Journal of Literary and Social Research

Online ISSN: 3115-879X

Journal Homepage: sipl.gu.ac.ir

Community and Identity: An Interdisciplinary Analysis of the Problem of 'Identity' in Iranian Society through Literary, Historical, and Sociological Lenses

Nowrooz Nimroozi Navakhi [1] ✉

1. (Corresponding Author) *Department of Social and Political Sciences, Faculty of Humanities and Social Sciences, Golestan University, Gorgan, Iran*
Email: nimroozi58@gmail.com

ARTICLEINFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received:
9 July 2026
Received in revised form:
28 August 2026
Accepted:
2 October 2026
Available online:
7 November 2026

Keywords:
Community,
Identity,
Interdisciplinary,
Iranian Society,
Qajar Period,
National Identity.

ABSTRACT

The hypothesis, in this interdisciplinary Study, is that the two concepts of community and identity in the social science have found various objective manifestations in the form of numerous combinations - such as identity communities, ethnic communities, national identity, networked identity, virtual community, and so on. Consequently, ambiguity persists both conceptually and in terms of its concrete manifestations. This study aims to examine how the relationship between society and identity is represented in the literary, historical, and sociological works of contemporary Iranian society in order to clarify the combination of these two concepts both conceptually and in terms of their referents. An investigation of existing research studies and sources indicates that changes in the type of society - in terms of structural and functional dimensions - bring about transformations in individuals' modes of identity formation relative to the temporal context. This perspective is consistent with Giddens and Castells, who argue that the emergence of network society calls into question processes of identity construction in late modernity, thereby generating new forms of social change. This is because, for most individuals and social groups, the network society is characterized by the systematic separation of the global from the local.

Citation: Nimroozi Navakhi, N. (2026). Community and Identity: An Interdisciplinary Analysis of the Problem of 'Identity' in Iranian Society through Literary, Historical, and Sociological Lenses. *Journal of Literary and Social Research*, 5 (16), 1-20.
http://doi.org/10.30488/sipl.2026.562353.1125

© The Author(s)

Publisher: Golestan University Press

مجله پژوهش‌های ادبی و اجتماعی

شاپا الکترونیکی: ۸۷۹X-۳۱۱۵

Journal Homepage: sipl.gu.ac.ir

اجتماع و هویت: تحلیل میان رشته‌ای مسئله «هویت» در جامعه ایرانی از منظر رویکردهای ادبی، تاریخی و جامعه‌شناختی

نوروز نیمروزی ناوخی [۱]

۱- نویسنده مسئول، گروه آموزشی علوم اجتماعی و سیاسی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه گلستان، گرگان، ایران. رایانامه: nimroozi58@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۵/۰۴/۱۸
تاریخ بازنگری:
۱۴۰۵/۰۶/۰۶
تاریخ پذیرش:
۱۴۰۵/۰۷/۱۲
تاریخ چاپ:
۱۴۰۵/۰۸/۱۶

واژگان کلیدی:
اجتماع،
هویت، میان‌رشته‌ای،
جامعه ایرانی،
دوره قاجار،
هویت ملی.

چکیده

در این نوشتار میان رشته‌ای، فرض مسئله‌ای پژوهش این است که دو مفهوم اجتماع و هویت در علوم اجتماعی در قالب ترکیب‌های متعددی نظیر اجتماعات هویتی، اجتماعات قومی، هویت ملی، هویت شبکه‌ای، اجتماع مجازی و... مصادیق عینی گوناگون پیدا کرده، در نتیجهٔ، هم به لحاظ مفهومی و هم به لحاظ مصداق عینی با ابهام مواجه هستیم. هدف از این نوشتار، بررسی مصادیق ترکیب دو مفهوم اجتماع و هویت در آثار ادبی، تاریخی و جامعه‌شناختی جامعه معاصر ایران در جهت ایضاح مفهومی و مصداقی ترکیب این دو مفهوم است. روش تحقیق، روش تحلیل متن منابع مکتوب و متون ادبی، تاریخی و جامعه‌شناختی در دسترس است. بررسی مکتوبات و منابع موجود نشان می‌دهد که تغییر در نوع اجتماع به لحاظ ابعاد ساختاری و کارکردی، دگرگونی‌هایی را در شیوه‌های هویت‌یابی افراد با توجه به ظرف زمانی به وجود می‌آورد. به گونه‌ای که می‌توان با گیدنز و کاستلز هم‌صدا شد که پیدایش جامعه شبکه‌ای، فرایندهای برساختن هویت را در دوره مدرنیته اخیر زیر سؤال می‌برد و بدین ترتیب اشکال جدیدی از تغییر اجتماعی خلق می‌کند، زیرا برای بیشتر افراد و گروه‌های اجتماعی، جامعه شبکه‌ای بر مبنای جدایی سیستماتیک امر جهانی و امر محلی استوار است.

استناد: نیمروزی ناوخی، نوروز. (۱۴۰۵). اجتماع و هویت: تحلیل میان رشته‌ای مسئله «هویت» در جامعه ایرانی از منظر رویکردهای ادبی، تاریخی و جامعه‌شناختی. *مجله پژوهش‌های ادبی و اجتماعی*، ۵ (۱۶)، ۲۰-۱.

http://doi.org/10.30488/sipl.2026.562353.1125

© نویسندگان

ناشر: انتشارات دانشگاه گلستان

مقدمه

رویکرد کلاسیک جامعه‌شناسی به اجتماع آن را در مواجهه با تغییرات ناشی از مدرنیته و صنعتی‌شدن در حال تضعیف‌شدن و از بین رفتن می‌بیند. از جمله نتایج این رویکردها می‌توان به مفاهیم نابسامانی اجتماعی دورکیم، گماین شافت و گزلشافت تونیس، تضعیف اجتماع لوئی ویرث، روابط اولیه مبتنی بر اجتماع نخستین کولی در برابر روابط ثانویه اشاره کرد. بحران‌های هویت در عصر مدرن مبتنی بر سرکوب و انقیاد هویت‌های مبتنی بر نژاد، طبقه، قومیت، جنسیت و دیگر رده‌بندی‌های اجتماعی فرودست در مواجهه با دگرگونی‌های روی داده در اوضاع و شرایط ساختاری و نهادی جامعه سرمایه‌داری پیشرفته، نگرانی‌های تازه‌ای برای هویت شخصی و اجتماعی به بار آورده‌اند. یکی از این نگرانی‌ها، مسئله تشتت و چندپارگی جامعه و فرهنگ و در نتیجهٔ بی‌ثبات شدن هویت است که خود معلول کالایی‌شدن، دگرگونی فناوری و جهانی‌شدن فرهنگ است که به شدت باورهای مبتنی بر وحدت و انسجام خود یا من بشری را مورد شک و تردید قرار داده‌اند. نظریه اجتماع به جست‌وجوی تعلق در شرایط ناامن مدرنیته مربوط است. امروزه توجه به اجتماع می‌تواند به مثابهٔ پاسخی به بحران همبستگی و تعلق به نظر آید که با جهانی شدن تشدید و در همان حال ایجاد شده است. به زعم کاستلز (۱۳۸۴) مردم در برابر فرایند فردی شدن و تجزیه اجتماعی مقاومت می‌کنند و مایل به گردآمدن در سازمان‌های اجتماع‌گونه‌ای هستند که در طول زمان، احساس تعلق و در نهایت در موارد بسیار هویتی فرهنگی و همگانی ایجاد کند. از نظر کاستلز تحقق چنین وضعیتی نیازمند فرایندی از بسیج اجتماعی است که در قالب نهضت‌های شهری متمرکز بر اهداف سه‌گانه به وقوع می‌پیوندد: تقاضاهای شهری درباره شرایط زندگی و مصرف جمعی؛ تحکیم هویت محلی و فرهنگی؛ و کسب خودمختاری محلی و سیاسی و مشارکت شهروندی. در واقع، نهضت‌های شهری اندک‌اندک به منابع مهمی در مقاومت در برابر منطق یک‌سویه سرمایه‌داری، دولت‌سالاری و اطلاعات‌گرایی بدل شدند. دلیل این امر به ناکامی سیاست‌ها و نهضت‌های فعال کارگران و احزاب سیاسی در مواجهه با بهره‌کشی اقتصادی، سلطه فرهنگی و ستم سیاسی برمی‌گردد که برای مردم راهی جز تسلیم یا واکنش بر مبنای در دسترس‌ترین منبع خودشناسایی و سازمان خودمختار یعنی محلیت آنها باقی نگذارده بود. پس سیاست‌های متناقض‌نمای هرچه محلی‌تر در دنیایی که به وسیلهٔ فرایندهای هرچه جهانی‌تر شکل می‌گرفت، پدید آمد (کاستلز، ۱۳۸۴: ۸۲).

سؤال آغازین نوشتار حاضر این است که با بهره‌گیری از شواهد تاریخی و مرور آثار ادبی، تاریخی و جامعه‌شناختی در دوره معاصر، تا چه حد تغییر در ساختار و کارکرد اجتماع زمینه‌ساز تغییر در فرایند هویت‌یابی در جامعه معاصر ایران شده است؟

مبانی نظری

متون پایه در جامعه‌شناسی در دهه‌های پایانی سده نوزدهم به اجتماع توجه بسیار داشتند؛ در این میان، مفهوم اجتماع در جامعه‌شناسی ریشه در کتاب گزلشافت و گماین‌شافت تونیس در سال ۱۸۸۷ دارد. اصطلاح او برای مفهوم اجتماع، گماین شافت بود: یک واحد فضایی به هم پیوسته که در آن سنت، خانواده گسترده و مذهب، زندگی اجتماعی را ساخت می‌دهند. این مفهوم در برابر مفهوم گزلشافت بود که در آن روابط غیر شخصی ثانویه حاکمیت دارد و به وسیله نشانگان رسمی رفتار هدایت می‌شوند. این تصویر از اجتماع (یعنی اجتماع راستین از دست رفته در نتیجهٔ تحولات صنعتی و گسترش شهرنشینی) ناگزیر به قسمی نوستالژی برای بهشت روستایی گمشده و از رهگذر آن برانداختن حیات شهری راه می‌برد (الیوت، ۱۸:۱۳۹۶). دورکیم (۱۸۹۳) در اثر تقسیم کار اجتماعی در نقد برداشت تونیس از اجتماع و تمایز آن با

جامعه بر این نظر است که جامعه اساساً با فردگرایی فایده‌گرایانه و روابط اجتماعی مکانیکی تعریف نمی‌شود و مدعی است که در واقع در مدرنیته اشکال اندام‌وار همبستگی جایگزین اشکال مکانیکی گذشته می‌شود و بر تونیس خرده می‌گیرد که او اشکال خیلی واقعی اجتماع را که همراه مدرنیته ظهور می‌کردند نادیده گرفته است. برداشت دورکیم از اجتماع به مثابهٔ شکلی از فردگرایی اخلاقی قابل درک است که خاص مدرنیته است و اجتماع را به‌مثابهٔ شکل خاصی از همبستگی مختص مدرنیته در نظر می‌گیرد و اجتماع را زایشگر نوعی نیروی اخلاقی می‌داند که ماهیت‌اش اساساً مدنی است. در واقع دورکیم یک رویکرد پساسنتی به اجتماع دارد. رنه کونیگ (۱۹۸۶) نیز در اثر خود تحت عنوان اجتماع، دیدگاه تونیس را مورد نقد قرار می‌دهد که صرفاً در جوامع کوچک محلی و روستایی اشکالی از اجتماع دیده می‌شود از نظر او تفاوت دنیای مدرن و دنیای سنتی گذشته در گذار از حضور و عدم حضور اجتماع نیست، بلکه با اشکال جدیدی از اجتماع در ورود به دوران مدرن مواجه هستیم او در تعریف از اجتماع در دوره مدرن آن را یک جامعه جهانی بر پایه‌های محلی در نظر می‌گیرد.

دیدگاه غالب در اواخر قرن بیستم اجتماع را با جهان پیشامدرن که در نتیجهٔ تغییرات شتابان صنعتی و شهری ناشی از حاکمیت مدرنیته رو به زوال رفته است معادل می‌دانست و این دیدگاه با مضمون ایده گذار تاریخی از سنت به مدرنیته همراه بود از جمله آثار جامعه‌شناسی در این دوره می‌توان به کتاب قانون باستان هانری ماین (۱۹۰۵) که بیانگر انتقال از جهان مبتنی بر منزلت به جهانی مبتنی بر قرارداد بود اشاره کرد. آثار رابرت ردفیلد (۱۹۵۵) با عنوان اجتماع کوچک، و اثر ارنسبرگ و کیمبال (۱۹۴۰) خانواده و اجتماع در ایرلند نیز درکی سنتی از اجتماع دارند. ویلیامز (۱۹۶۱) نیز در کتاب فرهنگ و جامعه، شکل مدرن اجتماع را براساس همبستگی و برابری در تقابل با ارزش‌های روستایی قرار می‌دهد و با تضعیف اجتماع سنتی، نوع جدیدی از اجتماع ظهور کرده است که مبتنی بر ارزش‌های جامعه مدرن است. مسئله جستجوی اشکال جدید اجتماع در جامعه مدرن شهری که با زوال اشکال سنتی آن همراه بوده است یکی از محور مطالعات مکتب شیکاگو در جامعه‌شناسی شهری در دهه دوم قرن بیستم در آمریکا بود که به زعم دلانتی، این یکی از شیوه‌های نسبی‌سازی دوگانه‌ی کاذب سنت–مدرنیته و اجتماع–جامعه است. ترنر (۱۹۶۹) نیز در اثرش با عنوان فرایندهای تشریفاتی: ساختار و ضدساختار، بر این نظر است که اجتماع باید به مثابهٔ مخالف ساختار درک شود نه ضد مدرن و ضد جامعه. اجتماع مختص جوامع پیشامدرن نیست بلکه اجتماع یک ویژگی نمادین دارد که پیوندهای نیرومندی بین اعضای یک گروه اجتماعی ایجاد می‌کند او قابلیت در نظر گرفتن اجتماع به مثابهٔ کامیونیتاس را تشخیص نوع ویژه‌ای از روابط اجتماعی می‌داند که در هر جامعه‌ای یافت می‌شود و قابل تقلیل با اجتماع به معنای گروه‌های ثابت مکانی نیست (Delanty, 2010:32).

در واقع پس از طرح فرضیات و نظریات متعدد از سوی نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی در خصوص فرضیه‌ی «تضعیف اجتماع» در نتیجهٔ وقوع انقلاب صنعتی و انقلاب‌های سیاسی طی قرون هجدهم تا بیستم و پیامدهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی این تغییرات در قالب مفاهیم نوسازی و مدرنیته، از دهه‌های پایانی قرن بیستم با قوت گرفتن رویکرد نئولیبرالیسم در عرصه اقتصاد و فرهنگ، شاهد احیای مفهوم اجتماع در بین نظریه‌پردازان اجتماع‌گرا نظیر مک‌اینتایر، چارلز تیلور و مایکل والرز هستیم. به موازات این تحولات نظری در عرصه مفهوم اجتماع، تحولاتی نیز در حوزه مفهوم‌پردازی مفهوم هویت از مفاهیم هویت سنتی مبتنی بر قلمرو مکان جغرافیایی تا مفهوم هویت سیال باومن و هویت برنامه‌دار کاستلز صورت گرفته است.

مفهوم اجتماع

بر طبق نظر یک مشاهده‌گر، حداقل ۱۰۰ تعریف متفاوت از مفهوم اجتماع وجود دارد (Berger, 1987; cited in Gottdiener and Budd, 2005: 12).

جی. هیلری با مرور ۹۴ تعاریف ارائه شده از این مفهوم به این نتیجهٔ می‌رسد که بجز این مفهوم که اجتماع را مردم تشکیل می‌دهد، هیچ توافق کاملی درباره‌ی ماهیت آن وجود ندارد (به نقل از مدنی قهفرخی، ۱۳۹۶).

در تحلیل زندگی اجتماعی شهری مفهوم اجتماع، مدت مدیدی است که مطرح شده است، اجتماع، نوعاً به مثابهٔ واسطه‌ای[1]تفسیر می‌شود که از طریق آن افراد قادرند درکی از تعلق و هویت را به دست آورند. مسائلی معرفت شناختی پیرامون تعریف مفهوم اجتماع و مصادیق تجربی آن وجود دارد (Bunt, 1989; Burns et al., 1994; Johnson et al., 1994). به لحاظ تعریف، مفهوم اجتماع در میان اصطلاحات دشوار علوم اجتماعی، در کنار مفاهیمی نظیر انسجام و توسعه، مشکل جدی در تعریف در این نکته که اعتبار[2]اصطلاح توسط برخی دانشمندان اجتماعی مورد پرسش قرار گرفته است، دارد (Paddison, 2001:194).

از نظر برخی صاحب‌نظران ایرانی معادل‌سازی و ترجمه مفهوم Community دشوار است و این اصولاً به دلیل عدم سابقه و وجود این مفهوم در فرهنگ و جامعه ایرانی و کلاً مشرق زمین است (پیران، ۱۳۸۳). حتی این مفهوم در سنت شهرهای غربی که به معنای روستا، شهرک، شهر و محله و حتی جامعه جهانی با یک قلمرو و مرزهای جغرافیایی مشخص تعریف شده با تشتت و پراکندگی معنایی و مفهومی مواجه است (حاجی‌پور۱۳۸۵؛ به نقل از مدنی قهفرخی، ۱۳۹۶: ۳۵).

مفهوم اجتماع یک اصطلاح مسئله‌ای[3] است، چرا که مشکل اول آن ناشی از این امر است که چگونه باید تعریف شود؟ مشکل دوم در دایره شمولیت آن(عام بودن) و مشخص نبودن مرزهایی که این مفهوم را از غیر آن جدا سازد و این امر به دلیل ماهیت شمولیت پذیری این مفهوم است.

اساساً، اجتماعات صرفاً واحدهای منطقه‌ای نیستند، بلکه در پیوندهای موجود بین افراد سهیم در علایق و منافع مشترک در قالب شبکه‌ای از روابط اجتماعی شکل می‌گیرند (Hill, 1994; cited in Padisson, 2001: 198).

اتزیونی (۱۹۹۵) بر این نظر است که اجتماعات، تجمعی از افرادی که به مثابهٔ عاملان آزاد عمل می‌کنند نیستند، بلکه مجموعه‌هایی هستند که هویت‌ها و اهداف خاص خودشان را دارند و می‌توانند به مثابهٔ یک واحد منسجم عمل کنند.

اصطلاح اجتماع[4] سه معنای متفاوت در بردارد: معنای اول اصطلاحی مرتبط با وضعیت مکانی (توصیف مناطق محصور نظیر دهکده، شهرک مسکونی و ...)، معنای دوم که بار جامعه‌شناختی دارد به درجه‌ای از روابط داخلی مردم محلی و نهادهای اجتماعی اشاره دارد که سطحی از یکپارچگی یا روابط دو جانبه اجتماعی آنان به همراه دارد که به آن نظام اجتماعی محلی می‌توان گفت؛ معنای سوم، نوعی همبستگی انسانی که به گونه‌ای از روابط اجتماعی مرتبط با پیوندهای خصوصی و احساس تعلق اشاره دارد که لزوماً با مجاورت جغرافیایی همراه نیست. نظیر اجتماع فرقه‌ها (فیالکوف، ۱۳۸۳).

گاتدینر و لسلی بد (۲۰۰۵) در کتاب مفاهیم کلیدی در مطالعات شهری مشخصه‌های یک اجتماع را این‌گونه درنظر می‌گیرند: مشارکت منظم افراد در فعالیت‌هایشان، پایداری هویت‌یابی میان اعضاء با پیوند اجتماعی درک شده از گروه،

1. Means
2Validity
3Problematic
4Community

فضا و مکان فیزیکی مشخصی که عموماً به عنوان محدوده گروه شناخته می‌شود (Gottdiener and Budd, 2005: 11).

کوهن(۱۹۸۵) در مخالفت با تمام تلاش‌هایی که اجتماع را به یک مقوله نهادی شده و مکانی یا روایت‌های تاریخی تقلیل می‌دهند، اجتماع را براساس انواع خاص آگاهی (نظیر آگاهی نمادین ساختن مرزها) که گروه‌ها از خودشان نسبت به دیگر گروه‌ها دارند، تعریف می‌کند. به عبارت دیگر، اجتماع یک نقش نمادین حیاتی در خلق فهم افراد از تعلق بازی می‌کند افراد اجتماع را به طور نمادین می‌سازند و تعریف می‌کنند و آن را به مثابهٔ منبع و مخزن و مرجعی از هویت آنان در نظر می‌گیرند (Cohen, 1985: 115). از نظر کوهن اجتماع واقعیتی است که به طور نمادین ساخت یافته است و موجودیت آن در نظم نمادین است نه در واقعیت تجربی.

اندرسون (۱۹۸۳) در کتاب اجتماع تخیلی براین نظر است که اجتماع به وسیلهٔ ساختارهای شناختی و نمادین شکل می‌گیرد که زیربنایشان را فضاهای زیسته و اشکال بلافصل تعاملات اجتماعی تشکیل نمی‌دهد (به نقل از مدنی قهفرخی،۱۳۹۶). از نظر اندرسون «همه اجتماعاتی که از دهکده‌های اولیه و کهنی که در آنها ارتباط چهره به چهره وجود داشت بزرگ‌تر باشند اجتماعاتی تخیلی هستند» (به نقل از الیوت، ۱۳۹۶) او اجتماع ملت را از این حیث تخیلی می‌داند که حتی اعضای کوچکترین ملت‌ها هم هیچ‌گاه بخش اعظم دیگر اعضای جامعه‌شان را نمی‌شناسند، آنها را نمی‌بینند یا حتی چیزی از آنها به گوششان نمی‌رسد اما در عین حال در ذهن همه آنها تصویر آن اشتراک وجود دارد.

مفهوم هویت و ابعاد آن

هویت در فرهنگ آکسفورد از ریشه لاتین (Identitas) است که از idem یعنی تشابه و یکسان گرفته شده است و دو معنای اصلی دارد. اولین معنای آن بیانگر مفهوم تشابه مطلق است، این با آن مشابه است. معنای دوم آن مفهوم تمایز است که با مرور زمان سازگاری و تداوم را فرض می‌گیرد. بنابراین هویت به طور همزمان دو نسبت محتمل را میان افراد یا اشیاء برقرار می‌سازد، از یک طرف شباهت و از طرف دیگر تفاوت (گودرزی،۱۳۸۴ : ۳۳).

در یک تقسیم‌بندی کلی، علاوه بر هویت شخصی – تصوری که شخص از خودش و ویژگی‌های خاص خودش دارد–، می‌توان هویت را در دو قلمرو هویت اجتماعی و هویت فرهنگی در نظر گرفت، هرچند که این دسته‌بندی نافی دیگر انواع هویت سیاسی، هویت قومی، هویت ملی به طور مجزا نیست اما همه این انواع جزئی‌تر را مسامحتاً می‌توان ذیل دو نوع هویت اجتماعی و فرهنگی قرار داد. در قلمرو علوم اجتماعی، مفهوم هویت فرهنگی با چندمعنایی و سیال بودن مفهوم خود مشخص می‌شود.

مسئله هویت فرهنگی در درجه نخست با مسئله گسترده‌تر هویت اجتماعی ارتباط می‌یابد، در جایی که هویت فرهنگی یکی از عناصر تشکیل‌دهنده آن است. مفهوم هویت فرهنگی، برآیند کنش‌های متقابل گوناگونی است که بین شخص و محیط اجتماعی دور و نزدیک او صورت می‌گیرد، در حالی که هویت اجتماعی یک فرد از طریق مجموعه وابستگی‌های او به نظام اجتماعی مشخص می‌شود: وابستگی به یک طبقه جنسی، سنی، اجتماعی به یک ملت و غیره. در واقع هویت اجتماعی به فرد اجازه می‌دهد که خود را در نظام اجتماعی باز شناسد و خود نیز از نظر اجتماعی بازشناسی شود (کوش، ۱۳۸۱: ۴۳).

در مروری بر رویکردهای نظری پیرامون هویت فرهنگی می‌توان دو برداشت عینی‌گرا (نظیر رویکردهای پروبلماتیک تبار، فرهنگ‌گرا و بدایت‌گرا) و ذهنی‌گرا را از هم تفکیک کرد. در برداشت عینی‌گرا، تعریف و شرح هویت برمبنای شماری از معیارهای تعیین‌کننده که عینی تلقی می‌شوند، نظیر اصل مشترک (وراثت و شجره‌نامه)، زبان، فرهنگ، دین،

روان‌شناسی جمعی و پیوند با سرزمین خاص. در حالی که از منظر برداشت ذهنی‌گرا، هویت فرهنگی را نمی‌توان به بعدی که به آن نسبت داده می‌شود محدود کرد و آن را ثابت و ذات‌گرایانه در نظر گرفت. از منظر طرفداران برداشت ذهنی‌گرا، هویت فرهنگی چیزی نیست جز احساسی از وابستگی یا نوعی همانندی با جماعتی کم و بیش خیالی. از نظر گیدنز نیز هویّت انسان در کنش متقابل با دیگران ایجاد می‌شود و در جریان زندگی، پیوسته تغییر می‌کند. بنابراین هیچ‌کس دارای هویّت ثابتی نیست (گیدنز،۱۳۸۷). مید (۱۹۶۴) نیز براین نظر است که هر فرد هویت یا خویشتن خود را از طریق سازمان‌دهی نگرش‌های فردی دیگران در قالب نگرش‌های سازمان یافته اجتماعی یا گروهی شکل می‌دهد. به بیان دیگر، تصویری که فرد از خود می‌سازد و احساسی که نسبت به خود پیدا می‌کند بازتاب نگرشی است که دیگران نسبت به او دارند.

براین اساس، رویکرد «مبتنی بر ارتباط و وضعیت» هویت را چون پدیده‌ای ارتباطی می‌داند و از دوراهی عینی‌گرایی–ذهنی‌گرایی فراتر می‌رود. فردریک بارث به عنوان نظریه‌پرداز پیشرو این رویکرد براین نظر است که برای دست یافتن به پدیده هویت، باید در نوع روابط موجود میان گروه‌های اجتماعی جست‌وجو کرد. به نظر وی، هویت نوعی مقوله‌بندی است که از سوی گروه‌ها برای رد سازمان‌دهی مبادلات خود به کار می‌رود. در واقع از نظر بارث، اعضای یک گروه از طریق تعلق قومی–فرهنگی خود مطلقاً تعیین نمی‌شوند، زیرا آنان خود کنش‌گرانی هستند که متناسب با وضعیت ارتباطی‌ای که در آن قرار دارند، معنایی را به این تعلق نسبت می‌دهند، بدین معنا که هویت پدیده‌ای است که خود را پیوسته در درون روابط اجتماعی، تولید و باز تولید می‌کند (کوش،۱۳۸۱: ۱۴۸). به نظر تاجفل نیز افراد برای اثبات برتری گروه خود، به مقایسه‌ی گروه خودی با دیگرگروه‌ها می‌پردازند و با این کارارزش گروه خود را در رابطه با گروه‌های مشابه نشان می‌دهند و به مقایسه‌ای بین گروهی دست می‌زنند. تاجفل این فرایند را که افراد خودشان، درون گروه را از برون گروه جدا می‌کنند، مقوله‌بندی اجتماعی می‌نامد. او هویت اجتماعی را آن بخش از برداشت یک فرد از خود می‌داند که از آگاهی او نسبت به عضویت در گروه‌های اجتماعی سرچشمه می‌گیرد، همراه با اهمیت ارزشی و احساسی منظم به آن عضویت (تاجفل،۱۹۸۷؛ به نقل از گل‌محمدی، ۱۳۸۹: ۲۲۳).

در این نوشتار رویکرد بارث به هویت، توان تبیینی بیشتری در تحلیل رابطه هویت و اجتماع دارد. از نظر جنکینز (۱۳۸۱)، بارث اجتماعات را چنان فهم می‌کند که در جریان تعامل میان افراد پا به عرصه می‌نهند. او امر اجتماعی و امر فرهنگی را دو قلمرو جدا از هم نمی‌داند. قاعده اصلی در آراء بارث این است که گروه‌ها توسط مردم در تعامل اجتماعی به وجود می‌آیند و اینکه مردم‌شناسان به جای آنکه بازتولید اعضای گروه‌های قومی را صرفاً همان فرایند تولد–مرگ به شمار بیاورند، باید به چگونگی عضوگیری آنها توجه کنند (جنکیز،۱۳۸۱: ۱۵۷).

مسئله هویت

از نظر دان (۱۳۹۳) مسئله «هویت» یکی از مهمترین دلمشغولی‌های جنبش فکری پست‌مدرنیسم است و رواج مجدد این اصطلاح در گفتارهای دانشگاهی و سیاسی نشانگر عمیق بودن مسئله است. بحران ذهنیت که ویژگی بارز وضعیت پست‌مدرن است، روش تحلیلی‌ای را ایجاب می‌کند که مسئله هویت و تفاوت را در چارچوب واقعیات فروپاشی و دگرگونی اجتماعی و فرهنگی مد نظر قرار دهد... برای فهم بهتر هویت و تفاوت، روش مفید و موثرتر تحلیل وضعیت پست‌مدرن است نه تحلیل گفتارها و بحث‌های معرفت‌شناختی و سیاسی متفکران پست‌مدرن و پساساختارگرا (دان،۱۳۹۳: ۱۲). به زعم دان، رویکرد پیشنهادی او «رهیافت مبتنی بر مناسبات اجتماعی» است که سعی دارد براساس این رهیافت، شالوده‌های دو مفهوم هویت و تفاوت را در حیطه‌ای اجتماعی استوار سازد. او در این تحلیل، دو گونه هویت، از یکسو

هویت فرهنگی و از سوی دیگر هویت اجتماعی و شخصی را از هم متمایز می‌سازد و بر آن است تا با انتقال بحث هویت از زمینه فرهنگ به زمینه‌ای مادی و اجتماعی، درک روشنی از فرایندهای مادی و اجتماعی بنیادینی –که سامان بخش تولید و مصرف فرهنگی‌اند– فراهم سازد و همچنین با قراردادن فرهنگ در زمینه و بستر ساختاری آن، ضمن درک چگونگی انشقاق و بی‌ثبات‌شدن فرهنگ بر اثر کالایی‌شدن و رشد فن‌آوری، استنباط تازه‌ای از مفهوم مدرن «فرد» و از پیوند و تقابل ذاتی آن با «جامعه» به دست دهد (دان،۱۳۹۳). از نظر او تأکید مجدد بر مفهوم فرد به ما امکان می‌دهد پا را از حدود تفکر رایج درباره هویت که محدود در حصار ذوات جمعی و هستی‌های اشتراکی نظیر گروه‌ها یا اجتماعات است، فراتر گذاریم و ساختارهای نهادینه‌ای را که فرد غالباً با آنها رابطه کارکردی مستقیم‌تری دارد نیز در نظر گیریم. او همچنین می‌افزاید: در حالی که در جامعه مدرن حوزه‌های تکوین هویت را شامل خانواده، کلیسا و محل کار می‌دانستند؛ در جامعه پست‌مدرن ساخت‌های اصلی تکوین هویت اکنون به ابزارها و وسایل مصرف و بازتولید فن‌آورانه منتقل شده است (دان،۱۳۹۳: ۱۵). بر این اساس از منظر دان (۱۳۹۳)، در بررسی مسائل مربوط به هویت مدرن، می‌باید کانون توجه را بر سرنوشت و تقدیر اجتماعات نهاد، اجتماعاتی چون خانواده، اجتماع قومی و زبانی، کلیسا، سازمان شغلی و... که به لحاظ تاریخی ابزار اصلی تکوین هویت بوده‌اند.

ویژگی شاخص جامعه مدرن را می‌توان انشقاق آن را از طریق تفکیک نقش‌های اجتماعی و کارکردهای اجتماعی در چشم‌انداز شهرها به شمار آورد؛ در همان حال می‌توان ویژگی معرف پست‌مدرنیته را چندپارگی و انشقاق تجربه به دست ابزارهای نوین دلالت و بازتولید فن‌آورانه در چشم‌اندازی دانست که خود به وسیلهٔ رسانه‌های جمعی و مصرف توده‌ای تعریف شده است (دان،۱۳۹۳: ۱۸). از منظر دان، این مختصات نه تنها نشانگر وقوع تحول در فرایندهای تکوین هویت، که حاکی از مسئله‌شدن هویت بر اثر زوال و فروپاشی معنا و هویت درونی و شخصی به انضمام بحرانی است که در ذات واقعیت به وقوع پیوسته است. همچنین از نظر او، پست‌مدرنیته، در همان حال که ثبات هویت را برهم می‌زند، زمینه را برای ظهور جنبش‌هایی با هدف ثبات‌آفرینی مجدد و ساخت‌بندی دوباره هویت فراهم می‌سازد.

دیوید هاروی (۱۹۹۲) در کتاب وضعیت پست‌مدرنیته به تغییر و تحولات نهادی در مناسبات اجتماعی و فرهنگی سرمایه‌داری در اثر توسعه و پیشرفت‌های اقتصادی و فن‌آوری اشاره می‌کند که نخستین پیشرفت را نوآوری و ابتکار در رویه‌های عملی اقتصادی تحت عنوان «نظام انباشت انعطاف پذیر» را می‌نامد. به زعم او، این نظام نوظهور پایگان‌های منزلتی مدرن و مناسبات طبقاتی را با گسترش نوعی اقتصاد مصرفی، که بیش از پیش شالوده تمایزات فرهنگی را درهم شکسته، برهم زده است. از نظر هاروی، این شکل مصرف‌گرایی التقاطی و سازش‌پذیر، هویت‌ها و تعلقات طبقاتی را تضعیف می‌کند و در مقابل بر قدرت فرایند اخذ هویت‌های ناپایدار از انگاره‌های صنفی فراغت، لذت و شهرت یاری می‌رساند؛ در این شیوه‌های جدید تعیین هویت، نظام ذوق یا سلیقه قاعده‌مند و نهادینه جایش را به نظام سبک زندگی بی‌نهایت سیال و متأثر از عناصر تجاری می‌سپارد (هاروی،۱۹۹۲: ۱۴۷).

در مراحل پیش از تبدیل ناسیونالیسم به گفتمان مسلط، الگوی غالب سازماندهی فضای اجتماعی الگوی محلی بود و همه روابط، اندرکنش‌ها و نهادهای اجتماعی در فضای اجتماعی محلی مکان‌مند تولید و بازتولید می‌شد. با مسلط شدن ناسیونالیسم، فضاهای محلی فرهنگ کم و بیش فرو پاشید و قلمرو سرزمینی فرهنگ و هویت به میزان زیادی در سطح ملی گسترش یافت. در هر دو مرحله از این تحولات، فرهنگ و هویت سرزمین‌دار و مکان‌مند بودند و حد و مرزهای محلی و ملی داشتند. همچنین ناچیز بودن ارتباط بین‌فرهنگی و نفوذناپذیری نسبی حد و مرزهای مورد نظر، مهم‌ترین عامل تداوم فرهنگ‌های محلی و ملی بود (گل‌محمدی، ۱۳۸۹: ۱۳۳). اسمیت ضمن نقد نظر بریولی در تعریف ملی‌گرایی، در توضیح دلایل در نظر گرفتن یک هویت فرهنگی در تعریف ناسیونالیسم می‌نویسد:

در واقع به نظر می‌رسد دلایل متقنی برای منظور کردن یک هویت فرهنگی در تعریف ملی‌گرایی وجود داشته باشد. یکی از هدف‌های ملی‌گرایی کسب و حفظ هویت فرهنگی، یعنی یک حس میراث مشخص فرهنگی و «شخصیت» برای یک جمعیت مفروض است... دلیل دوم، نیاز به ملحوظ داشتن انواع مختلف ملی‌گرایی –دینی، نژادی، زبانی و فرهنگی– است. در واقع ملی‌گرایان فرهنگی «نابی» وجود داشته‌اند که دولت و نیاز به غصب قدرت دولتی را رد کردند یا در این خصوص ساکت ماندند. ملی‌گرایان فرهنگی بانفوذی چون ییتس، آکاد حییم یا اوروبیندو یا جنبش برای احیای فرهنگی و تجدید حیات معنوی همچون شکوفایی دوباره گالیکی ایرلند یا رنسانس ادبی فنلاند از جمله این نوع ملی‌گرایی فرهنگی‌اند؛ دلیل سوم، ملی‌گرایی برخلاف نظریه بریولی صرفاً شکلی از سیاست نیست، بلکه نوعی فرهنگ مبتنی بر تجربه اصیل و یگانه‌ای است که درصدد است جوامع را با کشف و عرضه ضرباهنگ و انرژی درونی آنها احیا کند (اسمیت، ۱۳۹۴: ۱۷۸–۱۷۷).

هویت‌یابی پیش از تحولات حاصل از جهانی‌شدن فرهنگی و در جامعه سنتی عمدتاً منفعلانه و مبتنی بر عوامل انتسابی؛ به‌ویژه جنسیت بود و با معیارهای سنت و نهادهای اجتماعی، دینی و سیاسی که نظام‌های معنایی مشخصی را تولید می‌کردند، شکل می‌گرفت؛ اما با عرضه انبوه منابع اجتماعی و فرهنگی هویت‌آفرین، وسعت یافتن روابط اجتماعی و تعلقات گروهی و آزادی، صورتی فعال و غالباً آگاهانه و تأملی (بازاندیشانه) به خود گرفته است (دان، ۱۳۹۳: ۱۲).

در نتیجهٔ گسترش دایره تعاملات اجتماعی با استفاده از فناوری‌های نوین اطلاعاتی و ارتباطاتی، افراد از هویت‌های مدرن و جهانی آگاهی به‌دست می‌آورند. صرف وابستگی متقابل و درهم تنیدگی جهانی برای واقعیت یافتن جهانی‌شدن کافی نیست، بلکه انسان‌ها باید از امر جهانی و تعلق به جهانی یکپارچه آگاهی داشته باشند (رابرتسون، ۱۳۸۵: ۱۶۱). به تعبیر برخی صاحب‌نظران نظیر گریلو (۱۹۹۸) فرایند جهانی‌شدن در دهه‌های پایانی قرن بیستم و آغاز سده بیست و یکم، چنان جوامع را فشرده و کوچک نموده که دولت‌ها نمی‌توانند با حفظ و حراست از مرزها و فضاهای فرهنگ ملی، کار ویژه‌ی هویت‌سازی را به آسانی انجام دهند. در واقع جهان به مرحله جدیدی از سیاست تفاوت و سیاست هویت وارد شده که در آن دولت‌های ملی چندان محلی از اعراب ندارند (گریلو۱۹۹۸؛ به نقل از گل‌محمدی، ۱۳۸۹: ۱۳۵). در این شرایط از تاریخ فرهنگی، برهم خوردن و فروپاشی هویت‌های متمرکز و بسته متعلق به فرهنگ‌های ملی، تأثیر تکثرآفرینی بر هویت‌ها می‌گذارد، چرا که انواعی از امکان‌ها و موقعیت‌های جدید هویت‌یابی تولید و هویت‌ها را سیاسی‌تر، متکثرتر و متنوع‌تر می‌کند (گریلو۱۹۹۸؛ به نقل از گل‌محمدی، ۱۳۸۹: ۱۳۵).

این فرضیه که در اثر جهانی‌شدن، شاهد رشد و گسترش هویت‌های قومی و در نتیجهٔ به چالش کشیده شدن هویت ملی در ایران خواهیم بود، به لحاظ نظری و عملی چندان قابل دفاع نیست، چرا که در راستای جریان جهانی‌شدن و به منظور شناسایی نوع رابطه‌ی فرهنگ ایرانی با فرهنگ جهانی، می‌توانیم فرض را نه بر جدایی و تمایز فرهنگی بلکه بر پیوستگی، تعامل و اثرگذاری فرهنگ‌ها بر یکدیگر در نظر بگیریم.

روش پژوهش

روش تحقیق، روش تحلیل متن منابع مکتوب و متون ادبی، تاریخی و جامعه‌شناختی در دسترس است.

یافته‌ها

مسئله‌ی «هویت ایرانی» در جامعه ایران از منظر رویکردهای ادبی و تاریخی

اولین نشانه‌ها و نمادهای هویت ایرانی را می‌توان در پرتو آیین باستانی نوروز، به پادشاهی رسیدن جمشید و بنای تخت جمشید جستجو کرد. مجموعه تخت جمشید بنایی جهت گردهمایی سالانه سران ملل تابعه هخامنشیان بود که نام و نقش این ملل تابعه بر نقوش برجسته و کتیبه‌های تخت جمشید حک شده است و نشان دهنده آن است که این امپراتوری یک واحد سیاسی یکپارچه بوده است. این مجموعه به طور کلی یک نماد هویتی در طول تاریخ ایران است. در بناها و نقوش تخت جمشید عناصری به کار رفته است که موجب احساس هویتی یگانه در میان بیش از سی قوم مختلف در پهنه این امپراتوری شده است. نمایندگان ملل تابعه در حال حمل تخت شاهی به تصویر کشیده شده‌اند که نشان از همبستگی این کشور دارد و اگر هر یک از افراد تخت را رها کنند، تخت به سرانجام نخواهد رسید و نشان از همراهی و همکاری همه ملل در برپایی یک هویت واحد به عنوان کشور ایران هخامنشی دارد.

جلال‌الدین میرزا (۱۳۵۵) در نخستین نامه خسروان می‌نویسد:

تهمورس را فرزند نبود. جمشید وی را برادر یا برادرزاده است، نامش جم و چون رویش مانند شید میدرخشید جمشیدش گفتند. پس از تهمورس خردمندان و بزرگان بر او گرد آمده باورنگ شهریاریش نشانیدند پیروزی روزگار وی روزافزون بود هر چه بر نیکوکاری میفزود یزدان مهر او را در دل مردمان بیشتر جای میداد بر بنیاد استخر بیفزود از خفرک تا رامکرد را یکسره آبادان ساخت بنیاد سرایی بلندپایه نهاد که تخت جمشیدش نامند... جهانگردانی که از پارس گذر کرده‌اند از دیدار آن نمایشها درشکفتند و نمونه روشهای نیکو که اکنون در میان مردم است آنجا پدیدار است و چنان مینماید که در آغاز جهان پیش از آنکه دیگران هنرمند شوند پارسیان دانشور و هنرمند بوده‌اند (میرزا، ۱۳۵۵: ۶۱-۶۳).

در نتیجهٔ مواجهه ایرانیان با برخوردهای استیلاجویانه دولت‌های اروپائی در عصر قاجار، «مسئله وجود دیگری» در بین ایرانیان شکل گرفت و از آنجا اولین نشانه‌های خودآگاهی تاریخی در این مواجهه پدید آمد. رویارویی با «دیگری»ای کاملاً متفاوت از خود در صنعت و تکنولوژی، مذهب، اخلاقیات، آداب و رسوم، پوشش، تنظیمات اجتماعی و...، نوعی احساس ضعف و درماندگی و سرگشتگی به دنبال داشت. برای بیان رابطه ما با آن «دیگری» غریب، تحت تأثیر جریاناتی چون شرق‌شناسی، جریان طرفداران تفکر هایدگری در ایران نظیر احمد فردید و دیگران و جریان مبارزه با امپریالیسم غربی متأثر از احزاب و گروه‌های سیاسی چپ وابسته به بلوک شرق، گفتمان‌هایی چون شرق-غرب و سنت-مدرنیته پدیدار شدند. در گفتمان شرق-غرب، مشکل ما ایرانیان در وجود داشتن «دیگری» خلاصه می‌شد، چرا که دولت‌های اروپایی به مثابهٔ استیلاگران و غارتگرانی تصور می‌شدند که با اشاعه فرهنگ مادیگری در مشرق زمین، ما را با مسئله بحران هویت و سردرگمی دچار ساخته بود. از طرف دیگر، شرق هم برای غرب «دیگری»ای مدنظر بود که به وجوه فرهنگی و ادبی و عرفانی آن در تقابل با وجوه فنی و صنعتی غرب توجه می‌شد. به عنوان مثال، شرق‌شناسی مانند هانری کربن نقش موثری در معرفی فلسفه اشراق و حکمت متعالیه به جامعه غربی داشت.

در گفتمان سنت-مدرنیته، برخلاف گفتمان شرق-غرب، «دیگری»ای وجود ندارد، بلکه مسئله این است که هویت ایرانی یا اسلامی چگونه می‌تواند با حفظ ذخایر سنتی خود در دنیای مدرن حضور داشته باشد و اینکه مواجهه با مدرنیته و در نتیجهٔ تجربه آن اجتناب‌ناپذیر است، اما مسئله چگونگی مواجهه است؛ چرا که مدرنیته تاریخی خاص خود دارد. این تاریخ ربطی به شرق و غرب ندارد. پیوستن به این تاریخ ناگزیر است. چون که استیلا و توسعه، جزء ذاتی مدرنیته است و در کنار مدرنیته فراگیر جایی برای شق مقابل و جایگزین نیست (هاشمی،۱۳۹۳: ۳۹۰). در این گفتمان با کلیت واحدی از

مدرنیته مواجه هستیم که امکان گزینش عناصر و اجزاء مطلوب و کنار گذاشتن عناصر نامطلوب و ناسازگار با سنت ما وجود ندارد. شیوه‌های نوسازی به عنوان اشکال عملی تحقق مدرنیته در جوامع غربی و غیرغربی از جمله ژاپن و کشورهای آسیای جنوب شرق، متفاوت بوده است. در واقع هر جامعه‌ای، به اقتضای سنت، مذهب و ملیت خود شیوه متناسب و بهینه‌ای را برای طی کردن فرایند نوسازی اتخاذ می‌کند و بر این اساس تجربیات افراد آن جامعه متفاوت از سایرین خواهد بود.

مرور منابع و مکتوبات تاریخی نشان می‌دهد که مسئله هویت به شکلی که در دوره معاصر مطرح می‌شود و در برهه‌هایی هم وضعیت بحران به خود می‌گیرد، در ادوار گذشته تاریخ ایران، بدین صورت نبوده و فقط در زمان مواجهه با خطر تهاجم بیگانگان و یا بحران‌های سیاسی ناشی از تغییر حکومت‌ها، پرسش از ملیت، مذهب، قومیت و... مطرح می‌شد. به عنوان مثال، جلال‌الدین میرزا (۱۳۵۵) در شرح احوال سیمین اشکانیان می‌نویسد:

پس از گذشتن اسکندر تا روزگار اردشیر که نخستین ساسانیان است داستان‌سرایان از انرو درست ننگاشته‌اند که ایران بچند بخش شده بود و هر شهریاری در کشوری فرمانفرمای داشت چنانچه آن روزگار را روزگار بی‌پادشاهی خواندندی گویند اشک پور دارا بهم دستی شهریاران دیگر استهن سردار اسکندر را از پیش برداشته ایران را از یونانیان تهی کرد شهریاران که در روزگارش بودند با اینکه به برتریش تن در میدادند ویرا باجی نمیدادند نژادش را اشکانیان خوانند روزگار پادشاهی این گروه چهارصد و شصت و یکسال است (میرزا، ۱۳۵۵: ۱۹۸-۱۹۶).

در تاریخ معاصر ایران مسئله‌ای شدن پرسش از هویت در نتیجهٔ پیدایش «دیگری»‌ای بود که در آثار صاحب‌نظرانی چون فردید، آل احمد، نراقی، شریعتی، داوری، آشوری و شایگان به وضوح طرح شده است. به عنوان مثال در کتاب آسیا در برابر غرب (شایگان،۱۳۷۱) به‌وضوح مسئله مواجهه جوامع شرقی با غرب و تحلیل اثرات نیهیلیسم بر تقدیر تاریخی تمدن‌های آسیایی از جمله تمدن ایران و وضعیت فترت‌گونه این تمدن‌ها در مواجهه با تطور تفکر غربی بررسی می‌شود. در واقع آگاهی نسبت به مسئله هویت خود، مستلزم آگاهی از حضور دیگری و شناخت او است و لازمه طرح این مسئله، نوعی خودآگاهی تاریخی است. که به تبع این خودآگاهی، دغدغه عقب‌افتادگی از مسیر پیش‌رو در تاریخ و جستجوی رویکردها و روش‌های پیشرفت و توسعه طرح می‌شود.

آخوندزاده (۱۳۵۷) در کتاب الفبای جدید و مکتوبات، تحقق مسیر پیشرفت و ترقی جامعه ایرانی را در اصلاح خط و الفبا فارسی از کلمات و عبارات عربی می‌داند و در نامه‌ای به میرزا حسین‌خان می‌نویسد: « مطلب اینست که امروز مسئله الفبا مسئله بزرگ شده است. از هر طرف و از هر گوشه رساله‌ها در این خصوص می‌نویسند و روزنامه‌ها چاپ می‌کنند. آتش افسرده من نیز بواسطه تجدید این مسئله شعله‌ور گردید. و به ضرورت چنین اصلاحی در نوشته‌های سعاوی افندی از نجبای اسلامبول درباره اصلاح خط قدیم اسلام در دولت عثمانی نیز اشاره می‌کند و مسئله تغییر خط را مسئله‌ای خرد نمی‌بینند. و به نقل از سعاوی افندی می‌نویسد : اصلاح خط از واجبات است اهل یوروپا بسبب صلاحیت خطوط خودشان در تحصیل علوم ترقی کلی کرده همیشه بر ما تقدم و تفوق میدارند و ما بسبب نقصان الف باء خودمان بغیر از ان علوم که الان در دست داریم چیزی به معرفت و تربیت خودمان نیفزوده‌ایم و در پس مانده‌ایم» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۱۰۹-۱۲۶). یا در جای دیگری می‌نویسد «راه‌آهن واجب است، اما تغییر الفباء واجب از آنست. تلغراف واجب است، اما تغییر الفباء واجب از آنست. وضع قوانین دولتیه واجب است، اما تغییر الفباء واجب از آنست...» » (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۲۸). همچنین در نامه‌ای به وزاری عثمانیه در تبیین عقب‌ماندگی ملت اسلام می‌نویسد: «اما مخدومان بزرگ من! از طرف دیگر بر ذمه شما، که از اولیای ملت اسلام هستید بنظر خودتان درآورید که آیا در مدت تاریخ هجری کدام سببها ملت اسلام را از ملل

سیویلیزه شده دنیا عقب انداخته است و آیا با کدام تدبیر این ملت را بترقیات می‌توان رساند که در ضمنش فتنه‌ها متصور نشود؟ از جمله موانع ترقی عمده‌اش صعوبت خط قدیم اسلام است» » (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۶۲).

او در نامه‌ای به نواب اشرف ضمن اشاره به کتابش می‌نویسد: «کاش دیگران نیز متابعت شما را کردندی و زبان ما را که شیرین‌ترین زبانهای دنیاست، از اختلاط زبان کلفت و ناهموار عربی آزاد نمودندی نواب اشرف شما زبان ما را از تسلط زبان عربی آزاد میفرمایید من نیز درین تلاش هستم که بملت خودمان از دست خط عربها نجات دهم. کاش ثالثی پیدا شدی و ملت ما را از قید اکثر رسوم ذمیمه این عربها که سلطنت هزار ساله عدالت آیین ممدوحه بلند آوای ما را بزوال آوردند و وطن ما را که گلستان روی زمین است خراب اندر خراب کردند و ما را بدین ذلت و سرافکندگی و عبودیت و رذالت رسانیدند آزاد نمودی. اما نه برسم نبوت یا امامت، که خلاف مشرب من است، بلکه برسم حکمت و فیلسوفیت» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۱۷۲).

آخوندزاده در سفرهای متعدد و در دیدار و مکاتبات با افراد و شخصیت‌ها از کشورهای مختلف بر ضرورت تغییر خط و الفباء در جهت رفع عقب‌ماندگی و کسب ترقی و پیشرفت به مانند جوامع اروپائی تأکید داشته است. به واقع علت‌العلل عقب‌ماندگی جامعه ایرانی را در بی‌سوادی و دلیل این بی‌سوادی را در دشواری یادگیری خط و الفبای عربی می‌دید، در نتیجهٔ در نوشته‌های خود سعی تمام در متقاعد ساختن حاکمان و مسئولین امر به تغییر الفبا داشت.

مسکوب (۱۳۹۱) در کتاب هویت ایرانی و زبان فارسی در بررسی هویت ایرانی در قرن چهارم هجری، دو ساحت جامعه‌شناسانه (رابطه انسان با دیگران در اجتماع) و هستی‌شناسانه (رابطه انسان با هستی در جهان) مسئله هویت را از هم تفکیک می‌کند و بر این نظر است که در ساحت هستی‌شناسانه، در شناخت و باز رسیدن به خود از راه عالم بالا، هویت ما خصلت تازه‌ای یافته بود، به صورت و حتی به سیرت تازه‌ای درآمده بود: « مسلمان شده بودیم، مثل دیگر مسلمانان. در این مقام هویت ما مایه آمیختن با دیگران و از بین رفتن تمایز بود. ولی در ساحت جامعه‌شناسانه در برابر اقوام هم‌دین و در نتیجهٔ «هم‌هویت» –به ویژه عرب‌ها– ما همچنان به عنوان مردمی متفاوت و دارای هویت خود برجای ماندیم. از نظر تاریخی، ایرانی و مسلمان و از نظر اجتماعی مسلمان و ایرانی» (مسکوب،۱۹۱: ۲۸). از نظر مسکوب ایرانی‌ها مسلمان شدند و ایرانی ماندند با حفظ هویت خودشان به اسلام درآمدند و در طی قرن چهارم، با تقویت روحیه و حس ملی «ایرانی بودن»، به دنبال تشکیل حکومت‌های ملی بودند و این هویت ملی مبتنی بر دو عامل زبان و تاریخ بود. شکل‌گیری و نحوهٔ مواجهه با تاریخ و زبان فارسی در بین حاکمان خاندان‌هایی چون سامانیان، صفاریان، بلعمیان، آل‌محتاج، آل‌سمیجور در خراسان و سیستان و ماوراءالنهر و حتی بعدها در سلسله‌های ترک زبان غزنویان و سلجوقیان نیز بیانگر حضور رسمی و غیر رسمی زبان فارسی در آن دوره‌ها است. او همچنین در کتاب ملیت و زبان بر این نظر است که ما ملیت و یا بهتر است بگویم هویت ملی خود یعنی ایرانیت را به کمک زبان و پناه گرفتن به زبان حفظ نمودیم... و علی‌رغم نداشتن تمامیت سیاسی، ایرانیان از یک تمامیت فرهنگی برخوردار بودند (مسکوب،۱۹۹۲؛ به نقل از رجایی،۱۳۹۲: ۵۹).

احمدی (۱۳۹۰) در کتاب بنیادهای هویت ملی ایرانی، با پذیرش یک رویکرد ترکیبی (دیدگاه کهن‌گرایانه و مدرن) براین نظر است که هویت ایرانی از یکسو پدیده‌ای ازلی و مبتنی بر مسئله نژاد و خون است؛ از سوی دیگر به‌عنوان یک برساخته اجتماعی، پیامد فرایندهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و تلاش‌های نخبگان ایرانی دوران‌های تاریخی پیش و پس از ورود اسلام است. بر اساس این رویکرد ترکیبی، «هویت ایرانی را نوعی احساس وابستگی به سرزمین، تاریخ و فرهنگ ایرانی می‌داند که یک پدیده ازلی و قائم به ذات نیست، بلکه یک برساخته اجتماعی است که در طول قرن‌ها

توسط نخبگان سیاسی و فرهنگی ایران بوجود آمده و با تاریخ و روایت و فرهنگ ایرانی در هم آمیخته است» (احمدی،۱۳۹۰: ۱۱۵).

در دوره معاصر، بررسی ساختار اجتماعی جامعه ایران در عصر قاجار بیانگر تنوع و پراکندگی قومی، زبانی، مذهبی و خویشاوندی است، به گونه‌ای که هویت‌های جمعی برآمده از این مؤلفه‌های فرهنگی، ساختاری پراکنده، مستقل از هم و موزاییکی داشت. این امر معمولاً زمینه شکل‌گیری هویت‌های جمعی را در گستره‌های محدود جمعی فراهم می‌کرد. زیرا هویت جمعی افراد از عضویت و تعلق‌شان در یک گروه اجتماعی نشأت می‌گرفت (لمپتون،۱۳۶۲؛ به نقل از اکبری،۱۳۹۳: ۳۴). تعاملات بین‌گروهی یا وجود نداشته و یا از چنان گستردگی برخوردار نبوده است که منجر به پیدایش انسجام جامعه‌ای گردد و هویت عام جامعه‌ای یا ملی را پدید آورد. بدون تردید ساختار اجتماعی در ایران عصر نخست قاجار از خصلت خاص‌گرایانه برخوردار بود. افراد خود را در روابط خویشاوندی، محله‌ای و منطقه‌ای می‌یافتند و کمتر ابعاد فراقومی، زبانی و دینی پیدا می‌کردند. در واقع به زبان دورکیمی، همبستگی درون گروه‌های قومی، زبانی و مذهبی مبتنی بر تشابهات زمینه‌ای و محولی است نه تفاوت‌های اکتسابی و نوعی همبستگی مکانیکی از پیش مشخص شده غلبه داشت. برخی محققان عللی چون مبارزه برای دستیابی به منابع کمیاب در اقتصاد کشاورزی و دامی، بهره‌گیری از فرصت‌های نابرابر اقتصادی این باور را تقویت می‌کرد که شخص فقط با محروم‌کردن دیگران می‌تواند به ثروت و دارایی دست یابد، که به تعبیر راجرز فرضیه تصور خیر محدود در مناطق روستایی یکی از موانع توسعه محسوب می‌شود، و عامل رقابت برای دستیابی به مناصب محلی از دیگر عواملی است که موجبات تبدیل تعدد و تنوع اجتماعی به رقابت، نزاع و زد وخوردهای گروهی فراهم می‌ساخت. این تنش‌های گروهی، همبستگی‌های گروهی را تقویت می‌کرد، خاص‌گرایی را دامن می‌زد و از پیدایش هویت عام جامعه‌ای جلوگیری می‌کرد (لمپتون،۱۳۶۲؛ به نقل از اکبری،۱۳۹۳: ۳۹-۳۸).

برخی از آداب و رسوم یک قوم بیشتر نتیجهٔ وضع اقتصادی و اجتماعی آن قوم در دوره خاصی بوده است اما برخی خصائص حاصل آمیزش روح آن قوم با اقلیم و محیط اوست، نتیجهٔ فراز و نشیب‌های تجربه شده و اندیشه‌های افراد طی نسل‌های متوالی است، از آنجایی که محیط و اقلیم زندگی و سوانح تاریخی اقوام مختلف با یکدیگر همانند نیست نتیجهٔ و راهی که هر قوم برگزیده و در پیش گرفته، نتیجهٔ و شیوه خاصی است که با شیوه دیگران متفاوت است (خانلری،۱۳۷۷: ۱۳).

خانلری در مواجهه جامعه ایرانی با تغییرات و پیشرفت‌های دوره مدرن می‌نویسد:

پس از گذران چندی در بهت و بی‌غمی که نتیجهٔ سر در پوستین کشیدن و از تماشای جهان غافل شدن بود، ناگهان چشم گشودیم و دیدیم که روز برآمده و کاروان دور است. سراسیمه و وحشت‌زده سر در پی همراهان دوشین گذاشتیم و مانند مستان و پری‌زدگان دست و پا زدیم و به چپ و راست تاختیم... حاصل این گمراهی و نومیدی احساس زبونی شد. گمان بردیم که هرچه ما داشته‌ایم ناپسند است و موجب واپس ماندگیست و داشته دیگران یکباره حسن و کمال است برخی فرنگ رفته گفتند که باید یکباره فرنگی شد و همه چیز را از فرنگیان آموخت... نخست جامه پدری را از تن بیرون کردیم و با نفرت و لعنت دور انداختیم رخت فرنگی پوشیدیم و نفسی به راحت کشیدیم. هیچ ندیدیم که ملت‌های دیگر مانند ژاپونیان با همان جامه‌های کهن خویش در راه تمدن چه چالاک پیش می‌روند! (خانلری،۱۳۷۷: ۱۹).

خانلری ابتدا مواجهه‌ای بهت‌زده و وحشت‌زده از جامعه ایرانی در برابر پیشرفت‌های مادی و معنوی تمدن غرب ترسیم می‌کند که در نتیجهٔ آن، احساس ضعف و خواری کردیم او نیز زمانه این آگاهی از عقب افتادگی را پس از شکست‌های عباس میرزا در جنگ با روسیان می‌بیند. سپس با پرسش از این بحران، در خود نگریستیم که چه باید کرد؟ می‌افزاید اندیشمندان طریق‌های مختلفی را پیشنهاد دادند؛ یکی فاصله گرفتن از پدران و سلوک آنان را مانع ترقی پنداشتند، یکی

مانع را در ورود زبان بیگانه دانست. یکی ترک عادات گذشته و اقتباس آداب و سلوک فرنگی را درمان درد دانست و در این مسیر شور و شوق ترقی که داشته‌ایم خود را پاک باخته‌ایم. و مسئله هویت و بحران آن سر برآورد و تمیز عناصر هویت ایرانی از فرنگی دشوار شد. در این میان تقلید ظواهر غرب مسئله بحران هویت –پرسش از کیستی– را بغرنج‌تر ساخت. او در این رابطه می نویسد:

پیروی از اروپائیان کم کم رسم رایج زمان شد تا آنجا که مردان سیاست و فرمانروایان جامعه هم در اینکه چاره همه دردها همین است... ناچار به قبول آنچه آسان‌تر بود پرداختند و تقلید از ظواهر را پیش گرفتند اینگونه تقلید ابلهانه را شاید خود اروپائیان که کم کم در کشور ما ریشه می دوانیدند سخت تشویق می‌کردند زیرا که درست با سیاست اقتصادی و بازرگانی ایشان متناسب بود... ایرانیان نیز در این راه دلیرانه تاختند تا آنجا که جامه‌های خاص طبقات مختلف اروپائیان را نیز گرفتند و به زور بر تن همان طبقات ایرانی پوشانیدند (خانلری،۱۳۷۷: ۲۹).

همچنین در این مسیر تقلید، بی‌ارزش شدن زبان مادری در برابر زبان فرنگی از جلوه‌های هویت گمشده و در جستجوی هویت نو برآمدن است که خانلری با نقل خاطره‌ای آن را بیان می‌کند:

یاد دارم که در اروپا روزی یکی از دوستان ایرانی به دیدن من آمده بود. در اثنای صحبت از هوش برادرزاده خود که طفل پنج ساله‌ای بود سخن به میان آورد و گفت: آقا نمیدانید چه استعدادی دارد! سه ماه است که او را برای معالجه به اینجا آورده‌ام. ماشاالله دیگر یک کلمه فارسی نمی‌تواند حرف بزند. البته مقصود دوست من این بود که زبان فرانسه را در این مدت کم خوب آموخته است و زبان خود را فراموش کرده است. اما چون در ذهن خود برای فارسی دانستن هیچ ارزشی قائل نبود و در مقابل، دانستن زبان بیگانه را بسیار مهم می‌شمرد، مقصود خود را چنین بیان می‌کرد (خانلری،۱۳۷۷: ۳۱).

اکبری (۱۳۹۳) در بررسی مفاد گزارش‌های میرزا ابوالحسن‌خان و میرزا صالح شیرازی در سفر به فرنگ نشان می‌دهد آنان رو در روی خود جامعه نوینی یافتند که با مجموع تجارب تاریخی آنان متفاوت بود. در موضوع حکومت با ساختار جدیدی از نظام حکومتگری و رابطه شهروندان با آن مواجه شدند. این امر آنان را چنان از خود بی‌خود کرد که میرزا ابوالحسن‌خان، خاطرات خود از فرنگ را «حیرت‌نامه سفرا» نام‌گذاری کرد.

توکلی طرقی (۱۳۹۱) ضمن اشاره به نوشته‌های اعتمادالسلطنه در آثارش بر این نظر است که در نخستین سده‌های رویارویی با دانش و کارشناسی فرنگ نیز تداوم و بالندگی فرهنگ ایران بدون بازنگری تاریخ و بازپیرایی زبان میسر نبود. در این تغییر و تحولات در گستره تاریخ و زبان، که عناصر سازنده هویت و نفس فردی و اجتماعی‌اند، بدعت‌گذاری و سنت‌داری دو راهبرد متفاوت فرهنگ‌ورزی و چالش دانش و توانش بودند... سنت‌داران، لغت‌سازی و واژه‌پردازی بدعت‌گذاران را به استهزاء گرفته و بدعت‌گذاران هم سنت‌داران را مقلدان نسل‌های گذشته پنداشته، به تمسخر آنها می‌پرداختند... در این میان کمتر توجه شده است که پاسداری از سنت، خود برساخته تجدد است و با نام سنت با بازنگری گذشته و حال می‌پردازد (توکلی طرقی،۱۳۹۵: ۵۱). او همچنین به نقل از ذکاءالملک در مواجهه جامعه ایرانی با غرب می‌نویسد:

اکنون نیز هر مملکت و ملتی که بخواهد در عالم فرنگی‌ها مستهلک نشود و از میان نرود و اسم و رسم او باقی بماند، باید کمال عجله را در قبول تمدن وقت نماید! زیرا که عمده بهانه دست‌اندازی اروپایی‌ها به ممالک ادخال تمدن است در آنها؛ اگر ملت بالطبع خاطر متمدن نشد، به زور خواهد شد...آخرالامر هر کس غیرت اسلامی دارد و عزت ایران را می‌خواهد باید بداند واجب‌تر از همه کارها این است که به زودی تمدن وقت در این مملکت منتشر گردد و مدار کارها عدل و داد و حرف حسابی شود (فروغی،۱۳۱۸؛ به نقل از توکلی طرقی، ۱۳۹۵: ۵۵).

خانلری در جای دیگری یکی از ریشه‌های مواجه شدن با بحران هویت در برابر مظاهر غرب را از یکسو عدم آشنایی جوان ایرانی را با فرهنگ و تاریخ گذشته خود و از سوی دیگر، آشنایی جوان ایرانی در عوض شناخت دانش و هنر ملت‌های دیگر، محدود به آشنایی با ظواهر غرب می‌داند. او می‌نویسد:

نخست باید با شرمساری بسیار اقرار کنیم که امروز از ما نسبت به خویش بیگانه‌تری نیست. نمی‌دانم نقص از کجاست. این قدر هست که جوان ایرانی امروز نه تاریخ خود را می‌داند، نه با گوشه‌ای از اندیشه و ذوق پدران خود که ادبیات پهناور و درخشان فارسی مظهر آن است آشنائی دارد، نه در هنرهای ظریف و زیبای قدیم به چشم آشنائی و خریداری می‌نگرد. معلم و مدرسه و میز و دفتر و درس و بحث هست و جوان ایرانی سال‌ها با این همه سر و کار دارد و سرانجام به قدر آن روستائی عامی هم با تاریخ و ادبیات آنچه مربوط به فرهنگ ملی اوست آشنا نمی شود... اما اگر حاصل تحصیل جوانان ما آن بود که با دانش و هنر ملتهای دیگر جهان آشنائی کافی می یافتند باز دلداری می‌یافتیم. عیب کار اینجاست که فرزندان ما، به جای سعدی و حافظ، با پوشکین و شکسپیر آشنا نمی‌شوند، بلکه نام و نشان و سرگذشت بازیگران و رقاصان را می‌آموزند که تن عریان یا حرکات ساختگی ایشان را در پرده سینما دیده‌اند و چون سرمایه‌ای از دانش و ذوق ندارند این بازیگران را از بزرگان جهان پنداشته اند (فروغی،۱۳۱۸؛ به نقل از توکلی طرقی، ۱۳۹۵: ۱۶۱-۱۵۹).

در متون تاریخ معاصر نیز مسئله بازسازی هویت ایرانی توسط مورخان مختلف مورد کنکاش قرار گرفته است. به زعم توکلی طرقی (۱۳۹۵: ۴۶)، یکی از رویکردهای این مورخان نوپرداز، از جمله لسان‌الملک سپهر (۱۲۱۶-۱۲۹۷ق)، رویکرد عرب‌ستیزی، فرنگ‌ستایی و ایران‌آرایی است. توکلی طرقی به نقل از لسان‌الملک در تحریر ناسخ التواریخ: سلاطین قاجاریه می‌نویسد:

مرا واجب افتاد که کلمات کلدی و یونان و لاتین و انگلیس و فرانس، و روس و جرمن و دیگر السنه ممالک یورپ را ترجمانی کنم و از عبری، و عربی و ترکی، همه سخن به پارسی آرم... و مکشوف سازم که مسائل و مستند هر قوم بر چیست؟ و تحقیق هر قبیله در حقیقت مذهب خود بر چه سان است؟ لاجرم در هر شطری، بلکه در هر سطری با تشحیذ ناظر و تشدید خاطر، اجتهادی بسزا، و جدی به نهایت باید.

محمدحسن خان اعتمادالسلطنه در «المآثر و الآثار» تصحیح علم تاریخ را از جمله تبدیلات عادات و رسوم و رواج معارف جدیده و انتشار فنون بدیعه را از خصایص عصر جدید برشمرد. او در بازنگاری این گذشته فراموش شده و خرافاتی پنداشته شده گزارش داد:

در این دوران جاویدان، تاریخ قدیم ایران بر کتب متأخرین از مورخین اروپا، چه متقدمین از زمان هرودوت، و چه موخرین که غالباً در قید حیات هستند، عرضه گردید و تاریخ های عرب و فرس و روم و یونان و مصر و فرنگ با یکدیگر تطبیق افتاد و با مسکوکات ملوک ماضیه و سایر آثار و خطوط و اقلام و رموز که از قرون سابقه و احقاب خالیه خبر می‌دهند موازنه شد. اغلاط و سقطات و افسانه‌ها و خرافات و اخبار صحیحه و آثار صریحه متمیز گشت (توکلی طرقی، ۱۳۹۵ :۴۸).

آدمیت (۱۳۵۷) نیز در اشاره به اثر میرزا آقاخان کرمانی، «آیینه سکندری»، می‌نویسد:

این اثر اولین تاریخ جدید علمی ایران باستان است به قلم یک مورخ ایرانی که مبتنی بر مطالعات خود و تحقیقات دانشمندان اروپا نگاشته شده است. خود میرزا آقاخان به ملکم‌خان می‌نویسد: برای برانداختن این درخت خبیث(ظلم)، چنین تاریخی لازم است و هم برای احیای قوه ملیت در طبایع اهالی ایران (آدمیت،۱۳۵۷؛ به نقل از مسکوب،۱۳۷۹: ۱۲).

اکبری (۱۳۹۲) در بررسی گفتارهای جدید هویت ایرانی، از سه گفتار ایرانیت دین‌گرا، ایرانیت قومیت‌گرا و ایرانیت سکولار و باستان‌گرا نام می‌برد که در گفتار ایرانیت دین‌گرا ضمن اشاره به نوشته‌های مستشارالدوله، طالبوف و

روزنامه‌های اختر و حبل‌المتین، تجدید بنای ملیت ایرانی به معنای مدرن آن با طرح عنصر دیانت در منظومه نوسازی صورت می‌گیرد. به کارگیری واژه‌هایی چون «ملت» – جماعتی که دارای حقوق طبیعی نظیر آزادی شخصی، امنیت جان و مال، آزادی اجتماعات و... هستند–، ملیت، ملت‌خواهی، ترقی ملتی، حب وطن، ابنای وطن، وطن مقدس، حب‌الوطن من الایمان و... بیانگر دو عنصر ایران و اسلام به عنوان دو جزء اساسی خودیت جمعی در دوره قاجار است. در گفتار ایرانیت قومیت‌گرا، در بازسازی مفهوم ملت، دو عنصر زبان و تاریخ ملی توجه خاصی می‌شود. اکبری (۱۳۹۳) به نوشته جلال‌الدین میرزای قاجار در دیباچه نامه خسروان اشاره دارد:

روزی در این اندیشه افتاد که از چیست ما ایرانیان زبان نیاکان خویش را فراموش کرده‌ایم و با این که پارسیان در نامه‌سرایی و چکامه‌گویی....نامه‌ای در دست نداریم که به پارسی نگاشته شده باشد. اندکی بر نابودی زبان ایرانیان دریغ خوردم و پس از آن خواستم آغاز نامه پارسی کنم سزاوارتر از داستان پادشاهان پارس نیافتم، از این رو این نگارش را نامه خسروان نهادم (جلال‌الدین میرزای قاجار،۱۲۸۵؛ به نقل از اکبری،۱۳۹۳: ۶۶).

در گفتار ایرانیت سکولار و باستان‌گرا عناصری چون زبان، خط، تاریخ، دین و ترقی عناصر اصلی در تاریخ‌سازی پیشینه باستانی ایرانیان محسوب می‌شوند. آخوندزاده در مکتوب اول کمال‌الدوله، مرثیه‌ای درباره وطن آغاز می‌کند:

ای ایران، کو آن شوکت و سعادت تو که در عید کیومرث و جمشید و گشتاسب و انوشیروان و خسروپرویز می‌بود (آخوندزاده،۱۳۶۴؛ به نقل از اکبری: ۶۷).

میرزا آقاخان نیز با مشاهده وضع نابسامان کشور و ضعف دولت ایران در مقابل بیگانگان، در قالب نوعی واکنش روانی بازگشت به دوره‌های دیرین تاریخ ایران چنین می‌سراید:

خوشا روزگاران فرخ زمان که روم و فرنگ از تو جستی امان
بسی خرم آن روزگار خوشی که بودت به هر سوی لشگرکشی

(ناظم الاسلام،۱۳۶۱: ۲۲۵)

میرزاده عشقی (۱۳۷۵) در خطاب به غربیان می‌گوید:

یاد آن عهدی که در مشرق تمدن باب بود وز کران مشرق نور معرفت پرتاب بود
یادشان رفته همان زمان در مغرب زمین مردمی بودند همچون جانور جنگل‌نشین
از همین رو گله گله می‌چریدندی گیاه خیز ای مشرق زمینی، روز مغرب کن سیاه

به زعم اکبری (۱۳۹۳) آخوندزاده از طریق غیریت‌سازی پروژه تعریف خود یا ایرانی را پی‌جویی می‌کند. اعراب غیر، بیگانه و دشمنی محسوب می‌شوند که به عصر طلایی ایرانی خاتمه دادند. بنابراین در بازیابی هویت خویش باید از غیر آغاز کرد و با زدودن خود از غیر، به موجودیت ناب خویش دست یافت. همچنین در گفتار آخوندزاده، غیر دیگری نیز وجود دارد که دشمن و بیگانه محسوب نمی‌شود بلکه در تجدید بنای هویت جدید ایرانی جزئی از خودیت ایرانی به حساب می‌آید. این غیر، فرنگ و فرنگی است که هویت ملی از طریق اقتباس و بازسازی خود بر آن نمونه تمام عیار، کاری بس نیک و مطلوب است.

میرزا آقاخان کرمانی (۱۳۸۹) نیز در آیینه سکندری در پی تجدید بنای ملیت براساس تاریخ ایران باستان، قومیت و نژاد آریایی و زبان پارسی بود. وی می‌نویسد:

ملتی که تاریخ گذشتگان و اسباب ترقی و تنزل خود نداند کودکی را ماند که پدر و نیاکان خود را نشناسد کیانند و چه نام داشتند... دیگر چه حب افتخار و شرف و چه آرزوی ترقی و پیشرفت در آن گروه پدید خواهد آمد... چنان‌چه هرکس باید پدر راستین خود را بداند کیست و نسب اصلی او از کجاست تاریخ قوم خود را نیز از روی معلومات جوهریه و

محاکمات فلسفیه کشف و تحصیل کند...و إلا از تاریخ دروغین و اساطیر بی‌اصل که مطابق واقع و حقیقت نیست چه فایده و تأثیر آید... تاریخ قباله‌ی نجابت و سند بزرگواری و شرافت و دلیل اصالت هر قوم است..اگر همین شاهنامه فردوسی نمی‌بود بعد از استیلای اقوام عربیه بر ایران تاکنون بالمره لغت و جنسیت ملت ایران مبدل به عرب شده... اگر تاریخ این ملت بر اساسی استوار نهاده شود و داعیه‌ی بزرگواری در قلوب اهالی راسخ گردد، ملت مزبور چناری تنومند کاشتن بیخ که به هر طرف ریشه‌ی ثابت انداخته باشد در برابر تندباد حوادث پایداری و مقاومت تواند کرد و الا به‌سان درختی ناپایدار خواهد بود که بیخ و بنش تاب یک حمله‌ی باد خزانی نیاورد (کرمانی، ۱۳۸۹: ۳۷-۳۵).

مروری بر دیدگاه‌های روشنفکران و شاعران دوره قاجار نشان می‌دهد که غالب آنها در بازیابی هویت ملی به تقابل آشکار وضعیت و جایگاه ایران باستان و ایران دوره قاجار در مواجهه با دول غربی اشاره دارند و راه‌حل گریز از این تقابل را در احیاء عناصر هویت‌ساز می‌بینند، نظیر احیاء خط الفبا نزد آخوندزاده، بازگشت عظمت و هیبت ایرانی در اشعار عشقی، لسان‌الملک سپهر، میرزاآقاخان کرمانی و غیره. اما در اینجا خط تمایز آخوندزاده را با سایرین به روشنی می‌توان در نگاه تلفیقی او بین عناصر اولیه‌ی هویت ایرانی مانند زبان فارسی و عناصری از فرهنگ و تمدن غرب دید.

بررسی اسناد و مدارک تاریخی نشان می‌دهد که در هنگامه جنبش مشروطیت و تلاش نخبگان، روشنفکران و همراهی بخشی از روحانیون برای ایجاد دولت-ملت جدید، کوشش درخور توجهی نیز در امر تأسیس هویت ملی به عنوان جزء لازم در پروژه ایجاد دولت ملی به عمل آمد. بدین صورت که طرفداران حکومت مشروطه به عنوان حاملان اجتماعی پروژه دولت-ملت جدید، هویت ملی ایرانیان را مطابق ضروریات پروژه خود سامان دادند، به طوری که در فرایند خودیابی ملی، مشروطه‌خواهان همان ملت تعریف شدند و مخالفانشان در جایگاه غیر قرار گرفتند. گفتار جدید سیاسی که بعدها ایدئولوژی جنبش مشروطیت را سامان داد، در پی ساختن تعریف تازه‌ای از مجموعه شهروندان یک کشور به مثابهٔ یک ملت در برابر دستگاهی به نام دولت بود. ملت در تعریف جدیدش، دیگر پیروان ادیان و فرقه‌های دینی خاصی را در بر نمی‌گرفت، بلکه مجموعه آحاد شهروندان یک کشور را شامل می‌شد که خواهان حاکمیت واحد و قانونمند دستگاهی به نام دولت جدید بودند، به طوری که منتخب آنان در برابرشان پاسخگو باشد (اکبری،۱۳۹۳: ۹۳).

با توجه به اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران پس از حمله متفقین در جنگ جهانی دوم به ایران و تبعید رضاشاه در سال۱۳۲۰ هـ.ش، مسئله انسجام و وحدت ملی به مانند زمان پایان دوره قاجار و پیش از به قدرت رسیدن رضاخان، دوباره به عنوان یک دغدغه ملی مطرح گردید. خانلری در نوشته‌هایش در دی ماه ۱۳۲۵ پس از وقایع تجزیه‌طلبی اقوام کرد و ترک در شمال غرب کشورمی‌نویسد:

آنچه در وضع امروز جهان برای هر ایرانی که می‌خواهد ایرانی بماند و به این سبب ناچار به بقای کشور و ملت خود دل بسته است مایه نگرانیست اینست که دشمنان ما از دیرباز به بهانه اختلاف در لهجه و زبان یا اختلاف جزئی در دین میان اجزاء ملت تفرقه می‌اندازند... سیاست ایجاد وحدت ملی سیاستی است که امروز تا اندک فرصتی باقیست باید در سر لوحه دستور کار ما قرار بگیرد. انجام اموری چون ایجاد جوایز ادبی متعدد در رونق بخشیدن به آموزش و فراگیری زبان و ادبیات فارسی به ویژه در آن نواحی که زبان رسمی کشور کمتر رایج است، اجرای تعلیم عمومی اجباری، به‌کارگیری جدیدترین وسائل فنی نظیر سینمای سخنگو در جهت ترویج زبان و فرهنگ ملی و تهیه فیلم‌های ایرانی از موضوع‌های داستانی و تاریخی و زندگانی طبیعی ایرانیان می‌تواند ما را به مقصود نزدیک سازد... تنها چیزی که می‌تواند تفاوت وضع زندگی و آداب و لهجه خاص را در فراهم ساختن هماهنگی و وحدت ملی رفع کند و اجزاء متفاوت را وحدت بخشد آموختن زبان رسمی کشور و اشتراک در اندوخته‌های ذهنی شیوه تفکر است (اکبری،۱۳۹۳: ۸۲-۱۰۳).

مسکوب (۱۳۸۴) در تحلیل وضعیت بن‌بست اواخر دوره قاجار و ورود به قرن جدید و لزوم احیای هویت ملی از مسیر تاریخ‌نویسی می‌نویسد:

اینک در آغاز قرن و دوران دگرگونی و چرخش در زندگی اجتماعی که سیاست و کشورداری سده گذشته به بن‌بست رسیده بود، مردم هوشیار می‌خواستند «خرمن سستی و تن‌پروری» را در وجود خود بسوزند و طرحی نو دراندازند. آنها الگوی چنین طرحی را در پیش رو(اروپا)، و پشتوانه آن را در پشت سر (گذشته تاریخی) داشتند... ما که می‌خواستیم بار دیگر در میان ملت‌های جهان صاحب نام و نشان (خودآگاهی–هویت) و با آنها برابر و همسنگ شویم باید آن غرور ملی از دست رفته را باز می‌یافتیم تا به جای احساس درماندگی و خواری از همان افتخار نیاکان برخوردار گردیم (مسکوب،۱۳۸۴: ۱۳).

افشار (۱۳۰۴) در سرمقاله‌ای در مجله آینده پس از ابراز علاقه‌اش به وحدت ایران، به منظور از میان برداشتن چند دستگی‌های قومی و تقویت وحدت ملی می‌نویسد:

باید هزارها کتاب و رساله دلنشین کم‌بها به زبان فارسی در تمام مملکت به خصوص آذربایجان و خوزستان منتشر نمود. باید کم‌کم وسیلهٔ انتشار روزنامه‌های کوچک ارزان‌قیمت محلی به زبان ملی در نقاط دوردست مملکت فراهم آورد... می‌توان بعضی ایلات فارسی‌زبان را به نواحی بیگانه‌زبان فرستاد و در آنجا ده‌نشین کرد و در عوض ایلات بیگانه‌زبان آن نقاط را به جای آن‌ها به نواحی فارسی‌زبان کوچ داد و ساکن نمود. اسامی جغرافیائی را که به زبان‌های خارجی و یادگار تاخت و تاز چنگیز و تیمور است باید به اسامی فارسی تبدیل کرد. باید مملکت را از لحاظ اداری مناسب با مقصود تقسیمات جدید نمود (به نقل از اتابکی، ۱۳۸۵: ۱۷).

نتیجه‌گیری

در نتیجهٔ فشارهای حاصل از مدرن شدن جامعه، امروزه توجه به اجتماع می‌تواند به‌مثابهٔ پاسخی به بحران همبستگی و تعلق به نظر آید که با جهانی شدن تشدید و در همان حال ایجاد شده است. به زعم کاستلز(۱۳۸۴) مردم در برابر فرایند فردی‌شدن و تجزیه اجتماعی مقاومت می‌کنند و مایل به گردآمدن در سازمان‌های اجتماع‌گونه‌ای هستند که در طول زمان، احساس تعلق و در نهایت در موارد بسیار هویتی فرهنگی و همگانی ایجاد کند. ظهور واژه‌هایی چون جهان – مکانی شدن[1] باورها، انتظارات و کنش‌های اجتماعی افراد بیانگر چنین مقاومت‌هایی است. کونیگ در دهه ۶۰ میلادی نیز در تعریف از اجتماع در دوره مدرن آن را یک جامعه جهانی بر پایه‌های محلی در نظر می‌گرفت. به تعبیر کوهن (۱۹۸۷) بیشترین اجتماعات امروزی را که در آن اعضا فاقد روابط چهره به چهره هستند می‌توان در دسته اجتماعات تخیلی در نظر گرفت. بنابراین با تغییر ساختار شکل‌گیری اجتماعات و کارکردهای جدید ناشی از این تغییر، شاهد تغییر در فرایند هویت‌یابی افراد در این اجتماعات جدید هستیم به گونه‌ای که ابزارها و شیوه‌های دیداری و شنیداری سنتی در برقراری ارتباط بین افراد جای خود را هر چه بیشتر به تعاملات دیداری و شنیداری در بستر ابزارهای ارتباطی متعدد نظیر شبکه‌های اجتماعی مجازی می‌دهد. جامعه معاصر ایران نیز با عبور از ساختارهای سنتی قبیله‌ای و خویشاوندی در اجتماعات عشایری و روستایی از اوایل دوره پهلوی تاکنون به زندگی بیشتر در فضاهای جدید شهری و به دنبال آن طی دو دهه اخیر تجربه حضور در فضای مجازی و استفاده روزافزون از قابلیت‌های تعاملی این فضا به مدد رشد تکنولوژی‌های ارتباطی خو گرفته است. در نتیجهٔ ایرانیان، امروز با تأثیرپذیری از جریانات اطلاعاتی در جامعه شبکه‌ای

1Glocalization

(به تأسی از کاستلز) شیوه‌ها و ترفندهای جدیدی را در برقراری ارتباط با یکدیگر و جامعه جهانی به‌کار می‌گیرند که ماحصل آن شکل‌گیری هویت‌های جدید بعضاً متفاوت و تا حدی متعارض با فرهنگ بومی در بین نوجوانان و جوانان است. مروری بر نتایج بررسی‌های انجام شده در حوزه سبک زندگی و مصرف قشر نوجوان و جوان به خوبی بیانگر تجربه شیوه‌های جدید هویت‌یابی(نظیر ابراز هویت از طریق مصرف بدن) است.

بررسی مضامین نوشته‌ها و اشعار روشنفکران و شاعران دوره قاجار بیانگر نوعی بحران و سردرگمی هویتی در مواجهه با تمدن غرب است که چنین بحرانی در فرایند هویت‌یابی در وضعیت فعلی جامعه ایرانی را نیز می‌توان در مواجهه با دگرگونی‌های حاصل از جهانی‌شدن اقتصاد و فناوری‌های جدید ارتباطی در نظر گرفت؛ با این تفاوت که مواجهه با غرب در دوره قاجار مواجهه‌ای سخت‌افزاری درقالب محدودیت‌های مکانی و زمانی با دول مشخص بود، در حالی‌که در دوره حاضر نوع مواجهه، نرم‌افزاری، چندلایه و فراتر از مرزهای مکانی و جغرافیائی است. بالطبع ضمن اشتراک در اصل مسئله، شیوه‌ها، ابزارها و راه‌حل‌های مواجهه متفاوت خواهد بود. بنابراین پرسش از هویت و کیستی ما ایرانیان در مواجهه با "دیگری" در بسترهای مختلف زمانی و مکانی، دلالت‌ها و پاسخ‌های خاص زمانه خود را به همراه داشته است. اینکه تعلق ما به اجتماع ایرانی در گذشته بیشتر رنگ و بوی خاک سرزمین و جغرافیای ایرانی می‌داده است اما امروزه نسل جدید ضمن برخورداری از چنین حس تعلقی، با انواع اجتماع‌های ایرانی در سراسر دنیا و به‌ویژه در فضای مجازی (به تعبیر گیدنز از جا کندگی زمانی و مکانی در عصر مدرنیته) مواجه است که از ابزارها و قابلیت‌های نرم‌افزاری جدید روز در فرایند هویت‌یابی استفاده می‌کند.

حامی مالی

این اثر حامی مالی نداشته است.

سهم نویسندگان در پژوهش

تمامی مراحل توسط نویسنده نگارش و تحلیل شده است.

تضاد منافع

نویسنده اعلام می‌دارند که هیچ تضاد منافعی در رابطه با نویسندگی و یا انتشار این مقاله ندارند.

تقدیر و تشکر

نویسنده مراتب تشکر و قدردانی خود را از تمامی افرادی که در انجام این پژوهش یاری‌رسان بودند، به‌ویژه آنانی که در ارزیابی و ارتقای کیفیت مقاله نقش مؤثری داشتند، ابراز می‌دارند..

منابع

آخوندزاده، میرزا فتحعلی. (۱۳۵۷). *الفبای جدید و مکتوبات*. به کوشش حمید محمدزاده، تبریز: نشر احیاء.

اتابکی، تورج .(۱۳۸۵). *تجدد آمرانه: جامعه و دولت در عصر رضاشاه*. ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: نشر ققنوس.

احمدی، حمید. (۱۳۹۰). *بنیادهای هویت ملی ایرانی*. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

اسمیت، دی. آنتونی. (۱۳۹۴). *ناسیونالیسم و مدرنیسم*. ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: نشر ثالث.

اکبری، محمد علی. (۱۳۹۳). *تبارشناسی هویت جدید ایرانی*: عصر قاجاریه و پهلوی اول. تهران: نشر علمی و فرهنگی.

الیوت، برایان. (۱۳۹۶). *ساختن اجتماع*. ترجمه نریمان جهان‌زاد، تهران: نشردیبایه

بردسیری کرمانی، میرزا عبدالحسین خان. (۱۳۸۹). *آیینه سکندری*. به اهتمام علی‌اصغر حقدار، تهران: نشر چشمه.

توکلی طرقی، محمد. (۱۳۹۵). *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ*. تهران: نشر پردیس دانش.
جلال‌الدین میرزا. (۱۳۵۵). *نامه خسروان*. ویراسته‌ی محمد مقدم و مصطفی انصاری، شرکت افست(سهامی خاص).
جنکینز، ریچارد. (۱۳۸۱). *هویت اجتماعی*. ترجمه تورج یاراحمدی، تهران: نشر شیرازه.
دان، جی رابرت. (۱۳۹۳). *نقد اجتماعی پست‌مدرنیته بحران‌های هویت*. ترجمه صالح نجفی، تهران: نشر پردیس دانش.
رجایی، فرهنگ. (۱۳۹۲). *مشکلهٔ هویت ایرانیان امروز*. تهران: نشر نی.
رابرتسون، رونالد. (۱۳۸۵). *نظریه اجتماعی و فرهنگ جهانی جهانی شدن*. ترجمه کمال پولادی، تهران: نشر ثالث.
شایگان، داریوش. (۱۳۷۱). *آسیا در برابر غرب*. تهران: انتشارات باغ آینه.
فیالکوف.یانکل. (۱۳۸۳). *جامعه شناسی شهر*. ترجمه عبدالحسین نیک گهر.تهران.نشرآگه
کاستلز، امانوئل. (۱۳۸۴). *عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ قدرت هویت*. جلد دوم، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: طرح نو.
کوزر، لوئی. (۱۳۷۷). *زندگی واندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.
کوش، دنی. (۱۳۸۱). *مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی*. ترجمه فریدون وحیدا، تهران: انتشارات سروش.
گرام، گوردون. (۱۳۹۳). *جستاری فلسفی در ماهیت اینترنت*. ترجمه محمدرضا امین ناصری، تهران: نشر کویر.
گل‌محمدی، احمد. (۱۳۸۹). *جهانی‌شدن فرهنگ*، هویت. تهران: نشر نی.
گودرزی، حسین. (۱۳۸۵). *مفاهیم بنیادین در مطالعات قومی*. تهران: انتشارات تمدن ایران.
مسکوب، شاهرخ. (۱۳۸۴). *داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع*. تهران: نشر فرزان.
مسکوب، شاهرخ. (۱۳۹۱). *هویت ایرانی و زبان فارسی*. چاپ پنجم، تهران: نشر فرزان.
مدنی قهفرخی، سعید (۱۳۹۶). *جماعت‌گرایی: نظریه‌ای برای عدالت*، توسعه و مشارکت. تهران: نشر صمدیه.
مید، جورج هربرت. (۱۴۰۰). *ذهن، خود و جامعه*. ترجمه محمد صفار، تهران: سمت.
ناتل خانلری، پرویز. (۱۳۷۷). *هفتاد سخن جلد دوم: فرهنگ و اجتماع*. تهران: نشر توس.
هاشمی، محمد منصور. (۱۳۹۳). *هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید*. تهران: نشر کویر.

References

Ahmadi, H. (2011). *Foundations of Iranian national identity*. Research Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian]
Akbari, M. A. (2014). *Genealogy of the new Iranian identity: Qajar and early Pahlavi eras*. Scientific and Cultural Publishing. [In Persian]
Akhundzadeh, M. F. (1978). *The new alphabet and writings* (H. Mohammadzadeh, Ed.). Ehyā Publishing. [In Persian]
Atabaki, T. (2006). *Authoritarian modernity: Society and state in the era of Reza Shah* (M. Haghighatkhah, Trans.). Qoqnoos Publishing. [In Persian]
Bardasiri Kermani, M. A. K. (2010). *Ayineh-ye Sekandari* (A. A. Haghdar, Ed.). Cheshmeh Publishing. [In Persian]
Castells, M. (2005). *The information age: Economy, society and culture – The power of identity* (Vol. 2; H. Chavoshian, Trans.). Tarh-e No. [In Persian]
Coser, L. (1998). *The life and thought of the great sociologists* (M. Salasi, Trans.). Scientific Publications. [In Persian]
Delanty, G. (2010). *Community* (2nd ed.). Routledge.
Dunn, R. G. (2014). *Social critique of postmodernity: Identity crises* (S. Najafi, Trans.). Pardis-e Danesh Publishing. [In Persian]
Elliott, B. (2017). *Constructing community* (N. Jahanzad, Trans.). Dibayeh Publishing. [In Persian]
Fischer, C. S., et al. (1977). *Social relations in urban networks and settings*. University of Chicago Press.

Forrest, R., & Kearns, A. (2001). Social cohesion, social capital and the neighbourhood. *Urban Studies, 38*(12), 2125–2143.

Golmohammadi, A. (2010). *Cultural globalization and identity*. Ney Publishing. [In Persian]

Goudarzi, H. (2006). *Fundamental concepts in ethnic studies*. Tamadon-e Iran Publications. [In Persian]

Graham, G. (2014). *A philosophical inquiry into the nature of the internet* (M. R. Amin Naseri, Trans.). Kavir Publishing. [In Persian]

Guma, T., Drinkwater, S., & Jones, R. D. (2022). Communities of/for interest: Revisiting the role of migrants' online groups. *Sociology, 56*(4), 1–17.

Guttdiner, M., & Leslie, B. (2005). *Key concepts in urban studies*. Sage.

Harvey, D. (1992). *The condition of postmodernity*. Blackwell.

Hashemi, M. M. (2014). *Identity thinkers and the intellectual legacy of Ahmad Fardid*. Kavir Publishing. [In Persian]

Hernández, B., Hidalgo, M. C., Salazar-Laplace, M. E., & Hess, S. (2007). Place attachment and place identity in natives and non-natives. *Journal of Environmental Psychology, 27*(4), 310–319.

Jalal al-Din Mirza. (1976). *Nameh-ye Khosravan* (M. Moghaddam & M. Ansari, Eds.). Offset Company. [In Persian]

Jenkins, R. (2002). *Social identity* (T. Yarahmadi, Trans.). Shirazeh Publishing. [In Persian]

Keller, S. (1968). *The urban neighborhood*. Random House.

Kusch, D. (2002). *The concept of culture in social sciences* (F. Vahida, Trans.). Soroush Publications. [In Persian]

Madani Qahfarokhi, S. (2017). *Communitarianism: A theory for justice, development, and participation*. Samadiyeh Publishing. [In Persian]

Maskub, S. (2005). *The story of literature and the history of society*. Farzan Publishing. [In Persian]

Maskub, S. (2012). *Iranian identity and the Persian language* (5th ed.). Farzan Publishing. [In Persian]

Mead, G. H. (2021). *Mind, self, and society* (M. Saffar, Trans.). SAMT. [In Persian]

Morgan, P. (2010). Towards a developmental theory of place attachment. *Journal of Environmental Psychology, 30*(1), 11–22.

Natel Khanlari, P. (1998). *Seventy discourses* (Vol. 2: Culture and society). Toos Publishing. [In Persian]

Ohler, J. B. (2010). *Digital community, digital citizen*. Corwin/Sage.

Paddison, R. (2001). Communities in the city. In R. Paddison (Ed.), *Handbook of urban studies*. Sage.

Puddifoot, J. E. (1995). Dimensions of community identity. *Journal of Community & Applied Social Psychology, 5*(4), 357–370.

Rajaei, F. (2013). *The problem of identity of Iranians today*. Ney Publishing. [In Persian]

Robertson, R. (2006). *Social theory and global culture: Globalization* (K. Pouladi, Trans.). Sales Publishing. [In Persian]

Sayers, S. (1999). Identity and community. *Journal of Social Philosophy, 30*(1), 147–160.

Shayegan, D. (1992). *Asia against the West*. Bagh-e Ayineh Publications. [In Persian]

Smith, D. A. (2015). *Nationalism and modernism* (K. Firouzmand, Trans.). Sales Publishing. [In Persian]

Tavakoli Targhi, M. (2016). *Native modernity and rethinking history*. Pardis-e Danesh Publishing. [In Persian]

Turner, J. (1998). *The structure of sociological theory*. Sage.

Vialkoff, Y. (2004). *Urban sociology* (A. H. Nik Gohar, Trans.). Agah Publishing. [In Persian]

Wasserman, S., & Faust, K. (1995). *Social network analysis: Methods and applications*. Cambridge University Press.

Wellman, B. (2001). Physical place and cyberplace: The rise of personalized networking. *International Journal of Urban and Regional Research, 25*(2), 227–252.