دوفصلنامه جامعه شناسی تاریخی
دوره ۱۷، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۵
مقاله پژوهشی، صص ۱-۳۷

هویت فرهنگی ایران در اندیشهٔ عبدالحسین زرین‌کوب
(بازسازی نوع ایدئال وبری با رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی)

رضا پارسامقدم*

دانش آموختهٔ دکترای جامعه‌شناسی اقتصادی و توسعه، گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، ایران و دانشجوی دکتری ایرانشناسی معاصر، گروه مطالعات ایران و جهان، دانشکده مطالعات جهان، دانشگاه تهران.

چکیده

مسئلهٔ هویت فرهنگی در مواجهه با تجدد، از کهن‌ترین و بنیادی‌ترین دغدغه‌های گفتمان روشنفکری ایران معاصر به‌شمار می‌رود. عبدالحسین زرین‌کوب در مجموعه‌مقالاتِ «نه شرقی، نه غربی، انسانی» (۱۳۵۳ ه.ش.) با اتخاذ رویکردی تاریخی-تحلیلی، الگویی نظری برای فهم این هویت عرضه می‌کند که در آن از دوگانه‌های مرسوم «شرق‌گرایی» و «غرب‌گرایی» فراتر می‌رود. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی و مبتنی بر سه مفهوم محوری ماکس وبر، یعنی «نوع ایدئال»، «ارتباط با ارزش» و «آزادی از ارزش‌داوری»، به واکاوی نظام‌مند این اثر در مقام کانون اصلی تحلیل پرداخته است و برای تکمیل یافته‌ها و ترسیم سیر تحول فکری زرین‌کوب، از دیگر آثار وی نیز به‌گونه‌ای مکمّل سود جسته است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که انگارهٔ نظری زرین‌کوب بر سه محور اساسی استوار می‌شود: نخست، بازخوانی الگوی «تسامح کوروشی» به‌مثابه بنیانی تاریخی برای نظم سیاسی مبتنی بر مدارا و هم‌زیستی؛ دوم، بررسی تحولات دینی-فلسفی ایران از ثنویت زرتشتی تا عرفان اسلامی و آشکارسازی استمرار عناصر ایرانی در زیرلایه‌های باورهای دینی؛ و سوم، نقد مفهومی «غرب‌زدگی» و دفاع از نوگرایی همراه با پاسداشت اصالت‌های فرهنگی. زرین‌کوب با طرد هرگونه ذات‌گرایی قومی و نژادی، هویت ایرانی را به‌مثابه مشارکتی تاریخمند در سنتی فرهنگی تعریف می‌کند که بر ارزش‌هایی چون تسامح، عدالت، ظرافت ادبی و عرفان‌گرایی تکیه دارد. وی از تلفیق فرهنگی دفاع می‌ورزد و نشان می‌دهد که فرهنگ ایرانی در طول تاریخ، عناصر بیگانه را جذب و بازآفریده است. در این چشم‌انداز، عرفان ایرانی والاترین تجلی فرهنگ انسانی و شاهنامه، مخزن حافظهٔ جمعی و وجدان اخلاقی ملت به‌شمار می‌رود. به‌طور کلی، اندیشهٔ زرین‌کوب با ارائه راهکاری میانه در نسبتِ سنت و مدرنیته و با تأکید بر ارزش‌های جهان‌شمول انسانی، همچنان چهارچوبی نظری و کارآمد برای مواجهه با چالش‌های هویتی ایران معاصر محسوب می‌شود.

*نویسنده مسئول: Email: parsamoghadamreza@yahoo.com

کلیدواژه‌ها: هویت فرهنگی ایرانی، تسامح کوروشی، عرفان اسلامی، غرب‌زدگی، شاهنامه، جامعه‌شناسی تاریخی، نوع ایدئال، عبدالحسین زرین‌کوب.

۱. مقدمه و طرح مسئله

پرسش از هویت ایرانی، دست‌کم دو سده است که ذهن روشنفکران، مورخان و اندیشمندان این سرزمین را به خود مشغول داشته و با هر برخورد متوالی با نیروهای مدرنیته، استعمار و جهانی‌سازی فرهنگی، بر دامنهٔ آن افزوده شده است. موقعیت خاص جغرافیایی، تاریخی و تمدنی ایران – به مثابهٔ «پُل» میان شرق و غرب – این سرزمین را همواره در معرض بحران‌های هویتی ناشی از برخورد تمدن‌ها قرار داده است. شاید هیچ پرسشی این دغدغه را به‌خوبی تصویر نکند؛ پرسشی که منتسکیوی فرانسوی در «نامه‌های ایرانی» (۱۷۲۱م.) از زبان دو شخصیت خیالی ایرانی، ریکا و اوزبک، خطاب به جهان غرب روشنگری سده هجدهم مطرح کرد: «چگونه می‌توان ایرانی بود؟». پرسشی که در واقع، آیینه‌ای است پیش روی خود ایرانیان تا در آن، تصویر هویت خویش را در عصر برخورد با مدرنیته بازجویند.[۱]

عبدالحسین زرین‌کوب (۱۳۷۸-۱۳۰۱ش.)، این پرسش را به‌عنوان نقطهٔ عزیمت پروژهٔ فکری خویش برگزید و آن را به پرسشی محوری در تأملات خود درباره هویت فرهنگی ایران تبدیل کرد. زرین‌کوب که از ادبای برجستهٔ ایرانی معاصر بود و در کنار ادبیات، به تاریخ و فرهنگ ایران نیز اشراف داشت، با بهره‌گیری از روش‌های علمی نوین غربی و نیز آشنایی عمیق با سنت دیرپای تاریخ‌نگاری ایرانی- اسلامی، کوشید تا با رویکردی تاریخی-تحلیلی، به این پرسش پاسخ گوید و الگویی برای فهم هویت فرهنگی ایران ارائه دهد که فراتر از دوگانه‌های رایج «شرق‌گرایی» و «غرب‌گرایی» باشد. آنچه اندیشهٔ زرین‌کوب را از بسیاری از هم‌عصرانش متمایز می‌سازد، نگاه او به هویت فرهنگی ایران نه‌تنها به‌عنوان یک مسئلهٔ تاریخی، بلکه به‌مثابهٔ پدیداری سیال است که در طول تاریخ با جذب و بازآفرینی عناصر بیگانه، خود را بازتولید کرده است.

کتاب «*نه شرقی، نه غربی، انسانی*» (۱۳۵۳ ه.ش.) حاصل سال‌ها تأمل علمی زرین‌کوب بر ماهیت هویت فرهنگی ایران است. این مجموعه که مشتمل بر مقاله‌ها، سخنرانی‌ها، نقدها و مطالعات انتقادی در حوزه‌های گوناگون- تاریخ، ادبیات، فلسفه، دین‌پژوهی و زبان‌شناسی – است، در شرایطی خاص از حیات سیاسی و فکری ایران منتشر شد. دههٔ ۱۳۴۰ و اوایل دههٔ ۱۳۵۰ شمسی، دورهٔ اوج گفتمان‌های متضاد

---

[۱] . برای اطلاع بیش تر رجوع شود به: مونتسکیو، شارل-لوئی دو. (۱۳۲۰). نامه‌های ایرانی. (حسن ارسنجانی، مترجم). تهران: کتابفروشی مروج.

دربارهٔ هویت ایرانی بود؛ از یک سو، گفتمان باستان‌گرای رسمی دولت پهلوی[۲]؛ از سویی، گفتمان چپ و ملی‌گرای رادیکال؛ و از سوی دیگر، گفتمان دینی نوظهوری که در آستانهٔ انقلاب اسلامی، در پی ارائه الگویی «اسلامی» برای هویت و سیاست بود. زرین‌کوب در میان این گفتمان‌های متضاد، موضعی نقادانه اتخاذ کرد و عنوان کتاب – «*نه شرقی، نه غربی، انسانی*» – خود بیانگر این موضع است: فرهنگ ایرانی، در ذات خود، از مقوله‌های جغرافیایی و تمدنی «شرق» و «غرب» فراتر می‌رود و به‌جای آن، خصلتی انسانی دارد که هم از ارزش‌های جهانی تغذیه می‌کند و هم تداوم تاریخی خاص خود را حفظ می‌کند.

محور بنیادین اندیشهٔ زرین‌کوب، نفی هرگونه ذات‌گرایی قومی یا نژادی است. او با صراحت اعلام می‌کند که «بدون شک خون و نژاد در این مورد عامل اساسی نیست؛ چرا که از دوران هخامنشی تا امروز آنقدر اقوام مختلف از پارسی و سکایی و تورانی و یونانی و عرب و تاتار در این سرزمین به هم آمیخته‌اند که تصور خون و نژاد خالص کودکانه است» (زرین‌کوب، ۱۳۵۳: ٤٠). این رویکرد ضد نژادگرایانه، زرین‌کوب را از برخی از ملی‌گرایان هم‌عصرش متمایز می‌کند و او را در زمره اندیشمندانی قرار می‌دهد که هویت را امری فرهنگی و تاریخی می‌دانند، نه زیستی و نژادانگارانه. در واقع، در نگرش زرین‌کوب به مسئله هویت ملی درکل آثارش، تحولی از تأثیری‌پذیری از گفتمان فکری باستان‌گرا به واقع‌گرایی رخ داده است. وی سعی کرد به دور از تعصب ایرانی‌گری و نژادپرستی، به طرح دیدگاه‌های خود دربارهٔ هویت ملی بپردازد و بر جنبه‌های فرهنگی آن تأکید ورزد؛ به‌گونه‌ای که کانون اندیشگی وی در یکپارچگی ملی، نظریه فرهنگ انسانی است و بر آن است که، به دلیل پراکندگی جغرافیایی، تعدد و تنوع اقوام، امکان ایجاد یکپارچگی ملی از طریق تفوق نژادی، زبانی و سرزمینی ممکن نیست و بدین‌جهت باید بر تقویت و گسترش فرهنگ انسانی همت گماشت.

با این‌حال، جایگاه زرین‌کوب در تاریخ روشنفکری ایران، از چند جهت منحصربه‌فرد است. او همزمان با آموزش‌های سنتی حوزه به یادگیری زبان‌های فرانسه و انگلیسی پرداخت و توانست پُلی میان تاریخ‌نگاری سنتی و رویکرد علمی نوین ایجاد کند. برخلاف بسیاری از مورخان و نویسندگان هم‌عصر خود که بیشتر به بازگویی وقایع بسنده می‌کردند، زرین‌کوب پروبلماتیک (مسئله شناختی)[۳] می‌نوشت. برای او تاریخ و

---

۲ . برای اطلاع بیش تر رجوع شود به: پارسامقدم، رضا (۱٤۰۳). دیرینه‌شناسی تعین نظم گفتمانی باستان‌گرایانه در سیاست‌های فرهنگی پهلوی اول (با تأکید بر سازمان پرورش افکار و سازمان پیشاهنگی ایران). فصلنامه علوم اجتماعی، دوره ۳۱، شماره ۱۰٤، صص ۱-٤٦.

۳ . به زعم نگارندهٔ مقاله، رویکرد زرین‌کوب نه مسئله‌محور صرف، بلکه مسئله‌شناختی (پروبلماتیک) است؛ او نه فقط به پرسش پاسخ می‌دهد، بلکه خود ساختار پرسش‌گری را بازتعریف می‌کند. مارک جی. ای. کلی در بررسی خود از مفهوم←

ادبیات، انباشتی از اطلاعات نبود؛ بلکه بستری برای پاسخ به پرسش‌های بنیادین درباره هویت، استمرار فرهنگی و نسبت ایران با جهان اسلام به شمار می‌رفت. زرین‌کوب فرهنگ ایرانی را عنصری زنده و کارآمد می‌داند که یکی از مهم‌ترین عوامل تداوم «ایرانی بودن» به شمار رفته است. او همچنین معتقد است که عدالت و مهربانی از ویژگی‌های فرهنگ ایرانی هستند که با هویت ملی گره خورده‌اند و در طول تاریخ، این ارزش‌ها بوده‌اند که فرهنگ ایرانی را از گزند انقطاع و زوال مصون داشته‌اند.

انگارهٔ فکری زرین‌کوب در این کتاب، مبتنی بر سه مؤلفه اساسی است: نخست، بازخوانی الگوی «تسامح کوروشی» به‌عنوان بنیانی برای نظم سیاسی مبتنی بر مدارا و همزیستی؛ دوم، تحلیل تحولات دینی-فلسفی ایران از ثنویت زرتشتی تا عرفان اسلامی و تداوم عناصر ایرانی در زیر لایه‌های دینی؛ سوم، نقد «غرب‌زدگی» و دفاع از نوگرایی توأم با حفظ اصالت فرهنگی. این سه مؤلفه، در هم‌تنیده با یکدیگر، تصویری از هویت فرهنگی ایران را ترسیم می‌کنند که در آن «انسانیّت» به‌عنوان افق نهایی و دال مرکزی، تمامی عناصر هویت‌بخش را زیر چتر خود گرد می‌آورد.

با گذشت نزدیک به نیم‌قرن از انتشار «*نه شرقی، نه غربی، انسانی*»، پرسش از هویت ایرانی نه‌تنها کهنگی نیافته، بلکه در عصر جهانی‌شدن، مهاجرت‌های گسترده، انقلاب دیجیتال و بحران‌های هویتی متعدد، اهمیتی دوچندان یافته است. این پرسش‌ها، بازخوانی اندیشهٔ زرین‌کوب را به‌ویژه در این کتاب ضروری می‌بخشد.

نقش جریان‌های شرق‌شناسی و ایران‌شناسی در شکل‌گیری این مسئله نیز شایان توجه است. چنان‌که طرفداری (۱۳۹۶: ۱) نشان داده است، ایران‌شناسان غربی با کشف و تدوین ادوار باستانی ایران، زمینهٔ پیدایش «تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه» را در ایران فراهم آوردند و مورخان ایرانی را به نوعی «غرور شبه‌ملی و خودبزرگ‌بینی مفرط» دچار ساختند که تا امروز بر فضای تاریخ‌نگاری ایران سایه افکنده است. این زمینه فکری، اگرچه به‌صراحت در آثار زرین‌کوب طرد می‌شود، اما فهم پروژهٔ فکری او در واکنش به این گفتمان مسلط، ضرورتی مضاعف می‌یابد.

در این میان، طرفداری (۱۴۰۲: ۲۷) بر یکی از پیامدهای مهم این گفتمان تاریخی تأکید می‌کند و

←«پروبلماتیک» در سنت فلسفی فرانسه، میان این مفهوم و «مسئله‌سازی (problematization) پیوندی بنیادین برقرار می‌کند و معتقد است که «مسئله‌سازی» دقیقاً به فرایندی اشاره دارد که در آن، جنبه‌هایی از یک «پروبلماتیک» به‌چالش کشیده می‌شوند (Kelly 2018, 166). این، همان کاری است که زرین‌کوب در مواجهه با دوگانگی‌های رایج شرق/غرب، سنت/تجدد و باستان/اسلام انجام می‌دهد؛ او نه در چهارچوب این دوگانه‌ها به پاسخ‌گویی می‌پردازد، بلکه خود این چهارچوب را به‌عنوان یک «پروبلماتیک» به‌چالش می‌کشد و افق تازه‌ای برای فهم هویت ایرانی ترسیم می‌کند.

می‌نویسد که در تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه، «محققان به‌ویژه ایرانی... به‌تدریج جایگاه محققانه و پژوهشی خود را با جایگاه مبلغان معتقد عوض کرده‌اند و عملاً به ستایشگران و تبلیغ‌کنندگان اعتقادی مظاهر گوناگون تاریخ ملی فرهنگ و تمدن ایران بدل شده‌اند. بدین لحاظ هخامنشی‌شناسان به هخامنشی‌ستایان، شاهنامه‌شناسان به شاهنامه‌ستایان، حافظ‌شناسان به حافظ‌ستایان، سعدی‌شناسان به سعدی‌ستایان و... تبدیل شده‌اند و جای تحقیق و پژوهش علمی و محققانه و دقیق درباره تاریخ ایران باستان و شاهنامه فردوسی یا زندگی و اشعار حافظ و سعدی را شرح و بسط‌های احساسی، ملی و مبلغانه و ستایش‌آمیز پر کرده است که گاه از شدت افراط به ضد خود بدل گردیده‌اند» (طرفداری، ۱٤۰۲: ۲۷).

زرین‌کوب در کتاب «نه شرقی، نه غربی، انسانی»، با تأکید بر طرد هرگونه ذات‌گرایی نژادی و برجسته‌سازی ارزش‌های جهان‌شمول انسانی، تا حدّ قابل‌توجهی از این رویکردِ ستایش‌گرانه و مبلغانه فاصله گرفته است. بااین‌حال، همچنان در برخی مواضع، به‌ویژه در ستایشِ عرفان به‌عنوان «والاترین تجلّی فرهنگ انسانی»، می‌توان ردّپای همان نگاهِ ستایش‌آمیز را مشاهده کرد که با نگاهِ انتقادیِ صرف فاصله دارد. هرچند این ستایش، برخلاف جریانِ رایجِ تاریخ‌نگاری، نه بر پایهٔ نژاد، بلکه بر پایهٔ «انسانیت» و «جهان‌شمولی» بنا شده است.

مسئلهٔ اصلی این پژوهش، بررسی نظام‌مند آراء عبدالحسین زرین‌کوب در کتاب «نه شرقی، نه غربی، انسانی» به‌عنوان متن محوری، همراه با بهره‌گیری مکمّل از دیگر آثار او، درباره هویت فرهنگی ایران و ارائه الگویی برای فهم این هویت است که فراتر از دوگانه‌های رایج «شرق‌گرایی» و «غرب‌گرایی» قرار گیرد. پرسش محوری پژوهش این است که زرین‌کوب بر اساس کدام مؤلفه‌های تاریخی، دینی، ادبی و فلسفی، هویت فرهنگی ایران را تعریف می‌کند و پروژهٔ فکری او از چه سازکارهای نظری و روش‌شناختی برای عبور از بحران هویت در ایران معاصر بهره می‌گیرد؟

این پرسش محوری، به پرسش‌های فرعی زیر قابل تفکیک است:

الف) زرین‌کوب «تساهل کوروشی» را چگونه به‌عنوان بنیانی برای نظم سیاسی مبتنی بر مدارا و همزیستی بازخوانی می‌کند؟

ب) تحلیل زرین‌کوب از تحولات دینی-فلسفی ایران ـ از ثنویت زرتشتی تا عرفان اسلامی ـ بر چه مبانی‌ای استوار است و چگونه تداوم عناصر ایرانی را در زیرلایه‌های دینی نشان می‌دهد؟

پ) نقد زرین‌کوب از «غرب‌زدگی» و دفاع او از نوگرایی توأم با حفظ اصالت فرهنگی، بر چه تمایزات مفهومی استوار است؟

ت) شاهنامه در اندیشهٔ زرین‌کوب چه نقشی در شکل‌گیری «حافظهٔ جمعی» و «وجدان اخلاقی» ملت ایران ایفا می‌کند؟

ث) زرین‌کوب با الگوی هویتی که ارائه کرد تا چه اندازه در مواجهه با چالش‌های هویتی ایران معاصر کارآمد و راهگشا بود؟

پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی در چهارچوب جامعه‌شناسی تاریخی و با استفاده از مفاهیم نظری «نوع ایدئال»[۴]، «ارتباط با ارزش»[۵] و «آزادی از ارزش‌داوری»[۶] در سنت فکری ماکس وبر، در صدد است تا به‌طور نظام‌مند به واکاوی انگارهٔ فکری زرین‌کوب بپردازد و کارآمدی الگوی هویتی او را در مواجهه با چالش‌های جهان معاصر ارزیابی کند.

۲. پیشینه انتقادی تحقیق

اندیشهٔ زرین‌کوب، به‌ویژه در زمینهٔ هویت فرهنگی ایران و نسبت آن با تمدن‌های شرق و غرب، موضوع پژوهش‌های متعددی بوده است. با این‌حال، کتاب «*نه شرقی، نه غربی، انسانی*» تاکنون کمتر موضوع پژوهش‌های مستقل و جامع قرار گرفته است. در زمینهٔ هویت ملی و ایرانی‌گری در تاریخ‌نگاری زرین‌کوب، راعی‌گلوجه (۱۳۸۲) نشان می‌دهد که تاریخ‌نگاری زرین‌کوب از تأثیری‌پذیری از گفتمان فکری باستان‌گرا به واقع‌گرایی چرخش می‌یابد و بر جنبه‌های فرهنگی هویت ملی تأکید می‌ورزد، به‌گونه‌ای که «کانون اندیشگی وی در یکپارچگی ملی، نظریهٔ فرهنگ انسانی است» (راعی‌گلوجه، ۱۳۸۲: ۱۲۱). ضیاءابراهیمی (۱۳۹۶ه.ش.) در مقالهٔ «*آغوشی گرم بهتر از حمامی سرد: حافظهٔ ملی و ناکامی‌های تاریخ‌نگاری ایران*» (۲۰۱۶م.) با تمایز میان «تاریخ» و «حافظه» نشان می‌دهد که تاریخ‌نگاری ایران در سدهٔ بیستم به‌جای نقد نقادانهٔ حافظهٔ ملی، به تثبیت و اشاعهٔ آن انجامیده است. او می‌نویسد: «تاریخ، حافظه را تولید کرده است و نه تاریخ را[7](Zia Ebrahimi, 2016, p. 840).

4 . Ideal Type
5 . Wertbeziehung
6 . Ethical Neutrality

۷. پژوهش‌های متعدد در زمینهٔ تاریخ‌نگاری ایران، به‌ویژه جریان ناسیونالیستی، ابعاد گوناگونی را تحلیل کرده‌اند. ضیا ابراهیمی (۱۳۶۹ه.ش.) با بهره‌گیری از روش‌شناسی کوئنتین اسکینر، نقش روشنفکران ناسیونالیست و رمانتیک را در تئوریزه‌کردن ایدئولوژی «بی‌جاسازی» بررسی می‌کند. به‌زعم او، این جریان با شکل‌دهی به ایدئولوژی نژادی، در پی اثبات←

ضیاءابراهیمی با تمرکز بر «*دو قرن سکوت*» بیان می‌کند که زرین‌کوب با نثری آکنده از کلیشه‌های نژادی، روایتی از تاریخ ایران ارائه می‌دهد که در آن «زبان در هستهٔ تعریف هویت» قرار دارد و «توصیفات ذهنی او از زیبایی زبان فارسی و زشتی زبان عربی، آخرین امید به داشتن یک اثر تاریخ‌نگاری عینی را از میان می‌برد» (همان، ۸٤۷).

به‌زعم او، زرین‌کوب «به‌جای آنکه حافظه را موضوع پژوهش تاریخی قرار دهد، به تاریخ اعتبار بخشید و بدین‌ترتیب حافظه را آفرید» (همان، ۸٤۹).

عایشه سوسار[۸] در مقالهٔ «*نمونه‌ای از تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه در ایران مدرن: دو قرن سکوت*» (۲۰۲٤م.) «دوقرن سکوت» زرین کوب را به‌مثابهٔ نمونه‌ای بارز از تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانهٔ دورهٔ پهلوی بررسی کرده است. سوسار می‌نویسد: «دو قرن سکوت نمونهٔ مهمی از پروژهٔ تاریخ‌نگاری دورهٔ پهلوی و تاریخ‌نگاری رسمی است که تصویری ملی‌گرایانهٔ سکولار از تاریخ ایران را تجسم می‌بخشد که هر آنچه را مربوط به ایران پیشا-اسلامی است، متعالی و مقدس می‌کند و درعین‌حال جنبه‌هایی از دوران اسلامی را تحقیر می‌کند(Sosar, 2024, p. 2).

سیدجواد میری در کتاب «*ایران در پنج روایت*»[۹] (۱۳۹۷) پنج روایت متفاوت از هویت ایرانی را در اندیشهٔ شریعتی، مطهری، آل‌احمد، زرین‌کوب و مسکوب بازخوانی کرده است. او زرین‌کوب را در ذیل جریان «ناسیونالیست باستان‌گرا» دسته‌بندی می‌کند و «دو قرن سکوت» را اثری کلاسیک معرفی می‌کند. صدقی (۱٤۰۰) در نقد این کتاب، نشان می‌دهد که روایت زرین‌کوب از ایران، «بیشتر از لایه‌های تاریخی، مبتنی بر قرائت‌های معاصر» است و ایرانی بودن را در باستان‌گرایی، عناصر آریایی زرتشتی و فارس‌بودن جستجو می‌کند. از منظر نگارندهٔ سطور حاضر، رویکرد میری با کاستی‌هایی همراه است: نخست، غفلت از تحول فکری زرین‌کوب در آثار متأخر، به‌ویژه «*نه شرقی، نه غربی، انسانی*»؛ دوم، نادیده گرفتن پیچیدگی

←پیوندهای تاریخی خاص و تأکید بر بی‌جاسازی هویت‌های قومی و فرهنگی بود. همچنین، فخرالدین عظیمی (۱٤۰۰ه.ش.) در کتاب «*هویت ایران*» (که به‌تأسی از «هویت فرانسه» برودل، چنان‌که در مقدمه تصریح کرده، نگاشته شده) نیز هم‌سو با ابراهیمی، ناسیونالیسم مدنی را به‌عنوان مطلوب‌ترین و کارآمدترین گونهٔ ناسیونالیسم معرفی و تجویز کرده است. همچنین برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: پارسامقدم، رضا(۱٤۰۱). *تعیین نظم گفتمانی خوانش نژادی ناسیونالیست‌های رمانتیک ایرانی در تاریخ‌نگاری معاصر ایران (از قاجاریه تا پایان دورهٔ پهلوی)*. دوفصلنامهٔ علمی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری.

8 . Ayşe Sosar

۹ . کتاب سیدجواد میری با عنوان کامل «*ایران در پنج روایت: بازخوانی روایت‌های شریعتی، آل‌احمد، مطهری، زرین‌کوب و مسکوب درباره هویت ملی، تنوع زبانی، زبان مادری و مسئلهٔ زبان ترکی در ایران*»، را نشر نقد فرهنگ منتشر کرده است.

گفتمانی آثار زرین‌کوب در دسته‌بندی کلی او در ذیل ناسیونالیسم باستان‌گرا؛ سوم، غفلت از وجوه نقادانه و تلفیق‌گرایانهٔ او در مواجهه با مدرنیته.

سیاوش شهانی (۲۰۱۰م.) در مقالهٔ «*یک تمدن و دو تفسیر: بازخوانی دو اثر عبدالحسین زرین‌کوب، "دو قرن سکوت" و "کارنامهٔ اسلام"*»[۱۰] نشان داده است که در روایت نخست، زرین‌کوب به دستاوردهای تمدن اسلامی در دو قرن نخست حمله می‌کند و فتح عرب را عامل بداقبالی ایرانیان می‌داند؛ درحالی‌که در روایت دوم، این برخورد را سبب شکوفایی و باروری هر دو تمدن می‌شمارد» (Shohani, 2010: 164-166).

معصومی و همکاران (۱۴۰۰) در مقالهٔ «*تعامل اسلام و ایران: مطالعه تطبیقی دیدگاه دکتر زرین‌کوب و استاد مطهری*» نشان می‌دهند که زرین‌کوب «به‌عنوان مورخی نواندیش و ملی‌گرا» و مطهری «به‌عنوان یک اسلام‌شناس دین‌گرا، هریک متأثر از گرایش‌های خود، به بررسی رابطهٔ اسلام و ایران پرداخته‌اند» (معصومی و آبانگاه ازگمی، ۱۴۰۰: ۲۴۵).

امین مقدسی و شیروانی (۱۳۹۴) در مقالهٔ «رویکرد نقدی احسان عبّاس و عبدالحسین زرّین‌کوب در تعامل با فرهنگ و ادبیّات غرب» نشان می‌دهند که زرین‌کوب «همواره بر تعامل تمدّن‌ها و فرهنگ‌های مختلف و بر زبان مشترک بشری تأکید داشت» و «شرق و غرب را دو ذات مستقل تغییرناپذیر نمی‌دانست» (امین مقدسی و شیروانی، ۱۳۹۴: ۱۹).

افزون براین، منوچهر محمدیوسفی و همکاران (۱۴۰۰) در مقالهٔ «*انحطاط‌اندیشی تمدن ایرانی اسلامی در تاریخ‌پژوهی زرین‌کوب*» چهار مؤلفهٔ اصلی را به‌عنوان عوامل انحطاط از دیدگاه او شناسایی کرده‌اند: «عدم‌تسامح، یونانی‌مآبی، جبرگرایی و خردستیزی» (محمدیوسفی و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۴۹–۱۶۵).

قباد منصوربخت و مهدی رفعتی پناه (۱۳۹۴) در مقالهٔ «*نسبت نظر و عمل در تاریخ‌پژوهی زرین‌کوب*» به این نتیجه رسیده‌اند که پرسش‌های فلسفی زرین‌کوب درباره تاریخ، پاسخ‌های درخور نیافتند و شکافی میان نظر و عمل پدیدار شد (منصوربخت و رفعتی پناه، ۱۳۹۴: ۱۱۹–۱۲۱).

محمد بختیاری (۱۳۹۰) در مقالهٔ «*تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری عبدالحسین زرین‌کوب*» نشان می‌دهد که زرین‌کوب «تاریخ‌نگری را با فلسفهٔ تاریخ در هر دو معنا و تاریخ‌نگاری را با تاریخ‌نویسی برابر می‌دانسته است» (بختیاری، ۱۳۹۰: ۳۴).

10.Shohani (2010). "One Civilization and Two Interpretations: Rereading Two Works by Abdulhusayn Zarrinkub: Du Qarn Sukut and Karnami-yi Islam.

توفیقی (۱۴۰۲) در مقالهٔ «*بازخوانی و نقد گفتمان شرقی-غربی در اندیشه دین‌پژوهان ایرانی دوران معاصر*» به‌صراحت به کتاب «نه شرقی، نه غربی، انسانی» اشاره دارد و نشان می‌دهد که زرین‌کوب در این اثر، «در برابر تفسیر محافظه‌کارانه-ملی‌گرایانه و غیراجتماعی از مسئلهٔ «شرق-غرب»، تفسیری اجتماعی-محور و عاری از تحریفات شووینیستی ارائه می‌دهد» (توفیقی، ۱۴۰۲: ۱۵).

ژند شکیبی (۱۴۰۰) در کتاب «غرب‌انگاری و ایدئولوژی پهلویسم»، تاریخ‌نگاریِ پهلویسمِ متکی‌بر «نژاد آریایی» را بررسی کرده است، لکن بدین مسئله نمی‌پردازد که خود این خوانشِ نژادیِ پهلویسم چگونه و طی چه صورت‌بندی‌های گفتمانی‌ای پروبلماتیک و به لحاظ گفتمانی هژمونیک شده است. شکیبی، صرفاً به جنبهٔ ابزاری‌بودنِ نژاد آریایی در خدمت دولت پهلوی در جهت مشروعیت‌بخشی به حکومت می‌پردازد؛ چنان‌که به زعم او «پهلویسم سعی می‌کرد با تأکید بر ریشه‌های آریایی ایران و به این ترتیب ادعای پیوند نژادی و فرهنگی دیرینه با غرب، جایگاه محکمی برای ایران در تاریخ ترقی در جهان که به زعم آن‌ها همان تاریخ غرب و عصر روشنگری بود، فراهم کند» (شکیبی، ۱۴۰۰: ۸۷). همچنین، طرفداری (۱۳۹۰) در «تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی معاصر ایران و پایه‌گذاری اوهام تاریخی مقدس»، ضمن بدیهی و مسلم فرض‌کردنِ مفهوم نظریِ «خوانش نژادی»، چنین نتیجه‌گیری می‌کند: «تاریخ و تاریخ‌نگاری به‌تدریج به ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به سلطنت پهلوی و تثبیت تولیدات و محصولات تاریخی و باستان‌شناسی غرب درباره ایران و شرق میانه باستان و اسلامی تبدیل شد» (طرفداری، ۱۳۹۰: ۲۱۹). هرچند این دو اثر، نقشِ ایدئولوژیکِ تاریخ‌نگاریِ رسمی را به‌خوبی آشکار می‌سازند، اما کمتر به امکانِ گسستِ اندیشمندانی همچون زرین‌کوبِ متأخر از این گفتمان پرداخته‌اند و عمدتاً بر کاربستِ ابزاریِ نژاد توسط دولت تأکید دارند.

علی‌زاده و طرفداری (۱۳۸۹) در تبارشناسی مبانی هویت ملی، نشان داده‌اند که «مکتب تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه و باستان‌گرایانه» که از عصر قاجار و مشروطه شکل گرفت، با محور قراردادن ایران باستان و طرد یا تحقیر دوران اسلامی، نوعی نژادمحوری و سلطنت‌محوری را در تاریخ‌نگاری ایران نهادینه کرد که به‌جای وحدت ملی، به «شکنندگی وحدت ملی و تاریخی» و بروز «قوم‌گرایی» انجامید (علی‌زاده و طرفداری، ۱۳۸۹: ۱۷۱–۱۷۲). این نقدها، هرچند متوجه جریان غالب تاریخ‌نگاری است، اما می‌تواند در ارزیابی رویکرد زرین‌کوب – به‌ویژه در مواضع متأخر وی در «نه شرقی، نه غربی، انسانی» که از جزم‌اندیشی باستان‌گرایانه فاصله می‌گیرد – راهگشا باشد. پرسش اساسی این است که آیا زرین‌کوب در این کتاب توانسته است از چهارچوب تنگ تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه‌ای که خود در «دو قرن سکوت» بدان دامن زده

بود، خارج شود و تصویری فراتر از دوگانه‌های نژادمحور ارائه دهد؟

در نتیجه، گرچه پژوهش‌های متعددی انجام شده است؛ اما شکاف‌های عمده‌ای وجود دارد: تمرکز بر «دو قرن سکوت» به‌جای «*نه شرقی، نه غربی، انسانی*»؛ عدم بررسی هم‌زمان مؤلفه‌های سه‌گانهٔ پروژهٔ فکری زرین‌کوب؛ عدم ارزیابی کارآمدی الگوی هویتی او در مواجهه با چالش‌های امروزین؛ و غفلت از رویکرد انسان‌گرایانه و فراملی‌گرایانهٔ او در کتاب فوق الذکر. بنابراین، پژوهش حاضر می‌کوشد تا با تمرکز بر «*نه شرقی، نه غربی، انسانی*» و با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی و رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی، بخشی از این شکاف‌ها را پر کند.

۳. چهارچوب نظری و روشی

پژوهش حاضر بر در چهارچوب جامعه‌شناسی تاریخی، با تکیه بر خوانش ماکس وبر، استوار است. در این رویکرد، «پدیده‌های فرهنگی به‌مثابهٔ واقعیت‌های تجربی معنادار در نظر گرفته می‌شوند که صورت‌بندی و انتخاب آن‌ها همواره مبتنی بر «ارتباط با ارزش» صورت می‌گیرد(Weber 1949, 72–76).

این چهارچوب نظری، امکان بازسازی نوع ایدئال وبری را در تحلیل اندیشهٔ زرین‌کوب فراهم می‌آورد و با تأکید بر «ارتباط با ارزش» در گزینش مفاهیم و پرهیز از «ارزش‌داوری»[11] در مقام داوری نهایی، بستر روش‌شناختی مناسبی برای واکاوی نظام‌مند انگارهٔ هویتی او عرضه می‌کند.

وبر در تبیین این مفهوم چنین می‌نویسد: «مشکلات علوم تجربی، البته، باید به‌شیوه‌ای «غیرارزش‌داورانه» حل شوند؛ آن‌ها مسائل ارزشی نیستند. اما مسائل علوم اجتماعی براساس «ارتباط با ارزش»[12] پدیده‌های مورد بررسی، انتخاب می‌شوند(Weber, 1949: 21). همچنین وبر تأکید می‌کند که «اهمیت یک پیکربندی از پدیده‌های فرهنگی و مبنای این اهمیت، نمی‌تواند از یک نظام قوانین تحلیلی، هرچند کامل، استخراج و قابل‌فهم شود؛ زیرا اهمیت پدیده‌های فرهنگی، پیش‌فرض یک جهت‌گیری ارزشی نسبت به آن پدیده‌هاست. مفهوم فرهنگ، یک مفهوم ارزشی است»(Weber, 1949: 76).

بر این اساس، نظم گفتاری زرین‌کوب با بهره‌گیری از مفهوم کلیدی «نوع ایدئال» به‌عنوان یک «آرمان‌شهر» مفهومی بازسازی می‌شود؛ ساختاری تحلیلی که با تأکید یک‌جانبه بر مؤلفه‌هایی چون تسامح، عرفان و عدالت، چهارچوبی برای سنجش واقعیت تاریخی و مقایسه با گفتمان‌های رقیب فراهم می‌آورد.

11 . Werturteil
12 . Wertbeziehung

وبر در تعریف نوع ایدئال می‌گوید: «یک نوع ایدئال با تأکید یک‌سویه بر یک یا چند دیدگاه و با ترکیب شماری از پدیده‌های فردی پراکنده، مبهم و کم‌وبیش موجود یا گاه غایب، که بر اساس آن دیدگاه‌های یک‌سویه‌شده سامان یافته‌اند، در یک برساخت تحلیلی واحد شکل می‌گیرد. این برساخت ذهنی در خلوص مفهومی‌اش در واقعیت به‌طور تجربی یافت نمی‌شود؛ بلکه یک آرمان‌شهر است»(Weber, 1949: 90). درعین‌حال، با رعایت اصل «آزادی از ارزش‌داوری» که به تفکیک میان دانش تجربی و داوری اخلاقی تأکید دارد، پژوهش به تحلیل علمی گفتمان زرین‌کوب به‌مثابهٔ یک واقعیت تاریخی می‌پردازد و از هرگونه ارزش‌گذاری هنجاری پرهیز می‌کند(Weber 1949, 52).

وبر در این باره تصریح می‌کند: «آنچه واقعاً محل نزاع است، این خواست ساده است که محقق و معلم باید بی‌قیدوشرط، برقراری حقایق تجربی را از ارزش‌داوری‌های عملی خودش جدا نگه دارد» (Weber, 1949: 11). وبر همچنین تأکید دارد که «علم تجربی نمی‌تواند به کسی بگوید که چه باید بکند، بلکه فقط می‌تواند به او بگوید که چه می‌تواند بکند و تحت شرایطی خاص، چه چیزی را می‌خواهد (Weber, 1949: 54).

روش‌شناسی این پژوهش بر تحلیل محتوای کیفی با رویکردی استقرایی-قیاسی استوار است که در چهار گام انجام می‌شود؛ در گام کدگذاری باز، متن بر اساس مفاهیم مرتبط با هویت و تاریخ کدگذاری شده و در گام کدگذاری محوری، کدها در مقولات کلان «نوع ایدئال» سازماندهی می‌شوند. گام کدگذاری گزینشی، مقوله هسته یعنی «انسانیّت» را به‌عنوان افق نهایی نظم گفتاری زرین‌کوب شناسایی می‌کند و در نهایت، تحلیل تفسیری یافته‌ها با بهره‌گیری از مفاهیم «احتمال عینی»[13] و «علیّت مناسب»[14] (Weber, 1949: 171)، به تبیین انحرافات تاریخی از این نوع ایدئال و ارزیابی کارآمدی الگوی هویتی زرین‌کوب می‌انجامد.

وبر در تبیین «علیت مناسب» می‌نویسد: «ما به‌مثابهٔ «علیت مناسب»، مطابق با کاربرد زبانی نظریه‌پردازان علیت حقوقی که از زمان کار فون کریس رواج یافته است، آن دسته از موارد را تعیین می‌کنیم که در آنها، رابطه مجموعه‌های معینی از «شرایط» که به‌وسیلهٔ تأمل تاریخی در یک وحدت مفهومی ترکیب شده‌اند و به‌عنوان امری منزوی در نظر گرفته شده‌اند، با یک «اثر» رخ‌داده، از نوع منطقی اخیرالذکر است» (Weber,

13 . Objective Possibility
14 . Adequate Causation

(184 :1949. وبر در تبیین «امکان عینی»[15] می‌گوید: «این پرسش که اگر مثلاً بیسمارک تصمیم به جنگ نمی‌گرفت، چه اتفاقی می‌افتاد، به‌هیچ‌وجه پرسشی «بی‌فایده» نیست. بلکه به چیزی سرنوشت‌ساز برای شکل‌گیری تاریخی واقعیت مربوط می‌شود، یعنی به این که چه اهمیت علّی‌ای را باید به این تصمیم فردی در بستر مجموعهٔ بی‌شمار «عوامل» دیگر نسبت داد(Weber, 1949: 166).

٤. یافته‌های تحقیق: الگوی سه‌گانهٔ هویت فرهنگی ایران

٤-١ بازخوانی الگوی «تسامح کوروشی»: بنیانی برای نظم سیاسی مبتنی بر مدارا

نخستین مؤلفهٔ پروژهٔ فکری زرین‌کوب، بازخوانی الگوی «تسامح کوروشی» به‌عنوان بنیانی برای نظم سیاسی مبتنی بر مدارا و همزیستی است. زرین‌کوب بیان می‌کند که شاهنشاهی هخامنشی، به‌ویژه در زمان کوروش بزرگ و داریوش، الگویی از حکمرانی شاهنشاهی را پایه‌گذاری کرد که مبتنی بر تساهل دینی و مدارای فرهنگی بود. زرین‌کوب این الگو را به‌مثابه یک «نوع ایدئال» تاریخی بازمی‌سازد؛ او از میان انبوه وقایع تاریخی، آن دسته از گزاره‌ها و شواهدی را گزینش می‌کند که می‌تواند الگویی از «آسان‌گیری در عقاید» را به‌عنوان اصلی کشورداری به تصویر بکشد.

زرین‌کوب نشان می‌دهد که تمایز رویکرد هخامنشی هنگامی آشکار می‌شود که آن را با شیوه‌های پیشینیان آشوری و بابلی مقایسه می‌کنیم. او می‌نویسد: «در ماجرای طلوع و غروب امپراطوری هخامنشی آنچه بیش از هر امر دیگر می‌تواند برای دنیای امروز آموزنده باشد، مسئله آسان‌گیری شاهنشاهان هخامنشی درمورد عقاید است که در تمام ادوار عظمت خویش، امپراطوری پارس آن را تقریباً به منزله یک اصل کشورداری رعایت می‌کرده است و تجربه‌های ادوار و اقوام بعد خاصه در امپراطوری رم، امپراطوری ساسانی، امپراطوری عباسی، امپراطوری مغول و امپراطوری عثمانی نیز نشان داد که انحراف ازین سنت هر دولتی را که همچون دولت هخامنشی‌ها از عناصر اقوام بسیار گونه‌گون تشکیل شده باشد به سوی تجزیه می‌برد یا انحلال» (زرین‌کوب، ۱۳۵۳: ۱۳).

زرین‌کوب در «*تاریخ در ترازو*» نیز این تفاوت را چنین شرح می‌دهد: «پادشاهان آشور که قبل از اقوام پارس و ماد در آسیای غربی یکه‌تازی می‌کردند در سرزمین‌هایی که می‌گشودند همه‌جا بیرحمانه‌ترین خشونت‌ها را پیش می‌گرفتند؛ چراکه غالباً پرستش خدایان خویش را نیز بر رعایای تازه تحمیل می‌کردند...

15. objective possibility

اما هخامنشی‌ها شیوه‌ای کاملاً دیگرگونه به‌کار می‌بردند: در بابل خدایان بابلی را پرستیدند، در کنارهٔ نیل خدایان مصر را پذیرفتند و بدین‌گونه در هرجا به‌عنوان فاتح قدم نهادند توانستند خویشتن را جانشین واقعی فرمانروایان ملی قلمداد کنند. این شیوه که مخصوصاً در رفتار کورش بزرگ جلوهٔ بارز داشت و من گه‌گاه از آن به تسامح کورش تعبیر کرده‌ام در هر زمان که هوس‌های فرمانروایان یا مقتضیات دیگر آن را موفق می‌کرد، فرهنگ و دولت هر دو محکوم به انحطاط می‌شدند» (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۱۷۰–۱۷۱).

همچنین در «تاریخ مردم ایران» می‌نویسد: «در ماجرای طلوع و غروب امپراطوری هخامنشی آنچه بیش از هر امر دیگر می‌تواند برای دنیای امروز آموزنده باشد، مسئله آسان‌گیری شاهنشاهان هخامنشی درمورد عقاید است که در تمام ادوار عظمت خویش، امپراطوری پارس آن را تقریباً به منزله یک اصل کشورداری رعایت می‌کرده است و تجربه‌های ادوار و اقوام بعد خاصه در امپراطوری رم، امپراطوری ساسانی، امپراطوری عباسی، امپراطوری مغول و امپراطوری عثمانی نیز نشان داد که انحراف ازین سنت هر دولتی را که همچون دولت هخامنشی‌ها از عناصر اقوام بسیار گونه‌گون تشکیل شده باشد به سوی تجزیه می‌برد یا انحلال» (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۱۳).

بنابراین، زرین‌کوب تساهل را نه صرفاً یک فضیلت اخلاقی، بلکه اصلی راهبردی برای بقای نظام‌های سیاسی متنوع‌الاقوام می‌داند. وبر نیز در بحث از «ارتباط با ارزش» تأکید می‌کند که انتخاب موضوع در علوم فرهنگی همواره با ارزش‌ها هدایت می‌شود: «مسائل علوم تجربی، البته، باید به‌شیوه‌ای «غیرارزش‌داورانه» حل شوند؛ آن‌ها مسائل ارزشی نیستند. اما مسائل علوم اجتماعی با «ارتباط با ارزش» پدیده‌های مورد بررسی انتخاب می‌شوند (Weber, 1949: 21).

زرین‌کوب با دقت روایت فتح بابل به‌دست کوروش را تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که این رویداد چگونه الگویی برای یکپارچگی شاهنشاهی فراهم آورد: «فتح بابل به دست کوروش با آنچه در گذشته‌های دورتر روی داده بود ظاهراً این تفاوت عمده را داشت که این‌بار فتح به درخواست کاهنان مردوک انجام یافت و نزد بیشترینهٔ مردم با خرسندی بسیار تلقی گشت. کتیبه‌ای که درین باره از کاهنان بابل در دست است کوروش را به منزلهٔ گزیدهٔ مردوک نشان می‌دهد که این خدای بابل اورا به شهر خویش خواند تا آنجا را از تعدی نبوئید برهاند» (زرین‌کوب، ۱۳۵۳: ١٤). از استوانهٔ کوروش نتیجه می‌گیرد که: «درین بیانیه کوروش فتح بابل را نوعی اقدام نظامی نشان می‌دهد که به سبب آن مردم بابل به اجرای آیین‌های دینی خویش توفیق یافتند و از قید بی‌دینان رستند» (همان: ۱۵).

با این‌حال، زرین‌کوب از آرمانی‌سازی پرهیز می‌کند و اذعان می‌دارد که اعلامیه‌های کوروش ممکن

است حاوی عناصری از «تبلیغات سیاسی» باشد؛ اما درعین‌حال بر اصالت و پیامدهای عملی تساهل او پافشاری می‌کند: «لیکن از طرز تلقی او در نزد کاهنان بابل و همچنین نزد پیغمبران یهود این اندازه برمی‌آید که در نظر کوروش آسان‌گیری در عقاید و بی‌تعصبی نسبت به آنچه موضوع ستیزه‌ها و کشمکش‌های عمدهٔ آن روزگاران بوده است تقریباً به منزلهٔ یک اصل کشورداری محسوب می‌شده است» (همان: ۱۵). این رویکرد با تأکید وبر بر «آزادی از ارزش‌داوری» هم‌سو است: «آنچه واقعاً محل نزاع است، این خواست ساده است که محقق و معلم باید بی‌قیدوشرط، برقراری حقایق تجربی را از ارزش‌داوری‌های عملی خودش جدا نگه دارد (Weber, 1949: 11).

یافته‌ها نشان می‌دهد که زرین‌کوب بر این نکته تأکید دارد که تساهل کوروشی صرفاً یک سیاست مقطعی نبود؛ بلکه به‌منزلهٔ یک اصل کشورداری در نظر کوروش محسوب می‌شد: «نکته این است که از نظر کوروش که در بیانیهٔ بابل خود را پادشاه چهار کشور می‌خواند ظاهراً یک همچو امپراطوری که اقوام و فرهنگ‌های گونه‌گون نامتجانس را در بردارد، فقط وقتی ممکن بوده است بیاید و دوام بیاورد که یک مبنای سیاسی خاص خویش داشته باشد و از شیوهٔ معقولی پیروی کند که در آن کهنه و نو در کنار هم باقی بمانند و مانع عمده‌ای برای همزیستی عقاید و آیین‌های مختلف وجود نداشته باشد» (همان: ۱۵).

یکی از یافته‌های مهم، تحلیل زرین‌کوب از گسست از اصل تساهل در زمان خشایارشا و پیامدهای فاجعه‌بار آن است. زرین‌کوب با دقت نشان می‌دهد که خشایارشا که ظاهراً اجرای سیاست مدارا را به‌ویژه در مواجهه با اقوام سرکش دشوار می‌یافت، از این اصل همزیستی منحرف شد: «در باب این جنگ‌های انتقام‌جویانه که خشایارشا را با یونانی‌ها درگیر کرد، روایات یونانیان از اغراق و گزاف ناشی از احساسات قومی خالی نیست؛ اما انحراف خشایارشا از تسامح کوروشی می‌بایست نه فقط در تحریک خشم یونانی‌ها بلکه در ناراضی کردن آن دسته از اقوام تابع نیز که در سپاه وی تحت فرمان سرداران پارسی با یونانیها می‌جنگیده‌اند هم تأثیر خود را بخشیده باشد» (همان: ۲۲).

زرین‌کوب تأکید می‌کند که خشایارشا در بابل شورش مردم را با خشونت فرونشاند و زیگورات‌ها را منهدم کرد و مجسمه بزرگ مردوک را ذوب کرد. این سیاست ناهنجار، به‌گفته زرین‌کوب، خشایارشا را از محبوبیتی که یک جانشین کوروش می‌بایست داشته باشد، محروم کرد: «در حقیقت آنچه خشایارشا را از محبوبیتی که یک جانشین کوروش می‌بایست در بین اقوام تابع داشته باشد محروم می‌کرد. سیاست ناهنجار خشنی بودکه وی نسبت به اتباع ادیان بیگانه در پیش گرفت» (همان: ۲۳). از منظر روش‌شناسی وبری، این تحلیل را می‌توان در چهارچوب «علیت تاریخی» بازخوانی کرد. وبر در تبیین «امکان عینی» می‌نویسد: «این

پرسش که اگر مثلاً بیسمارک تصمیم به جنگ نمی‌گرفت، چه اتفاقی می‌افتاد، به هیچ‌وجه پرسشی «بی‌فایده» نیست؛ بلکه به چیزی سرنوشت‌ساز برای شکل‌گیری تاریخی واقعیت مربوط می‌شود، یعنی به این که چه اهمیت علّی‌ای را باید به این تصمیم فردی در بستر مجموعهٔ بی‌شمار «عوامل» دیگر نسبت داد (Weber, 1949: 166).

زرین‌کوب نیز با تحلیل گسست خشایارشا و پیامدهای آن، عملاً به بررسی «امکان عینی» بقای امپراتوری هخامنشی در صورت تداوم تساهل می‌پردازد و نشان می‌دهد که انحراف از این اصل، به‌مثابه «علت تاریخی» سقوط امپراتوری عمل کرده است. وی از تجربه تاریخی تساهل کوروشی درس‌هایی برای جهان معاصر استخراج می‌کند و معتقد است که دوام و بقای یک نظام سیاسی متنوع‌الاقوام، تنها با قدرت نظامی میسر نیست؛ بلکه نیازمند تفاهم و تسامح است: «امپراطوری کورش و داریوش یک امپراطوری نمونه است که مورخ می‌تواند از تأمل در آن دریابد که مکملت تنها با قدرت نظامی و حتی با نظارت چشم و گوش حکومت، برپا نمی‌ماند احتیاج به تفاهم و تسامح نیز هست و این تسامح کوروشی که بی‌شک اسباب سرفرازی تاریخ ایران است، وقتی در دوران خشایارشا و بعضی اعقاب او گهگاه فراموش می‌شد، امپراطوری پارس با همان دشوارهایی مواجه می‌گشت که پیش‌از آن امپراطوری‌های آشور و بابل را ازپا درآورده بود» (همان: ۱۰). او همچنین به پیامدهای انحراف از این اصل در دوره‌های بعدی اشاره می‌کند: «اگر هزار سال بعداز داریوش سوم هخامنشی نیز یزدگرد سوم ساسانی امپراطوری نیاگان را معروض همین سرنوشت یافت، ظاهراً به همین سبب بود که دولت ساسانیان هم در اواخر کار تاحدی از میراث تسامح کوروشی عدول کرده بود» (همان: ۲۸).

زرین‌کوب در «کارنامه اسلام» (۱۳۵۲ه.ش.) نیز تسامح را مادر تمدن انسانی اسلام می‌خواند: «تمدن اسلامی که الاقل از پایان فتوح مسلمین تا ظهور مغول، قلمرو اسلام را از لحاظ نظم و انضباط اخلاقی، برتری سطح زندگی، سعه صدر و اجتناب نسبی از تعصب و توسعه و ترقی علم و ادب، طی قرن‌های دراز پیشاهنگ تمام دنیای متمدن و مربی فرهنگ عالم انسانیت قرار داد، بی‌شک یک دوره درخشان از تمدن انسانی است» (زرین‌کوب، ۱۳۵۲: ۹).

همچنین با اشاره به روح تسامح در اسلام می‌نویسد: «این سعه صدر و تسامح مسلمین نه فقط مناظرات دینی و کلامی را در قلمرو اسلام ممکن ساخت، بلکه سبب عمده‌ای شد در تعاون اهل کتاب با مسلمین، در قلمرو اسلام. ... در حقیقت اسلام، در غیر مورد اهل کتاب نیز آن خشونت را که سایر ادیان آن اعصار داشته‌اند، نداشت» (همان، ۱۰–۱۱).

٤-۲ تحولات دینی-فلسفی ایران: ثنویت زرتشتی، عرفان اسلامی و تداوم عناصر ایرانی

دومین مؤلفهٔ اساسی پروژهٔ فکری زرین‌کوب، تحلیل تحولات دینی- فلسفی ایران از ثنویت زرتشتی تا عرفان اسلامی و تداوم عناصر ایرانی در زیر لایه‌های دینی است. زرین‌کوب در بخش دوم کتاب خود که به «دین و فلسفه» اختصاص دارد (زرین‌کوب، ۱۳۵۳: ۵۰-۱۳٦)، با رویکردی ترکیبی از تاریخ‌نگاری دینی، فلسفه تطبیقی و جامعه‌شناسی معرفت، به کاوش در تاریخ تحولات دینی و فلسفی ایران می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه عقاید کهن آریایی، تحت تأثیر عوامل تاریخی و فرهنگی گوناگون، دست‌خوش دگرگونی‌های عمیقی شدند و فرهنگ ایرانی با وجود این تحولات، هویت خود را حفظ کرد.

از منظر روش‌شناختی وبر، این بخش را می‌توان در چهارچوب «فهم» و «تفسیر علّی» بازخوانی کرد. وبر در تبیین روش «فهم» می‌نویسد: «همهٔ علوم پدیدارهای روانی و اجتماعی، علوم رفتار انسانی هستند. این علوم در پی آنند که این رفتار را «بفهمند» و به‌کمک این فهم، آن را «به‌شکل تفسیری تبیین» کنند(Weber, 1949: 40). زرین‌کوب نیز در تحلیل خود از تحولات دینی-فلسفی ایران، نه تنها به توصیف تغییرات عقاید می‌پردازد؛ بلکه در پی «فهم» منطق درونی این تحولات و «تبیین علّی» آن‌ها در بستر تاریخی است.

عبدالحسین زرین‌کوب در «*دفتر ایام*» (۱۳۷٤ه.ش.)، موضعی پیچیده‌تر و چندلایه‌تر اتخاذ می‌کند که حاکی از تحولی در «ارادت به حقیقت» (فوکو، ۱۳۷۸: ۱۹) است. او از سویی به ضعف‌های درونی ساسانیان اذعان دارد؛ اما از سوی دیگر، شکست قادسیه را نه یک شکست ساده، بلکه دگرگونی به سوی نظمی نوین می‌داند: «شکست دنیای کهن ایران در برابر نیروی اسلام نبود [بلکه] دینی نو و نظمی تازه» (زرین‌کوب، ۱۳۷٤: ۱۳۷).

فوکو متذکر می‌شود که «اگرچه می‌بینیم گفتار حقیقی، در واقع از دوران یونانیان به این سو، دیگر آن گفتاری نیست که ناطق میل یا گفتار اعمال قدرت باشد؛ اما در ارادت به حقیقت، در عشق به بیان این گفتار حقیقی، آن چیزی که در معرض بازی و خطر است، اگر میل و قدرت نیست، پس چیست؟» (فوکو، ۱۳۷۸:

۲۱).[۱۶] بنابراین، زرین‌کوب از موضع صرفاً تقابلی[۱۷] «دو قرن سکوت» فاصله گرفته و در «*کارنامهٔ اسلام*» (۱۳٤۸) و نیز «*نه شرقی، نه غربی، انسانی*» به تعدیل و پیچیده‌تر کردن روایت خویش پرداخته است.

۱-۲-٤ آیین آریاها و تحولات اولیه

زرین‌کوب با رویکردی زبان‌شناختی-تاریخی، به بررسی آیین آریاها می‌پردازد. او با اشاره به مهاجرت آریاها به ایران در حدود بیست قرن پیش از میلاد، می‌نویسد که نیاکان مشترک ایرانیان و هندوان از یکدیگر جدا شدند و این جدایی در عقاید و ادیان آنها نیز تأثیر گذاشت: «چنانکه آن دسته که به ایران آمده‌اند به اقتصادی سختی و خشکی نسبی این سرزمین به مرور ایام هر روز سختکوشتر و واقع‌بین‌تر شده‌اند و این خصلت در عقاید و اساطیر آنها نیز انعکاس و تأثیر یافته است» (زرین‌کوب، ۱۳۵۳: ۵۱). او نشان می‌دهد که آریاهای ایرانی هنگام ورود، قوای طبیعت را می‌پرستیده‌اند و خدایان خود را «دئوا» می‌خوانده‌اند. نکته جالب توجه، اشاره به دگرگونی جایگاه خدایان کهن است: «ایندرا که در بین هندوان اژدهاکش و پروردگار رعد و برق و جنگ بود، در ایران جای خود را به میترا داد و خود «در ردیف دیوان مردود درآمد». ورونا نیز که نزد هندوان معبود بود، «تابو» شناخته شد و به جای نام خود، صفت «اهورا» را به کار بردند» (همان: ۵۲).

زرین‌کوب به پرستش میترا توجه ویژه‌ای دارد و اهمیت آن را چنین شرح می‌دهد: «در تاریخ ایران پرستش میترا بسیار کهنه است. چنانکه از اوستا برمی‌آید میترا خدایی است اجتماعی. باهزار چشم و گوش

---

[۱۶] . برای اطلاع بیش تر رجوع شود به: پارسامقدم، رضا. (۱٤۰٤). «*دیرینه‌شناسی گفتمان فروپاشی ساسانیان (تقابل نظم‌های گفتاری در گذار از ایران باستان به عصر پس از حمله اعراب*. دوفصلنامه جامعه‌شناسی تاریخی، دوره ۱٦، شماره ۱، صص ۲۹۸-۲۹۷.

۱۷ . ضیاءابراهیمی (۲۰۱٦م.) در تحلیل سیر فکری زرین‌کوب نشان می‌دهد که وی در «*دو قرن سکوت*» با زبانی آکنده از کلیشه‌های نژادی، «عرب‌ها را موجوداتی دارای غریزه نژادی و جانبداری نژادی» توصیف کرده و تمام شورش‌ها و قیام‌ها را «ناشی از ایرانیان وطن‌پرست» معرفی کرده است(Zia Ebrahimi, 2016, p. 847-848). به‌گفتهٔ ابراهیمی، زرین‌کوب در این اثر «برتری تمدن ایرانی را به اثبات رسانده» و «پوششی از مشروعیت علمی به ایده‌ای بخشیده که ابتدا در متون ملی‌گرایانه ظهور یافته بود» (همان: ۸٤۸). با این‌حال، زرین‌کوب در آثار متأخر خود، از جمله «کارنامه اسلام» و به‌ویژه «نه شرقی، نه غربی، انسانی»، از این رویکرد تقابلی و یک‌سونگرانه فاصله گرفته و به اصلاح آن پرداخته است. این تحول نشان می‌دهد که او از محدودیت‌های تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه آگاه شده و با رویکردی متکثر و انسان‌گرایانه، درصدد ارائهٔ تصویری جامع‌تر از هویت فرهنگی ایران برآمده است.

که دارد به دقت نگران کار جهان است. دوستان را پاس می‌دارد و بیگانگان را زیرنظر می‌گیرد. نظم و ترتیب کار جهان نیز بدو سپرده است. خانه را نگهبانی می‌کند و انسان و دابه‌ها را فزونی و فراوانی می‌بخشد. نیز مراسم نیایش و آیین قربانی به او راجع است و در این کارها نظارت او محقق است» (همان: ۵۵). او علت توجه خاص آریاها به میترا را چنین توضیح می‌دهد: «آریاها ظاهراً از وقتی به نظم و انضباط زندگی شهری خوی گرفته‌اند مخصوصاً به پرستش میترا اهمیت خاص داده‌اند. عنایت خاص میترا به حفظ انضباط و رعایت پیمان سبب شده است که طبقهٔ جنگجویان و اهل نظام نیز بدان توجه مخصوص بورزند» (همان: ۵۵).

۲-۲-٤ زرتشت و ثنویت ایرانی

زرین‌کوب به مسئله زرتشت و تعالیم او می‌پردازد و اذعان می‌کند که هنوز در باب زرتشت و سرگذشت او جای بحث هست. او با نقدی روش‌شناختی، به بررسی فرضیه‌های گوناگون می‌پردازد و نشان می‌دهد که بسیاری از این فرضیه‌ها «از رنگ فرضیه و خیالبافی خالی نمانده است» (همان: ٥٦). با وجود این اختلاف‌نظرها، زرین‌کوب بر جوهر تعلیم زرتشت – ثنویت – تأکید می‌کند: «چنانکه از سخنان او برمی‌آید ثنویت اساس فکر اوست. زرتشت جهان را آوردگاه دو قوهٔ ابدی: قوهٔ خیر و قوهٔ شر می‌داند که هردو نه فقط در امور معنوی و اخلاقی بلکه در قلمرو امور مادی وجسمانی نیز تجلی دارند» (همان: ٦١).

نکته مهم در تحلیل زرین‌کوب از ثنویت زرتشتی، تأکید بر «بی‌تعادلی» آن است: «بین دوطرف این ثنویت تعادل نیست. بلکه طرف هرمزداست که سپنتامینو در کنار اوست و در طرف دیگر جز اهریمن (انگره‌مینو) کسی نیست... بدین‌گونه، ثنویت زرتشت تعادلی ندارد و در آن، از همان اول قهر و غلبهٔ قوهٔ خیر مسلم است» (همان: ٦١). این بی‌تعادلی، به‌گفته زرین‌کوب، «لازمهٔ کار هر پیغمبری است که دین خود را بر اساس ثنویت می‌نهد. چون در غیر آن صورت مردم به‌چه امید ممکن است گرد او فراز آیند و بدو بگروند و چگونه با شری که امید به شکست آن ندارند، مبارزه کنند؟» (همان: ٦١).

زرین‌کوب با نگاهی تطبیقی، میان تعالیم زرتشت و فلسفه یونانی مقایسه‌هایی انجام می‌دهد و نشان می‌دهد که حکمای یونان نیز از افکار و تعالیم مزدیستان کهن بی‌بهره نبوده‌اند. او به‌ویژه به شباهت‌های میان افلاطون و تعالیم زرتشتی اشاره می‌کند: «در هرحال نوعی ثنویت در فلسفهٔ افلاطون هست و آن حکیم که مثل استاد خود سقراط به اخلاق عنایت خاصی داشته است به تفریق خیر و شر اهتمام می‌ورزیده است و خیر را که امری الهی می‌شمرده به روشنایی تشبیه می‌کرده است و شر را به ظلمت و این تشبیه هم خود

از مبادی ثنویت ایران است» (همان: ٦٤). او همچنین اشاره می‌کند که خود یونانیان از خیلی قدیم متوجه این شباهت‌ها بوده‌اند و «پافورانیاس مدعی بوده است که اعتقاد به خلود و ابدیت روح را افلاطون و حکمای یونان از مغان و کلدانیان آموخته‌اند و آریستوکسن قایل بوده است به اینکه فیثاغورس از زرتشت تعلیم یافته است» (همان: ٦٤).

٤-٢-٣ مانویت و آیین مانی: تلفیق‌گرایی دینی

یکی از یافته‌های مهم، تحلیل زرین‌کوب از آیین مانی به‌عنوان نمونهٔ بارز تلفیق‌گرایی دینی در ایران است. زرین‌کوب با تفصیل قابل‌توجهی به آیین مانی می‌پردازد و آن را «تأثیر عقاید گنوسی و مندایی و عیسوی و بودایی» می‌داند که در ایران پدید آمد. او می‌نویسد: «دراین آیین، مانی سعی کرده بود عقاید جاری روزگار خود را به هم درآمیزد و به قول جکسون جهان شرق وغرب آن روز را به هم نزدیکتر کند» (همان: ٧٤). از نظر محتوایی، آیین مانی ترکیبی بود از ادیان مهم آن زمان: «درواقع مانی اصل ثنویت را از زرتشت اخذ کرد و از تعلیم بودا در امر اخلاق و سلوک، نکته‌ها آموخت و آنها را با تعالیم هرمی و گنوسی درآمیخت و همین نکته سبب رواج و قبول آیین او در دنیای آن روز گشت» (همان: ٧٥). با این‌حال، زرین‌کوب تأکید می‌کند که آیین مانی صرفاً «ترکیب و تألیف ساده‌ای از برخی عقاید و مذاهب» نیست: «حقیقت آنست که صورت و هیأت خاص دیانت مانی تازه است و اجزای آن هرچه باشد، آن صورتی که مانی از آن پرداخته است، ساخته ذهن خود اوست و در آن عناصر و اجزای مختلف و گونه‌گون بهم درآمیخته است» (همان: ٧٦).

٤-٢-٤ زروان: خدای یگانه و چالش ثنویت

یکی از بخش‌های جذاب تحلیل زرین‌کوب، بررسی آیین زروان است که به‌گفته او «در برابر ثنویت زرتشت» قد علم کرد. زرین‌کوب می‌نویسد: «ثنویت زرتشتی، از خیلی قدیم با یک واکنش تدریجی مواجه گشت که عبارت باشد از تصور خدای واحد. درحقیقت مطالعه تاریخ ادیان نشان می‌دهد که در همهٔ جهان انسان همواره دنبال خدایی واحد یا دست‌کم خدایی برتر از سایر خدایان خویش می‌گردد» (همان: ٨٣). زروانیان درواقع می‌خواسته‌اند «پرسش خدایی واحدرا که از هرمزد و اهریمن برتر بوده است و به‌حقیقت آفریدگار آن هردو محسوب می‌شده است، تبلیغ و تعلیم نمایند» (همان: ٨٣). اما موبدان زرتشتی این فکر را که «خلاف ثنویت زرتشت بوده است بدعت می‌شمرده‌اند و با آن به‌شدت مخالفت می‌ورزیده‌اند» (همان: ٨٣).

یافته‌ها نشان می‌دهد که زرین‌کوب، پیامدهای اجتماعی گرایش به زروان را نیز بررسی می‌کند: «این

آیین زروان، در عقاید مزدیسان رفته رفته نوعی گرایش به جبر و قدر را پدید آورد. اشاره به تأثیر سپهر و ستارگان که در بعضی متون پهلوی راه یافته و باقی مانده است، از تأثیر آیین زروان است و با تعلیم زرتشت که انسان فاعل مختار و سازندهٔ سرنوشت خویش است، تفاوت بارز دارد» (همان: ۸۵). او از رساله پهلوی «مینوی خرد»[۱۸] نقل می‌کند که جبر را با صورتی یأس‌انگیز جلوه می‌دهد: «با نیروی خرد و دانش نیز ازدست قضا نمی‌توان حذر کرد و چون قضای نیک و بد در آنکه خردمندست در کار خویش فرمان‌راست و آنکه فرمان‌راست است توانایی داد. قضا ناتوان را توانا می‌کند و توانا را ناتوان، خافل را کوشا می‌کند و کوشا را خافل» (همان: ۸۵).

زرین‌کوب با نگرانی از پیامدهای این جبرگرایی می‌نویسد: «با این اندیشه نه امیدی به سعی و کوشش انسان می‌ماند و نه فایده‌ای برای پیکار با بدی و کمک به نیکی. اگر جبر و سرنوشت در کارها فرمانرواست دیگر از نیکی و دینداری انسان و پیکار با دیو و دروغ چه حاصل تواند بود؟» (همان: ۸۵). او حتی تأثیر این عقیده زروانی را در نامه رستم فرخزاد که «آخر شاهنامه» را چنان «ناخوش و غم‌انگیز» کرده است، می‌یابد و معتقد است که: «بی‌شک این جبرپرستی از اسباب ترس و تزلزل سپاه رستم در جنگ با اعراب و از موجبات عمدهٔ شکست ایرانیان در آن روزگاران بوده است» (همان: ۸۵).

٤-۲-۵ بودیسم و تأثیر آن در ایران

زرین‌کوب به تأثیر آیین بودا در ایران نیز اشاره می‌کند و به‌ویژه به داستان «یوذاسف و بلوهر» توجه دارد. او می‌نویسد: «این داستان، خلاصهٔ سرگذشت بوداست. اصل آن به‌نظر می‌رسد که به‌وسیلهٔ پیروان او درهند تألیف شده باشد. می‌توان گفت داستان به‌صورتی که در کتاب‌های ما روایت شده است، خلاصهٔ یک داستان هندی باشد که آن را رنگ تازه‌ای داده‌اند تا در محیط ادیان سامی قابل قبول گردد» (همان: ۱٤۰). زرین‌کوب با حیرت از نفوذ این داستان می‌نویسد: «این نفوذ شگرف جهانگیر سیرت و زندگی بودا، در تاریخ حیات دینی و ذوقی ملل، امری نادر و کم‌نظیر است» (همان: ۱۳۸). تحلیل زرین‌کوب از تاریخ ادیان ایران، با رویکردی جامعه‌شناختی، نشان می‌دهد که ایران همواره محل برخورد و تبادل عقاید دینی گوناگون بوده است و این تنوع، به‌جای تضعیف فرهنگ ایرانی، به غنا و پویایی آن انجامیده است.

---

۱۸ . کتاب «مینوی خرد» را احمد تفضلی به فارسی نوین ترجمه کرده است و در سال ۱۳۵٤ه.ش. چاپ شده است.

٤-٣ مسئله غرب و چالش مدرنیته: نقد غرب‌زدگی و دفاع از هویت فرهنگی

٤-٣-١ غرب به‌مثابه فرهنگ بورژوازی

سومین مؤلفهٔ پروژهٔ فکری زرین‌کوب، در باب فرهنگ ایرانی و مسئله برخورد با غرب» (همان: ٢٩-٤١) است که به کاوش در نسبت فرهنگ ایرانی با مدرنیته و غرب می‌پردازد و موضعی متوازن و نقادانه اتخاذ می‌کند. یکی از نکات بدیع در تحلیل زرین‌کوب، تعریف او از «غرب» به‌مثابه فرهنگ بورژوازی است. او می‌نویسد: «آنچه را امروز غرب و فرهنگ غربی می‌خوانند درحقیقت نه یک تمدن مربوط به یک سرزمین خاص است، نه یک فرهنگ مخصوص به یک نژاد معین... بلکه فرهنگ و تمدن مخصوص یک طبقهٔ اجتماعی است که اول‌بار در اروپای غربی در فاصلهٔ بین دوران اصلاحات‌دینی آلمان و انقلاب فرانسه، قدرت را به‌دست‌گرفت، انقلاب‌فکری وانقلاب سیاسی و انقلاب صنعتی را به‌دنبال‌کشید و هنوز باوجود ضربت‌هایی که در شرق اروپا و حتی در شرق آسیا بر آن وارد شده است باز از حیثیت و حیات خود به‌سختی دفاع می‌کند. طبقهٔ بورژوا» (همان: ٣٠-٣١).

زرین‌کوب ویژگی‌های این فرهنگ بورژوایی را چنین برمی‌شمارد: «آزادی فرد و رقابت سرمایه... فکر ترقی... علم جای دین را اشغال کرد... روح انتقادی که مولود فردگرایی و لیبرالیسم بورژوا بود... توسعه ماشین و تکامل وسایل ارتباط، فکر بازارهای جهانی و اندیشهٔ استعمار را تقویت کرد» (همان: ٣١). زرین‌کوب به تناقضات درونی این فرهنگ نیز اشاره می‌کند: «به‌رغم تمام کوشش‌هایی که این طبقهٔ نوخاسته برای مستقر کردن یک نظم جدید مبنی بر تفوق فرد و توسعهٔ سرمایه انجام داد، همین دو عامل اخیر آنرا باز با تضادهایی شگرف روبرو نمود که تدریجاً مایهٔ انحطاط واقعی آن شد: از یک سو آزادی فرد با تعین جامعه تعارض پیدا کرد و از رشد بازماند و از سوی دیگر توسعهٔ سرمایه موجب پیدایش طبقهٔ پرولتاریا شد» (همان: ٣٢). زرین‌کوب با اشاره به اسوالد اشپنگلر می‌نویسد: «همین تصادم فرد با جامعه وتعارض پرولتاریا با بورژواست که اسوالد اشپنگلر از آن به انحطاط غرب تعبیر می‌کند و به‌جای دریافت واقعی ریشه این انحطاط، آن را ناشی از انتقال انسانیت از مرحلهٔ کولتور به مرحلهٔ سیویلزاسیون می‌شمارد و مرگ تمدن غرب را محتوم می‌یابد» (همان: ٣٢).

٤-٣-٢ نقد غرب‌زدگی: تقلید سطحی یا تحول عمیق؟

یافته‌ها نشان می‌دهد که زرین‌کوب با حساسیت تمام، میان دو مفهوم «غرب‌گرایی» و «غرب‌زدگی» تمایز قائل می‌شود. او می‌نویسد: «اشکال در غرب‌گرایی یا غربی‌گری نیست. چرا که این خود یک ضرورت

تاریخی است که با اقتصاد سرمایه‌داری در فرهنگ هرقوم وارد می‌شود و از آن نمی‌توان بر کنار ماند. اشکال در غرب‌زدگی است که عبارت باشد از اخذ و تقلید آنگونه آداب و ظواهر غربی که نه دنبالهٔ ضروری فرهنگ نوگرای بورژوایی بلکه در واقع مولود اتفاق‌باره‌ای تفنن‌های غیرمنطقی برخی از قشرهای اجتماعی غرب است و اخذ آنها به شخصیت و هویت ملی ما لطمه می‌زند» (همان: ۳۳).

زرین‌کوب با نگاهی انتقادی به پدیده «عَرب‌زدگی» که برخی روشنفکران به‌عنوان بهانه‌ای برای توجیه غرب‌زدگی مطرح می‌کردند، می‌پردازد: «عجب اینجاست که این غرب‌زدگی برای آنکه خود را درحد امکان توجیه کند، حالا گهگاه متوسل به بهانهٔ موهوم «عرب‌زدگی» می‌شود و می‌کوشد تا با تشبث به بازی‌های لفظی و به بهانهٔ وجود تمایلات عربی‌مآبی در قسمتی از ادب امروز ایران، مقاومت جدی وخشن فرهنگ ملی ما را در مقابل آنچه «غرب زدگی» نام دارد، بی‌ضرورت و خالی از فایده جلوه دهد» (همان: ۳۳). او این رویکرد را «مغالطه لجوجانه» می‌خواند که «به فرهنگ و زبان ما لطمه خواهد زد» (همان: ۳۳).

در مورد زبان فارسی و نسبت آن با عربی، زرین‌کوب موضعی متوازن اتخاذ می‌کند: «درواقع اگر چیزی به نام فرهنگ عربی که خود آن تعبیر ناتمامی از فرهنگ اسکولاستیک اسلامی ماست، وجود داشته باشد، آن فرهنگ بیش از هرچیز اسلامی است و غیر عربی. نه آیا وقتی اعراب به عنوان نشر اسلام از جزیرهٔ العرب خارج شدند چیزی جز قرآن و شمشیر همراه نداشتند؟ فرهنگ ممتازی که بعد از فتوح اسلامی درشرق نزدیک به‌هوجود آمد درواقع مولود به‌هم‌آمیختن عناصر گونه‌گون بود ازعرب و غیرعرب در قلمرو حکومت اسلامی و البته تردیدی نیست که قسمت عمده این فرهنگ حتی در آنچه به لغت و بلاغت و صرف و نحو عربی مربوط است به ایران تعلق دارد– و ایرانیان» (همان: ۳٤).

زرین‌کوب با اشاره به بزرگان فرهنگ اسلامی چون ابن‌سینا، غزالی، شیخ اشراق، شهرستانی، رازی و ملاصدرا می‌گوید: «آنچه حکمای اسلام چون ابن‌سینا، غزالی، شیخ اشراق، شهرستانی، رازی و ملاصدرا به عربی یا فارسی آمیخته به عربی نوشته‌اند درحقیقت به فرهنگ ایرانی تعلق دارد و نگهداری و بزرگداشت آن را نمی‌توان تسلیم شدن به جاذبه عربی خواند و آن را با تسلیم شدن به جنبه‌های نامطلوب غرب‌گرایی مقایسه کرد– و با غرب‌زدگی» (همان: ۳٤). زرین‌کوب میان «نوگرایی» و «غرب‌زدگی» تفاوت می‌نهد و بر ضرورت نوگرایی همراه با حفظ اصالت فرهنگی تأکید می‌کند: «مسئله پیرایش و گسترش زبان هم تا آنجا که مربوط به نیازمندی‌های علمی و فنی است البته به غنی‌تر کردن زبان ما کمک می‌کند و باید از آن استقبال کرد؛ اما اگر این اندیشه، ما را به جایی بکشاند که با زبان سعدی و فردوسی و حافظ و مولوی بیگانه‌مان کند. فکر شومی است و باید از آن حذر کرد» (همان: ۳٤).

۳-۳-٤ ویژگی‌های فکری فرهنگ ایرانی: تسامح، آزادی اراده و اغتنام فرصت

زرین‌کوب به ویژگی‌های اساسی فرهنگ ایرانی اشاره می‌کند: «در بین این ویژگی‌های فکری مخصوصاً می‌توان آسان‌گیری در عقاید را ذکر کرد و اعتقاد به آزادی اراده را. آسان‌گیری در عقاید که من در چند مورد دیگر از آن به تسامح کوروشی تعبیر کرده‌ام، درحقیقت هدیه‌ای است که کوروش بزرگ به دنیای باستانی داد و در سراسر دوران باستانی ایران، هرجا این تسامح کوروشی دوام داشت، صلح و همزیستی فرهنگ‌آفرین هم دوام خود را حفظ کرد» (همان: ۳۵).

او همچنین به تأثیر این ویژگی‌ها در دوره اسلامی اشاره می‌کند: «بعدها نیز با آنکه تعصب‌های ناشی از رسمیت‌یافتن آیین زرتشتی، موبدان و بزرگان عهد ساسانی را از این روحیه تسامح دور نگه داشت، باز چیزی از این روحیه در بین عامه ایرانیان باقی ماند و حتی بعد از ساسانیان در نزد مسلمین صبغه عرفانی یافت و در کلام امثال خیام، مولوی و حافظ رنگ انسانی و جهانی جالبی به ادبیات داد» (همان: ۳۵).

ویژگی دوم - آزادی اراده – نیز از ثنویت زرتشتی نشأت می‌گیرد: «چنانکه مسئلهٔ آزادی اراده، در ثنویت‌زرتشت انسان را به سوی نیکی سوق داد و از تسلیم به نومیدی‌های ناشی از جبر- جز در مواقع غلبهٔ آیین زروانی- مانع آمد» (همان: ۳۵). و ویژگی سوم - فکر فرصت‌جویی یا اغتنام وقت – نیز ریشه در شرایط تاریخی ایران دارد: «تزلزل جامعه‌ای مرکزگرای که با هر نوسانی که در مرکز پیدا می‌شد، نظم آن به‌آسانی‌جای‌خودرا به‌هرج و مرج می‌داد و در تمام تاریخ ایران مکرر تجربه‌شد، سبب‌گشت که فکر فرصت‌جویی به‌پاره‌ای اذهان راه یابد. این فکر در اذهان مختلف تأثیرش البته متفاوت بود چنانکه رودکی و خیام را به لذت‌جویی ابیقوری کشانید؛ درصورتی‌که نزد فردوسی و سعدی حاصل آن عبارت شد از لزوم‌گرایش به‌خیر و از دست ندادن فرصت برای نیکوکاری» (همان: ٣٦).

زرین‌کوب با پرسشی تأمل‌برانگیز این بحث را به پایان می‌برد: «نه‌آیا در دنیای امروز که بهشت موعود بورژوایی دارد قیافهٔ یک جهنم واقعی را نشان می‌دهد و ماجرای رقابت سرمایه، تبعیض‌نژاد و استعمار نو حیات نسل‌انسانی را دارد، تدریجاً به وسیلهٔ سلاح‌های مخرب و مخوفی که در دست جنگ‌بارگان است تهدید می‌کند این‌حکمت عملی ایرانیان بیش‌از هردورهٔ دیگر می‌تواند زندگی انسان را قرین آرامش‌کند؟» (همان: ٣٦).

٤-۳-٤ عرفان ایرانی: تجلی فرهنگ انسانی

زرین‌کوب بر نقش عرفان ایرانی به‌عنوان والاترین تجلی فرهنگ انسانی تأکید می‌کند: «در ادبیات اسلامی

ایران چیزی که مخصوصاً این جنبهٔ انسانی فرهنگ را بیشتر جلوهٔ بیشتری می‌دهد عرفان است- عرفان ایرانی. بدون‌شک درمجموع این عرفان جنبه‌های منفی هم هست که انعکاسی از انحراف‌ها و ضعف‌های انسانی است و فرهنگ و ادبیات هیچ قومی از آن خالی نیست» (همان: ۳۶). او بر ویژگی‌های عرفان ایرانی تأکید می‌کند: «عرفان نه فقط اختلاف در مذاهب و عقاید را نادیده می‌گیرد، اختلاف در طبقات و نژادها را نیز بی‌اعتبار می‌یابد و به جایی می‌رسد که در گیرودار کشتار و ویرانی عهد صلیبی و مغول ندا در می‌دهد که: بنی‌آدم اعضای یکدیگرند» (همان: ۳۷).

زرین‌کوب با تأکید بر ماهیت انسانی و جهانی فرهنگ ایرانی، نتیجه می‌گیرد: «فرهنگ ایرانی صرف‌نظر از آنچه به‌کلی قومی، محلی، ملی و حتی مربوط به طبقات معین و زمان معین در آن هست به‌وسیلهٔ ادبیات بزمی و حماسی خویش، به‌وسیلهٔ ادبیات عاشقانه و دینی خویش و مخصوصاً به‌وسیلهٔ ادبیات عرفانی خویش به‌بعد جهانی می‌رسد و در آن جنبه‌های خویش تنها انسانی است. نه‌شرقی و نه‌غربی» (همان: ۳۸).

زرین‌کوب در «کارنامه اسلام» نیز عرفان اسلامی را نه تنها اصیل، بلکه دارای تأثیر بر عرفان مسیحی می‌داند و می‌نویسد: «در هر صورت دینی را که عرفان مسیحی به عرفان اسلامی دارند می‌توان نادیده گرفت یا ناچیز شمرد و در عرفان نیز مثل حکمت دنیای اسکولاستیک نمی‌توانسته است از تأثیر اسلام بر کنار مانده باشد» (زرین‌کوب، ۱۳۵۲: ۸۸). همچنین بر نقش صوفیه در نشر اسلام و ترویج حریت فکر تأکید می‌کند: «تأثیر وجود مشایخ چشتیه، شطاریه و نقشبندیه در نشر اسلام بین هندوان و اقوام مالزی به‌مراتب بیش از تأثیر غازیان و جنگجویان سابق درین باب بود. به‌علاوه، در ترویج حریت فکر و حس برادری با خلق و ترک تعصب بین اهل مذاهب و فرق، تأثیر صوفیه در عامه مسلمین قابل ملاحظه شد» (همان).

٤-۳-۵ برخورد با غرب: تجربه‌ای تازه یا تکرار تاریخ؟

زرین‌کوب با نگاهی تاریخی، برخورد ایران با غرب را در چهارچوب تجربه‌های پیشین قرار می‌دهد و استدلال می‌کند که فرهنگ ایرانی در طول تاریخ خود بارها با بحران‌های مشابه مواجه شده و توانسته است هویت خود را حفظ کند: «فرهنگ ایرانی که متعلق به انسانیت است درطی تاریخ دراز خویش اولین دفعه نیست که با همچو تجربه‌ای روبرو می‌شود. برای ایران برخورد با امری که تمام سنن‌ها، تمام ارزش‌ها و تمام مظاهر حیات وی را در معرض امتحان و بحران قرار دهد، تازگی ندارد» (زرین‌کوب، ۱۳۵۳: ۳۸).

او به دو تجربه بزرگ تاریخی – هجوم اسکندر و هجوم مغول – و سپس به تجربه بزرگ‌تر – پیدایش اسلام و سقوط مداین – اشاره می‌کند: «پیدایش اسلام و سقوط مداین ب‌دست قومی که خودشان جز قرآن

و شمشیر چیزی برای دنیا نیاوردند ایران را مثل قسمتی از دنیای بیزانس مواجه با وضعی تازه کرد که در آن، تمام سنن‌ها، تمام ارزش‌ها و تمام اعتبارات موجود در معرض بحران واقع شد- و معرض دگرگونی. چیزی که قرآن کریم برای دنیای قدیم آورد خودش فلسفهٔ خاصی نبود؛ اما بنیاد یک فرهنگ تازه بود که همان را نه اعراب بلکه سایر مسلمین ساختند و شاید بیش از همه ایرانی‌ها» (همان: ۳۸). با این‌حال، ایران توانست شخصیت خود را حفظ کند: «و با این همه ایران ازگذشته خویش جدا نشد و برخلاف آنچه برای مصر و شام پیش آمد، ایران توانست شخصیت خود را حفظ‌کند» (همان: ۳۹).

زرین‌کوب با پرسشی بلاغی از مخاطب می‌پرسد: «اگر دریک تجربهٔ سخت‌تر که‌حتی خدایان آسمان هم از دگرگونی در امان نماندند، ایران توانست‌همچنان‌ایران بماند، چرا دربرخورد با یک بحران تازه- که نوگرایی و نه غرب‌گرایی است- به‌همان اندازه موفق نماند؟» (همان: ۳۹) و پاسخ می‌دهد که برخورد با غرب برای فرهنگ ایران به هیچ وجه مسئله‌ای جدید نیست و پرداختن به این مسائل «فکر بی‌دردان است» و: «اهل درد، اهل شور و شوق، درمورد فرهنگ و ادب همان‌کاری را می‌کنند که بایدکرد. همان‌کاری راکه فرهنگ ایرانی درگذشتهٔ خویش‌درمورد مسائل مشابه‌کرده است و به‌همان‌سبب حال فرهنگ مستقل و زنده و بالنده‌ای است: نه‌شرقی، نه‌غربی- انسانی» (همان: ۳۹).

٤-٤ تحلیل جامعه‌شناختی هویت ایرانی: پاسخ به پرسش منتسکیو

مقاله «چگونه می‌توان ایرانی بود؟ - چگونه می‌توان ایرانی نبود؟» (همان: ٤٠-٤٩) شاید مهم‌ترین بخش کتاب باشد. یافته‌ها نشان می‌دهد که زرین‌کوب در این مقاله، به بررسی عوامل تشکیل‌دهنده هویت ایرانی می‌پردازد. نخست، نژاد و خون: زرین‌کوب با صراحت اعلام می‌کند که «بدون شک خون و نژاد درین‌مورد عامل اساسی نیست؛ چرا که از دوران هخامنشی تا امروز آنقدر اقوام مختلف از پارسی و سکایی و تورانی و یونانی و عرب و تاتار دراین سرزمین بهم آمیخته‌اند که تصور خون و نژاد خالص کودکانه است» (همان: ٤٠).

دوم، زبان: زرین‌کوب زبان را نقشی اصلی در تکوین شخصیت ایرانی می‌داند، اما نسبت به پالایش‌گرایی زبانی هشدار می‌دهد: «تصور آنکه تنها با یک زبان‌خالص و مخصوصاً خالی از لغات غیر ایرانی است که ایرانی می‌تواند ایرانی باشد، چیزی جز یک رؤیای شیرین نیست و وسوسه‌ای که امروز بعضی دوستان ما را وامی‌دارد که نسبت به عناصر غیرایرانی زبان فارسی روی ترش کنند هرچند ناشی از غیرت ملی است؛ اما اصرار و ابرام در آن زبان ما را محدود می‌کند و فرهنگ ما را از آنچه طی قرن‌ها تاریخ خویش به غنیمت

یافته است، محروم می‌دارد» (همان: ٤١). زرین‌کوب تأکید می‌کند که فرهنگ اسلامی در درخشان‌ترین ادوار خود – دوره قبل از مغول – «بیش از هر چیز ایرانی است» (همان: ٤١).

زرین‌کوب با افتخار به سهم ایران در تمدن جهانی چنین اشاره می‌کند: «درحقیقت آنچه تمدن دنیا به ایران مدیون است، آن اندازه هست که اصالت فرهنگ ایرانی را خواه در دوره پیش از اسلام و خواه در دوره اسلامی که ادامه دوره پیش از اسلام وی نیز محسوب است، ورای هرگونه تردید قرار دهد؛ مخصوصاً که تاریخ و انسانیت از لحاظ ادب و هنر و همچنین از لحاظ دین و اخلاق به فرهنگ ایرانی بسیار مدیون است» (همان: ٤١).

او به سهم ایران در ادبیات جهان اشاره می‌کند: «از جمله در ادب نه فقط «فابل» و «قصه» به ادب ایرانی مرهون است؛ بلکه از گوته تا آندره ژید از رمانتیسم تا پارناسیسم کمتر نویسنده نام‌آور اروپایی است که در شعر، قصه، یا درام چیزی مدیون ایران نباشد» (همان: ٤١). و در معماری: «چنانکه محققان تردید دارند که معماری بیزانس بدون تأثیر و نفوذ معماری ایرانی ممکن بود به توسعه کمالی که بدان دست یافت برسد حتی در دورهٔ اسلامی این رؤیای مرمرین که تاج محل نام‌دارد و در اگرهٔ هند عالیترین تجسم ذوق معماری را عرضه می‌کند از قریحهٔ معمارانی که تربیت ایرانی داشتند، الهام‌گرفت» (همان: ٤٢). و در دین و اخلاق: «تصور نزاع دائم بین نیکی و بدی که گرایش انسان به نیکی را در حکم همکاری در بنای دنیای اهورایی می‌کند، در جهانی که ایدئال اخلاقی آشور و بابل درنده‌خویی را بر آن حاکم کرده بود، یک انقلاب اخلاقی برای تمام انسانیت بود» (همان: ٤٢).

زرین‌کوب با تأکید بر نقش عدالت و تسامح در فرهنگ ایرانی، می‌نویسد: «تسامح و عدالت دو بال قوی بود که فرهنگ ایرانی را در گذشته به اوج انسانیت رسانید. عدالت نه فقط امری بود که به روایت هرودوت فرمانروایی دیااکو مؤسس اولین سلطنت ایرانی به خاطر تأمین آن به وجود آمد؛ بلکه حتی در عقاید دینی نیز عدالت اهمیت داشت و اهورامزدا، هم خودش داور و دادگر بود و هم روز رستاخیز را به خاطر تأمین عدالت مقرر کرده بود» (همان: ٤٣-٤٤).

زرین‌کوب با اشاره به سعدی و حافظ، نشان می‌دهد که این روحیه تسامح و عدالت تا دوره اسلامی نیز تداوم یافته است: «چنانکه قرن‌ها قبل از سارتر و راسل هم عرفای ما به جنایات جنگ اعتراضی کردند و در دنیایی که صلیب مسیح با لشکرهای مغول بر قتل مسلمانان شرق هم‌پیمان بود سعدی بانگ در داد که: "بنی آدم اعضای یکدیگرند"» (همان: ٤٤).

زرین‌کوب پس از این تأملات، به پرسش اولیه بازمی‌گردد و پاسخی شگفت‌انگیز می‌دهد: «اگر سؤال

سهل و تأمل‌انگیز منتسکیو و پاریسی‌های کنجکاو یقه‌ام را بگیرد و باز از من بپرسد «چگونه می‌توان ایرانی بود؟» جواب روشنی برای آن آماده دارم. جوابی که خود سؤالی دیگرست: «چگونه می‌توان ایرانی نبود؟»» (همان: ٤٦). با این‌حال، زرین‌کوب هشدار می‌دهد که این میراث ارزشمند در معرض تهدید است: «هرگاه روزی بیاید که زبان ما از دخالت‌های هوسناک امروزینگان لطمه بیند و محدود شود، هرگاه ظرافت و ادب سنتی ما به خشونت و وقاحتی عاری از گذشت بگراید، هرگاه روح عدالت‌جویی در نزد ما به درنده‌خویی انتقام‌جویانه منتهی شود، هرگاه به جای تسامح فرخنده کوروشی سانسور عقاید در فرهنگ ما روح پیدا کند و علاقهٔ به خیر مزدیسنایی در بین ما جای خود را به خودپرستی‌های دیوینان بدهد در آینده بسا که دنیای انسانیت با کنجکاوی پاریسی‌های عهد منتسکیو اما با ناخرسندی و نفری که درخور روح تهذیب‌یافتهٔ انسان کامل خواهد بود از روی تلخی و انکار خواهد پرسید: «ایرانی؟... چگونه می‌توان ایرانی بود؟»» (همان: ٤٧).

٤-٥ شاهنامه و هویت ملی: مخزن حافظه جمعی و وجدان اخلاقی ملت

یافته‌ها نشان می‌دهد که زرین‌کوب در بخش پایانی کتاب، شاهنامه را نه صرفاً یک اثر ادبی، بلکه «مخزن حافظه جمعی» و «وجدان اخلاقی» ملت ایران می‌داند. او برخلاف برخی محققان که شاهنامه را صرفاً مجموعه‌ای از افسانه‌های کهن می‌دانند، بر اهمیت تاریخی و جامعه‌شناختی آن تأکید می‌کند: «داستان‌های باستانی نیز کـه در شاهنامه‌هـاست مثل تاریخ باستانی می‌تواند برای مورخ درس‌های آموزنده تعلیم کند. در واقع ایـن داستان‌ها نیز غالباً ازیک عنصر تاریخی خالی نیست و نمی‌توان در آنها به‌چشم افسانهٔ صرف دید. به‌حقیقت غالب این افسانه‌ها بدون‌آنکه در وحدت و تمامیت خویش واقعیت تمام داشته باشند هم در اجزاء خود ممکن است مشتمل بر واقعیت تاریخی باشند هم در مفهوم و تعلیم خویش» (همان: ٥-٦).

زرین‌کوب برخلاف برخی تفاسیر که شاهنامه را اثری متعصبانه و ضدعرب می‌دانند، بر روح تسامح و عدالت در آن تأکید می‌کند: «دنیای شاهنامه مخلوق فردوسی است. تسامحی که در مجموع شاهنامه نسبت به مسئلهٔ دین وجود دارد، امری است که ارتباط به طرز فکر طبقات متوسط شهری دارد و نمی‌تواند با طرز فکر وارثان کرتیر و تنسر و ابرسام هماهنگ باشد» (همان: ١٧٣). در جای دیگر: «جوهر واقعی این روح ملی که طبقات مختلف را در داخل جامعه و اقوام مختلف را در خارج آن در حال تعادل می‌خواسته است عبارت بوده است از عدالت و صلح» (همان: ١٧٣-١٧٤).

زرین‌کوب شاهنامه را «حماسه داد و قانون» می‌خواند: «این یک نوع حماسه داد و قانون است: حماسه

مقاومت بی‌تزلزل در مقابل هرچه اهریمنی است. هرچه تعلق دارد به انیران. حماسه ایران کوشش و تقلایی برای دست یافتن به گنج‌های طلا، برای دست یافتن به زن‌های گریزپا، برای دست یافتن به راه‌های بازرگانی شرق وغرب نیست. حماسه یک قوم است برای دفاع از هستی خویش، برای مقاومت در مقابل وحشیت و تجاوزگری، برای مقاومت در برابر دشمنی که بر ضد تمام هستی او مجهز شده است. همین نکته است که به‌این اثر عظیم فردوسی ارزش جهانی و انسانی پایدار می‌دهد» (همان: ۱۷٤). او تأکید می‌کند که دشمن در شاهنامه از هر جایی تجهیز می‌شود، اما آنچه مورد تهدید اوست، داد است و نیکی: «با این‌همه آنچه مورد تهدید اوست داد است و نیکی- نه‌آخر در دنیای شاهنامه همه‌جا مفهوم دادونیکی با تصور ایران وابسته است؟ این برخورد ایران و انیران درعین‌حال یک نوع بیگانه دشمنی نیست. چهره‌های بیگانه‌ای هم در شاهنامه هست که محبت و علاقهٔ ما را بر می‌انگیزد و ما را در مقابل نیکی و دادگستری آنها به احترام وامی‌دارد» (همان: ۱۷۵).

این نگرش با دیدگاه مجتبی مینوی (۱۳٥٤) پیوندی ناگسستنی دارد. مینوی بر این باور است که شاهنامه به‌مثابهٔ بازتاب تاریخ اساطیری ایران، جایگزین روایت واقعیِ ناشناخته شد و به سنگ بنای هویت ملی تبدیل گشت (مینوی، ۱۳٥٤: ۱-۲). از نگاه مینوی، ایرانیان پیش از کشف تاریخ واقعی، اساطیر شاهنامه را حقیقت می‌پنداشتند و این خودآگاهیِ تاریخیِ مبتنی بر آرمان‌های ملی، از طریق گردآوری اساطیر در شاهنامه شکل گرفت.

دیدگاه مینوی نیز مکمّلِ تحلیلِ زرین‌کوب از شاهنامه به‌عنوان «مخزن حافظهٔ جمعی» و «وجدان اخلاقی» ملت است. زرین‌کوب همچون مینوی، شاهنامه را نه یک اثرِ صرفاً ادبی یا تاریخی، بلکه بنیانی برای هویت‌سازیِ فرهنگی می‌داند. تفاوتِ رویکردِ زرین‌کوب در این است که او بر ارزش‌های اخلاقیِ مستتر در شاهنامه – مانند عدالت، تسامح و مقاومت در برابر ستم – تأکید می‌گمارد و آن را «حماسه‌ای داد و قانون» می‌خواند؛ درحالی‌که مینوی بر نقشِ جانشینیِ اسطوره به‌جای تاریخِ مفقود تأکید دارد. در مجموع، این دو نگاه، ابعادِ گوناگونِ کارکردِ شاهنامه را در بازآفرینیِ هویتِ ایرانی آشکار می‌سازند: زرین‌کوب بر محتوایِ اخلاقی و وجدانِ جمعی و مینوی بر کارکردِ اسطوره‌ای و جایگزینیِ حافظه. این تلاقیِ دیدگاه‌ها، نشان می‌دهد که شاهنامه نه تنها مخزن حافظهٔ جمعی و وجدان اخلاقی است؛ بلکه گنجینه‌ای از حکمتِ عملیِ ایرانی به شمار می‌رود.

٤-٦ زبان فارسی و هویت ملی: زبان به‌مثابه هویت

زرین‌کوب در بخشی از کتاب خود، به مسئلهٔ زبان فارسی به‌عنوان یکی از ارکان هویت فرهنگی ایران می‌پردازد و با نگاهی نقادانه، از نبود یک «لغت‌نامهٔ عام جامع» (همان: ١٤٧) گلایه می‌کند. به‌زعم او، بسیاری از لغت‌نویسان پیشین، باوجود زحمت بسیار، «اصلاً هیچ کدام نمی‌دانسته‌اند لغت را برای چه و برای که می‌نویسند و کدام اصول و مبانی را در جمع و تدوین لغات فارسی باید معتبر بشناسند» (همان: ١٤٧). او با استناد به دین‌ترنج تأکید می‌کند که لغت‌نویسی «حکم مورخ لغت و زبان را دارد نه حکم نقاد زبان و لغت را» و وظیفهٔ آن، صرفاً «جمع و مرتب نمودن تمام لغات زبان» است، خواه «خوب باشند یا بد» (همان: ١٥١). از نظر زرین‌کوب، شواهد لغوی، «برگه‌هایی است که بر وجود و رواج لغات در دورهٔ ظهور آن شواهد دلالت دارد» و گردآوری آنها، تاریخ تحول معانی و صور واژگان را آشکار می‌سازد (همان: ١٥٥). بنابراین، او تدوین یک لغت‌نامهٔ جامع را نه یک امر صرفاً فنی، بلکه «سند هویتی» یک فرهنگ می‌داند که با استناد به متون معتبر کهن و نو، می‌تواند گنجینهٔ زبانی ملت را از گزند فراموشی و تحریف مصون دارد.

٥. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

٥-١ بازسازی نوع ایدئال فرهنگ انسانی؛ ارزیابی و دلالت‌های نظری

پرسش از هویت ایرانی در عصر برخورد با مدرنیته، نه‌تنها یک مسئلهٔ تاریخی، بلکه بحرانی زیسته در جامعهٔ معاصر ایران است. عبدالحسین زرین‌کوب در مجموعه‌مقالات «نه شرقی، نه غربی، انسانی»، با بهره‌گیری از رویکردی تاریخی-تحلیلی و با تکیه بر سنت دیرپای تاریخ‌نگاری ایرانی- اسلامی و آشنایی با روش‌های نوین علمی غربی، کوشیده است تا الگویی برای درک این هویت ارائه دهد که از دوگانه‌های تقلیل‌گرایانهٔ شرق‌گرایی و غرب‌گرایی فراتر رود. پژوهش حاضر با کاربست روش تحلیل محتوای کیفی و با تکیه بر چهارچوب مفهومی ماکس وبر به واکاوی نظام‌مند این اثر پرداخت و نشان داد که پروژهٔ نظری زرین‌کوب بر سه مؤلفهٔ بنیادین استوار است که در هم‌تنیدگی با یکدیگر، «نوع ایدئال» فرهنگ انسانی ایرانی را بازمی‌سازند.

نخست، بازخوانی الگوی «تسامح کوروشی» به‌مثابه بنیانی برای نظم سیاسی مبتنی بر مدارا و همزیستی. زرین‌کوب با برجسته‌سازی سیاست آسان‌گیری هخامنشیان در برابر عقاید گوناگون، نشان داد که این اصل نه یک فضیلت صرفاً اخلاقی، بلکه اصلی راهبردی برای بقای نظام‌های سیاسی متنوع‌الاقوام است. او با تحلیل پیامدهای فاجعه‌بار انحراف خشایارشا از این اصل و نیز تکرار آن در فروپاشی دولت‌های بعدی

ایران، عملاً از مفهومی وبری به‌نام «علّیت مناسب» و «امکان عینی» بهره برد و نشان داد که «تساهل» به‌عنوان یک «عامل تاریخی» تعیین‌کننده، نقش علّی مستقیمی در تداوم یا زوال تمدن‌ها داشته است.

دوم، تحلیل تحولات دینی- فلسفی ایران از ثنویت زرتشتی تا عرفان اسلامی. زرین‌کوب با رویکردی ترکیبی از تاریخ‌نگاری دینی و فلسفهٔ تطبیقی نشان داد که فرهنگ ایرانی در بستر تاریخ، نه‌تنها در برابر ادیان و آیین‌های گوناگون انفعالی نبوده، بلکه با «فهم» منطق درونی هر یک از آن‌ها، آن‌ها را در خود جذب، هضم و بازآفرینی کرده است. تأکید بر «بی‌تعادلی» ثنویت زرتشتی، تحلیل زروان به‌مثابه واکنشی به جبرگرایی و در نهایت، ظهور عرفان ایرانی به‌عنوان والاترین تجلّی «فرهنگ انسانی»، همگی نشان از آن دارد که زرین‌کوب از مفهوم «تکین تاریخی» و «فهم تفسیری» وبر برای کشف استمرار عناصر ایرانی در زیرلایه‌های باورهای دینی بهره گرفته است.

سوم، نقد مفهومی «غرب‌زدگی» و دفاع از نوگرایی توأم با صیانت از اصالت‌های فرهنگی. زرین‌کوب با تمایز گذاشتن میان «غرب‌گرایی» و «غرب‌زدگی»، موضعی متوازن اتخاذ کرد که با اصل وبری «آزادی از ارزش‌داوری» هماهنگ است. او غرب را نه یک ذات جغرافیایی یا نژادی، بلکه «فرهنگ بورژوازی» تعریف کرد و با نشان دادن تناقضات درونی این فرهنگ، بر این نکته پای فشرد که ایران، برخلاف مصر و شام، همواره با بحران‌های بنیادین مواجه شده و با «بازآفرینی خلاقانه» از آن‌ها عبور کرده است.

از منظر روش‌شناختی، پژوهش حاضر نشان داد که زرین‌کوب در این کتاب، به‌طور ضمنی و عملی، از مفاهیم وبری برای «برساخت نظام منسجم درونی از ارزش‌ها» استفاده کرده است. «انسانیّت» به‌عنوان دال مرکزی گفتمان او، نه یک امر انتزاعی، بلکه «نوع ایدئالی» است که مؤلفه‌های سه‌گانه را در خود مفصل‌بندی می‌کند. زرین‌کوب با طرد هرگونه ذات‌گرایی قومی و نژادی و با تأکید بر «زبان» و «حافظهٔ جمعی» به‌عنوان ارکان هویت، نشان داد که «ایرانی بودن» نه یک مقولهٔ زیستی، بلکه مشارکتی سیّال و بازآفریننده در سنتی فرهنگی است که در طول تاریخ، همواره از گفت‌وگو با «دیگری» زیسته است. او با هشدار نسبت به پیامدهای انحراف از ارزش‌های تسامح و عدالت، در واقع «مسئولیت اخلاقی» کنشگران اجتماعی را در حفظ این میراث گوشزد می‌کند.

دلالت‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که الگوی هویتی زرین‌کوب، با وجود گذشت نزدیک به نیم‌قرن، نه‌تنها کهنگی نیافته، بلکه در عصر جهانی‌شدن، مهاجرت‌های گسترده، انقلاب دیجیتال و تشدید منازعات هویتی، از کارآمدی قابل‌توجهی برخوردار است. او با ردّ هر دو گفتمان افراطی «غرب‌زدگی» و «باستان‌گرایی افراطی» و نیز با پرهیز از سنت گرایی متعصّبانه، «راه سومی» را ترسیم می‌کند که در آن،

نوگرایی بدون خودباختگی و سنت‌گرایی بدون تعصّب ممکن است.

با این‌حال، پروژهٔ فکری زرین‌کوب در این کتاب با برخی کاستی‌ها و ابهامات نظری همراه است. نخست، او با وجود تأکید بر «انسانیّت» فراتاریخی، گاه در تبیین نسبت دقیق این ارزش‌های جهانی با مناسبات مادّی قدرت و اقتصاد در دوره‌های مختلف تاریخی، به‌ویژه در تحلیل دلایل عینی انحراف از تسامح، توفیق چندانی ندارد و بیشتر به توصیف آرمان‌شهر اخلاقی بسنده می‌کند. دوم، گرچه او در این کتاب از رویکرد یک‌سونگرانهٔ «دو قرن سکوت» فاصله گرفته، اما همچنان در برخی مواضع، نوعی «ملی‌گرایی فرهنگی» در او دیده می‌شود که ممکن است از غنای تحلیل‌های جامعه‌شناختی مبتنی بر منافع طبقاتی بکاهد. سوم، اتکای او بر «عرفان» به‌عنوان والاترین تجلّی فرهنگ انسانی، هرچند از منظر زیبایی‌شناختی و اخلاقی ارزشمند است؛ اما از منظر جامعه‌شناسی معرفت، نیازمند تبیین دقیق‌تری از سازکارهای نهادی، اقتصادی و سیاسی تکوین و تداوم این جریان است.

در پایان، زرین‌کوب در این کتاب، با ارائه «حکمت عملی» ایرانیان در قالب ارزش‌های تسامح، عدالت و عرفان‌گرایی، نه‌تنها به پرسش دیرپای منتسکیو («چگونه می‌توان ایرانی بود؟») پاسخی درخور داده است؛ بلکه با بازگرداندن این پرسش به خود ایرانیان («چگونه می‌توان ایرانی نبود؟»)، عملاً آنان را به بازشناسی ظرفیت‌های تاریخی‌شان برای ایستادگی در برابر بحران‌های هویتی فراخوانده است. این بازشناسی، می‌تواند ایران معاصر را در مسیر بازآفرینی هویتی خویش یاری رساند.

منابع

- امین مقدسی، ابوالحسن و داود شیروانی، «*رویکرد نقدی احسان عباس و عبدالحسین زرین‌کوب در تعامل با فرهنگ و ادبیات غرب*، کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی (مطالعات تطبیقی عربی – فارسی)، سال پنجم، شماره ۱۷، بهار ۱۳۹٤، صص ۱–۲۸.
- پارسامقدم، رضا (۱٤۰۱). *تعیّن نظم گفتمانی خوانش نژادی ناسیونالیست‌های رمانتیک ایرانی در تاریخ‌نگاری معاصر ایران (از قاجاریه تا پایان دورهٔ پهلوی)*. دوفصلنامهٔ علمی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهرا (س)، سال سی‌ودوم، شمارهٔ ۳۰، صص ۳۳–۵۸.
- پارسامقدم، رضا (۱٤۰۳). *دیرینه‌شناسی تعین نظم گفتمانی باستان‌گرایانه در سیاست‌های فرهنگی پهلوی اول* (با تأکید بر سازمان پرورش افکار و سازمان پیشاهنگی ایران). فصلنامه علوم اجتماعی، دوره ۳۱، شماره ۱۰٤، صص ۱–٤٦.

- پارسامقدم، رضا (۱٤۰٤). *دیرینه‌شناسی گفتمان فروپاشی ساسانیان (تقابل نظم‌های گفتاری در گذار از ایران باستان به عصر پس از حمله اعراب)*. دوفصلنامه جامعه‌شناسی تاریخی، دوره ۱٦، شماره ۱، صص ۲۹۸-۲۹۷.
- پارسامقدم، رضا. *تعین نظم گفتمانی خوانش نژادی ناسیونالیست‌های رمانتیک ایرانی در تاریخ‌نگاری معاصر ایران* (از قاجاریه تا پایان دورهٔ پهلوی). دوفصلنامهٔ علمی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهرا (س)، سال سی‌ودوم، دورهٔ جدید، شمارهٔ۳۰، پیاپی ۱۱۵، پاییز و زمستان ۱٤۰۱، صص ۳۳-۵۸.
- توفیقی، فاطمه (۱٤۰۲). *بازخوانی و نقد گفتمان شرقی- غربی در اندیشه دین‌پژوهان ایرانی دوران معاصر*، مجله مطالعات اسلامی، دوره ۱۳، شماره ۱، صص ۱-۲۰.
- راعی گلوجه، سجاد (۱۳۸۲). *هویت ملی و ایرانی‌گری در تاریخ‌نگاری زرین‌کوب*، فصلنامه مطالعات ملی، سال چهارم، شماره ۱ (پیاپی ۱۵).
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۵۲). *کارنامه اسلام*. تهران: امیرکبیر.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۵۳). *نه شرقی، نه غربی، انسانی*. تهران: امیرکبیر.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷٤). *دفتر ایام: مجموعه گفتارها، اندیشه‌ها و جست‌وجوها*، چاپ سوم، انتشارات علمی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۵). *تاریخ در ترازو: دربارهٔ تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری* (با تجدید نظر و اصلاحات). مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۷). *تاریخ مردم ایران (جلد اول): ایران قبل از اسلام، کشمکش با قدرت‌ها*. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- شکیبی، ژند (۱٤۰۰). *غرب‌انگاری و ایدئولوژی پهلویسم*، ترجمهٔ عباس جنگ، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ضیاءابرهیمی، رضا (۱۳۹٦). *پیدایش ناسیونالیسم ایرانی: نژاد و سیاست بی‌جاسازی*. ترجمهٔ حسن افشار. نشر مرکز، تهران.
- طرفداری، علی‌محمد (۱۳۹۰). *تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی معاصر ایران و پایه‌گذاری اوهام تاریخی مقدس*، سورهٔ اندیشه، ۳(۵۰ و ۵۱) .
- طرفداری، علی‌محمد (۱۳۹٦). *نقش جریان‌های شرق‌شناسی و ایران‌شناسی در پیدایش تاریخ‌نگاری‌های ملی در ایران: از قاجاریه تا پایان پهلوی اول*». فصلنامه علمی-پژوهشی تاریخ اسلام،

سال هجدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹٦، شماره مسلسل ۷۰، صص ۱-۳٦.

- طرفداری، علی‌محمد (به کوشش) (۱٤۰۲). تاریخ‌نگاری و ملی‌گرایی در ایران معاصر (تأملاتی در تبعات پیوند تاریخ‌نگاری مدرن و ملی‌گرایی در ایران معاصر»، صص ۱۳-٤۸). تهران: کانون اندیشه جوان.
- عظیمی، فخرالدین (۱٤۰۱). *هویت ایران: کاوش در نمودارهای ناسیونالیسم (دیدگاه‌های مدنی)*. تهران: آگاه.
- علی‌زاده، محمدعلی و علی‌محمد طرفداری (۱۳۸۹). *تبارشناسی مبانی هویت ملی در تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه دوران قاجار و مشروطه*. فصلنامه مطالعات سیاسی، سال سوم، شماره ۷، بهار ۱۳۸۹، صص ۱۷۳-۱۵۹.
- فوکو، میشل (۱۳۷۸). *نظم گفتار: درس افتتاحی در کالج دو فرانس، دوم دسامبر ۱۹۷۰*. ترجمه باقر پرهام، انتشارات آگه.
- محمدیوسفی، منوچهر؛ پرگاری، صالح؛ چنگیزی‌اردهانی، اسماعیل؛ پورآرین، فواد (۱٤۰۱). *انحطاط‌اندیشی تمدن ایرانی ـ اسلامی در تاریخ‌پژوهی زرین‌کوب*، مطالعات تاریخ فرهنگی (پژوهش‌نامه انجمن ایرانی تاریخ)، سال سیزدهم، شماره ۵۱، صص ۱٤۳-۱۷۲.
- معصومی، محسن؛ آبانگاه ازگمی، معصومه. (۱٤۰۰). *تعامل اسلام و ایران مطالعه تطبیقی دیدگاه دکتر زرین‌کوب و استاد مطهری*. فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ اسلام، ۲۲(٤)، ۲۲۳-۲٦٦.
- منصوربخت، قباد؛ رفعتی پناه، مهدی (۱۳۹٤). *نسبت نظر و عمل در تاریخ‌پژوهی زرین‌کوب*، جستارهای تاریخی، سال ششم، شماره ۲، صص ۱۰۳-۱۲۲.
- مونتسکیو، شارل-لوئی دو. (۱۳۲۰). *نامه‌های ایرانی*. (حسن ارسنجانی، مترجم). تهران: کتابفروشی مروج.
- میری، سیدجواد (۱۳۹۷). *ایران در پنج روایت: بازخوانی روایت‌های شریعتی، آل احمد، مطهری، زرین‌کوب و مسکوب درباره هویت ملی، تنوع زبانی، زبان مادری و مسئله زبان ترکی در ایران*. نقد فرهنگ، تهران.
- مینوی، مجتبی. (۱۳٥٤). *فردوسی و شعر او* (چاپ دوم). تهران: انتشارات کتابفروشی دهخدا.

- Kelly, Mark G. E. "*Problematizing the Problematic: Foucault and Althusser*." Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities 23, no. 2 (2018): 155–169.
- Shohani (2010). "*One Civilization and Two Interpretations: Rereading Two Works by Abdulhusayn Zarrinkub: Du Qarn Sukut and Karnami-yi Islam*". The Journal of Islamic History and Civilisation, 5(2), 157-200.
- Sosar, Ayşe (2024). "*Modern İran'da Milliyetçi Tarih Yazımına Bir Örnek: Do Karn Sükût". Şarkiyat Mecmuası* - Journal of Oriental Studies, 45, 67-94. DOI: 10.26650/jos.1498138.
- Zia-Ebrahimi, R. (2016). *Better a Warm Hug than a Cold Bath: Nationalist Memory and the Failures of Iranian Historiography*. *Iranian Studies*, 49(5), 837–854.

Iranian Cultural Identity in Zarrinkoub's Thought: Reconstructing the Weberian Ideal Type through a Historical-Sociological Approach

Reza Parsamoghadam*

PhD Graduate in Economic Sociology and Development, Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Iran; and PhD Student in Contemporary Iranian Studies, Department of Iranian and World Studies, Faculty of World Studies, University of Tehran.

Abstract

The question of cultural identity in the face of modernity remains one of the most enduring and fundamental preoccupations of contemporary Iranian intellectual discourse. Abdolhossein Zarrinkoub (1901–1999), a preeminent Iranian historian, literary scholar, and intellectual, addressed this question through a distinctive historical-analytical framework in his collected essays *Neither Eastern, nor Western, but Human* (1974). This study systematically examines Zarrinkoub's theoretical model of Iranian cultural identity, employing a qualitative content analysis method grounded in Max Weber's three core conceptual tools: the "ideal type," "value-relevance," and "value-freedom." By positioning this work as the primary focus of analysis and drawing upon Zarrinkoub's other writings in a supplementary manner to trace the trajectory of his intellectual evolution, this research reconstructs Zarrinkoub's "ideal type" of Iranian cultural identity within a historical-sociological framework.

The findings reveal that Zarrinkoub's theoretical edifice rests upon three fundamental axes. First, he undertakes a reinterpretation of the "Cyrusian tolerance" model as a historical foundation for a political order grounded in coexistence and mutual respect. Zarrinkoub argues that the Achaemenid policy of religious and cultural leniency, epitomized by Cyrus the Great, constituted

* Email: parsamoghadamreza@yahoo.com

Copyright© 2026. TMU Press. This open-access article is published under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License which permits Share (copy and redistribute the material in any medium or format) and Adapt (remix, transform, and build upon the material) under the Attribution-NonCommercial terms.

not merely a moral virtue but a strategic principle for the survival of multi-ethnic empires. He demonstrates through historical analysis—particularly the disastrous deviation from this principle under Xerxes and its recurrence in the collapse of subsequent Iranian states—that tolerance functioned as a decisive "historical cause" in the continuity or decline of civilizations, thereby implicitly employing Weberian notions of "adequate causation" and "objective possibility."

Second, Zarrinkoub examines Iran's religio-philosophical transformations from Zoroastrian dualism to Islamic mysticism, revealing the persistence of Iranian elements beneath the substrata of religious beliefs. He traces the evolution of ancient Aryan creeds, the dualistic teachings of Zoroaster, the syncretic synthesis of Manichaeism, the monistic challenge of Zurvanism, and the eventual emergence of Iranian mysticism as the highest manifestation of "human culture." This analysis demonstrates that Iranian culture has historically absorbed, digested, and creatively reappropriated diverse religious and philosophical currents, rather than passively succumbing to them. Through this interpretive-historical approach, Zarrinkoub uncovers the continuity of Iranian cultural motifs within successive religious frameworks.

Third, Zarrinkoub offers a conceptual critique of "Westoxication" (Gharbzadegi) while simultaneously defending modernization alongside the preservation of cultural authenticity. He draws a critical distinction between "Westernization" as a historical necessity and "Westoxication" as a superficial imitation of Western mores that undermines national identity and cultural integrity. Notably, Zarrinkoub defines "the West" not as a geographical or racial entity, but as "bourgeois culture"—a social class phenomenon with internal contradictions, including the conflict between individual freedom and social determinism, and between capital accumulation and the rise of the proletariat. He rejects any form of ethnic or racial essentialism, emphasizing that "blood and race" cannot serve as the basis for Iranian identity given the millennia of ethnic intermixture. Instead, he defines Iranian identity as a historically contingent participation in a cultural tradition underpinned by values such as tolerance, justice, literary refinement, and mysticism. He advocates for cultural synthesis and demonstrates that Iranian culture has historically absorbed and recreated foreign elements—whether Greek, Arab, or Mongol—while preserving its distinct character.

Within this perspective, Zarrinkoub elevates Iranian mysticism as the highest embodiment of human culture and the *Shahnameh* (the Persian epic) as both the collective memory and the moral conscience of the nation. He reads

the *Shahnameh* not merely as a literary masterpiece but as an "epic of justice and law," a repository of ethical wisdom, and a foundational text for national identity formation. Furthermore, the Persian language, in his view, constitutes a vital pillar of identity—not as a pure, untouched entity, but as a living, dynamic medium that has absorbed foreign elements while retaining its essential character.

Methodologically, Zarrinkoub's discourse in this work reveals an implicit operationalization of Weberian concepts. The notion of "humanity" (ensāniyyat) functions as the central signifier of his discourse, articulating the three aforementioned components into a coherent "ideal type." By rejecting all ethnic and racial essentialisms and emphasizing language and collective memory as the cornerstones of identity, Zarrinkoub portrays "Iranianness" not as a biological given but as a fluid, self-reinventing participation in a cultural tradition that has persistently engaged in dialogue with the "other" throughout history.

The study concludes that Zarrinkoub's theoretical framework, despite certain limitations—such as an insufficient materialist analysis of power relations and occasional traces of cultural nationalism—remains a remarkably resilient and relevant model for addressing contemporary Iranian identity challenges. In an era of globalization, mass migration, digital revolution, and intensified identity conflicts, his "third way" between dogmatic traditionalism and self-alienating Westernization offers a theoretically robust and ethically compelling vision. By invoking Iran's historical capacity for creative adaptation and cultural synthesis, Zarrinkoub not only provides a compelling answer to Montesquieu's enduring question—"How can one be Persian?"—but also redirects it back to Iranians themselves: "How can one not be Persian?" In doing so, he calls upon contemporary Iranians to recognize their historical resilience in confronting identity crises, offering a humanistic and universalist framework that transcends the reductive binaries of "East" and "West."

Keyword: Iranian cultural identity, Cyrusian tolerance, Islamic mysticism, Westoxication (gharbzadegi), Shahnameh, historical sociology, ideal type, Abdolhossein Zarrinkoub.