

رویکرد تلفیقی به فرهنگ ایران: بازخوانی اندیشه‌های سروش، شریعتی، و رجایی

سمانه خلیلی*

خسرو باقری**، نعمت‌الله فاضلی***، شهین ابروانی****

چکیده

در این مقاله با در نظر گرفتن ماهیت سه‌گانه فرهنگ ایران (ایرانی، اسلامی، و غرب) با روش توصیفی - تحلیلی آرای سروش، شریعتی، و رجایی، که به این سه وجه قائل‌اند، بررسی و بازخوانی می‌شود تا رویکرد تلفیقی متوازی به فرهنگ ایران ارائه شود. دیدگاه شریعتی با تأکید بر شناخت آگاهی‌بخش از اسلام و همراهی آن با عشق و عمل، بهره‌وری آگاهانه از غرب و نه تقلید کورکورانه، شناخت سنت با دیدی تاریخی و نقد و تحلیل آن، و تدوین ایدئولوژی اسلامی تأسیسی و استقراری به پشتوانه اجتهاد و امر به معروف و نهی از منکر، دیدگاه سروش در زمینه اسلام تحقیقی به جای اسلام تقلیدی و بهره‌وری از فقه پویا، و دیدگاه رجایی در زمینه چگونگی تلفیق این عناصر و پرهیز از فروکاستن آن‌ها به دیگری در شکل‌گیری رویکرد تلفیقی متوازن نقشی اساسی ایفا می‌کنند. این رویکرد که در برابر رویکرد تلفیق افتراقی و نامتقارن قرار داد به نسبتی متوازن و مکمل بین جنبه‌های ایرانی، اسلامی، و غربی فرهنگ ایران اشاره دارد و طی مراحل واکاوی

* دکترای فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه تهران، استادیار دانشگاه امام صادق (ع) (نویسنده مسئول)،

samane.khalili@gmail.com

** دکترای فلسفه تعلیم و تربیت، استاد دانشگاه تهران، khbagheri@ut.ac.ir

*** دکترای انسان‌شناسی، دانشیار، رئیس پژوهشکده مطالعات اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات

فرهنگی، nfazeli@hotmail.com

**** دکترای فلسفه تعلیم و تربیت، استادیار دانشگاه تهران، siravani@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۷/۱۵

(تجسسی تاریخی در ابعاد گوناگون فرهنگ ایران)، سنجش (شناخت نقاط قوت و ضعف)، و بازسازی شکل می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: فرهنگ، فرهنگ ایران، فرهنگ اسلامی، فرهنگ غرب، رویکرد تلفیقی.

۱. مقدمه

درباره فرهنگ ایرانی و ویژگی‌های خاص آن همواره بحث و اختلاف نظر مطرح بوده است. این دشواری از دو منظر است: یکی از منظر مقوله فرهنگ که تعاریف متعددی دارد؛ به این گونه که تیلور برای اولین بار تعریفی از آن ارائه می‌دهد و آن را «مفهومی پیچیده از دانش، باور، هنر، اخلاقیات، قانون، رسم، و تمام قابلیت‌های انسانی در اجتماع» می‌داند (Tylor, 1871). تامپسون معتقد است این واژه از حوزه کشاورزی به حوزه انسانی وارد شده است (تامپسون، ۱۳۷۸: ۱۵۴). آرنولد «بحث از بهترین چیزها و آثار و گفته‌ها» را فرهنگ می‌داند (Arnold, 1950: 8). پست‌مدرنیست‌ها صحبت از تکثر فرهنگی دارند (Lyotard, 1984). زیرو مفهوم فرهنگ و چندفرهنگی و تأثیرهای آن‌ها در جامعه را در ارتباط مستقیم با مسائل سیاسی و مقررات حاصل از آن می‌داند (Giroux, 1990)؛ در مجموع هنوز نمی‌توان تعریف دقیقی از فرهنگ ارائه داد. دوم از منظر این‌که فرهنگ ایران ملغمه‌ای از فرهنگ ایران باستان، فرهنگ اسلام، و فرهنگ غرب است. جنبه ایرانی آن به دوران باستان و آداب و رسوم و اعتقادات مذهبی مربوط به این برهه زمانی برمی‌گردد، وجه اسلامی آن از زمان ورود اسلام و تغییر مذهب ایرانیان از زردستی به اسلام شروع شد، و وجه غربی آن مربوط به زمان قاجار و مراودات با کشورهای غربی است.

اهمیت پرداختن به این مسئله از آن‌جا ناشی می‌شود که با وجود این‌که مقاله‌ها و کتاب‌های بسیاری در زمینه فرهنگ ایران چاپ شده است، اما هنوز بر سر مؤلفه‌های اساسی فرهنگ ایران و نسبت آن‌ها با هم ابهام وجود دارد؛ هم‌چنین نگاه تلفیقی، آن هم از نوعی که هدف این مقاله است، در آن‌ها به چشم نمی‌خورد. در این پژوهش سعی شده است، با توجه به دشواری‌های مفهوم فرهنگ ایران، دیدگاه‌های سه تن از اندیشمندان درباره فرهنگ ایران و به‌خصوص سه جنبه خاص ایرانی، اسلامی، و غربی آن بررسی شود تا نقاط قوت و ضعف هر یک مشخص شود. در نهایت رویکرد تلفیقی به فرهنگ ایران بررسی خواهد شد.

۲. پیشینه پژوهش

پیشینه این پژوهش شامل همه مقاله‌ها و کتاب‌هایی است که در زمینه فرهنگ ایران چاپ شده‌اند. در این بخش به تعداد معدودی از آن‌ها که بیش‌تر ناظر بر ابعاد خاصی از فرهنگ ایران بوده‌اند می‌توان اشاره کرد: قرخلو (۱۳۸۲)، موسوی‌زاده و جاودانی مقدم (۱۳۸۷)، عسکری خانقاه و آزادارمکی (۱۳۸۰)، دانش‌پژوه (۱۳۸۱)، میرزایی و رحمانی (۱۳۸۷).^۱ بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که تاکنون به رویکرد تلفیقی به فرهنگ ایران توجه نشده است.

۳. روش تحقیق

روش تحقیق از نوع توصیفی - تحلیلی است؛ به این صورت که نخست، فرهنگ ایران توصیف و تحلیل و سپس دیدگاه برخی از اندیشمندان و رویکردهای آنان به فرهنگ ایران بررسی خواهد شد. در نهایت با نگاهی فراتحلیلی (استعلایی) رویکرد تلفیقی به فرهنگ ارائه می‌شود.

۴. مطالعه فرهنگ ایران

مطالعه فرهنگ سرشار از فراز و فرود ایران دشواری‌های خاص خود را دارد. تاریخ سه‌هزارساله ایران سرشار از حوادث و رخ دادهای متفاوت است. ایرانیان، به‌علت موقعیت خاص جغرافیایی، در دادوستد دائم فرهنگی با ملیت‌های گوناگون قرار داشتند و در نتیجه آمیزه‌ای از فرهنگ‌های گوناگون نظیر سومری، بابلی، مصری، یونانی، هندی، چینی، رومی، عرب، و سرانجام فرنگی در ایران شکل گرفت. ایرانیان در مواجهه با این فرهنگ‌ها و آیین‌ها یا آن‌ها را دفع می‌کردند و یا اگر با روح خود سازگار می‌دیدند، جذب و یا در خود استحاله می‌کردند (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۶: ۲۲۳).

این فرهنگ‌ها هر یک به‌نحوی در فرهنگ ایران اثرگذار بوده‌اند. به عقیده هگل ایرانیان نخستین قوم تاریخی‌اند که به تاریخ جهانی تعلق دارند به این علت که نخستین امپراتوری جهان را برپا کرده‌اند و اقوام بسیاری از ایرانی و غیرایرانی را در سرزمینی پهناور جای داده‌اند. در این امپراتوری، که کوروش پی‌ریزی کرده است، بر اصل مهم تشکیل امپراتوری،

یعنی هم‌زیستی قوم‌های گوناگون با آیین‌ها و زبان‌های گوناگون، تأکید شده است (آشوری، ۱۳۷۶: ۱۸۳-۱۸۴).

اسلامی ندوشن معتقد است با ورود اسلام به ایران هویت ایرانی متشکل از دو عنصر گذشته باستانی‌اش و دین جدید، یعنی اسلام، شد؛ البته این دو عنصر مغایرتی با هم نداشتند، بلکه قرابت‌هایی نیز در آن‌ها دیده می‌شد. از جمله این‌که آتشکده‌ها تبدیل به مسجد شدند و راز و نیاز و عبادات فقط ظاهرشان متفاوت شد. حتی در برخی نواحی نماز به زبان فارسی خوانده می‌شد و رسم‌های باستانی ایران نظیر نوروز و مهرگان باقی ماندند (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۹: ۲۲).

نقیب‌زاده معتقد است که فرهنگ اسلامی را بیش از آن‌که اعراب شکل دهند به واسطه ایرانیان شکل یافته است؛ ایرانیان از زمان نهضت ترجمه اثرگذار بوده‌اند. ابن‌خلدون نیز معتقد است نمایندگان علم در جهان اسلام یا از عجم بوده‌اند و یا تربیت عجمی داشته‌اند و در این باره به حدیثی از پیامبر (ص) اشاره می‌کند که: «اگر علم به اکناف آسمان بسته باشد، کسانی از اهل فارس به آن دست خواهند یافت» (نقیب‌زاده، ۱۳۸۱: ۶۹).

نصیری بر این نکته اشاره دارد که مردم ایران در زمان ورود اسلام و اعراب با دو پدیده متضاد روبه‌رو شدند؛ از یک‌سو تحت‌تأثیر تعلیمات زندگی‌ساز اسلام قرار داشتند و از سوی دیگر، با قومی بی‌فرهنگ و وحشی مواجه شدند. طی تاریخ ایران همواره این دو پدیده در زندگی ایرانیان تأثیر گذاشته است (نصیری، ۱۳۸۴: ۱۱۸).

ثلاثی معتقد است پس از اسلام اعراب مسلمان، که طی هزارسال تحت‌تأثیر مستقیم و غیرمستقیم فرهنگ ایرانی بودند، از سال‌های اولیه فتح ایران به بعد هنر و آداب و رسوم فرهنگ ایران را ادامه دادند و از تحول و تطور بیش‌تر آن جلوگیری نکردند (ثلاثی، ۱۳۷۹: ۱۵۱).

بنابراین، آنچه در مطالعه فرهنگ ایران باید به آن توجه کرد فراز و فرودهای آن و به‌ویژه اثرگذارترین عنصر، یعنی اسلام، است. در این زمینه مسئله اساسی این است که فرهنگ ما صبغه‌ای ایرانی و اسلامی در خود نهفته دارد. آمیختگی بین این دو وجه به پیچیدگی تمیز آن‌ها منجر شده است. از سوی دیگر، وجه سوم در فرهنگ ایران وجود دارد که بحث تجدد و مدرن‌شدگی است. عنصری که از زمان قاجار ظهور و بروز پیدا کرده است. در متون در دسترس در باب هویت و هویت ملی در جامعه ایران اذعان شده است که

مؤلفه‌های هویت ملی در ایران در عصر حاضر از سه حوزه «ایران»، «اسلام»، و «غرب» متأثرند (سروش، ۱۳۷۰؛ داوری اردکانی، ۱۳۷۹؛ شایگان، ۱۳۸۰؛ جهاننگلو، ۱۳۸۱).

۵. رویکردها به فرهنگ ایران

پرداختن به ابعاد گوناگون فرهنگ ایران نیازمند بررسی آرای اندیشمندانی است که در این زمینه صاحب نظرند. معیار انتخاب این اندیشمندان توجه کردن به سه وجه فرهنگ ایران است و این که هر یک چه مواجهه‌ای با این سه‌گانگی دارند و فرهنگ ایران را چگونه واکاوی می‌کنند. در این بخش در جست‌وجوی پاسخ به این سؤالات ایم: ۱. آیا الزاماً فرهنگ ایران از این سه مؤلفه تشکیل شده است و توجه به این ابعاد ضروری است یا این که بدون توجه به آن‌ها هم می‌توان فرهنگ ایران را بررسی کرد؟ ۲. اندیشمندان گوناگون به‌طور ضمنی یا آشکارا به چه وجهی بیش‌تر اهمیت داده‌اند و علت آن چه بوده است؟ ۳. آیا می‌توان سه عنصر تشکیل‌دهنده فرهنگ را در کنار هم و به‌نحوی متوازن بررسی کرد؟

۱.۵ دیدگاه سروش

بررسی آثار متفکرانی که به سه‌وجهی بودن فرهنگ قائل‌اند نشان می‌دهد که به‌طور خاص سروش اولین فردی است که مقوله سه فرهنگ را مطرح و مقاله‌ای با این عنوان تدوین می‌کند:

ما ایرانیان مسلمان، که اکنون در این کشور زندگی می‌کنیم، حامل و وارث سه فرهنگ‌ایم و تا نسبت خود را با این سه فرهنگ معین نکنیم و ندانیم که در کجا و در کدام جغرافیای فرهنگی زندگی می‌کنیم، به‌خوبی از عهده عمل سازنده فرهنگی و اجتماعی برنخواهیم آمد (سروش، ۱۳۷۰: ۷۱).

ایشان این سه فرهنگ را فرهنگ ملی، دینی، و غربی می‌داند. سپس در توضیح آن‌ها چنین بیان می‌کند که مردم ما پیش از این که مسلمان شوند ایرانی بودند و ادبیات، دین، آداب، و رسوم ایرانی داشتند حتی پس از پذیرش دین اسلام هم باز ایرانی ماندند و این مسئله در فرهنگ دینی یا غربی از بین نرفت. او مهم‌ترین ویژگی ملی‌ای که بیان می‌کند زبان فارسی است و در اهمیت این موضوع چنین می‌نویسد: «شاید کم‌تر قومی در جهان

کنونی باشد که زبان امروزی‌شان با زبان ده قرن قبلشان این‌قدر مشابهت داشته باشد» (همان).

در قسمت بعد، با اشاره به این موضوع که شروع آشنایی با اندیشه‌های غربی از زمان مشروطه بوده است، متفکرانی را از جمله آخوندزاده، کسروی، و صادق هدایت نام می‌برد که اینان مهم‌ترین عامل عقب‌ماندگی ایران را اندیشه‌های اعراب می‌دانستند و بنابراین بازگشت به دوره قبل از ورود اسلام را خواهان بودند. این مسئله در زمان محمدرضا پهلوی مطرح شد به این علت که حامی شاهنشاهی در ایران بود؛ در نتیجه آن فرهنگستان زبان برای حذف کلمه‌های عربی و زنده کردن کلمه‌های فارسی راه‌اندازی شد (همان: ۷۲).

البته سروش معتقد است ورود مدرنیته به بروز مشکلاتی در زمینه دوگانه‌شدن اسلام و ایران منجر شده است و تا پیش از ورود مدرنیته این‌ها بدون تعارض در هم آمیخته شده بودند و زیست می‌کردند (سروش، ۱۳۸۴: ۳۲). بعد از این مواجهه است که اندیشمندان گوناگون دیدگاه‌های متفاوتی را در این باب ارائه می‌دهند.

برای مثال، سروش اشاره می‌کند که آل‌احمد در مبارزه با غرب و ارزش‌های غربی بازگشت به سنت را توصیه می‌کند (سروش، ۱۳۷۰: ۷۴). شریعتی دست به تصفیه و استخراج عناصر دینی می‌زند که به متحول کردن فهم دینی و عمل انقلابی می‌انجامد (سروش، ۱۳۸۴ ب: ۳۷).

از دیگر مسائلی که سروش به آن اشاره می‌کند مقایسه‌ای است که درباره اوضاع قبل و بعد از انقلاب انجام می‌دهد. از نظر وی، از ویژگی‌های اوضاع قبل از انقلاب مظلومیت اسلام و در اقلیت بودن طرف‌داران آن و هم‌چنین مطرح نبودن ابعاد فقهی‌تر و مطرح بودن بعدهای انسانی‌تر و عرفانی‌تر اسلام و مشخص بودن دشمن و مبارزه‌طلبی است، اما بعد از انقلاب اوضاع متفاوت شد و برخلاف قبل شکل گرفت. تأکید بیش از اندازه بر جنبه فقهی اسلام به تقویت جنبه تقلیدی آن منجر شد؛ در حالی که اسلام شناختی، عرفانی، فلسفی، و اخلاقی جنبه تحقیقی دارد و این مسئله‌ای است که مغفول واقع شده است (سروش، ۱۳۸۴ الف، ۲۹-۳۳).

او در اهمیت بحث تحقیق و تفکر چنین می‌نویسد:

هیچ تمدنی بر عشق محض و یا تقلید محض پایدار نمانده است. هم تقلید نمکی از تحقیق می‌خواهد و هم عشق نمکی از عقل می‌طلبد و بدون این‌ها غذای بی‌نمک، بلکه بی‌ویتامینی است (همان: ۳۷).

در نهایت، سروش سعی می‌کند این سه وجه را در کنار هم قرار دهد و به جدال آن‌ها پایان دهد. در این زمینه معتقد است که هیچ‌یک از این‌ها به‌تنهایی و مطلقاً درست و قابل دفاع نیست و هر سه نیازمند بازنگری است. در واقع در هر سه عناصری وجود دارد که باید از آن‌ها دوری کنند (سروش، ۱۳۷۰: ۸۱).

به نظر می‌رسد، با توجه به دیدگاه‌های سروش، اسلامی بودن و ایرانی بودن در هم آمیخته است و باید نسبت این آمیختگی با مدرنیته مشخص شود؛ در حقیقت، دیدگاه سروش بیش‌تر ناظر بر بخش مدرن‌شدگی فرهنگ ایران است و در این باره مسئله جانشینی اسلام تقلیدی با اسلام تحقیقی را مطرح می‌کند. به گونه‌ای که، در ابعاد گوناگون اسلام بحث و تفحص شود و از محدود کردن آن به جنبه‌های فقهی پرهیز شود. اسلام تحقیقی می‌تواند در فضای مدرنیته هویت خود را بازیابد و از واپس‌گرایی و جزمیت مصون بماند، اما نکته مبهمی که در سخنان سروش دیده می‌شود این است که چه معیاری برای تغییر احکام فقهی تعیین‌کننده است؟ به عبارتی چه کسی تعیین می‌کند که این امور فقهی به چه حالتی دربیاید و دامنه و حیطة اثرگذاری فقه در چه بخش‌هایی باشد؟ به نظر می‌رسد پاسخ سروش به این سؤال در حد کلیات باقی می‌ماند و در این باره بحث‌ها و تحقیق‌های مفصل دینی و فلسفی ضروری است.

۲.۵ دیدگاه شریعتی

در این‌جا بیان این نکته درخور توجه است که پیش از سروش شریعتی به این سه وجه فرهنگ پرداخته، اما نظیر سروش به‌طور خاص تفکیکی این چنین واضح ارائه نداده است. با مطالعه کتاب *انسان و اسلام* می‌توان به‌طور ضمنی اعتقاد وی را به تأثیر این سه عنصر نمایان کرد؛ البته سعی شریعتی بیش‌تر در شناساندن اسلام واقعی و مبارزه با تقلید کورکورانه یا غرب‌زدگی است.

در بحث سنت‌ها معتقد است که ملت‌ها باید آن‌ها را داوری کنند و به‌واسطه این‌که سنت پدران یا متعلق به گذشته‌اند از آن‌ها تقلید نکنند، بلکه باید دست به‌گزینش بزنند و متناسب با زندگی حاضر از آن‌ها بهره ببرند (شریعتی، ۱۳۴۷: ۸).

درباره تمدن غرب هم نباید متعصبانه آن را کنار گذاشت، بلکه باید قسمت‌های سازگار با سنت‌های بومی و ویژگی‌های ملی آن را گزینش کرد؛ البته این وظیفه پیوندزدن

فرهنگ غربی و تمدن شرقی بر دوش کسانی است که هر دو فرهنگ را به‌خوبی بشناسند (همان).

از مفاهیم مهمی که شریعتی درباره آن در بخش‌های گوناگون کتاب بحث می‌کند مسئله چگونگی تقلید از غرب است که می‌تواند به رکود و یا سازندگی منجر شود (همان: ۲۸). هم‌چنین در تفاوت غرب و شرق چنین می‌نویسد:

رنج شرق از گرسنگی است و رنج غرب از سیری، و حرف‌هایی را که کسی که از سیری می‌ترسد می‌زند برای کسی که از گرسنگی می‌میرد اصلاً بی‌معنی و بی‌جاست، یک مشت حرف‌های بیگانه با محیط است، به‌دردنخور و بی‌جا به معنی واقعی کلمه است (همان: ۲۹-۳۰).

در ترسیم ایده‌هایی که روشن‌فکرها از اروپا با خود می‌آورند به سرنوشت کلمه الماس اشاره می‌کند:

کلمه الماس اول در زبان فارسی به‌صورت ماس بوده بعد رفته به زبان عربی یک الفولام بر آن داخل کرده‌اند شده الماس. بعد مدتی در آن‌جا مانده، سال‌هایی که زبان فارسی مان دیگر راکد شده و همه روشن‌فکران و نویسندگان به عربی چیز می‌نوشتند. بعد از مدتی که ایران باز زبان فارسی را به‌کار می‌برد، بدون این‌که یادش باشد که این الماس، الفولامش مال عرب‌هاست و ماسش مال خودش است، کلمه الماس را آورده وارد زبان فارسی کرده و مدتی توی زبان فارسی توی فرهنگ فارسی غلت خورده و بعد این کلمه را عرب‌ها دومرتبه از این گرفته‌اند و یادشان رفته که این الفولام مال خودشان است و حالا می‌گویند الالماس! (همان: ۳۲-۳۳).

نتیجه این‌که راجع به بسیاری از مسائلی که از فرهنگی به فرهنگ دیگر منتقل می‌شوند اندک تفکری هم صورت نمی‌گیرد و فقط به ظاهر قضایا توجه می‌شود. به‌همین علت است که شریعتی بر تقلید آگاهانه و مدبرانه تأکید دارد. او صراحتاً بیان می‌کند که تقلید از غرب را در صورتی نفی می‌کند که آن‌طور که غرب می‌خواهد از آن‌ها تقلید کنیم نه آن‌گونه که خود می‌خواهیم؛ به این معنی که تقلید برده‌وار را نمی‌پذیرد و معتقد است این تقلید باید تقلیدی منطقی و سازنده باشد؛ نظیر تقلیدی که شاگرد از معلمش می‌کند تا جاهل نماند و بتواند مسیر ترقی را طی کند (همان: ۱۱۷-۱۱۸).

در بحث فرهنگ غرب، شریعتی مدل مخروطی را مطرح و این مدل را در ادوار گوناگون حیات غرب بررسی می‌کند. این مدل حکایت از وجود طبقات مختلف در اجتماع دارد. به این شکل که قاعده هرم توده مردم است که اکثریت حجم را مثلاً ۴/۵ ارتفاع را

تشکیل می‌دهد؛ بعد از آن، لایه‌ای نازک وجود دارد که به آن‌ها انتلکتوئل گفته می‌شود که این طبقه افرادی از جامعه‌اند که فعالیت ذهنی انجام می‌دهند، نظیر دانشجویان و استادان؛ در نهایت، در قلهٔ هرم ستارگان‌اند، این‌ها تک‌اندیشه‌ها، تک‌نبوغ‌ها، و تک‌افرادی‌اند که در هر دوره ظهور می‌کنند و تعدادشان محدود است. از نظر شریعتی ستارگان از همه مهم‌ترند، چراکه این‌ها وقتی می‌درخشند در تضاد با طبقهٔ انتلکتوئل قرار می‌گیرند و سرانجام پیروز می‌شوند و به این ترتیب در جامعه تغییر رخ می‌دهد. سپس این ستارگان خود به انتلکتوئل تبدیل می‌شوند و ستارگان دیگری ظهور می‌یابند و این سازوکار ادامه پیدا می‌کند (همان: ۱۲۷-۱۳۲).

با توجه به نظامی که شریعتی برای فرهنگ غرب طراحی می‌کند می‌توان استنباط‌هایی کرد؛ از جمله این‌که تغییر فرهنگ و اوضاع جامعه امری تدریجی است و یک‌باره رخ نمی‌دهد. هم‌چنین بار تغییراتی که در جامعه رخ می‌دهد بر دوش افراد خاص نظریه‌پرداز و به‌نوعی صاحب اندیشه‌های خاص است. در نهایت این‌که در فرایند تحول جامعه تودهٔ مردم نقش ثانویه را ایفا می‌کنند و مهم‌ترین نقش بر دوش انتلکتوئل‌ها و متفکران خاص هر جامعه است.

هم‌چنین شریعتی به نقل از پاره‌ای اندیشمندان معتقد است هر جامعه‌ای با تکیه بر تاریخ، فرهنگ، و زبان عموم روشن فکر می‌شود و این امر را بازگشت به خویشتن می‌نامد. در واقع شریعتی بازگشت به خویشتن را چنین تفسیر می‌کند:

بازگشت به فرهنگ اسلامی و ایدئولوژی اسلامی و اسلام نه به‌عنوان یک سنت، وراثت، یک نظام یا اعتقاد موجود در جامعه، بلکه اسلام به‌عنوان یک ایدئولوژی، اسلام به‌عنوان یک ایمان که آگاهی دارد و آن معجزه را در همین جامعه‌ها پدید آورد، و در حقیقت تکیه بر اساس احساس موروثی دینی و یا یک احساس خشک روحانی نیست (شریعتی، ۱۳۵۰: ۷).

اسلام را باید از صورت تکراری و سنت‌های ناآگاهانه‌ای که بزرگ‌ترین عامل انحطاط است به صورت یک اسلام آگاهی‌بخش مترقی معترض و به‌منزلهٔ یک ایدئولوژی آگاهی‌دهنده و روشن‌گر مطرح کرد (همان: ۲۰).

سروش معتقد است که از مهم‌ترین اقدامات شریعتی این بود که از دین ایدئولوژی انقلابی خلق کرد و به این طریق تحولی عظیم ایجاد کرد. ابزار شریعتی در این راه عشق بود، اما نقدی که سروش بر ایدئولوژی کردن دین دارد این است که دامنهٔ دین بسیار وسیع‌تر

از این است که در زندان ایدئولوژی اسیر شود؛ به عبارتی «دین مثل هواست و ایدئولوژی مثل جامه و قبا» (سروش، ۱۳۸۴ الف: ۱۲۸) و «ایدئولوژی برای دریدن است و دین برای دریدن و دوختن» (همان: ۱۵۵). از این رو سروش معتقد است ایدئولوژی‌ها زمینه‌ساز نهضت و دوران تأسیس‌اند و در زمان استقرار کاری از پیش نمی‌برند. این در حالی است که شریعتی خود از تبدیل شدن نهضت به نهاد آگاه است و آن را نقد می‌کند و برای این‌که نهضت، که پویایی دارد، به ایستایی نهاد تبدیل نشود، معتقد است از طریق اجتهاد، امر به معروف و نهی از منکر، و مهاجرت می‌توان از این مسئله جلوگیری کرد (همان: ۱۱۰).

از میان سه مسئله‌ای که شریعتی مطرح می‌کند مهاجرت در این دوره خیلی اثربخش نمی‌تواند باشد و امکان چنین کاری هم نیست، اما اجتهاد و امر به معروف و نهی از منکر می‌تواند کارساز باشند. به عبارت دیگر، مفهوم اجتهاد در دیدگاه شریعتی با مفهوم اسلام تحقیقی در دیدگاه سروش هم‌خوان است، چراکه معنی لغوی اجتهاد هم حکایت از نوعی پرسش‌گری و روحیه تحقیق دارد. اجتهاد در برابر تقلید است. امروزه بسیاری از موارد دینی به جای اجتهاد به تقلید تبدیل شده است، یعنی افراد به جای پرسش‌گری از دین و تحقیق در باب آن به تقلید روی آورده‌اند که این امر باید اصلاح شود.

در نهایت، سروش اعتقاد دارد ایدئولوژی‌ای که شریعتی پایه‌گذاری کرد نتوانست در دوره استقرار نتیجه‌بخش باشد و امروزه نقش اندیشمندان وضوح‌بخشی به این وجه کار شریعتی است؛ البته این مسئله به علت ناآگاهی و یا پیش‌بینی نکردن از سوی شریعتی نیست، بلکه شریعتی خود واقف به این مسئله بوده است، اما همواره در عمل نتایج آن‌طور که پیش‌بینی می‌شود پیش نمی‌رود.

بررسی دیدگاه‌های شریعتی نکاتی را روشن می‌کند: ۱. بازنگری و ارزیابی سنت؛ ۲. پرهیز از تقلید کورکورانه از غرب و به‌نوعی بهره‌وری آگاهانه و تعالی‌بخش؛ و ۳. شناساندن اسلام واقعی و تبدیل آن به ایدئولوژی آگاهانه که هم وجه تأسیسی و هم وجه استقرار داشته باشد. در واقع، به نظر می‌رسد نکته اساسی در اندیشه شریعتی بهره‌جستن از اسلام آگاهی‌بخش و وضوح‌بخشی به آن است. در حقیقت، چنین نکته‌ای هم‌راه با تقلید آگاهانه از غرب و بازنگری در سنت می‌تواند تعارض فرهنگ ایران را با مدرنیته مرتفع کند و به‌نوعی تعادل بین این سه وجه برقرار کند.

۳.۵ دیدگاه رجایی

از دیگر متفکرانی که به بحث فرهنگ و هویت ایرانی پرداخته است می‌توان از رجایی نام برد. او نیز نظیر دیگر متفکران بر نقش هر سه عامل ایران، اسلام، و مدرن‌شدگی در فرهنگ ایران تأکید دارد. به همین علت است که اشاره می‌کند:

اگر قرار بود به پرسش کیستی ایرانیان پاسخی جامع ارائه کنم، به تفصیل می‌گفتم که وضعیت آن‌ها حالت «همین همانی و نه این نه آئی» است. منظور این است که آن‌ها هم مدرن، هم سنتی، هم مسلمان، و هم ایرانی هستند و در عین حال هیچ‌یک از آن‌ها نیستند. به عبارت دیگر، ایرانیان مؤلفه‌های یادشده را تماماً در خود جمع دارند، ولی هیچ‌یک را در سر جای خود ندارند و به همین دلیل سخن‌های آن‌ها به کردار بازی است و عمل‌های آن‌ها هم معنا و عمقی ندارد (رجایی، ۱۳۹۱: ۲).

با وجود این، او معتقد است که بسیاری از متفکران و اندیشمندان که سعی در پرداختن به فرهنگ ایران داشته‌اند یکی از این سه معیار را برگزیده‌اند و به همین علت کم‌تر توانسته‌اند به نتیجه دست یابند. این در حالی است که در نگاه به فرهنگ ایران باید هم به سنت، هم به ایران و اسلام، و هم تحولاتی که در نتیجه تجدد رخ داده است توجه کرد (همان: ۲۶).

در روشن‌بخشی به این بحث دوران پهلوی را در حکم شاهد می‌آورد و معتقد است در دوران مذکور ساختار جدیدی حاکم شده بود که به تجدد اهمیت وافری داده می‌شد و از صنعت و علم جدید حمایت می‌شد، اما به ارزش‌های بومی و سنتی توجهی نمی‌شد و نتیجه آن ظهور انقلاب بود (همان: ۲۸). هم‌چنین، اشاره می‌کند که در حال حاضر به اسلام و سنت توجه شده است و عناصر دیگر به حاشیه رانده شده‌اند و نتیجه آن پدیده فرار مغزها و مهاجرت استعدادها بوده است (همان: ۶۸). رجایی به منظور روشن کردن اهمیت رگه‌های گوناگون فرهنگ ایران تمثیل جالبی را به کار می‌برد:

ایران باستان پدر و مادربزرگ، دوره اسلامی پدر و مادر، و دوران معاصر خود ما هستیم و سنت هم اسطوره خانوادگی ما. از هیچ‌یک نمی‌توان و نباید غافل بود، وگرنه مصداق به‌شاخه‌نشستن و بن‌بریدن می‌شویم (همان: ۳۹).

او پیش از آن‌که ایده اصلی خود را مطرح کند به نقد آرای چهار نفر از اهل قلم پرداخته است که دو تن از آنان را در چهارچوب جهان‌بینی ناسوتی و دو نفر دیگر را در قالب جهان‌بینی لاهوتی قرار می‌دهد. ذبیح‌الله صفا، مؤلف تاریخ ادبیات در ایران، و شاهرخ

مسکوب، شاهنامه‌پژوه معاصر، در زمره ناسوتیان و مرتضی مطهری و عبدالکریم سروش لاهوتیانی‌اند که در چهارچوب اندیشه دینی و اسلامی تعمق می‌کنند. فرهنگ و هویت ایرانی در آثار صفا بر دو چیز استوار است: زبان فارسی و نهاد شاهنشاهی. مطهری نظر صفا را رد می‌کند و معتقد است هویت ایرانی از دو پایه مهم یعنی ایران و اسلام تشکیل شده است. مسکوب هویت ایرانی را بر دو پایه زبان و تاریخ استوار می‌داند و دلیل اصلی تمایز ایرانیان از مسلمانان را در این دو چیز می‌داند. از نظر سروش هویت امروز ایران را سه فرهنگ ایران، اسلام، و غرب شکل می‌دهند. رجایی این اندیشه‌ها را چنین نقد می‌کند که زبان فارسی، نهاد شاهنشاهی، و تاریخ مقولاتی ابزاری و گذراند و نمی‌توان آن‌ها را پایه و بنیان مقوله‌ای دائمی‌تر مثل هویت قرار داد؛ به این مفهوم که مثلاً زبان ایرانیان برای مدتی طولانی عربی بوده است و یا بسیاری از سران از قبیله ترک بوده‌اند. اگر زبان فارسی در زمره هویت ایرانیان باشد، پس ابن‌سینا، فارابی، ملاصدرا، و ... را به دلیل زبانشان نمی‌توان ایرانی نامید.

البته این نقد رجایی جای تأمل دارد و نمی‌توان به‌ویژه زبان فارسی را مقوله‌ای ابزاری و گذرا دانست، چراکه زبان فارسی یکی از اساسی‌ترین مسائل در بحث هویت و فرهنگ است و نمی‌توان نقش آن را نادیده گرفت، اما از سوی دیگر نمی‌توان فرهنگ و هویت را فقط به زبان تقلیل داد.

رجایی در ادامه مطهری و سروش را نیز نقد می‌کند. به باور او، مطهری یکی از مهم‌ترین بخش‌های فرهنگ یعنی تجدد را نادیده گرفته است. سروش نیز فرهنگ غرب را مطرح کرده است که از نظر رجایی بهتر است تجدد را بومی کرد و نباید واژه غرب را به‌کار برد. از سوی دیگر، دیدگاه سروش درباره اسلام ابهام‌آلود است؛ از آن‌جا که اسلام مقوله‌ای ثابت و تغییرناپذیر است، اما برداشت و درک ما از آن در اوضاع و دوره‌های متعدد متفاوت است (همان: ۴۹-۶۷).

در این بخش می‌توان سخن سروش را تحلیل کرد و نقد رجایی را وضوح بخشید. به این ترتیب که سروش (۱۳۸۴ الف) دین و به‌طور خاص اسلام را امری می‌داند که به موقعیت و زمان وابسته نیست و زبانی است برای همه اعصار، اما معتقد است برداشت و بهره‌ما از آن متناسب با اوضاع جامعه متفاوت خواهد شد؛ به‌ویژه در بخش احکام فقهی معتقد به پویایی است و این‌که نباید به ظاهر دین بسنده کرد و از باطن آن غافل شد؛ البته

در این بحث که این حدود و نوشدن را چه کسی و چگونه باید انجام دهد ابهام وجود دارد.

در نهایت، رجایی اندیشه خود را مطرح می‌کند و در این راه از استعاره رودخانه بهره می‌برد به این دلیل که اعتقاد دارد هویت در بستر زمان و مکان جاری است و هم تداوم دارد و هم در حال تحول است. سپس این رودخانه هویت را متشکل از چهار عنصر می‌داند: ایران، اسلام، تجدد، و سنت. رجایی در بیان رابطه بین این چهار عنصر معتقد است: ترکیبی از ایران و اسلام محتوا و خمیره مرکزی و هم‌چنین جهت و هدف هویت ایرانی را می‌سازد و ترکیبی از سنت و تجدد سازوکار، روش، و ترتیبات نهادی آن را تجسم می‌بخشد (رجایی، ۱۳۹۱: ۶۸).

در چهار گفتار بعدی کتاب، نگارنده با توجه به عملکرد تمدن ایرانیان به چهار عنصر ذکر شده می‌پردازد. در بخش سهم ایران در هویت ایرانی به تأثیر دو متغیر یعنی ساختار سیاسی - اجتماعی و ساختار دینی - فرهنگی توجه کرده است. در بستر رودخانه هویت ایرانی وجه مشخصه ایران و ارزش‌های احیاءپذیر آن یکی فردیت عارفانه و دیگری تساهل و بازبودن است که ساختارهای سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی ایرانیان پذیرنده آن‌ها بوده‌اند. تساهل و پذیرنده‌بودن در ایرانیان وجود داشته است؛ برای مثال، در ایران باستان از جمله در رفتار کوروش و حتی قبل از آن در پذیرش یهودیان از سوی مادها این تساهل وجود داشته است. منظور از فردیت عارفانه اهمیت انتخاب‌های فردی در عین خارج‌نشدن آن‌ها از حدود است. ایرانیان همواره دنبال دست‌یابی به بهترین‌ها بوده‌اند و لفظ شاه را به معنای بهترین به‌کار می‌برند، نظیر شاه‌کلید و شاه‌بیت. نهاد شاهی به مفهوم اندیشه شاهی در ایران و این‌که شاه باید الگوی رفتاری خاصی را، که آرمانی و نمونه باشد، به‌نمایش بگذارد نمادی از پذیرندگی فردیت عارفانه است (همان: ۷۹-۱۰۳). دین اسلام نیز بستری از ارزش‌های متعدد نظیر خداپرستی، وحدانیت، عدالت، و برابری در قبال قانون است (همان: ۱۰۶-۱۳۳). سنت نیز طی قرون و اعصار زندگی ایرانیان را جهت داده است و آن‌چه سنت ایرانی را از دیگر سنت‌ها متمایز می‌کند اعتدال و میانه‌روی و جوان‌مردی است (همان: ۱۳۵-۱۵۹). برجسته‌ترین دستاوردهای تجدد فردیت مسئول و آزادی معقول است (همان: ۱۶۱-۲۳۱).

به نظر رجایی باید این ارزش‌ها را ترکیب کرد و از مجموعه آن‌ها ترکیبی کارساز به‌دست آورد. این تلفیق ابتکارآمیز تابع سه قاعده است: اول این‌که از نظر فلسفی نباید این

چهار بستر را مخالف و متضاد دانست (قاعده همه‌باهم‌بودن)؛ دوم، آگاهی به این موضوع که همه هویت‌ها چندلایه، آمیزه‌ای، چهل‌تکه، شالوده‌ساز، و دست‌ساخت بوده‌اند، اما هویت‌های تمدن‌ساز این آمیزه را به‌گونه‌ای ابتکاری و نه تقلیدی انجام داده‌اند؛ سوم این‌که از دریافت ابزاری درباره عناصر تشکیل‌دهنده هویت پرهیز شود. به این معنا که چون ارزش‌ها عناصر تشکیل‌دهنده هویت‌اند نباید آن‌ها را زیر پا گذاشت، ابزاری کرد، و یا تمسخر کرد. مهم‌ترین مسئله در بحث احیای ارزش‌ها این است که عناصر یادشده را به‌گونه عقلانی و ابتکاری درونی کرد و از تقلید یا ابزاری شدن آن‌ها پرهیز کرد. به نظر رجایی، آگاهی از نحوه تلفیق کافی نیست و ایفای نقش بازیگری نیازمند اراده‌ای برای تحقق آن است که نسل تازه ایرانی از آن برخوردار است (همان: ۲۳۹-۲۴۴).

در بررسی اندیشه‌های رجایی نکات ارزشمندی دیده می‌شود از جمله این‌که او سعی در وضوح‌بخشی به شکل صحیح عناصر مورد بحث در فرهنگ ایران کرده و از تحویل کردن آن‌ها انتقاد کرده است. مطلق کردن هر یک از این وجوه هویت را به جای ایران به ایران‌گرایی و اسلام را به اسلام‌گرایی و سنت را به سنت‌گرایی و تجدد را به تجددگرایی فرومی‌کاهد (همان: ۶۸).

البته اگر عناصری که وی از ایران، اسلام، سنت، و تجدد استخراج کرده است، به‌ویژه در بخش ایران و اسلام و سنت، با تأمل بیش‌تر در حوادث تاریخی و اوضاع اجتماعی جامعه ایران و ترسیم دقیق‌تر جزئیات صورت می‌گرفت، به‌نظر می‌رسد کارسازتر و واضح‌تر می‌بود، زیرا ادله وی به‌علت ارائه‌ندادن شواهد مکفی در پاره‌ای موارد نامفهوم است. برای مثال، در بحث اعتدال و میانه‌روی شواهد گویا نیست و قدری ابهام دارد. به‌نظر می‌رسد، باید در پاره‌ای موارد شواهد نقض را مطرح و آن‌ها را نیز بررسی می‌کرد. برای مثال، بسیاری از سفرنامه‌نویسان افراط و تفریط در بسیاری از وجوه فرهنگی ایرانیان را تأیید کرده‌اند (گوینو، ۱۳۷۴؛ سکویل وست، ۱۳۸۳؛ بروگشن، ۱۳۷۴: ۱۲۸). این افراط و تفریط در سستی، خلاقیت، عرفان، مادی‌گرایی، و در وجوه گوناگون زندگی ایرانی مصداق‌های فراوانی دارد که بسیاری از سفرنامه‌نویسان آن‌ها را توصیف کرده‌اند (به نقل از میرزایی و رحمانی، ۱۳۸۷).

نکته‌ای که به‌نظر می‌رسد در اندیشه‌های وی از آن غفلت شده این مسئله است که وزن این چهار عنصر (ایران، سنت، دین، و تجدد) یک‌سان در نظر گرفته شده است. این در حالی است که به‌نظر می‌رسد سنت ایرانی و دین تا حد زیادی در هم آمیخته و ترکیب

شده‌اند، اما تجدد است که هنوز درک صحیحی از آن صورت نگرفته است و نتوانسته نسبت خود را با این عناصر روشن کند.

شاهد این امر مقاله‌ها و کتاب‌های بسیاری است که حکایت از هم‌سویی سنت ایرانی و اسلام دارد. نظیر دیدگاه اسلامی ندوشن (۱۳۷۹)، نقیب‌زاده (۱۳۸۱)، و ثلاثی (۱۳۷۹). هم‌چنین کتاب‌ها و مقاله‌هایی که تجدد را مبهم و معماگونه می‌دانند؛ از جمله فاضلی (۱۳۹۱) در فصل دوم کتاب خود، با نام «تجدد در گفتمان فرهنگی معاصر ایران»، نخست، به معمای مدرنیته و پیچیدگی مفهوم آن می‌پردازد. از جمله اشاره می‌کند که نظریه‌پردازان اجتماعی شاخص‌هایی نظیر علم‌گرایی، تساوی‌طلبی، نگرش جهانی، پیش‌رفت‌گرایی، استقلال‌طلبی، نگرش مدنی، نگرش دموکراتیک، ریسک‌پذیری، و پذیرش تجارب جدید را برای تجدد برمی‌شمارد. سپس، گفتمان تجدد در ایران را بررسی کرده است. او ذیل این عنوان تعاریف اندیشمندان گوناگون را بررسی و بیان می‌کند که تجدد یکی از دغدغه‌های اصلی بسیاری از متفکران شده است، اما هنوز معمای تجدد و این‌که تجدد ایرانی چه هست و چگونه می‌تواند باشد بی‌جواب مانده است.

از دیگر مواردی که در بررسی دیدگاه‌های رجایی درخور توجه است تفکیک دو بحث ایران و سنت است. با توجه به تعاریفی که برای هر یک از این‌ها مطرح شده است، به‌نظر می‌رسد اگر این دو بحث در هم ادغام و در نهایت با عنوان سنت ایرانی لحاظ شوند، مشکلی روی نمی‌دهد. از سوی دیگر، رجایی ره‌آوردهای حاصل از ابعاد گوناگون فرهنگ ایران را با دیدی مثبت نگریسته و دربارهٔ ابعاد منفی احتمالی بحث نکرده است. این در حالی است که به‌نظر می‌رسد توجه به نکات منفی و نقطه‌ضعف‌ها اولین گام در پیش‌برد فرهنگ و توسعه است.

چنان‌که سریع‌القلم (۱۳۸۲) توجه خاصی به این نکات داشته و معتقد است بدون اصلاح نقاط ضعف نمی‌توان انتظار پیش‌رفت و توسعه داشت. او معتقد است راز موفقیت کشورهای نظیر ژاپن و آلمان در تربیت افرادی قاعده‌مند و متعادل است؛ در حالی که، ایرانی‌ها نمی‌توانند با هم کار کنند، یک‌دیگر را قبول ندارند، به هم احترام نمی‌گذارند، تفاوت‌های فردی را نمی‌پذیرند، به حرف هم گوش نمی‌دهند، نقدپذیر نیستند، از واقعیت‌ها خالی می‌کنند، زود خشمگین می‌شوند، تعریف‌ها و تعارف‌های بی‌جا دارند، دمدمی مزاج‌اند، منصف نیستند، عجول‌اند، و نظیر این‌ها. به‌منظور حل این مشکلات او

معتقد است بزرگ‌ترین خدمتی که یک مدیر، اندیشمند، یا رئیس‌جمهور به ایران و ایرانی می‌تواند بکند این است که سعی در متحول کردن شخصیت ایرانیان داشته باشد. در نهایت، دیدگاه‌های رجایی، با وجود نقدهایی که بر آن وارد است، به دلیل این‌که سعی در توجه کردن به ابعاد گوناگون فرهنگ داشته و در این راه از غرض‌ورزی و اعمال سلیقه شخصی و عنایت به وجهی خاص اجتناب ورزیده درخور توجه است. راه‌کارهای مورد نظر او و نکاتی که اشاره کرده است می‌تواند مقدمه‌ای بر اتخاذ رویکرد تلفیقی در مواجهه با فرهنگ ایران باشد.

۶. ارائه رویکرد تلفیقی به فرهنگ ایران و مراحل آن

بررسی آرای متفکران در زمینه تعامل بین سه وجه ایرانی، اسلامی، و مدرن‌شدگی نشان می‌دهد که هریک به نحوی از نسبت بین این سه عنصر سخن گفته‌اند و سعی در تلفیق و در نهایت تعریف فرهنگ ایران کرده‌اند. نکته مهم در این باره بحث تلفیق و چگونگی آن است. مفهوم تلفیق در فرهنگ‌نامه معین به معنی به هم پیوستن و درهم آمیختن است، اما چگونه درهم آمیختنی؟ به نظر می‌رسد، در این باره به سه گونه تلفیق می‌توان اشاره کرد:

۱.۶ تلفیق موازی یا افتراقی

در این تلفیق رگه‌ها به صورت خطوطی موازی وجود دارند. این رگه‌ها همگی با هم حیات دارند و اختلاط آن‌چنانی با یکدیگر ندارند؛ نظیر مخلوطی که به راحتی می‌توان عناصر تشکیل دهنده آن را از هم تشخیص داد. چنین تلفیقی جای نقد دارد به علت این‌که رگه‌های فرهنگ و اساساً هویت فرهنگی برآیندی از مسائل دربرگیرنده است که به نوعی در هم ترکیب می‌شوند و محلولی را می‌سازند که به راحتی نمی‌توان اجزای آن را از هم جدا کرد.

۲.۶ تلفیق غیرمقارن یا تفوقی

در چنین تلفیقی با قطبیت‌ها روبه‌رویم. در حقیقت، همواره برخی عناصر بر برخی دیگر به طور غیرواقعی برتری می‌یابند، نظیر دیدگاه‌های آخوندزاده و طرفداران مدرنیسم در ایران که بر بحث تجدد تأکید داشتند (پورزکی، ۱۳۷۹؛ مجتهدی، ۱۳۵۶)؛ یا دیدگاه هدایت که بر بیگانگی‌ستیزی و به‌ویژه عرب‌ستیزی، پرستش نژاد ایرانی، ضدیت با اسلام در حکم

دینی غیرایرانی، و ستایس دین زردشت برای بازگشت به سنت ایرانی تأکید دارد (آجودانی، ۱۳۷۱)؛ نظیر آل احمد که به مبارزه با غرب زدگی می پردازد. این دیدگاه نیز نقدپذیر است؛ به این علت که بین حیطه های فرهنگی نمی توان دست به انتخاب زد و ارزش سنجی کرد و طبعاً مشکلاتی که جامعه ایران در برهه های گوناگون زمانی با آن روبه رو بوده است نشان از ناکارآمدی این رویکرد داشته است. برای مثال، در دوران پهلوی به بحث تجدد به شدت توجه و از مذهب غفلت شد. با ادعای تجدد به مبارزه با حجاب پرداخته شد و چون این مسئله با سنت و مذهب مردم ایران ناهمسان بود نتیجه نداد و در نهایت انقلاب و احیای قطب های مغلوب شده صورت گرفت. امروزه نیز به نظر می رسد با تأکید فراوان بر بعد مذهب از صورت های دیگر نظیر سنت و تجدد غفلت شده است و در نتیجه نوعی ناهمخوانی در جامعه به وجود آمده است.

۳.۶ تلفیق متوازن

در نهایت، رویکردی که به نظر می رسد قابل دفاع باشد تلفیق متوازن است. در حقیقت، این توازن متفاوت از متساوی بودن است. توازن حکایت از نوعی هارمونی معنادار دارد، به گونه ای که هر عنصر در جایگاه واقعی خویش و به اندازه نیاز حضور داشته باشد و معیار این حضور را اوضاع جامعه و مقتضیات آن مشخص می کند. آنچه مسلم است هیچ یک از این عناصر نباید قربانی دیگری شود و در هیچ وجه نیز نباید زیاده روی کرد. دیدگاه اعتدال گرایانه و مبتنی بر عقلانیت و پویایی همراه با درایتی محققانه می تواند این توازن را به حقیقت نزدیک کند. در چنین تلفیقی می توان از دیدگاه های مورد بحث مدد جست. در حقیقت، گزینش اندیشمندان مذکور هم به همین علت بوده است. توجه به دیدگاه شریعتی درباره اسلام و روحیه حقیقت جویی نهفته در آن در جامعه امروز ایران ضروری است. دیدگاهی که در آن عشق، عقلانیت، و عمل در هم می آمیزند. اگر زبان شریعتی به پشتوانه عشق سخن می گفت امروز دو بعد دیگر عقلانیت و عمل کردن نیازمند توجه ویژه ای اند. هم چنین دیدگاه شریعتی درباره دین که برخاسته از دیدگاهی مورخانه و جامعه شناسانه است باید احیا شود و در کنار وجوه فلسفی، فقهی، و کلامی قرار گیرد. اسلام دین زندگی است و باید ارتباط آن با زندگی مشخص شود تا اعمال فردی و اجتماعی افراد اصلاح شود. هم چنین نکته مهمی که نسل امروز نیازمند آن است توجه ویژه به دیدگاه سروش، که بر اسلام تحقیقی تأکید دارد، و به ویژه بحث مدرن شدگی به اقتضای

اوضاع زمانی آن است. اسلام تقلیدی دیگر پاسخ‌گو نیست و اذهان نو نیازمند نگرش‌های نو است تا به سؤالات بی‌شمار خود پاسخ دهد. در کنار این مسئله فقه پویا و تأکید بر باطن دین در کنار اعمال ظاهری آن می‌تواند گره‌گشا باشد. از سوی دیگر، دیدگاه‌های رجایی درباره نحوه تلفیق و این‌که نباید این سه وجه به صورت متناقض و یا متضاد فرض شوند و به یک‌دیگر فروکاسته شوند دارای اهمیت است. این سه وجه نه متناقض‌اند و نه متضاد، بلکه به نوعی تکمیل‌کننده یک‌دیگرند و دوام هر یک در گرو درک صحیح و میزانی متوازن از دیگر عناصر است؛ البته رجایی بیش‌تر نظریات خود را به صورت تئوری مطرح کرده و راه‌کار عملیاتی ارائه نداده است؛ به خصوص در بخشی که از چگونگی تلفیق و عناصر آن سخن می‌گوید ابهام‌های بسیاری وجود دارد و بیان شواهد تاریخی و مصداق‌های عملیاتی ضروری است. تلفیق متوازن از هر گونه سلیقه شخصی، جزمیت، و تحویل کردن به دور است. در تلفیق متوازن سعی بر این است که نکات مثبت عناصر به هم پیوند زده شوند و در نهایت هیچ‌یک استقلال وجودی نداشته باشند؛ در عین حال همگی حضور دارند و به حیات خود ادامه می‌دهند و هیچ‌یک بر دیگری غلبه نخواهد داشت. در پیش‌برد چنین رویکردی و تکمیل دیدگاه‌های این اندیشمندان می‌توان مراحل ذکر کرد:

۱.۳.۶ واکاو

منظور از این مرحله تجسس در ابعاد گوناگون سنت، مذهب، و تجدد است. به این صورت که باید در تاریخ و گذشته ایران غور کرد تا حوادث و وقایع بررسی و در نهایت عناصر تشکیل‌دهنده هر کدام از این سه رگه معلوم شود. در این بخش باید به سه مقطع زمانی تاریخی در ایران توجه شود: دوره ایران باستان و ره‌آورد آن زمان ورود اسلام (شامل ورود ابتدایی آن و سپس اشکال غالب آن در دوره‌های صفویه و سلجوقیه)، ورود فرهنگ غرب به ایران (دوره‌های قاجار و پهلوی)، و سرانجام انقلاب اسلامی ایران.

به منظور بررسی این دوره‌ها محقق باید از روش تاریخی بهره‌مند شود. با توجه به این‌که هدف تحقیق تاریخی به‌کاربردن داده‌های حاصل از واقعیت‌های مرتبط با روی داده‌های گذشته و تفسیر آن‌هاست، از این طریق می‌توان به عوامل مؤثر در بروز وقایعی که در گذشته رخ داده است پی برد و روی داده‌های زمان حال را بهتر شناخت. تحقیق تاریخی کمک می‌کند تا با تحلیل داده‌های مربوط به عادات، رسوم، سنت‌ها، و چگونگی انجام دادن اموری که به نحوی در گذشته بوده‌اند درک بیش‌تری به‌دست آید (سرمد و همکاران، ۱۳۸۵: ۱۲۲).

مراحل تحقیق تاریخی عبارت‌اند از: ۱. صورت‌بندی مسئله، ۲. تدوین فرضیه، ۳. نقد منابع و اسناد، ۴. توصیف تاریخی، و ۵. تبیین تاریخی (قراملکی، ۱۳۸۳: ۲۰۲). هم‌چنین منابع تحقیق تاریخی عبارت‌اند از: منابع دست اول و منابع دست دوم (نادری و سیف نراقی، ۱۳۸۵: ۶۸-۶۹).

بنابراین گام اول، یعنی واکاوی، ارتباط تنگاتنگی با روش تحقیق تاریخی دارد که دشواری‌های خاص خود را پیش رو می‌گذارد، اما محقق ناگزیر باید از آن استفاده کند. در اهمیت استفاده از روش تاریخی، به دیدگاه خاص شریعتی می‌توان اشاره کرد. او دیدگاه خاصی درباره تاریخ و حوادث گذشته داشت و با دیدی جامعه‌شناسانه مسائل را تحلیل می‌کرد.

سروش (۱۳۸۴ الف) معتقد است بررسی تاریخ ریشه بسیاری از ویژگی‌های امروز هر جامعه‌ای را مشخص می‌کند. برای مثال، ویژگی‌های منفی ایرانیان ریشه در نظام استبداد شاهنشاهی دارد که سالیان درازی بر ایران سایه افکنده بود و در نتیجه چنین فضایی است که ویژگی‌های منفی‌ای نظیر فرار از قانون، رابطه‌مندی، و زورگویی در ایرانیان شکل گرفته است.

در این گام می‌توان به دیدگاه‌های جامعه‌شناسانه و مورخانه شریعتی توجه کرد. وجه متمایز دیدگاه‌های شریعتی توجه به تاریخ و جامعه و تحلیل وقایع و سرگذشت جوامع است. نظیر کلمه الماس که به آن اشاره شد، بررسی خط سیر تحول و تطور جوامع می‌تواند ریشه بسیاری از موفقیت‌ها و ناکامی‌ها را بازیابی کند.

به این ترتیب، بسیاری از ویژگی‌های جامعه امروز ایران ریشه در تاریخ و وقایع گذشته آن دارد که بدون در نظر گرفتن آن‌ها نمی‌توان تحلیل صحیحی از وضعیت امروز جامعه داشت.

۲.۳.۶ سنجش

در این مرحله برای دسته‌بندی اطلاعات و شناخت نقاط قوت و ضعف آن‌ها و برجسته کردن نقاط قوت سعی می‌شود. برای مثال، دیدگاه‌های رجایی در دست‌یابی به نکات مثبت و دیدگاه‌های سریع‌القلم در دست‌یابی به نقاط منفی می‌توانند الگو قرار گیرند. این مرحله به آن علت اهمیت دارد که تا نقاط ضعف شناخته و رفع نشود، ایده‌آل‌ها و گام‌هایی را که در راه پیش‌رفت باید برداشت با مخاطره روبه‌رو خواهد کرد. در حقیقت، ما نیازمند نگاه واقع‌گرایانه‌ایم، نه آن‌قدر در ایده‌آل‌های دست‌نیافتنی غرق شویم که دست‌یابی

به آن‌ها تبدیل به رؤیا شود و نه آن‌قدر در واقعیات و ویژگی‌های منفی جامعه غرق شویم که اهداف والای انسانی و اسلامی را به فراموشی بسپاریم. این رویکرد معتدل باید در این مرحله اتفاق افتد. در واقع، دیالکتیکی بین آنچه هست و آنچه باید باشد رخ دهد و به مدد آن تحول و پیش‌روی و مقدمات بازسازی رخ دهد.

۳.۳.۶ بازسازی

بازسازی نوسازی و نگاهی تازه به مسائل است. این مرحله نیازمند فرارفتن و استعلاکردن است و از قدرت تحلیل و انتخاب می‌توان بهره جست. به این مفهوم که با آگاهی از نقاط منفی و با در نظر داشتن نقاط مثبت طیفی طراحی شود که در گام‌های نخست به رفع کمبودها و نقصان‌ها توجه شود و سپس بهره‌جستن از نقاط قوت و در انتها در نظر داشتن ایده‌آل‌ها صورت گیرد. از کنار هم قرار گرفتن این گام‌ها در نهایت تلفیق متوازن و واقع‌گرایانه صورت خواهد گرفت. به گونه‌ای که به منظور دستیابی به سعادت باید نخست ویژگی‌های منفی شخصیت ایرانیان کانون توجه قرار گیرد و سازمان‌های گوناگون، به‌ویژه آموزش و پرورش، از طریق برنامه‌های آموزشی ویژه در بی‌اثر کردن این وجه بکوشند و آن را با ویژگی‌های مثبت جانشین کنند. در گام‌های بعدی تحقق فردی اخلاقی اسلامی، که معیارهای واقعی مسلمان‌بودن در باطن و در عمل او نمایان است، مورد نظر باشد. اگر این گام‌ها صحیح چیده شوند به همراه روحیه پرسش‌گری، تحقیقی، و پویایی در کسب علم و دانش رفته‌رفته جامعه مسیر صحیح خود را در برخورد با مدرنیته خواهد یافت. در این مرحله می‌توان از دیدگاه‌های سروش و شریعتی بهره جست؛ به این ترتیب که شناخت اسلام واقعی، فقه پویا و اجتهاد، اسلام تحقیقی به جای اسلام تقلیدی، و توجه به جلوه‌های ظاهری و دنیوی دین در کنار توجه به باطن دین می‌تواند مؤثر واقع شوند.

جدول زیر برآیند نکات مطرح‌شده از دیدگاه اندیشمندان مورد بررسی و در نهایت نحوه شکل‌گیری رویکرد تلفیقی متوازن است.

جدول ۱. نحوه شکل‌گیری رویکرد تلفیقی متوازن به فرهنگ ایران

شریعتی	سروش	رجایی	رویکرد تلفیقی متوازن
شناخت اسلام واقعی	مدرن‌کردن اسلام	سنت، دین، و مدرنیته = فرهنگ ایران	فرهنگ ایرانی، اسلام، و مدرن‌شدگی سه ضلع مثلث فرهنگ ایران‌اند که باید به‌طور متوازن بررسی شوند (مرحله بازسازی)
اجتهاد، امر به معروف و نهی از منکر، و مهاجرت (بی‌اثربودن گزینه مهاجر در دوران حاضر)	فقه پویا و اسلام تحقیقی (تعیین نکردن حیطه‌های اثرگذاری فقه و چگونگی پویا کردن آن)	نبود تضاد و تناقض (نحوه تلفیق مشخص نیست که چگونه متضاد و متناقض نیستند)	توجه به جلوه‌های گوناگون اجتهاد و پویایی با نگاه اعتدال‌گرا (مرحله بازسازی)
اهمیت تاریخ و جامعه‌شناسی (عبرت‌آموزی)	اهمیت تاریخ و عقلانیت (تفکر منطقی)	هم‌زیستی مسالمت‌آمیز سنت، دین، و مدرنیته و توجه به جنبه‌های مثبت (غفلت از جنبه‌های منفی)	بهره‌جستن از تاریخ، جامعه‌شناسی، اندیشه‌ورزی، و توجه به ویژگی‌های مثبت و منفی فرهنگ (مراحل واکاوی و سنجش)
ایدئولوژی (دوره تأسیس)	فربه‌تر از ایدئولوژی (توجه بیش‌تر به دوره استقرار)	نگاهی تعالی‌گرایانه به مذهب	نگاهی فراتر از ایدئولوژی به دین و توجه به حدود فقه و تحقیق‌پذیری جلوه‌های متعدد دین (مرحله بازسازی)
توجه به دنیوی کردن دین و جلوه‌های عملی آن	توجه به باطن دین و محصورنماندن در ظاهر	توجه به جلوه‌های باطنی دین	توجه به ظاهر و باطن دین و جلوه‌های عملی آن و درک مفهوم و عمق دین (مرحله سنجش)

۷. نتیجه‌گیری

در این مقاله سعی شد با بهره‌جستن از دیدگاه‌های سروش، شریعتی، و رجایی رویکرد تلفیقی متوازن ارائه شود که به هر سه جنبه فرهنگ ایران یعنی ایرانی، اسلامی، و مدرن توجه دارد. نتایج بررسی اندیشه‌های سروش، شریعتی، و رجایی حاکی از آن است که هر سه متفکر تأکید بر سه عنصر در فرهنگ ایران (ایرانی، اسلامی، و مدرن) دارند و این که هر سه این عناصر حائز اهمیت‌اند و باید به آن‌ها توجه شود. هر سه متفکر به انحای گوناگون به پویایی فرهنگ معتقدند؛ سروش و شریعتی رویکرد تاریخی و جامعه‌شناسی را ضروری می‌دانند، شریعتی به‌منظور استفاده از پتانسیل‌های دین به ایدئولوژی متوسل می‌شود، و سروش فراتر از ایدئولوژی می‌اندیشد که به‌نظر می‌رسد هر یک به مقتضای اوضاع زمانی و جو حاکم بر جامعه سخن گفته‌اند. نکته درخور توجه در دیدگاه‌های شریعتی وجه استقرار ایدئولوژی است که باید با توسل به اجتهاد و پویایی دین آن را از حالت سکون و واپس‌گرایی محفوظ داشت. مسلم است که رویکرد تلفیقی به فرهنگ ایران در ابعاد گوناگون درخور بررسی و تحقیق است؛ این رویکرد از طریق واکاوی تاریخی، سنجش، و بازسازی در جست‌وجوی نگاهی متوازن و نه متساوی به ارکان گوناگون فرهنگ ایران است. مسلماً تحقق این امر نیازمند تحقیق و تجسس در ابعاد گوناگون است. در حقیقت، این مقاله مقدمه‌ای است بر تحقیقات بیش‌تر در حیطه‌هایی که این رویکرد تلفیقی می‌تواند اثرگذار باشد. به این منظور پیشنهادهای پژوهشی زیر ارائه می‌شوند:

۱. بسط مراحل تلفیق متوازن در حیطه واکاوی تاریخی، سنجش، و بازسازی و عملیاتی کردن آن؛

۲. تحقیق و تجسس در زمینه فقه پویا و اجتهاد؛

۳. بررسی ابعاد اسلامی تحقیقی؛

۴. نقش ارگان‌های گوناگون، به‌ویژه آموزش و پرورش، در دستیابی به رویکرد تلفیقی به فرهنگ ایران.

پی‌نوشت

۱. عناوین کامل پژوهش‌ها در کتاب‌نامه آمده است.

کتابنامه

- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۷۱). «هدایت و ناسیونالیسم»، نشریه علوم انسانی، ایران نامه، ش ۳۹. اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۷۶). *ایران و تنهایی اش*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۷۹). *ایران چه حرفی برای گفتن دارد*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- پورزکی، گیتی (۱۳۷۹). «مدرنیته و میرزا فتحعلی خان آخوندزاده»، نامه پژوهش فرهنگی، ش ۱۸ و ۱۹، پاییز و زمستان.
- تامپسون، جان (۱۳۷۸). *ایدئولوژی و فرهنگ مدرن*، ترجمه مسعود اوحدی، تهران: مؤسسه فرهنگی آینده‌پویان.
- ثلاثی، محسن (۱۳۷۹). *جهان ایرانی و ایران جهان*، تهران: نشر مرکز.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۱). *موج چهارم*، تهران: نشر نی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹). *درباره غرب*، تهران: هرمس.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۹۱). *مشکله هویت ایرانیان امروز، ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ*، تهران: نشر نی.
- سرمد، زهره، عباس بازرگان، و الهه حجازی (۱۳۸۵). *روشن‌های تحقیق در علوم رفتاری*، تهران: آگاه.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰). «سه فرهنگ»، در: *رازدانی و روشن‌فکری و دین‌داری*، تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴ الف). *فریه‌تراز ایدئولوژی*، تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴ ب). *از شریعتی*، تهران: صراط.
- سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۲). «دگرگشت شخصیت ایرانی: سنگ بنای توسعه کشور»، *نشریه اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، ش ۱۹۱ و ۱۹۲، مرداد و شهریور.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۰). *افسون‌زدگی جدید، هویت چهل‌تکه و تفکر سیار*، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: فرزانه روز.
- شریعتی، علی (بی‌تا). *بازگشت به خویشتن*، نسخه الکترونیک در سایت <ketabnak.com>.
- شریعتی، علی (بی‌تا). *انسان و اسلام*، گردآوری سعید یسای، نسخه الکترونیک در سایت <ketabnak.com>.
- عسکری خانقاه، اصغر و تقی آزادارمکی (۱۳۸۰). «وضعیت پیوستاری تغییرات فرهنگی در ایران»، *نامه علوم اجتماعی*، ش ۱۸، پاییز و زمستان.
- فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۹۱). *مردم‌نگاری تجدد: تجدد بومی و بومی‌شدن تجدد در ایران*، تهران: هرمس.
- قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۳). *اصول و فنون پژوهش در گستره دین‌پژوهی*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- قرخلو، مهدی (۱۳۸۲). «تحکیم هم‌بستگی ملی با تأکید بر عناصر جغرافیای فرهنگی در ایران»، *پژوهش‌های جغرافیایی*، ش ۴۶، زمستان.
- مجتهدی، کریم (۱۳۵۶). «میرزا فتحعلی آخوندزاده و فلسفه غرب»، *نشریه ادبیات و زبان‌ها، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۹۷ و ۹۸، بهار و تابستان.

- منوچهر، دانش‌پژوه (۱۳۸۱). «فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در فرهنگ جهان»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، زمستان.
- موسوی‌زاده، علیرضا و مهدی جاودانی مقدم (۱۳۸۷). «نقش فرهنگ ملی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران»، *دانش سیاسی*، س ۴، ش ۲، پاییز و زمستان.
- میرزایی، حسین و جبار رحمانی (۱۳۸۷). «فرهنگ و شخصیت ایرانیان در سفرنامه‌های خارجی»، *فصل‌نامه تحقیقات فرهنگی*، س ۱، ش ۳، پاییز.
- نادری، عزت‌الله و مریم سیف نراقی (۱۳۸۵). *روش‌های تحقیق در علوم انسانی*، تهران: بدر.
- نصیری، علی‌اکبر (۱۳۸۴). *تاریخ آموزش و پرورش ایران (از هخامنشیان تا قاجاریان)*، تهران: آوای نور.
- نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۸۱). *نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش*، تهران: طهوری.

Arnold, Maattew (1950). *Culture and Anarchy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Giroux, H. A. (1990). *Curriculum Discourse as Postmodernist Critical Practice*, Geelong Vic.: Deakin University Press.

Liotard, J. F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press..

Tylor, E. B. (1871). 'Definition of Culture', Cited in <<http://en.wikipedia.org/wiki/culture>>.