

## ظهور هویت ایرانی

(از کتاب ایران به مثابه ملت خیالی: بر ساخت هویت ملی)

نویسنده: مصطفی وزیری

مترجم: حامد علیاری

به‌رغم انتشار رسالات و مقالاتی درباره موضوع ایران، شوربختانه تا سال ۱۹۹۲ و تاریخ انتشار این کتاب، هیچ تلاش جدی‌ای در راستای مواجهه و حتی مخالفت با استدلال سنتی پیرامون تاریخ‌گرایی<sup>۱</sup> هویت ایرانی صورت نگرفته بود. در بررسی ظهور هویت ایرانی در پیوند با ظهور ملی‌گرایی ایرانی در دوره نوین در فصل حاضر، تنها می‌توانیم عوامل مهم دخیل را خلاصه‌وار از صافی تحقیق بگذرانیم. رفته‌رفته، پیوندهای بین این مطالب و سایر فصل‌های کتاب حاضر این فرضیه را قوت می‌بخشد که هویت ایرانی در بستر دین‌جدای<sup>۲</sup> خود یک مفهوم نوین بوده و الزاماً به گذشته دور اطلاق نمی‌شود. با این حال، هدف نخست این فصل بحث درباره موضوع هویت ایرانی در دو مرحله متوالی از توسعه آن است: نخست، با توجه به خاستگاه و ریشه برداشت دین‌جدا از این هویت، مبتنی بر مرزهای سرزمینی ایران؛ دوم، با توجه به ترویج شایع آن تحت شرایط سیاسی متعاقب. لذا، مرحله نخست را می‌توان از اوایل قرن نوزدهم تا آستانه به‌قدرت رسیدن پهلوی و مرحله دوم را عصر سیاست‌های ملی‌گرا - میهن‌شیفته<sup>۳</sup> پهلوی از دهه بیست تا پایان دهه هفتاد میلادی دانست.

---

<sup>1</sup> Historicism

<sup>2</sup> Secular

<sup>3</sup> Chauvenist

## بیش زمینه

تا پیش از به قدرت رسیدن صفویان، فروپاشی روی داده میان ۱۳۳۵ میلادی (حکومت ایلخانیان) و ۱۴۰۴-۱۳۸۱ میلادی (دوره تیمور لنگ) که حاصل نبردهای نظامی و جنگ افروزی‌های قبیله‌ای ویرانگر بود، هم آشفتنگی سیاسی<sup>۴</sup> برجای گذاشت و هم عرصه را تسلیم فقدان هویت مشترک میان ساکنان ایران نمود. در بررسی ماهیت آگاهی ملی در عصر پیشاقاجار - دوره مهمی از حکومت صفویان (۱۷۲۲-۱۵۰۱)، وقتی آیین تشیع به اصلی‌ترین عامل وحدت و انسجام سرزمینی بدل شد - مسئله از دو جنبه حدت می‌یابد. نخست، آیا انسجام حکمرانی بر سرزمین ایران تحت یک سلطنت واحد صفوی سازوکار لازم برای هویت سرزمینی میان تمام ساکنان آن را فراهم آورد؟ دوم، آیا تشیع هویت فرهنگی و آگاهی جمعی منحصری را در میان ساکنان امپراتوری به وجود آورد؟ در رابطه با هویت دینی، اوژن اوین<sup>۵</sup> عنوان می‌دارد که تشیع یکی از متنوع‌ترین مناطق آسیا از نظر قومیت را تحت لوای مذهبی واحد درآورده و مسیر آن را به سمت سرنوشتی واحد هموار ساخت،<sup>۶</sup> ولواین که اقلیت‌های قومی متعددی که از اهل سنت بودند از قلم انداخته شدند. به همین ترتیب، مریم میراحمدی بر تأثیر تشیع در تحولات اجتماعی - سیاسی عصر صفوی تأکید می‌کند که اثراتش تا دوره قاجار ادامه یافت. وی هم‌چنین مدعی است که «اسلامیت» در عصر صفوی بیش از «ایرانیّت» بود،<sup>۷</sup> بدین معنا که هویت تا اواخر دوره قاجار بیش تر رنگ و لعاب دینی و سلطنتی داشت تا سرزمینی. مطابق گفته جهان‌گردان اروپایی مانند پیتر و دلا واله<sup>۸</sup> و یوداش تادئوس کروسینسکی<sup>۹</sup>، خاندان سلطنتی و بر ساخت نسبی آن‌ها به جای این که به سلسله‌های (به اصطلاح ایرانی) «ملی» گذشته منتسب شود، به اعراب و اهل بیت علی بن ابی‌طالب نسبت داده می‌شد.<sup>۱۰</sup> این اقدام را باید به عنوان ترفندی در جهت اعطای مشروعیت به شاهان در بستر اسلامی و نه به اصطلاح ایران باستان تلقی کرد. وانگهی، گستره سرزمینی و فتوحات صفویان نه با طرح قبلی، به ویژه با هدف صرف فتح ایران، بلکه بر حسب اتفاق تعیین شد (چراکه آن‌ها مانند امپراتوری‌های قبلی قصد فتح آسیای صغیر و آسیای مرکزی را نیز در سر داشتند).

<sup>4</sup> Savory, "L'Empire du Lion et du Soleil," pp. 283-84.

<sup>5</sup> Eugene Aubin

<sup>6</sup> Aubin, *La Perse d'Aujourd'hui*, p. 150.

<sup>۷</sup> میراحمدی، دین و مذهب در عصر صفوی، ۱۲۴.

<sup>8</sup> Pietro della Valle

<sup>9</sup> Judasz Tadeusz Krusinski

<sup>10</sup> *Voyages de Pietro della Valle*, III, pp. 34, 130-32; Krusinski, *History of the Late Revolutions of Persia*, p. 3.

رواج هویت فرهنگی در یک بستر شیعی قطعاً برای صفویان امتیازات سیاسی نیز به همراه داشت. باین حال، اهداف، آرمان‌ها و آگاهی حکومت ظاهراً پس از صفویان، وقتی نادرشاه افشار با عثمانیان صلح کرده و پیشنهاد یکی شدن دو مذهب اسلامی را (که هرگز تحقق نیافت) به میان کشید، تغییر کرد.<sup>۱۱</sup> هویت مذهبی - فرهنگی به اصطلاح ملی نامنجم میان قلمروی نادر (و عثمانی) مابین جمعیت عظیم و طایفه طایفه ایران تردیدهایی ایجاد می‌کند، به خصوص که سایر اقلیت‌های مذهبی مانند زرتشتی، آسوری، ارمنی، یهودی و سنی نیز در فلات ایران سکونت داشتند. بنابراین، مفهوم هویت سرزمینی ایرانی ظاهراً بعید می‌نماید که جز در قالب هویت سلطنتی یا دودمانی مرتبط با دربار وجود داشته باشد که به شکلی نظام‌مند فلات ایران را تحت استیلای خود درآورده بود.

به‌طور کلی، گفته شده است که هویت ایرانی - سرزمینی در دوره قاجار وجود نداشته و میهن‌پرستی (هویت فرهنگی) شکل تمایلات دینی به خود گرفت.<sup>۱۲</sup> این گفته می‌تواند تنها درباره اوایل دوره قاجار صادق باشد. دین‌داری افراطی شیعیان و ارادت عمیق آن‌ها به دوازده امام آشکارا بر علقه به اصطلاح ملی آن‌ها متقدم‌تر بود.

چنین نگره‌های شیعی‌ای را در جامعه پیشانویین<sup>۱۳</sup> ایران می‌توان در سفرنامه‌های ویلیام فرانکلین<sup>۱۴</sup>، اوژن فلاندن<sup>۱۵</sup> و آرتور دو گوبینو<sup>۱۶</sup> یافت. باین وجود، گوبینو با اتکا بر پیش‌پنداشت‌های متعدد خود، «ملت ایران» را ترکیبی از دو جمعیت قومی می‌داند: (۱) فارسی، لر، کرد؛ و (۲) ترک. الگوی برگرفته گوبینو در این جا آشکارا مشابه با دو گروه تشکیل‌دهنده ملت فرانسه، جمعیت نئولاتین<sup>۱۸</sup> و فرانسوی - آلمانی<sup>۱۹</sup> است. در مقابل، فلاندن در نبود هویت منسجم ملی، جنگ‌های داخلی را به تنوع دسته‌بندی‌های قومی، زبان‌ها، سلسله‌مراتب طبقه خان‌ها، اجتماعی - اقتصادی و سایر عناصر محلی درون سرزمین ایران منتسب می‌داند.<sup>۲۱</sup> پرسش این است که آیا

<sup>11</sup> Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, p. 248.

<sup>12</sup> Lambton, *Qajar Persia, Eleven Studies*, pp. 301, 320

<sup>13</sup> Premodern

<sup>14</sup> William Francklin

<sup>15</sup> Eugene Flandin

<sup>16</sup> Arthur de Gobineau

<sup>17</sup> Francklin, *Observations Made on a Tour from Bengal to Persia*, pp. 176-183; Flandin *Voyages en Perse*, I, p. 250; Gobineau, *Trois Ans en Asie*, pp. 207, 217, 268.

<sup>18</sup> Neo-Latin

<sup>19</sup> Gallo-German

<sup>20</sup> Gobineau, *Trois Ans en Asie*, p. 212.

<sup>21</sup> Flandin, II, pp. 409-412.

هیچ‌گونه هویت ملی هدف‌مندی مبتنی بر انسجام فرضی سرزمینی و فرهنگی در اواخر دوره قاجار وجود داشته یا نه و اگر وجود داشته، چگونه به منصف ظهور رسیده است. پیش از پرداختن به خاستگاه پیدایش هویت ایرانی، بهتر است بر سازوکار و عناصر مؤثر بر آگاهی از هویت ملی در شکل نوین آن از جانب مروّجانش اندکی نور حقیقت بتابانیم.

### سازوکار آگاهی از هویت ایرانی

از نقطه نظر طایفه‌ای، قومی، منطقه‌ای، دینی یا حتی سیاسی، تفکیک ترکیب چندلایه تعلقات و هویت‌های متعلق به جمعیت متنوع ایران در قرن نوزدهم امری ناممکن است. باین وجود، به هر حال، باید بر افراد و نهادهای مروّج مفهوم هویت سرزمینی (ایرانی) به مثابه دسته‌بندی غایی، فارغ از تمامی تفاوت‌های موجود میان مردمان آن سرزمین، تمرکز داشت. به حاشیه رانده شدن نظام‌های قدیمی خان‌سالاری<sup>۲۲</sup> به واسطه تحمیل تدریجی آشکال نوین دولت‌گرایی<sup>۲۳</sup> نیز باید مدنظر قرار بگیرد، چراکه شالوده مفهوم جدیدی از قلمرو و هویت دین‌جدا را پی‌ریزی نموده است.

شیوه جزمی بارز جامعه شیعه، متفاوت از رویکرد اهل‌تسنن، ارامنه، یهودیان، زرتشتیان و سایر فرق دینی، به مثابه ایجاد و استمرار آگاهی ملی مشترک بود؛ تعدد دسته‌بندی‌های قومی - زبانی و نیز تنوع پیوندهای فرهنگی قبیله‌ای نیروی محرکه دیگری برای ایجاد آگاهی ملی - ایرانی تلقی می‌شد. کشتار صوفیان، غارت‌داری‌های ارامنه، تکفیر اهل‌تسنن و ارباب زرتشتیان به وسیله اشرار محلی مرتبط با روحانیون محلی - علاوه بر برخوردهای تند با بابی‌ها و درگیری‌های جدی میان حکومت و روحانیت<sup>۲۴</sup> و نبود اتحاد قبیله‌ای و آگاهی از تعلق به یک ملت واحد - همگی حاکی از حکومت‌داری ضعیف و وجود هویت‌های ناسازگار متعدد مذهبی و قومی‌ست. این گفته که ایران و تشیع به شکلی لاینفک درهم تنیده شده‌اند، آشکارا نتیجه انقلاب مشروطه بوده<sup>۲۵</sup> و اطلاق آن به گذشته نیز زمان‌پریشی<sup>۲۶</sup> محض است.

ارتباط بین شیعی‌گری و ایران در بستری ملی نخست از جانب جهان‌گردان اروپایی و بعدها توسط دانشوران مشاهده شد. آن لامبتون<sup>۲۷</sup> و هم‌فکرانش بر این باورند که جهان تشیع از منظر

<sup>22</sup> Feudalism

<sup>23</sup> Statism

<sup>24</sup> ناطق، *ایران در راه‌یابی فرهنگی*، ۳۵-۴۹. حائری، تشیع و مشروطیت در ایران، ۳۰۴، ۲۸۲، ۱۳۶-۱۲۶، ۸۹.

<sup>25</sup> حائری، تشیع و مشروطیت در ایران، ۳۰۴، ۲۸۲، ۱۳۶-۱۲۶، ۸۹.

<sup>26</sup> Anachronism

<sup>27</sup> Anne Lambton

سرزمینی از جهان تسنن مجزاً بوده و از این رو، تشیع سازوکاری در خدمت ملی‌گرایی بوده است.<sup>۲۸</sup> با این حال، این دست از دیدگاه‌ها محل تردیدند، زیرا انتساب مفاهیم نوین مانند هویت ملی و یا حتی میهن‌پرستی (در بستری مذهبی یا سرزمینی) به مردمان قرن نوزدهم یا قبل‌تر مردود است. علاوه بر این، دیدگاه‌های مزبور تمایلات اتحاد اسلامی بین دولت‌ها در اواخر قرن نوزدهم را نادیده می‌انگارند. به علاوه، دوره‌ای بود که علما و شیعیان در ایران مدام به تکریم مرقد ائمه می‌پرداختند، ارادت خود را بدین شیوه به هم‌تایان عرب‌زبانان در عراق ابراز می‌داشتند و رابطه خود با شیعیانی که در آن‌جا زیسته‌اند و نه لزوماً با مردم سنی سرزمین خودشان به نفع هویت ایرانی را حفظ می‌کردند. وجود یک مانع زبانی میان شیعیان فارسی‌زبان ایران و شیعیان عرب‌زبان عراق را می‌توان توجیهی در رابطه با موانع زبانی مشابه همواره در سرتاسر خود ایران دانست. در این‌جا، هویت شیعیان فارسی‌زبان با شیعیان دیگر سرزمین‌ها (حتی لبنان و کشمیر) هم‌ترازتر بوده تا با غیر شیعیان ایران بدون لحاظ زبان و قومیت. احتمالاً، دوگانگی از لحاظ وفاداری حکومت شیعی در ایران و خلافت سنی در عثمانی به یک جدایی هویتی ناملموس منجر شد. با این وجود، بی‌احتیاطی در برابر شمردن هویت دینی - شیعی (که در دوران پیشانویس گسترده و بی‌کران می‌نمود) با هویت سرزمینی - ایرانی در ایران پیش از قرن بیستم به یک گمراهی جامعه‌شناختی، مردم‌شناختی و حتی به انحراف منطق فرایند تاریخی منجر می‌شود.

دوره گذار از نظام پادشاهی سنتی به حکومت نوین تر اساساً دوره جست‌وجوی یک مفهوم جدید از هویت در ایران بود. در این دوره گذار، سازوکار جدیدتر هویت بایستی می‌توانست تمامی انواع هویت‌ها در ایران را در خود پذیرفته و هماهنگ سازد. یکی از ثمره‌های ملی‌گرایی نوین و دستگاه دولت، القای یک هویت مشترک - مشخصاً مربوط به یک ناحیه جغرافیایی معین - صرف نظر از تفاوت‌های زبانی، قومی و مذهبی - به شهروندان است. گذر به عصر جدید ملی‌گرایی در ایران به واسطه نیروهای داخلی و تحولات جهانی و نیز بدرفتاری‌های ظالمانه سلطه‌طلبان روس و انگلیسی به وقوع پیوست. در کل، سازوکاری که هویت ایرانی نوین قرن بیستمی از طریق آن پدیدار شد را می‌توان ذیل چهار عنوان دسته‌بندی کرد: ۱. دین‌جداگرایی<sup>۲۹</sup>، ۲. محدوده سرزمینی یکپارچه ایران، ۳. زبان فارسی و ۴. جنبش‌های مشروطه‌خواهی/مردم‌سالاری.

<sup>28</sup> Lambton, *Qajar Persia*, p. 280; Young, "Interaction of Islamic and Western Thought in Iran," *Near Eastern Culture and Society*.

<sup>29</sup> Secularism

## دین‌جداگرایی

قلمرو رشد فکری و اجتماعی در ایران دست‌کم تا قرن نوزدهم به فراطبیعت<sup>۳۰</sup>، ادبیات، الهیات و فلسفه اسلامی محدود می‌شد. سازوکار دولتی فاقد تخصص مورد نیاز جهت بهبود دیوان‌سالاری<sup>۳۱</sup> سازمانی و ایجاد نهادهای جدید بود. نفوذ و استیلای اروپاییان گزینه‌های مؤثر اندکی برای بهبود وضعیت باقی گذاشته بود. در این رابطه، جالب است به پیشنهاد گزینه‌هایی چند برای کشورهای آسیایی زیر سلطه اروپاییان از جانب گوینو اشاره کنیم: یا ادامه به زندگی نباتی، به سان قرون قبلی یا پذیرش استیلای اروپاییان.<sup>۳۲</sup> در مورد ایران، رویدادها شدیداً تحت تأثیر ظهور ایرانیان تحصیل کرده در غرب قرار گرفت که تلاش می‌کردند در جهت ورود ایران به زمره ملل اروپایی، بر ساختار سیال اجتماعی - سیاسی موجود فاتح شوند.

از آنجایی که مذهب شیعه، برخلاف مسیحیت در اروپای پیشانویین، نهادی نابه‌سامان و مبهم بود، به عامل اصلی درهم‌آمیزی مذهب و سیاست در ایران و نه صرفاً به جدایی‌شان بدل شد. پادشاه در مقام ظل‌الله ظاهر شد و از این رو، طبق قرآن و شریعت، مسئولیت رتق و فتق امور جامعه بر عهده وی بود.<sup>۳۳</sup> توده مردم در زمینه تحصیل، ازدواج، انواع معاملات و حتی حفاظت از جان و مال خود چشم به راهنمایی‌های علما دوخته بودند.<sup>۳۴</sup> شمایل پدر در جنبه خودکامه‌اش در قالب «شاه» تجسد یافته بود که اغلب «پادشاه اسلام» یا عناوین مشابه نامیده می‌شد.<sup>۳۵</sup> در هر صورت، اصول و آموزه‌های اجتماعی - سیاسی قرن نوزدهم به شدت تحت تأثیر فرقه شیعه به‌جامانده از صفویان باقی ماند. طبقه روحانیت فاقد هرگونه قابلیت اصلاح در جهت نوین‌سازی<sup>۳۶</sup> حکومت یا به‌روزرسانی آن در پاسخ به ضروریات جدید جامعه بود؛ باری، روحانیت هم‌چنان در لجاجت خود بر مبارزه علیه هرگونه تغییر احتمالی منتهی به ازهم‌پاشیدگی شاکله حکومت یا تهدید موقعیت خود پافشاری می‌کرد.

ضرورت نوین‌سازی فناورانه حین جنگ‌های خارجی قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم، دست‌کم در رابطه با زیرساخت‌های نظامی، به‌شدت احساس می‌شد. مسافرت ایرانیان به اروپا و حتی

<sup>30</sup> Metaphysics

<sup>31</sup> Beauocracy

<sup>32</sup> Gobineau, *Trois Ans en Asie*, pp. 330-331.

<sup>33</sup> Watson, *A History of Persia from the Beginning of the Nineteenth Century to the Year 1858*, pp. 12-17; Lambton, *Qajar Persia*, p. 280.

<sup>34</sup> Lambton, pp. 281-283; Flandin, I, p. 141; Nateq, pp. 54-55

<sup>35</sup> کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، ۴۲-۴۰، ۲۸، ۲۴ مک؛ محمد رحیم، مخزن‌الانشاء، ۱۸۷، ۱۸۳، ۹۴، ۵.

<sup>36</sup> Modernization

آشنایی آن‌ها با شیوه زندگی اروپایی درون ایران بذر این تمایل را در میان نخبگان کاشت تا به اصلاح امور حکومت بپردازند - نه صرفاً به جهت عشق به پیشرفت، بلکه شاید از روی اشتیاق به تقلید از غرب که پیشرفته هم بود. لذا، آگاهی در حال ظهور از تغییر قریب‌الوقوع میان افرادی هم‌چون عباس میرزا، میرزا صالح شیرازی و امیرکبیر مقدمه‌ای بر نوین‌سازی تدریجی (یا بیش‌تر، اروپایی‌سازی) شد. نخستین تلاش در سال ۱۸۱۱، وقتی نخستین گروه از دانشجویان برای تحصیل در علوم و فنون اروپایی و یادگیری مهارت‌های لازم جهت سامان‌بخشی به امور مختلف مملکت به اروپا فرستاده شدند، جامعه عمل به خود پوشید. اعزام دانشجویان به اروپا تاحدی ادامه یافت که سیل افکار اروپایی (و نیز پیشرفت اجتماعی - سیاسی امپراتوری عثمانی) در نظام حکومتی سرازیر گشته و باعث بیداری آگاهی جدیدی در ایران شد.

رسیدن به اصلاحات بدون توسل به نهایت نامعقول تلاش‌ها، جنبش دین‌جدا و جریان‌های خوداصلاحی جامعه مخصوص به خودشان را بر تن می‌کردند. جنبش بابی‌گری تلاش نمود تا اصلاحاتی را معرفی کند. این جنبش با شور مسیحایی‌اش بر اصلاحات سیاسی - اقتصادی و وحدت ملی علیه سنت حاکم و فرهنگ گذشته‌اندیش روحانیت تأکید می‌ورزید.<sup>۳۷</sup>

شناسایی ریشه‌های اروپایی برخی اندیشه‌ها در جنبش بابی موضوعی بحث‌برانگیز و تاحدی مبهم است که خارج از مبحث ماست. لیکن، مجموعه برنامه‌های دولتی، قضایی و تحصیلی که توسط سایر عوامل نوین‌سازی وارد صحنه شدند را می‌توان به منابع اروپایی و عثمانی نسبت داد. این موضوع درباره اندیشه‌های مستقیماً مرتبط با مردم‌سالاری‌ها، نظام‌های مجلسی و باور به تساوی انسان‌ها در برابر قانون کاملاً صادق است. چنین آرمان‌هایی هم‌چنین حامل پیام ضدیت با روحانیت (زیرا روحانیون نه آمادگی پذیرش قوانین انسان‌نوشته را داشتند و نه انگاره برابری بین مسلمانان و غیرمسلمانان را می‌پذیرفتند) و یا قبول مصالحه با روحانیت بود؛ این تقلاً تا دوره مشروطه ادامه داشت.

جنبش‌های دین‌جداي اروپایی در استقرار نهادهای اجتماعی - سیاسی با کامیابی ظاهر شده بود که نه تنها وفاداری مردم به دولت و وطن را تضمین کردند، بلکه وفاداری و اقتدار دینی را در قالب ملی مذهب (مانند کلیسای انگلیکن<sup>۳۸</sup> در بریتانیا) مستحیل ساختند. نسخه‌های عثمانی اصلاحات ملهم از اروپا، چه دولتی و چه قضایی، مستلزم به‌حاشیه‌رانی اقتدار طبقه روحانیت در راستای تضمین وفاداری مردمان غیرمسلمان امپراتوری بود. در ایران، استحاله نظام سنتی همراه با

<sup>37</sup> Keddie, "Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism," pp. 269-270.

<sup>38</sup> Anglican Church

جوامع چندمذهبی و چندقومیتی، به دولت نوین بایستی به همان شیوه دین جدا دنبال می‌شد که در امپراتوری عثمانی (گرچه تعداد غیرمسلمانان در ایران کم‌تر بود) و در اروپا آزموده شده بود. در میان طبقه روشن فکر و رهبری سیاسی، ارزش‌های دین جدا به جای تقویت یک هویت محدود مذهبی، به ایجاد یک هویت برتر منحصر برای تمامی ساکنان ایران منجر شدند. فراخوانی هویت ایرانی هویت مذهبی را لزوماً تضعیف نکرد، بلکه به مذهب‌یون شیعه آموخت که یک هویت دین جدا همه مردم سرزمین وسیع ایران را به یک‌دیگر و وطن وفادارتر می‌کند.

### محدوده سرزمینی ایران

بحث جاری در این کتاب بر برآمدن نام «ایران» از دل یک منطقه جغرافیایی در جهت هویت‌بخشی به یک نهاد اجتماعی - سیاسی آکنده از بازتاب‌های متعدد روان‌شناختی و تاریخی متمرکز شده است. طبیعتاً، اصلاحات قرن بیستم بنا بود تا شکل دولت و جامعه را تغییر داده و مرزبندی‌های سرزمینی یک هویت مشترک، گرچه خیالی، برای توده مردم ناهمگون درون یک سرزمین پهناور در گذر زمان را به‌وجود آورد.

تغییراتی حدوداً مشابه بایستی درون مرزهای امپراتوری عثمانی نیز رخ می‌داد. گرچه عنوان سرزمین و امپراتوری مزبور به یک شخص اشاره داشت (عثمان)، قلمرو آن از بالکان تا مرزهای ایران، فارغ از اسامی منطقه‌ای خود، تمامی سرزمین‌های ذیل عنوان عثمانی شناخته می‌شدند. به همین ترتیب، تمامی مردمان، به‌رغم تفاوت‌های بارز و دیرین میان‌شان، به‌طور مشترک عثمانی نامیده می‌شدند. اربابان ترک همگی خود را عثمان می‌نامیدند، زیرا لفظ «ترک» برای روستاییان به کار می‌رفت.<sup>39</sup> بدین جهت، عثمانی‌گرایی<sup>40</sup> گرچه به عنوان یک هویت پدیده‌ای مؤخر بود، ولی از همه هویت‌ها مانند اسلام، مسیحیت، یهودیت و نیز هویت‌های قومیتی از قبیل ترک، عرب، کرد و دیگر تعلقات قبیله‌ای/قومیتی پیشی گرفت. همه بایستی مراتب وفاداری خود به وطن، یعنی عثمانی، را ابراز می‌داشتند. همانا، تجزیه‌طلبی مناطق مختلف بالکان و یونان در قرن نوزدهم چالشی برای اقتدار سیاسی عثمانی به‌شمار می‌رفت که نهایتاً به بحران هویت بدل گشت.

در ایران قرن نوزدهم، افراد هویت اصلی خویش را چه از طریق مذهب، دولت و یا منطقه‌ای می‌یافتند، این هویت‌بایی بر اندیشه سیاسی توده مردم در دوره‌ای خاص متکی بود. ارتباط متقابل

<sup>39</sup> Keddie, "Pan-Islam as Proto-Nationalism," p. 17; Birnbaum, "Turkey: From Cosmopolitan Empire to Nation-State," *Introduction to Islamic Civilization*, p. 182.

<sup>40</sup> Ottomanism

اندکی میان دولت و توده مردم وجود داشت و در نتیجه مردم به صورت جمعی ایرانی معرفی نمی‌شدند. شاید مردم نیز خود را «ایرانی» نمی‌دانستند. این وظیفه دولت نوین، طبقه روشن فکر و مجاری ارتباطی (روزنامه‌ها و مدارس) بود تا ساکنان ایران، چه ترک، کرد، بلوچ، عرب یا دیگران را ایرانی معرفی کرده و این هویت را به آن‌ها تلقین نمایند. اندیشه سیاسی توده مردم در عصر پیشادین‌جداگرایی<sup>۴۱</sup> ظاهراً اندیشه‌های آشنا برایشان مانند فراطبیعت، عرفان و مسئله حیاتی جانمایی پیامبر اسلام محدود می‌شد (مبحثی بسیار رایج بین شیعیان و اهل تسنن).<sup>۴۲</sup> باور این موضوع سخت است که ساختار تاریخ دوره پیشاسلامی و ملی‌گرایی دین‌جداگرایی ایران، جز برای اندک افراد تحصیل کرده در غرب تا اواخر قرن نوزدهم، برای توده مردم دارای اهمیت یا دغدغه نبود. بدین جهت، ظاهراً مسائل دینی و محلی پایه‌های آگاهی تاریخی مردم هر منطقه را ساختند و نه آگاهی تاریخی ملی با سلسله‌رویدادهای متعدد طی قرون متمادی که از قضا درون یک مرزبندی خیالی تاریخی به نام ایران به وقوع پیوستند.

باین حال، تغییرات، اصلاحات و فرایند نوین‌سازی در کل شروع به تأثیرگذاری بر شکل‌گیری آگاهی سرزمینی میان گروه‌هایی از خود اصلاح‌گران نمود - و به‌هنگام افزایش تنش دولت با قدرتهای سلطه‌طلب، این تأثیر آگاهی سرزمینی - ملی شدت می‌یافت. بنابراین، مفهوم ایران یا ایران‌گرایی به دغدغه کنشگران، طبقه روشن‌فکر و به‌ویژه دین‌جداگرایان تبدیل شد. تمامی جوامع متعدد دینی، قومی و محلی که درون مرزبندی دولت جای می‌گرفتند، آن‌گونه که عثمانیان عمل کردند، بایستی تحت لوای هویت ایرانی درمی‌آمدند.

### زبان فارسی و تقویت هویت ملی

فلات ایران علاوه بر گویش‌های کاملاً متمایز، میزبان نهادهای زبانی متعددی است. از نقطه نظر دین‌جداگرایان، پیوندهای کافی میان این جوامع زبانی - که اغلب قبیله‌های دورافتاده و خارج از دسترس بودند - به منزله موانعی در برابر بر ساخت یک ملت - دولت نوین محسوب می‌شد. موفقیت اروپاییان در چیرگی بر تناقضات هویت ملی تقریباً در همه موارد منوط به تقویت زبان ملی بود. لذا، در راستای نه تنها یکدست‌سازی مردمان غیرفرانسوی زبان در خاک فرانسه بلکه لاتین‌زدایی<sup>۴۳</sup> از

<sup>41</sup> Presecularism

<sup>42</sup> Young, "Interaction of Islamic and Western Thought," p. 136, quoting Browne.

<sup>43</sup> Delatinization

این سرزمین با هدف تبدیل فرد کاتولیک به یک فرانسوی اصیل، «این هدف انقلاب فرانسه بود تا یک زبان ملی متمرکز را بر همه مردم فرانسه تحمیل کند».<sup>۴۴</sup>

زبان فارسی همواره در ایران و نیز در میان همسایگان شرقی‌اش، دست‌کم تا زمان استیلای تُرکان - مغولان در آن مناطق، یک زبان قدرتمند ادبی و درباری بود. جایگاه زبان فارسی در دوران نوین در ایران باعث شد تا به ابزار اجرای برنامه‌های دین‌جداگرایی بدل شود؛ با ترویج این زبان از طریق تعلیم عمومی مدارس در سرتاسر قلمرو ایران، دین‌جداگرایان به ایجاد پیوند میان گروه‌های متعدد در ایران امیدوار شدند. در راستای اهدافشان، ضروری بود تا مردم هم‌دیگر را درک کنند تا در تاریخ، اسطوره‌ها و میراث مشترک سهیم گشته و باهم آن‌ها را گرامی بدارند. لیکن، این پیوند مشترک درون قلمرو ایران بایستی از طریق زبان خلق می‌شد. تمامی ساکنان ایران - تُرک، بلوچ، گیلک و کُرد - ملزم به یادگیری زبان ملی بودند تا مقدمات زایش آگاهی جدید را فراهم سازند. این آگاهی جدید صرفاً سرزمینی نبود، بلکه فرهنگی و بیش‌از همه دین‌جدا بود و مبلغان آن بر این باور بودند که این آگاهی تنها از طریق زبان مکتوب میسر می‌شود. شایان ذکر است که کاربرد ادبی سایر زبان‌ها در ایران بسیار نادر بود؛ شاید طبیعی بود که زبان فارسی بایستی ابزار تمام‌عیاری می‌بود.

با گسترش روزنامه‌ها، کتاب‌ها و نهادهای آموزشی تحت حمایت دولت یا سایر افراد یا مؤسسات اصلاح‌گر، زبان فارسی در نقش زبانی قدرتمند ظاهر گشت که با کلام مکتوب عامل پیوند مردمان بود. لیکن، به‌همان اندازه، این زبان حامل مضامین فرهنگی، بلاغی و تاریخی نیز بود که عمیقاً آن را با مفهوم درحال گسترش ایران پیوند می‌داد. در سال‌های آتی قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، کتاب‌ها و روزنامه‌ها با افتخار به ارائه اسناد دال بر دستاوردهای گذشته می‌پرداختند - چه آن‌هایی که منتسب به هخامنشیان یا ساسانیان بود و چه آن‌هایی که از آن چهره‌های ادبی فارسی‌گوی داخل و خارج ایران بود. جهت اعتلای آگاهی ملی، مسیرهای تازه‌ای گشوده شد تا درباره گذشته، درباره فرهنگ حال و درباره سایر پدیده‌های ملی تنها به وسیله زبان فارسی آموخت. گرچه برخی روزنامه‌های ایرانی به سایر زبان‌ها (مانند تُرکی) نیز منتشر می‌شدند، در نتیجه فشار فرهنگی و تحمیل زبان فارسی رفته‌رفته از پا نشستند.<sup>۴۵</sup>

زبان فارسی تاریخاً فاقد موطن ملی بود و گویشوران آن هرگز در دوران نوین به دنبال موطن ملی نگشته بودند (برخلاف، برای مثال، زبان آلمانی و سرزمین آلمان). فارسی زبان بومی مناطقی

<sup>44</sup> Emerson, *From Empire to Nation*, p. 134.

<sup>45</sup> Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia*, pp. 27-153.

از ایران، افغانستان، تاجیکستان، هندوستان و دیگر مناطق دورافتاده بود، ولی شرق‌شناسان و حکومت ملی‌گرای ایران تلاش زیادی به‌خرج دادند تا زبان فارسی و ایران را هم‌ارز هم سازند و مالکیت زبان فارسی را از آن ایران ثبت کنند. به‌واسطه این تلاش‌ها، فارسی نه‌تنها به دارایی تاریخی ایران بدل گشت، بلکه زبانی ملی شد که همه ساکنان ایران ملزم به آموختن آن بودند. نهاد آموزش، مطبوعات سیاسی و ادبیات آغاز قرن همگی با حس منحصربه‌فرد ایرانی بودن اشباع شده بودند<sup>۴۶</sup> - بالاخص درمیان تحصیل‌کرده‌ها، رهبران و نخبگان یقه‌سفید کراواتی. تحمیل متعاقب زبان فارسی تحت نظر یک دولت متمرکز با هدف تقویت وحدت زبانی درون مرزهای سرزمینی بر موفقیت برنامه‌ها و نظام آموزشی خاندان پهلوی متکی بود. (در بخش پس‌گفتار، به موضوع زبان و هویت ایرانی بیش‌تر پرداخته می‌شود.)

### مشروطه و مردم‌سالاری: پیوند قانونی هویت ملی

برای گذار از یک امپراتوری با مستعمرات داخلی‌اش به‌سمت یک ملت - دولت نوین، و از یک جغرافیای پهناور به‌سمت موطن پرمعنا، ایران برای رسیدن به نوین‌گرایی<sup>۴۷</sup> می‌بایست متحمل اقدامات شدید و پیوسته‌ای می‌شد. یکی از هنجارهای نوین‌گرایی، نظام قانونی و قضایی بود تا ضامن حقوق و برابری همه ساکنان ایران باشد. به‌عبارت‌دیگر، دولت و جمعیت هر دو بایستی در برابر یک‌دیگر مسئولیت‌هایی داشتند تا دو قطب را تحت کنترل و در تعادل نگه دارند. استقرار قانون اساسی، واحدهای اجرایی، احزاب سیاسی و سایر نهادهای ملی مقدمه‌ساز یک سرنوشت مشترک شدند. تعاریف میهن‌پرستی بایستی جای خود را رفته‌رفته در نهاد قلمرو دولت و نه سایر موجودیت‌های فرهنگی و سیاسی غیررسمی باز می‌کردند.

تقلید دین‌جدا از اشکال نظام انتخاباتی - مجلسی<sup>۴۸</sup> و مردم‌سالاری موجود در امپراتوری عثمانی و غرب ابتدا موجب ترس روحانیت گردید، ولی نهایتاً زمینه‌ساز پیشرفت در ورود به سیاست توده مردم شد. انقلاب مشروطه ایران سازوکاری برای بیان تمایلاتی گشت که دارای ابعاد بسیار و قابلیت تفاسیر متعددی بودند. از جمله مهم‌ترین این موارد شامل کنترل امور کشور از طریق نمایندگان مردم، تضمین آزادی‌های فردی، جلوگیری از چپاول سلطه‌طلبی، اجرای قوانین دین‌جدا هم‌زمان با توجه ویژه به فقه شیعی و دخیل نمودن همه مردم در سرنوشت ملی می‌شد که همگی

<sup>46</sup> Arasteh, *Education and Social Awakening in Iran*, p. 99.

<sup>47</sup> Modernism

<sup>48</sup> Parliament

حامل پیام واضح آگاهی سرزمینی بودند. بنابراین، ساکنان متعدّد ایران، فارغ از عنوان و پیوند قومی و زبانی‌شان، اقلیماً و قانوناً تحت‌عنوان «ایرانی» شناخته شدند. به‌واسطه آموزش و تبلیغات حکومتی، مفهوم تعلق به ما و ما بودن در حال شکل‌گیری بود و زمینه کافی برای تشکیل هسته هویت ملی فراهم آمد. پس از پرداختن به اساسِ برساختِ هویت، اکنون وقت آن است تا پیش‌از بحث درباره ترویجِ هویتِ ملی توسط حکومتِ پهلوی، به بررسی خاستگاهِ هویتِ ایرانی و شرایطِ ایجادکننده آن بپردازیم.

### خاستگاه شکل‌گیری هویت ایرانی

در این بخش، به نکات برجسته جنبش نوین‌سازی می‌پردازیم - جنبشی که در صد سال اخیر دوران قاجار پدید آمد و هویت سرزمینی ایران حین آن با هویت فرهنگی تحمیلی از جانب حکومت ادغام شد. این روند موضوعات، شخصیت‌ها و مراحل متعددی را شامل می‌شد که در تغییر نظام حکومتی، آموزش و آگاهی اجتماعی - سیاسی از شکل سنتی به نوین‌شان نقشی مؤثر داشتند. الگو و سازوکار تحقق هویت ایرانی، چه عمدی یا غیرعمدی، در وادی دین‌جداگرایی، ایران‌گرایی (ناحیه جغرافیایی)، زبان فارسی و معیارهای قانون اساسی فروغلتید که پیش‌تر به بعضی از این نکات پرداخته شد.

نخبگان داخلی زمانی که به تفاوت‌های واضح بین نهادهای ایرانی و نهادهای اروپایی و عثمانی پی بردند، آرمان‌هایشان برای تغییر ملموس‌تر گشت. ایران به‌عنوان سرزمینی پهناور با حکومتی ناپایدار محل تردّد مقامات نظامی و دیپلمات‌های اروپایی بود که پی‌گیر امور خود بودند.<sup>۴۹، ۵۰</sup> فساد و نابه‌سامانی در نظام حکومتی از گزند هر نوع انتقاد یا حتی جای‌گزینی با یک نظام قیاس‌پذیر دیگر جان سالم به‌در برده بود. برای تحقق تغییر تمام‌وکمال در ایران، آشنایی اشراف‌زادگان تحصیل‌کرده در غرب با نظام‌های غربی و عثمانی آن‌ها را به سلسله‌تغییرهای مؤثر در شکل‌دهی یک نظام قانونی جدید سوق داد که امری ضروری بود. این قوانین جدید زمینه اجتماعی - سیاسی را فراهم آوردند تا ایران از سنت‌گرایی خاندانی، اسلام‌گرایی جزمی و طایفه‌گرایی منطقه‌ای خارج شود.

<sup>49</sup> Lambton, "Social Change in Persia," p. 135.

<sup>۵۰</sup> به‌گفته آن لامبتون در مقاله «تغییر اجتماعی در ایران قرن نوزدهم»، شمار اروپاییان در ایران در سال‌های ۱۸۵۰، ۱۸۹۰ و ۱۹۰۰ به ترتیب به صدوینجاه، هشتصد و هزار نفر می‌رسید.

اوایل قرن نوزدهم و چهره‌های شاخص آن مانند میرزابزرگ و عباس میرزا را می‌توان آغاز عصر جدیدی از نوین‌گرایی دانست.<sup>۵۱</sup> نخستین گروه از دانشجویان ایرانی در سال ۱۸۱۱ راهی اروپا گشتند که بعدها در ۱۸۱۵ و ۱۸۱۹ دانشجویان بیش‌تری به اروپا و (سپس) به امپراتوری عثمانی و مصر فرستاده شدند.<sup>۵۲</sup> جذبه علم اروپایی و روش‌های آموزشی اروپایی دو دانشجوی اعزامی ۱۸۱۹ را به طلایه‌داران جنبش اصلاح‌طلبی بدل کرده بود: میرزا جعفر مهندس و میرزا صالح شیرازی. در واقع میرزا صالح بود که با تمجید از کشورداری اروپایی، به‌ویژه روش بریتانیایی، نخستین بار موضع به‌اصطلاح ضدروحانی گرفت. درحالی‌که می‌کوشید ایران را با اصول و نهادهای اروپایی آشنا سازد، برای ترویج انگاره‌های نو و آگاهی، دست به دو اقدام مهم زد. نخست، در دهه ۱۸۳۰، چاپخانه‌ای تأسیس کرد؛ دوّم، در سال ۱۸۳۷، نخستین روزنامه فارسی در ایران را به‌چاپ رساند.<sup>۵۳</sup> (نخستین روزنامه فارسی در سال ۱۸۲۲ در هندوستان چاپ شده بود).<sup>۵۴</sup> شایان ذکر است که نخستین روزنامه ترکی در عثمانی و نخستین روزنامه عربی در مصر به‌ترتیب در سال‌های ۱۸۳۱ و ۱۸۲۸ چاپ شد.<sup>۵۵</sup>

استفاده میرزا صالح شیرازی از روش‌های چاپ غربی در جهت ترویج مفاهیم الهام‌بخش از غرب در سال‌های بعدی و با افزایش مخاطبان وی به‌اوج شکوفایی رسید. گرچه در یکی از منابع آمده است که قلم<sup>۵۶</sup> و چاپ فارسی از سال ۱۶۲۹ (که توسط راهبه‌های کارملی<sup>۵۷</sup> معرفی شده بود) در ایران وجود داشت، ظاهراً مورد استفاده قرار نمی‌گرفتند.<sup>۵۸</sup> در اوایل دهه ۱۸۵۰، ضرورت و تأثیر روزنامه‌ها از جانب امیرکبیر، وزیر اصلاح‌طلب برجسته، درک شده بود.<sup>۵۹</sup> روزنامه‌ها مشغول انتقال افکار غربی به ایران بودند.<sup>۶۰</sup> حرکت تدریجی اهالی ادب به‌سوی یک آگاهی مشترک بود و زمینه

<sup>۵۱</sup> آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطه، ۲۳-۲۲.

<sup>۵۲</sup> Hairy, pp. 11-12.

<sup>۵۳</sup> آدمیت، امیرکبیر و ایران، ۳۶۴-۳۶۲.

<sup>۵۴</sup> Amalendu De, "Persian in our life," p. 60.

<sup>۵۵</sup> آدمیت، امیرکبیر و ایران، ۳۶۴.

<sup>۵۶</sup> Font

<sup>۵۷</sup> Carmelites

<sup>۵۸</sup> Young, "Interaction of Islamic and Western...", p. 134.

<sup>۵۹</sup> آدمیت، امیرکبیر و ایران، ۳۶۵.

<sup>۶۰</sup> Young, p. 135.

آغازین ملی‌گرایی فراهم می‌آمد. این گفته گابریل تارد<sup>۶۱</sup> درباره روزنامه‌ها را نباید سهل انگاشت: «انگاره ملی‌گرایی محصول روزنامه‌ها بوده است.»<sup>۶۲</sup>

اندیشه سیاسی دین‌جدا در گروه‌های اندکی از ادیبان ایرانی به‌طور مؤثر گسترش می‌یافت. اشتیاق وافر برای رستخیز ملی انتشار روزنامه‌ها را هم در داخل و هم در خارج شتاب بخشید. مابین سال‌های ۱۸۷۵ تا ۱۹۰۰، مهم‌ترین روزنامه‌هایی که تأثیر عمیق ادبی و فکری بر نهله‌های اندیشه سیاسی گذاشتند، عبارت بودند از *حبل‌المتین* در هندوستان؛ *حکمت*، *ثریا* و *پرورش* در مصر؛ *اختر* در امپراتوری عثمانی؛ *قانون* در لندن؛ و *میهن* - *وطن*<sup>۶۳</sup> (فرانسوی - فارسی) در تهران.<sup>۶۴</sup> اساساً، هنر روزنامه‌نگاری ندای اصلاحات را سر داده و نقش زبان به‌عنوان آس اساس هویت ملی را پررنگ می‌ساخت. علاوه‌بر روزنامه‌ها، تلگراف (که در سال ۱۸۶۵ شروع به کار کرده بود) مسیر ارتباطی دیگری هم برای دسترسی حکومت مرکزی به ایالات و هم دستیابی به اطلاعات خارجی<sup>۶۵</sup> در قالب خبر و پیام را گشود. امپراتوری از پافتاده ایران در آستانه نوین‌سازی و ایجاد پیوند میان گوشه‌وکنار قلمرو خود بود - اکنون آماده آن بود تا به یک ملت - دولت تبدیل شود. تبدیل شدن به یک ملت - دولت در سال‌های بحرانی دوره مشروطه امری حیاتی بود. مسیرهای جدید ارتباطی ناگزیر آگاهی را فراهم آوردند - مسیرهایی کاملاً متفاوت از شیوه سنتی مذهبی زمان صفویان که میان دولت و مردم باقی مانده بود.<sup>۶۶</sup>

گشایش مدرسه‌های غربی در میانه قرن نوزدهم، به‌ویژه از طریق کوشش مبلغان که تعداد آن‌ها تا سال ۱۹۲۹ به پنجاه رسیده بود، به مسیر جدید آگاهی دیگری بدل گشت.<sup>۶۷</sup> گشایش مدرسه مشهور دارالفنون به سال ۱۸۵۱ در تهران و سایر مدارس در شهرهای مختلف نماد بارز پیشرفت حقیقی از یک آموزش سنتی دین‌محور به سمت برنامه‌های درسی دقیق غربی محسوب می‌شد. پذیرش نوع دین‌جدا جدید از آموزش باعث نزدیک‌تر شدن طبقه روشن‌فکر به غرب و مفاهیم غربی گشت. از سوی دیگر، قدرت روحانیت در عرصه آموزش موضوعی بود که بایستی با آن مواجهه می‌شد. اصلاحات آموزشی آغاز قرن هم‌چنان به تأثیرگذاری پژوهش و ویژگی علوم مذهبی شیعی

<sup>61</sup> Gabriel Tarde

<sup>62</sup> Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, p. 71

<sup>63</sup> *La Patrie-vatan*

<sup>64</sup> Hairi, pp. 16-17; Adamiyat, *Fikr-i Āzādī*, pp. 202-203; Algar, *Mirza Malkum Khan*, pp. 186-187; Banani, *The Modernization of Iran 1921-1941*, p. 22; Browne, *The Press and Poetry*, pp. 27-154; Arasteh, p. 100.

<sup>65</sup> Lambton, "Social Change in Persia," p. 136; Algar, *Malkum Khan*, pp. 25-26.

<sup>66</sup> Arasteh, p. 98.

<sup>67</sup> Banani, p. 89.

می‌افزود.<sup>۶۸</sup> گام دیگر به سمت نوین‌سازی دین‌جدا، کوشش در جهت برقراری نظام اداری و قضایی بود که در اروپا و بعدها در امپراتوری عثمانی، هندوستان و مصر موفق ظاهر شده بود. تلاش‌ها برای معرفی قوای مقننه و مجریه به تقلید از الگوهای فرانسوی - بریتانیایی و عثمانی که از ۱۸۵۵ شروع و تا ۱۹۰۰ ادامه یافت، یا بی‌نتیجه بودند و یا غیرعملی.<sup>۶۹</sup> در واقع، وقتی میرزااحسین‌خان سپهسالار، وزیر عدلیه، پیشنهاد متمرکزسازی نظام قضایی، ترتیب اثر بخشیدن به تمبرهای مالیاتی اسناد و مدارک و رسیدگی به اختلافات ارضی در خود وزارت عدلیه را مطرح ساخت، در تقابل آشکار با «علما» قرار گرفت.<sup>۷۰</sup> به‌رغم طرفداری شدید نوین‌سازان، چنین پیشنهادهایی با خصومت آشتی‌ناپذیر از جانب روحانیت روبرو می‌شد که تمایلی به تسلیم موقعیت برتر خود به نظام ملهم از غرب نداشتند.

حین سرازیری سیلی از انگاره‌های نو و نبرد ذهن‌ها در پی بحث پیرامون گزینش تغییرات مطلوب که کدام ممکن و مجاز است، میرزاملکم‌خان یکی از چهره‌هایی بود که به‌دلیل تأثیر عمیقش بر فرایند نوین‌سازی دین‌جدا، شایان توجه فراوانی است. پس از پایان تحصیلاتش و بازگشت از فرانسه در سال ۱۸۵۱ که پیش‌تر شیفته نظام اروپایی گشته بود، میرزاملکم‌خان در فعالیت‌های ادبی و اجتماعی - سیاسی متعددی شرکت جست. وی که در مدرسه دارالفنون به‌عنوان مترجم معلمان خارجی مشغول بود، توجه ناصرالدین‌شاه را به خود جلب کرد. ملکم هم‌چنین به فعالیت‌های فراموش‌خانه‌ای<sup>۷۱</sup> نیز علاقه‌مند بود - احتمالاً به‌دلیل تأثیرپذیری از فرانسه و به‌عنوان ابزاری جهت کامیابی در فعالیت‌ها و اصلاحات اجتماعی - سیاسی.<sup>۷۲</sup> ذهن فعال وی به‌دنبال جای‌گزینی برای اصلاحات در ایران بود.

پس از گذراندن مدتی در استانبول به‌هنگام بازگشت در ۱۸۵۸، رساله کتابچه غیبی را به رشته تحریر درآورد. با زبانی قاطع، ملکم پیشنهاد اصلاحات سیاسی - اداری را به شاه مطرح ساخت.<sup>۷۳</sup> کلیدواژگان رساله مزبور، به‌انضمام «تنظیمات» و «قانون»، برگرفته از واژگان عثمانی بود؛ تا آخر قرن نوزدهم، تمامی واژگان سیاسی برگرفته درمیان طبقه روشن‌فکر در ایران از کلمات و عبارات

<sup>۶۸</sup> همان، ۹۰.

<sup>۶۹</sup> Lambton, *Qajar Persia*, pp. 291-292.

<sup>۷۰</sup> همان‌جا.

<sup>۷۱</sup> Freemasonic

<sup>۷۲</sup> Algar, *Malkum Khan*, p. 25.

<sup>۷۳</sup> همان، ۲۶-۲۷.

عثمانی (تُرکی) بودند.<sup>۷۴</sup> در پیوند با این موضوع، شایان ذکر است که حین سال‌های جلای وطن در استانبول، ملکم تأثیراتِ باورشناختی<sup>۷۵</sup> متعدّد عثمانی را جذب کرده و هم‌چنین بر مراحل از جنبش‌های مشروطه‌خواهی سال‌های ۱۸۶۰ در آن‌جا تأثیر گذاشت. در رسالهٔ *پلیتیک‌های دولتی*، ملکم مدّعی است که سیاست‌های عثمانی به هزاران طریق با سیاست‌های ایران مشابه است.<sup>۷۶</sup> این دست از ارزیابی تشابهاتِ میانِ امپراتوری عثمانی و ایران را باید عمدتاً به این واقعیت نسبت داد که هردو سرزمین دارای جمعیتِ چندقومیتی و چندمذهبی بوده و هردو نظام ملزم به گذار از الگوی امپراتوری اسلامی به ملت - دولت نوین بودند. واژگان عثمانی مانند *وطن و ملت* که در جهت تحمیل مفهوم وحدت میان جمعیت نایکدست امپراتوری به کار گرفته می‌شدند، به‌هنگام کاربرد در واژگان سیاسی در ایران، در نقشی مشابه ظاهر شدند.<sup>۷۷</sup>

دیدگاه ملکم نسبت به تحقق وحدت، بسیج تودهٔ مردم و نوین‌سازی زیرساخت‌های کشور عمدتاً بر معرفی قانون (دستگاه قضایی) متمرکز بود. با ایجاد انسجام میان دولت و ملت، نظم و قانون می‌توانست زمینه‌ساز ظهور وفاداری و فرمان‌بری تودهٔ مردم از نظام باشد. حتی انتشار روزنامهٔ *قانون* در سال‌های تبعید در لندن به سال ۱۸۹۰ گواهی بر علقهٔ دیرین ملکم به موضوع مزبور است.

در چهل و یک شماره از این روزنامه، گسترش شعایر و پیام‌های ملی آشکارا موج می‌زد که این خود تشکیل‌دهندهٔ مؤلفه‌های آگاهی ملی نوظهور بود. گرچه لحن و پیام هر شمارهٔ این روزنامه مطابق رویدادهای جاری متغیّر بود، همواره رهبران و مردم ایران را از طریق معرفی قانون به بازبرقراری دوبارهٔ برابری و عدالت فرامی‌خواند. پیرامون مفهوم وطن و وطن‌پرستی که در شماره‌های متعدّد *قانون* مورد بحث قرار گرفته بود، ملکم با به‌کارگیری عباراتی مانند «خلق ایران»، «خاک ایران» و «ایران خانهٔ ماست»، همهٔ ساکنان ایران را (با اشارهٔ ویژه به زنان در شمارهٔ هفت) به همکاری و وحدت دعوت می‌کرد.<sup>۷۸</sup> در نگاه ملکم، برقراری فرآیند قانون و اصلاحات ابزار و گواهی بر میهن‌پرستی سرزمینی بود. بدین جهت، ملکم سلطان عثمانی را به‌خاطر درک و احترامش به قانون مورد ستایش قرار می‌داد.<sup>۷۹</sup> در واقع، ملکم می‌کوشید تا اعضای جامعهٔ ادبی که به روزنامهٔ

<sup>۷۴</sup> همان، ۱۹۰-۶۷-۲۹-۲۷.

<sup>۷۵</sup> Ideologic

<sup>۷۶</sup> همان، ۶۸-۶۷-۲۷.

<sup>۷۷</sup> آدمیت، *اندیشه‌های طالبوف تبریزی*، ۹۰.

<sup>۷۸</sup> *قانون*، ش ۱، ص ۱؛ ش ۲، ص ۱-۲؛ ش ۳، ص ۳؛ ش ۷، ص ۳؛ ش ۱۶، ص ۳؛ ش ۳۴، ص ۴، ۱.

<sup>۷۹</sup> *قانون*، ش ۳، ص ۲.

وی دسترسی داشتند و همچنین مقامات دولتی را مخاطب پیشنهادش سازد تا شاید درباره این خواسته‌ها به‌طور غیرمستقیم آگاهی یابند. در بخش‌های دیگر، ملکم یک جامعه خیالی را مورد خطاب قرار می‌داد، زیرا اکثریت مردم بی‌سواد بوده و احتمالاً بیش از نیمی از آن‌ها حتی فارسی نمی‌دانستند. به‌هنگام مواجهه با رهنامه‌های<sup>۸۰</sup> سیاسی نوین مانند ملی‌گرایی، نوین‌گرایی و مشروطه‌گرایی، ملکم و اصلاح‌طلبان نظیر وی به‌خوبی خود و هم‌دیگر را درک می‌کردند، ولی یقیناً معلوم نیست همه افراد معمولی که درباره آن‌ها می‌شنیدند، مقصودشان را کاملاً درک می‌کردند. گروه دیگری که ملکم می‌بایست با آن‌ها به‌صراحت برخورد می‌کرد، علمای اسلام بودند. نکته‌ای که ملکم در تبیین آن، شاید عمداً، ناکامانه عمل کرد، ماهیت دین‌جداي قانون تجویزی‌اش و تنش و تضاد آن با شریعت اسلامی بود.<sup>۸۱</sup> در بسیاری از شماره‌های قانون، ملکم به‌طور ویژه به تمجید از علما و نقش بالقوه آن‌ها در اصلاح حکومت و اجرای احکام اسلامی پرداخت.<sup>۸۲</sup> این مشخصه خط مشی ملکم بود که هدف آن ترغیب علما به حمله به حکومت و جانب‌داری از واقعیت جامعه سنتی اسلامی مورد خطاب وی بود. ظاهراً، ملکم در رابطه با این که برای ایران چه می‌خواست صریح بود؛ و این صراحت را می‌توان در لفظ خاص و متفاوت وی درک نمود. برای نمونه، اتحاد اسلامی و وحدت همه سرزمین‌های اسلامی موضوع اصلی شماره هجده قانون بود. در پیوستن به مجادله جاری، ملکم «بی‌طرفانه» مدعی شد که همه سرزمین‌های ارزشمند اسلام که با ریختن خون مسلمانان فتح شده بود، آشکارا متعلق به مسلمانان است، ولی معتقد بود که موضوع وحدت در چنین مسائلی باید توسط علما مورد بررسی و قضاوت قرار گیرد. وی بعدها موضوع مزبور را این‌گونه با لفظ میهن‌پرستانه خود عنوان کرد: «با این حال، ایران فقیرترین سرزمین اسلامی است.»<sup>۸۳</sup> در برابر مقاومت گسترده با غربی‌سازی و حمایتش از احساسات میهن‌پرستانه و ملی، ملکم نه تنها از پاننشست، بلکه حتی انگاره‌های تازه‌تری نیز برای تغییر ایران مطرح نمود. گذشته از این که یکی از نخستین حامیان تغییر اساسی در برنامه آموزشی بود،<sup>۸۴</sup> ملکم همراه با میرزا فتحعلی آخوندزاده پیشنهاد اصلاح الفبای عربی در زبان فارسی را میان کشید.<sup>۸۵</sup> جلال‌الدین میرزا که در نفرت از اسلام و اعراب هم‌رأی با آخوندزاده بود، کوشید تا زبان فارسی را از شر وام‌واژگان عربی خلاص کرده و

<sup>80</sup> Doctrine

<sup>81</sup> Algar, *Malkum Khan*, p. 29.

<sup>82</sup> قانون، ش ۱۸؛ ش ۲، ص ۱-۲؛ ش ۲۱، ص ۱؛ ش ۲۴، ص ۲؛ ش ۲۵، ص ۲؛

<sup>83</sup> قانون، ش ۱۸، ص ۱.

<sup>84</sup> Algar, *Malkum Khan*, p. 32.

<sup>85</sup> Algar, "Malkum Khan, Akhundzada and the Proposed Reform of the Arabic Alphabet," pp. 116-130; Adamiyat, *Fikr-i Azadi*, pp. 178-179.

یک «فارسی خالص» توسعه دهد. پیشنهادِ جدانویسی الفبا در سال ۱۸۶۸ از جانبِ ملکم و آخوندزاده و تأکید این دو بر آموزش اجباری آن در مدارس<sup>۸۶</sup> نویدبخشِ عرب‌زدایی و تمایزِ بیش‌تر از جهان عرب - اسلام بود. چنین اقداماتی که به واسطهٔ کوشش‌های مُنیف‌پاشا در عثمانی پذیرفته شد، ولو در مقیاسی محدود، در درجهٔ اول، با هدفِ گشودنِ فضای بیش‌تر برای نوین‌سازیِ گسترده‌تر بدون تشدیدِ سوءظنِ غیرمسلمان‌هایی به‌تصویب رسیده بود که ممکن بود در وفاداریِ خود به دولت دچار تردید شوند.

نه پیشنهادِ ملکم مبنی بر جدانویسی الفبا و نه الفبای تلفیقی لاتین - سیریلیکِ آخوندزاده در ایران نتیجه‌بخش نبود، این درحالی‌ست که بعدها الفبای لاتین و سیریلیک<sup>۸۷</sup> در ترکیه و قفقاز با موفقیتِ کامل جای‌گزینِ الفبای عربی گردید.<sup>۸۸</sup> باری، پرسشِ دشوار در آن روزها این بود که چگونه این پیشنهادِ اصلاحِ خط رابطهٔ مردم با اعتقادِ اسلامی‌شان را تغییر می‌دهد. تعهد به خطِ عربی، چه در زبانِ فارسی و چه در ترکی، باید رابطهٔ مستقیمی با تعلقِ خاطر به متونِ قرآنی و اسلامی داشته باشد، زیرا در نتیجهٔ این تعهد بود که اصلاحِ خط در ایران منتفی گشته و حتی تغییرِ موفقیت‌آمیزِ خط در ترکیه در دورانِ نوین نیز با واکنش‌هایی روبه‌رو شده است.

گواهِ تاریخیِ دیگر که واسطهٔ تعاملاتِ بین ایران و امپراتوری عثمانی بود، میرزااحسین‌خان سپهسالار (مشیرالدوله) است. پس از مناصبی که در بمبئی<sup>۸۹</sup> و تفلیس<sup>۹۰</sup> داشت، مدتِ دوازده سال از مأموریتِ سیاسی‌اش را در امپراتوری عثمانی سپری کرد. دوستی با سیاست‌مداران و چهره‌های جنبشِ «تنظیمات» و نتیجتاً جنبشِ مشروطه‌خواهی - به‌ویژه فؤادپاشا و علی‌پاشا - و نیز مدتِ زمانِ صرف‌شده برای مشاهدهٔ تحولاتِ اجتماعی - سیاسی در آن سرزمین میرزااحسین‌خان را متقاعد ساخت تا در جایگاهِ یک فردِ تأثیرگذار و میهن‌پرست دربارهٔ ابتکاراتِ نظامِ مجلسی متعَدِّدِ امپراتوری عثمانی به ناصرالدین‌شاه بنویسد. این ابتکاراتِ تجسّم و عاملِ وحدتِ قوم‌ها و اقلیت‌های مذهبی بسیاری بودند که همگی در آیینهُ حکومتِ رشد یافته و دارای جایگاهِ برابرِ در برابرِ قانون بودند.<sup>۹۱</sup> این اصلاحات به اعتلای حسّ میهن‌پرستی دین‌جدا و گذار از پادشاهی مطلق سنتی یا باورهای مذهبی فرقه‌ای به یک وفاداریِ سرزمینی نوین منجر گردیدند. لیکن، درخواست از شاه مبنی بر

<sup>86</sup> Algar, *Malkum Khan*, pp. 37-38, 90-91, 159-162.

<sup>87</sup> Roman and Cyrillic

<sup>88</sup> Algar, "Malkum Khan, Akhundzadeh and the Proposed Reform," p. 128.

<sup>89</sup> Bombay

<sup>90</sup> Tiflis

<sup>91</sup> Hairi, pp. 31-32; Algar, *Malkum Khan*, pp. 65-67.

کناره‌گیری از استبداد درجهت بسیج توده مردم برای مدیریت کشور و حفاظت از اصول مشترک امری دشوار بود. ناصرالدین شاه خود را پادشاهی باتقوا و مؤمن جلوه داده بود که حتی میلاد علی و حسین را عید رسمی اعلام می‌کرد.<sup>۹۲</sup> مخالفت شاه از یک سو و قدرت و واکنش علما از سوی دیگر که هراس تباهی فرهنگ اسلامی توسط عناصر بیگانه را داشتند، توأمان این دست از اصلاحات را به تعویق می‌انداخت.

نوبن‌سازی و دین‌جداسازی<sup>۹۳</sup> توسط افراد مختلف به طرق مختلف بیان شده است. دیگر چهره برجسته نیمه دوم قرن نوزدهم، میرزا یوسف خان مستشارالدوله است. به عنوان یک مقام دولتی، وی سال‌های بسیاری را در خارج از کشور سپری کرده و شیفته قانون اساسی فرانسه و سایر ویژگی‌های غربی شده بود. علاقه وی به مردم‌سالاری باعث شد تا پیشنهاد استقرار یک مردم‌سالاری و هم‌چنین نظام قضایی نوینی را در ایران مطرح سازد. وی احداث راه‌آهن سراسری را نیز پیشنهاد داد، ولی با مخالفت روبه‌رو شد، زیرا منتقدان آن فکر می‌کردند که زمینه نفوذ و حضور بیگانگان به واسطه این شبکه ارتباطی فراهم می‌آید.<sup>۹۴</sup> تناقض احساسات میهن‌پرستانه از یک سو و فقدان انسجام در باورشناسی<sup>۹۵</sup> و روش‌های پیشنهادی نوبن‌سازی از سوی دیگر ائتلافات عجیبی را موجب شد. در واقع، با توجه به آگاهی جدید، ضرورت اصلاحات بر همه جبهه‌ها (به‌ویژه دین‌جدا و حتی مذهبی) اثبات گشت و شور ملی‌گرایی مبهمی پدید آمد.

در ارزیابی خود، میرزا عبدالرحیم طالبوف اصلاح‌طلب پیدایش این شور ملی‌گرایی را نتیجه دو پدیده می‌داند: نخست، ظهور احساسات ضد غربی؛ دوم، شکل‌گیری انگاره‌ها و ارزش‌های جدید اجتماعی - سیاسی.<sup>۹۶</sup> بدین جهت، به عنوان واکنشی در برابر سلطه طلبی قرن نوزدهم، وفاداری ملی شروع به بالیدن نمود - عمدتاً به بهای وفاداری به جامعه اسلامی در کل.<sup>۹۷</sup> بدیهی‌ست که افرادی مانند طالبوف، میرزا آقاخان کرمانی و میرزا فتحعلی آخوندزاده به دلایل میهن‌پرستانه و به بهای ارزش‌های اسلامی دنباله‌رو ارزش‌های ملی و دین‌جدا بودند.

در عرصه مذهب، تأثیرگذارترین چهره قرن نوزدهم، سیدجمال‌الدین اسدآبادی، در قامت قهرمان جنبش اتحاد اسلامی ظاهر شد. هدف اصلی وی احیای ارزش‌های مذهبی سنتی و اتحاد

<sup>92</sup> Algar, *Malkum Khan*, p. 101.

<sup>93</sup> Secularization

<sup>94</sup> آدمیت، *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطه*، ۲۰۰، ۱۹۹، ۱۸۳، ۳۳-۳۲.

<sup>95</sup> Ideology

<sup>96</sup> آدمیت، *اندیشه‌های طالبوف تبریزی*، ۸۹-۸۸.

<sup>97</sup> Keddie, "Pan-Islam as Proto-Nationalism," p. 18.

دوباره جهان اسلام بود تا جبهه‌ای مشترک علیه شیخون سیاسی - فرهنگی غرب که درصدد تغییر ساختار اجتماعی - سیاسی جامعه مسلمان بود، تشکیل شود. اگر پدیده اتحاد اسلامی را یک شکل دیگر از ملی‌گرایی اسلامی تلقی کنیم، اسدآبادی و هم‌فکران وی را برآن داشته بود تا دست کم به دین‌جذادایی<sup>۹۸</sup> از ملی‌گرایی قلمرویی اقدام کنند.<sup>۹۹</sup>

پانزده سال پس از ۱۸۹۰، دوره‌ای حیاتی در شکل‌گیری احساسات ملی‌گرایی مبهم همراه با شور مذهبی در میان اعضای طبقه روحانیت پیش‌رو محسوب می‌شد. تحریم سراسری تنباکو در ۱۸۹۰ که در اعتراض به اعطای حق امتیاز توتون و تنباکو از طرف دولت ایران به یک شرکت بریتانیایی از جانب روحانیون صادر شد، نشانگر قدرت و تمایل این طبقه به حفاظت از منافع مشترک مسلمانان ایران و حفظ تمامیت ارضی ایران بود. جبهه ضدبیگانگی روحانیت سازوکاری را ایجاد کرده بود که خطابه‌های میهن‌پرستانه آن‌ها نجات‌بخش ارزش‌های مذهبی بود. به عبارت دیگر، روحانیون درکل ایران‌گرایی را فدای اسلام‌گرایی می‌کردند و این دو مفهوم را اساساً در تعارض با یکدیگر می‌دیدند.

ورود تدریجی روحانیون به امور سیاسی هم‌زمان میان آن‌ها و اندیشمندان دین‌جذای حامی اصلاحات از نوع غربی باعث اختلافاتی شده بود. یکی از این اختلافات، ضرورت قانون اساسی بود. بذری برقراری یک نظام قضایی و نهاد قانون‌گذاری پیش‌تر توسط دین‌جداها در قرن نوزدهم کاشته شده بود؛ و در چهار سال ابتدایی قرن بیستم صرفاً شتاب گرفت. مناقشات و مباحثات مهمی برسر تطابق قانون اساسی برگرفته از منابع غربی با اصول شیعی رخ داد. هدف اصلی اساس برقراری قانون اساسی حفظ منافع شیعه نبود، بلکه سهم ساختن کل جمعیت ایران در اداره کشور بود. با این حال، در تفسیر جایگاه قانون اساسی توسط روحانیون تغییر عمده‌ای حاصل شد: آن‌ها به این نتیجه رسیدند که قانون اساسی انگاره خوبی‌ست، لیکن تحت شرایط خاص. گرچه توضیح بحث‌آفرین است، رابطه انگاره‌های دین‌جدا با تفسیر مذهبی پس‌این تغییر می‌توانسته است حاکی از تأثیر نفوذ پنهان بای‌گری به حلقه روحانیون باشد.<sup>۱۰۰</sup> دلیل آن هرچه باشد، روحانیون برجسته از برقراری قانون اساسی در سال ۱۹۰۶ حمایت کردند که فی‌نفسه برای ائتلاف نیروهای سیاسی معتقد به میهن‌پرستی سرزمینی و برابری همه ساکنان ایران پیروزی محسوب می‌شد. هم‌چنین، بحث برسر مسئله برابری همه ملت هم‌چنان از طرف برخی روحانیون مانند شیخ‌فضل‌الله نوری

<sup>98</sup> Desecularization

<sup>99</sup> Cottam, *Nationalism in Iran*, p. 138; Arasteh, p. 99.

<sup>100</sup> Keddie, "Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism," pp. 271-272.

ادامه داشت. به‌ویژه برابری مسلمانان و غیرمسلمانان در برابر قانون برای شیخ فضل‌الله منتفی بود، لیکن برقراری قانون اساسی به‌عنوان پیروزی قوانین بشری نیز در تضاد با اصول اسلامی قرار داشت.<sup>۱۰۱</sup> بحث فلسفی برسر مشروعیت قانون اساسی از دیدگاه مذهبی از جانب میرزا محمدحسین نائینی مطرح شد. طبق پژوهش‌های عبدالهادی حائری، تطابق نظام قانون اساسی با الهیات شیعی توسط نائینی<sup>۱۰۲</sup> که بعدها به ویژگی و اهمیت قانون اساسی درون مرزهای ایران پرداخت،<sup>۱۰۳</sup> مورد بررسی قرار گرفت. در واقع، نائینی مدعی شد که میان منافع دین (دین‌داری) و میهن‌پرستی سرزمینی (وطن‌خواهی) هیچ تمایزی نمی‌بیند - و به‌اسم وطن‌خواهی، اصول حکومت ملی و مردم‌سالاری را مبنا قرار داد.<sup>۱۰۴</sup> در این‌جا، می‌توان اذعان کرد طریقی که مفهوم مادی و معنوی حکومت به‌واسطه آن با یک‌دیگر ترکیب گشته بود، پیش‌تر تعریفی از هویت ملی در دوران نوین برای ایران ارائه داده بود.<sup>۱۰۵</sup> این یک پیشرفت در ایجاد یک ملت - دولت نوین بود. گرچه محدوده مفهوم ملت هم‌چنان نامشخص بود، ملت و اعتقاد مذهبی، دست‌کم از دیدگاه شیعی، به دو امر جدایی‌ناپذیر تبدیل می‌شدند. لیکن، در کل، جنبش مشروطه‌خواهی اساساً یک پدیده ملی‌گرایانه همراه با عناصر مذهبی موجود در آن بود.<sup>۱۰۶</sup> نتیجتاً، در یک جو اجتماعی - سیاسی پیچیده، ایران‌گرایی و اسلام‌گرایی به‌قدر کافی درهم‌آمیختند تا هویت ایرانی حامل مفهوم دوگانه تفکر شیعی و سنت پادشاهی دین‌جدا باشد که بعدها گسترش یافت. بدیهی‌ست که قانون اساسی و ایران‌گرایی برای اقلیت‌های مذهبی کشور، برخلاف شیعیان، حاوی یک پیام مشابه نبود؛ اقلیت‌های مذهبی، مستعمره‌های کوچک در اقیانوس اسلام و در ناسازگاری بنیادین با تفکر سیاسی شیعه، بیش‌تر دل‌بسته مفهوم ایران گشتند. (انقلاب اسلامی پنجاه‌هفت را می‌توان از این زاویه مورد مطالعه قرار داد).

انقلاب مشروطه عقاید شیعی را به رهنامه سیاسی ملی بدل کرد. چندوچون این تحول توسط ناظم‌الاسلام کرمانی در *تاریخ بیداری ایرانیان* شرح داده شده است که اندکی پس از انقلاب مشروطه به رشته تحریر درآمد. استفاده کرمانی از لفظ «ایرانیان» را شاید بتوان به‌عنوان آغاز حرکت به‌سمت وحدت و پیشرفت تعبیر کرد و نه لزوماً توصیف یک هویت تاریخی برای ساکنان ایران. با به‌کارگیری

<sup>101</sup> Hairi, pp. 299-300, 304-305.

<sup>۱۰۲</sup> همان، فصل ۵.

<sup>۱۰۳</sup> همان، فصل ۶.

<sup>۱۰۴</sup> همان، ۲۸۳-۲۸۲.

<sup>105</sup> Millward, "Iran," *Introduction to Islamic Civilization*, p. 174.

<sup>106</sup> Lambton, *Qajar Persia*, p. 277; Cottam, p. 145.

لفظ «بیداری» نیز کرمانی به پیشرفت و نوین‌سازی و نه یک کوشش ملی از جانب ایرانیان برای بازیابی هویت نیاکانشان اشاره دارد. با این وجود، استقرار مشروطه به ایجاد عناصر اشتراک آگاهی سرزمینی میان طبقه روحانی و دین‌جدا انجامید.

از سوی دیگر، سیل عظیم پژوهش‌های اروپاییان پیرامون تاریخ باستان و تمدن ایران، گرچه به مذاق روحانیون خوش نیامد، دلایل به مراتب بهتری در اختیار روشن‌فکران گذاشت تا به پرورش و پذیرش افکار ملی‌گرایانه و (تدریجاً) نژادپرستانه بپردازند. در نتیجه، بسیاری از کتب اروپایی راجع به نظریه‌های دین‌جدا و نژادی درباره ایران به فارسی برگردانده شدند.<sup>۱۰۷</sup> در دوره پسامشروطه، بیان ملی‌گرایانه در شعارهای خودستایی ایرانی در قالب شعر، مقاله و کتب درسی ظهور یافت.

ستایش ملت و میهن با اشاره ویژه به زبان، دین و تمدن ایرانی باستان و نیز جست‌وجوی زبان فارسی خالص همگی در شعر ابراهیم پورداوود در دوره پسامشروطه موج می‌زد.<sup>۱۰۸</sup> در این دوره، کشفیات اروپاییان درباره تمدن‌های ایران، سیاسی‌سازی طبقات مختلف و خیزش احساسات ضدعرب توأمان یک آگاهی بی‌سابقه از هویت سرزمینی ایرانی آفریدند. سایر آثار منظوم طرفدار مشروطه و ملی‌گرایی که در کتاب ادوارد جی. براون<sup>۱۰۹</sup> آمده است، گواهی بر این واقعیت هستند.<sup>۱۱۰</sup> پس از روزنامه قانون، روزنامه صور اسرافیل علی‌اکبر دهخدا نماد بارز جانب‌داری از مشروطه و ملی‌گرایی ست. هویت مشترک ایرانیان و مسئولیت میهنی آن‌ها درون مایه اصلی این نشریه بود.<sup>۱۱۱</sup> این ویژگی نه تنها در لحن بلکه در نشان روزنامه نیز منعکس بود: فرشته‌ای حامل سه شعار سیاسی که ترجمه مستقیم عبارت فرانسوی اخوت (برادری)، حریت (آزادی) و مساوات (برابری) بود. شماره هجده و بیست این روزنامه شاهد آشکاری درباره توصیف تاریخ‌مندی<sup>۱۱۲</sup> هویت ایرانی با امتداد سابقه میهن‌پرستی به دوران پیش از اسلام در اختیار مخاطب قرار می‌دهد. زبان به کاررفته در احیای این احساسات سیاسی و در خلق تعلق روانی - تاریخی به جوامع خیالی گذشته به شدت قدرتمند است:

«ای ایران ... یا مرگِ باشرف یا زندگی با افتخار ... آیا بوی سیلاب‌های خون  
جنگ‌های هخامنشی‌ها هنوز در هوای تو منتشر نیست؟ و آیا خاک تو هنوز از

<sup>107</sup> Adamiyat, "Problems of Historiography in Iran," p. 137.

<sup>108</sup> Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia*, pp. 289-295.

<sup>109</sup> Edward G. Brown

<sup>۱۱۰</sup> همان، ۳۰۶-۱۷۵.

<sup>۱۱۱</sup> صور اسرافیل، ش ۴، ص ۳-۲؛ ش ۵، ص ۱.

<sup>112</sup> Historicity

رنگِ دمای جوان‌های غیورِ دورهٔ اشکانیان و ساسانیان گلگون نیست؟ ... فرزندان ایران پنج‌هزار سال درمقابلِ یونانی‌ها، دربرابرِ رومی‌ها، درقبالِ تُرک‌ها و مغول‌ها با نهایتِ سربلندی و کمالِ استحقاق به ندای رسا فریاد زدند - دین ما، وطن ما، ملت ما.<sup>۱۱۳</sup>

شکوه پیش‌از اسلام کوروش و فتوحاتِ وی، حراستِ ساسانیان از مرزهای ایران دربرابرِ هجوم رومیان و کشورگشاییِ ملک‌شاه سلجوقی و نادرشاه افشار همگی در چارچوبِ ایرانی مورد ستایش قرار گرفتند.<sup>۱۱۴</sup> جوششِ مطالبِ تاریخی و تفکرِ ملی‌گراییِ توسطِ نشریات و ادبیاتِ اوایلِ قرن بیستم ایجاد و افزایش یافت.<sup>۱۱۵</sup>

یکی دیگر از برجسته‌ترین جرایدِ آن دوران، مجلهٔ کاوه بود که از سال ۱۹۱۶ در برلین و با هدفِ برابر ساختنِ توسعهٔ هویتِ ملی با گرایش به نوین‌گرایی چاپ می‌شد. با ادبیاتی بلیغ، مجلهٔ کاوه ادبیات، تاریخ، علوم و پژوهش‌های اروپاییان دربارهٔ ایران، و حتی جنگ جهانی اول را پوشش می‌داد. اهمیتِ ویژه‌ای به چشم‌اندازِ جامعه، زبان و چهره‌های ادبی ایران همراه با شواهد و پانویس‌های دقیق داده می‌شد که همگی در خدمتِ انگارهٔ بازیابیِ فرهنگِ ملی و هویتِ مشترک بودند.<sup>۱۱۶</sup> این نشریه ترجمهٔ آخرین آثارِ غربی دربارهٔ ایران، همراه با مطالبی از جورج راولینسون<sup>۱۱۷</sup> و آرتور کریستینسن<sup>۱۱۸</sup> را نیز در اختیار خوانندگان قرار می‌داد. در این نشریه، بسیاری از چهره‌های شاخص ادبی مانند فردوسی (آشکارا، به‌خاطرِ به‌اصطلاح ملی‌گراییِ فرهنگی‌شان) به‌جهتِ نقش کلیدی‌شان در شکل‌دهی و پرورش فرهنگِ غنیِ ایرانی مورد تمجید قرار می‌گرفتند.<sup>۱۱۹</sup>

در سال‌های نخست انتشارِ کاوه، احساساتِ میهن‌پرستی فزاینده در ایران مقارن گشت با فروپاشی امپراتوری و هویتِ عثمانی. ترس این‌که ایران، به‌عنوان یک سرزمین و هویتِ چندقومیتی، ممکن است در دامِ دسیسهٔ بریتانیایی یا آشوبِ داخلی بیافتد، نشریهٔ کاوه را برآن داشت تا با مقامات و مردمِ عثمانی که قربانی دسیسه‌چینی بریتانیا شده بودند، ابرازِ همدردی کند. این حقیقت داشت. تا سال ۱۹۱۶، بریتانیا مشغول دسیسه‌چینی بود. (شایان‌ذکر است که روزنامهٔ مزبور در برلین چاپ

<sup>۱۱۳</sup> صور اسرافیل، ش ۱۸، ص ۳.

<sup>۱۱۴</sup> صور اسرافیل، ش ۲۰، ص ۱-۲.

<sup>۱۱۵</sup> ایران‌شهر، س ۱۹۱۴، ش ۱.

<sup>۱۱۶</sup> کاوه، س ۱۹۲۰-۱۹۱۶، ش ۳۵، ۲۸، ۲۷، ۶، ۵، ۲.

<sup>۱۱۷</sup> George Rawlinson

<sup>۱۱۸</sup> Arthur Christensen

<sup>۱۱۹</sup> کاوه، س ۱۹۲۰، ش ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۴۰، ۳۹، ۳۷، ۳۶.

می‌شد و آلمان متحدِ زمانِ جنگِ عثمانی بود.) روزنامه به این موضوع تأکید داشت که ایران و عثمانی دارای منافع مشترکی بوده و همانندِ متحدین باید از سرزمین اسلامی خود دفاع کنند.<sup>۱۲۰</sup>

دورهٔ پرآشوبِ جنگِ جهانیِ اوّل با فروپاشیِ امپراتوریِ عثمانی پایان یافت. در ایران، تمرکزِ ادبیات، مطبوعات، آموزش، سیاست‌های دولت و روشن‌فکران هم‌چنان بر مسئلهٔ نحوهٔ مواجهه با قوای خارجی سلطه‌طلب و چگونگی حلّ مسائل اجتماعی - دینی داخلی در راستای حفظِ وحدت معطوف بود. بدین جهت، تبلیغاتِ دینِ جدا از یک‌سو و اقتباسِ روش‌های فنّاورانۀ اروپایی توسطِ دولت در زمینهٔ ارتش، مدیریت، حمل‌ونقل و ارتباطات از سوی دیگر در گرد آوردنِ کلّ تودهٔ مردم زیر بیرقِ ایران‌گرایی به‌طور بی‌سابقه‌ای موفق شده بود. لیکن، افرادی که قادر به خواندن و نوشتن به‌زبان فارسی نبودند و در نتیجه از اخبار و تبلیغات بی‌خبر بودند، برخلافِ طبقهٔ روشن‌فکر و باسواد، به‌سختی احساساتِ میهن‌پرستی مشابهی از خود نشان دادند. (احتمالِ زیادی است که برای سرگرمی و اطلاعِ عموم، کسانی روزنامه‌ها را برای مردم عام با صدای بلند در چای‌خانه‌ها می‌خواندند.)

با بررسی سه تفکرِ مرکزیِ امپراتوریِ عثمانی در قرنِ نوزدهم و اوایلِ قرنِ بیستم، می‌توان ویژگی‌های موازی با ایران را مشاهده کرد. بدون کاستن از نقش اسلام و اقتدارِ پدرانۀ ترکی در رابطه با اقلیت‌های دینی و قومی درونِ امپراتوری، می‌توان گفت که عثمانی‌گرایی در صددِ سازگار نمودنِ سایر جریان‌ها بود. لیکن، سه جریانِ غالب عبارت بودند از عثمانی‌گرایی، اسلام‌گرایی<sup>۱۲۱</sup> (امت) و ترک‌گرایی (ملت). پس از جنگِ جهانیِ اوّل، ترک‌گرایی (که اسلام را نیز همراه خود داشت) نقشی کلیدی در برقراریِ یک سرزمینِ کم‌وبیش یکدست برای ترک‌ها - ترکیهٔ امروزی - ایفا کرد.<sup>۱۲۲</sup> اتحادِ اسلامی به‌دلایلِ گوناگون ناکام بود و به‌عنوان یک هویتِ مذهبی، در میان غیرمسلمانانِ امپراتوریِ عثمانی پذیرفته نشد؛<sup>۱۲۳</sup> یعنی تمایز عمده میان مردم مذهبی بود و نه قومیتی.<sup>۱۲۴</sup> بدین جهت، هرمِ هویت در منطقه وجهِ عثمانی خود را از دست داد - گرچه هرمِ ترکی هویت با انگیزه‌هایی به‌سمتِ خودمختاری میان اقلیت‌های آن و جنبشِ گسترده‌ترِ اسلامی پایدار باقی مانده است.

<sup>۱۲۰</sup> کوه، س ۱۹۱۶، ش ۱۲.

<sup>۱۲۱</sup> Gökalp, *Turkish Nationalism*, p. 76-77, 82-83; Birnbaum, "Turkey," p. 182.

<sup>۱۲۲</sup> Thomas, "The National and International Relations of Turkey," *Near Eastern Culture and Society*, pp. 167-187; Kohn, *History of Nationalism*, pp. 234-234.

<sup>۱۲۳</sup> Birnbaum, p. 182.

<sup>۱۲۴</sup> Keddie, "Pan-Islam as Proto-Nationalism," p. 17.

سه جریان اصلی هویت در آغاز قرن شامل اسلام‌گرایی، ایران‌گرایی و منطقه‌گرایی (ناهمسانی قومیتی و زبانی) بود. ایران برخلاف عثمانی حداقل امکان این سه جریان را با حکومت مرکزی رضاخان استوار نگه داشت. تحولات دین‌جدا توانستند تا فرصت همه ساکنان کشور در بهره بردن از هویت سرزمینی و قانونی مشابه را بهبود ببخشند. در ائتلافی مشترک، اسلام‌گرایی تحت الشعاع ایران‌گرایی قرار گرفت، درحالی‌که آشفتگی منطقه‌ای هم‌چنان ثبات‌شکننده ایرانی را تهدید می‌کرد. البته، آگاهی و هویت منطقه‌ای و قومی در مقیاسی بزرگ فی‌نفسه ماحصل اظهارات و ادعاهای سلطه‌طلبی و ملی‌گرایی عمیق و مرکزی زمانه بود. رخدادهای مرتبط با آشوب منطقه‌ای نشان داد که ایران‌گرایی که گاه از پان‌نشست، ولی هرگز تسلیم نشد. سه جریان اصلی هویت در ایران هم‌چنان سیال ماند. با این حال، رابطه بین اسلام‌گرایی و ایران‌گرایی - محدوده آگاهی آن‌ها، اقتدار و احساسات مرتبط با آن‌ها - تا انقلاب اسلامی در هاله‌ای از ابهام باقی ماند.

### نکته‌ای پیرامون نظریه و واقعیت

بازسازی پژوهشی تاریخ و تمدن ایران در قرن گذشته زمینه کافی را برای دانشوران نوین و اندیشمندان ملی‌گرا مساعد ساخت تا تاریخی بودن هویت ملی را بدیهی پندارند. دانشورانی مانند ریچارد کاتیم<sup>۱۲۵</sup> و تئودور کولپر یانگ<sup>۱۲۶</sup> (در کنار دیگران) به این باور همگانی اشاره کردند که میراث جغرافیایی خود ایران نقشی اساسی در یگانگی فرهنگ، تاریخ و خاص‌گرایی<sup>۱۲۷</sup> ملی داشت.<sup>۱۲۸</sup> پیش‌پنداشت در چنین تعاریفی از فرهنگ ملی یا خاص‌گرایی ملی به گونه‌ای است که توسل به زمان‌پریشی در استعمال تعبیر نوین هویت برای مردمان گذشته یا حتی به سرزمین پهناور و نایکدست ایران ایرادی گرفته نشد. اگر سخن هردو دانشور مبنی‌براین که ملی‌گرایی محصول قرن بیستم و نه نوزدهم است را بپذیریم، پس تصمیم آن‌ها برای بنای استدلالشان بر شالوده وجود یک آگاهی تاریخی نژادی، زبانی، مذهبی و فرهنگی که ظاهراً زمینه‌ساز هویت ایرانی شد، اساساً متناقض خواهد بود. کاتیم، همانند سایر دانشوران، اذعان می‌کند که عظمت تاریخ پیش‌از اسلام خون تازه‌ای در رگ ملی‌گرایی (و آگاهی ملی) تزریق کرد، لیکن هم‌چنین اقرار می‌کند که «جمعیت بی‌سواد هیچ تصویری از تاریخ ایران نداشتند.»<sup>۱۲۹</sup>

<sup>125</sup> Richard Cottam

<sup>126</sup> Theodore Culyer Young

<sup>127</sup> Particularism

<sup>128</sup> Cottam, pp. 23-24; Young, "Interaction of Islamic and Western," p. 131.

<sup>129</sup> Cottam, pp. 26, 27, 31, 35.

پیش از فرض این که همه پیوندهای فرهنگی و ارتباطی لازم درون ناحیه جغرافیایی ایران مهیا بود تا ساکنانش را قادر به تکوین یک فرهنگ ملی و خاص‌گرایی ملی سازد، باید به یاد آورد که وسعت زیاد این سرزمین خشک و کوهستانی احتمال رفت‌وآمد میان مناطق مختلف را حتی با شتر غیرممکن می‌ساخت. در واقع، این موانع تعامل ساکنان سرزمین‌های دورافتاده را تا عصر نوین حمل‌ونقل منزوی نگه داشت.<sup>۱۳۰</sup> جنبش ملی‌گرایی قدرت خود را هم از منابع غیرانسانی (برای نمونه، پیشرفت‌های الکترونیکی و فناوریانه) و هم منابع انسانی (طبقه یقه‌سفید شهرنشین باسواد) دریافت می‌کرد. اثر کاتیم، *ملی‌گرایی در ایران*<sup>۱۳۱</sup> اساساً به مسائل نظری ملی‌گرایی نوین می‌پردازد - البته بدون لحاظ پدیده‌های فرهنگی و تاریخی و بدون بررسی ریشه و روند پیدایش هویت ملی در ایران. استدلال‌های ارائه‌شده در کتاب مزبور هیچ تمایزی میان ملی‌گرایی از طریق اتحادهای سیاسی احزاب و سایر گروه‌ها و خاستگاه احساسات ملی در بین کل جمعیت قائل نمی‌شود. در عین حال، کاتیم هیچ اشاره‌ای به کار شرق‌شناسان و تاریخ‌نگاری ملی‌گرایان نمی‌کند و هیچ تمایزی هم بین ملی‌گرایی نوین و تاریخ‌سازی از هویت ایرانی قایل نیست.

مسئله چگونگی پیمان گروه‌های بی‌شمار طایفتاً گوناگون و نایکدست فرهنگی و زبانی بر حسن ایرانی بودن قویاً حاکی از این است که ویژگی‌های مشترک بایستی در دوران اخیر مطرح و اعمال شده باشند. بدیهی‌ست که منطقه ایران برای قرن‌ها مسکن ساکنان خود بوده است، ولی معانی مرتبط با کشور بازتعریف شدند و ساکنان ترغیب شدند تا خود را وابسته به یک ملت یگانه و طبیعی بدانند. با این اوصاف، شکاف‌هایی در همه جهات وجود داشت. اوژن فلاندن اذعان می‌کند که قرار دادن جوامع شهری و روستایی در کنار عشایر چادرنشین باعث ایجاد نابرابری‌های اجتماعی - اقتصادی در میان اقشار مختلف جمعیت ایران شده بود.<sup>۱۳۲</sup> به عنوان یک پدیده، عشایر کوچ‌رو عمیقاً هویت سرزمینی را نادیده انگاشته است. در این قالب، شایان ذکر است که در ۱۸۰۰، بیش از پنجاه درصد از جمعیت داخل ایران عشایر کوچ‌رو چادرنشین بودند و این که در سال ۱۹۰۰، بین یک‌سوم تا یک‌چهارم از جمعیت (احتمالاً ۱/۵ میلیون نفر از ۹/۹ میلیون نفر) هنوز از نظر سکونتگاه بالتکلیف بودند.<sup>۱۳۳</sup> در سال ۱۹۵۶، هفتاد درصد از جمعیت ایران ساکن روستا و کوچ‌روی چادرنشین بودند. در همین راستا، سرشماری ۱۹۷۶ نشان داد که هنوز دومیلیون نفر از نظر سکونتگاه بالتکلیف در

<sup>۱۳۰</sup> همان، ۲۶-۲۶.

<sup>۱۳۱</sup> *Nationalism in Iran*

<sup>۱۳۲</sup> Flandin, *Voyages en Perse*, II, pp. 409-411.

<sup>۱۳۳</sup> Halliday, *Iran: Dictatorship and Development*, pp. 11-12.

سراسر کشور وجود دارد.<sup>۱۳۴</sup> درهرحال، قطعیتِ ظاهریِ هویتِ سرزمینی - ایرانی امروز مربوط به جریان سیاسی - حکومتی نوین است و نباید پرسش پیچیده و چندلایهٔ هویت را تحت الشعاع قرار دهد. ازمنظر زبان‌شناختی، جوامع بزرگ ایران - ترک، گیلک، لر، کُرد، مازندرانی، بلوچ، عرب، ترکمن و ارمنی - درکنار گروه‌های کوچک‌تر با زبان و گویش مختلف، آداب‌ورسوم و زبان‌های خود را حفظ کردند تا حکومت مرکزی با امید خلق یک آگاهی مشترک در ناحیهٔ جغرافیایی ایران درصدد برآمد تا از زبان مشترک (فارسی) برای ایجاد پیوند مردمان بلوچ با گیلک و کُرد با مازندرانی استفاده کند. این‌که این تلاش موفق بود یا نه، موضوعی جالب و درعین حال مجزاست.

در تبیین یک هویت محلی در برابر هویت ملی سرزمینی، کُردهای قرن نوزدهم (طبق نظر رابرت گرانت واتسون<sup>۱۳۵</sup>) دراصل به بزرگ طایفه وفادار بوده و با طایفهٔ خود هویت می‌یافتند (با گه‌گاه وفاداری به شاه).<sup>۱۳۶</sup> این ذهنیت در مواردی که طایفه، خانواده و مذهب مبنای مستحکم وفاداری و هویت به‌شمار می‌رفتند، آشکارا تغییر اندکی کرده است.<sup>۱۳۷</sup> تنها با به‌قدرت رسیدن رضاشاه و اقدامات حکومت شدیداً ملی‌گرای پهلوی بود که کوشش‌هایی درجهت تضعیف جایگاه عشایر و طوایف صورت گرفت.<sup>۱۳۸</sup> دیگر پرسش حساس این است که تاچه‌اندازه هویت فرهنگی زمینهٔ ظهور هویت سیاسی و جغرافیایی را فراهم آورد. برای نمونه، آیا تشکیل جمهوری جدایی‌طلب مهاباد در سال ۱۹۴۶ (و نیز دیگر جنبش‌های سیاسی کُردها) تجلی یک هویت جغرافیایی<sup>۱۳۹</sup> کُردی درمیان طوایف کُردزبان بود یا صرفاً چالشی سیاسی در تجاسر از سلطهٔ تهران و تحمیل سیاست‌ها؟ به‌عبارت‌دیگر، آیا جنبش استقلال‌طلبی کُردها بیش‌تر پیامدِ حسن‌تفاهمِ درونی برای وحدت و هویت مشترک میان کُردها بود یا فشارِ خصومت‌آمیز از خارج؟

محدودهٔ هویت بلوچ به‌عنوان یک گروه زبانی دیگر در ایران را باید (طبق نظرِ برایان اسپونر<sup>۱۴۰</sup>) در چارچوب فرهنگی و نه جغرافیایی جست‌وجو و تعریف نمود.<sup>۱۴۱</sup> سکونت‌گاه بلوچ‌ها شامل ایران، پاکستان و افغانستان امروزی می‌شود. چگونگی تأثیر این مرزبندی‌های جغرافیایی بر مفهوم میهن‌پرستی سرزمینی در مقیاس ملی را قطعاً نمی‌توان در چند خط و بدون تحقیقات تجربی توضیح

<sup>134</sup> Halliday, p. 12.

<sup>135</sup> Robert Grant Watson

<sup>136</sup> Watson, p. 7.

<sup>137</sup> "The Kurds," *The Minority Rights Group Report*, No. 23 (June 1985), p. 8.

<sup>138</sup> Cottam, pp. 59-61.

<sup>139</sup> Geopolitics

<sup>140</sup> Brian Spooner

<sup>141</sup> Spooner, "Who are the Baluch? A preliminary investigation into the dynamics of an ethnic identity from Qajar Iran," *Qajar Iran*, p. 103.

داد. باین وجود، ارزیابی اسپونر از هویتِ قومی بلوچ‌ها بر تحلیل مردم‌شناختی قدیمی مرسوم متکی است که باز به دلیل یک زبان مشترک، متضمن ویژگی مشترک میراث فرهنگی همگانی است. جهت تأکید بر یک هویتِ مشترک میان بلوچ‌ها، تنوعات آشکار موجود میان گروه‌های عشیره‌ای نادیده گرفته می‌شود.

برداشت ناقص اسپونر از هویتِ فرهنگی مقید به توصیف و پیش فرضی ذهنی است که خود وی در بستری متفاوت بدان اشاره می‌کند - یعنی توسعه هویتِ بلوچ در قرن هجدهم و نوزدهم نتیجه مطرح شدن جایگاه عشیره‌ای زبانی آن بود که از جانب قدرت‌های سلطه طلب حمایت می‌شد.<sup>۱۴۲</sup> بنابراین، گفتنی است که هویتِ سرزمینی مشترک و هویتِ فرهنگی هر دو نمود یک روشِ ابزاری در مقابل استعمارگران چه خارجی و چه داخلی بودند که ناآگاهانه و ناخواسته هویتِ قومی مشترک را رقم زدند و نهادینه ساختند.

نتیجتاً، در بررسی هویتِ سرزمینی درون یک مرزبندی سیاسی (مانند ایران)، دانشوران باید موضعی شکاکانه در برابر خیل بی‌شمار نظریه‌های ناپخته اتخاذ کرده و به خاطر داشته باشند که نه مرزهای سیاسی و نه یک زبان خاص فی‌نفسه تعیین‌کننده هویت هستند - چه هویت منطقه‌ای باشد و چه ملی. باین وجود، پس از به قدرت رسیدن خاندان پهلوی، توسعه ابزار ارتباطی پیشرفته، به‌کارگیری برنامه‌های آموزشی شدیداً دین‌جدا، به‌ارث بردن رهنامه‌های میهن‌پرستانه از نسل‌های پیشین، تحمیل زبان فارسی و استفاده گسترده از تبلیغات حکومتی همگی یک هدف را دنبال می‌کردند. هدف ایجاد زمینه مناسب جهت پذیرش و تطبیق هویتِ سرزمینی ایرانی از جانب نه فقط شهرنشینان بلکه گروه‌های حاشیه‌ای، طایفه‌ای و روستایی در نظام اعتقادی‌شان بود. نظریه این روشن‌سازی، اکنون باید به‌اختصار روند ترویج هویتِ ایرانی از جانب حکومتِ پهلوی را از صافی تدقیق بگذرانیم.

### ترویج هویتِ ایرانی

نخستین مرحله ملی‌گرایانه تمایل به نوین‌سازی و بالاخره دین‌جداسازی بود که پس از جنبش مشروطه مطرح گشت. این امر زمینه کافی برای به‌کارگیری روشن‌فکران را مهیا ساخت و نیز دانش‌پژوهی غربی را در قالب یک نظام اعتقادی ممزوج ساخت که به آگاهی ایرانی یا ملی مشهور شد. اندیشه و استنباط صرف دین‌جدا، روشن‌فکران قرن نوزدهم بعدها در طبقه روحانیت نیز

<sup>142</sup> Spooner, p. 95.

رسوخ یافت و این دو امر به بیان مسئولیت‌های میهن‌پرستانه اعضای پیشرو هردو طبقه منتهی گشتند. همان‌طور که آدمیت عنوان می‌دارد، روشن‌فکران قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم از جایگاه محبوبی در میان توده مردم (به‌خصوص سنتی و مذهبی) برخوردار نبودند و شالوده‌نویین‌سازی غربی در ایران را بنیان نهادند. گذشته‌ازاین، درحالی که طرح چنین افکاری عموماً به قشر دین‌جدا نسبت داده می‌شود، ترجمه و تغییر آن به‌شکل یک خیزش جمعی سازمان‌یافته در راستای اصلاحات بایستی به کوشش روحانیت انجام می‌شد.<sup>۱۴۳</sup>

مجموعه اقدامات صورت‌گرفته در راستای ترویج نوین‌سازی غربی و آگاهی ملی توسط حکومت مقتدر رضاخان برنامهریزی شد که تمام قوای خویش را برای ساخت جوانب مختلف یکپارچگی ملی تجمیع کرده بود. در این رابطه، رودولف راکر<sup>۱۴۴</sup> باور دارد که «ملت نه دلیل دولت، بلکه نتیجه دولت است. دولت است که ملت را می‌آفریند، نه ملت دولت را.»<sup>۱۴۵</sup>

در سال ۱۹۲۵، وقتی سرزمین ایران وارد عصر کشورداری منجسم شد، تکلیف اصلی این بود تا هنجارها و ارزش‌های کهنه کنار گذاشته شده و شکاف‌های موجود در ایجاد یک ملت جدید و نوین پر شود. پیش از ۱۹۲۵، حتی باوجود تماس گسترده باورشناختی و فناوریانه با غرب، کشور هنوز در سطح عوام به‌سان یک قرن پیش بود.<sup>۱۴۶</sup> سیاست‌های اصلی و مستقیم رضاشاه بر نوین‌سازی دولت، ارتش، توسعه اقتصادی، نظام قضایی، آموزش و ارتباطات متمرکز بود. پیروزی رضاشاه هم‌چنین به‌معنای پیروزی نوین‌گرایان دین‌جدا بر طبقه محافظه‌کار روحانیت به‌شمار می‌رفت. گرچه آموزه‌های مشروطیت به‌عنوان اساس وحدت ملی باقی ماندند، طرح دوباره و استقرار مجدد مشروطیت توسط رضاشاه تنها پس از سرکوب خیزش عشایر در فارس، کردستان، خراسان، لرستان، آذربایجان و البته خوزستان تحت حکمرانی شیخ‌خزعل به‌وقوع پیوست.

عمده حرکت ترفندین رضاشاه در این مرحله حصول اطمینان از وفاداری چهره‌های برجسته روحانیون شیعه نجف و کربلا درازای پاسداری از اصول و ارزش‌های اسلامی بود.<sup>۱۴۷</sup> با این حال، دیری نگذشت که رضاشاه و اطرافیانش، هم‌زمان با ستایش سنت پیشاسلامی، شروع به تاختن به آخوندها به‌عنوان عناصر واپس‌گرا نمودند. این امر نقشی مهم در احیای احساسات ضدعرب (و تاحدودی ضداسلامی) داشت که دلیل آن تخریب و تحقیر «ایرانیان» ساسانی توسط اعراب در

<sup>۱۴۳</sup> آدمیت، *فکر آزادی*، ۲۴۷، ۲۴۵.

<sup>۱۴۴</sup> Rudolph Rocker

<sup>۱۴۵</sup> Emerson, *From Empire to Nation*, p. 114 quoting R. Rocker.

<sup>۱۴۶</sup> Banani, *The Modernization of Iran 1921-1941*, p. 28.

<sup>۱۴۷</sup> Banani, pp. 41-43; Cottam, pp. 147-148; Kohn, *History of Nationalism in the East*, p. 340.

قرن هفتم بود.<sup>۱۴۸</sup> تنفر موجود نسبت به اعراب به گونه‌ای نتیجه روش تاریخ‌نگاری برگرفته جامعه پژوهش غرب در راستای بازسازی تاریخ ایران پیش از اسلام و نیز انتساب نژاد آریایی به ساکنان ایران بود. البته، از این دست احساسات ضدعربی در میان طبقات باسواد و دین‌جدا تلویحاً حاوی جریان پنهانی ضدروحانیت بود، زیرا روحانیون نیز اسلام را نمایندگی می‌کردند.<sup>۱۴۹</sup> با استفاده از بازسازی فرضیه‌وار پیوند سلسله‌های حکومتی گذشته به عنوان اساس مشروعیت خود<sup>۱۵۰</sup> و ادعای پیوستگی حکومت پادشاهی در ایران، حکومت پهلوی در بهره بردن از این موقعیت فرصت را غنیمت شمرد.

در راستای حفظ وحدت کشور تحت حاکمیت خویش، رضاشاه شروع به تبلیغ دو تفکر کرد. نخست، انگاره تغییر ایران از طریق نوین‌سازی، احداث جاده، آموزش و پرورش همگانی (تنها به زبان فارسی)، ورود فناوری غربی به کشور، تأسیس انواع مختلفی از نهادهای اجتماعی و اقتصادی و بسیج همگانی جهت خلق پیوند ملی (برای نمونه، تصویب قانون خدمت سربازی اجباری برای مردان)؛ دوم، اندیشه رهنامه‌ای و باورشناختی که از رهنامه ناجی‌گرایی<sup>۱۵۱</sup> آلمانی و آریایی‌گرایی به عنوان سازوکار بهره می‌برد. در جبهه باورشناختی، میهن‌پرستی و وحدت صرف دوران آغازین ملی‌گرایی را به سرعت درنور دیده و شکل میهن‌شیفتگی مبتنی بر برتری فرضی بر کشورهای هم‌جوار به خود گرفت. روح حاکم بر رسانه‌های دهه بیست و سی میلادی گواهی بر این ادعاست.<sup>۱۵۲</sup>

رضاشاه به‌حدی تحت تأثیر اندیشه‌های غالب نژادی قرار گرفته بود که مشاوران و حامیان باورشناختی‌اش عمدتاً درس‌خوانده غرب بوده و با آغوش باز از تبلیغات نژادی استقبال می‌کردند. بدین‌سان، وقتی علی دشتی در میان سایر دست‌نشانده‌های رضاشاه آثاری مانند راز برتری *آنگلوساکسون*<sup>۱۵۳</sup> اثر ادموند دیمولین<sup>۱۵۴</sup> را ترجمه کرد<sup>۱۵۵</sup>، تعجب عموم را برنیا نگیخت.<sup>۱۵۶</sup> مکتب آریایی در آلمان و احساسات آریایی حکومت پهلوی در ایران باعث ایجاد پیوندی نزدیک‌تر بین دو کشور گردید. سایر مستشاران غربی مدام با هم‌تایان آلمانی‌شان جای‌گزین می‌شدند. اداره مطبوعات

<sup>148</sup> Young, "National and International Relations of Iran," p. 197; Cottam, pp. 147-8.

<sup>149</sup> Keddie, "Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism," p. 287.

<sup>150</sup> Gnoli, pp. 178-179.

<sup>151</sup> Messianic doctrine

<sup>152</sup> Banani, p. 47; Arasteh, *Education and Social Awakening*, p. 108-109.

<sup>153</sup> *À quoi tiènt la Supèriorité des Anglo Saxons*

<sup>154</sup> Edmond Demolin

<sup>155</sup> امین بنائی به‌اشتباه عنوان می‌دارد که علی دشتی مؤلف کتاب فوق‌الذکر بوده است و نه مترجم آن.

<sup>156</sup> Banani, pp. 48-51.

و تبلیغاتِ مستقر در ایران مطابق الگوی آلمانی طراحی شد که هدفش خلق روح ملی‌گرایی در چارچوبی اقتدارگرا<sup>۱۵۷</sup> بود.<sup>۱۵۸</sup> «این اداره به انتشارِ مطالبِ متعددی اقدام نمود که به مسائلِ مکرری از قبیلِ مسئولیتِ شهروندان، حقوقِ جدیدِ زنان و بهداشتِ می‌پرداخت.»<sup>۱۵۹</sup> در سال‌های بعدی، انتشارِ روزنامه و دسترسیِ همگانی به رادیوهای ترانزیستوری، تلگراف، تلفن، خدماتِ پستی و سرانجام تلویزیون در مناطق مختلفِ ایران نقشی کلیدی در پر نمودنِ شکاف‌های موجود در فرایندِ ترویجِ یک آگاهیِ ملی ایفا کردند. برآمدنِ احساساتِ ملی قرن نوزدهمی و بیستمی و بسترِ ملی شرق‌شناسیِ نظری، دوشادوش حکومتِ قدرتمندِ پهلوی و حامیانِ ملی‌گرای آن، معنایی تاریخی به ایران، یکی از سرزمین‌های نایکدستِ غربِ آسیا بخشیدند. این روند تنها به خلقِ آگاهیِ ملی و هویتِ ایرانی تاریخی ختم نشد؛ و تا تبلیغ و تمجیدِ برتریِ نژادی در مواجهه با کشورهای همسایه ادامه یافت.

نوبتِ سازی و جهت‌گیریِ رهنماهایِ نژادیِ دولتِ باعثِ ظهورِ حسّ ضدّروحانیتِ درمیانِ نخبگانِ پهلوی نیز شد. با توجه به تمایلِ آن‌ها به ایجادِ ملتِ ایرانی که با تاریخِ دین‌جدای ساخته شده بر شالودهٔ دورانِ باستان مطابقت داشت، و نیز جوانبِ پیشرفت در غربی‌سازی، موضعِ ضدّروحانیتِ امری اجتناب‌ناپذیر بود. اطرافیانِ تحصیل‌کرده در غربِ رضاشاه مانندِ حسن تقی‌زاده، حسین کاظم‌زاده، علی‌اکبر سیاسی، علی دشتی، مصطفی عدل، امیرخان امیراعلم و محمّد ساعد، با به‌کارگیریِ منابعِ الهام بخشِ غربی و نیز داخلی، به ناطقانِ بلیغِ مفهومِ شکل‌گیریِ ملی‌گرایی و هویتِ ایرانی بدل گشتند.<sup>۱۶۰</sup> پیشرفتِ مادی در شکل‌دهیِ هویتِ جدیدِ فزاینده‌وار اهمیتِ یافت و به روحانیونِ تدریجاً به‌دیدهٔ عناصرِ ضدّپیشرفتِ نگرسته شد. به‌منظورِ منزوی ساختنِ بیش‌ترِ روحانیت، آموزش - که پیش‌تر تحتِ تأثیرِ عمیقِ طبقهٔ روحانیت بود - اکنون از جانبِ دولت نه‌تنها به‌عنوانِ ابزارِ کاهشِ نقشِ فرهنگیِ روحانیون بلکه درجهتِ تقویتِ عناصرِ دین‌جدای جدید برای مرام‌آموزی<sup>۱۶۱</sup> ملت نیز به‌کار گرفته می‌شد.

مدارسِ سنتی، مکتب‌ها یا مساجد که توسطِ روحانیون اداره می‌شدند، نخستین مرحلهٔ آموزش به‌شمار می‌رفتند که شاگردانِ مستعد پس از آن برای گذراندنِ تحصیلاتِ عالی راهی عتبات (اماکن مذهبی در عراق) شده و در آن‌جا به تحصیلِ فلسفه، ادبیات، علوم و ریاضیاتِ اسلامی

<sup>157</sup> Authoritarian

<sup>158</sup> Arasteh, p. 106.

<sup>۱۵۹</sup> همان‌جا.

<sup>160</sup> Banani, pp. 48-51.

<sup>161</sup> Indoctrination

می‌پرداختند.<sup>۱۶۲</sup> تأسیس مدرسه دارالفنون در سال ۱۸۵۱، مقدمات نخستین مدرسه به سبک غربی در ایران را فراهم آورد. بعدها، پس از استقرار حکومت مشروطه، مصوبات لازم برای آموزش نوین به اجرا درآمد. نخستین مصوبه سال ۱۹۰۷ به تأسیس اداره آموزش ابتدایی در سال ۱۹۱۰ منتهی گشت و آموزش خصوصی و عمومی تا سال ۱۹۱۱ جامعه قانونی بر تن کرد. با این وصف، در دوره رضاشاه بود که دولت مبدل به مرکز آموزش گشت که افول گسترده آموزش مذهبی (یا تحت نفوذ روحانیت) را تسریع می‌نمود. مابین ۱۹۲۵ و ۱۹۲۸، آموزش ابتدایی و راهنمایی برای دختران و پسران اجرایی گشت؛ و در سال ۱۹۳۴، دولت مستقیماً در عرصه آموزش پا گذاشت.<sup>۱۶۳</sup> در دهه سی میلادی، برنامه آموزشی مدارس شامل زبان فارسی، جغرافیا، مطالعات اجتماعی، موسیقی، آواز (سرودهای میهنی) و تاریخ ایران می‌شد.<sup>۱۶۴</sup>

آموزش در اصل به مجرای اصلی ارتباط میان دولت (که حامی مطالب مفید از نظر اجتماعی بود) و توده مردم (که این مطلب را می‌آموختند) تبدیل گشت. ترکیب طبقه فرودست و روستایی که اکثریت جامعه را تشکیل می‌داد، بایستی پذیرای مفهوم برخورداری از یک میراث مشترک می‌شدند تا حس تعلق به جامعه بزرگ‌تر - که ایران نام گرفت - در آنها ایجاد می‌شد. همان‌طور که رضا آراسته عنوان می‌دارد، «بدین صورت، گسترش آموزش و پرورش همگانی زمینه پیدایش ابزار ارتباطی مشترک را مهیا ساخت. با تأکید بر میراث ایرانی مشترک، رسانه‌های جمعی اکنون گروه‌های تحصیل کرده متعددی را عملاً تحت تأثیر قرار می‌دادند.»<sup>۱۶۵</sup>

هدف روش‌شناسی آموزش و پرورش تلفیق ضرورت فنی و تبلیغات حکومتی بود. آموزش و پرورش عصر پهلوی در مسیری حرکت می‌کرد که مقصدش ایجاد شهروندان آرمانی و افراد شهرنشین بود. کلاس‌های درس عرصه‌ای برای سرودن اشعار ملی‌گرایانه، اعلام وفاداری به پرچم<sup>۱۶۶</sup> و آموختن گذشته ایران و دستاوردهای آن بود. بدنه حکومت رضاشاه تماماً نسبت به اهمیت ایجاد پیوند میان گذشته و بر ساخت نسب‌شناختی ملی آگاهی داشتند که مشوق حس غرور و هویت تاریخی بود. وزیر آموزش و پرورش رضاشاه هدف آموزش را این‌گونه ساده بیان می‌کرد: «بنابراین، برنامه آموزشی باید مبتنی بر این اهداف باشد: ایجاد یک آگاهی زنده در اذهان مردم نسبت به

<sup>162</sup> Arasteh, p. 13.

<sup>۱۶۳</sup> همان، ۶۳، ۵۶-۵۳.

<sup>164</sup> Banani, p. 92.

<sup>165</sup> Arasteh, p. 56.

<sup>۱۶۶</sup> همان، ۱۱۰-۱۰۹.

گذشته همراه با نمایش دستاوردهای بزرگ نژادی ... آموزش پسران و دختران در جهت تبدیل آن‌ها به شهروندان خوب ایران نوین.<sup>۱۶۷</sup>

بدیهی‌ست که چنین رویکردی زمینه مناسب برای اشباع برنامه آموزشی با مطالب نژادی و ملی‌گرایانه در کتب تاریخ، زبان و مطالعات اجتماعی را فراهم ساخت. اعتلای آگاهی نژادی و ملی‌جویان و نوجوانان مقصود اصلی بود. در نتیجه کاوش‌های شرق‌شناسان غربی، نژاد آریایی و تاریخ (تمدن) پیش از اسلام ناگزیر موضوع مورد علاقه تبلیغات پهلوی گشت تا هویت ایرانی را ترویج دهد.

گرچه مفهوم نژاد آریایی در اوایل قرن نوزدهم در اروپا فقط یک فرضیه بود، تنها در اوایل قرن بیستم بود که راه خود را آرام آرام به ایران باز کرد - دست کم در نوشته‌جات. یکی از نخستین اشاره‌ها به انشعاب بین نژاد و تمدن آریایی و سامی را می‌توان در کتاب تاریخی ذکاءالملک فروغی به سال ۱۹۰۱ یافت.<sup>۱۶۸</sup> فرضیه آریایی در ایران از جانب روشن‌فکران دین‌جدا جدی گرفته شد که استدلال‌های تاریخی‌شان مبتنی بر چنین پنداشت‌هایی بود؛ و در نبود نظریه یا جبهه مخالف قوی، نظریه نژاد آریایی در دوران رضاشاه<sup>۱۶۹</sup> و بعد از آن مورد تأکید کتب تاریخی قرار گرفت. بدین جهت، این نظریه نژادی شالوده‌گونه جدیدی از تاریخ را بنا نهاد و تمایز میان دوره پیشاسلامی و اسلامی در تاریخ ایران منعکس در کتب درسی به‌دقت مورد توجه قرار گرفته و تداوم یافت. با این وجود، بی‌دلیل هم نبود وقتی رضاشاه از جامعه بین‌المللی تقاضا نمود تا به‌جای واژه «پرشیا<sup>۱۷۰</sup>» از «ایران» استفاده کنند که هم بر ریشه‌شناسی نژادی تأکید داشت و هم اهمیت تاریخی واژه ایران در برابر گستره محدود واژه پرشیا را برجسته می‌نمود. بی‌تردید، این امر بر مواجهه قشر جوان با این برساخت شکوهمندانه تاریخ تحت لوای ایران تأثیر گذاشت. وقتی ارجاع ویژه‌ای در کتب درسی مشابه به «وطن» (ایران) به‌عنوان میهن، زادگاه و مکان مورد احترام و لایق عشق شد، این تأثیر به‌مراتب شدت یافت.<sup>۱۷۱</sup>

به‌قدرت رسیدن رضاشاه خود رویداد حایز ارزش تبلیغاتی بود. در ویراست سال ۱۹۳۹ کتاب تاریخ کلاس دهم، ظهور (و دوره پیش‌بینی‌شده) حکومت جدید با افتخار تحت‌عنوان «قرن پهلوی»

<sup>167</sup> Banani, pp. 109-110.

<sup>۱۶۸</sup> فروغی، تاریخ ایران، ج ۱، ۳۴.

<sup>۱۶۹</sup> تاریخ نو (کتاب تاریخ دوره متوسطه)، ۳.

<sup>170</sup> Persia

<sup>۱۷۱</sup> همان، ۲، ۴.

معرفی می‌شود. نمونه‌هایی از آرمان‌ها و دستاوردهای مهمّ موردانتظارِ حکومتِ جدید که در جراید و انتشاراتِ سال ۱۹۲۷ بیان می‌شد، عبارت بودند از «متّحدالشکل شدن اهالی ایران»، برپیده شدن بساطِ خان‌سالاری و تضعیفِ اقتدارِ عشایر از طریقِ خلع سلاحِ آن‌ها.<sup>۱۷۳</sup> این اقدام نشانگر حرکت به سمتِ انسجامِ هویتِ ایرانی ولو به‌زور بود.

گام‌های شتابان رضاشاه در مسیر نوین‌سازی (به تقلید از آتاتورک در ترکیه) و یکپارچه‌سازی جمعی هم‌چنین سیل عظیمی از شهرنشینان طبقه متوسط را ایجاد نمود که معنا و جوانب ملی‌گرایی نوین رفته‌رفته در بینشان قوت می‌گرفت. هویتِ سرزمینی به قلبِ گفت‌وگوهای آن‌ها راه یافته و دستاوردهای فرهنگیِ چهره‌های ادبی گذشته به بخشی از میراثِ ایرانی سرزمینی‌شان بدل شد. باتوجه‌به کارزارِ پر قدرت هم در عرصه آموزش و هم در سایر دستگاه‌های دولتی، عرصه برای بخشیدن رنگ‌ولعاب بر چهره به‌اصطلاح فرهنگِ کهن ایرانی مهیا شد. مابین دوره رضاشاه و اوایل حکومتِ پسرش، علاوه بر بزرگداشتِ دستاوردهای فرهنگیِ ملیِ سعدی، حافظ و خیّام، دولت برای فردوسی، ابن‌سینا و سایر چهره‌ها جشن‌های هزاره همراه با بازسازیِ آرامگاهشان برگزار کرد. دستاوردهای مردمانی که در دوره‌های تاریخی مختلف در آن جغرافیا زیسته و به‌زبان‌های عربی و فارسی تکلم کرده بودند - که البته زبان مشترکِ قاطبه ساکنان آن سرزمین نبود - اکنون در قالبِ نمونه‌های شاخصی از فرهنگِ ملی جمعیتی در ایران بدیشان عرضه می‌شد که از منظرِ زبانی ناپکدست بودند.

تأکید ویژه پهلوی بر زبانِ فارسی از یک سو ابزار پیوند اولیه برای خلق یک پیکر ملی ایرانی محسوب می‌شد و از سوی دیگر با هدف القای یک آگاهی فرهنگی مبنی بر این که زبان فارسی عامل شکوه فرهنگی‌ست، انجام می‌گرفت. در سایه اهمیت این فرهنگِ محلی در برابر پیشینه فرهنگی عربی - اسلامی، حکومتِ پهلوی حتی بر آن شد تا به‌سان جنبش قرن نوزدهمی در بریتانیا مبنی بر کاربرد واژگانِ ساکسونی<sup>۱۷۴</sup> به جای واژگانِ برگرفته از زبان نورمانی - فرانسوی<sup>۱۷۴</sup>، فرهنگستانی با محوریتِ پاک‌سازی و ام‌واژگانِ عربی از زبان فارسی و جای‌گزینی آن‌ها با واژگانِ فارسی «خالص» تأسیس کند.<sup>۱۷۵</sup> ترکیه، به‌عنوان طلایه‌دار دین‌جدا سازی، در راستای تخلیص زبانِ ترکی با تغییر

<sup>۱۷۳</sup> تاریخ نو (کتاب تاریخ پایه دهم)، ۱۲۸-۱۲۷.

<sup>۱۷۳</sup> Saxon

<sup>۱۷۴</sup> Norman-French

<sup>۱۷۵</sup> Young, "Interaction of Islamic and Western Thought in Iran," p. 140.

هجای وام‌واژگان عربی و فارسی و نیز معادل‌سازی برای واژگان غیرترکی، پیش‌تر به اقداماتی مشابه دست‌یازیده بود.<sup>۱۷۶</sup>

در عصر پهلوی، به‌عنوان نماد مقاومت ایرانیان در برابر فرهنگ غالب و غنی عرب، زبان فارسی تاریخاً بسط یافت. در این‌راستا، دربارهٔ رابطهٔ میان این زبان (یعنی فارسی) و گره زدن آن با یک قلمرو سیاسی به‌ویژه وقتی شامل مرزبندی نوین سیاسی ایران بود، هیچ توضیحی ارائه داده نشد. ابداع مفهوم زبان به‌گونه‌ای که تماماً متعلق به یک ناحیهٔ جغرافیایی یا سیاسی باشد، به‌کارگیری گستردهٔ انگارهٔ اروپایی هویت ملی بود که در فصل نخست بدان پرداختیم. بدین مفهوم که زبان فارسی به‌عنوان زبان طبیعی هویت ملی ایرانی به‌شمار می‌رفت، بی‌آن که ترکیب اندیشیده‌شدهٔ زبان، جغرافیا و قومیت‌های دیگر در یک قالب خام ملی به‌چالش کشیده شود.

در حال، به‌عنوان پیامد بسیاری از گرایش‌ها و عوامل، احساسات ضدعربی در مسیری پیچیده چنان گام برداشتند که تشخیص مرز میان احساسات ملی/نژادی و مذهبی امری دشوار بود.<sup>۱۷۷</sup> تشکیل یک حافظهٔ ملی از گذشتهٔ باشکوه عنصر مرکزی سیاست پهلوی بود که هدف آن بخشیدن حس متمایزی از هویت به مردم ایران بود. نمادهای زرتشتی (اهورمزدا) پیش‌از اسلام بر سردر ادارات و ساختمان‌های دولتی پدیدار شد و توجه ویژه‌ای به جشن‌های زرتشتی معطوف گشت - همگی در جهت احیای گذشته و برقراری پیوند با آن. البته، باز قدم‌مسلم‌پنداشته می‌شد که مذهب و آیین زرتشتی پیش‌از اسلام با ناحیهٔ جغرافیایی و هویت ایرانی به‌طور لاینفکی مرتبط است. تعصبات ملی چشم ملی‌گرایان افراطی را بر این حقیقت می‌بست که جوامع متعدّد فرهنگی و مذهبی دوشادوش زرتشتیان در حیات این سرزمین، قبل و بعد از آن که ایران نام بگیرد، به ایفاء نقش پرداخته بودند. وانگهی، احیای سنت‌های مذهبی باستانی در مفهوم نوین را باید نه پدیده‌ای مذهبی بلکه ملی قلمداد کرد. باری، مذهب زرتشتی مذهب نیاکان ایرانیان محسوب می‌شد و حکومت از این امر اطمینان یافت که ایرانیان نوین همانند مسلمانان حس تعلق ویژه‌ای نسبت به این سنت داشته باشند.

جا دارد در این‌جا بر این نکته تأکید کنیم که حکومت پهلوی هرگز از به‌کارگیری و تطبیق عناصر موردنیاز جهت تولید یک رهنامهٔ ملی که برای مردم هویت و برای حکومت مشروعیت کسب می‌نمود، فروگذار نکرد. انگارهٔ پادشاهی به‌طور مفرط به‌کار گرفته شد تا این تفکر را به‌کرسی

<sup>176</sup> Kohn, *History of Nationalism*, p. 241.

<sup>۱۷۷</sup> ر. ک. فصل ۹.

بنشانند که ایران هرگز فاقد پادشاه نبوده است. به شیوه‌هایی معین، حکومت بر آن شد تا میهن‌پرستی را هم‌ارز و فاداری به پادشاه و پادشاهی معرفی کند. یکی از شایع‌ترین و چشم‌گیرترین شعارهایی که در ادارات و اماکن عمومی دیده می‌شد، «خدا، شاه، میهن» بود. مایه بسی افتخار بود که در کتب درسی بر به اصطلاح تاریخ ۲۵۰۰ساله شاهنشاهی در خاک ایران تأکید می‌شد. بدین جهت، محمدرضاشاه، با کمک مشاورانش، در سال ۱۹۷۱ تصمیم گرفت تا با برگزاری جشن‌های ۲۵۰۰ساله نقطه عطفی در تاریخ سنت پادشاهی ایجاد کند. این جشن جشنی معمولی نبود؛ سازوبرگ و پوشش بازیگران جشن به گونه‌ای طراحی شده بود تا به هنگام سان دادن از مقابل شاه و مهمانان خارجی وی در تخت جمشید (که عمدتاً از خاندان سلطنتی بودند)، یادآور سلسله‌های گذشته ایران باشند. مردمان عادی که در خانه‌شان تلویزیون داشتند، می‌توانستند به تماشای این جشن نشسته و هرگز آن را فراموش نکنند؛ دیگران یا در مورد آن می‌خواندند یا می‌شنیدند. این که تاجه‌اندازه قاطبه این تبلیغات توجه روستاییان، عشایر، حاشیه‌نشینان و مردمان نواحی دورافتاده را به خود جلب می‌کرد و این که آیا معنای این جشن‌ها را درک می‌کردند یا نه، می‌تواند پرسشی مجزا باشد. انقلاب سفید شاه، مشتمل بر مجموعه‌ای از اصلاحات که از یک سو (بالاخص به واسطه اصلاحات ارضی در دهه چهل) جامعه روستایی را تحت تأثیر قرار داد و از سوی دیگر (با سرکوب ناآرامی‌های عشایر و مناطق مختلف) موجب حفظ وحدت ایران گشت، شالوده اقتدار مطلق حکومت مرکزی را بنا نهاده و نوع واحدی از وفاداری و هویت را بر مردم تحمیل نمود.

جان کلام، هیاهو و احساسات مردمان مختلف از اقشار اجتماعی - اقتصادی متفاوت نسبت به هویت ایرانی را نمی‌توان کاملاً از صافی تحلیل گذراند؛ لیکن بی‌تردید، با گسترش آموزش و طبقه متوسط، آگاهی ملی در خدمت اهداف کشور و انسجام وحدت آن به کار گرفته شد. وانگهی، ماهیت نامشخص هویت ایرانی (اگرچه در مفهوم سرزمینی‌اش بلکه در بستر تاریخی، نژادی و فرهنگی‌اش) زمانی بر جهانیان آشکار شد که انقلاب پنجاه و هفت خود را اسلامی خواند و نه ایرانی. ترویج هویت ایرانی با سقوط حکومت پهلوی به پایان نرسید، بلکه با رنگ‌ولعب اصول بنیادین اسلامی مسیری متفاوت در پیش گرفت.

## جمهوری اسلامی و هویت ایرانی

تحلیل مسئله هویت ایرانی در دوران جمهوری اسلامی خارج از حیطه پژوهشی اثر پیش‌روست. بنابراین، آن چه در ادامه می‌آید، تنها خلاصه‌ای از رویکرد سیاست‌گذاران، بالاخص در حیطه آموزش، در بازتعریف هویت ایرانی با زدودن زنگار به‌اصطلاح خصوصیات نابه‌جای دین جدا از تن آن است. مطابق انتظارات، در آغاز انقلاب اسلامی، خیزش‌های محلی و قبیله‌ای برای کسب خودمختاری در ترکمن‌صحرا، درمیان‌گردها و در سایر مناطق - چه نتیجه‌دسیسه سیاسی عده‌ای کُنشگر بنیادگرا بود یا تبلور اراده خیل عظیم مردمان محلی - آشکارا نشانگر اثرات ذاتاً زبان‌بار احساسات ملی‌جدایی‌طلبی بود. در فرونشانی همه آشوب‌هایی که وحدت ایران را تهدید می‌کرد، نیروهای حکومت انقلابی بالطبع دست‌به‌دامن مفهوم اخوت اسلامی یا انسجام ملی شدند که توسط حکومت پیشین به‌طرزی ماهرانه ساخته‌وپرداخته شده بود. لیکن، پس از تحقق انسجام، وظیفه حقیقی پیش‌روی حکومت اسلامی جلوگیری از روند تلقین دین جدا هویت ایرانی بود. برای نیل به این هدف، حکومت جدید بر آن شد تا به تبلیغ این دیدگاه بپردازد که میهن‌پرستی در چارچوب اسلام در قیاس با صرف وفاداری به شئون ناپایدار ملی‌گرایی نوین به‌مراتب از ارزش بیش‌تری هم در این جهان و هم در جهان آخرت برخوردار است.

مؤلفه بازتعریف‌شده هویت و فرهنگ ایرانی خارج از مجاری حکومتی در متون کتب درسی ساخته‌وپرداخته شد. کودکان «تباه‌نشده» نسل انقلاب اسلامی در مقایسه با نسل پیشین که تجربه «شستشوی مغزی» هم داشتند (و حال بسیاری‌شان تبعید شده بودند)، با شدت بیش‌تری مورد هدف رهبران اسلامی قرار گرفتند. به‌طور کلی، کتب درسی برگرفته جمهوری اسلامی سعی داشت تا اهمیت تاریخ ایران پیش از اسلام را کم‌رنگ ساخته و کم‌کم از یادها بزدايد. در این فرایند، متون مزبور از ساکنین ایران تحت‌عنوان جامعه اسلامی (امت اسلامی) و نه جامعه ایرانی (امت ایرانی) نام می‌بردند.<sup>۱۷۸</sup>

برخلاف دین‌جداگرایی پهلوی، تقویت هویت ملی تاریخی توسط حکومت اسلامی مقید به یک اصل مشترک فرهنگی متمرکز بر اسلام بود.<sup>۱۷۹</sup> تغییر تصویر ارائه‌شده از ایران پیش از اسلام در کتب درسی با تغییر توجهات به سمت و تأکید بر درس دینی همراه گشت. در دوره پهلوی، موضوعات مرتبط با دوران باستان بیست‌وپنج درس یا به‌عبارتی یازده درصد از کتب درسی را به

<sup>178</sup> J. M., "The Textbooks of the Islamic Republic," (in Farsi), pp. 1, 17.

<sup>179</sup> Higgins and Shoar Ghafari, "Changing Perception of Iranian Identity in Elementary Textbooks," *Children of the Middle East Today*, p. 10.

خود اختصاص می‌دادند. در دوره اسلامی، این عدد به سه درس یا یک درصد کاهش یافت. ضمناً، دروس دینی از چهار درصد در دوره پهلوی به هفده درصد در حکومت جمهوری اسلامی افزایش یافت.<sup>۱۸۰</sup>

بنابراین، با اعتلای فرهنگ دینی درون مرزبندی سیاسی ایران، جمهوری اسلامی بر آن بوده است تا هویتی ملی با تعریفی پیچیده‌تر از هویت بسازد. دست‌کم در نخستین مرحله از سیاست خود، حکومت اسلامی ظاهراً سعی داشت تا قبل از حتی اندیشیدن به امکان بر ساخت هویت اسلامی صرف، گره‌های دین‌جدا و ضدروحانی بسته‌شده توسط حکومت پیشین را بگشاید. تحقق این امر بر وضعیت سیاسی در خاورمیانه و اصرار دوباره (پس از تلاش‌های ناموفق بسیار) بر وحدت اسلامی بستگی دارد. پس از زیر سؤال بردن تدابیر جمهوری اسلامی در خلق دیدگاه جدید به هویت، هم‌چنین شایسته است که نحوه اقدام حکومت در جهت تحکیم هویت ملی غیرشیعیان ایران را اکنون که هویت ایران محور نادیده گرفته می‌شود، از صافی پرسش بگذرانیم. پیش از پرداختن به نگارش تاریخی که نه آلوده به تعصب مذهبی است و نه ملی، ایران با چالش حل منازعات بر سر هویت‌های محلی و نیز تصمیم‌گیری درباره مرز شکننده میان هویت اسلامی و ایرانی درون مرزهایش روبروست.

### کلام پایانی

فرایند دین‌جدای ناپایدار تقریباً بیش از صدوپنجاه سال پیش برای نوین‌سازی امپراتوری پیر و درمانده قاجار آغاز شد. هدف این فرایند ابتدا اصلاح شبکه اداری منسوخ بود، ولی اصلاح حکومت، تأسیس مدارس و روزنامه‌ها، معرفی رهنامه‌های سیاسی نو و ایجاد قانون اساسی را نیز بعدها دربر گرفت. جنبش اصلاحات که مدام از جانب سیاست سلطه‌طلبی انگلیس و روسیه تهدید می‌شد، تأثیری ژرف بر آگاهی سیاسی رهبران اجتماعی - سیاسی کشور گذاشت. آگاهی سیاسی جدید به قالب‌های ملموس بسیار متفاوتی درآمد؛ لیکن، هر مسیری را که پیش می‌گرفت، بایستی در مرزهای سیاسی امپراتوری ایران توقف می‌کرد. اصلاح جامعه به نفع حکومت و طبیعتاً باعث ملی‌گرایی ساکنان ایران بود.

گرچه در تعریف آن چه می‌تواند به نفع ایران باشد، گاهی اختلافات جدی‌ای رخ داد (بالاخص در توافق یا عدم توافق آن با منافع اسلام) اتفاق و اختلاف‌نظر (دست‌کم موقتاً) با تمرکز بر

<sup>۱۸۰</sup> همان، ۳۷-۲۳.

تأسیس مجلس شورای ملی در ۱۹۰۶ حل و فصل شد. باین وصف، شکاف میان جناح دین جدا و روحانیت به طرز محسوس باقی ماند. ناگزیر، مجلس شورای ملی به نهاد سیاسی پیونددهنده تمامی نیروهای مخالف بدل شد. هم‌زمان، توسعه مفاهیم سیاسی مانند «وطن»، نظریات ملی‌گرایانه برگرفته از منابع عثمانی - انگلیسی - فرانسوی و پژوهش غربی در کل به منظور خلق بینشی دقیق نسبت به تاریخ ایران همگی بیانگر رویکردی جدید و نوین درباره مسائل ملی بود. برای این افراد و رهبران آگاه از منظر سیاسی، ایران غایت موجودیت و قلمرو سیاسی قانونی‌ای بود که همه جوامع زیر لوای آن - فارغ از عقاید مذهبی یا پیش‌زمینه قومی‌شان - می‌توانستند از قبیل وفاداری‌شان از تساوی حقوق برخوردار باشند. از منظر نظری، مفهوم دین جدا برای تغییر یک موجودیت جغرافیایی همراه با جوامع زبانی و قومی نایکدستش به یک جمعیت متحد، یکپارچه و یگانه، با یک هویت فرهنگی باستانی و پرافتخار، جایگاه نژادی ویژه و رهنامه سیاسی نوین به کار گرفته شد. تحت این شرایط، آگاهی سرزمینی (یا بهتر بگوییم، ایرانی) برای جای‌گزینی با سایر هویت‌ها تدریجاً ترویج داده می‌شد.

پس از کاشته شدن بذر هویت سرزمینی، جوانب فرهنگی از طریق آموزش نوین و ایجاد یک زبان رسمی (فارسی) دچار تحول گشت. به قدرت رسیدن خاندان پهلوی و علاقه آن‌ها به انگاره‌های نژادی و ملی‌گرایانه نو کشور را در مسیر مرام‌آموزی در سطح ملی جلوتر راند. ترویج هویت ملی از مسیرهای مختلف فرهنگی، اجتماعی، آموزشی و سیاسی حرکت می‌کرد که همگی از صافی دستگاه تبلیغات دولتی می‌گذشتند. ایران به‌عنوان یک جغرافیا علت نبود، بلکه معلول از آب درآمد. پی‌رو الگوی اروپایی، آشکال ترکی، ایرانی، عرب و ژاپنی نمونه بارزی از میهن‌شیفتگی ملی شکوه‌مند ارائه دادند.

باین حال، انگاره خام هویت ایرانی نایست به‌عنوان تقاص یا تاوان دستاوردهای سیاسی پنداشته می‌شد. تاریخ ملی بر ساخته، طرح نظریه نژادی و اعتلای نمادهای ملی در آن زمان در کل زیان‌بار تلقی نمی‌شد. برای نوین‌سازی خواهان دین جدا، این تحولات یک معنا داشت: این که مردان و زنان ساکن در هر گوشه قلمرو ایران شهروندان برابر ایران هستند. لیکن، بی‌احتیاطی ملی‌گرایانه دین‌جدايان ایران آن‌ها را در عدم ایجاد جوی از یک جامعه قوی‌تر و متحدتر با پیوند زدن سایر زبان‌های گفتاری در ایران و نادیده گرفتن گفتمان تشیع و تسنن در کشوری با تاریخ مذهبی دورودراز، هم خودشان را درگیر اشتباهات جبران‌ناپذیر کرد و هم جامعه درگیر خود را به ناتوانی بن‌بست سوق داد.

نتیجتاً، تناقضات و آشفتگی‌های داخلی بر سر مسئله هویت ملی - بالخصوص تحت‌عنوان ایران‌گرایی، اسلام‌گرایی و منطقه‌گرایی<sup>۱۸۱</sup> (تجزیه‌طلبی) - آغازگر مناقشه‌ای بوده‌اند که پیامدهای گران‌باری در پی داشته است و توسعه حدّواسط دقیق‌تری از هویت را می‌طلبد.

\* \* \* \*

---

<sup>181</sup> Regionalism