

مطالعه ابعاد هویت فرهنگی ایران در دوران صفویه و قاجاریه در سفرنامه‌های سفرنامه نویسان خارجی^۱

* سیدضیاء هاشمی

E-mail: zhashemi@ut.ac.ir

** محمدجواد ایمانی خوشخو

E-mail: javad.imani66@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۲/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۱۲

چکیده

هویت جمعی از منظر جامعه‌شناختی، پدیده‌ای تاریخی است که برای فهم آن ناگزیر به بررسی‌های تاریخی هستیم. در میان ابعاد هویت جمعی، یکی از مهم‌ترین ابعاد، هویت فرهنگی است و تحقیق حاضر در صدد بررسی آن است. در این اثر، تحلیل مقایسه‌ای هویتی فرهنگی در دو دوره صفویه و قاجاریه از طریق بررسی استقرایی سفرنامه‌های نگاشته شده توسط سفرنامه‌نویسان دوره‌های مذکور، صورت گرفته است. هویت فرهنگی در سه بُعد (سنتی، دینی، مدرن) مورد بررسی قرار گرفت که عناصر زیر حاصل شد و هر یک از این عناصر در دو دوره صفویه و قاجاریه بررسی و مقایسه شدند.

هویت دینی مذهب‌بنیان، سیاست‌گرایی دینی، فرهنگ‌محوری، مسأله یا بحران هویتی، تقدیرگرایی هویتی، ظاهرسازی هویتی، حضور هویت مدرن با بحران هویت، ناهمسازی هویت مدرن با سایر عناصر.

کلید واژه‌ها: هویت، فرهنگ، مدرنیت، سنت، اسلامیت، صفویه، قاجاریه.

۱. مقاله مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد با عنوان «بررسی تطبیقی ابعاد هویت ایرانی در دوران صفویه و

قاجاریه» به سال ۱۳۹۱، در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران می‌باشد.

** دانشیار جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، نویسنده مسئول

** کارشناسی‌ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران



مقدمه و طرح مسأله

هویت پدیده‌ای است که در طول زمان شکل می‌گیرد و نشان از تداوم دارد، این زمان‌مندی ناگزیر پای تاریخ را وسط خواهد کشید. بدین معنی که چنانچه بتوان تاریخ یک اجتماع را به دوره‌هایی تقسیم کرد، هویت کنونی آن اجتماع ماحصلی از تمامی اتفاقاتی است که در این مراحل رخ داده است. پس برای فهم کیستی کنونی جامعه‌ی ما نیاز است تا تاریخ را مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم. در عصر جهانی‌شدن، نقش تاریخ در هویت جمعی روز به روز اهمیت بیشتری پیدا می‌کند اما رجوع و توسل به گذشته، گزینشی است و تداوم در هویت، به معنای «بازپروری فعالانه‌ی» عناصر سرگذشت زندگی جمعی و سازماندهی مجدد آن‌ها در «بستری جدید» است. در این راستا، به دو صورت می‌توان با تاریخ مواجه شد: بررسی قیاسی تاریخ، بررسی استقرایی تاریخ. تحلیل‌های استقرایی ما را برای رسیدن به چهارچوب‌های نظری بومی‌تر یاری می‌رسانند و امکان بسط نظریات هویتی موجود را فراهم می‌آورند. در این راستا، جزئیاتی که طی بررسی‌های استقرایی از متن منابع تاریخی استخراج می‌شوند؛ طی برساخت مرحله دومی که پژوهشگر انجام می‌دهد، کلیتی را شکل می‌دهند که توضیح دهنده‌ی هویت ایرانی است. در میان ابعاد هویتی، هویت فرهنگی بیش از سایر وجوه هویتی اهمیت می‌یابد، چرا که فرهنگ یکی از غنی‌ترین منابع هویت است و افراد و گروه‌ها با استفاده از عناصر فرهنگی گوناگون هویت می‌یابند. لذا پژوهش حاضر قصد دارد تا با پژوهش در تاریخ فرهنگی ایران در دوره‌ی قاجاریه و صفویه، به فهمی از هویت فرهنگی ایران دست‌یابد.

سؤالات تحقیق

بر این اساس ما در این مقاله در پی پاسخگویی به این سؤال‌ها هستیم که: چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی در عناصر «هویت فرهنگی سنتی» ایران در دو دوره‌ی صفویه و قاجاریه وجود دارد؟ چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی در عناصر «هویت فرهنگی دینی» ایران در دو دوره‌ی صفویه و قاجاریه وجود دارد؟ چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی در عناصر «هویت فرهنگی مدرن» ایران در دو دوره‌ی صفویه و قاجاریه وجود دارد؟

چارچوب نظری

۱- دیدگاه نظری

دیدگاه حاکم بر پژوهش حاضر، دیدگاه کنش متقابل نمادین است. اصول اساسی این دیدگاه را هربرت بلومر این‌گونه عنوان کرده است: اول این‌که جهانی که انسان در کنش

متقابل با آن است، قابل فهم است. دوم آن که معنای پدیده‌های موجود در این جهان، نه در ذهن انسان و نه در ذات این پدیده‌ها، بلکه در روابط متقابل اجتماعی معنا می‌یابد. سوم آن که انسان موجودی تفسیرکننده و معناکننده است (بلومر، ۱۹۸۶: ۴ و ۵). دیدگاه کنش متقابل نمادین با این رویکرد خود به جهان اجتماعی، قابلیت‌های ویژه‌ای را برای پژوهش‌های تاریخی به ارمغان آورده است. مطابق با این دیدگاه، زمان، نه یک پدیده‌ی عینی بلکه یک برساخته‌ی ذهنی است و این کنش و کنش متقابل معنادار است که به زمان شکل می‌دهد؛ چرا که زمان مشتمل بر جهش‌های ناپیوسته است و جهت‌گیری‌های اجتماعی و ذهنی متفاوتی می‌تواند نسبت به این جریان وقایع، وجود داشته باشد (هال، ۱۹۹۰: ۱۹). این نظریه با استفاده از ابزار واژگان مفهومی خود، مسأله‌ی انتخاب در مطالعات تاریخی را حل می‌کند (هال، ۱۹۹۰: ۳۱). این پژوهش با استفاده از مفاهیمی نظیر: هویت، هویت جمعی و هویت جمعی ایران، حساس‌سازی شده است و از این طریق سعی در درک تمایزها و تشابهات داده‌های تاریخی دارد. در این راستا، ابتدا تعاریفی از این مفاهیم ارائه می‌شود.

۲- تعریف مفاهیم

۱-۱- تعریف هویت

هویت از منظر روان‌شناختی به خودانگاره فرد مربوط می‌شود و عبارت است از دیدگاه فرد از خودش به‌عنوان چیزی متداوم و یکسان (اریکسون، ۱۹۶۳: ۴۲). اما از منظر جامعه‌شناختی، هویت جمعی عبارت است از «فرایندی» که طی آن معانی کلیدی، ذهنیت افراد را شکل می‌دهند و مردم به واسطه‌ی آن‌ها نسبت به رویدادها و تحولات محیط زندگی خود حساس می‌شوند. مردم از طریق هویت به دیگران می‌گویند چه کسی هستند. مهم‌تر این که به خودشان نیز می‌گویند کیستند و سپس می‌کوشند به گونه‌ای رفتار کنند که از آن کسی که تصور می‌کنند هستند، انتظار می‌رود و دیگران نیز بر مبنای همین هویت ابراز شده و دریافت شده از آنان تصویرسازی می‌کنند و برداشت‌ها و رفتارها و روابط خود با ایشان را بر مبنای هویت متصور تنظیم و ترسیم می‌کنند (کریمی، ۱۳۸۶: ۳۶).

۲-۲- هویت فرهنگی

هویت جمعی، ابعاد مختلفی دارد، در این پژوهش، هویت فرهنگی مورد مطالعه قرار گرفته است.

هویت فرهنگی به خودیت متصل به فرهنگ و تعریف خود و تعریف شدن به



وسیله دیگران اشاره دارد و بدین معناست که آن فرهنگ به‌عنوان چارچوب دانش و نظام معنا به کار گرفته می‌شود تا امکان احساس «همنوعی» و احساس «ما» را فراهم آورد. بدین ترتیب، فرد توانایی استفاده و فهم کدهای زبانی و اشکال نمادین را پیدا می‌کند و با دیگران در پایه‌های جهان‌بینی و درک از جامعه مشترک می‌شود (کیم، ۲۰۰۱ و کلیر، ۱۹۹۸ به نقل از حاجیانی، ۱۳۸۸: ۳۴۴ و ۳۴۵).

۳- ابعاد هویت فرهنگی ایران

هویت فرهنگی ایران خود به سه دسته‌ی هویت دینی، هویت سنتی و هویت مدرن تقسیم می‌شود که در ادبیات نظری عموماً از این سه دسته تحت عنوان «اسلامیت، ایرانیت و غربیت» یاد می‌کنند. به منظور استخراج ابعاد هویت فرهنگی از دو روش استفاده شد:

۱- با بررسی رودخانه‌ی هویتی ایران در طول تاریخ، طی سه دوره باستان، اسلامی و جدید، سه میراث هویت ایرانی (دوره باستان تاکنون)، هویت اسلامی (ورود اسلام به ایران تاکنون) و هویت مدرن (دوره قاجاریه تاکنون) شناسایی شد (آزادارمکی، ۱۳۸۶: ۱۴۱ و ۱۴۲).

۲- نظرات صاحب‌نظرانی نظیر: داوری اردکانی (شمه‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما و درباره غرب)، داریوش شایگان (افسون‌زدگی جدید: هویت چهل‌تکه)، سیدجواد طباطبایی (مکتب تبریز و حکومت قانون)، فرهنگ رجایی (مشکله هویت ایرانیان امروز)، آزادارمکی (فرهنگ، هویت و جهانی‌شدن)، ابراهیم فیاض (ایران آینده)، حسین کچویان (تطورات گفتمان‌های هویتی ایران)، محسن ثلاثی (جهان ایرانی ایران جهانی)، مهرزاد بروجردی (روشنفکران ایرانی و غرب)، حمید احمدی (بنیادهای هویت ملی ایرانی)، ابراهیم حاجیانی (جامعه‌شناسی هویت ایرانی)، قدیر نصری (مبانی هویت ایرانی)، محمدرضا تاجیک (روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان)، در زمینه هویت ایرانی مورد مطالعه قرار گرفت. در ذیل، هر یک از این ابعاد شرح داده می‌شود:

۳-۱- هویت فرهنگی دینی

هویت دینی نوعی هویت جمعی است که شامل عضویت در گروه‌ها و اجتماعات دینی، پذیرش نظام اعتقادی آن، تأیید اهمیت ارزش‌های دینی، تعهد به گروه دینی و کردارهای مرتبط با دین است (قنبری و همتی، ۱۳۹۴: ۱۲۲). در این پژوهش بر وجه فرهنگی هویت دینی یعنی هویت فرهنگی مبتنی بر ارزش‌ها، معانی و هنجارهای دینی توجه می‌شود.

۲-۳- هویت فرهنگی سنتی

هویت سنتی، جنبه‌هایی از هویت ایرانی است که بی‌تفاوت به ساختار سیاسی، دینی و یا دیگر گرایش‌ها با سماجت حضور خود را حفظ کرده‌اند و در رفتار هر روزه‌ی ایرانیان از جمله الگوهای تغذیه، لباس پوشیدن، معماری، آرایش، تزئین منزل و... اثرگذار بودن خود را نشان می‌دهند (رجائی، ۱۳۸۳: ۳۱).

۳-۳- هویت فرهنگی مدرن

مقصود از این جنبه از هویت فرهنگی ایران آن جنبه‌هایی است که حاصل ربط و نسبت با پدیده‌های مدرنی است که طی دوران مواجهه با غرب مدرن پدید آمده است. پدیده‌هایی مانند: علم، فلسفه، تکنولوژی، سیاست و نهادهای جدیدی چون دانشگاه و پارلمان و... (حاجیانی، ۱۳۸۸: ۲۲۴ و ۲۲۵).

مدل مفهومی و فرضیه‌های تحقیق

رابطه میان نظریه و پژوهش در پژوهش‌های کیفی (تفهیمی) متفاوت از پژوهش‌های قیاسی است. بدین معنی که در پژوهش‌های کیفی به جای تدوین مدل نظری از پیش تعیین شده و عملیاتی‌سازی مفاهیم و متغیرها، تصورات نظری دوشادوش داده‌ها پیش برده می‌شوند و داده‌ها در پرتو نظریه‌ها تفسیر و بازتفسیر می‌شوند و تفسیر از نظریه‌ها تغییر می‌یابد. در پژوهش‌های کیفی به جای «فرضیات» تحقیق بر «سوالات» تحقیق تأکید می‌شود (بلیکی، ۱۳۸۹: ۲۳۵). با این اوصاف، مباحث نظری در ارتباط با داده‌ها در قسمت تحلیل و جمع‌بندی داده‌ها ارایه می‌شود.

روش تحقیق

به‌طورکلی، روش تحقیق این پژوهش، روش پژوهش کیفی است. به‌علاوه این پژوهش، در زمره‌ی پژوهش‌های بین‌رشته‌ای بوده که با رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی به مطالعه تاریخ پرداخته است. از نظر تدا اسکاچپول سه رهیافت عمده (فلسفی، تفهیمی و کارکردی) برای انجام مطالعات تاریخی تطبیقی وجود دارد (ربانی خوراسگانی، ۱۳۷۷: ۵۱ و ۵۲). رهیافت مورد نظر این تحقیق، رهیافت سوم است که به پیوند و ربط حوادث براساس یک الگو متمرکز است.

تکنیک تحقیق: در میان تکنیک‌های تحقیق اسنادی به منظور جمع‌آوری داده‌ها، از تکنیک «تحلیل محتوای ساختاری» استفاده شده است. تحلیل محتوای ساختاری به دنبال گونه‌ها و یا ساختارهای صورتی می‌گردد. این ساختاربندی در سطح صورتی



سنخ‌بندی و درجه‌بندی می‌شود؛ به طور مثال می‌توان در داده‌ها به دنبال یک خصیصه‌ی مهم و برجسته بود و آن‌ها را براساس آن و با دقت بیشتری توصیف کرد (ساختار‌بندی سنخ‌شناسانه) (فلیک، ۱۳۸۸: ۳۴۷؛ ۳۴۸ و ۳۴۹ و هم‌چنین کریپندروف، ۱۳۸۳: ۸۱ و ۸۲).

کدگذاری داده‌ها: براساس تکنیک فوق، داده‌ها در چند مرحله از انضمام به انتزاع کدگذاری شدند.

حجم نمونه

نمونه‌گیری: واحد مشاهده در این تحقیق، سفرنامه‌هایی است که طی دوران صفویه و قاجاریه درباره‌ی ایران توسط خارجی‌ها (غیرایرانیان) نگاشته شده است؛ چرا که علاوه بر ارائه اطلاعات جزئی در مورد زندگی روزمره ایرانیان، به دلیل «غریبه» بودن و مواجهه با پدیده‌های مغایر با فرهنگ خود، بیش از سیاحان ایرانی به ذکر جزئیات زندگی روزمره مردم اهتمام داشته‌اند. به‌علاوه به تعبیر زیمل، غریبه‌عضوی از یک گروه است، با این تفاوت که عضو کامل آن نیست و وی با این پایگاه می‌تواند به چنان سطحی از بی‌طرفی دست یابد که برای اعضای دیگر گروه دسترس‌پذیر نیست (زیمل، ۱۹۰۸ به نقل از کوزر، ۱۳۸۴: ۲۵۴). روش انتخاب این سفرنامه‌ها از طریق مشورت با اساتید صاحب‌نظر که در زمینه‌ی سفرنامه‌ها مطالعه داشته‌اند و به‌علاوه با بررسی این‌که کدام‌یک از این سفرنامه‌ها در آثار پژوهشی بیشتر مورد ارجاع قرار گرفته‌اند صورت پذیرفت. در نهایت سفرنامه‌های زیر به‌عنوان نمونه برگزیده شدند:

جدول شماره ۱: نمونه‌گیری

دوره	سفرنامه ۱	سفرنامه ۲
۱ شاه اسماعیل و تهماسب (دوره‌ی ثبات یابی)	شش ونیزی	-
۲ شاه عباس (دوران میانی و اقتدار یابی)	دلاواله، برادران شرلی	اولناریوس
۳ شاه سلیمان و سلطان حسین (دوره‌ی نزول تدریجی)	شاردن	کمپفر
۴ آقا محمدخان قاجار و فتحعلی شاه (بهت و آشنایی با مدرنیته)	اولیویه	دروویل
۵ ناصرالدین شاه (میانی)	پولاک	براون
۶ محمدعلی شاه و احمدشاه (استقرار مدرنیته و تغییر) کلیت جامعه‌ی ایران)	گروته	ویشارد

یافته‌های تحقیق

پس از بررسی نمونه سفرنامه‌های مذکور در دو دوره صفویه و قاجاریه، داده‌های زیر به دست آمد که در فصل نتیجه‌گیری، کلیت آن‌ها در ارتباط با هم مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت. در جدول زیر تعداد کدهای نهایی استخراج شده در هر بُعد هویتی، ارایه شده است:

جدول ۲: کدگذاری داده‌های به دست آمده

ابعاد هویت فرهنگی	هویت فرهنگی دوره صفویه	هویت فرهنگی دوره قاجاریه
هویت سنتی	۲۳	۴۳
هویت دینی	۱۸	۲۰
هویت مدرن	۰	۱۶
جمع	۴۱	۷۹

دلیل عدم استخراج مقوله در هویت مدرن در عصر صفوی را باید عدم ورود مدرنیته در شاکله‌ی هویت فرهنگی ایرانی دانست. در ادامه، داده‌های مربوط به هویت فرهنگی در سه زیرشاخه (هویت دینی، هویت سنتی و هویت مدرن) مقوله‌بندی و ارائه می‌شود.

۱- هویت فرهنگی دینی

دین در ایران یکی از منابع مهم هویت به شمار می‌آمده و این امر برای سفرنامه‌نویسان به اشکال مختلفی نمود یافته است:

- ارجحیت هویت مذهبی بر سایر منابع هویتی

حضور پررنگ هویت دینی در عصر صفوی در دوره قاجار نیز تداوم یافت و به تعبیر دیگر می‌توان گفت هویت دینی دوره صفوی توانست در دوره‌های بعد حتی در دوره پر آشوب قاجار نیز به حیات خود ادامه دهد. در این دو دوره، دین مهم‌ترین عامل در تعریف هویت افراد بوده و روحانیون مهم‌ترین جایگاه را در میان مردم داشته‌اند. این امر هم در سفرنامه‌های دوره صفویه و هم دوره قاجاریه مورد تأکید واقع شده است:

دالسانداری عنوان می‌کند: «علی‌رغم آنچه از شاه طهماسب انتظار می‌رود که فردی منغور باشد، باور کردنی نیست. زیرا مردم او را نه هم‌چون شاه بلکه مانند خدا می‌پرستند. زیرا از سلاله‌ی علی (ع) است که بزرگترین مایه‌ی عشق و احترام ایشان است... این عشق نه تنها در پایتخت (وجود دارد) بلکه در بلاد دوردست مردم برآند



که شاه دارای روح نبوت است». ملاحظه می‌شود که به دلیل قدرت حضور هویت دینی در ابتدای دوره صفویه، دین حتی مبنای مشروعیت سیاسی پادشاه شده است. شاردن در توصیف جامعه ایران اواخر دوره صفویه می‌نویسد: «در ایران حکومت شرعی و مدنی با هم اختلاط و امتزاج یافته و ایرانیان معتقدند تنها گروه روحانیون بنا بر اراده و مشیت رب جلیل، حق دخالت در امور قضاوت را دارند». این بیان شاردن نشان از مرکزیت دین در انتظام زندگی اجتماعی مردم دارد. وی در جایی دیگر می‌نویسد: «چون دین اسلام با دیگر ادیان مخالفت و مابینت دارد از این رو پیروان این کیش نسبت به معتقدان دیگر ادیان دشمنی و کینه‌ی سخت می‌ورزند» (شاردن، ۱۳۷۲: ۱۵۹۴). «غیریت» یکی از مهم‌ترین اصول هویتی است که طی آن فرد، حس تمایز بین خود و «خودی‌ها» و دیگران می‌نماید (دوسزاک، ۲۰۰۲: ۲ و ۳). افراد بر مبنای دین، «دیگری» را تعریف می‌کردند و براساس آن به دیگری واکنش نشان می‌دادند. هم‌چنین بروان که در زمان ناصرالدین شاه قاجار حضور پر رنگی در میان عموم مردم ایران داشته است، می‌گوید: «در ایران مسائیل مذهبی جزو صحبت‌هایی است که در هر مجلسی طرح می‌شود» (بروان، ۱۳۸۱: ۲۴۷). دروویل نیز در توصیف اوان دوره قاجاریه عنوان می‌کند: «روحانیون ایران در نزد بزرگان از احترام فوق‌العاده‌ای برخوردارند و همواره در امور خانوادگی به‌خصوص هنگامی که تردیدی در امری حاصل شود مورد شور قرار می‌گیرند. قرآن در عین این‌که مجموعه‌ی احکام مذهبی می‌باشد، کتاب قانون مدنی و جزایی نیز هست و از این رو در کلیه‌ی اختلافات مادی قبل از مراجعه به قاضی همیشه از طریق آقاها یا روحانیون تراز اول به دستورهای قرآن مراجعه می‌شود» (دروویل، ۱۳۶۴: ۱۲۷) پولاک نیز بر این امر صحه گذارده است (پولاک، ۱۳۶۱: ۲۲۶).

- هویت دینی سیاست‌گرا

در دوره صفوی با به رسمیت شناخته شدن تشیع به‌عنوان مذهب رسمی ایرانیان، نه تنها مذهب به‌عنوان منبع اصلی غیریت‌سازی عمل کرد بلکه موجب شد تا دین که تا دیروز نقش معنادهی را ایفا می‌کرد، وارد ساختار سیاسی شود. اما صرف ساختاری شدن به معنای تغییر هویتی عموم مردم نیست. هنگامی می‌توان به این تغییر ساختاری، صفت هویتی بخشید که ساختار سیاسی تغییر یافته برای عموم مردم مشروعیت (و نه صرفاً مقبولیت) داشته باشد. در این رابطه شاردن می‌گوید: «در نظر ایرانیان حکومت مدنی حق مسلم روحانیان است و برای اثبات دعوی خویش می‌گویند که حضرت محمد هم رسول خدا و هم شاه بود اما در عین حال معتقدند نباید روحانیان وظیفه‌ی

فرمانروایی را برعهده گیرند». (شاردن، ۱۳۷۲: ۱۳۳۵ و ۱۳۳۴). کمپفر در رابطه با این امر می‌گوید: «بنابر اعتقاد عمومی، قیادت مسلمین بر عهده‌ی مجتهد است و فرمانروا تنها وظیفه‌ی اجرای نظرات وی را دارد. بدون صلاحدید وی هیچ کار مهمی که در زمینه حکومت بر مؤمنین باشد (مثل جنگ) صورت نمی‌پذیرد» (کمپفر، ۱۳۶۰: ۱۲۵). و در جایی دیگر می‌گوید: صدر مهم‌ترین مرجع تفسیر فقه شیعی است و همان جایگاهی را دارد که مفتی نزد ترک‌ها داراست. اما گذشته از این وی دارای مقام عالی دولتی نیز هست چنان‌که اختیارات دینی و دنیوی را در شخص خود یکجا جمع کرده‌است (کمپفر، ۱۳۶۰: ۱۲۱). «مردم شاه را از سلاله‌ی علی (ع) است که بزرگترین مایه‌ی عشق و احترام ایشان است» (دالساندری، ۱۳۷۹: ۴۴۵). از این دست اظهارات در مورد وجه دینی حکومت صفویان را می‌توان در (بازرگانان و نیزی، ۱۳۴۹: ۴۲۸) نیز (کمپفر، ۱۳۶۰: ۱۵) مشاهده کرد. اما اتفاق مهمی که در دوره‌ی قاجاریه نسبت به دوره‌ی صفویه رخ داد جدایی تدریجی نهاد دین از نهاد سیاست بود و بدین ترتیب این شاه نبود که شخصیتی دینی محسوب می‌شد، بلکه علمای دین بودند که این جایگاه را داشتند. گروه به درستی اشاره می‌کند که افکار عمومی در دست روحانیون است و تمام امور عبادی، آموزشی و قضایی را نیز در دست دارند. اما گروه به نکته‌ی مهم‌تری نیز اشاره می‌کند: «مراجع تقلید در مذهب شیعه جانشین به حق امامان به شمار می‌روند. شاه ایران برخلاف سلطان عثمانی عالی‌ترین مرجع دینی و سیاسی مملکت محسوب نمی‌شود. روحانیت شیعه هیچ‌گاه شاهان قاجار را به‌عنوان وارثان به حق تاج و تخت ایران به رسمیت نشناخته‌اند» (گروه، ۱۳۶۹: ۲۲۹ و ۲۳۰). گروه در ادامه عنوان می‌کند که «یکی از علل عمده‌ی پیروزی انقلاب مشروطیت حمایت روحانیت از مردم بود. یکی از مراجع عالی‌قدر شیعه که در نجف به ملاقاتش رفتم ... آیاتی از قرآن را مثال می‌آورد که می‌شد آنها را به تشکیل عدالتخانه یا مجلس شورا تفسیر کرد» (گروه، ۱۳۶۹: ۲۲۹ و ۲۳۰). ملاحظه می‌شود که در جنبش مشروطه به منظور برساختن مبانی تئوریک جنبش از نمادهای دینی استفاده شده است. یک بازیگر جمعی نمی‌تواند بدون توسل به تجربیات، سمبل‌ها و اسطوره‌هایی که می‌توانند مبنای هویت‌شان باشند وجود داشته باشد (دلپورتا و دیانی، ۱۳۸۴: ۱۳۶ و ۱۳۷). این توسل به ادبیات دینی، نشان از شدت حضور هویت دینی در عرصه‌ی سیاسی و به‌طور کلی در هویت فرهنگی دارد. از این‌روست که روحانیون، یکی از مهم‌ترین بازیگران سیاسی در برابر خودکامگی شاه به حساب می‌آمدند. پولاک در مورد نقش روحانیون در کنترل استبداد شاه می‌نویسد: «روحانیون



در میان محرومین و فرودستان، طرفداران بسیاری دارند اما دولتیان از مآها می‌ترسند. زیرا می‌توانند قیام و بلوا به پا کنند و این امر استبداد زورگویان را تعدیل می‌کند» (پولاک، ۱۳۶۱: ۲۲۶).

- هویت دینی هنجاری (غیرسازمانی)

در مسیحیت کاتولیک، «هویت» دینی افراد به شدت در سایه‌ی سازمان رسمی دینی کلیسا تعریف می‌شود و فرد بدون کلیسا «هویت» دینی مستقلی نخواهد داشت (کربن، ۱۳۸۸: ۲۰۱ و وایدا، ۱۳۷۷: ۱۰۰) دیانت ایرانیان برخلاف مسیحیت کاتولیک، فرهنگ‌محور بوده و هویت دینی افراد منوط به وابستگی به سازمان دینی نبوده است و این امر به دیانت ایرانی خصلت هنجاری (و کمتر قانونی) می‌بخشیده است. شاردن عنوان می‌کند که: «سه صفت برای رسیدن به مقام اجتهاد برای روحانیون عبارتست از: علم وافر، ریاضت در زندگی، صفت‌های نیکو» (شاردن، ۱۳۷۲: ۱۵۱۹). اما این صفات باید برای چه مرجعی به احراز برسد؟ کمپفر جواب این سؤال را با دقت نظر خاص خود ذکر می‌کند: «تمام صاحب منصبان عالی دینی که از نظر حیثیت و احترام در درجه‌ای بعد از کسی قرار دارند که عالم به کتاب است و مجتهد لقب دارد. این لقب حاکی از حد اعلای روحانیت و پیشوای بی‌چون و چند بر مؤمنین است. نه عنایت خاص شاه و نه همراهی و همدلی روحانیون و بزرگان، هیچ یک در رسیدن به این مقام مؤثر نیست. تنها کسی که بر مبنای طرز زندگی زاهدانه و دانش و بینش متفوق خود در طول زمان و متدرجاً طرف توجه خاص همه‌ی مردم قرار گرفته باشد می‌تواند به این مقام بلند نایل گردد» (کمپفر، ۱۳۶۰: ۱۲۵). بنابراین مشخص است که حتی نهاد دین کاملاً وجهه‌ای کمتر سازمانی و بیشتر هنجاری به خود می‌گیرد، چه رسد به خصوصیت هویت دینی مردم که کاملاً وجهه‌ی فرهنگی را در خود دارد. پولاک در این باره می‌نویسد: «در دین اسلام سلسله‌مراتب روحانیون به معنای واقعی کلمه وجود ندارد و این سخن در مورد معابد نیز صادق است و هرکس اجازه دارد با صدای بلند در هر جایی اذان بگوید و وجود روحانیون به دلیل تسلط بر زبان قرآن، خواندن صیغه‌ی عقد و قضاوت و ... است» (پولاک، ۱۳۶۸: ۲۲۴). بدین ترتیب، دین ناگزیر وجهه‌ی عمومی پیدا می‌کند و روحانیون به‌عنوان نماینده نهاد دین ربط و نسبت وثیقی با عامه مردم پیدا می‌کردند (پولاک، ۱۳۶۸: ۲۲۶). این در شرایطی بود که گسل مابین حکومت و مردم به بالاترین حد خود نسبت به حکومت‌های گذشته رسیده بود و نهاد دین در میان این گسل جانب مردم را گرفت و در میان بدنه‌ی اجتماعی پایگاه محکم‌تری نیز پیدا کرد. از

این رو نهاد دین توانست نقش بسیار مؤثری در زمام زدن بر بی‌قیدی استبداد حکام داشته باشد.

۲- هویت فرهنگی سنتی

در رابطه با هویت سنتی در سفرنامه‌ها مطالب فراوانی قابل طرح هستند که در چند محور ارایه می‌شوند:

- مسأله‌ی هویتی یا بحران هویتی؟!

در دوره صفویه، به‌رغم انسجام کلیت هویت ایرانی، شاهد تنش‌هایی در بین ابعاد هویتی هستیم. زمانی که منابع هویتی در هماهنگی با هم قرار ندارند، یکپارچگی هویتی جمعی مورد چالش قرار می‌گیرد و تکلیف افراد برای عمل در رابطه با مسایل پیش رو مشخص نیست. این حالت مسأله یا معضله‌ی هویتی نامیده می‌شود (کستلز، ۱۳۸۹: ۲۳). حالت دیگری نیز وجود دارد که در آن منابع هویتی جمعی با یکدیگر در تضاد قرار می‌گیرند و افراد در منابع هویتی خویش تشکیک می‌نمایند و شاکله‌ی هویتی در معرض از هم‌پاشیدگی قرار می‌گیرد. این حالت، بحران هویتی نام دارد (تاجیک، ۱۳۸۴: ۴۸). در عصر صفوی ما شاهد مسأله‌ی هویتی (و نه بحران) جدی‌ای هستیم. در این زمینه لمبتون - نویسنده کتاب دولت و حکومت - به یکی از موارد ظهور و بروز این تضاد اشاره می‌کند که: «در ایران (صفوی) دو گرایش متضاد دست‌اندرکار بوده‌اند: برابری که از سنت اسلامی ناشی می‌شده و سلسله‌مراتب که یادگار خلیفات و سنن پادشاهی ایران قبل از اسلام و دودمان‌های کهن و ماندگار نخبگان ایرانی بوده است» (فوران، ۱۳۸۲: ۸۶). اولتاریوس می‌گوید که به‌رغم تحریم شراب در اسلام خرید و فروش و مصرف آن در اجتماع و خصوصاً دربار صفوی کاملاً عادی بوده است: «به پیروی از دین محمد(ص) هیچ‌کس مجاز نیست از انگور شراب بگیرد و بنوشد گرچه بسیاری هستند که این ممنوعیت را مراعات نمی‌کنند. از آن جا که نوشیدن شراب برای ایرانیان مطبوع است و ضمناً مایلند تا اندازه‌ای دستورات دینی خود را رعایت کنند، لذا خود مستقیماً شراب نمی‌اندازند بلکه از آرامنه می‌خرند (اولتاریوس، ۱۳۷۹: ۲۶۳). جالب آن‌که حکومت در برخی موارد مصرف شراب را بنا بر نظر سلطان جرم تلقی می‌کرده و مجازات آن را اعدام قرار می‌داده است ولی پس از مدتی اصرار درباریان بر شاه و میل به هوس‌رانی وی موجب ملغی شدن این قانون و از سرگیری شرب خمر می‌گردید (رهبری، ۱۳۸۸: ۱۹۰). بنابراین با اعلام تشیع به‌عنوان دین رسمی از زمان شاه اسماعیل،

ناسازگاری دو منبع ایرانییت و اسلامیت که تا پیش از این تضادهایشان چندان هویدا نمی‌گشت و تبدیل به معضله نمی‌شد به دلیل پیچیدگی‌های حکومت بر اجتماع، آشکار می‌شد و زندگی عمومی را با سردرگمی مواجه می‌ساخت. اما در دوره‌ی قاجاریه، با ورود عناصر مدرن بحران هویتی در شاکله‌ی هویت جمعی ایران بروز کرد. شاید بارزترین نمونه‌ی بحران هویت را باید در این جمله‌ی عباس میرزا جست: «مردم به کارهای من افتخار می‌کنند، ولی چون من، از ضعفی من بی‌خبرند... تمام قوای مرا یک مشت اروپایی (روسی) سرگرم داشته، مانع پیشرفت کار من می‌شوند... نمی‌دانم این قدرتی که شما (اروپایی‌ها) را بر ما مسلط کرده چیست و موجب ضعف ما و ترقی شما چه؟ شما در قشون، جنگیدن و فتح کردن و بکار بردن قوای عقلیه متبحرید و حال آن‌که ما در جهل و شغب غوطه‌ور و به ندرت آتیه را در نظر می‌گیریم (ژوهر، ۱۳۴۸: ۹۴ و ۹۵). هنگامی که فرد یا افراد نمی‌توانند شرایط را تغییر دهند، با احساس فقدان کارایی، بیگانگی، بی‌علاقگی و غریبگی مواجه می‌شوند. در این شرایط، فرد یا افراد در تأیید هویت‌شان ناموفق شده و بحران هویتی آغاز می‌شود (ترنر، ۲۰۱۳: ۳۴۵ و ۳۴۶). مشاهده می‌شود که در این بیان عباس میرزا نیز این وضعیت را تصدیق می‌کند و به تعبیری می‌توان گفت بحران هویتی ایران در مواجهه با غرب مدرن، آغاز شده است. در پی این بحران هویت، تقلا برای دوباره خاستن آغاز شد: «ناصرالدین شاه فشار قدرت‌های بزرگ را بر دوش خود احساس می‌کند و می‌کوشد با آن‌ها با سلاح خودشان بچنگد» (پولاک، ۱۳۶۸: ۲۰۵). «برای اصلاح امور دولت از خارج متخصص آوردند. مثلاً برای سر و سامان به ارتش از اتریش گروهی نظامی استخدام کردند. برای اداره پست و تلگراف از بلژیک کارشناس آوردند. با کمک معلمین فرانسوی در تهران مدارس به سبک مؤسسات آموزشی اروپا تأسیس گردید مانند دارالفنون» (گروته، ۱۳۶۹: ۲۲۸ و ۲۲۹). ویشارد ماجرای طبیب سنتی ایرانی را تعریف می‌کند که با دیدن ابزار و ادوات جراحی دچار حیرت گردید و با دیدن سبک کار طبیب ویشارد در جلسات طبیبی شرکت کرد و از دانش غربی آموخت (ویشارد، ۱۳۶۹: ۲۲۰). این حس ضعف در برابر غرب، به طرح پرسش‌هایی در برابر منابع هویتی ایرانی منجر شد که بارزترین نشانه‌های آن را می‌توان در ظهور فرق دینی جدید جست. پولاک و ویشارد یکی از افرادی بودند که در عهد قاجار به ظهور و شیوع سریع فرق دینی جدید (مانند بابیت و بهائیت) اشاره کردند (ویشارد، ۱۳۶۹: ۱۷۱ و بروان، ۱۳۸۱: ۲۸۸ و ۲۸۹). ملاحظه می‌شود که بحران هویت، پدیده‌ای جدی در دوره‌ی قاجار بوده است.

- هویت ظاهر ساز

درباره‌ی خصلت ظاهر سازی این توضیح لازم به ذکر است که انسان، توانایی نظارت بر عمل خود را دارد و به همین دلیل این توانایی را دارد که عملش را برای سبک و سنگین کردن به تاخیر بیاورد (ریتزر، ۱۳۷۴: ۲۷۸). انسان‌ها برای نگهداشت ثابتی از خود برای مخاطبان اجتماعی‌شان اجرای نقش می‌کنند. افراد در هنگام کنش متقابل می‌کشند جنبه‌ای از خود را نمایش دهند که مورد پذیرش دیگران است (گافمن، ۱۳۹۲: ۹۳ و ۹۴). پس انسان همواره خود خویش را همان‌گونه که در دورن اوست بروز نمی‌دهد، بلکه آن را در هماهنگی با محیط اجتماعی‌ای که در آن قرار دارد متجلی می‌سازد. اما هنگامی که انسان خود خویش را کاملاً مکتوم سازد و تصویری از خود غیر واقعی‌اش را در برابر دیگران نمایش دهد، قضیه متفاوت می‌شود. ایرانی‌ها آموخته‌اند که کیستی خویش را بروز ندهند و برخلاف کیستی خود، ظهور و بروز متفاوتی داشته باشند. از این‌روست که بین بیرون و درون مردم ایران در نگاه سیاحان فاصله‌ی زیادی وجود دارد که از بروزات منفی آن می‌توان به این صفات اشاره کرد: تقلب، دروغ، ریا، تملق، خیانت و غیره. نام این خصلت کلی هویتی را «هویت ظاهر ساز» نهاده‌ایم زیرا مبتنی بر ساختن وجهه‌ای متفاوت از سیرت درونی افراد است. این خصلت موجب شده تا ایرانیان از نظر سفرنامه‌نویسان، مردمانی پیچیده و غیرقابل پیش‌بینی شناخته شوند. این ویژگی هویتی به کرات در سفرنامه‌ها مورد اشاره قرار گرفته است (در دوران صفویه: شرلی، ۱۳۶۲: ۹، اولثاریوس، ۱۳۷۹: ۲۸۹ و ۲۹۰، شاردن، ۱۳۳۵: ۲۰۷ و ۲۰۸ و در قاجاریه پولاک، ۱۳۶۱: ۱۹؛ گروته، ۱۳۶۹: ۱۴۲).

- تقدیرگرایی هویتی

هویت، فرایندی در بستر زمان (گذشته، حال و آینده) است و هر گونه اختلال در این فرایند درکلیت آن اختلال ایجاد می‌کند. طبق مباحث مکتب روش‌شناسی مردمی، انسان‌ها در کنش‌های روزمره‌شان نظم را بازتولید می‌نمایند و با به هم ریختن نظم، دچار تشویش خاطر می‌شوند (ریتزر، ۱۳۷۴: ۳۷۹ و ۳۸۰). به دلیل عدم تعیین آینده و هم‌چنین که مشخص نیست نظم به همین سیاقی که تاکنون وجود داشته ادامه یابد، فرد به منظور بازتولید نظم، به آینده «اعتماد» می‌کند و پرسش‌هایی را که ممکن است نظم قراردادی موجود در زندگی روزانه را با چالش مواجه کند، در پراگماتیک می‌گذارد (گیدنز، ۱۳۸۸: ۶۵). اعتماد به این‌که در آینده نیز نظم به همین سیاق ادامه خواهد یافت، موجب می‌شود تا فرد بتواند وارد روابط اجتماعی با دیگران شود. احساسی را که از تداوم نظم



به فرد دست می‌دهد «احساس امنیت وجودی» می‌نامند (گیدنز، ۱۳۸۸: ۷۴). این غیرقابل پیش‌بینی بودن آینده خصوصاً در لحظات سرنوشت‌ساز، احساس امنیت - وجودی را آشفته می‌سازد (گیدنز، ۱۳۸۸: ۲۰۳). در این جاست که هر جمعی بر مبنای هویت خود سعی در بازسازی امنیت وجودی می‌کند. به تعبیر فرهادی: «افراد تا جایی که برایشان مقدور باشد از راه‌حل‌ها و کنش‌های منطقی و خردمندانه در حل مسایلیشان استفاده می‌کنند و تنها در صورت ناتوانی و ناامیدی و عدم دسترسی به راه‌حل‌های عالمانه و تجربی است که به شیوه‌های جادویی دست می‌یازند (فرهادی، ۱۳۷۶: ۶). هویت ایرانی در عصر صفوی در لحظات سرنوشت‌ساز از عنصر خرافه بهره‌ی زیادی می‌گرفته است. مثلاً هنگام تاج‌گذاری و تغییر سلطنت یا هنگام بلا و سختی و جنگ: «ایشان به افسون بسیار علاقه‌مند می‌باشند و جادو و طلسم را حقایق مسلمی می‌پندارند و از سحر و افسون بیشتر از نار جهیم بیمناکند» (شاردن، ۱۳۳۵: ۳۰۲) مانند این را در بیان کمپفر نیز می‌توان ملاحظه کرد (کمپفر، ۱۳۶۰: ۷۰). «شاه همه وقت چند نفری از اهل تنجیم در خدمت دارد که حرکات و اعمال شاهانه را به اراده خودشان تقدّم و تأخیر می‌کنند» (اولیویه، ۱۳۷۱: ۹۱). به نمونه‌ی این اظهارات به کرات می‌توان اشاره کرد (پولاک، ۱۳۶۱: ۲۵۶)، (گروته، ۱۳۶۹: ۴۷).

۳- هویت فرهنگی مدرن

در دوره‌ی صفویه هنوز عناصر هویت مدرن در شاکله‌ی هویت جمعی ایران رسوخ نکرده بود و از این‌رو داده‌های زیادی در سفرنامه‌های سیاحان خارجی در این دوره در رابطه با هویت مدرن به دست نیامد. لیکن در دوره‌ی قاجاریه، عناصر فرهنگ غربی رفته‌رفته خود را در ایران نشان می‌دهد و حضور این عناصر جدی‌تر می‌شود. طبق نظر برخی مورخین، عمده‌ی تغییرات دوره‌ی قاجاریه به سمت تجدد را می‌توان مربوط به دوران پس از انقلاب مشروطه دانست (اکبری، ۱۳۸۸: ۴۰ و ۴۱).

- هویت مدرن ناهمساز

در دوره‌ی قاجار چون چاره‌ی کار در مقدمات تاریخی آن موقع ایران دیده نمی‌شد، سعی در همانند شدن با غرب (به‌عنوان غیر) شد؛ اما همین تقلاها نیز از آن‌جا که ریشه در عمق نداشت راه به جایی نمی‌برد: «اولین کار در این زمینه، آشنایی با فنون نظامی بود. تازه در همین اواخر بود که ضرورت این امر احساس شد که پای چند فن از فنون غیرجنگی و مربوط به زمان صلح را نیز به ایران باز کنند. با بی‌برنامگی و

بی‌هدفی دولت آن عهد (فتحعلی‌شاه)، اروپایی‌ها درست مانند زرافه و فیل‌ها به این درد می‌خوردند که به معرض نمایش گزارده شوند! ایشان حقوق‌های گزاف می‌گرفتند اما خدمات آنان به هیچ وجه مورد استفاده قرار نمی‌گرفت» (گروته، ۱۳۶۹: ۲۲۱). بی‌نتیجگی اقدامات تا جایی بوده که ناصرالدین شاه نیز از آن شکوه داشته است: «ما هزاران جور آدم را در پایتخت گرد آورده و هر چیز مسخره‌ای که عرب‌ها، ترک‌ها، مغول‌ها و فرنگی‌ها داشته‌اند از آنان اقتباس کرده‌ایم. کوچک و بزرگ، رئیس و مرئوس، عاقل و دیوانه را مخلوط کرده و اسم این معجون را حکومت اعلاء نهاده‌ایم» (به نقل از گروته، ۱۳۶۹: ۲۲۸ و ۲۲۹).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از بررسی هویت فرهنگی ایران در سفرنامه‌های سیاحان خارجی دوره‌ی صفویه و قاجاریه در هر یک از ابعاد هویتی به عناصر هویتی زیر دست یافتیم که در زیر جدول به جمع‌بندی این مباحث پرداخته می‌شود:

جدول شماره ۳: مقایسه ابعاد هویت فرهنگی ایران در دوران صفویه و قاجاریه

هویت سنتی	هویت دینی	هویت مدرن
مسأله هویتی تقدیرگرایی هویت‌ظاهرساز	هویت مذهب‌بنیان سیاست‌گرایی (همراهی نهاد دین و سیاست) فرهنگ محوری	عدم حضور مدرنیته غربی
بحران هویتی تقدیرگرایی هویت‌ظاهرساز	هویت مذهب‌بنیان سیاست‌گرایی (جدایی دین و سیاست) فرهنگ محوری	بحران هویت ناهمسازی هویت مدرن

با آغاز دوره‌ی صفویه و به رسمیت شناخته شدن تشیع به‌عنوان مذهب رسمی ایران، کلیت یکپارچه‌ای نه فقط به لحاظ سیاسی و سرزمینی، بلکه به لحاظ هویتی بر مردم ایران حاکم شد. نگارندگان بر این اعتقادند که اهمیت این اتفاق برای هویت ایرانی تا حدی است که می‌توان هویت ایرانی را (حداقل در دو دوره‌ی مورد بررسی) هویت مذهب‌بنیان به شمار آورد که سایر مؤلفه‌های هویتی (هویت ملی، هویت سیاسی و غیره) در ذیل این مؤلفه‌ی هویتی تعریف می‌شده‌اند و می‌شوند. هویت ایرانی با ستون فقرات تشیع خصوصاً پس از بحران هویت دوره‌ی قاجاری از گسیختگی در



امان ماند. گرچه در تحقیق حاضر، رد پای بحران هویت در زمینه‌ی هویت دینی نشان داده شد، ولی این بحران به فروریزی هویت شیعی و تغییر جایگاه عناصر هویتی نسبت به این مؤلفه‌ی هویتی منجر نشد، و علت آن را باید در قوام هویت شیعی در شاکله‌ی هویتی ایرانیان جست. سه خصلت اصلی در هویت دینی مردم ایران طی بررسی سفرنامه‌ها شناسایی شد که از اهمیت زیادی برخوردار هستند: مسأله (یا بحران) هویتی، سیاست‌گرایی دینی، هویت دینی فرهنگ‌محور.

در مورد هویت فرهنگی مدرن لازم به توضیح است که اضافه شدن هویت فرهنگی مدرن به شاکله‌ی هویت ایرانی همراه با یک اغتشاش یا بحران هویتی صورت گرفت؛ زیرا به موجب مغلوب شدن و احساس ناتوانی در برابر «غیر» بود و چاره‌ی کار نیز نه در مقدورات درونی بلکه در بیرون از این مقدورات دانسته شد. بنابراین اضافه شدن دستاوردهای تمدن غرب جدید به ایران، صرف یک وام گرفتن معمولی نیست، بلکه به موجب همراه شدن بحران هویت در این انتقال، ناهمسازی و ناسازگاری ایجاد می‌کرد و این پدیده‌های جدید درون فرهنگ ایرانی هم نمی‌شدند، بلکه اغتشاش به بار می‌آوردند. این ناهمسازی در فرهنگ، ناهمسازی در گروه‌بندی‌ها را نیز موجب می‌شد و له یا علیه این پدیده‌های جدید، موضع‌گیری‌هایی (گاه متخاصم) صورت می‌گرفت.

یادداشت

۱- به منظور خنثی‌سازی کژانگاری‌های سفرنامه‌ها، پس از جمع‌آوری داده‌ها از نتایج سایر پژوهش‌ها نیز در حد توان بهره گرفته شد تا با مقایسه‌ی داده‌های تاریخی در سفرنامه‌ها با داده‌های موجود در پژوهش‌های تاریخی به سنتز مناسبی دست یافته شود (ن.ک: خیراندیش، ۱۳۸۲: ۴ و ۵).

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۹): *ایران بین دو انقلاب*، احمد گل محمدی و ابراهیم فتاحی، تهران: نی.
- آزادارمکی، تقی (۱۳۸۶): *فرهنگ هویت و جهانی شدن*، تهران: تمدن ایرانی.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۶): *ما و مدرنیت*، تهران، صراط.
- احمدی، بابک (۱۳۸۵): *معمای مدرنیت*، تهران، مرکز.
- احمدی، حمید (۱۳۸۸): *بنیادهای هویت ملی ایرانی*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- اولیویه، گیوم آنتوان (۱۳۷۱): *سفرنامه اولیویه: تاریخ اجتماعی - اقتصادی ایران در دوران آغازین عصر قاجار*، محمد طاهری اسکندری، تهران: اطلاعات.
- اولناریوس، آدام (۱۳۷۹): *سفرنامه آدام اولناریوس*، ترجمه احمد بهپور، تهران: ابتکار.
- براون، ادوارد (۱۳۷۶): *انقلاب مشروطیت*، ترجمه مهدی قزوینی، تهران: کویر.
- براون، ادوارد گرانویل (۱۳۸۱): *یکسال در میان ایرانیان*، علامه مانی صالحی، تهران: ماه ریز.
- پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۱): *سفرنامه پولاک: ایران و ایرانیان*، کیکاوس جهاننداری، تهران: خوارزمی.
- تاجیک، حسین (۱۳۸۴): *روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان*، تهران: فرهنگ.
- ثلاثی، محسن (۱۳۷۹): *جهان ایرانی و ایران جهانی*، چ ۵، تهران: مرکز.
- حاجیانی، ابراهیم (۱۳۸۸): *جامعه‌شناسی هویت ایرانی*، تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.
- خیراندیش، رسول (۱۳۸۲): «سفرنامه‌ها در بوته‌ی نقد و نظر»، شیراز: *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ش ۷۷ و ۷۸، اسفند و فروردین ۱۳۸۲ و ۱۳۸۳، ص ۳-۵.
- دروویل، گاسپار (۱۳۶۴): *سفر در ایران*، منوچهر اعتماد مقدم، تهران: شبانویز.
- دلاواله، پیتر و (۱۳۷۰): *سفرنامه پیتر و دلاواله*، شعاع‌الدین شفا، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- دلاپورتا، دوناتلا؛ دیانی، ماریو (۱۳۸۴): *مقدمه‌ای بر جنبش‌های اجتماعی*، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: کویر.
- ربانی خوراسگانی، علی (۱۳۷۷): «بررسی سه رهیافت نظری در جامعه‌شناسی تاریخی»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی (دانشگاه اصفهان)*، ش ۱۲، ص ۴۸ الی ۸۴.
- رجائی، فرهنگ (۱۳۸۶): *مشکله هویت ایرانیان امروز: ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ*، تهران: نی.
- رهبری، لادن (۱۳۸۸): *پایان‌نامه بررسی گفتمان جنسیت در سفرنامه های عصر صفوی*، مقطع کارشناسی ارشد، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۴): *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- ژوبر. آ. ب (۱۳۴۸): *مسافرت به ارمنستان و ایران*، ترجمه محمود هدایت، امیرکبیر.
- شاردن، ژان (۱۳۳۵): *دائرةالمعارف تمدن ایران، سیاحتنامه شاردن*، محمد عباسی، تهران: امیرکبیر.
- ----- (۱۳۷۲): *سفرنامه شاردن*، اقبال یغمایی، تهران: توس.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۸): *آسیا در برابر غرب*، چ ۶، تهران: امیرکبیر.
- شرلی، آنتونی (۱۳۶۲): *سفرنامه برادران شرلی*، ترجمه آوانس، تهران: نگاه.
- شمشیری، بابک (۱۳۸۷): *درآمدی بر هویت ملی*، شیراز: نوید شیراز.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸): *شیعه: مجموعه مذاکرات پروفیسور هانری کرین و علامه سیدمحمدحسین طباطبایی*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.



- علی اکبری، محمد (۱۳۸۸): *تبارشناسی هویت جدید ایرانی (عصر قاجاریه و پهلوی اول)*، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- فرهادی، مرتضی (۱۳۷۶): «صنعت بر فراز سنت یا در برابر آن»، *نشریه‌ی فرهنگ*، ش ۲۲ و ۲۳، صص ۱-۲۱.
- فلیک، اووه (۱۳۸۸): *درآمدی بر تحقیق کیفی*، هادی جلیلی، تهران: نی.
- فوران، جان (۱۳۸۲): *مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران از سال ۱۵۰۰ میلادی مطابق با ۱۷۹ شمسی تا انقلاب*، ترجمه احمد تدین، تهران: خدمات فرهنگی رسا.
- فیاض، ابراهیم (۱۳۷۴): *ساختار فرهنگی معرفتی عصر صفویه*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.
- ----- (۱۳۸۸): *ایران آینده به سوی الگویی مردم‌شناختی برای ابرقدرتی ایران*، چ ۲، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- قنبری برزیان، علی؛ همتی، رضا (۱۳۹۴): «هویت دینی در جامعه ایرانی: مرور نظام‌مند مطالعات انجام شده»، *اصفهان، فصلنامه جامعه‌شناسی کاربردی*، ۵۹ (۳)، صص ۱۱۸-۱۳۷.
- کرپندروف، کلوس (۱۳۸۳): *تحلیل محتوا*، هوشنگ نایی، تهران: نی.
- کریمی، علی (۱۳۸۶): *بازتاب هویت فرهنگی ایرانیان در سفرنامه‌های عصر صفوی و قاجاری*، تهران، *فصلنامه مطالعات ملی*، س ۸، ش ۱، صص ۳۱-۶۲.
- کمپفر، انگلبر (۱۳۶۰): *در دربار شاهنشاه ایران*، کیکاووس جهانگیری، تهران: خوارزمی.
- کنتارینی، وینچنزو (۱۳۴۹): *سفرنامه‌ی کنتارینی*، ترجمه قدرت‌ا... روشنی، تهران: سپهر.
- کوزر، لیوئیس (۱۳۸۴): *زندگی و اندیشه‌ی بزرگان جامعه‌شناسی*، محسن ثلاثی، تهران: نی.
- کنتارینی، آمبروسیو (۱۳۴۹): *سفرنامه آمبروسیو کنتارینی*، ترجمه قدرت‌ا... روشنی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- گافمن، اروینگ (۱۳۳۹۲): *داغ ننگ*، ترجمه مسعود کیانپور، چ ۲، تهران: مرکز.
- گروه، هوگو (۱۳۶۹): *سفرنامه گروه*، محمد جلیلود، تهران: مرکز.
- گل محمدی، احمد (۱۳۸۱): *جهانی‌شدن فرهنگ هویت*، تهران: نی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸): *تجدد و تشخیص*، ترجمه موفقیان ناصر، تهران: نی.
- ----- (۱۳۸۴): *جامعه‌شناسی*، ترجمه موفقیان ناصر، تهران: نی.
- محمدپور، احمد (۱۳۹۲): *روش تحقیق کیفی: ضدروش*، چ ۲، تهران: جامعه‌شناسان.
- نجاتی حسینی، سید محمود (۱۳۸۲): «واکاوی هویت تاریخی، تاریخ‌نگاری و جامعه‌شناسی تاریخی ایران»، *فصلنامه مطالعات ملی*، ۱۵، س ۴، ش ۱، صص ۱۵۳-۱۹۰.
- وایدا، مانابو (۱۳۷۷): «اقتدار دینی»، ترجمه علیرضا شجاعی‌زند، دانشنامه‌ی اسلامی، ش ۶، پاییز، صص ۹۶-۱۰۶.
- ویشارد، جان جی (۱۳۶۹): *بیست سال در ایران*، علی پیرنیا، تهران: نوین.
- Blumer. G.H (1986); *Symbolic Interactionism: Prespective and Method*, University of California Press.
- Duszak. anna (2002); *Us and others: Social Identities Across Languages, Discourses and Cultures*, Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Erikson, E. H. (1963); *Childhood and society*, New York: Norton.
- Hall. John.R (1990); *Social Interaction, Culture, and Historical Studies*, in Symbolic Interaction and Cultural Studies. Edited by HOWARD S. BECKER AND MICHAL M. MCCALL. The University of Chicago Press.
- Turner, Jonathan. H (2013); *Contemporary Sociological Theory*, SAGE Publications.