «ذهنیت ما تفاوت‌های بسیاری با پارادایم‌های ذهن غربی دارد و از این روست که ما مانند آنها زندگی نمی‌کنیم» (خانگی، ۱۳۸۱: ۳). تفاوت پارادایم و منظر است که این همه جنگ و جدال را موجب می‌شود. از یک طرف گروهی از ما معتقدند که ما شیوهٔ اقتصادی و فنون غرب را نیاز داریم و باید بگیریم و گروهی دیگر اعتقاد دارند ما خود فرهنگ و هویت مستقل می‌خواهیم و با چنان رویکردی غربی می‌شویم. برای گرفتن موضع درست باید از غرب‌شناسان کمک بگیریم. اگر کسی بگوید: «اخلاقیات و معنویات تنها در صحنهٔ داخلی کشورها فعلیت می‌یابد، در خارج از مرزها باید قدرت نظامی و

اقتصادی داشت تا رفتار مطلوب را از دیگران طلب کرد» (سریع‌القلم، ۱۳۸۶: ۵۰). شاید رویکردش معقول باشد به شرط آنکه از بار مسئولیتی که برای پیشرفت اقتصادی و نظامی بر دوشمان قرار می‌گیرد، فرار نکنیم. در این صورت، تکلیف برخورد با بیرونمان معلوم می‌شود و در درون با سنت و هویت هزاران ساله خود زندگی می‌کنیم و این همان کاری است که غرب می‌کند. آنچه ما در برخورد با آنها می‌بینیم، قدرت و پیشرفت اقتصادی و نظامی است اما در درون چگونه‌اند؟ چیزی که به ما نشان نمی‌دهند و عاقلانه هم شاید همین باشد که نشان ندهند و این مائیم که باید بفهمیم آنها چگونه‌اند تا به داشته‌های خود ایمان بیاوریم. ادموند هوسرل، از فیلسوفان بزرگ پدیدارشناسی غرب، بعد از اعتراف به گرفتاربودن غرب در بحران می‌گوید: «علت بحران غرب، انحطاط مذهب اصالت عقل است که ناشی از غلبه طبیعت‌انگاری و مذهب اصالت متعلق ادراک بر آن است. این بحران فقط از دو طریق ممکن است خاتمه یابد: یک راه این است که غرب، که از اصل عقل و خردمندی خود دورافتاده و روحش در ورطه کینه‌توزی‌های وحشیانه سقوط کرده است، نابود شود و امکان دیگر این است که اروپا دوباره از روح فلسفه سربرآورد که لازمه و شرط آن شجاعت عقلی برای غلبه بر طبیعت‌انگاری است» (هوسرل، ۱۳۸۲: ۹۶). صحت و سقم یا کارآمدی و ناکارآمدی این تحلیل از محل بحث ما خارج است. بحث ما بر سر این است که آنها وقتی متوجه ضعفی می‌شوند راه‌حل آن را نه در بیرون بلکه در گذشته و تاریخ خود می‌جویند و در اینجا و بسیاری جاهای دیگر فیلسوفان‌اند که به عنوان سرآمدان فرهنگ به جست‌وجوی چاره می‌روند. غربیان به‌درستی دریافته‌اند که کار اقتصاددان و سیاستمدار و فرهنگ‌شناس از هم جداست. شاید یک نخست‌وزیر یا رئیس‌جمهور حتی نتواند حرف هوسرل را بفهمد اما در عمل اگر اهالی فرهنگ اجماعاً نیاز به انجام عملی را ضروری بدانند، تمام دستگاه سیاست اجرای آن را وظیفه خود خواهد دانست و به تشخیص آنان عمل خواهد کرد و این چنین می‌شود که یک تمدن پر قدرت می‌بینیم که به حیات خود ادامه می‌دهد. اما تدقیق بیشتر در زمینه‌های فکری و فلسفی غربیان نکته‌های دقیق‌تری را بر ما آشکار می‌کند. به این عبارات از مک‌کواری، الهی‌دان مسیحی، توجه کنید: «یاد داستان راه‌رفتن مسیح بر روی آب، در انجیل می‌افتم، صرف‌نظر از پیامی که در پس این حکایت نهفته، نفس داستان مثال بسیار خوبی از زندگی انسان‌هاست که در دنیایی پرتاب شده‌اند که باید در عین بی‌ثباتی و بدون اینکه هیچ زمین مستحکمی از یقین مابعدالطبیعی زیر پایشان باشد زندگی کنند. اما می‌بینیم که این مسیح است که بر روی دریا راه می‌رود،

مسیحی که به گفته کلیسا همان "خدایی است که همراه ماست" بنابراین، خدا هم روی دریا راه می‌رود» (مک‌کواری، ۱۳۸۲: ۱۵۳). در این جملات و نیز در آنچه از هوسرل نقل کردیم، می‌بینیم که آنان برای حل مسئله به مبانی می‌پردازند و با کم و زیاد کردن آنها تلاش می‌کنند راه حلی ریشه‌ای برای مسائل بیابند زیرا دغدغه اقتصاد و سیاست ندارند، چون این حوزه‌ها هم متخصص خود را دارند. این بهترین و مهم‌ترین نکته‌ای است که می‌توانیم در بررسی علل استیلای آنان به دست آوریم؛ این که هرچیز در جای خود است؛ همان چه در نگاه به خود باید در پی آن باشیم.

نتیجه‌گیری

مولا علی (ع) می‌فرماید: «انسان دشمن آن چیزی است که از آن بی اطلاع است». هویت‌ستیزی ما معلول بی‌خبری از ارزش سنت‌هاست، چنانکه غرب‌ستیزی‌مان حاصل بی‌خبری از ارزش‌های اصیل و مثبت فرهنگ غربی است (دادبه، ۱۳۸۵: ۴۸). در چنین بیانی، ادعا نشده که سنت ما همه چیز را برای بودن، حرکت و شدن در خود دارد، بی‌شک سنت ما نیز چون دیگر سنن نقص‌هایی دارد، اما نقص را باید رفع کرد نه اینکه به جهت عیب ابرو از خیر چشم بگذریم. قائل شدن به اینکه دیگران هم ارزش‌های اصیل دارند، دو نتیجه در پی دارد: اول پذیرش اینکه جز ما، دیگرانی هم هستند و دوم اینکه آنان ممکن است ارزش‌هایی را در سنت خود داشته باشند که می‌تواند نقص‌های سنت ما را رفع کند. ما در تمدن غربی، عنصری را یافتیم که آن تمدن را بر مبنای آن می‌شد توصیف و تبیین کرد: عنصر عقلانیت و فلسفه‌ورزی، عقلانیت هم در نگاه و هم در روش. چیزی که در فرهنگ ما با وجود همه عظمت و شکوهش چندان چشمگیر نبوده، شاید بتوان این نقصان را با در نظر گرفتن غرب برطرف نمود. از سوی دیگر، در فرهنگ ما نوعی نگرش دینی که حس معناخواهی انسان را اکتاع می‌کند وجود دارد که ما را از مشکلات غرب، که گرفتاری به انواع نیهیلیسم از جمله آنهاست، جدا می‌کند. آنان در این بی‌معنایی به جایی رسیده‌اند که چاره‌ای جز توجیه آن ندارند مثلاً تامس نیگل، فیلسوف بنام غربی معاصر، می‌گوید: «اگر زندگی واقعی نیست، اگر زندگی جدی نیست و مرگ غایت آن است شاید مضحک باشد که خودمان را این‌چنین جدی بگیریم. از سوی دیگر اگر نمی‌توانیم از بسیار جدی گرفتن خودمان اجتناب ورزیم شاید مجبور باشیم مضحک بودنمان را تحمل کنیم. زندگی چه بسا نه فقط بی‌معنا بلکه پوچ نیز باشد» (نیگل، ۱۳۸۴: ۹۸). اگر این عبارات را با نگاه خودمان به زندگی مقایسه کنیم متوجه عمق تمایزهای فرهنگی مان با

نگاه غربی خواهیم شد. از سوی دیگر، مسئله‌ای که باید به آن توجه داشت و پیش‌تر هم به‌اجمال به آن پرداختیم این است که نباید فقط برای راحت‌کردن خودمان با عدم‌پرداش مسائل غرب را یک کل واحد بدانیم که نمی‌توان اجزای آن را از هم جدا کرد؛ غرب یا خوب است یا بد. باید خوبی‌ها و بدی‌ها را شناخت و از هم جدا کرد، خوب را گرفت و بد را دفع کرد. اما مهم‌تر از همه، باید آنچه را امروز استیلای غرب بر غیرغرب می‌نامند تحلیل کرد. ارزش‌هایی مانند دادگری، که بنیادهای هویت ما را می‌سازد، در آنجا یافت نمی‌شود. بنابراین، اگرچه با معیارهای ما آن که قدرت دارد نباید به دیگری زور بگوید ولی برای آنان این نگرش ارزشمند نیست. بنابراین، سلطه اقتصادی و سیاسی بر جوامع ضعیف برای آنان منافاتی با ارزش‌هایشان ندارد و از منظر خودشان چنین عملی را حق خود می‌دانند. اینکه از منظر ما این رفتار بد است، بد باشد، برای آنان اصلاً مهم نیست. بنابراین، ما چاره‌ای جز این نداریم که خودمان، با تکیه بر داشته‌ها و با امید به آینده برای فرآوری از این وضعیت تلاش کنیم. اما اگر استیلا را استیلای در فرهنگ می‌دانیم، شاید چندان معقول نباشد، چراکه آنان فرهنگ خود را بهترین می‌دانند و تنها برای خود می‌خواهند، آنچه ما با عنوان «تهاجم فرهنگی» از آن یاد می‌کنیم، تهاجم ضدفرهنگ است که تلاش دارد زمینه را برای سلطه اقتصادی و سیاسی فراهم نماید، در این اوضاع و احوال شاید کار دشواری پیش رویمان نباشد اما بی‌شک مهم‌ترین است: فهم داشته‌هایمان، فهم به معنای درک تجربه گذشتگانمان به مثابه انسان‌هایی زنده. باید پس از آن دست در دست هم با اراده و همت اهالی فرهنگ سعی در بازیابی خود کنیم.

نگاه به آینده

ایران فرهنگی فراتر از مرزهای جغرافیایی و سیاسی کنونی ایران است و در طول تاریخ هم اگر چه گاهی اسیر چنگال قدرت‌ها شده است اما درنهایت فاتح میدان‌ها همیشه روشنایی هویت و تمدن ایران بوده است، از اسکندر مقدونی که از یونان آمد تا ترکان سلجوقی که از آسیای مرکزی آمده بودند.

امروز ما وارثان آن عناصر هویتی هستیم و برماست که از آن‌ها در جهت رشد و تعالی ایران بهره بگیریم. یکی از راه‌های این بازیابی خویشتن «تولیدات فکری و علمی از یک سو و بازسازی و بازفهمی تولیدات گذشته و انباشت مداوم منطقی آنها از سوی دیگر است» (حاجیلری، ۱۳۸۵: ۱۲).

تولیدات فکری و علمی محتاج زمینه و بستر مناسب برای ظهور و بروز است که با

فراهم آوردن فضای آرام برای دانشمندان و اندیشمندان ایرانی و دعوت از اندیشه‌سازان خارج از کشور می‌تواند این زمینه را به بهترین نحو مهیا کنیم. یکی دیگر از مباحثی که امروزه در صحنه جهانی مطرح است جهانی‌شدن و جهانی‌سازی است. مسلم است که جهانی‌شدن فرصت است، فرصتی که به یمن وجود روابط و رسانه‌ها با تلاش وافر قابل بهره‌گیری است و داشته‌های ایران را در حوزه فکر، هنر، و اندیشه می‌توان به جهانیان عرضه کرد و این حرکت که به نوعی پیش‌دستی کردن است، تهدید جهانی‌سازی را، که داعیه‌دار جهان‌شمولی هویت غربی است، ناکام می‌کند. چنین رفتاری در واقع، «تصحیح و ساماندهی جریان گفت‌وگوهایی است که بین فرهنگ‌ها جاری است و مرزی نمی‌شناسد» (تاجیک، ۱۳۸۵: ۱۷۱). امروز بر ماست که با زمینه‌سازی فرهنگی فرصت را برای رشد و اعتلای اقتصاد و سیاست بومی خویش فراهم سازیم.

منابع

- دکارت، رنه (۱۳۸۴). *مقدمه تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، چ چهارم، تهران: سمت.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۱). «دین و فلسفه در غرب مسیحی از ابتدا تا دوره اصلاح دینی»، *فصلنامه هفت آسمان*، پاییز ۱۳۸۱، شماره ۱۵.
- ایتروویگنه، ماسیمو (۱۳۸۴). «آینده دین و ادیان جدید»، ترجمه باقر طالبی دارابی، *فصلنامه هفت آسمان*، پاییز ۱۳۸۴، شماره ۲۷.
- بریه، امیل (۱۳۷۴). *تاریخ فلسفه، دوره یونانی*، ترجمه علی‌مراد داودی، چ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بهبهانی، سعیداسماعیل (۱۳۸۱). «جهانی‌سازی و استراتژی مقاومت»، *کتاب نقد*، سال ششم، شماره ۲۵ - ۲۴.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۵). «نقش روشنفکران در گفتگوی تمدن‌ها»، *روشنفکری در گذر اندیشه‌ها: تحقیق و تدوین: عبدالرضا حاجیلری*، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، پژوهشگاه فرهنگ و معارف، دفتر نشر معارف.
- تسخیری، محمدعلی (۱۳۸۱). «اسلام، غرب و جهان»، *کتاب نقد*، سال ششم، شماره ۲۴ - ۲۵.
- حاجیانی، ابراهیم (۱۳۸۴). «تحلیل جامعه‌شناختی هویت ملی در ایران و طرح چند فرضیه»: *درآمدی بر فرهنگ و هویت ایرانی*، به کوشش مریم صنیع اجلال، تهران: تمدن ایرانی.
- خانگی، رامین (۱۳۸۱). «جهانی‌شدن، این جهانی یا آن جهانی؟!»، *کتاب نقد*، سال ۶، شماره ۲۴ - ۲۵.
- دادبه، اصغر (۱۳۸۵). «حکایت غرب‌شناسی»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، شماره ۹۹ - ۱۰۰.
- داوری‌اردکانی، رضا (۱۳۷۶). «پرسش از غرب»، *مجله فرهنگ، زمستان ۱۳۷۶*، شماره ۲۴.
- مسکویه، ابوعلی (۱۳۷۶). *تجارب‌الامم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران: توس.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۵). «از فرد مدرن تا شخص پست‌مدرن»، *فصلنامه گروه فلسفه دانشگاه تهران*، شماره ۱۱.

ژیلسون، اتین (۱۳۸۰). *نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.

سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۶). «چرا غرب‌شناسی؟ تلقی‌های کهنه و تحولات جدید»، *مجله فرهنگ*.

شلایرماخر، و دیگران (۱۳۸۷). *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: نشر هرمس.

غفاری، ابوالحسن (۱۳۸۲). «آشنایی با مبانی فکری و فلسفی فرهنگ غرب»، *معرفت*، آذر ۱۳۸۲، شماره ۷۲.

قیصری، نوراله (۱۳۸۶). *ملیت و هویت، گفتارهایی در نسبت روشنفکران ایرانی و هویت*، تهران: تمدن ایرانی.

کاپلستون، فردریک (۱۳۸۵). *تاریخ فلسفه، یونان و روم*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، چ پنجم تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.

مجتهدزاده، پیروز (۱۳۸۶). *دموکراسی و هویت ایرانی: بحثی در ژئوپلیتیک و جغرافیای سیاسی ایران و ایرانشناسی*، تهران: کویر.

مجتهدی، کریم (۱۳۷۶). «فلسفه و غرب»، *فرهنگ*، زمستان ۱۳۷۶، شماره ۲۴.

مراد فرهادپور (۱۳۸۵). *مقدمه فلسفه، معرفت و حقیقت*، فریدریش نیچه، تهران: نشر هرمس.

مروار، محمد (۱۳۸۶). «هویت ایرانی در اندیشه رضادآوری اردکانی»، *گفتارهایی در نسبت روشنفکران ایرانی و هویت*، به اهتمام نوراله قیصری، تهران: تمدن ایرانی.

مک‌کواری، جان (۱۳۸۲). «فقط خدایی می‌تواند ما را نجات دهد»، *فلسفه و بحران غرب*، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: نشر هرمس.

منصورنژاد، محمد (۱۳۸۳). «تأملی در نگاه دکتر جواد طباطبایی به هویت ایرانی در تعامل با هویت اسلامی و غربی»، *مطالعات ملی*، سال پنجم، شماره ۴.

نوری، محمد (۱۳۸۵). «کارنامه اخلاق‌پژوهی در غرب»، *اخلاق*، تابستان ۱۳۸۵، شماره چهارم.

نیگل، تامس (۱۳۸۴). *در پی معنا*، ترجمه سعید ناجی و مهدی معین‌زاده، تهران: نشر هرمس.

هوسرل، ادوموند (۱۳۸۲). *فلسفه و بحران غرب*، ترجمه رضا داوری و دیگران، تهران: نشر هرمس.

منابع اینترنتی

امیراحمدیان، بهرام (۱۳۸۸). «زبان فارسی خانه هویت ایرانی - اسلامی است»، وب سایت خبرگزاری دانا، ۱۳۸۸/۸/۵:

<http://www.dananews.ir/news.php?show=news&id=4276>

بهمنی قاجار، محمدعلی (۱۳۸۸). «مبانی هویت ملی ایران»، وب سایت دیپلماسی ایرانی:

<http://www.irdiplomacy.ir/Modules/ArticlePortal/Phtml/ArticlePrintVersion.Html.php?Lang=fa&TypeId=1&ArticleId=4910>

فولادوند، حامد (۱۳۸۸). «ماجرای غم‌انگیز تفکر در ایران»، وب سایت نواندیش، چهارشنبه ۲۰ خرداد ۱۳۸۸:

<http://www.noandish.com/com.php?id=28201>

قاسمی‌شاد، محسن (۱۳۸۴). «دانایی و خردورزی در شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی»، جمعه ۲۱ مرداد ۱۳۸۴، وب‌سایت تاریخنامه:

<http://tarikhnameh.mihanblog.com/post/43>

ورجوند، پرویز (۱۳۸۵). «تقویم ایرانی خردورزانه‌ترین فرهنگ جهان است»، برگرفته از وب‌سایت سی.اچ.ان: <http://www.chn.ir/news/?section=4&id=4292>

یثربی، یحیی (۱۳۸۷). «فردوسی خردگرایی کاملاً طبیعی است»، چهارشنبه: ۲۵ اردیبهشت ۱۳۸۷، برگرفته از وب‌سایت آفتاب:

http://www.aftab.ir/news/2008/may/14/c5c1210744276_art_culture_literature_verse_ferdosi.php

Archive of SID