

- ابن منظور، جمال الدين محمد بن كرم (١٩٥٦-١٩٥٥ م)، *لسان العرب*، دار صادر و دار بيروت، بيروت: بى نا.
- ابن الوردى، ابو حفص زين عمر بن مظفر (١٣٨٩ ق / ١٩٦٩ م)، *تاريخ ابن الوردى*، الطبعة الثانية، المطبعة الحيدريه، نجف.
- ابو يوسف، يعقوب بن ابراهيم (١٣٨٢ ق)، *كتاب الخراج*، الطبعة الثالثة، المطبعة السفلة، قاهره.
- اخوان الصفا (١٩٥٧ م / ١٣٧٦ ق)، *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء*، بيروت.
- آرش، دوره ٥، ش ٤: ٦ و ش ٧: ٧٥.
- اسكندر، توفيق (١٩٦١)، *بحوث فى التاريخ الاقتصادى*، مطابع دار النشر للجامعات المصرية، قاهره.
- الاصطخرى، ابو اسحق ابراهيم بن محمد الفارسى الاصطخرى الكرخى (١٩٦١ م / ١٣٨١ ق)، *المسالك و الممالك*، تحقيق محمد جابر العالى الحسينى، قاهره.
- الاصفهانى، ابو الفرج على بن الحسين بن محمد القرشى الاموى (١٩٦١-١٩٥٧)، *الاغانى*، الناشر، دارالثقافة، بيروت.
- اميرعلى (١٩٣٨)، *مختصر تاريخ العرب و التمدن الاسلامى*، ترجمه رياض رأفت، قاهره.
- بارتولد، و. و. (١٩٥٨)، *تاريخ الحضارة الاسلامية*، ترجمه حمزه طاهر، دارالمعارف، قاهره.
- بحشل، اسلم بن سهل الرزاز الواسطى (١٩٦٧)، *تاريخ واسط*، تحقيق كوركيس عواد، مطبعة دارالمعارف، بغداد.
- بدوى، عبدالرحمن (١٩٦٤)، *شخصيات قلقة فى الاسلام*، دارالنهضة العربيه، قاهره.
- البلاذرى، احمد بن يحيى بن جابر (١٩٣٦)، *الانساب الاشراف*، باعثناء كوتين، القدس، اورشليم.
- _____ (١٩٥٦)، *فتوح البلدان*، تحقيق صلاح الدين المنجد، مطبعة لجنة البيان العربى، قاهره.
- *تاريخ سيستان* (١٣١٥-١٣١٤)، به اهتمام و تصحيح ملك الشعراى بهار، طهران.

- تريتون، د. ا. س. (١٩٦٧)، *اهل الذمة في الاسلام*، ترجمة حسن حبشي، دار المعارف، قاهره.
- تفليسي، حبيش بن ابراهيم (١٣٣٦ ش)، *بيان الصناعات، فرهنگ ايران زمين*، دفتر ٤، ج ٥.
- التنوخي، ابو علي المحسن بن ابي القاسم (١٩٧٢-١٩٧١)، *نشوار المحاضرة و اخبار المذاكرة*، تحقيق عبود الشالجي، مطابق دار صادر، بيروت.
- _____ (١٩٥٥)، *الفرج بعد الشدة*، دار الطباعة المحمدية، قاهره.
- التوحيدى، ابو حيان (١٩٥٣)، *الامتناع و الموانسة*، تحقيق احمد امين و احمد الزين، مطبعة لجنة التأليف و النشر و الترجمة، قاهره.
- الجاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر (١٩٦٣)، *البخلاء*، تحقيق طه حاجري، دار المعارف، قاهره.
- _____ (١٣٨٢ ق)، *ثلاث رسائل*، باعنتا، يوشع فنكل، المطبعة السلفية، قاهره.
- _____ (١٩٦٥-١٩٦٤)، *رسائل الجاحظ*، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قاهره.
- _____ (١٩٤٥-١٩٣٨)، *الحيوان*، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، قاهره.
- الجوبري، زين الدين عبدالرحيم بن عمر الدمشقي (١٩٠٨)، *المختار في كشف الاسرار*، قاهره.
- الجهشياري، ابو عبدالله محمد بن عبدوس (١٩٣٨ م / ١٣٥٧ ق)، *الوزراء و الكتاب*، تحقيق مصطفى السقا و ابراهيم الايباري و عبدالحفيظ شلبي، مطبعة مصطفى الحلبي و اولاده، قاهره.
- حسن، زكي محمد (١٩٤٨)، *فنون الاسلام*، قاهره.
- الخطيب البغدادي، ابوبكر احمد بن علي بن ثابت بن احمد (١٩٣١)، *تاريخ بغداد او مدينة السلام*، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، و طبعة مكتبة الخانجي، قاهره.
- الدمشقي، ابو الفضل جعفر بن علي الدمشقي (١٣١٨ ق)، *الاشارة الى محاسن التجارة*، مطبعة المؤيد، دمشق.

- الذخاير و التحف فى بير الصنائع و الحرف، نسخة مصورة عن مخطوطة فى مكتبة غوتا، رقم ۹۰۳، عربيات، نسخة شخصية.
- رازى، نجم الدين (بى تا)، مرصاد العباد من المبدأ الى المعاد، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، تهران.
- رسائل جوانمردان (۱۳۵۲)، با مقدمه و خلاصة فرانسوى از هانرى كرين، انستيتوى فرانسوى، تهران.
- الزيدى، محمد الدين ابو الفيض السيد محمد مرتضى الحسينى الواسطى (۱۳۰۶ ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، قاهره.
- زيدان، جرجى (بى تا)، تاريخ تمدن اسلام، ترجمة على جواهر كلام، اميركبير، تهران.
- السامر، فيصل (۱۹۷۱)، ثورة الزنج، بيروت.
- سنامى، نصاب (بى تا)، الاحتساب، مخطوطة فى مكتبة الدراسات العليا بجامعة بغداد، تحت رقم ۱۸۹.
- سيدوى، ل. أ. (۱۹۴۸ م / ۱۳۶۷ ق)، تاريخ العرب العالم، ترجمة عادل زعيتير، دار احياء الكتب العربية، قاهره.
- السيوطى، جلال الدين ابوالفضل عبدالرحمن بن ابى بكر (۱۹۵۹ م / ۱۳۷۸ ش)، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد، مطبعة السعادة، قاهره.
- الشافعى، محمد بن ادريس (۱۹۶۱ م / ۱۳۸۱ ق)، الام، تصحيح محمد زهرى النجار، قاهره.
- الصابى، ابوالحسن هلال بن المحسن بن ابراهيم (۱۹۵۸)، الوزراء او تحفة الامراء فى تاريخ الوزراء، تحقيق عبدالستار احمد فراج، دار احياء الكتب العربية، قاهره.
- الصولى، ابوبكر محمد بن يحيى بن عبدالله بن العباس بن محمد (بى تا)، الاخبار الراضى و المتقى بالله او تاريخ الدولة العباسية من سنة ۳۲۲ الى سنة ۳۳۳ هـ، نشرج و هيورث، مطبعة الشاوى، قاهره.
- الطبرى، ابو جعفر محمد بن جرير (۱۹۶۸-۱۹۷۱)، تاريخ الرسل و الملوك، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، دارالمعارف، قاهره.

- عرب بن القرطبي، عرب بن سعد (١٨٩٧)، *صلة تاريخ الطبري*، بريل، ليدن.
- *العيون والحدائق في اخبار الحقائق* (١٩٧٢)، تحقيق نبيلة عبدالمنعم داود، مطبعة النعمان، نجف.
- الغزالي، ابو حامد محمد بن محمد (١٢٩٦ ق)، *احياء علوم الدين*، مطبعة احمد البابي الحلبي، قاهره.
- غنيمه، يوسف (١٩٤٢)، «الجهبذه والجهابذة»، مجلة *غرفة تجارة بغداد*، ش ٤ و ٥، السنة الخامسة، بغداد.
- فلوتن، فان (١٩٣٤)، *السيادة العربية و الشيعة و الاسرائيليات في عهد بنى أمية*، ترجمة حسن ابراهيم حسن و محمد زكي ابراهيم، مطبعة السعادة، قاهره.
- فقيهي، على اصغر (١٣٥٧ ش)، *آل بويه و اوضاع زمان ايشان با نموداري از زندگي مردم آن عصر*، انتشارات صبا، تهران.
- قدامة، ابو الفرج قدامة بن جعفر بن زياد البغدادي (١٨٨٩)، *نبذة من كتاب الخراج و صنعة الكتابة*، به كوشش دخويه، بريل، ليدن.
- الكاساني، علاء الدين ابى بكر بن مسعد (١٣٢٧ ق)، *بدايع الصنائع في ترتيب الشرائع*، قاهره.
- الكتاني، عبدالحى (بى تا)، *نظام الحكومة النبوية المسلمى بالترتيب الدايرة*، دار احياء التراث العربى، بيروت.
- كريستين سن، آرتور (١٩٥٧)، *ايران في العهد الساسانيين*، ترجمة يحيى الخشاب، مطبعة لجنة التأليف و النشر و الترجمة، قاهره.
- گلچين معانى، احمد (١٣٤٦ ش)، *شهر آشوب در شعر فارسى*، اميركبير، تهران.
- گيب، هاميلتون (١٩٦٤)، *دراسات في حضارة الاسلامية*، ترجمة احسان عباس و محمد يوسف نجم و محمد زايد، دار العلم للملايين، بيروت.
- لسترانج، گي (١٩٣٦ م / ١٣٥٥ ق)، *بغداد في عهد الخلافة العباسية*، ترجمة بشير يوسف فرنسيس، المطبعة العربية، بغداد.

- لومبارد، موريس (۱۹۶۱)، «الاسس النقدية للسيادة الاقتصادية»، بحوث فى التاريخ الاقتصادى، ترجمة توفيق اسكندر، قاهره.
- ماسينيون، لويس (۱۹۳۹ م / ۱۳۵۸ ق)، خطط الكوفة، ترجمة المصعبى، المطبعة العرفان، صيدا.
- الماوردى، ابوالحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادى (۱۹۶۰ م / ۱۳۸۰ ق)، الاحكام السلطانية والولايات الدينية، مطبعة البابى الحلبي و اولاده، قاهره.
- متز، آدم (۱۹۵۷)، الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى، تحقيق محمد عبدالهادى ابوريده، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، قاهره.
- محمدى، محمد (۱۳۳۳ ش)، فرهنگ ايرانى و تأثير آن در تمدن اسلام و عرب، تهران.
- المسعودى، ابوالحسن على بن الحسين بن على (۱۹۳۸ م / ۱۳۵۷ ق)، التنبيه و الاشراف، تصحيح عبدالله اسماعيل الصاوى، قاهره.
- _____ (۱۹۵۸ م / ۱۳۷۷ ق)، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد، مطبعة السعادة، قاهره.
- مسكويه، ابو على احمد بن محمد (۱۹۱۵-۱۹۱۴)، تجارب الامم، تصحيح آمد روز، مطبعة الشركة التمدن الصناعية، قاهره.
- المقدسى، شمس الدين ابو عبدالله محمد بن احمد المقدسى البشارى (۱۹۰۶)، احسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم، به كوشش دخويه، بريل، ليذن.
- المقرئى، تقى الدين ابوالعباس احمد بن على بن عبدالقادر (۱۲۹۴ ق)، المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الاثار المعروف بالخطط المقرئية، مطبعة بولاق، قاهره، اعاده طبعه بالافست مكتبة امثنى، بغداد، ۱۹۷۰.
- مولوى، حسنى (بى تا)، الادارة العربية، ترجمة ابراهيم احمد العدوى، المطبعة النموذجية، قاهره.
- ناصر خسرو (۱۹۷۰)، سفرنامه، ترجمة يحيى الخشاب، دارالكتاب الجديد، بيروت.
- الهمدانى، محمد بن عبدالملك (۱۹۵۹)، تكملة تاريخ الطبرى، تحقيق البرت يوسف كنعان، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

- واعظ کاشفی سبزواری، مولانا حسین (بی تا)، فتوت نامه سلطانی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران.
- وکیح، محمد بن خلف بن حیان (۱۹۵۰-۱۹۴۷)، اخبار القضاة، تصحیح عبدالعزیز مصطفی المراغی، مطبعة السعادة، قاهره.
- یاقوت الحموی، شهاب الدین ابو عبدالله یاقوت بن عبدالله الرومی الحموی البغدادی (۱۹۵۹-۱۹۵۵)، معجم البلدان، بیروت.
- یحیی بن آدم القرشی (۱۳۰۹ ق)، الخراج، تصحیح احمد محمد شاکر، قاهره.
- الیعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن واضح (۱۸۹۱)، البلدان، به کوشش دخویه، بریل، لیدن.
- (۱۹۶۰ م / ۱۳۷۹ ق)، تاریخ الیعقوبی، بیروت.

ب) منابع انگلیسی

- Fischel, Walter (1933). "The Origin of Banking in Mediaeval Islam Jews of Baghdad in tenth Century". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. London.
- Goldziher, Ignaz (1967). *Muslim Studies*, Edited by: Stern, S.A., London.
- Lambard, Mourice. L', *Islam Dans Sa Premiere Grandevr*, Paris.
- Massingnon, Louis (1963). "L' Influence del' Islam au Moyen age sur La Faoundation et L'essor des Banques Juices" Opera Minora, Beirut, Tome 1.
- Massingnon, Louis(Nd). "Les corps de Metiers et la Cite Islamique", Opera Minora Tome 1.
- Abdul Jabbar, Muhammad (1973). "Agriculture and Irrigation Labourers in Social and Economuc Life of Iraq during the Umayyad and Abbasiad Caliphates", Islamic Culture, Hyderabad, India.
- Al-Shihabi Mustafa (1974). "Filaha", *Encyclopedia of Islam*, vol.2, 902.
- Tafazzoli, Ahmad (1974). "List of Trades and Crafts in the Sassanian Period", *Archaeologiche Mitteilungen Aus Oran, Neue Folge, Band 7, P. 191-196*.

دوره اول هویت‌یابی ایرانی (پیدایی مسئله هویت و نفی خود)*

دکتر حسین کچوئیان**

دکتر محمدرضا جوادی یگانه***

چکیده

این مقاله به بررسی دوره اول گفتمان هویت ایرانی از طبقه بندی ای سه دوره ای (دوره پیدایی مسئله هویت و نفی خود؛ دوره خودیابی یا تلاشی برای بازسازی خود و دوره کمال‌یابی و تحقق خود) می‌پردازد. دوره اول، آغاز پیدایی مسئله هویت یا مسئله دار شدن ایرانیان در زمینه هویت خود تا زمان پایان نهضت ملی شدن نفت را دربرمی‌گیرد. این دوره خود شامل سه بخش است:

- گفتمان هویتی منورالفکری

- هویت‌سازی دیکتاتورمآبانه پهلوی اول

- آخرین بخت ناسیونالیسم ایرانی برای شکل‌دهی به هویت ایرانی جدید در دوران پس از شهریور ۱۳۲۰ ه. ش

در این مقاله، علاوه بر تفصیل گفتمان این دوره، درباره شرایط تاریخی پیدایی این دوره، نیروهای اصلی شکل‌دهنده عناصر و اجزای گفتمان این دوره، و انجام این دوره در جریان بحث از انواع گفتمانهای موجود در آن، بحث می‌شود.

واژگان کلیدی

ایران، هویت ایرانی، مشروطه، ناسیونالیسم ایرانی، منورالفکری.

* این مقاله، منقح شده و تکمیل شده بخشی از پژوهشی است که با حمایت معاونت پژوهشی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران در سال ۱۳۸۳ ه. ش انجام شده است.

** استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

*** استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

مقدمه

هویت ایرانی از خلال مواجهه با غرب و درگیری با تجدد، تبدیل به مسئله شد. از این جهت به‌طور اساسی عجیب نیست که «معمای هویت در شکل نوین آن... دغدغه اصلی ذهنی - روانی روشنفکر ایرانی دوران مابعد صفویه بوده است» (تاجیک، ۱۳۷۶: ۴۳). ایران در دوران معاصر، در کلیت آن، حاصل چالشهای ناشی از بسط و گسترش غرب و تجدد و ورود آن به ایران است. نفس درگیری در این چالش، بنا به ماهیت آن، از آغاز تا پایان، و همچنین پاسخها یا راه‌حلهای احتمالی برای مشکلات حاصل از این منازعه برای ایران، در کانون خود با مسئله هویت روبه‌روست. رویارویی با غرب و تجدد، بلافاصله پرسش از کیستی و چیستی خود و ماهیت غیر را موجب شد، زیرا این مواجهه تحت شرایطی صورت می‌گرفت که فراتر از امکانات تاریخی بالفعل ایران برای پاسخگویی بدان بود.

در حقیقت باید گفت که مسئله ایران در تاریخ معاصر آن، چیزی جز مسئله هویت و متفرعات آن نیست، کما اینکه می‌توان گفت که مسئله ایران طی همین دوره به غیر از مشکله تجدد و پیامدهای آن نیست. البته این نیز اختصاص به روشنفکران و گفتمانهای روشنفکری ندارد، بلکه تمامی کسانی که به نحوی درگیر چالشهای ناشی از تجدد یا توسعه‌طلبیهای غرب بوده‌اند، در تفسیرهای خود از اینها یا پاسخهای خود بدانها، به شکلی مسئله هویت را در کار خویش وارد کرده‌اند. البته سهم روشنفکران و گفتمانهای روشنفکری به معنای خاص آن، سهم عمده یا شایان توجهی بوده است؛ چرا که به معنایی، به‌طور اساسی آنها در ایجاد مسئله هویت ایرانی یا ایران نقش اصلی را به عهده داشته‌اند. در کنار توسعه‌طلبیهای غرب، روشنفکران هم جزو اولین گروههای اجتماعی و هم از مؤثرترین آنها در انتقال تجدد یا اندیشه‌ها و مفاهیم غرب جدید به ایران بوده‌اند. به همین دلیل، همان‌طوری که گفته شده «تصادفی نیست که نخستین ناسیونالیستهای ایرانی در ضمن از نخستین تجددطلبان این کشور محسوب می‌شوند» (کاتم، ۱۳۷۱: ۳۵). روشنفکران از اولین کسانی بودند که به واسطه پیوندشان با تجدد غرب، دچار مشکله هویت شدند، کما اینکه از اولین کسانی بودند که نخستین پاسخهای جدید بدان یعنی ناسیونالیسم را ارائه کردند.

در ایران نظیر کل شرق، مسئله هویت و مسئله تجدد صورت‌های متفاوتی از مسئله واحدی را می‌ساخته است. بر اثر پیدایی و طرح مسئله تجدد، همزمان مسئله هویت نیز پیدا شد. نوع رویکرد و مواجهه با مسئله اول، یعنی تجدد، تعیین می‌کرد که چه پاسخ یا راه‌حلی به مسئله دوم، یعنی هویت، داده می‌شود. در درون و بر پایه گفت‌مانهای ناظر به تجدد است که شاهد شکل‌گیری و ساخت گفت‌مانهای هویتی هستیم؛ کما اینکه بر همان پایه، ساخت‌زدایی از گفت‌مانهای هویتی موجود یا قبلی انجام می‌گیرد.

در هر حال، نتیجه این بوده است که ما با گفت‌مانهای متفاوتی در باب تجدد روبه‌رو بوده‌ایم. با توجه به آنچه دربارهٔ پیوند درونی مسئله هویت و مسئله تجدد گفته شد، طبیعی است که انتظار گفت‌مانهای هویتی متعدد را نیز داشته باشیم. این در واقع همان وضعی است که ما در این خصوص با آن روبه‌رو هستیم. در واقع، تمامی کسانی که به مسئله هویت در ایران پرداخته‌اند، کمابیش به این تنوع توجه داشته‌اند. این تنوع، تنوعی عرضی و طولی است. ما هم با تغییر تاریخی گفت‌مانهای هویت مواجهیم و هم اینکه در هر دوره از دوره‌های تاریخی، با گفت‌مانهای متعددی روبه‌رو هستیم، اما در حالی که تنوع اول ناشی از دگرگونی شرایط اجتماعی - تاریخی است، تنوع دوم ناشی از تنوع پاسخها به مسئله تجدد و هویت در مقطع خاص زمانی است.

در هر حال، بنا به تحولاتی که به لحاظ تاریخی در گفت‌مانهای هویت روی داده است، می‌توان آنها را در سه دوره متفاوت بررسی کرد. این دوره‌ها مقاطعی را مشخص می‌کند که کلیه گفت‌مانهای مطرح در یک دوره، متحول شده‌اند. ویژگی دیگر این تطور تاریخی، تغییراتی است که در گفت‌مانهای مسلط در هر دوره اتفاق افتاده است. در هر یک از این سه دوره، گفت‌مانی به‌صورت گفت‌مان اصلی و غالب بر کل دوره حاکم بوده و شرایط کلی مباحثات آن دوره را به لحاظ گفت‌مان، مشخص و تعریف می‌کرده است.

دوره اول در تاریخ گفت‌مانهای هویت ایرانی، از آغاز پیدایی مسئله هویت یا مسئله‌دار شدن ایرانیان در زمینه هویت خود تا زمان پایان نهضت ملی شدن نفت را دربرمی‌گیرد. از این زمان، یعنی از اواخر دوره اول، به تدریج با شکل‌گیری یا غلبه گفت‌مان هویتی جدید، دوره دوم نیز آغاز

می‌شود که تا آغاز انقلاب اسلامی را می‌پوشاند. اکنون ما در دوره سوم هستیم که در طی زمان، به تدریج ظهور و پیدایی گفتمان جدیدی را دربارهٔ هویت در فضای غالب گفتمان هویتی خود شاهد بوده است. این دوره‌ها را با نظر به ویژگی عمده آن دوره، می‌توان به صورت زیر نامگذاری کرد:

- دوره اول: دوره پیدایی مسئله هویت (مسئله‌سازی هویتی) و نفی خود

- دوره دوم: دوره خودیابی یا تلاشی برای بازسازی خود

- دوره سوم: دوره کمال‌یابی و تحقق خود

در این مقاله که به بررسی دوره اول گفتمان هویتی می‌پردازد، شرایط تاریخی پیدایی این دوره، نیروهای اصلی شکل‌دهنده عناصر و اجزای گفتمان این دوره و انجام این دوره در جریان بحث از انواع گفتمانهای موجود در این دوره، مورد بحث قرار می‌گیرد.

شکل‌گیری مسئله هویت در ایران

بعضاً گفته شده است که مسئله‌سازی هویت در ایران به زمان صفویه برمی‌گردد. این سخن تا جایی که به پیدایی هویتی تازه در ایران و شکل‌گیری بعضی مسائل هویتی ارجاع دارد، درست است، اما اگر بخواهیم این زمان را آغاز معضلات هویتی اخیر خود بدانیم، دلایلی برای آن نداریم. گرچه از این زمان است که تماسهای ایرانیان با غرب شروع می‌شود، با این حال، به‌رغم این تماسها، حداقل تا زمان سلسله قاجار، علائمی وجود ندارد که نشان‌دهنده مشکل ما با هویت تاریخی خود باشد. دفع تهاجمات خارجی و آمد و رفت سلسله‌ها تا این زمان، همچنان در چهارچوب هویت ماقبل تجدیدی جریان می‌یابد. به‌رغم مشکلات و دشواریهای صعب و فاجعه‌آفرین داخلی و حتی انحطاط روزافزون اجتماعی که در نوشته‌های بعضی ناظران خارجی منعکس شده، تا این زمان، هویت ایرانی از استحکام و پایداری لازم برخوردار است؛ البته، اقدامات و سیاستهای نادرشاه در زمینه تغییر مذهب می‌تواند مبین پیدایی مشکلات یا ضعفهای هویتی باشد، اما این مشکلات در چهارچوب هویت سستی ایران طرح شد و بدون ایجاد آثار

سوء یا تغییرات عمیق و حتی قبل از اینکه به‌طور کامل اجرا شود، رفع و متفی شد. اتفاقاً اوضاع و احوال اجتماعی ایران پس از صفویه نشان می‌دهد تا چه پایه پیدایی مشکله هویت، ماهیتی بیرونی داشته و به رویارویی خارجی با «غیریتی» کاملاً متمایز وابسته است. با اینکه از اواسط دوران صفویه جامعه ایران از همه جهات، حتی از لحاظ دینی و اخلاقی، در مسیر انحطاط اجتماعی روزافزونی حرکت می‌کرد، در این سالها رخداد یا تحولی که نشان از درگیری یا مسئله هویتی باشد، گزارش نشده است. با اینکه مواجهه دائمی ما با دولت عثمانی به عنوان نماینده مذاهب سنتی می‌توانست چنین نتایجی در پی داشته باشد، جز اقدامات نادر که آن‌هم در چهارچوب طرحی سیاسی انجام گرفت، هویت ایرانی مابعد صفویه، مورد تعرض یا نقد و اعتراض فردی یا جمعی قرار نگرفت. شرایط تاریخی پیدایی این هویت که از همان آغاز در مواجهه با «غیریت» عثمانی شکل گرفت، از دلایل پایداری آن به‌رغم آثار سوء ناشی از معارضه این دو هویت مغایر است.

موقعیت کمابیش برتر یا حداقل متوازن ایران در رویاروییهای نظامی با عثمانی، به‌رغم فقدان توازنهای راهبردی جمعیتی و نظامی از دیگر دلایل است؛ اما شاید از مهم‌ترین دلایل این باشد که اوضاع و احوال نابسامان داخلی و مشکلات ایران به علل یا عواملی بیرونی یا ویژگیها و خصایص «غیر» یا نقصانهای ذاتی «خود» نسبت داده نمی‌شد، بلکه در چهارچوب سنت فکری - فرهنگی ایران و برپایه آن، نتیجه قصور و تقصیر در زندگی سازگار یا منطبق بر تصویر آرمانی از خود موجود تلقی شده و به عنوان انحراف از دین توضیح داده می‌شد. این نکته که حمله اشرف افغان یا سقوط سلسله صفویه به‌رغم عظمت مصیبت و شکست، همچنان و بدون هیچ ابهام یا تردیدی بر پایه رویکرد سنت، فهم و توجیه می‌شود و به منطق ماکیاولیستی بازی نیروهای قدرت و زور رجوع نمی‌شود و حتی اصلاً نقصانی در منطق موجود و در نتیجه نیازی به جستجوی چنین منطقی در نزد غیر نیز نمی‌بینند، گرچه از منظر تجددخواهی و طلب منطق عقلانیت‌ابزاری، مبین انحطاط ایرانی و تفکر ایرانی است (طباطبایی، ۱۳۸۱)، اما به بهترین وجه تداوم و استواری خود ایرانی را می‌رساند.

گفتمان هویتی منورالفکری: نفی خود در طلب «غیر» غربی

بر پایه بعضی سفرنامه‌ها و نوشته‌ها، تاریخ‌پیدایی یا درک مسئله هویت را زمانهایی متأخرتر از آغاز روابط سیاسی و درباری میان ایران و غرب دانسته‌اند، اما اگر منظور از پیدایی مسئله هویت فراتر از مسئله‌دار شدن فرد یا افراد باشد، آغاز آن را می‌بایست بعد از شکل‌گیری سلسله قاجار دانست. تمایزها و تفاوت‌هایی که خیلی پیش از این تاریخ ظاهر شده بود، پس از قبول اجباری معاهده‌های خفت‌بار ترکمانچای و گلستان، به واسطه شکست‌های حیرت‌آور پی‌درپی ایران در جنگ با روسیه تزاری، به صورت واقعیت بالفعل درک شد. مواجهه با «غیر»، شرط درک از «خود» است، اما مواجهه‌ای از این نوع، که با شکست و ناتوانی همراه است، با ابهامی که ایجاد می‌کند و با طرح سؤالاتی که گویی شیوه معمول تفکر و فهم نیز از پاسخ‌بدان عاجز می‌نماید، «خود» را دچار مشکل یا مسئله می‌سازد. اگر «خود» در آنچه در مواجهه با «غیر» تجربه می‌کند، دشواری یا نقصانی نامفهوم و چاره‌ناپذیر نبیند، بی‌هیچ ابهامی، به راه خویش بر پایه هستی موجود ادامه خواهد داد. آنجایی که حتی در درک مشکل هم دشواری یا نقصان ظاهر می‌شود، هویت می‌تواند مسئله‌ساز شود. تنها آنجایی هویت به مسئله بدل می‌شود که چاره‌کار فراتر از مقدمات تاریخی موجود جامعه، چه مقدمات اندیشه‌ای و چه عملی، به نظر آید و مشکل در امتیاز یا خصایص ویژه «غیر» و خصوصیات «خود» جستجو شود.

شاید بتوان در مجموع اسناد و روایات تاریخی دوران معاصر ایران نقلی بهتر از آنچه که از عباس میرزا، ولیعهد فتحعلی‌شاه قاجار، در مورد زمان و کیفیت حس مشکله هویت روایت شده است، پیدا کرد. وی به اعتبار درگیری مستقیم در جنگ‌های ایران و روس و تحمل پیامدهای شکست‌های مصیبت‌بار آن، یعنی قراردادهای ننگین گلستان و ترکمانچای، در موقعیت ممتاز تاریخی قرار دارد. مکالمه‌ها و گفتگوهای وی با فرستاده ویژه ناپلئون نشان می‌دهد که تمام قابلیت‌ها، رشادتها و «کوشش‌های شجاعانه» خود را به‌رغم تحسین و تمجید همگان، «مشابه امواج خشمگینی که با برخورد با صخره‌های بی‌حرکت شکسته می‌شوند»، می‌بیند، حال آنکه رویاروی خود را «چماق‌دستان روسی» می‌داند. وی با اذعان به ضعف خود، می‌گوید که «از طرف دیگر، خبر فتوحات لشکریان فرانسه... مطلع شده‌ام که شهامت روسها در مقابل آنها، فقط

مقاومتی بی‌فایده بوده است». از این‌رو، وی در تعبیر این تفاوتها و از روی درماندگی نظری و عملی، روزی از «مرد خارجی» دلایل آن را می‌پرسد که چه چیزی موجب قدرت، برتری و «پیشرفتهای شما و سبب ضعف دائمی ما» گردیده است؟ وی عاجز از حل معما، می‌خواهد بداند که چرا «ما در جهل شرم‌آور خود درجا می‌زنیم»، اما شما با آگاهی به «هنر حکومت کردن و فاتح شدن» و «آینده‌نگری»، در اعتلای دائمی هستید. در پیگیری این پرسشها، عباس میرزا احتمالاتی را مطرح می‌کند که خود آنها را نفی می‌کند. گویا می‌خواهد نشان دهد که حتی برای برداشتن نخستین گام که همان شناخت مشکل باشد نیز در نزد خود، تجهیزات و امکانات لازم یعنی منطبق یا رویکرد شناختی مناسب را نمی‌یابد. وی می‌گوید «آیا شرق کمتر از اروپا قابل سکونت و کمتر حاصلخیز است و غذای آنجا را ندارد؟ آیا پرتو آفتاب که قبل از اینکه به شما برسد ما را روشن می‌کند، برای ما برکت کمتری را موجب می‌شود تا برای شما؟ آیا خالق عالم خیر بیشتری به شما می‌رساند تا به ما؟ آیا خداوند خواسته است برای شما امتیاز بیشتری قائل شود؟» اما به‌رغم نفی این احتمالات، در بیان این شاهزاده قاجاری، حس درماندگی و اضطرابی نهفته است که پیدایی این وضع را فراتر از مقدرات خود و ایران، به‌صورت گونه‌ای تقدیر تاریخی نشان می‌دهد. اگر نبود که وی حل و فصل معضله ایران را چنین می‌دید، چه معنایی می‌داشت که از میان تمام احتمالات، آن را به نتایج متفاوت پرتو آفتاب یا خیرات و امتیازات خالق عالم نسبت دهد؟ پیشنهادات وی برای غلبه بر این وضع نیز دست‌کمی از این احتمالات آسمانی در انعکاس حس مبهم وی از ماهیت غیرمعمول وضعی که ایران در آن گرفتار آمده است، ندارد. با اینکه او چاره‌کار را در نهایت به ظاهر در علم و آموزش می‌داند، خود را رویاروی انتخابی سخت و خارق‌عادت شاهانه، پایین آمدن از تخت، ترک ایران و بی‌استفاده گذاشتن ثروت انباشته آن می‌بیند که معنایی جز درهم ریختن روند معمول زندگی و نظم مستقر آن ندارد (مجتهدی، ۱۳۷۹ الف: ۹۸-۹۹).

پیدایی مسئله هویت مشروط به تحقق مواجهه با «غیر»، تحت شرایط جامعه‌شناختی ویژه‌ای است. هنگامی که چنین شرایطی ایجاد می‌شود، تمامی ملت یا جامعه در معرض مشکله یا بحران هویت قرار می‌گیرد، اما همان‌گونه که هیچ‌گاه تمام جامعه درگیر این مشکل

نمی‌شود، مستعدا نیز به یکباره به آن مبتلا نمی‌گردند. برای اینکه شخص یا گروهی گرفتار مسئله هویت شود، می‌بایست پیوند اجتماعی مشخصی با شرایط جامعه‌شناختی مورد بحث داشته باشد. به بیان دیگر، این شرایط باید موقعیت کنشی یا تعاملی آنها را ساخته و به نحو تعیین‌کننده‌ای بر زندگی و جهان اجتماعی‌شان اثر بگذارد. بر این اساس، با توجه به شرایط مواجهه ایران با «غیر»، روشن است که چه افراد یا گروههایی پیش و بیش از همه مسئله‌دار شدند. به غیر از مواردی معدود، به لحاظ اجتماعی این افراد و گروهها به گونه‌ای مستقیم یا غیرمستقیم در طبقات حاکم یا مقامات درباری و حکومتی ریشه داشتند، اما این افراد صرفاً کسانی نبودند که برای اولین بار در ایران با «خویش» مسئله پیدا کردند، بلکه اینها، اولین کسانی نیز بودند که فرایند مسئله‌دار شدن جامعه نقش داشته و عمل کرده‌اند. به این ترتیب، آنها اولین صورت‌بندیهای مسئله و پاسخهای آن را هم فراهم کرده و اغلب به واسطه بستگی و پیوند با طبقات حاکم، به‌طور عمده در بدو امر، روش تغییر از بالا یا جلب‌نظر حکام را به عنوان اساسی‌ترین راهبرد خود برای تحقق طرحهایشان دنبال می‌کردند. در ایران نیز نظیر عثمانی، در جریان قضیه «تنظیمات»، نخستین تلاشها برای حل و فصل معضلات ناشی از تجدد، از طریق تلاش برای تأثیرگذاری بر حکومتها انجام می‌گیرد و از این حیث، تفاوتی بین سید جمال‌الدین اسدآبادی و یا ملک‌خان نیست (وحدت، ۱۳۸۳: ۶۲). البته، این تلاشها به غیر از موارد روشن‌تری مثل کارهای امیرکبیر یا میرزا حسین خان سپهسالار است.

پایگاه اجتماعی منورالفکرها

منورالفکرها که برای اولین بار از این زمان به‌صورت گروه اجتماعی جدید در جامعه ایران ظهور می‌کنند، به‌طور عمده ریشه در طبقات یا گروههای مورد بحث دارند. اینها به عنوان سخنگویان یا نظریه‌پردازان اجتماعی این گروهها به شکل دوگانه‌ای عمل کرده‌اند. از طرفی، آنها بیانگر دغدغه‌ها و مشکلات ناشی از رویارویی طبقات و گروههای مذکور با قدرت رو به گسترش غرب و دولتهای غربی هستند، اما از طرف دیگر، راه‌حلهای و پاسخهای آنان بنا به ماهیت، در جهت منافع و علایق اجتماعی این گروههای حاکم بوده، بلکه در مسیر انحلال و

حذف آنها عمل می‌کند. به احتمال، این ناسازگاری را می‌توان با این واقعیت توضیح داد که منورالفکرها نه از متن و کانون طبقات حکومتی و دربار، بلکه از حاشیه آن برخاسته‌اند. به این معنا، آنان نه، به تعبیر گرامشی، به عنوان «روشتفکران ارگانیک» این گروهها و طبقات، بلکه مظهر و معرف علایق و منافع گروهها و طبقات رو به ظهور یا در حال شکل‌گیری‌اند.

این نظریه با لحاظ این نکته تقویت می‌شود که توجه کنیم منورالفکرها از لحاظ اجتماعی نیز به متن جامعه ایران تعلق نداشته‌اند، بلکه نسبت به آن، نیروهای حاشیه‌ای هستند. اینان هم از جهت آموزش یا اساتیدشان، هم از نظر محل سکنا و نشو و نمایشان، از خصایص نیروهای متنی فاصله دارند، اما شاید مهم‌ترین خصیصه‌ای که ماهیت جایگاه اجتماعی آنان را به خوبی مشخص می‌کند، پیشینه دینی خود یا خانوادشان باشد، زیرا دین عنصری‌ترین ویژگی هویتی جامعه ایران به‌ویژه در آن زمان است. اینان یا خود غیرمسلمان هستند یا اینکه با یکی دو فاصله نسلی، به خانواده غیرمسلمان می‌رسند. در حالی‌که حاشیه‌ای بودن آنها نسبت به حکومت، مانع شکل‌گیری علقه‌شان به حفظ ساختار موجود سیاسی ایران می‌شد، حاشیه‌ای بودنشان نسبت به جامعه، بستگی آنان به ساختار اجتماعی را مستفی می‌ساخت. در چنین گروهها یا قشرهایی، نیروی اصلی و تعیین‌کننده میل به تغییر است، زیرا از طریق تغییر ساخت حکومتی یا هویت اجتماعی جامعه است که اینان می‌توانند موقعیت حاشیه‌ای خود را به جایگاه متنی مبدل سازند.

جایگاه علما در مباحث هویتی

به لحاظ اجتماعی در زمان مواجهه با غرب جدید، در جامعه ایران قشر یا گروه اجتماعی دیگری نیز وجود داشته است که در موقعیتی کمابیش مشابه با موقعیت دولتیها، برای حل مشکل و درگیری در مسئله هویت قرار دارد. اینها همان قشر یا گروه علمای دینی و روحانیون در سطوح مختلف آن، از طلاب تا مراجع هستند که از لحاظ نسبت با متن اجتماعی، در موقعیت کاملاً متضادی با منورالفکرها قرار دارند. با اینکه به‌واسطه موقعیت کانونی اینان در متن ساختار هویت اجتماعی ایران، انتظار دیگری داریم، به دلایلی که بخشی از آن به موقعیت اجتماعی خاص این قشر در ساختار اجتماعی جامعه ماقبل بحران ایران و ارتباط مسئله‌دار آنها با نظامهای

سیاسی آن مربوط می‌شود، درگیری اینان در این میدان متأخرتر است. البته بخش عمده و اصلی این دلایل به شرایط تاریخی مواجهه یعنی موضع تهاجمی غرب و حالت انفعالی جامعه ایران که اینان نظریه‌پردازان اجتماعی آن‌اند، مربوط می‌شود، اما بخش دیگر این دلایل که ریشه در همین وضع یا موقعیت تعاملی دارد، به موضعی مربوط می‌شود که اینان از آنجا با مسئله غرب جدید و پیامدهای توسعه تمدنی آنان برخورد می‌کردند. با اینکه این گروه از زمان صفویه بخشی از نظام سیاسی ایران را تشکیل داده، اما کاملاً در آن ادغام نشده بودند. در این تردیدی نیست که علمای دینی نقش جایگزین‌ناپذیری در قبولاندن مشروعیت صفویه و سلسله‌های پس از آن از سوی مردم داشته‌اند. در واقع، با توجه به بُعد دینی تحولات منتهی به ظهور صفویه و شکل‌گیری هویت اجتماعی شیعی در ایران، بدون این گروه، نه تحقق این دگردیسی تاریخی و نه تداوم آن، هیچ یک امکان نداشت. با این حال، درگیری آنان در این تحول و نقش بعدی آنان در حفظ و تداوم آن، به اعتبار فلسفه سیاسی شیعه تمام‌عیار و بی‌قید و شرط نبود. آنها به اعتبار اعتقاد به مشروع نبودن ذاتی حکومت‌های پس از غیبت، نه از موضع حکومت، بلکه از موضع جامعه مدنی و نیازهای آن، درگیر یا مقید به دفاع از نظام سیاسی کشور می‌شدند. به بیان دیگر، همان‌طور که نظریه غالب شیعی دایر بر ضرورت تکفل امور حسبه یا لزوم تصدی احکام جمعی و زمین‌مانده شرع بیان می‌کند، دفاع و درگیری آنها در حکومت و امور حکومتی نیز حداقلی و برحسب قاعده اکل میته، در حد رفع ضرورت بود. معنای این موقعیت اجتماعی ویژه این است که آنها نمی‌توانستند برعکس حکام و درباریان، از همان آغاز تهاجم یا مشکل، آن‌را حس کنند، چون حکومت و مشکلات آن برایشان موضوعیت بدوی نداشت. آنها، همان‌گونه که در عمل دیده شد، تنها زمانی مشکل را حس کردند که در جریان تهاجمات روس یا اعطای امتیازات، خطر متوجه کل جامعه و به‌ویژه جامعه مدنی شد. این قشر در عین اینکه در ارتباط با قدرت سیاسی مسلط در ایران، موضعی منفی دارد، آن را به‌طور کامل رد نمی‌کند. در نتیجه، موضع مشروط آن در برابر قدرت، این امکان را بدان می‌دهد که از جایگاه جامعه مدنی و در مقام دفاع از هویت دینی آن، به نقد یا اصلاح حکومت دست بزنند؛ کما اینکه در جریان صدور فتوای جهاد علیه روسها، نهضت تنباکو یا مشروطه چنین کرد، اما با توجه به سابقه تاریخی و نقش و

کارکردی که آنان در حفظ و تحکیم بنیانهای دینی جامعه داشته‌اند، برای آنان امکانی بیرون از این چهارچوب یا متن هویتی موجود ایران وجود ندارد؛ صرف‌نظر از اینکه به لحاظ اعتقادی نمی‌توانند نظیر منورالفکرها به استقبال غرب یا تجدد بروند. آن بستگی ساختاری و این پیوند اعتقادی - نظری هم بر ماهیت درک و پاسخ آنان نسبت به مسئله هویت تأثیر تعیین‌کننده دارد و هم دلایل‌کندی عکس‌العملها و رویکرد محتاطانه آنان را بیان می‌کند. آنها تا زمانی که تجدد به واسطه تحمیل حاکمیت وابسته پهلوی و عملکرد روشنفکران به صورت تهدیدی تمام‌عیار علیه هویت ایرانی ظاهر نشد، به صورت تمام‌عیار و همه‌جانبه وارد صحنه دفاع از هویت ایرانی نشدند.

بنابراین، آنچه نحوه صورت‌بندی مسئله هویت و ویژگی‌گفتمانی آن را در کل و از جمله این دوره تعیین می‌کرد، به‌طور اساسی به امری بیرون از جامعه ایران ارتباط می‌یافت. البته درهم‌ریختگی، نابسامانی و بلکه انحطاط اجتماعی ایران نیز نباید فراموش شود، اما شرایط تاریخی ایران از لحاظ درونی، تنها بعد منفی این معادله را می‌ساخت. بعد ایجابی و فعال و دگرگون‌کننده آن، به غرب و وضعیت تاریخی تجدد مربوط می‌شد که در این دوره به‌طور قاطع و تقریباً یکطرفه روند تحولات و عکس‌العملها را تعیین می‌کرد. تحت این شرایط و با توجه به مقدورات تاریخی جامعه ایران، تنها دو پاسخ یا عکس‌العمل نسبت به وجود مسئله‌ساز غرب جدید یا تجدد ممکن بود. این دو پاسخ، به‌طور اصولی، تمامی پاسخها و تشعبات بعدی آن را در خود داشتند که بسته به تغییر شرایط تاریخی غرب و جامعه ایران، به تدریج تا دوره اخیر به فعلیت رسیدند. تفاوت این عکس‌العمل به تفاوت رویکردها به تجدد و هویت بومی ایران برمی‌گشت. یکی از این عکس‌العملها بر پایه اصل قراردادن تجدد عمل می‌کرد و دیگری برپایه اتکا بر هویت بومی موجود.

پذیرش کامل تجدد و نفی خود

ویژگی عکس‌العمل اول که از آن منورالفکرها یا تجددطلبان بود، نفی کامل «خود» موجود و قبول یا پذیرش کامل تجدد است. این عکس‌العمل در واقع معنایی جز ایجاد هویتی کاملاً جدید

که می‌بایست از راه تخریب خود بومی ظاهر شود، دربرداشت. اقتضای موقعیت حاشیه‌ای آنان نیز با این طرح تخریبی کاملاً هماهنگی داشت. در حقیقت این منطوق یا محتوای مطابقی طرح منورالفکرها بود که در قالب «تسلیم بی‌قید و شرط در برابر غریبها»، «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» و «از فرق سر تا نوک پا فرنگی شدن» طرح و تبلیغ می‌شد. منورالفکرها از همه جهت، حتی چهارچوب یا نظریه‌ای که بر پایه آن «خود»، «دیگری» و رابطه تاریخی این دو را فهم می‌کردند، بر تجدد اتکا داشتند و از امکانات آن برای پیشبرد طرح خویش استفاده می‌کردند.

نوع رویکرد منورالفکرها به تجدد و پاسخ آنها به چالشهای ناشی از آن، نشان می‌دهد که گرچه آنها نیز تحت شرایط تاریخی مشابهی با آن مواجه شده‌اند، اما آن را نظیر دیگران نمی‌فهمند. از این رو، گرچه از منظری درست است که بگوییم «نخستین رویارویی فکری ایران با مدرنیته... به صورت واکنشی نسبت به تهاجم امپریالیستی آغاز شد که در ابتدا روسیه تزاری و بریتانیا به آن دست زدند» (وحدت، ۱۳۸۳: ۱۸)، اما اگر بخواهیم به این ترتیب تلقی منورالفکرها را از این رویارویی بازگو کنیم، خطا کرده‌ایم. اسناد کمی وجود دارد که نشان دهد اینان تلقی منفی‌ای از غریبها یا رفتارهای آنان، از جمله تهاجمات امپریالیستی‌شان داشته‌اند؛ در واقع به‌طور اساسی آن را تهاجم امپریالیستی نیز نمی‌دانند. این نوع تعبیرات به‌طور اساسی به لحاظ منطقی گفتمانی، به زبان منورالفکرها در آن دوره تعلق ندارد. منورالفکرها بیشتر نظیر خود غریبها و مطابق تلقی آنان، «تهاجمات امپریالیستی» را «حرکتی استعماری» یعنی مفید به حال آبادانی و پیشرفت کشور می‌دانستند. در این باره، اگر تصریحات آشکار و پنهان اینان یا روشنفکرهای نسلهای بعدی تا زمان حاضر نیز نبود،* راه‌حلی که آنها برای رویارویی با این تهاجمات داده‌اند، کفایت می‌کرد. چطور می‌شود در «غیر» یا رفتارهای آن، زشتی دید یا حتی آنرا «غیر» حساب کرد

* برای مثال، برای نسل اول روشنفکری به تعبیر ملکم‌خان نگاه کنید که به جای لفظ تهاجم یا شبیه آن از «جوشش قدرت فرنگستان» سخن می‌گوید که «بقای دول بربر» یعنی دولی چون ما «را محال ساخته است» یا به دفاعیه فلسفی طالبوف از تجاوزات نظامی و خونریزانه غریبها نگاه کنید که آنها را طبیعی بشر دانسته و به نتایج خوش‌یمن آن در ایجاد ملتهای جدید امیدوار است. برای نسل آخر آنان، به آنچه شایگان در باب لزوم تحمیل دموکراسی به ما کشورهای غیرغربی گفته است ولو با لشکرکشی (رک به: وحدت، ۱۳۸۳: ۵۶۴؛ طالبوف، ۱۳۶۲: ۸۶۴ و شایگان، ۱۳۷۱).

و در عین حال، خواستار نفی خود و نشان دادن آن در خانه وجود خویش شد؟ این چاره تنها در قالب گفتمانی متصور می‌شود که «غیر» در آن به تمامی فرشته و «خویش» یکپارچه دیو صورتبندی شده است.

در هر حال، به دلیل وجود چنین صورتبندی بنیانی از خود و غیر در گفتمان منورالفکری، آنها بدون اینکه چندان به پیش‌نیازها یا الزامات نظری طرح خود بیندیشند (اگر خوشبینانه و در نتیجه، غیرواقع‌بینانه به موضوع نگاه کنیم) یا اینکه در بند پیامدهای آن باشند، طرح‌تطور تاریخی غرب را در مورد ایران به کار می‌گرفتند. در واقع، می‌شود گفت که آنان از هیچ‌وجهی در این زمینه چندان در بند تأمل نظری اندیشمندانه نبودند. آنچه آنها بدان علاقه‌مند بودند، تنها نتیجه کار یعنی پیدایی تجدد در غرب و نحوه تحقق آن بود.

نفی دین

از آنجایی که دوره اول پیدایی مسئله هویت در ایران به لحاظ تاریخی مصادف با قرن نوزدهم میلادی، یعنی قرن «دنیوی شدن ذهن اروپایی» که اوج تجدد اولیه و معارضه آن با دین و سنت دینی است، این شرایط تاریخی تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر نوع درک آنها از آنچه می‌خواستند و آنچه نفی می‌کردند، یعنی هویت تجددی و هویت بومی داشت. به نظر آنان، همان‌گونه که تجدد از طریق نفی کلیسا، مسیحیت و روحانیون مسیحی، روند تاریخی خود را طی کرده بود، هویت جدید ایرانی نیز نمی‌توانست جز با نفی اسلام و علما ساخته شود.

با آنکه منورالفکرها کمابیش در انطباق با شیوه متجددان اولیه غرب در برخورد با مسیحیت، از رویارویی صریح با هویت دینی ایران خودداری می‌کردند، اما از نظر آنان، اسلام تمامی مشکل هویتی ایران و پیامدهای آن یعنی «عقب‌افتادگی و بدبختی تاریخی ایرانیان» را می‌ساخت. به همین دلیل، طرحهایی نظیر پروتستانیسیم اسلامی که آخوندزاده مطرح می‌کرد (۱۹۶۳: ۳۲) یا تلاشهایی نظیر به‌کارگیری تاکتیک ارائه تجدد در قالب و لفافه اسلام که ملک‌خان یا یوسف‌خان مشیرالدوله دنبال می‌کردند، هدفی جز «هدم عقاید دینی» ایرانیان که از دید اینان مانع اصلی یا تنها سد در اخذ هویت غربی به حساب می‌آمد، نداشت. منورالفکرها

اسلام را در کلیت آن به عنوان عنصر هویتی مردود دانسته و طرد می‌کردند، اما از همان آغاز، آن‌گونه که مشخصاً در دیدگاه‌های آقاخان کرمانی دیده می‌شود، تأکید خاصی نیز بر مشکل‌زایی ویژه تشیع ایرانیان داشتند. این تأکید در مراحل بعدی، در آخرین سالهای این دوره اولیه، در نوشته‌های کسروی کاملاً برجسته شده و به عنوان عمده‌ترین مشکل ایرانیان از این حیث مطرح می‌شد. به نظر می‌رسد که این تحول کاملاً در مسیر نقدهایی باشد که از همان ابتدا علیه اسلام در کلیت آن می‌شد. توجه به این نقدها از آن جهت مهم است که نشان می‌دهد چه وجوهی از اسلام، به‌ویژه از نظر آنان، ناپذیرفته یا ناسازگار با هویت ایده‌آل تجدیدی آنان است. غیب‌گرایی، معنویت‌گرایی یا عرفان‌گرایی، دعا، توسل یا شفاعت‌جویی از ائمه و اولیای دین، و مناسک یا مراسم مربوط به سوگاریهای دینی، به‌ویژه عزاداری سیدالشهدا و گریه بر آنان، از وجوهی است که در کانون نقد دینی منورالفکرها از اسلام، به‌ویژه تشیع، قرار دارد که بعدها کسروی یا شریعت سنگلجی صورت نوعی کامل آن را ارائه می‌دهند.

نوع صورتبندی منورالفکرها از مشکلات دینی، نشان می‌دهد که آنها در نقد دین نیز کاملاً متکی به نقد متجددان غربی هستند. آنها نظیر متجددان غربی، نقد دین را اولین و مبرم‌ترین نقد می‌دانستند. کما اینکه اسلام را به‌طور دقیق از همان وجوهی مورد نقد قرار می‌دادند که متجددان غربی، به‌ویژه روشنفکران قرن هجدهم میلادی، مسیحیت و کلیسا را نقد می‌کردند؛ بدون اینکه به تفاوت‌های این دو دین توجه داشته باشند. البته، همه منورالفکرها به شکل و نحوه واحدی این وظیفه نقدی یا انتقادی را دنبال نمی‌کردند. در میان آنها، آخوندزاده از این حیث، صراحت، وضوح و تندی کاملاً آشکاری دارد. با این حال، به او نه به عنوان موردی استثنایی، بلکه می‌بایست به عنوان نمونه اعلا‌ی رویکرد منورالفکری به اسلام نگاه کرد، اما حسن وی این است که صراحت و تندی آشتی‌ناپذیرش این امکان را می‌دهد تا به خوبی دریابیم اسلام چه جایگاهی در طرح هویتی منورالفکرها دارد و تا چه پایه و به چه معنا می‌تواند در این هویت تجدیدی حضور داشته باشد. به نظر آخوندزاده، تعارضی حل‌نشدنی میان اسلام و علم، اسلام و زندگی، اسلام و عقل‌گرایی، و حتی اسلام و انسانیت وجود دارد؛ چراکه «در کل فرنگستان و ینگگی دنیا... کل فیلسوفان آن اقلیم، همه متفق‌اند در اینکه ناسازگاری دین با تمدن و پیشرفت را به اثبات

رسانده‌اند». از نظر او، «عصر معجزه، کشف و کرامت گذشته است... امروز هر ناخوشی بر وفق قوانین طبیعت، معالجه می‌پذیرد و هرگونه اصلاح بر وضع طبیعی صورت بندد» (آخوندزاده، ۱۹۶۳: ۱۳۵). برای او به عنوان اومانیزست یا انسان‌گرا نظیر همه متجددان، از کانت گرفته تا مارکس، عبودیت، گونه‌ای رذیلت بود و در تقابل با «آزادیت و حقوق انسانیت» قرار داشت (همان: ۱۳۸).

از نظر آخوندزاده، دانش دوستی یا تفلسف به عنوان حب و جستجوی «علوم عقلیه» به معنای فهم «سبب حکمت جمیع اشیا بر وفق قانون طبیعت» است که نافی قطعی «خوارق عادات و معجزات و وحی و کرامات و رمل و جفر و انقلاب فلزات کثیفه به فلزات نفیسه یعنی کیمیا و امثال آنهاست». طالب قوانین طبیعی یا علم نه تنها هرگز نمی‌تواند به «وجود ملائکه و اجنه و شیاطین و دیو و پری مطلقاً معتقد» باشد، بلکه نمی‌تواند «وحی» و متعلقات آن را در حوزه اعتقادات خود راه دهد. فیلسوف که از نظر آخوندزاده همان دوستدار علم طبیعی یا عالم تجربی است، تمامی این اعتقادات را باطل و «کسانی را که به امثال این‌گونه موهومات معتقدند، احمق و سفیه» دانسته و آنها را «از ارادل افراد بنی نوع بشر» به‌شمار می‌آورد. از آنجایی که «به اصطلاح اهالی فرنگستان، در دنیا کامل‌تر از فیلسوف وجودی نیست»، آخوندزاده امکانی برای تردید در این داورها و ارزیابیهای خود باقی نمی‌گذارد. از اینجا روشن است پروژه‌ای که وی تحت عنوان پروتستانیزم اسلامی مطرح می‌کند چه نسبتی با دین دارد. با این حال، تصریح وی در مورد درک کمابیش درستی که از پروتستانیزم دارد نیز جایی برای تردید در نتیجه این پروژه به ظاهر اصلاح‌طلبانه باقی نمی‌گذارد، زیرا وی این فرقه را به ظاهر مسیحی، اما در حقیقت، فرقه‌ای عقلی می‌داند. از همین جاست که فرقه اسماعیلیه را اولین گروه پروتستان مسلمان می‌داند. آنچه در این هر دو برای وی یکسان است، نسخ شریعت به دست هر دوست که در پروتستانیزم مسیحی با نفی شعائر و مناسک دینی انجام گرفته است، اما مخالفت وی با شریعت یا مناسک دینی محدود به حدی نیست و بعضی مناسک یا شعائر فرعی و جزئی را هدف نمی‌گیرد، بلکه کل مناسک از جمله نماز یا حج را نیز دربرمی‌گیرد. برای آخوندزاده همچون ملک‌خان، دیانت اگر اعتباری هم داشته باشد، ارزش آن به حدودی فراتر از محدوده‌های اخلاقی نمی‌رود.

ماتریالیسم و علم‌گرایی آخوندزاده جهان را بی‌نیاز از اعتقادات و آگاهی‌های دینی می‌سازد، اما در محدوده اخلاق نیز خردگرایی اثبات‌گرایانه وی تنها تا جایی امکانی به دین می‌دهد که در تعارض با تجدد قرار نگیرد. در واقع، چون تجدد اصل است، اگر سخنی هم از اخلاق دینی یا آیه‌ای اخلاقی به میان می‌آید از چیزی فراتر از تأیید اصل حکایت نمی‌کند (مجتهدی، ۱۳۷۹ ب: ۲۰۰-۱۸۱).

اگر بخواهیم روشن‌تر بیان کنیم، باید بگوییم که در نظر آخوندزاده، حتی اخلاقیات دین نیز بی‌وجه است، زیرا به‌طور اساسی به اعتبار سازگاری‌اش با اخلاقیات این دنیایی، ارزش پیدا می‌کند که آن‌هم ماهیتی ثانویه و حاشیه‌ای می‌یابد. این از آن‌روست که اخلاقیات موردنظر او ماهیتی دینی ندارد، بلکه دارای وجه و بنیانی کاملاً سکولاریستی است. مطابق بیان صریح وی «حقوق الله و تکالیف عبادالله» که کل وجه عبادی دین را دربرمی‌گیرد، با ظهور تجدد و عقلانیت غربی لغو شده و از آن «تنها حقوق بشر می‌ماند». از وجهی، به ظاهر به این ترتیب، جایی برای اخلاق دینی باز می‌شود، اما این توهم ابتدایی با اندک توجهی از بین خواهد رفت. ابتدا باید در نظر داشت که حقوق بشر از نظر او صرفاً شامل بخشی از اخلاق است که ناظر به روابط میان انسانهاست اما علاوه بر این، اخلاقیات حقوق بشری او منظری کاملاً این‌دنیایی دارد و تنها هدفش، تنظیم تعاملات اجتماعی انسانهاست و به‌هیچ‌رو برپایه مطلوبیت مطلق رفتارها یا نفس فضیلت‌خواهی عمل نمی‌کند (آخوندزاده، ۱۹۸۵: ۱۸). بنابراین، پس از لغو عبادیات و اخلاقیات فردی دین، وجهی برای اخلاقیات اجتماعی آن نیز باقی نمی‌ماند، چون آنچه دین از این حیث دارد، تنها در صورت انطباق با منطق نیازهای دنیایی اعتبار می‌یابد نه برپایه اقتضائات منطقی دینی.

نقد خط و زبان فارسی

با بازنمایی اسلام و تشیع به عنوان ویژگی یا عنصر هویتی مشکل‌ساز، هر آنچه نسبتی با این ویژگی داشت، در طرح هویتی منورالفکرها به عنوان مسئله‌ای منفی مطرح می‌شد. از این جمله، به ویژه مسئله خط و زبان فارسی بود که برخی مانند آخوندزاده آن را به واسطه ادغام یا تلفیقش

با زبان عربی به صورت تمام مشکل یا راه‌حل کلیدی تجدد ارائه کردند، اما مسئله به همین جا ختم نمی‌شد، بلکه کل تاریخ ایران بعد از اسلام شامل تاریخ سیاسی آن و سلسله‌ها و قومیت‌های حاکم بر ایران نیز به‌عنوان ابعاد منفی، در خاطره یا هویت تاریخی ایران مورد طرد و نفی قرار می‌گرفت. همان‌گونه که مشخص است، این نوع رویکرد به تاریخ پیش از بحران ایران، نسخه‌ای برگرفته از رویکرد تجدد به تاریخ ماقبل تجدد یعنی دوران قرون وسطاست که در ایران به شکل افراطی به کار گرفته شده است. از این منظر، به‌طور عجیبی اوج شکوفایی تمدنی ایران و بلکه کل تاریخ تا زمان خود، یعنی دوره اسلامی تاریخ این کشور، دوره ظلمانی و انحطاط یا قرون وسطای آن تصویر می‌شد. این رویکرد که در مواجهه با تاریخ اسلامی ایران بعد منفی و سلبی خود را نشان می‌دهد، پیامد و نتیجه دیگری نیز دارد که بعد ایجابی آن را در رابطه با هویت پیشنهادی منورالفکرها می‌سازد. در این زمینه نیز طرح منورالفکرها مأخوذ از نسخه اولیه آن در غرب است که این بار نیز در ایران به شکل کاملاً افراطی به کار گرفته شده است. با این حال، در هر دو مورد یعنی غرب و ایران، این بعد فی‌نفسه و بالاصاله، مطلوبیت ندارد، بلکه صرفاً در چهارچوب نفی هویت موجود و تلاش برای تخریب آن مطرح شده و معنادار می‌شود. این بعد، همان احیای هویت تاریخ ماقبل اسلامی است که در قالب باستان‌گرایی و ناسیونالیسم از همین دوره اول ارائه شده است. با اینکه تمامی منورالفکرها در برگشت به این دوره فراموش شده و احیا و شکوهمندسازی آن اشتراک دارند، میرزاآقاخان کرمانی نسبت به تمامی آنان، تقدم و اعتباری کاملاً متفاوت دارد. در هر حال، در چهارچوب این بخش از طرح منورالفکرها، ایرانیت معنای تازه‌ای می‌یابد. به بیان دیگر، ایرانیت نه آنچه ما اکنون هستیم، بلکه حقیقت یا ویژگی‌ای است که با آمدن اسلام از دست رفته یا به تعبیر منورالفکرها، منهدم و تخریب شده است. این دوره از دست‌رفته، نه صرفاً به اعتبار امپراتوری‌های جهانی آن، بلکه در کلیتش شایسته تکریم و تمجید است. ایرانیت شامل دین زرتشت، آیینها و رسومات فرهنگی، خلق و خوی ایرانیان باستان و حتی ویژگی‌های نژادی و جسمانی آریاییان می‌شود که در چهره و ظاهر نیز به واسطه زیبایی و رسایی اندام بی‌بدیل بوده‌اند (آدمیت، ۱۳۵۹: ۲۰۲). به این دلیل، در حالی که سلاطین، پادشاهان و سلسله‌های دوران ایران اسلامی مظهر غارت و ویرانگری قلمداد می‌شوند، بدیل‌های

آنان از جمله سلسله ساسانیان، و به‌ویژه خسرو انوشیروان، مظاهر عدالت و سازندگی را در این طرح نمایندگی می‌کنند.

اعراب، «دیگر»ی هویت ایرانیان

هویت باستانی یا ناسیونالیستی که به غلط تا امروز مترادف هویت ملی ایرانی مطرح می‌شود، برساخته‌ای مفهومی از هویت ایرانی در دوره اول پیدایی مسئله هویت در ایران است. متجددان از همان آغاز، با این مغالطه طرح خود را به عنوان طرحی ملی و بومی جا می‌انداختند، اما نباید نسبت به این حقیقت غفلت داشت که این بعد از طرح هویتی منورالفکرها یا متجددان، به‌طور اساسی به‌رغم ظاهر آن، بعد ایجابی طرح آنها را نمی‌سازد. از همان آغاز تا امروز، این بعد به منظور نفی هویت ماقبل بحران ایرانیان مطرح شد (هویت اسلامی) و محملی برای تغییر هویت ایرانی به هویتی متجددانه بوده است، نه اینکه خود فی‌نفسه مطلوبیتی داشته باشد. توجه به این نکته، تناقضی را که برخی افراد میان ملی‌گرایی و غرب‌گرایی منورالفکرها و متجددان بعدی دیده‌اند (ذاکر اصفهانی، ۱۳۸۱: ۱۵۰-۳) از اساس متفی می‌سازد. گرچه از نظر ناظران تاریخ معاصر ایران و حتی مردم عادی نیز همیشه تضاد و ابهامی در دیدگاه‌های ملی‌گرایان و رفتارها و اعمال آنها در تمکین و تسلیم در برابر غرب، و میدان دادن به نفوذ سلطه‌طلبانه و استعمارگراییانه دولتهای غربی وجود داشته است، اما در واقع هیچ مشکلی در این زمینه وجود ندارد. مشکل بیش از هر چیزی، در بدفهمی نسبت به درک ماهیت ملی‌گرایی شرقی از جمله ملی‌گرایی ایرانی و شرایط و مقتضیات تاریخی پیدایی آن است. چگونه ممکن است آنکه ادعای ملی‌گرایی می‌کند، دشمن موجود یعنی غرب را که در سرزمین او خانه کرده و توطئه می‌کند، فراموش کند و به جای آن، به ستیز دشمنی برود که بر فرض صحت، ایرانیان هزار و چهارصد سال قبل، تحت شرایط تاریخی خود پاسخ مناسب را بدان داده‌اند؟ چون این دشمنی با خود موجود به‌واسطه حب به هویت غربی است، هیچ تناقضی از این حیث ایجاد نمی‌کند. البته این نحوه مواجهه با موقعیتهای تاریخی به غیر از تناقضهایی که در خود دارد، از مشکلی بنیانی در چگونگی پرداختن به مسئله هویت نیز رنج می‌برد. این نه تنها نفی کل موجودیت ایرانی در

تاریخ هزار و چهارصد ساله اخیر خود، بلکه نفی و انکار حق ایرانیان پیشین در شکل‌دهی به هویت ایشان نیز هست. به علاوه اینکه با نفی و تخریب پاسخ تاریخی آنان به همراه نفی هویت اسلامی، صلاحیت، شأنیت و بلکه موجودیت ایرانی را نیز نفی می‌کند.

بنابراین، در درک تمامی گفتمانهای هویتی متجددان عمده، توجه به نوع رویکرد آنها به هویت موجود یعنی هویت دینی ایرانیان و هویت مطلوب یعنی هویت متجددانه است. منورالفکرها در نفی هویت موجود، به علاوه آنچه بیان شد، ریشه خصومتی تازه را با اعراب به عنوان «دیگری» جدید ایرانیان پی‌ریزی کردند که تا هم‌اکنون نیز بر بعضی ذهنیتها یا سیاستها حاکم است، اما از حیث درکی که منورالفکرها یا نخستین متجددان ایرانی از هویت تجددی یا غربی دارند نیز آنها به‌طورکلی در چهارچوب تصویر اولیه تجدد یا به تعبیر درست‌تر، تجدد قرن نوزدهم میلادی، اندیشه می‌کنند. تجدد اولیه با میل به ترقی این‌دنیا، به‌ویژه صنعتی‌شدن، خردگرایی، به‌ویژه در صورت علم تجربی، و انسان‌گرایی، به‌ویژه صورت اگوست کستی آن که برابر نهاد خدامحوری است، مشخص می‌شود که همگی در فهم منورالفکرها از هویت تجددی حاضر است. به این معنا، آنان خواهان هویتی هستند که به دنبال آباد ساختن دنیا، تنعم و بهره‌وری از آن باشد و زندگی خود را بر پایه‌های خرد و دریافتهای علم جدید به قصد ارتقای انسانیت یا به تعبیر آنها آدمیت پی‌ریزی کند.

از اجزای مهم دیگر این هویت جدید، قانون‌مداری، مساوات یا برابری و آزادی است. با اینکه به اقتضای شرایط تاریخی این انتظار هست که منورالفکران گرفتار درک سطحی و غیرعمیقی از تجدد باشند، بعضاً نشان می‌دهند که از جهاتی چنین نیستند. از جمله، اظهاراتی که از آخوندزاده در مورد اهمیت «کریستیکا» در پی‌ریزی جامعه جدید و «نظم و ترقی» دول اروپایی نقل شده است، نشان می‌دهد که وی در درک تمایزهای تجدد و سنت، به عمق مناسبی دست یافته است. وی با قراردادن «دولت کریستیکا» در برابر «دولت مواعظ و نصایح»، آگاهی خود نسبت به خصلت ابزاری خرد و نظم جدید در برابر خصلت ارزشی سنت و شیوه‌های اصلاحی ویژه آن در حیطه جمعی را منعکس می‌کند. با این حال، در کل، منورالفکرها در درک تجددی، دچار خامی مضاعف‌اند، زیرا آنها به گونه‌ای خام از درک خام و اولیه تجدد از خود نسخه‌برداری کرده‌اند.

هویت‌سازی دیکتاتورمآبانه پهلوی اول: آریایی‌گرایی یا باستان‌گرایی

با شکست مشروطه، اولین و آخرین امکان برای ایجاد نهضت تجددخواهی عریان نیز به پایان رسید. کلاسیک‌های منورالفکری در ایران، به دلایل مختلف، بیش از طرح مسئله ایجاد مشکل هویتی و ارائه طرح هویتی خاص خود، کاری از پیش نبردند. نهضت مشروطه با تأکیدی که بر مسئله عدالت‌خانه و اصلاح حکومتی داشت، نشان داد که در همین حد نیز آنان موفق به تبدیل دیدگاه و طرح خود به عنوان دیدگاه و طرحی عمومی نبوده‌اند. صرف‌نظر از موقعیت شکننده اجتماعی منورالفکرها، فقدان پیوند آنها با مردم و قلت عددی آنان، علت اصلی این شکست را می‌بایست در ماهیت دیدگاهها و رویکرد آنان به معضل ایران و هویت سستی آن دانست. با این حال، نباید از عامل عمده دیگری که تا امروز نیز پارادوکس یا معضله تجددخواهی ایرانی بود، غفلت داشت. حتی اگر امکانی برای منورالفکرهای اولیه ایرانی وجود داشت، سیاستها و عملکرد دولت انگلیس دیگر جایی برای پیگیری آن باقی نگذاشت. اقدام انگلیس در پی‌ریزی و سازماندهی کودتای رضاخان نیز نشان داد که آنها هم، چندان بخت و اقبالی برای اینکه منورالفکرها بتوانند طرح هویتی خود را به شکل نهضتی مردمی و در پیوند با تحولات درونی ایران پیش ببرند، نمی‌دیده‌اند. به ظاهر، از نظر انگلیسیها با فروپاشی ساختار سستی ایران و حاکمیت بحرانی فراگیر در کشور، آنچه منورالفکرها می‌بایست یا می‌توانستند انجام دهند، به پایان رسیده بود. از این پس، با بسط و گسترش بی‌ثباتی و ناامنی، شکل‌گیری جنگهای داخلی و اقدامات تجزیه‌طلبانه و تشدید مصائب گوناگون اجتماعی، به‌ویژه فقر و فاقه، شرایط تازه‌ای بر ایران حاکم شد. ناسیونالیسم ایرانی پهلوی یا باستان‌گرایی آریایی حاصل چنین شرایطی است که با توفیق انگلیس در انجام کودتای سوم اسفند، امکان خودنمایی و غلبه بر گفتمان هویتی ایران را در مرحله انتهایی دوره اول پیداکرد.

با این حال، گفتمان ناسیونالیسم ایرانی یا آریایی‌گرایی، در اصل، چیزی جز همان گفتمان هویتی منورالفکری یعنی گفتمان هویتی تجدد نیست. همان‌گونه که پیش از این دیدیم، طرح هویتی اولیه منورالفکر اجزای متفاوتی داشت که یکی از آنها احیای هویت باستانی ایران یا آریایی بود. اگر به درستی دقت شود، گفتمان ناسیونالیسم ایرانی را باید شکل دیگرگونه یا پخته و

اجرای طرح اولیه دانست. از جهتی، صورت‌بندی اولیه را می‌بایست صرفاً در حد نقادی عام هویت سستی ایران دید. منورالفکرها کمتر به امکان عملی‌شدن طرح خود فکر کرده بودند. آنها بیش از آن شیفته تجدد و غرب و خصم هویت بومی ایران بودند که بتوانند نقصانهای عملیاتی طرح خود و بی‌تناسبی شدید آن با شرایط ایران را درک کنند. به علاوه، آنان تحت شرایطی طرح خویش را ارائه می‌کردند که در معنای دقیق آن، ایران دچار مشکل هویتی نبود. آنچه به‌ویژه در عموم مردم و بدنه جامعه و نیروهای فکری وابسته به آنان فهم می‌شد، بعضی مشکلات اجتماعی و سیاسی بود که در چهارچوب هویت موجود فهم و بدان پاسخ داده شد. از این رو، در کل، طرح منورالفکرها به صورت طرح اصلاحی جزئی و به شکل کاملاً محدود فهم می‌شد. به همین دلیل، تنها بعدی از این طرح که به لحاظ اجتماعی امکان یافتن گوشی شنوا می‌یافت، ایده‌ها و مفاهیم متجددانه نظیر قانون، قانون‌گرایی، آزادی‌خواهی به معنای نفی استبداد یا ترقی‌خواهی به معنای ارتقای اوضاع و احوال اجتماعی بود. از این جهت، آنان نقادی اسلام و احیای هویت آریایی را که چندان میدان و امکانی برای قبول نداشت، کمتر مورد تأکید و در نتیجه بسط و توسعه قرار دادند.

با روی کار آمدن رضاخان، شرایطی پیش آمد که متجددان ایرانی بتوانند طرح خویش را در هیئتی تازه و به شکلی پخته‌تر به اجرا درآورند که این بار در قالب گفتمان تازه به نام ناسیونالیسم آریایی صورت‌بندی شد. البته، همان‌طور که به گفته «کاتم» ناسیونالیستهای ایرانی تا به امروز «حاضر به قبول این مطلب نشده‌اند که پیروزی رضاشاه در عین حال پیروزی کامل ناسیونالیسم ایرانی نیز بود» (کاتم، ۱۳۷۱: ۳۲۲)، متجددان، هم از قبول اینکه کودتای رضاشاه، کودتای تجدد ایرانی بود و هم از پذیرش اینکه ناسیونالیسم رضاشاهی پیروزی کامل این تجدد بود، طفره رفته و می‌روند. گرچه همان‌طوری که از تاریخ‌نویسی و رویکرد جدید متجددان در ارزیابی مجدد منورالفکری و دوره تاریخی فروپاشی ایران از نهضت مشروطه تا پیروزی انقلاب اسلامی می‌توان دریافت، پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، به‌وضوح گرایشهایی قوی به سمت قبول این حقیقت تاریخی در میان آنها دیده می‌شود. در هر حال، طرح جامع رضاشاه برای به اصطلاح مدرن‌سازی ایران هیچ‌گونه تفاوتی با طرح منورالفکرها نداشت جز اینکه مایه‌های لیبرالی آن به

اقتضای شرایط اجتماعی ایران حذف شده بود. البته این حذف نیز به هیچ وجه جنبه اتفاقی نداشت یا اینکه صرفاً حاصل سیاستها یا دیدگاه کوتاه‌بینانه مأموری که طرح غربی‌سازی ایران به وی سپرده شده بود، نبود. همان‌گونه که تجربه‌های تاریخی کشورهای نظیر ترکیه نیز مؤید آن است، روند تحولات مشروطه و سپس کودتای انگلیسی رضاشاه نشان داد که ممکن نبود ایران به خودی خود در سیر طبیعی‌اش و بر پایه سازوکارهای درونی به مسیر تجددخواهی غربی و تغییر هویت سنتی‌اش تن دردهد. این روند در هیچ جای شرق به‌طور طبیعی طی نشده است.

هدم ساختارهای بومی و ایجاد بسترهای درونی برای حرکت در مسیر غرب، همه‌جا، چه در جهان اسلام و چه در غیر آن، با اعمال قدرت، خشونت و سبیت انجام گرفته است. اگر ایران به دلیل موقعیت ژئوپلیتیکی خود و رقابت دو دولت روس و انگلیس، توانست از حضور مستقیم استعمار بگریزد، تنها امکان دیگری که برای بسط تجدد می‌ماند، ظهور شخصی همچون رضاخان و ایجاد دیکتاتوری وابسته بود. تحت شرایط تاریخی دوره اول، تجدد لیبرالی در شرق، تناقضی تاریخی بود که منورالفکرها ابتدا از آن غافل بودند، گرچه به تدریج بدان آگاه شدند.

بنابراین، گریزی از پذیرش این حقیقت نیست که پیروزی رضاشاه، همزمان با پیروزی ناسیونالیسم و تجدد است که در واقع، در این مقطع یکی شده‌اند. البته معلوم نیست چه جای انکار و طفره از حقیقتی که دلایل آشکار و قاطعی برای آن است، وجود دارد؟ اولین دلیل آن، همکاری گسترده و عمیقی است که منورالفکرها از همه جهت با حکومت رضاشاه و طرحهای آن داشتند. آنها نه تنها طراحی برنامه‌های شبه‌نوسازی رضاخان را که بعضاً وی را به صراحت دیکتاتوری صالح قلمداد می‌کردند، به عهده داشتند، بلکه اجرای آن نیز به‌طور اساسی به دست آنان بود. در «مبارزه قدرتی» که به بیان کاتم میان روشنفکران و متجددان با نیروهای بومی، به‌ویژه علما، بر سر ساختارهای سنتی جامعه ایران در پوشش ایران‌خواهی در جریان بود، منورالفکرها و «رضاشاه، متحدان طبیعی یکدیگر محسوب می‌شوند» (کاتم، ۱۳۷۱: ۳۲۳). به‌علاوه، آیا برنامه‌های متجددان برای ایران، به غیر از آنچه رضاخان انجام داد، بود؟ اقدامات رضاشاه از قبیل هدم دین، حذف علمای دینی از صحنه حیات اجتماعی، تغییر نظام آموزش سنتی (دینی)، ممانعت از انجام مناسک و شعائر دینی، کشف حجاب، ایجاد نظامهای عرفی

حقوقی برکنار از دین و نفوذ علمای دینی و احیای به اصطلاح هویت‌آرایی و نظام آن، به عینه اجزای طرح اصلاحی منورالفکران دوره اولیه بود. به علاوه، چه دلیلی بهتر از اینکه ایدئولوژی باستان‌گرایی به دست همینان و در چهارچوب و بر پایه طرح اولیه متجددان در ارجاع به گذشته غیراسلامی ایران صورتبندی و ارائه شده است. متجددان دوره رضاخان نه تنها کار منورالفکرها را دنبال کردند، بلکه با توسعه آن و ایجاد جریانهای ادبی نظیر آنچه به دست جمال‌زاده یا صادق هدایت شکل گرفت، دو کار اساسی را برای رضاخان به انجام رساندند. یکی اینکه از طریق ایجاد مبنای نظری در تشکیل و تحکیم پایه اجتماعی برای حکومت استبدادی و وابسته‌ی رضاشاه نقش اساسی ایفا کردند و دیگر اینکه در سایه امکانی که رضاخان برای آن فراهم ساخته بود، با تولیدات فکری خود گامی مهم در هدم هویت سنتی ایران و ایجاد هویتی غربی برداشتند. البته، اینها به غیر از نقش مستقیمی است که روشنفکرانی نظیر کسروی یا فروغی و بسیاری دیگر در هدایت و اداره حکومت تجددخواه پهلوی اول به عهده داشتند.

البته، در شکل‌دهی به ایدئولوژی باستان‌گرایی، جریانها و گروههای مختلفی به جز منورالفکرها نیز نقش داشتند؛ زرتشتیان هند و مستشرقان در جهات متعددی از جمله تولید مواد اولیه فکر یا منابع نمادین لازم در این کار عهده‌دار نقش اساسی بودند. به علاوه، نقش عوامل دیگری نظیر تحولات بین‌المللی و شکل‌گیری ایدئولوژیهای ناسیونالیستی در آلمان و ایتالیا نیز نباید فراموش شود. گرچه از جهتی، ناسیونالیسم آن‌گونه که در غرب، موطن اصلی آن، دیده شده، پایان فرایند هویت‌یابی تجدد به لحاظ جمعی است، اما تحولاتی که در دوره رضاخان در سطح جهانی، به‌ویژه در اروپا رخ داد، نقش مهمی در سوق دادن طرح هویتی متجددان ایرانی به این سمت، یعنی باستان‌گرایی داشته است. با این حال، عامل عمده در این میان را می‌بایست در نیازها و اقتضائات تاریخی و اجتماعی تشکیل و تثبیت اولین حکومت متجدد در ایران جستجو کرد. برای حکومتی که به لحاظ اصل و منشأ به قدرتی خارجی اتکا داشت و در تخصص با ساختارها و جریانهای بومی عمل می‌کرد، به ظاهر ناسیونالیسم آریایی تنها پایه ممکن برای ایجاد مشروعیت و قبول اجتماعی بود.

همان‌طوری که گفته شد، گفتمان هویتی رضاخان در اصل از گفتمان هویتی منورالفکرها

مایه و منشأ می‌گرفت. از این رو، غایت و مقصد نهایی آن با گفتمان هویتی اولیه متجددان یکی بود. این گفتمان می‌بایست چهارچوبی معنایی برای گسست ایرانیان از هویت بومی خود فراهم می‌کرد؛ چرا که بدون تخریب آن، امکانی برای تغییر هویتی موردنظر دیده نمی‌شد، اما در واقع، هدف ایجابی آن بسترسازی معنایی برای کسب هویت متجددانه بود. با این حال، به اقتضای شرایط تاریخی، نیازها و تجربه‌های قبلی، رویکرد آن به عناصر یا اجزای دیگر گفتمان اولیه منورالفکرها متفاوت بود. این گفتمان جدید تمرکز خود را بر نقد دین و هویت تاریخی موجود و همچنین تجددخواهی خام، تسلیم‌طلبانه و بی‌پروا قرار نمی‌داد؛ با اینکه این وجوه، ضمیمه‌های لاینفک گفتمان ناسیونالیستی رضاخانی بود، اما بیش از آنکه به لحاظ عقیدتی و نمادین به آنها پرداخته شود، در عمل، بر پایه گفتمان مذکور، به عنوان اقداماتی در مسیر اعتلا و ترقی ایران و احیای شکوه از دست‌رفته باستان دنبال می‌شد. به جای آن، به لحاظ ایدئولوژیک، محور این گفتمان وجهی از گفتمان قبلی بود که پیش از این در حاشیه قرار داشت. به این معنا، ما شاهد نوعی جابه‌جایی و همچنین تغییر تمرکز و توجه به عناصر یا اجزای سه‌گانه گفتمان اولیه تجددطلبی در باب هویت ایرانی هستیم. با تمرکز بر هویت باستانی و ماقبل اسلامی، گفتمان ناسیونالیستی این امکان را به دست آورد که پروژه هویتی متجددان را برای توده‌ها معنادار سازد و وجهی بومی و درونی به آن بدهد.

پندیرش اسلام در عین نقد آن

رویکرد گفتمان هویتی ناسیونالیستی به اسلام و هویت موجود ایران که ریشه در تاریخ دوره اسلامی داشت، همچنان خصمانه بود. با این حال، این رویکرد جدید دو تفاوت عمده با رویکرد قبلی داشت. تفاوت اول این بود که در گفتمان ناسیونالیستی، تمرکز نقادانه بر دین، جایگاه مرکزی و کانونی نداشت، بلکه این رویکرد نقادانه به‌طور عمده با تأکید و تمرکز بر هویت ماقبل اسلامی دنبال می‌شد، اما تفاوت عمده‌تر این بود که تلاش می‌کرد به نحوی هویت بومی دوره اسلامی را در درون گفتمان ناسیونالیستی خود معنادار ساخته و ادغام کند. از این حیث، رویکرد آن به تاریخ و به‌ویژه فرهنگ دوره اسلامی، در اصول شبیه رویکرد ناسیونالیسم غربی

به دین و فرهنگ ماقبل تجدد بود. از طرفی تاحدودی فرهنگ دوره اسلامی را در کل به عنوان جزیی از عناصر هویتی ناسیونالیستی می‌پذیرفت؛ گرچه همچنان نقدهای گسترده و عمیقی به دین وارد می‌کرد، اما از طرف دیگر، رویکردی کمابیش شبیه رویکرد ناسیونالیسم عربی به اسلام را دنبال می‌کرد، اما در حالی که ناسیونالیسم عربی اسلام را به عنوان دستاورد قومی - نژادی اعراب می‌پذیرفت، ناسیونالیسم ایرانی دستاوردهای دوره اسلامی را بیش از آنکه به اسلام مربوط بدانند، به ایران و به نژاد و تمدن ایرانی که در امتداد هویت باستانی آن عمل می‌کرد، پیوند می‌داد. مهم‌ترین بخش این طرح، همانا ایرانیزه کردن کامل فرهنگ دوره اسلامی، به‌ویژه شخصیت‌های فرهنگی و آثار منظوم و مکتوب آنان بود که همزمان به دست مستشرقانی نظیر ادوارد براون یا منورالفکرهایی نظیر فروغی دنبال می‌شد. از این‌رو، ما در این دوره شاهد آن هستیم که به یکباره چهره‌هایی که هرگز هیچ‌گونه حسی از پیوند با ملیت یا ایرانیت نداشته و تنها خود را جزیی از جهان اسلامی می‌شناختند، در قالب گفتمان ناسیونالیستی به عنوان مظاهر روح ایرانی معرفی می‌شوند. در این جهت، نه تنها به این توجه نمی‌شود که اینان در بیشتر موارد، کتب و آثار خود را به زبان عربی نوشته‌اند، بلکه این نیز مورد غفلت قرار می‌گیرد که به لحاظ تاریخی، برای آنها امکانی برای درک هویت ملی مطرح در گفتمان ناسیونالیستی وجود نداشته است.

البته رویکرد گفتمان ناسیونالیستی دوره رضاخان به اسلام با گفتمان اولیه منورالفکرها، این اشتراک را نیز داشت که وجوه اعتقادی و مناسکی اسلام را به شدت رد می‌کرد؛ کما اینکه آثار آن را در اقدامات و سیاست‌های حکومتی این دوره از جمله ممنوعیت عزاداری یا کشف حجاب شاهد بوده‌ایم، اما در حالی که گفتمان قبلی جایی برای اخلاقیات اسلام باقی می‌گذاشت، گفتمان ناسیونالیستی با گرایش زرتشتی‌مآبانه، اخلاقیات زرتشتی را با شعار گفتار نیک، کردار نیک، پندار نیک، جایگزین آن می‌کرد. در عین حال، در گفتمان این دوره، گرایشی کمابیش سازگار با گرایش قبلی وجود دارد که همان عرفان‌گرایی است که سازگار با تلاش، و تأکید آن بر بهره‌برداری از مفاخر ادبی دوره اسلامی نظیر حافظ یا مولوی است. از این جهت، نه تنها افرادی همانند فروغی، بلکه بعضی چهره‌های مارکسیستی نظیر تقی ارانی یا حتی صادق هدایت نیز شایان ذکر هستند (ذاکر اصفهانی، ۱۳۸۱: ۱۴۰-۱). البته، در این میان نباید افرادی چون کسروی را فراموش

کرد. کسروی که از جهتی، تداوم نمونه‌های خام تجددخواهی است، به اعتبار تأکید بر عقل‌گرایی قرن هجدهمی، به شدت به عرفان و ادبیات عرفانی ایران می‌تاخت و شاعران و عارفان را مایه اصلی انحطاط ایران می‌دانست. از این منظر، وجود وی در تناقض با ویژگیهای گفتمانی این دوره قرار دارد. با این حال، از این حیث وی را باید به معنایی، تداوم و پایداری خام دیدگاههای دوره اول دانست، اما آنچه در همه مشترک است، این است که گرایشهای جدید و بهره‌برداری از عرفان، ماهیتی اصیل ندارد، بلکه در سازگاری با گرایشهای اومانستی منورالفکرها تبلیغ و دنبال می‌شود که علائمی از رویکرد نقادانه به ماهیت مادی‌گرایانه تجدد است.

باید به این نکته نیز توجه داشت که گفتمان ناسیونالیستی این دوره در درون خود تنوع عمده‌ای نسبت به گفتمان اولیه منورالفکرها دارد. این از آن‌روست که نیروهای مختلفی با پایگاههای اجتماعی مختلف در شکل‌گیری آن سهم داشته‌اند. بخشی از دلایل این تنوع نیز منابع متفاوت فکری کسانی است که در این امر ذی‌مدخل بوده‌اند، اما غلبه اصلی در این میان، با گفتمانی است که از موضع حکومتی و منورالفکرهای مرتبط با آن تدوین می‌شود.

در هر حال، با شکل‌گیری گفتمان ناسیونالیستی، مفاهیم و معضلات تازه‌ای نیز وارد گفتمان هویتی معاصر ایران شد که تا هم‌اکنون نیز گریبان آن را رها نکرده است؛ مفاهیمی نظیر روح ملی، هویت ملی و کلیه ترکیبهای دیگری نظیر شعر ملی، ادبیات ملی و تاریخ ملی از جمله مفاهیمی هستند که از این دوره رواج یافته‌اند. به دلیل مغالطه‌ای که بر پایه این مفاهیم در درون گفتمان ناسیونالیستی انجام گرفته، از آن پس، اصولاً مسئله هویت ملی معادل هویت ناسیونالیستی فرض شده است. تحت تأثیر این معادل‌گیری در مباحثات هویتی، هر انحراف از این هویت یا تعریف ویژه از هویت ایرانی با موانع ذهنی سختی روبه‌رو بوده است؛ چرا که فرض صریح یا ضمنی این‌گونه صورتبندی از هویت، می‌گوید هویتی بیرون از هویت ناسیونالیستی نمی‌تواند هویت ایرانی تلقی شود.

مشکله عناصر هویتی

اما یکی از معضلاتی که به واسطه شکل‌گیری گفتمان ناسیونالیستی به صورت معضله همیشگی مباحثات هویتی درآمد، معضله عناصر و اجزای هویت ملی است. این معضله با بحث

تعیین ویژگی‌هایی سروکار دارد که هویت ملی را می‌سازد. مسئله ملازم با این مسئله، مسئله تعیین سهم و وزن هر یک از این عناصر در هویت ملی است. این معضله از طرفی بدو با این مسئله سروکار پیدا می‌کند که هویت ملی را بر پایه کدام عنصر یا عناصر تعریف کنیم؟ آنجا که پای چند عنصر در میان است، مشکل این خواهد شد که این عناصر به چه نحو در تعیین و تعریف هویت ملی دارای نقش هستند؟ البته این معضلات خاص ناسیونالیسم رضاخانی یا ایرانی نیست، بلکه مشکلی عمومی و مربوط به ماهیت ویژه این ایدئولوژی است. تا پیش از پیدایی تجدید، گروه‌بندی‌های اجتماعی یا بر پایه روابط خونی - خویشاوندی تعیین می‌شد یا بر پایه دین. البته در این میان نقش سیاست را نیز نباید فراموش کرد، اما ایدئولوژی ناسیونالیستی با این مفروضه آغاز می‌کند که ملیت ماهیتی طبیعی دارد. به این منظور، می‌کوشد ویژگی‌هایی را بیابد که به‌طور طبیعی گروه‌های متفرق انسانی را به عنوان ملت در کنار یکدیگر وحدت می‌بخشد. عواملی مانند نژاد و خون، تاریخ واحد، فرهنگ واحد، دین، جغرافیا یا سرزمین واحد و حکومت واحد، عوامل مختلفی هستند که در جریان بسط و توسعه ایدئولوژی ناسیونالیستی به عنوان سازندگان ملتها یا عوامل انسجام‌بخش گروه‌های ملی معرفی و طرح شده‌اند. مشکلی که در اینجا وجود دارد، این است که در ملیتهای جدید، هیچ‌یک از این عوامل به تنهایی وجه اشتراک میان گروه‌های اجتماعی نبوده است. این مشکل حتی در مورد سرزمین و حکومت نیز صدق می‌کند، چون تمامی افرادی که در یک سرزمین زندگی کرده یا در آنجا به دنیا آمده‌اند، الزاماً خود را متعلق به ملت واحدی نمی‌دانند، کما اینکه تابعیت حکومتها نیز نمی‌تواند حس انسجام یا وحدت ملی را بسازد. مهم‌تر از همه اینکه، مقولاتی از این دست، انسجام و وحدت موردنظر ناسیونالیستها یعنی وحدت طبیعی را نشان نمی‌دهد. از آنجایی که در جریان تطور ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی روشن شد که هیچ ملتی نمی‌تواند بر پایه یکی از این ویژگیها به تنهایی تعریف شود، در مراحل بعدی، ملتها بر پایه اشتراک در چند ویژگی مشخص شدند. با این حال، این راهکار نیز چاره‌ساز نبود. چون به عینه اشکالات مشابهی مطرح می‌شد. جالب این بود که این چاره خود معضله‌ای تازه یعنی معضله تعیین سهم و وزن عناصر مختلف در هویت نهایی ملتها را پیش آورد.

گفتمان ناسیونالیسم دوره رضاخانی به شدت تحت تأثیر ناسیونالیسم آلمانی بود که در آن زمان حضور فعالی در صحنه جهانی داشت. از آنجایی که ناسیونالیسم آلمانی ماهیتی نژادپرستانه داشت، ناسیونالیسم ایرانی نیز بر عنصر نژاد آریایی به عنوان عنصر وحدت بخش و سازنده ملیت ایرانی دست می گذاشت. با اینکه تاریخ پرکشاکش ایران و تنوع قومیتها در آن، هیچ امکانی برای اتکا بر عنصر نژادی به عنوان ویژگی ملیت ایرانی باقی نمی گذاشت، گفتمان ناسیونالیستی این دوره، به اشکال مختلف می کوشید این واقعیتها را نادیده بگیرد یا برای آن توجیهی فراهم کند (کاتم، ۱۳۷۱: ۲۸-۹). آگاهی تاریخی از دوره پرشکوه باستانی و پس از آن، آگاهی فرهنگی، به ویژه از مفاخر ادبی، زبان و وحدت سرزمینی از عناصر دیگری بود که در این گفتمان به عنوان عناصر ملیت ساز و وحدت بخش گروههای اجتماعی بر آن دست گذاشته می شد، اما در این میان، هیچ سهم و نقشی به اسلام داده نمی شد و به جای آن، تلاش می شد که دین زرتشت به عنوان دین ملی ایران احیا شود.

اعراب و ترکها، «دیگری»ی هویت ایرانی

در گفتمان ناسیونالیستی این دوره، در جهتی هماهنگ با گفتمان اولیه، اعراب و تاحدی ترکها به عنوان «دیگری» ایرانی معرفی می شدند. اعراب نه تنها مسئول زوال و انهدام دوره شکوهمند ایران، بلکه مسئول انحطاط بعدی آن نیز بودند. اعراب در گفتمان ناسیونالیستی نظیر گفتمان قبلی، صرفاً به عنوان قوم مورد توجه نبودند، بلکه آنها پوششی بودند که در پوشش حمله به آنان، گفتمان هویتی این دوره حملات خود به اسلام و فرهنگ و هویت اسلامی ایرانیان را انجام می داد، اما در همان حال، غرب به عنوان نقطه ایده آل تمدن، به اشکال مختلف، به ویژه به اعتبار مشابهتهای نژادی، در این گفتمان به عنوان صورتی دیگر از خود یا هویتی مکمل و همراه با هویت ایرانی عرضه می شد. از همین جاست که کاتم با اشاره به تناقضهای موجود در ناسیونالیسم ایرانی، با توجه به ماهیت غرب گرایانه این ناسیونالیست می گوید: «وقتی ناسیونالیسم در ایران جا بیفتد، گرایش به سوی غرب به شیوه ای آرام امری غیرمنتظر نیست» (کاتم، ۱۳۷۱: ۲۶)، چرا که در بهترین حالت، هویت مطلوب ناسیونالیسم ایرانی، دستیابی به

هویتی ترکیبی است که سهم هویت غربی در آن، بنیان و پایه را می‌سازد، در حالی که سهم هویت ایرانی چیزی جز چند رسم یا مناسک آیینی بازمانده از دورانی مرده در تاریخ ایران نیست.

یکبار دیگر ناسیونالیسم: آخرین بخت ناسیونالیسم ایرانی برای شکل‌دهی به هویت ایرانی جدید

شور و شعف و صف‌ناشدنی مردم ایران نسبت به برکناری رضاخان پس از اشغال کشور در جریان جنگ بین‌المللی دوم، دلیل تاریخی کافی و وافق در مورد توفیق طرح هویتی پهلوی اول و رابطه هویت آریایی یا باستانی با هویت واقعی آنان فراهم می‌آورد. جالب این است که برکناری و اخراج ذلیلانه رضاخان پس از بیست سال خدمات صادقانه و بی‌قید و شرط به بیگانگان، تنها خشنودی و تشفی خاطر عموم مردم مسلمان را موجب نشد، بلکه حتی کسانی که به لحاظ هویتی، در کل خود را در چهارچوب هویت ناسیونالیستی تعریف می‌کردند نیز از این تحول رضایت داشتند. این از آن‌رو بود که این ناسیونالیستها با توجه به ماهیت وابسته رضاخان و همچنین شیوه کاملاً استبدادی حکومت وی از قبول وی به عنوان مظهر ناسیونالیسم ایرانی طفره می‌رفتند. اما همین فاصله‌گیری و استنکاف از قبول ناسیونالیسم رضاخانی، این امکان را به وجود آورد که یکبار دیگر ناسیونالیستهای ایرانی بتوانند با طرح هویتی تازه در صحنه عمومی کشور ظاهر شده و برای آخرین بار بخت خود را برای شکل‌دهی به هویتی ایرانی معاصر بر پایه طرح خاص خود بیازمایند.

در بررسی تطورات اندیشه اجتماعی در ایران و از جمله مباحثات مربوط به هویت ایرانی، غفلت کاملی نسبت به ویژگیها و ماهیت خاص دوره‌ای که حداثت میان دوره رضاخانی و دوره پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ ه. ش است، وجود دارد (تاجیک، ۱۳۷۶). به همین دلیل، به واسطه شباهتهای میان گفتمان هویتی این دوره با دوره پس از آن، به خطا آن را از قسم گفتمانهای احیای سنت یا بازگشت به خویش قلمداد کرده‌اند. این تلقی تا جایی که نطفه‌ها و ریشه‌های گفتمان بعدی را مورد توجه قرار می‌دهد، می‌تواند درست به شمار آید، اما با چنین دیدی، ما می‌بایست دوره‌بندیهای تاریخی را رها کنیم؛ چرا که در تبارشناسی گفتمانها، ما الزاماً مجبور به

گذر از حدود تاریخی متفاوت یا متعارض هستیم. در دوره‌بندیهای تاریخی، رویکرد تبارشناسانه به معنای عام آنکه متفاوت از تبارشناسی است، جایی ندارد، بلکه می‌بایست بر پیدایی و ظهور گفتمانهای مستقل و غلبه آنها بر فضای عمومی توجه کنیم. از این منظر، گرچه در هر دوره‌ای از جمله دوره مورد بحث، ما می‌توانیم فرایند ابتدایی نطفه‌بندی گفتمانهای بعدی را ردیابی کنیم، اما نباید ویژگی آن دوره را برپایه این ریشه‌ها مورد غفلت قرار دهیم. البته عامل دیگری که منشأ این خطا شده، ماهیت انتقالی دوره مورد بحث است، اما از این وجه نیز ارتباط گفتمان این دوره انتقالی با دوره ماقبل آن، بسیار اساسی‌تر و بیشتر از ارتباط آن با گفتمان دوره بعد است. به این دلایل است که دوره پس از شهریور ۱۳۲۰ ه. ش تا شکست نهضت ملی شدن نفت را می‌بایست دوره‌ای خاص و گفتمانی فرعی در درون گفتمان ناسیونالیستی تلقی کرد که گرچه رویکرد مثبتی به هویت بومی یا سنتی می‌یابد، اما همچنان در پیوند با آن گفتمان تجدیدی است.

البته، گفتمان خاص این دوره یا آنچه گفتمان «لیبرال ناسیونالیسم» خوانده شده است (سیاوشی، ۱۳۸۰)، رابطه تناقض‌آمیزی با گفتمان ناسیونالیسم رضاخانی و گفتمان قبلی آن دارد. این از تناقضهای دیگری است که این گفتمان در ایران با آن مواجه بوده و هست. در هر حال، تناقض عمده و اصلی این است که این گفتمان متأخر ناسیونالیستی از هر جهت امکان خود را به گفتمان ماقبل خود مرهون است. اصولاً یکی از دلایل ظهور دیکتاتوری رضاخان این بود که به لحاظ اجتماعی شرایط لازم و ضروری برای پیگیری گفتمان اولیه هویتی منوالفکرها به شکل طبیعی و مردمی فراهم نبود. فقدان شرایط ابعاد متعددی را شامل می‌شود، اما عمده‌ترین آنها نبود پایه مردمی برای رشد آن گفتمان اولیه است. نه تنها گفتمان اولیه تجدید ایرانی در شکل کاملاً غیربومی و بی‌نسبت آن با هویت ایرانی در میان عموم مردم گوش شنوایی نداشت، بلکه در شکل ناسیونالیستی آن نیز جز برای تعداد معدودی از طبقات بالا و نخبگان حکومتی و درباری جذابیتی نداشت، اما بیست‌سال دیکتاتوری رضاخان شرایط اجتماعی را به نحو مقبولی برای متجددان یا طرفداران هویت ناسیونالیستی تغییر داد. اقدامات و برنامه‌های شبه‌توسعه‌ای رضاخان منشأ پیدایی لایه اجتماعی روبه‌رشدی شده بود که از جهات متعدد، موجودیت اجتماعی خود را بیرون از هویت سنتی ایرانی تعریف می‌کرد.

با توجه به نقش این سیاستها و برنامه‌ها، از آنجایی که این لایه اجتماعی به میزان زیادی در

انقطاع و گسستگی از هویت بومی ایجاد شده و رشد کرده بود، به صورت نیروی کاملاً مساعدی برای پیگیری طرح‌های هویتی متجددمآبانه عمل می‌کرد. به این معنا، به ظاهر برای نخستین بار شرایط فراهم شده بود که ناسیونالیست‌های ایران شکستی را که پیش از این به واسطه نداشتن پایه مردمی در جریان مشروطه متحمل شده بودند، بدون استمداد از نیروی خارجی و دیکتاتوری جبران کنند. از این جهت، همان‌طوری که به درستی در مورد این دوران بیان شده «اگر رضاشاه [و اقدامات او] نبود، دوران مصدق، یا دوره گفتمان ناسیونالیسم لیبرال «هم وجود نمی‌داشت» چرا که «رضاشاه زیربنای اجتماعی برای پشتیبانی از» این دوران را به‌وجود آورده است. و البته این «از نکات طنزآمیز تاریخ اخیر ایران» است که رضاشاه، مردی که لیبرال‌ها و لیبرالیسم را تحقیر می‌کرد، در عین حال به ناسیونالیست‌های لیبرال ایرانی فرصتی دیگر – و شاید آخرین فرصت را – هم داد» (کاتم، ۱۳۷۱: ۳۲۹ و ۳۳۷).

در هر حال، ناسیونالیست‌های ایرانی که به‌ویژه بیشتر و به‌طور عمده به واسطه سیاست‌های استبدادی رضاخان تا وابستگی وی به خارجی، به تاریخ طی بیست سال از حکومت وی سرخورده شده بودند، در نهایت در اثر برنامه‌های شبه‌نوسازی از پایگاهی اجتماعی رقیقی برخوردار شدند که به آنها این امکان را می‌داد تا بار دیگر به بازسازی گفتمان هویتی خود و ارائه طرح جدیدی دست بزنند. نکته‌ای که در این میان نباید فراموش کرد، این است که این تنها وجه پیوند گفتمان متأخر ناسیونالیسم به گفتمان ماقبل آن نیست. به علاوه، تمامی کسانی که به اشکال متفاوتی در شکل‌دهی به این گفتمان متأخر و غلبه آن بر فضای اجتماعی نقش داشته‌اند، مستقیم یا غیرمستقیم نیز به شکلی در دوره قبل و نظام رضاخانی حضور داشته‌اند. این سخن نه‌تنها در مورد رهبری سیاسی ناسیونالیسم لیبرال، بلکه حتی در مورد افرادی همچون بازرگان یا شادمان که از جهتی استمرار این گفتمان هویتی در دوره مابعد ناسیونالیسم هستند، نیز صحیح است. توجه به این پیوندها و بستگیها از این جهت مهم است که روشن می‌سازد ما نباید در این دوره، انتظار گفتمان هویتی کاملاً متفاوت با دوره قبل را داشته باشیم. در واقع، همان‌طوری که وحدت‌عنوانی این گفتمان‌های ناسیونالیستی بر آن دلالت می‌کند، تفاوتها و تمایزهای آنها را باید در جایی جست که منشأ فاصله‌گیری ناسیونالیست‌های لیبرال و لایه اجتماعی مرتبط با آنها از ناسیونالیسم رضاخانی بوده است.

کنارگذاشتن خصومت با اسلام

با این حال، تفاوت گفتمان هویتی ناسیونالیسم متأخر با گفتمان ماقبل آن، صرفاً نمی‌بایست محدود و خلاصه در تفاوت‌های ایدئولوژیکی ناسیونالیسم لیبرال و ناسیونالیسم غیرلیبرال یا مستبد شود. رضاخان، هم به جهت ایجابی با ایجاد پایگاه اجتماعی و هم به جهت سلبی، بر گفتمان متأخر ناسیونالیسم ایرانی مؤثر بوده است. آثار منفی اقدامات و سیاست‌های قلدرمآبانه رضاخان در مسیر ایجاد هویتی تازه برای ایرانیان که مهم‌ترین شاخصه آن نفی دین و هویت دینی مردم این سرزمین بود، به‌طور اساسی ماهیت هرگونه طرح آتی در این چهارچوب را مشخص کرد. به‌طور قطع اگر ناسیونالیست‌های ایرانی جویای امکانی درونی و بومی برای طرح‌های هویتی خود بودند، دیر یا زود می‌بایست به این نقطه و رها کردن خصومت با دیانت اسلام می‌رسیدند، اما به لحاظ تاریخی، این رضاخان بود که آنان را به چنین نقطه‌ای رساند. انزجار و تنفیری که رضاخان در تلاش برای ایجاد هویتی باستانی و نفی هویت دینی باعث شد، تحول اساسی در گفتمان ناسیونالیستی نسبت به این بعد هویتی ایرانیان به‌وجود آورد. بعد از رضاخان، این تنها پهلوی دوم و روشنفکران وابسته به وی بودند که در روند پیگیری طرح هویتی پدر، کمابیش به نحوی خصومت با دین را در گفتمان ناسیونالیستی تداوم بخشیدند. با این حال، آثار دوره رضاخان به میزانی بود که اینها نیز هرگز نتوانستند صراحت و تندی اولیه را در این زمینه حفظ کنند. آنچه اینان دنبال می‌کردند، اقدامات عملی بود نه بیان روشن و آشکار به همراه استدلال و توجیه نظری و عقلانی آن.

پیش از این گفته شد که گفتمان‌های هویتی ایران در هر دوره، به‌طور کلی تحت تأثیر دو دسته عوامل یا شرایط شکل گرفته‌اند. سقوط رضاخان با تمامی پیامدهایش که بعضاً به آنها اشاره شد، شرایط اجتماعی کاملاً متفاوتی را به‌وجود آورد که نمی‌توانست بر گفتمان‌های هویتی ایران بی‌تأثیر باشد. در واقع، همان‌طوری‌که تا اینجا مشخص شد، شرایط پس از این سقوط به اندازه‌ای متفاوت شد که ما با شکل‌گیری و غلبه گفتمان ناسیونالیستی جدید بر فضای عمومی کشور روبه‌رو می‌شویم. به غیر از تحولاتی که آثار آن را در نیروهای تعیین‌کننده و مؤثر بر این گفتمان جدید، یعنی ناسیونالیست‌ها می‌بینیم، تحول در سایر نیروهای اجتماعی نیز باید مورد

توجه قرار گیرد. تحت شرایط پس از سقوط، ما با ظهور دو گروه عمده اجتماعی در صحنه و فضای عمومی کشور روبه‌رو هستیم. گروهی مسلمانان هستند که با سقوط رضاخان، به یکباره جانی دوباره یافته و به همراه احیای مجدد چهره دینی کشور، در صحنه ظاهر شدند. با اینکه مسلمانان در این دوره به شکل غالب (به‌رغم وجود بعضی جریانهای اصولی) در چهارچوب گفتمان ناسیونالیستی عمل می‌کردند، نقش عمده خود را بر گفتمان هویتی این دوره باقی گذاشته‌اند. در واقع، یکی از علل و عوامل تفاوت گفتمان ناسیونالیستی متأخر با گفتمانهای قبلی تجددمآبانه، وجود همین نیروها و نقش فعال و آگاهانه آنها در صحنه سیاسی کشور و فضای عمومی جامعه است. به غیر از تأثیرات منفی دوره رضاخان، ضرورت همکاری و همراهی با نیروهای مسلمان نمی‌توانست صبغه و اثر خود را بر این گفتمان باقی نگذارد. بدون تغییر جهت و رویکرد نسبت به دین، هیچ گفتمان ناسیونالیستی نمی‌توانست این امکان را بیابد که نیروهای مسلمان را به خود جذب کند و تحولاتی را که در این دوره شاهد بوده‌ایم، به‌وجود آورد.

قوت‌یابی چپها

تحول دیگر این دوره، قوت‌یابی نیروهای چپ در صحنه سیاسی و فضای عمومی کشور است. این دوره نه تنها برای ناسیونالیستهایی که برای اولین بار امکان ایجاد بسیج اجتماعی می‌یابند، دوره مهمی است، بلکه برای نیروهای چپ نیز به همان اندازه و بلکه بیشتر از آنها، استثنایی است. با این حال، تأثیر این نیروها بر گفتمانهای هویتی به‌ویژه ناسیونالیسم را به شکل متفاوتی باید دید. ریشه این تمایز در رویکرد کلی چپ به مسئله ناسیونالیسم و ملت نهفته است.

از منظر مارکسیستی، مسئله یا مسائلی به‌نام مسائل ملی و قومی وجود ندارد. نه اینکه واقعیت منازعه‌های قومی و ناسیونالیستی انکار شود، بلکه پرداختن به آنها نوعی شگرد سرمایه‌دارانه یا انحرافی ایدئولوژیک به‌شمار می‌آید. از این دید، دامن زدن به این‌گونه مسائل و مباحثات، به انحراف از مبارزه و دسته‌بندیهای اصلی یعنی مبارزه طبقاتی و دسته‌بندی میان

سرمایه‌داران و کارگران منجر شده و نمی‌تواند منافعی جز برای سرمایه‌داران جهانی داشته باشد. چپ ایرانی نیز در این چهارچوب هیچ‌گونه گفتمان مستقل هویتی از ایران و برای ایرانیان ارائه نکرده است، اما این به معنای آن نیست که هیچ‌گونه نقشی نیز در این گفتمانها نداشته باشد. با اینکه به معنایی این نقش غیرمستقیم است، اما قوت‌یابی چپ در این دوره، با توجه به رویکرد ضدامپریالیستی آن به مسائل کشور، تأثیر قاطعی بر تحول گفتمان ناسیونالیستی داشته است.

از منظری، تأثیری که چپ بر گفتمان ناسیونالیستی متأخر، و بلکه تمامی گفتمانهای بعدی داشته است، خاص آن نیست؛ این تأثیر به نقش و عملکرد غرب در جهان سوم در کل و ورود ایران به صحنه منازعه با دول غربی صاحب نقش در این دوره مربوط می‌شود؛ گرچه چپ به‌طور خاص در صورتبندی آن تحت عنوان امپریالیسم نقش عمده‌ای داشته است.

آگاهی و هوشیاری نسبت به نقش مخرب انگلیس که به تدریج از دوران مشروطه رو به تزاید بود، با تلاشهای انگلیس برای تحمیل قراردادهای استعماری و در نهایت روی کارآمدن رضاخان به اوج خود رسید. بعد از اشغال ایران در جریان جنگ بین‌المللی دوم، هیچ گفتمانی نمی‌توانست موقعیت و وضعیت ایرانیان را معنادار و موجه سازد، مگر اینکه معارضه و مبارزه با استعمار و سلطه‌طلبی خارجی را در کانون توجه خود قرار دهد. شرایط تاریخی ناشی از عملکرد غرب، ایران را به همراه جهان سوم به‌طور ناخوارسته به سمتی سوق داد که نه‌تنها بر گفتمان ناسیونالیستی این دوره، بلکه بر تمامی گفتمانهای هویتی بعد، تأثیری قاطع و پایدار به همراه داشت. با این تحول، ناسیونالیسمی معارض شکل گرفت که با توجه به جهت‌گیری آن به سمت استقلال و خوداتکایی، در درون خود تناقضی را نیز می‌پروراند. این تناقض نه از ماهیت لیبرالیستی آن، بلکه از ماهیت ناسیونالیستی آن ناشی می‌شد. به‌علاوه سایر تناقضها، ناسیونالیسم که به‌طور اساسی ایدئولوژی متجددانه و برگرفته از غرب بود، اکنون به واسطه این معارضه‌جویی، با مشکل تعارض با اصل و ریشه تجدیدی خود رویارو شده بود. این تعارض بسیار اساسی و ویرانگر بود، زیرا همان‌طوری که پیش از این استدلال شد، ناسیونالیسم از همان آغاز، ایدئولوژی‌ای برای نفی خود موجود و تغییر یا جایگزینی آن با هویت تجدیدی بوده است. به این معنا، معارضه‌جویی ناسیونالیسم با غرب و دول غربی به‌واسطه تناقض آن با این هدف