

ناسیونالیسم ایرانی در سده نوزدهم

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

۱۸ (۳۹): ۱۰۳-۶۹

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در ISC

طاهره قادری

عضو هیئت علمی گروه جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبائی

سید آیت‌الله میرزایی^۱

پژوهشگر فوق‌دکترای جامعه‌شناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پذیرش: ۹۰/۳/۱۴

دریافت: ۸۹/۱۱/۱۲

«ناسیونالیسم است که مولد ملت‌هاست» (Gellner 1983, 55)

چکیده: ناسیونالیسم ایدئولوژی ملت است و بر حاکمیت ملت بر سرنوشت خویش تاکید دارد. ناسیونالیسم ایرانی با پیشینه دوسده‌ای خود، همزاد گریزناپذیر مدرنیته ایرانی است. در مقاله حاضر، با بازخوانی ناسیونالیسم ایرانی در سده نوزدهم، اهداف و ابعاد زمینه‌ساز پیدایش آن مورد بررسی قرار می‌گیرد. پیدایش ناسیونالیسم ایرانی در این سده، پیامد گریزناپذیر بحران ناشی از رویارویی ایران سنتی با مدرنیته است که به صورت نخبه‌گرایانه و ابتدایی در میان برخی دولتمردان و روشنفکران ایرانی و در قالب سیاست‌ها و اندیشه‌های نوگرایانه تبلور یافت. ناسیونالیسم ایرانی در اصل در واکنش به توسعه‌طلبی قدرت‌های مهاجم خارجی، به نحو ضداستعماری بروز کرد و سرانجام در برابر استبداد داخلی، شکل ضداستبدادی به خود گرفت. ناسیونالیست‌های ایرانی در این دوره بر حفظ استقلال ایران تمرکز کردند، هر چند حفظ هویت و یکپارچگی ایران را نیز کمابیش در زمره اهدافشان داشتند. از همین دوره، ناسیونالیسم ایرانی به تدریج در پیوند با زمینه متنوع و در حال دگرگونی ایران، ماهیتی چندبعدی یافت. آشنایی و دریافت داده‌های سیاسی مدرن، گرایشی مدنی به آن داد و سپس در بازگشت به داشته‌های فرهنگی، گرایشی باستانی و مذهبی نیز یافت. مهمترین دستاورد ناسیونالیست‌های ایرانی تا پایان سده نوزدهم، پردازش زمینه‌های حکومت قانون به عنوان پیش‌درآمد حق حاکمیت ملت بود که سرانجام در مشروطه ایرانی رونمایی شد. از همین دوره است که زمینه اشکال گوناگون ملت‌سازی در ایران معاصر شکل گرفت و فرایند تدریجی گذار از یک ملت فرهنگی به یک ملت سیاسی پی‌ریزی شد، هر چند تاکنون به طور کامل تحقق نیافته است.

کلیدواژگان: ناسیونالیسم ایرانی، ناسیونالیسم مدنی، باستان‌گرایی، ملت، جامعه‌شناسی تاریخی

مقدمه

ناسیونالیسم ایدئولوژی است که ملت را در مرکز علائق خود قرار می‌دهد (اسمت ۱۳۸۳، ۱۹) و بخشی‌گریزناپذیر از جهان مدرن بوده و هست (گلنر ۱۳۸۸، ۲). به اعتقاد اسمت، همه ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی، اعم از مذهبی، سکولار، محافظه‌کار، رادیکال، امپریالیستی، جدایی‌طلب و غیره، در یک چیز یعنی جستجوی ملت مشترک است. وی ناسیونالیسم را «جنشی ایدئولوژیک می‌داند که درصدد رسیدن و حفظ استقلال، وحدت و هویت یک جمعیت انسانی است که برخی از اعضای آن باور دارند که مساوی با یک ملت بالفعل یا بالقوه» (اسمت ۱۳۸۳، ۴۱ و ۳۷) است. ناسیونالیسم پدیده مدرنی برای برساختن ملت، حتی با رونمایی گذشته در زمان حال است. از این دیدگاه، «سرنوشت هر ملتی، بازگشت به گذشته شکوهمند نیست، بلکه بازتولید روح آن، در شرایط مدرن و تحت شرایط در حال تحول است» (اسمت ۱۳۸۳، ۴۸). بنابراین، «برای فهم ناسیونالیسم، باید دریابیم که وجه ممیزه دوران معاصر چیست، نه آنکه در جست و جوی اشتراک‌های آن با اعصار گذشته برآیم» (گلنر ۱۳۸۸، ۱۱۵). هابزبام درباره اهمیت ناسیونالیسم معتقد است که «فهم جامع تاریخ انسان در دو سده پیشین، بدون درک اصطلاح "ملت" و واژگان و ترکیبات همراه آن ممکن نیست. چه اینکه این مفهوم، بیانگر امر مهمی در مناسبات انسان‌هاست» (Hobsbawm 2004, 1).

ناسیونالیسم از بابت ملت‌سازی، حاکمیت ملت، منافع ملت، مصلحت ملی، رابطه دولت و ملت، مشروعیت دولت، و مباحثی نظیر هویت، وحدت و یکپارچگی ملی، استقلال ملی، پیدایش تفکر ملی و مفاهیم مرتبط با این نوع اندیشه، حائز اهمیت است. با وجود اهمیت پدیده ناسیونالیسم «در مورد ناسیونالیسم ایرانی، کم بحث شده است» (احمدی ۱۳۸۳، ۱۹۳). به ویژه اینکه سده نوزدهم به عنوان سده پیدایش زمینه‌های ناسیونالیسم ایرانی، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در پژوهش حاضر، با تمرکز بر سده نوزدهم، تا اندازه‌ای که به این گفتار مربوط است، درباره بخشی از پیش‌زمینه ناسیونالیسم ایرانی و گرایش‌های آن بررسی می‌شود. زیرا «گفتارهای ایرانیت جدید» (اکبری ۱۳۸۴، ۵۷) در این دوره پدید آمد و «کنکاش درباره ملت و یگانگی ملی، تحت تأثیر یک رشته عوامل داخلی و خارجی، به مهمترین مشغله ذهنی

روشنفکران و نخبگان تبدیل شد»^۱ (انتخابی ۱۳۸۱، ۱۸۶). از آن سده به بعد، جست و جوی بی‌پایان "حق حاکمیت ملت" در راستای گذار از یک ملت فرهنگی به یک ملت سیاسی دنبال شد. هر چند این گذار «ایران را هنوز در جستجوی یک هویت سیاسی [ملی] معطل نگه داشته است» (اتابکی ۱۳۸۱، ۳۳) و بعد از صدوپنجاه سال تلاش برای قانون‌خواهی، هنوز ملت ایران، در آرزوی ایجاد یک دولت ملی و قانونی در آتش اشتیاق دستیابی به ابتدایی‌ترین و اساسی‌ترین حقوق خویش می‌سوزد (آجودانی ۱۳۸۷، ۱۳). بنابراین، فهم چگونگی تکوین ناسیونالیسم در سده نوزدهم و قبل از مشروطه، به این دلیل اهمیت دارد که به درک پیدایش "ملت ایران"، منازعات و شکاف‌های ایدئولوژیک در ایران معاصر کمک می‌کند. به اعتقاد آدمیت، «عوامل تاریخی و اجتماعی خاصی در سده گذشته [نوزدهم] به کار افتاد که نیروی انگیزش و روان تازه‌ای به ملیت ایران داد- و ایدئولوژی ملی جدید را بساخت» (آدمیت ۱۳۴۹، ۱۱۴).

از این رو، در پژوهش حاضر، بررسی می‌شود که ناسیونالیسم ایرانی در سده نوزدهم در پاسخ به چه مسأله/مسائلی، چگونه و با چه ویژگی‌ها و گرایش‌هایی شکل گرفت؟ بدین ترتیب، نمونه‌ای از سیاست‌ها و اندیشه‌های ناسیونالیستی برخی دولتمردان و روشنفکران ایرانی در سده نوزدهم با هدف واکاوی زمینه شکل‌گیری، اهداف و ابعاد ناسیونالیسم ایرانی با ارجاع به منابع دست اول و دست دوم مورخان ایرانی^۲ و پژوهشگران دوره مذکور، مورد بررسی، مقابله و

۱. پرسش درباره قدیم یا جدید بودن ناسیونالیسم ایرانی، پرسشی بنیادی است که به پاسخ‌های مستند و مستدلی نیاز دارد و مواضع مدرنیست‌ها و غیرمدرنیست‌ها از نوع پاسخ‌شان در این زمینه مشخص می‌شود (برای مطالعه دیدگاه برخی پژوهشگران در این زمینه به میرزایی ۱۳۹۰ رجوع کنید).

۲. جامعه‌شناسان ایرانی، ارتباط علمی اندکی با مورخان ایرانی برقرار کرده‌اند و در جامعه‌شناسی کنونی ایران، داده‌های تاریخی کمتر مورد بررسی قرار گرفته است. به گونه‌ای که ظاهراً تاریخ (زمان) در جامعه‌شناسی ایران فراموش شده است. لازم نیست که جامعه‌شناس یک مورخ باشد تا جامعه‌شناسی تاریخی ایرانی شکل بگیرد، بلکه بیش از آن لازم است فهمی همدلانه بین مورخ و جامعه‌شناس ایجاد شود و داده‌های گردآوری شده مورخان، زمینه را برای تحلیل‌های جامعه‌شناسی فراهم کند. زیرا پدیده اجتماعی در ایران، به شدت تاریخ‌محور است و در واقع، با نوعی "واقعیت اجتماعی تاریخی" سر و کار داریم. «بدین ترتیب، جامعه‌شناسی تاریخی درجه یک، عملاً می‌تواند در مقایسه با مطالعات تجربی محدود و تنگ‌دامنه که به ربط و تناسب سیاست و خط‌مشی خود می‌بالند، راجع به علایق و امور واقعی زندگی معنادارتر سخن بگویند» (سابل ۱۹۸۲ به نقل از اسکاچپول ۱۳۸۸، ۱۳). در واقع، «جامعه‌شناسی جدی، باید جامعه‌شناسی تاریخی باشد» (آبرامز ۱۹۸۲، ۱۶ به نقل از همپلتون ۱۳۸۵، ۱۱۱)؛ در حالی که ظاهراً جامعه‌شناسی ایرانی، به جز در مواردی اندک، به شدت غیرتاریخی است.

تحلیل قرار می‌گیرد. سپس مقاله حاضر، با نتیجه‌گیری و ارائه الگویی از پیش‌زمینه گرایش‌های نوظهور ناسیونالیستی در این دوره خاص از ایران پایان می‌یابد.

مباحث نظری

به طور کلی، مجادلات نظری درباره مفهوم ناسیونالیسم در قالب سه پارادایم "ازلی‌انگاری"، "مدرنیست‌ها" و "نمادپردازان قومی" پی‌ریزی شده است (ر. ک به اوزکریملی ۱۳۸۳؛ اسمت ۱۳۸۳ و اسمت و وست ۱۳۸۴). پرسش اساسی هر سه پارادایم مذکور این است که ملت و ناسیونالیسم تا چه حد پدیده‌های مدرنی است؟ خصوصیت مشترک مدرنیست‌ها، اعتقادشان به مدرن بودن ملت‌ها و ناسیونالیسم است؛ ویژگی عمومی نمادپردازان قومی، تأکید بر فرهنگ و گذشته‌های قومی است؛ و بالاخره، خصیصه مشترک ازلی‌انگاران هویت قومی، اعتقاد به قدمت و طبیعی بودن ملت‌ها است (اوزکریملی ۱۳۸۳، ۸۰). هر کدام از پارادایم‌های یادشده، بیانگر بخشی از واقعیت هستند و تبیین عامی از این پدیده به دست نمی‌دهند. چه اینکه خود پدیده ناسیونالیسم نیز بر اساس ماهیتش، چنین امکانی را به دست نمی‌دهد. پس «هیچ نظریه عمومی درباره ناسیونالیسم نمی‌تواند وجود داشته باشد» (اوزکریملی ۱۳۸۳، ۲۳). «اگر ناسیونالیسم یک پدیده عام باشد و تمامی ملت‌ها را در برگیرد، مطمئناً نمی‌تواند با دلایل درونی که در بطن هر جنبش ملی عمل می‌کنند، توضیح داده شود. این دلایل به طور خاص به هر ملت و فرهنگ آن مربوطند و نمی‌توانند اطلاق عام یابند، زیرا در چنین صورتی، ناسیونالیسم‌های رقیب وجود نخواهند داشت» (گلنر ۱۳۸۸، ۱۱۴). بنابراین، ناسیونالیسم به شدت گرایش زمینه‌ای و تاریخی دارد. این ویژگی ناسیونالیسم همراه با محدودیت‌های تبیینی هر کدام از پارادایم‌ها و نظریه‌های ذیل آنها، که اغلب اروپامحور و مبتنی بر معیار "قومیت و زبان" (Hobsbawm 2004) است، محدودیت‌های روش‌شناختی جدی را در پژوهش درباره پدیده ناسیونالیسم پیش‌روی پژوهشگر قرار می‌دهد. از آنجایی که مدعای اصلی نوشتار حاضر این است که ناسیونالیسم ایرانی، پدیده نوینی است که توانایی بهره‌گیری از داده‌های گذشته و حال را دارد، پارادایم مدرنیسم و نمادپردازی قومی، بیشترین مناسبت را با این ادعا دارند.

نظریه‌پردازان پارادایم مدرنیسم، ناسیونالیسم را ناشی از تحولات دو سده اخیر می‌دانند. بنابراین، ناسیونالیسم، پدیده مدرنی محسوب می‌شود که در گذشته جایی نداشته است. به اعتقاد

مدرنیست‌ها «ملت‌ها از پیش تعیین شده نیستند، آنها را دولت‌ها و ناسیونالیست‌ها به وجود می‌آورند» (گلنر ۱۳۸۸، ۳). از میان نظریه پردازان مدرنیست، دیدگاه تام نیرن تا حدودی مناسب تبیین دوره تاریخی مورد بررسی پژوهش حاضر است. به اعتقاد نیرن، ناسیونالیسم در فرایند دگرگونی‌های تاریخی و تحول "اقتصاد سیاسی جهان" و "توسعه نامتوازن" از قرن هیجدهم به بعد ریشه دارد (Nairn 2003). مدت‌ها فرض می‌شد که تمدن مادی به طور متوازن پیشرفت خواهد کرد. بر اساس اندیشه توسعه متوازن، این پیشرفت را به طور مستقیم می‌توان دنبال کرد و از نهادهای مسئول آن گرفته‌برداری کرد. از این رو، درباره [و] حاشیه جهان، می‌توانند به مرور جبران مافات کنند. اما چنین نشد و در عوض، تأثیر کشورهای پیشرو به صورت تسلط و تهاجم پدید آمد... تسلط قدرت‌هایی که نمی‌توانستند غیر از بیگانه یا اجنبی تلقی شوند. در این شرایط، نخبگان پیرامونی گزینه‌ای جز تلاش و برآوردن این مطالبات با به دست گرفتن امور نداشتند (نیرن ۱۹۸۱، ۳۳۸ و ۳۳۹ به نقل از اوزکریملی ۱۳۸۱، ۱۱۴) و "به دست گرفتن امور" بیانگر بخش مهمی از جوهره ناسیونالیسم است. نخبگان [پیرامون] ... مجبور بودند در همان حال که برای پیشرفت خود طرح‌ریزی می‌کردند، با شکل موجودی که پیشرفت محسوب می‌شد، به رقابت برخیزند. آنها خواهان کارخانه، مدرسه و پارلمان بودند و مجبور بودند که از پیشروان نسخه‌برداری کنند؛ اما این کار را به گونه‌ای انجام می‌دادند که دخالت مستقیم این کشورها را مردود بدانند. این به معنای شکل‌گیری آگاهانه جامعه‌ای مبارز و مافوق طبقاتی بود که از هویت جداگانه خود در مقابل نیروهای سلطه‌گر خارجی آگاه بود و راه دیگری برای انجام این کار وجود نداشت (نیرن ۱۹۸۱، ۳۴۰: به نقل از اوزکریملی ۱۳۸۳، ۱۱۵).

نظریه نیرن به گونه‌ای وارونه تنظیم شده است که گویی کشورهای پیرامون، منشأ ناسیونالیسم هستند و ناسیونالیسم کشورهای مرکز، واکنشی به این ناسیونالیسم پیرامون است. در واقع، گرچه نظریه ناسیونالیسم نیرن، مبتنی بر رابطه‌ای دیالکتیک است، اما آنتی‌تز را به جای تز قرار می‌دهد و در نتیجه به سنتز نادرستی منجر می‌شود. بریولی به درستی بیان می‌کند که نظریه مذکور، با واقعیت سازگار نیست و نیرن با قرار دادن منشأ ناسیونالیسم در کشورهای کمتر توسعه‌یافته، تسلسل واقعی حوادث را معکوس می‌کند. به اعتقاد وی، ناسیونالیسم‌های ضداستعماری، که واکنشی در برابر امپریالیسم محسوب می‌شود، متأخر از ناسیونالیسم‌های اروپایی است (به نقل از اوزکریملی، ۱۳۸۳: ۱۱۷). نیرن با استوار کردن چهارچوب تحلیلی

سطح جهانی خود بر تک‌عامل اقتصاد سیاسی، به تحولات درون جوامع پیرامون کمتر توجه کرده است و داشته‌های فرهنگی و تاریخی متفاوت این جوامع را، که می‌تواند بر ناسیونالیسم واکنش‌شان اثرگذار باشد، مورد توجه قرار نمی‌دهد. به باور آریج، «توسعه نامتوازن، باید با ویژگی‌های متمایزکننده‌ای نظیر دین یا زبان همراه شود، تا نارضایتی صورت ناسیونالیسم به خود بگیرد» (اوزکریملی ۱۳۸۳، ۱۲۰). در نظریه نیرن برهمکنش نیروهای سستی و مدرن در کشورهای مذکور نیز مورد توجه قرار نمی‌گیرد. همچنین نشان می‌دهد که نخبگان این جوامع، بدون هیچ مانعی می‌توانند به نوگرایی رو آورند و دولت نوگرا و مدرنی را برای مقابله با دولت‌های مهاجم استعمارگر روی کار آورند. این نظریه در توجیه پیدایش ناسیونالیسم به ما کمک می‌کند، اما نمی‌گوید دستاویز این ناسیونالیسم‌های واکنشی چه چیزهایی است؟

علاوه بر این، نمادپردازان قومی با تأکید بر تداوم پیوندهای قومی ماقبل مدرن، نشان می‌دهند که چگونه فرهنگ‌های قومی در تلاش‌های روشنفکران در ایجاد ملت محدودیت‌هایی ایجاد می‌کنند (اوزکریملی ۱۳۸۳، ۸۰). در این پارادایم بر عناصر ذهنی (خاطره، ارزش، احساسات، اسطوره و نماد) در تداوم و استمرار اقوام، شکل‌گیری ملت‌ها و تأثیر ناسیونالیسم تأکید می‌شود (اسمت ۱۳۸۳). به اعتقاد اسمت، ملت‌های مدرن را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن عناصر قومی از پیش موجود درک کرد که فقدان آنها احتمالاً مانع مهمی در "ملت‌سازی" بود (اسمت ۱۳۸۳ و اوزکریملی ۱۳۸۳). از این رو، بهتر است ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی را نمونه‌ها و مثال‌هایی از خانواده مفاهیم متداخل ناسیونالیسم ببینیم که شبیه مفهومی عام از بازی است که چندین عنصر متداخل دارد و همه آن عناصر در هر بازی ظاهر نمی‌شود. یگانه مورد استثناء در خصوص ناسیونالیسم این است که در همه ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی، می‌توانیم سه هدف گسترده هویت، وحدت و استقلال ملی را به درجات متفاوت تشخیص دهیم. در این برداشت، مفاهیم اصلی به جهان‌بینی عام ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی و برنامه‌های سیاسی منتج از آنها شکل می‌دهند؛ اما ترکیبات مختلف این مفاهیم، آنها را به جهان متفاوتی می‌کشاند و موجب پیدایش انواع متفاوتی از ناسیونالیسم می‌شود (اسمت ۱۳۸۳، ۵۰-۵۱). از این منظر و به تعبیر گیلبرت، برخی از منازعات میان ناسیونالیسم‌های رقیب، به نوع توسل آنها به مفاهیم اصلی بعضاً متفاوت و رقیب مربوط می‌شود؛ برای مثال، یک ناسیونالیسم به مفهومی از ملت مبتنی بر سرزمین و موطن و ناسیونالیسم دیگر به مفهومی از ملت مبتنی بر قومیت و فرهنگ توسل

می‌جوید (اسمت ۱۳۸۳، ۵۰). بدین ترتیب، طبقه‌بندی‌های متنوعی از ناسیونالیسم و ملت انجام شده است.

برای حل این مسأله، هاچینسون، طبقه‌بندی دوگانه‌ای را از ناسیونالیسم بیان می‌کند و به تفکیک ناسیونالیسم فرهنگی از ناسیونالیسم سیاسی می‌پردازد. به اعتقاد هاچینسون، ملی‌گرایان سیاسی با ملی‌گرایان فرهنگی به لحاظ ناسازگاری با دولت دیوان‌سالاری، اشتراک نظر دارند، اما آرمان ملی‌گرایان سیاسی، جامعه سیاسی مدنی متشکل از شهروندان آموزش یافته‌ای است که ... به دلیل وجود قوانین مشترک و اخلاقیات وحدت یافته است (هاچینسون ۱۳۸۶، ۱۹۴). آنها وفاداری سیاسی فعلی و سنت‌گرایی را که مانع تحقق این آرمان می‌شوند، مردود می‌دانند و وفاداری مورد نظر آنها، مفهومی جهان‌وطنی و عقل‌گرا از ملت است که در نهایت، رو به یک انسانیت مشترک دارد که بر تفاوت‌های فرهنگی تفوق دارد (همان). از این چشم‌انداز، بنیاد ناسیونالیسم سیاسی در هر شکل آن، بر محور این اندیشه شکل می‌گیرد که حق حاکمیت از آن ملت‌هاست و دولت وقتی ملی است که منتخب ملت یا مورد حمایت و موافقت ملت باشد و دولت و حکومت ملی، بدون به رسمیت شناختن آزادی ملت و حق مداخله ملت در سازماندهی این نهاد سیاسی جدید معنی ندارد. تجلی‌های عینی این آزادی در جامعه، یعنی آزادی قلم، بیان، اجتماعات، احزاب و انتخابات، همه از این بنیاد آزادی ملی و آزادی ملت سرچشمه می‌گیرند (آجودانی ۱۳۸۷، ۱۸-۱۹). بر خلاف ناسیونالیسم سیاسی، ناسیونالیسم فرهنگی، ملت را در رضایت یا قانون "محض" نمی‌جوید، بلکه آن را در احساساتی جستجو می‌کند که با طبیعت و تاریخ پدید آمده‌اند (هاچینسون ۱۳۸۶، ۱۹۴-۱۹۵). ناسیونالیست‌های فرهنگی با رد آرمان حقوق فراگیر شهروندی مورد نظر ناسیونالیست‌های سیاسی، خواستار آن هستند که تمایزات طبیعی موجود درون ملت (جنسی، شغلی، دینی و منطقه‌ای) محترم شمرده شود، زیرا حرکت به سمت تمایز، محرک خلاقیت ملی است (هاچینسون ۱۳۸۶، ۱۹۵). از این دیدگاه و به تعبیر کوهن و گلنر، ناسیونالیسم فرهنگی پاسخ دفاعی نخبگان آموزش دیده به تأثیر برون‌زاد^۱ نوسازی بر نظم‌های منزلتی موجود است که در واقع ممکن است موجب تأکید مجدد بر ارزش‌های سنت‌گرا در اجتماع شود؛ همان‌طور که در کشورهای اسلامی معاصر در خاورمیانه و آسیا پدید آمد (هاچینسون ۱۳۸۶، ۲۰۴). نظریه‌های مطرح شده در اینجا فقط نمونه‌گزیده و متناسبی از

میان نظریه‌های بسیاری است که برای تبیین و تحلیل ناسیونالیسم سودمند است و همان طور که بیان شد، هر کدام از نظریه‌های مذکور، فقط بخشی از داستان پیدایش ناسیونالیسم ایرانی را برای ما در دوره مورد بررسی تحلیل می‌کند و راهنمای ما در بررسی این پرسش‌ها است. ناسیونالیسم ایرانی در پاسخ به چه مساله/ مسایلی شکل گرفت؟ چگونه شکل گرفت؟ چه ویژگی‌ها و گرایش‌هایی یافت؟

روش پژوهش

شاید این ادعا دور از واقعیت نباشد که روش پژوهش ناسیونالیسم، تاریخی است. بر اساس این ادعا، روش پژوهش حاضر، با اتکاء بر امکان همگرایی بین تاریخ و جامعه‌شناسی، برای ارائه تحلیلی از پیدایش ناسیونالیسم ایرانی در سده نوزدهم، آن را در حوزه جامعه‌شناسی تاریخی قرار می‌دهد. پژوهش جامعه‌شناختی درباره مسایل تاریخی، می‌تواند بررسی زمان‌ها و مکان‌های گذشته یا فرایندهای تغییر در طول زمان منتهی به اکنون و جاری در زمان حال باشد. علاوه بر این، در قلمرو فعالیت عملی پژوهش، جامعه‌شناسان می‌توانند روش‌های آرشیوی را از مورخان بگیرند یا از آثار مورخان همانند "منابع دست دوم" مدارک و شواهد استفاده کنند (اسکاچپول ۱۳۸۸، ۴۹۵-۴۹۶). این موضوع بیانگر این است که حال، گذشته را شامل می‌شود (همیلتون ۱۳۸۵، ۱۱۲). بنابراین، در پژوهش حاضر از منابع موجود و آثار مورخان و پژوهشگران دیگر برای ایجاد فهم متقابل از ناسیونالیسم ایرانی استفاده شده است تا با شناسایی و بررسی سیاست‌ها و اندیشه‌های ناسیونالیستی آن دوره، به واکاوی نخستین زمینه‌های تکوین عینی و ذهنی آن چیزی بپردازیم که اکنون "ملت ایران" نامیده می‌شود. از این رو، پژوهشگران به عنوان مورخ این موضوع را مورد بررسی قرار نمی‌دهند، بلکه این پژوهش را دعوتی از تاریخ برای فهم جامعه‌شناختی یک پدیده تاریخی می‌دانند. به منظور تمرکز بر موضوع، مفهوم ناسیونالیسم و مباحث نظری پیش گفته را راهنمای خود قرار داده‌ایم و شواهد مستقیم و غیرمستقیم درباره این پدیده را بررسی کرده‌ایم. همچنین با آوردن گزاره‌ها و برداشت‌های سایر پژوهشگران و بحث کردن با آنان درباره موضوع مورد بررسی، بر اعتبار پژوهش افزوده‌ایم.

زمینه پیدایش ناسیونالیسم در ایران

پس از فروپاشی ایدئولوژی قدرتمند و دیرپای صفوی بر اثر جنگ داخلی تا برآمدن قاجار در ۱۸۰۰ م. / ۱۷۹۱ ش.، ایران، سده هجدهم را به گفته نماینده کمپانی هند شرقی انگلیس به نحو "رقت‌بار" و به گفته ژان اوین، مورخ معاصر "فاجعه‌بار" (نقل از فوران ۱۳۸۵، ۱۶۰) پشت سر گذاشت. گزارش‌های همه سیاحانی که در آغاز سده نوزدهم از ایران دیدن کرده‌اند، بیانگر بدبختی‌های مملکت در زمینه کاهش جمعیت، فقر و انحطاط اقتصادی و جدایی آن از جریان اصلی سیاست، تجارت، علم و فرهنگ جهانی است (عیسوی ۱۳۶۹، ۱۸). در همین دوره، ایران "سستی و اسلامی" (لمبتون ۱۳۶۷، ۱۲۸) به عنوان یک اجتماع فرهنگی با رخداد نوینی مواجه شد که در چارچوب اندیشه پیشامدرن، تحلیل‌پذیر نبود. این رخداد نوین، «تعدی یک تمدن بیگانه با قدرتی فوق‌العاده بود که از زمان جنگ‌های روس در دوره سلطنت فتحعلی‌شاه به گونه‌ای فزاینده احساس می‌شد» (لمبتون ۱۳۷۹، ۱۷۹). روسیه در جنگ‌های بین سال‌های ۱۸۰۱ م. / ۱۱۸۰ ش. و ۱۸۲۸ م. / ۱۲۰۷ ش. بخش وسیعی از سرزمین ایران را جدا کرد. «این جریان نه تنها خشم، بلکه هراس را نیز برانگیخت» (لمبتون ۱۳۶۷، ۱۱۳) و «ضعف همراه با کاهش ارضی ... حیات ملی را به نابودی سوق می‌داد» (آلگار ۱۳۶۹، ۱۳۵). در این دوره، "ساختار موزاییکی جامعه ایران" و "ساختار پراکنده قدرت سیاسی" (اکبری ۱۳۸۴ الف، ۲۸۵) با رویدادی مواجه شد که «نه تنها حیات سیاسی، بلکه حیات اجتماعی و اقتصادی مملکت را نیز یکسره دگرگون ساخت» (لمبتون ۱۳۸۲، ۳۵). پس از این رخداد تاریخی سرنوشت‌ساز، «سستی و بی‌رمقی و سترونی فرهنگ ایرانی» (ثلاثی ۱۳۸۶، ۳۲) که از سده‌ای پیش آغاز شد، استمرار یافت و ایران در مواضع واکنشی و فرودست قرار گرفت و ایرانیان که به گفته بهنام (۱۳۴۶) پیش از این «هر مهاجمی را آموزگار بودند» (بهنام ۱۳۴۶، ۲) اکنون باید می‌آموختند. از آن رخداد به بعد، ایران در "آستانه" (طباطبایی ۱۳۸۶ الف، ۳۲) قرار گرفت و پس از آن، "ضربه هویتی" (علیخانی ۱۳۸۶، ۴۷) دگرگونی فراگیر و بنیادی در اجتماع سستی ایران آغاز شد. پدیده‌های نوینی شکل گرفت و در امتزاج یا مخالفت با گذشته، هر پدیده‌ای خاستگاهی چندگانه یافت. طباطبایی معتقد است که به دنبال شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس:

«انسجام نظام وجوه متفاوت عناصر تاریخی و فرهنگی ایران و وحدت آن، که از ویژگی‌های دوران قدیم بود، بر هم خورد و در هماهنگی آن عناصر که به دنبال بحران در آگاهی

زمان ویژه خود را داشتند خللی به وجود آمد.... با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس، رخنه‌ای بی‌سابقه در ارکان این وحدت افتاد، تخلفی میان قلمروهای متفاوت پدید آمد و هر قلمرویی، ضرباهنگ دگرگونی متفاوتی پیدا کرد» (طباطبایی ۱۳۸۶ الف، ۳۴-۳۳).

"بحران" از بین رفتن "انسجام نظام" و "وحدت ساختاری" ایران پیشامدرن، همراه با به خطر افتادن استقلال ایران که طباطبایی از آن با عنوان "بحرانی در بنیادها و بحران بنیادها" (طباطبایی ۱۳۸۶ الف، ۱۷) یاد می‌کند، آغازگر دغدغه ذهنی دولتمردان و روشنفکران ایرانی و پیدایش تدریجی یک جامعه ملی بود که دلیل پیدایش آن را باید در اندیشه‌ها و سیاست‌های نوگرایانه و واکنش برخی روشنفکران و دولتمردان ایرانی به چالش‌های ایران معاصر جست. در این دوره، فشارهای نظامی، سیاسی و سپس اقتصادی (لمبتون ۱۳۶۷، ۱۱۵) چنان ایرانیان را به چالش طلبید که نخبگان ایرانی، چاره‌ای جز توسل به اصلاح‌طلبی از اوایل سده نوزدهم میلادی نداشتند (رجایی ۱۳۸۶، ۱۶۲) و در گرانیگاه آگاهی ایرانیان، یعنی «مکتب تبریز می‌بایست به اجبار به آن تن در می‌داد» (طباطبایی ۱۳۸۶ الف، ۱۳۳). بی‌دلیل نیست که «اصلاح‌طلبان پیشگام، نظیر عباس میرزا، قائم مقام و امیرکبیر همه از آذربایجان یعنی خط مقدم جبهه با روسیه آمدند» (فوران ۱۳۸۵، ۲۴۷) و تبریز^۱ به کانون ناسیونالیسم ایرانی تبدیل شد (کاتم ۱۳۷۲، ۴۹). این شهر همان گونه که دروازه مدرنیت ایرانی است، دروازه ناسیونالیسم ایرانی نیز محسوب می‌شود. از

۱. شهر تبریز، کانون اصلاحات ایران در آن زمان بود و «از این لحاظ، دربار ولیعهد در تبریز مهم‌تر از دربار شاه در تهران به شمار می‌رفت» (آدمیت ۱۳۷۸، ۱۶۱-۶۲) و قدرت ایالتی آشکار بود (شیفر ۱۳۸۵، ۶۷). ایده‌های ناسیونالیستی نیز از همین شهر به سایر نواحی ایران انتقال یافت. از آغاز فرایند دگرگونی‌های سریع، آذربایجانی‌ها یعنی بزرگترین و مهم‌ترین جماعت قومی اقلیت کشور، تعلق شدیدی به جامعه ملی ایران نشان» (کاتم ۱۳۷۲، ۴۹) دادند و تا دهه نخست قرن بیستم م. و ظهور بان-تورانیسم، ناسیونالیسم هشیار ایرانی در میان جمعیت آذربایجانی قفقاز رشد کرد (امانت ۱۳۸۲، ۳۵). به طوری که برخی معتقد هستند که «بسیاری از عناصر مهم در ساخت و پرداخت موجودیت قلمرویی و محدود ایرانی، از تبار اقلیت‌های قومی غیرفارسی زبان بودند و در رأس آنها نیز آذربایجانی‌ها و نه گروه‌های رسمی فارسی زبان قرار داشتند» (اتابکی ۱۳۸۱، ۱۸). دلیل شروع مقدمه جنبش نوخواهانه از آذربایجان، موقعیت جغرافیایی آن بود که همسایه روسیه و عثمانی و نزدیکتر به دنیای اروپا محسوب می‌شد. همچنین طبیعی است که اندیشه نوآوری، نخست از دستگاه حکومت بروز کرد. زیرا، اولاً زمامداران از طریق تجربه، به اماندگی خود در حین تصادم با نیروی غرب پی بردند. دوم اینکه، عنصر دانا و روشن‌بین در صنف دیوانیان وجود داشت. سوم اینکه، اهمیت سیاسی و سوق‌الجیشی آذربایجان، بیشتر از سایر ایالت‌ها بود (آدمیت ۱۳۷۸، ۱۶۰).

این چشم‌انداز، «ناسیونالیسم ایرانی، خود جزئی از طرح کلی‌تر تجدد و ترقی ایران محسوب می‌شود» (بشیریه ۱۳۸۳، ۱۲۳-۱۲۴). ایرانیان پیشامدرن «هیچ خاطره روشن و مشخصی از حکومت مشترک یا حکومت "خوب" نداشتند (لمبتون ۱۳۶۷، ۱۱۵) و ملت به معنای مدرن و سیاسی آن برای آنها ناشناخته بود و «تأکید بر فرهنگ بود تا بر ملیت» (لمبتون ۱۳۶۷، ۱۱۵). «برداشت رایج میان نخبگان ایرانی درباره دو مقوله تجدد و ملیت، در این دوره شکل گرفته است» (انتخابی ۱۳۸۱، ۱۸۶). از همین دوره، سازمان‌های سیاسی توانستند اقتدار خود را به میزان فزاینده‌ای مؤثر کنند. بدین ترتیب، تا حدی گذر از همبستگی‌های قدیم مذهبی به همبستگی‌های ملی انجام گردید (لمبتون ۱۳۶۷، ۱۱۵). در ادامه این بحث، سیاست‌ها و اندیشه‌های ناسیونالیستی آن دسته از ایرانیانی را مورد بررسی قرار می‌دهیم که در آن دوره، شاید، هوشیارتر از دیگران با این بحران مواجه شده بودند.

سیاست‌های ناسیونالیستی

آنچه که در اینجا سیاست‌های ناسیونالیستی نامیده می‌شود، بیانگر آن دسته از اقدامات نوگرایانه/اصلاح‌طلبانه دولتمردان ایرانی در عصر قاجار است که به طور مستقیم و غیرمستقیم با هدف حفظ وحدت و استقلال ایران و تقویت دولت در شرایط بحرانی ایران سده نوزدهم انجام شده است و برای فهم ناسیونالیسم ایرانی اهمیت دارد. در این دوره، ناسیونالیسم ایرانی که «عمدتاً برخاسته از روشنفکران پراکنده و نه حاصل نهضتی سازمان‌یافته و کاملاً تعریف شده بود، بیشتر از سوی دولت ترویج می‌شد» (فرش ۱۳۸۳، ۴۳۴) و «... کانون اصلی اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه [نیز] نخست در دستگاه دولت به وجود آمد» (آدمیت ۱۳۷۸، ۱۶۴). بنابراین، تصادفی نیست که «نخستین ناسیونالیست‌های ایرانی، از نخستین تجددطلبان [ایران] محسوب می‌شوند؛ هدف این مردان، ایجاد حکومتی متمرکز و قوی بود» (کاتم ۱۳۷۸، ۳۵). به اعتقاد فرش، «ریشه‌های ناسیونالیسم ایرانی را در ارتباط با مدرنیزاسیون می‌توان در اقدامات عباس میرزا و پس از آن در انتشار روزنامه‌ها و تلاش‌های برخی از روشنفکران ایرانی برای عربی‌زدایی از زبان فارسی و ایجاد پیوند میان ناسیونالیسم سرزمینی و مذهب شیعه ردیابی کرد» (فرش ۱۳۸۳، ۴۴۵). روشنفکران و نوگرایان ایرانی از همان آغاز، در تلاش‌های خود برای رویارویی با مدرنیت «دو وجه از مدرنیت را که در دسترسشان بود، اخذ کردند: وجه "اثبات‌گرا" که در آن بر مقوله‌هایی

مانند فناوری و دیوان‌سالاری کارا تأکید می‌شد که در مدرنیت غرب یافت می‌گردید؛ و وجه فرهنگی مدرنیت، که در آن بر جنبه‌های دموکراتیک‌تر تمدن مدرن تأکید می‌شد» (وحدت ۱۳۸۵، ۱۸). وجه «اثبات‌گرایی» مدرنیت در توجه به ضعف نظامی ایران و با کوشش برای مدرنیزاسیون «نظام/نیروهای مسلح» آغاز گردید و در پی آن، شکلگیری وجه «فرهنگی» با تأخیر و به تدریج آغاز شد. از همان آغاز، ایرانیان نیز همانند سایر مسلمانان «حاضر بودند که فناوری توپخانه را از غربیان اخذ کنند، بدون آنکه ریاضت و فلسفه مرتبط با آن را بپذیرند. ممکن بود که دکارت افسر را استخدام کنند، اما به دکارت فیلسوف اعتنایی نمی‌کردند» (گلنر ۱۳۸۸، ۵۳-۵۴). با این حال، همین «آگاهی از ضعف نظامی ایران بود که به ویژه به ملی‌گرایان ایرانی شکل داد» (کرونین ۱۳۸۵، ۱۷۴).

از میان دولتمردان ایرانی پیش از مشروطه، نخست اقدامات اصلاحی عباس میرزا ۱۱۸۴-۱۲۰۷ ش. / ۱۸۰۵-۱۸۲۸ م.^۱ و بعدها میرزاتقی‌خان امیرکبیر ۱۲۳۰-۱۲۲۷ ش. / ۱۸۵۱-۱۸۴۸ م. و میرزا حسین‌خان سپهسالار ۱۲۵۹-۱۲۴۹ ش. / ۱۸۸۰-۱۸۷۰ م. را می‌توان در پوشش توجه آنان به منافع ملی مورد بررسی قرار داد. «حرکت‌های آغازین برای نوسازی از «مردان شمشیر» نشأت می‌گرفت. دلایل آن سیاسی بود تا اجتماعی، و حاصل واکنش آنها به تجاوز تدریجی قدرت‌های بزرگ در ایران و برتری نظامی این قدرت‌ها بود» (لمبتون ۱۳۶۷، ۱۳۴). می‌توان عباس میرزا (۱۲۱۲-۱۱۶۸ ش. / ۱۸۳۳-۱۷۸۹ م.) را در شمار نخستین ایرانیانی محسوب کرد که گذار از «میهن‌دوستی» کهن به سوی «ناسیونالیسم» نوین، در پی جستجوی درباره چرایی شکست ایرانیان از روس‌ها، ذهنیت و رفتار او را در بر گرفت (بهنام ۱۳۸۳). عباس میرزا معمار «بنای نظام جدید» (زرگری‌نژاد ۱۳۸۶، ۸۰)، در ایام حکومت خود در آذربایجان به «اصلاح و نوسازی قشون، تنظیم قواعد تازه برای ملکداری و مالکیت و برانداختن سنت فروش ایالات، تفکیک خالصه‌ها از موقوفات، تعیین روز مظالم برای رعیت، تأسیس چاپارخانه برای دفع

۱. تاریخ‌های درج شده در مقاله حاضر (بر حسب سال خورشیدی و میلادی)، بر اساس منابع مورد استفاده در این پژوهش محاسبه و ثبت شده است. بنابراین، ممکن است از دقت بسیاری برخوردار نباشد و باید با احتیاط مورد توجه قرار گیرند. در منابع مورد بررسی، تاریخ‌های متفاوتی ذکر شده است. با این حال، از آنجایی که نویسندگان مقاله حاضر خود را مورخ نمی‌دانند، در این زمینه تلاش نیز نکرده‌اند. در ضمن، تغییر اندک تاریخ‌ها، اثر چندانی نیز بر پژوهش حاضر ندارد. علاوه بر این، تشخیص دادیم که استناد به کار مورخان و پژوهشگران پیشین کفایت می‌کند.

اجحاف به رعایا، اعزام محصل به فرنگ برای انتقال علوم جدید به کشور، تشویق صنایع و تلاش برای استقلال اقتصادی، ترویج اندیشه اتحاد اسلامی میان ایران و عثمانی» (زرگری نژاد ۱۳۸۶، ۷۹) پرداخت. برخی از اقدامات عباس میرزا برای اولین بار در ایران انجام شد و سابقه‌ای در ایران پیشامدرن ندارد. وی از معدود دولتمردان ایرانی است که پیوسته به کنکاش و بررسی دلایل ضعف ایرانیان در آن روزگار می‌پرداخت. در همان دوران، عباس میرزا پس از شکست از روس‌ها خطاب به آمده ژوبر، فرستاده ناپلئون چنین گفت:

بیگانه! تو این ارتش، این دربار و همه دستگاه قدرت را می‌بینی. مبدا گمان کنی که من مرد خوشبختی باشم.... مستی سرباز اروپایی، همه دسته‌های سپاه مرا با ناکامی روبرو کرده‌اند و با پیشرفت‌های دیگر، خود ما را تهدید می‌کنند.... [سپس در ادامه می‌پرسد] چه قدرتی این چنین شما را بر ما برتری داده است؟ دلیل پیشرفت‌های شما و ضعف همیشگی ما چیست؟ شما با فن فرمانروایی، فن پیروزی و هنر به کار گرفتن همه توانایی‌های انسانی آشنا هستید، در حالی که ما در جهلی شرمناک، محکوم به زندگی گیاهی هستیم و کمتر به آینده می‌اندیشیم (نقل از طباطبایی ۱۳۸۶ الف، ۱۳۴-۱۳۳).

سخنان عباس میرزا آشکارا نشانه تقابل دو جهان سنتی و مدرن و زاده قیاس "خود" با "دیگری" بود. دیگری که دیگری سنتی نبود. «مهم‌ترین تمایز، پیشرفت "دیگری" و عقب‌ماندگی "ما" بود» (علیخانی ۱۳۸۶، ۴۷). عباس میرزا حیران از رخداد‌های آن روزگار از فرستاده ناپلئون می‌پرسد «بگو من چه باید بکنم که ایرانیان را هشیار نمایم؟» (نقل از آدمیت ۱۳۴۹، ۲۲۱ و ۱۳۷۸، ۱۶۱). این حیرانی عباس میرزا را می‌توان نشانه‌ای از آغاز بحران هویت و "اولین لرزه‌های هویتی ایران" (علیخانی ۱۳۸۶، ۶۲) دانست که تاکنون استمرار یافته است. «نوگرایی و اصلاحات عباس میرزا، اصلاحات از بالا و محدودی بود^۱ که به سبب شرایط جنگی روزگار وی، بیشتر قلمرو ارتش را شامل می‌شد» با این حال، از آن رو که «بر ضد تکاپوهای

۱. آنگار حسادت برادران عباس میرزا و دستاویزهای مذهبی ساختگی و موانع مذهبی پیش‌روی وی را بیان می‌کند. وی از قول پاکروان می‌نویسد «هنگامی که عباس میرزا در تبریز به آموختن فنون نظامی پرداخت، برای احتراز از جلب توجه علما، مخفیانه این کار را انجام می‌داد» اصلاحات نظامی عباس میرزا از جای دیگری نیز محدود می‌شد. چنانچه جمیل قوزانلو بیان می‌کند «مخالفت علما می‌توانست از سربازگیری جلوگیری کند» (ر. ک. به آنگار ۱۳۶۹، ۱۲۹-۱۵۸).

سلطه‌گرایانه قدرت‌های غربی در ایران بود، به منافع ملی ایران خدمت می‌کرد» (آجدانی ۱۳۸۶، ۲۲ و ۲۳). آنچه که در مجموع ذهن عباس میرزا را به خود مشغول کرد، حفظ تمامیت ارضی و قلمروی "ممالک محروسه ایران" بود که در آن روزگار در خطر قرار گرفته بود. گرچه «مرگ عباس میرزا، ضربه‌ای برای برنامه‌های اصلاح از بالا، و اصلاح ارتش، بوروکراسی اداری، و آموزش جدید» بود (کدی ۱۳۶۹، ۸۳).

پس از عباس میرزا، امیرکبیر (۱۲۳۰-۱۲۸۶ ش. / ۱۸۵۱-۱۸۰۷) اقدامات نوگرایانه‌ای را برای رشد منافع ملی ایران در مدت کوتاه صدارتش انجام داد. در سیاست ملی امیر، بر "جنبه ملی" وی در "حفظ استقلال سیاسی ایران" (آدمیت ۱۳۷۸، ۱۶۴) تأکید می‌شد. آدمیت درباره وی می‌نویسد شخصیت امیرکبیر از چند جنبه اهمیت دارد: «یکی اینکه نماینده ناسیونالیسم ایرانی است در برخورد با استعمار سیاسی و اقتصادی اروپایی. دیگر اینکه نماینده اصلاح سازمان سیاسی است، و اصلاحگر اخلاق مدنی؛ و سوم اینکه مروج دانش و فرهنگ و صنعت جدید غربی است» (آدمیت ۱۳۷۸، ۲۱۵). پیشینه ناسیونالیسم ایرانی را می‌توان در "نظم میرزاتقی خانی"^۲ که مبین سیاست‌های ملی‌گرایانه امیر است، به خوبی دریافت. امیر در توجیه سیاست ملی خود به سفیر انگلیس گفت:

در ملت ایران، نشانه‌ای از وطن‌پرستی یا ملیت به جای نمانده است، قدرت دین که تا امروز جای ملیت را گرفته بود، رو به سستی نهاده، قدرت دولت نیز بسیار محدود است، و همه طبقات مردم نیز خواهان تحولی هستند. در عین حال، ایرانیان اشتیاق غربی یافته‌اند که خود را به دولت‌های اجنبی نزدیک کنند... با اختلاف عظیمی که میان قدرت ایران و انگلستان است، چطور می‌توانم تن به تقاضایی دهم که بر قدرت انگلستان بیفزاید و از قدرت ایران بکاهد (آدمیت ۱۳۷۸، ۴۷۰).

در همین سند، امیرکبیر با توجه به درکی که از تحولات دوره خود داشت، از واژگان "ملت ایران"، "وطن‌پرستی" و "ملیت" استفاده می‌کند. آدمیت تأکید می‌کند که عین دو واژه

۱. هر دو اصلاح‌طلب آغاز سده نوزدهم ایران، خیلی زود از دست رفتند. عباس میرزا در سن ۴۴ سالگی بدرود

حیات گفت و امیرکبیر نیز در سن ۴۴ سالگی به قتل رسید.

۲. برای مطالعه درباره "نظم میرزا تقی‌خانی" ر. ک. به آدمیت (۱۳۷۸).

"وطن پرستی" و "ملیت" در متن نامه امیر موجود است^۱ (ر. ک به آدمیت ۱۳۷۸، ۴۷۰). در ادامه، امیر درباره سستی مذهب و ضعف قدرت دولت بحث می‌کند و این موضوع، بیانگر برداشت صحیح امیر از وضعیت آن روز، به ویژه در ارتباط با ظهور پدیده‌های نوین در آن روزگار بود. امیر کبیر استعداد تحول‌خواهی ایرانیان را فهمیده است و به ویژه گرایش آنها را به دولت‌های در حال پیشرفت آن روزگار^۲ که امیر آنها را "دولت‌های اجنبی" نامیده است - مورد توجه قرار داده است. در تأیید درستی برداشت امیر کبیر، شیل ناظر حساس رویدادهای ایران در سال ۱۸۵۰ نیز بیان می‌کند که «عموم ایرانیان گرایش به تغییر دارند» (لمبتون ۱۳۶۷، ۱۱۶). گرایش ایرانیان به دولت‌های بیگانه و از دست رفتن حس وطن پرستی و ضعف و فتور مذهب در آن روزگار را شاید بتوان در پرتو مفاهیم امروزی در قالب مسأله "هویت" شناسایی کرد. مسأله‌ای که سایه سنگین آن از آغاز رویارویی مدرنیت با ایران سنتی بر سراسر تاریخ معاصر ایران کمابیش احساس شده است. تا جایی که به ناسیونالیسم مربوط است، در سده نوزدهم، هیچ کدام از دولتمردان ایرانی به اندازه امیر کبیر بر منافع ملی تأکید نکرد. مواضع ناسیونالیستی امیر کبیر، به ویژه مبتنی بر حفظ "استقلال سیاسی و اقتصادی" و یکپارچگی سرزمینی ایران بود. امیر کبیر در موضوع امنیت داخلی و حفظ یکپارچگی ایران و تمرکز دولت مرکزی، شورش سالار در خراسان را سرکوب (اقبال آشتیانی، ۱۳۴۰ و بینا، ۱۳۴۸) کرد و کوشش‌های انگلیس در سیستان و بلوچستان (آدمیت ۱۳۷۸) را ناکام گذاشت. در بعد سیاسی و اجتماعی به اصلاح مالیه و خزانه (بینا ۱۳۴۸ و آدمیت ۱۳۷۸)؛ نظام و بحریه (آدمیت ۱۳۷۸ و مهدوی ۱۳۵۵)؛ دیوان عدالت؛ اخلاق و کردار مدنی؛ امور و خدمات شهری (آدمیت ۱۳۷۸)؛ و در بعد فرهنگی به تأسیس دارالفنون (بینا ۱۳۴۸؛ آدمیت ۱۳۷۸؛ اقبال آشتیانی ۱۳۴۰) و روزنامه وقایع اتفاقیه (بینا ۱۳۴۸؛ آدمیت ۱۳۷۸؛ رضاقلی ۱۳۷۷) پرداخت و از نفوذ علما و روحانیون (بینا ۱۳۴۸؛ لمبتون ۱۳۶۷) کاست. در بعد اقتصادی نیز در سیاست اقتصادی امیر کبیر در تقابل با اقتصاد استعماری (بینا ۱۳۴۸) آوردن صنایع جدید و تقویت و تغییر نظام کشاورزی ایران (آدمیت ۱۳۷۸) مورد توجه بود^۳. هر چند «اقدامات اصلاحی امیر، در زمانی اندک [دوره

۱. آدمیت می‌نویسد «اصطلاح "غیرت ملت و خاک" و "وطن پرستی" را امیر در ۱۲۶۵ق. [۱۲۲۸ش. / ۱۸۴۹م.] استفاده کرده است (آدمیت ۱۳۴۹، ۱۱۴).

۲. آدمیت درباره اهمیت اقدامات امیر کبیر، فقط در زمینه تأسیس دارالفنون "نخستین مدرسه بزرگ غیردینی" (بهنام ۱۳۷۵، ۳۱) می‌نویسد «ایجاد دارالفنون، خود نشانه تحول ذهنی است و ... از مؤثرترین عوامل دگرگونی افکار است. گرچه تعلیمات علمی آن تا اندازه‌ای مقدماتی بود- تأثیر اجتماعیش کم نبود. مهم تر از همه، این کار در اصول دانش گذشتگان تردید انداخت» (آدمیت ۱۳۵۱، ۱۵).

صدارت ۳۹ ماه/ سه سال و سه ماه، شگفت‌انگیز بود، [...] اما آن اصلاحات در صورتی به نتیجه می‌رسید که قانون اساسی، استقلال سلطنت را محدود می‌کرد»^۱ (طباطبایی ۱۳۸۶، ب، ۱۵۱). کاری که بعدها به ناگزیر مورد توجه مشروطه‌خواهان ایرانی قرار گرفت و «نتیجه سیاست‌های امیر در اصل به سبب شکست آنها، به رشد عوامل انقلابی یاری کرد» (آلگار ۱۳۶۹، ۲۱۳). وضعیتی که در سراسر تاریخ معاصر ایران به گونه‌های دیگری تکرار شده است.

سیاست‌های ترقی‌خواهانه امیرکبیر، به طور مستقیم در زمینه دو بعد اساسی ناسیونالیسم ایرانی، یعنی حفظ استقلال و یکپارچگی ایران قرار می‌گرفت و به طور غیرمستقیم حفظ هویت ایرانی را مورد توجه قرار می‌داد. توجه وافر امیرکبیر به یک دولت مقتدر و متمرکز ملی و ایرانی ضامن حفظ منافع ملی، در همین راستا توجه می‌شود. «همه این سیاست‌ها بدان منظور اتخاذ گردید که دولت قاجار را تقویت کند، تا بتواند در برابر فشارهای خارجی و جنبش‌های داخلی ایستادگی کند» (فوران ۱۳۸۵، ۲۴۷). در این دوره «آنچه بیش از همه باعث پیدایش و قدرت‌گیری ناسیونالیسم ایرانی شد، خشم و تحقیر ناشی از نفوذ و پیشروی اقتصادی بیگانگان بود - این عامل حتی از عامل تأثیر تفکر و اندیشه غربی، اهمیت بیشتری داشت»^۲ ناسیونالیسم ایرانی، پیامد رقابت‌های اقتصادی [روس و انگلیس] بود» (کاتم ۱۳۷۸، ۱۹۶). گرچه امیرکبیر وزیر «ممالک محروسه ایران» بود، اما نگاهی ملی‌گرایانه و برای حفظ حاکمیت ملی ایران بر تمامیت ارضی ایران داشت و این را می‌توان در سیاست‌ها و حساسیت‌های وی به مرزها و همه قلمرو «ممالک محروسه» سرزمین ایران ملاحظه کرد. از دوره صدارت امیرکبیر، سیاست‌گذاری در ایران، ملی گردید^۳ و تقریباً قلمرو سرزمینی و سیاسی ممالک محروسه ایران، مشمول این سیاست‌ها شد. اگر بخواهیم از میان دولتمردان پیش از مشروطه، نماینده شایسته‌ای برای ناسیونالیسم ایرانی نام ببریم، شایسته‌تر از امیرکبیر کسی یافت نمی‌شود. زیرا اثر اقدامات ناسیونالیستی وی، تاکنون در ذهن ایرانیان باقی مانده است و از وی یاد می‌کنند.^۳

۱. کاتوزیان معتقد است که «در نبود قانون، سیاست نیز وجود نداشت. ... زیرا تنها در درون یک چارچوب حقوقی تعیین‌کننده حقوق و تکالیف است که اندیشه و اقدام مستقل امکان‌پذیر می‌گردد» (کاتوزیان ۱۳۷۷، الف، ۲۰).
 ۲. برای مثال، «قانون تذکره دادن [پاسپورت/گذرنامه] را بنیان نهاد» (برای مطالعه شرح برخی از این سیاست‌ها ر. ک. به آدمیت ۱۳۷۸، ۲۲۰-۲۱۹).

۳. برای مثال، رفسنجانی از وی به عنوان «قهرمان اصلاحات» (رفسنجانی ۱۳۴۶، ۵۸) یاد می‌کند. وی شرح مفصلی از اقدامات اصلاحی امیرکبیر بیان می‌کند و درباره زمینه‌ای که امیر در آن به صدارت رسید، می‌نویسد: در این دوره «استبداد و استعمار در کادر هیئت حاکمه با هم تلفیق شدند، از تلفیق این دو موجود کثیف، یک پدیده بسیار شوم و نفرت‌باری به وجود آمد که هر بلا و نکبت را که ممکن است حکومتی در بر داشته باشد، برای ملت ایران به بار

بعد از دوران امیرکبیر، دوره صدارت میرزا حسین خان سپهسالار (۱۲۶۰-۱۲۰۷ش. ۱۸۸۱-۱۸۲۸م.) در پیدایش، استمرار و آگاهی ملی ایرانیان اهمیت دارد. «باید دانست که در زمره اهل دولت، بیش از هر کس سپهسالار و مستشارالدوله [در ادامه درباره وی بحث شده است] بودند که مفهوم اجتماعی و سیاسی "وطن" و "ملت" را نشر دادند و مروج آن مفاهیم، در عرف جدید سیاست بودند. هر کجا از لزوم ترقی و اخذ شرایط مدنیت غربی سخن رانده‌اند، در مسئولیت ملی و وطنی بیانی دارند». میرزا حسین خان یک جا می‌نویسد: «اگر هر یک از ما به قدر حصه خودمان، معنی وطن‌داری را فهمیده بودیم و ادای تکلیف از خود نموده بودیم ° حالا وضع دولت و ملت ما رنگ دیگری داشت». «دوران سپهسالار درست هم‌زمان است با رشد آگاهی ملی و ناسیونالیسم جدید ایران» (آدمیت ۱۳۵۱، ۱۶۰). سپهسالار عنوان روزنامه خود را "وطن" اعلام کرده است و غایت آن را در این شناخت که «ملت ایران و سلطنت قدیم ایران، عظمت باستانی خود را احیا کنند» (آدمیت ۱۳۵۱، ۱۶۰-۱۶۱). وی می‌نویسد: «این روزنامه را وطن نام نهادیم، از آن [رو] که وطن پرستی نزد هر فرد ملت، والاترین فضیلت‌هاست». به اعتقاد وی، وطن پرستی فقط "پرستش زادگاه" نیست؛ بر معنی جامع‌تری دلالت می‌کند و "احترام به قوانین و بنیادها" را نیز شامل می‌شود (آدمیت ۱۳۵۱، ۳۹۱-۳۹۲). ظاهراً حسین خان سپهسالار، درک درستی از تمایز بین وطن پرستی صرف و وطن پرستی در معنای نوین آن یعنی همان ناسیونالیسم دارد. به ویژه گونه‌ای گرایش مدنی در اندیشه وی مشاهده می‌شود. آدمیت می‌نویسد: «اصطلاح "منفعت نوع"، "منافع عمومی"، "نفع عام" "افراد نوع" را بیشتر همان دو [سپهسالار و مستشارالدوله] در نوشته‌های رسمی به کار برده‌اند. همچنین می‌بینیم که "رای عامه" و "آرای ملتی" شناخته شدند. همه آن تعبیرها در این دوره داخل لغات روزنامه‌نویسی هم گردیدند. مجموعشان دلالت بر تعقل اجتماعی جدیدی می‌کند» (آدمیت ۱۳۵۱، ۴۱۲).

میرزا حسین خان، سوای اندیشه ناسیونالیستی به تلاش برای "تحریر نفوس" و ثبت "حیات و ممت نفوس" مملکت (آدمیت ۱۳۵۱، ۲۲۱)؛ اصلاح "اوزان و مقادیر" (آدمیت ۱۳۵۱، ۳۱۳)؛ اصلاح پول ایران و تأسیس "نظام ضرابخانه" و انتشار "پول جدید" (آدمیت ۱۳۵۱، ۳۱۵-۳۱۴)؛ اصلاح "شیوه نامه‌نگاری رسمی" (آدمیت ۱۳۵۱، ۴۴۸)؛ تعیین "قرار اوقات دربخانه" یا به

آورد» (رفسنجانی ۱۳۴۶، ۳۲). در چنین وضعیتی «غیرممکن بود، ملت ایران بتواند در سایه قدرت زمامدارانی با این طرز فکر، منافع خویش را تأمین کنند، ... و لذا در ایران، استعمار و استبداد، آن هم استبداد در خلاف مسیر منافع ملت، دست به دست هم دادند و برای مدتی طولانی در مقابل طوفان سهمگین احساسات و عواطف ضداستعماری ملت، به زندگی کثیف و غاصبانه خویش ادامه دادند» (رفسنجانی ۱۳۴۶، ۴۲).

اصطلاح امروزی "ساعات اداری" (آدمیت ۱۳۵۱، ۴۵۰)؛ ایجاد "آرمه [ارتش] منظم" و لشکر "ملتی" (آدمیت ۱۳۵۱، ۴۱۶)؛ پرچم جدید ایران و تنظیم سه رنگ آن و نصب شیر و خورشید در وسطش (آدمیت ۱۳۵۱، ۴۵۲)؛ "پست‌خانه جدید و تمبر پستی" (آدمیت ۱۳۵۱، ۴۵۳) در ایران دست زد. به اعتقاد آدمیت، دوران سپهسالار^۱ ... از همه بامعنی‌تر دوران تحول نگرش اجتماعی و دیدگاه طبقه اندیشمند به مفهوم ملت و دولت، شناسایی حقوق افراد، الزام متقابل دولت، و منشأ قدرت حکومت است (آدمیت ۱۳۵۱، ۴۷۳). در همه این موارد، یک وحدت رویه نوین در سطح ملی در حال شکل‌گیری بود. سیاست‌های سپهسالار نیز بعد عینی و ذهنی ناسیونالیسم را شامل می‌شد. اقدامات اصلاحی وی به گسترش نوگرایی ایرانیان و گسترش سواد، شبکه‌های ارتباطی و صنعت چاپ، مطبوعات و مفهوم‌پردازی‌های ناسیونالیستی بسیار کمک کرد. در همین دوره، وی از حلقه روشنفکران و نوگرایان آن دوره، نظیر میرزا ملکم‌خان و میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله و غیره نیز استفاده می‌کرد. اصلاح‌طلبان ناسیونالیست این دوره، همگی تقویت دولت را نخستین اقدام برای حفظ استقلال و منافع ملی ایران محسوب می‌کردند. هر چند که راهی طولانی پیش‌روی آنان بود و ایده‌ها و سیاست‌های نوگرایانه آنان، مخالفان سرسختی نیز داشت. جدا از دسیسه‌ها و مخالفت‌های آنان با سیاست‌های نوگرایانه عباس‌میرزا و امیرکبیر، «تجدد و آزادی از همین دوره با دو دشمن کهنه‌کار که ریشه در سنت داشت، روبرو بود: درباریان و روحانیون» (آجودانی ۱۳۸۳، ۲۵۰).

اندیشه‌های ناسیونالیستی

منظور از اندیشه‌های ناسیونالیستی، آمیزه متنوعی از آرا و افکار نویسندگان و روشنفکران ایرانی در سده نوزدهم است که به طور مستقیم یا غیرمستقیم حاکمیت ملت، قانون و نفی استعمار و استبداد را در کانون توجه قرار می‌داد. این دسته از روشنفکران از [نخستین] ناقلان و نظریه‌پردازان ناسیونالیسم هستند و به «ناسیونالیسم، به عنوان ایدئولوژی ملت‌ساز عنایت داشته‌اند» (اکبری ۱۳۸۴ الف، ۷۴). روشنفکران این دوره، با رویکردی نوگرایانه در نوشتار و

۱. همه اقدامات اصلاحی یادشده درباره قرارداد رویترا از سوی سپهسالار به انگلیسی‌ها، واکنش‌های مختلفی را در پی داشت که بر جریان روشنفکری ایران نیز بی‌تأثیر نبوده است (برای مطالعه بیشتر در این زمینه به خان ملک ساسانی ۱۳۳۸، زیباکلام ۱۳۷۹، آجودانی ۱۳۸۳ و آدمیت ۱۳۵۱ رجوع کنید).

گفتار خود، اندیشه‌های ناسیونالیستی را در قالب مفاهیم نوین ترویج و به پراکنش آن در میان گروه‌های اجتماعی ایرانی به ویژه شهرنشینان با استفاده از فناوری‌های ارتباطی آن دوره اقدام کردند و به شکل‌گیری ذهنیت ایرانیان در پیوند با سرزمین و قلمرو ارضی ایران، حاکمیت ملت و منافع ملی و اندیشه‌های نو، هر چند در سطحی محدود، یاری کردند. آبراهامیان درباره روشنفکران مذکور می‌نویسد:

آنان نه به حق الهی پادشاهان، بلکه به حقوق واگذارناشدنی فرد معتقد بودند؛ نه مزایای استبداد سلطنتی و محافظه‌کاری سیاسی، بلکه اصول لیبرالیسم، ناسیونالیسم و حتی سوسیالیسم را تبلیغ می‌کردند. آنان به تکریم ظل‌الله‌های روی زمین نمی‌پرداختند، بلکه اصول برابری، آزادی و برادری را می‌ستودند (آبراهامیان ۱۳۸۳، ۶۶).

روشنفکرانی نظیر فتحعلی آخوندزاده، ملک‌خان، آقاخان کرمانی، یوسف‌خان مستشارالدوله و طالبوف تبریزی همراه با برخی افراد دیگر، در این دوره و حتی دوره‌های پس از آن تأثیرگذار بودند.^۱ آخوندزاده (۱۲۵۷-۱۱۹۱ش. / ۱۸۷۸-۱۸۱۲م.) "شخصیت ملی مهمی" (شیفر ۱۳۸۵، ۴۹) که آدمیت وی را «اندیشه‌ساز فلسفه ناسیونالیسم جدید» (آدمیت ۱۳۴۹، ۱۰۸)، البته در ایران، می‌نامد، ترکیبی از ناسیونالیسم سیاسی^۲ و فرهنگی را در هم آمیخته بود. به طوری که

۱. بحث آشنایی ایرانیان با غرب، پیشینه بیشتری دارد و این موضوع در پژوهش حاضر، مطابق با اهداف و محدودیت‌هایش مورد بررسی قرار گرفته است. برخی از ایرانیان، حتی پیش از این سده و از راه شرق/ هند با غرب آشنا شدند. از بین آنها، می‌توان عبدالطیف موسوی شوشتری نویسنده "تحفه العالم"، ابوالفتح الحسنی الحسینی/ سلطان الواعظین و آقا احمد کرمانشاهی را نام برد. همچنین ایرانیان دیگری نیز به طور مستقیم در غرب با پیشرفت‌های آن آشنا شدند. میرزا ابوالحسن‌خان شیرازی (ایلچی) نویسنده "حیرت‌نامه سفرا"، ابوطالب اصفهانی مؤلف کتاب "مسیر طالبی فی بلاد افرنجی" و میرزا صالح شیرازی و غیره، از این دسته هستند.

۲. ناسیونالیسم سیاسی، تلویحاً همان ناسیونالیسم لیبرال یا مدنی است. در بسیاری از متون، این دو نوع اخیر را نیز به جای هم به کار می‌برند. ناسیونالیسم سیاسی بر آموزه‌های برآمده از انقلاب فرانسه استوار است. این گونه ناسیونالیسم، معادل ناسیونالیسم غربی بر مبنای مدل فرانسوی است و در برابر ناسیونالیسم فرهنگی قومی/ رمانتیک یا شرقی بر مبنای مدل آلمانی و تفکیک دوگانه کوهن (۱۹۵۰) قرار می‌گیرد. در ایران مدل مذکور، با گرایش‌های حسرت‌بار خود به باستان‌گرایی (ر. ک. به بیگلرلو ۱۳۸۰) و از دید برخی به باستان‌ستایی (ر. ک. به ذاکر اصفهانی ۱۳۸۱) موسوم شد. طبقه‌بندی‌های زیادی درباره ناسیونالیسم وجود دارد که بر حسب زمینه‌های اجتماعی و تاریخی آن متفاوت است. برای مثال، به کوهن (۱۹۵۰)، تیلی (۱۹۹۵)، مان (۱۹۹۸) و در مورد ایران به جلالی پور (۱۳۸۴) رجوع کنید.

«مدار فکرش، حراست وطن از تسلط بیگانه و رهایی از اسیری و فقدان آزادی و استقلال (آدمیت ۱۳۴۹، ۱۰۸) بود و «خواستار بیداری فرهنگی و جدایی از اسلام و عربی‌گری همراه آن نیز بود» (امانت ۱۳۸۲، ۳۲) و «در آثارش عظمت ایران قبل از اسلام - که پایه و اساس توسعه ناسیونالیسم مدرن ایرانی بود^۱ مورد تأکید قرار گرفته بود» (شیفر ۱۳۸۵، ۵۰). «در تفکر ملی وی [نیز] عشق به ایران باستانی و بیزاری از تازی، عنصری سخت قوی است» (آدمیت ۱۳۴۹، ۱۱۹) و نیز گرایش‌های لیبرال. آخوندزاده مفهوم ناسیونالیسم را آیین جدید افراد مغرب‌زمین دانسته است و معتقد بود که «بلندهمتی و علوطلبی تقاضا می‌کند که تعصب ما در حق هم‌جنسان (هم‌نژادان) و هم‌زبانان و هم‌وطنان باشد، نه در حق بیگانگان و راهزنان و خون‌خواران [منظور وی اعراب است]» (آخوندزاده ۱۳۵۱، ۱۲۶). بر اساس برداشت ناسیونالیستی وی، «تعصب دینی»، را باید جایگزین «تعصب وطن»^۱ کرد. (آدمیت ۱۳۴۹، ۱۱۸). وی بر همین اساس درباره تغییر الفبا می‌نویسد «در صورت مخالفت شرع و تغییر فوق، باید مصلحت ملت را در نظر گرفت یا توجیه شرعی توسط علما ساخته شود» (آخوندزاده ۱۳۵۱، ۱۹۰). آخوندزاده در ترویج افکار ناسیونالیستی خود معتقد بود که برای به کف آوردن نیروی ملی و حفظ میهن در برابر بیگانگان و رهایی از پستی و عقب‌ماندگی، لازم است که همه مردم را باسواد کنیم و به آنها «ملت‌دوستی و وطن‌پرستی» بیاموزیم (آخوندزاده، ۱۳۵۷، ۱۱۵). باری محور تفکر سیاسی نویسنده، برانداختن «دیسپوتیزم» و تأسیس «کنستیتوسیون» و تغییر دولت مطلقه استبدادی به حکومت مشروطه قانونی است (آدمیت ۱۳۴۹، ۱۵۰). وی «دیسپوتیزم»^۲ و «فناتیک»^۱ / تعصب

۱. وی در این زمینه بیان می‌کند: به مرور زمان، اعتقادهای دینی در نظرها آن جلوه سابق را ندارد که مردم به آرزوهای آنها، شوق شهادت داشته باشند، خودشان را در مقابل دشمنان قوی به کشتن بدهند، [و] بدین وسیله، اقتدار ملتی و شوکت دولتی باقی بماند. پس عقلائی ملت را در این عصر واجب است که برای اقتدار ملت و حراست وطن از تسلط بیگانه در تدارک رد ذلتی باشند که عبارت از اسیری و فقدان آزادی و استقلال است، و وقوعش در این عالم حوادث از ممکنات قریب به یقین است. تدبیر آن نوع ذلت به انتشار علوم در کل اصناف ملت منحصر است، و کاشتن تخم غیرت و ناموس و ملت‌دوستی و وطن‌پرستی در مزرع ضمیر ایشان (به نقل از آدمیت ۱۳۴۹، ۱۱۵).

۲. لغت «دیسپوت» نخستین کلمه اروپایی است که ترجمه آن را [آخوندزاد] جزء نوزده لفظ فرنگی در آغاز مکتوبات کمال‌الدوله، به دست می‌دهد: لفظ دیسپوت به شهریاری اطلاق می‌گردد که «در اعمال خود، به هیچ قانون متمسک و مقید نبوده و به مال و جان مردم بلاحد و انحصار تسلط داشته، و همیشه به هوای نفس خود رفتار

دینی را دو بنیاد مهم در عقب‌ماندگی ایرانیان می‌انگارد» (اکبری ۱۳۸۴، ۴۳) و با افسوس می‌نویسد:

حیف به تو ای ایران ... اهل تو نادان و از سیویلیزاسیون جهان بی‌خبر، و از نعمت آزادی محروم و پادشاه تو دیسپوت [مستبد] است. و تأثیر ظلم دیسپوت و زور فئاتیسم علما به ضعف و ناتوانی تو باعث شده و جوهر قابلیت تو را زنگ‌آلود به دنائت طبع و رزالت و ذلت و عبودیت و تملق و ریا و نفاق و مکر و خدعه و جبن و تقیه خوگر ساخته (نقل از آدمیت ۱۳۴۹، ۱۲۳).

آخوندزاده «به تابعیت حکومت و پادشاه از قانون معتقد بود و از دیدگاه او، مشروعیت حکومت از اراده ملت ناشی می‌شود. [و ...] پادشاه باید خود را نماینده ملت بداند و موظف و ملزم به اجرای قوانین و مصوبات پارلمان ملی که انعکاسی از اراده عمومی و حاکمیت ملی است، باشد» (آدمیت ۱۳۴۹، ۱۵۱-۱۵۲). وی برای نجات ایرانیان، تحقق پنج اصل را اجتناب‌ناپذیر می‌داند: «تشکیل حکومتی قانونی، دفع عقاید دینی و تحدید قدرت روحانیان، احیای روحیه وطن‌خواهی و ناسیونالیسم باستان‌گرا، گسترش علوم جدید و فرهنگ آزادی‌خواهی (لیبرالیستی) و سرانجام تغییر الفبای عرب و برگزیدن الفبای لاتین» (اکبری ۱۳۸۴، ب، ۴۷-۴۸). در مجموع، در گفتار هویت‌سازی ملی آخوندزاده، زبان، خط، تاریخ، دین و ترقی، عناصر اصلی محسوب می‌شود^۲ (اکبری ۱۳۸۴، الف، ۶۷). چنانچه بیان شد، در اندیشه‌های آخوندزاده نیز گرایش‌های ناسیونالیستی مدنی و باستان‌گرا را می‌توان یافت.

بکند، و مردم در تحت سلطنت او عبد دنی و رذیل بوده، از حقوق آزادی و بشریت به کلی محروم باشند» (نقل از آدمیت ۱۳۴۹، ۱۳۶ و آخوندزاده ۱۳۸۴/۱۹۸۵، ۸).

۱. به اعتقاد آخوندزاده (۱۳۶۴/۱۹۸۵) «عبارت از کسی است که قیودات مذهبی و دینی و تعصبات ملتی ["تعصبات ملتی" در این تعریف در سده نوزدهم و تا انقلاب مشروطه ایرانی و حتی در مواردی پس از آن نیز معادل با شریعت به کار می‌رفته است. برای یک بررسی روشنگرانه در این زمینه به آجدانی ۱۳۸۳ رجوع کنید] او به درجه‌ای باشد که نسبت به مخالفین مذهب و دین و مغایرین ملت و آیین خود، عداوت شدید داشته و از ایشان متفر بوده و هنگام فرصت، از قصد نمودن به مال و جان و ناموس ایشان مضایقه نکرده در حق ایشان اصلاً ترحم روا نیند» (آخوندزاده ۱۳۸۴/۱۹۸۵، ۸).

۲. میرزا ملکم‌خان ناظم الدوله (۱۲۸۷-۱۲۱۲ش./۱۸۳۳-۱۹۰۸م.)، در همین دوره، با جلب نظر ناصرالدین شاه، یک "دفتر تنظیمات" برای دربار تنظیم کرد. «دفتر، با یک هشدار عمومی مبنی بر این که اگر شاه به زودی قوانین

ملکم خان ایرانی، نوگرایی دیگری است که گرایش‌های نوگرا و لیبرالیستی وی را می‌توان در اصول عقاید سیاسی درباره «آزادی، عدالت اجتماعی، حقوق اساسی فرد^۱، پیکار علیه اوهاام‌پرستی، اصلاح خط و سبک نگارش، اصلاح حکومت و ایجاد نظم قانونی، انفصال قوا، مجلس تنظیمات، یا دستگاه وضع قانون، مجلس وزرا یا دستگاه اجرای قانون، حقوق اساسی فرد، طرح قوانین اصلاح مملکتی، سلطنت مشروطه و حکومت انتخابی» (آدمیت ۱۳۴۰، ۱۰۰ و ۱۱۳) ملاحظه کرد. به اعتقاد ملکم خان، «آیین ترقی همه جا بالاتفاق حرکت می‌کند» (ملکم خان ۱۳۲۷، ۹۹) و قوانین جدید، باید مبتنی بر دو اصل اساسی توسعه رفاه عمومی و برابری همه شهروندان باشند (آبراهامیان ۱۳۸۳، ۸۵). واژگان کلیدی [و مدرنی] نظیر "قانون" (قانون اساسی)، "اصلاحات"، "مجلس شورا"، "ملت"، "ملی" و "حقوق ملت" برای اولین بار در کتاب وی به نام کتابچه غیبی یا دفتر تنظیمات، در سال ۱۸۵۸-۵۹ میلادی (امانت ۱۳۸۲، ۳۱) برابر با ۱۲۳۸-۱۲۳۷ش. به کار رفت. روش مدافعه وی از غربی کردن ... همان‌گونه که خود اعتراف کرده است، بر اساس ملاحظات مصلحت‌آمیز انجام می‌شد (آلگار ۱۳۶۹، ۲۷۴). به اعتقاد آدمیت، ملکم «در مدت بیش از پنجاه سال با نوشتن رساله‌ها و مقالات و نامه‌های پرمغز خود، اندیشه آزادی را در ایران پراکند و مبانی حکومت ملی را تشریح و تفسیر کرد» (آدمیت ۱۳۴۰، ۹۹). در مجموع، ملکم را باید در پرتو گرایش‌های نوگرایانه و لیبرالیستی‌اش یک ناسیونالیست لیبرال دانست.

اصلاحی وضع نکند، کشور به کام قدرت‌های خارجی فرو خواهد رفت، آغاز شد» (آبراهامیان ۱۳۸۳، ۸۵). وی قانون اساسی پیشنهادی‌اش را در دفتر تنظیمات یا کتابچه غیبی، در صد و هشتاد ماده شامل فصول زیر بیان کرد: ترکیب حکومت دولت ایران، شرایط وضع قانون، حقوق ملت، ترتیب مجلس تنظیمات، تقسیم اختیار اجرا، ترتیب مجلس وزرا و تکالیف ایشان، ترتیب وزارتخانه‌ها و تقسیم ممالک ایران (ملکم ۱۳۲۷، ۵۰-۲۴ و امانت ۱۳۸۲، ۳۱). ۱. اکبری معتقد است که تقابل رعیت - سلطان، شاکله گفتمان کلاسیک سیاسی را در این عصر تشکیل می‌دهد. در این گفتمان، رعیت و بردگان، هیچ‌گونه حقی در حوزه سیاست و اداره امور جامعه نداشتند و از صغار محسوب می‌شدند که تصدی امور آنان بر پادشاهان فرض شده است. در این دوره، از دید نظام‌العلمای تبریزی «وجود سلطان نسبت به رعیت که در ظلال امنیت او غنوده و آسوده‌اند، من جانب الله نعمتی عظمی و موهبت کبری است که بقای تمدن و انتظام امر اجتماع بسته به آن است و بدون وجود وی، اختلال امر ملک و دین، واضح و عیان است (به نقل از اکبری ۱۳۸۴ الف، ۴۵ و ۴۳).

آقاخان کرمانی (۱۸۹۹-۱۸۵۵م. / ۱۲۷۷-۱۲۳۳ش.) "اندیشه‌گر ناسیونالیسم" (آدمیت ۱۳۵۷، ۲) در حسرت گذشته بر «ریشه‌های ایران پیش از اسلام به عنوان منبعی برای بیداری ملی و (امانت ۱۳۸۲، ۳۳) تأکید می‌کرد. کرمانی با گرایش رمانتیک و با نگرشی ضدعربی، بر "وطن" در معنای سیاسی آن، کیش زرتشت، خون، نژاد، تبار ایرانی و زبان ملی برای بقای ملت تأکید می‌کند (آدمیت ۱۳۵۷، ۲۶۴-۲۸۷). به اعتقاد کرمانی، «هویت ایرانی بر پایه دین ایران، قبل از اسلام یعنی آئین زرتشت معنا می‌یابد و در پناه چنین بازگشتی است که افتخار پیشین، قابل احیا است» (Bayat 1974, 48). کرمانی سپس سه راه‌حل را ارائه می‌دهد که سه اصل را شامل می‌شود: «اصل اول، تلاش برای اخذ علوم، فنون، هنر و در یک کلام مدنیت فرنگی است. اصل دوم، اخذ بنیادهای سیاسی جدید فرنگیان، یعنی همان تأسیس حکومت ملی و بسط آزادی‌های سیاسی و اجتماعی است. بر اساس آرای میرزا آقاخان، ناسیونالیسم سومین اصل در نجات‌بخشی ملت ایران است» (اکبری ۱۳۸۴، ب، ۷۵-۷۶). وی برای ساختن جامعه‌ای مدرن، مدینه فاضله فرنگی را مورد توجه قرار داد و با تکیه بر ناسیونالیسم باستان‌گرا و ایدئولوژی عصر روشنگری و تا حدودی دموکراسی اجتماعی مورد نظر سوسیالیست‌ها، به دنبال ایجاد جامعه نوینی در ایران بود (اکبری ۱۳۸۴، ب، ۷۸). در میان روشنفکران این دوره، شاید بتوان کرمانی را مهمترین ناسیونالیست باستان‌گرا محسوب کرد، هر چند گرایش‌های لیبرال وی نیز مشهود است. اکبری، آخوندزاده و کرمانی را در "گفتار ایرانیت سکولار و باستان‌گرا" (اکبری ۱۳۸۴ الف، ۶۶-۷۴) در نظر می‌گیرد.

روشنفکران دیگری نظیر میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله (۱۲۷۲-۱۲۰۲ش. / ۱۸۹۴-۱۸۲۴م.) صاحب رساله "یک کلمه" و میرزا عبدالرحیم طالبوف نیز در ترویج اندیشه‌های نوگرایان و قانون‌خواهی تأثیر مهمی داشتند. به اعتقاد آدمیت، مستشارالدوله «در ایران، اولین نویسنده‌ای است که گفت، منشأ و قدرت دولت، اراده ملت است» (آدمیت ۱۳۴۰، ۱۸۶). مستشارالدوله نخستین کسی بود که در دوره استبداد ناصری، دل به دریا زد و با انتشار "یک کلمه" در ایران، اصلی‌ترین مواد "اعلامیه حقوق بشر" را به زبان فارسی ترجمه کرد (آجودانی ۱۳۸۳، ۲۵۶). به اعتقاد وی، «قانون به قبول ملت و دولت اجرا می‌شود» (مستشارالدوله، بی‌تا: ۱۶ به نقل از اکبری ۱۳۸۴ الف، ۶۱). در همان رساله، از آزادی عقیده، بیان، قلم، اجتماعات و منع شکنجه، و مهم‌تر از همه تفکیک قوای مقننه از قوای مجریه، به شیوه جدید و تساوی همه

مردم، از شاه و گدا، مسلمان و غیرمسلمان، در برابر قانون سخن گفت (آجودانی ۱۳۸۳، ۲۵۶). به اعتقاد اکبری، در ادبیات سیاسی مستشارالدوله، واژه ملت متفاوت از واژه رعیت به کار رفته است و به اعتقاد وی، ملت به جماعتی اطلاق می‌شود که از حقوق طبیعی برخوردار هستند (اکبری ۱۳۸۴ الف، ۶۱).

طالبوف تبریزی (۱۲۸۹-۱۲۱۳ ش. / ۱۹۱۰-۱۸۳۴ م.) روشنفکر آذری نوگرایی است که همواره خود را "ایرانی و ایرانی‌نژاد" (آدمیت ۱۳۶۳، ۳) می‌دانست. «کلمات ملیت، ملت‌خواهی، ترقی‌ملتی، جسم ملی، تنسیج ملی و حب وطن» (اکبری ۱۳۸۴ الف، ۶۲) و قانون به طور وسیع و گسترده مشاهده می‌شود. وی در تأکید بر اهمیت قانون و لزوم اجرای آن در جامعه می‌نویسد: اگر ایرانی بخواهد بداند که چرا اقدامات وطن‌پرستان پیش نمی‌رود، چرا تخم ترقی ما، نرویده، خشک می‌شود ... به جهت آن [است] که خانه [ای] که در تزیینات [آن] می‌کوشیم، بی بنا است... و این بنا همان کلمه واحده‌ای است که او را "قانون" (تاکید از من است) می‌گویند و ما نداریم؛ و تا قانون نداریم، ملت و دولت و وطن و استقلال در معنی وجود نخواهد داشت (طالبوف ۱۳۵۷، ۱۵۰ و ۱۵۱).

طالبوف در کتاب /حمد یا سفینه طالبی (۱۳۱۲-۱۳۱۱ ق) درباره بیگانگی ایرانیان از "محبت مقدسه وطنی" می‌نویسد:

وقت فلسفی قدیم گذشت که می‌گفتند این وطن مصر و عراق و شام نیست، این وطن شهری است که نام نیست. باید بفهمیم این وطن که وظیفه ما در حفظ او و ترقی او هر نوع فداکاری و جان‌سپاری است، ایران است، که اسامی شهرهای معروفش شیراز، اصفهان، کرمان، کاشان، طهران و خراسان و قزوین و رشت و تبریز و خوی و سایر ملحقات اوست... (طالبوف ۱۳۵۶، ۹۳).

طالبوف هوادار «حکومت قدرتمند مرکزی و ساختارهای یکپارچه دولتی بزرگ» (شیفر ۱۳۸۵، ۵۰) و «طرفدار کاهش نفوذ روحانیون عالی‌رتبه مذهبی در بین مردم عادی بود» (بیات ۱۹۸۲، ۱۵۷) به نقل از شیفر (۱۳۸۵، ۵۰).

همان‌طور که نمونه‌های مورد بررسی نشان می‌دهند «ناسیونالیسم روشنفکران پیش از مشروطیت، آمیزه‌ای بود از تصورات رمانتیک درباره گذشته ایران و هویت ایرانی و اندیشه حکومت قانون و حاکمیت مردم» (انتخابی ۱۳۸۱، ۱۸۶). در این دوره بود که «تماس نزدیک با

اروپا به اصلاح طلبان و روشنفکران ایرانی ثابت کرد که حکومت خودکامه نه طبیعی است و نه ناگزیر» (کاتوزیان ۱۳۸۱، ۱۷). آنها «استبداد سلطنتی را دشمن ذاتی آزادی، برابری و برادری، جزم‌اندیشی مذهبی را مخالف طبیعی تفکر عقلایی و علمی و امپریالیسم خارجی را استثمارگر سیری‌ناپذیر کشورهای کوچکی مانند ایران می‌دانستند و از هر سه بیزار بودند» (آبراهامیان ۱۳۸۳، ۸۰). خواست‌های عمده روشنفکران مذکور، «برابری خواهی اجتماعی، آزادی خواهی، و ملی‌گرایی رمانتیک» (اتابکی ۱۳۸۵، ۱۳)، تجدید هویت و سنت‌های ملی ایرانی، منع دخالت روحانیون در سیاست، وضع نظام قانون اساسی جدید به شیوه اروپا، تأسیس نهادهای سیاسی جدید بر اساس حاکمیت ملی و ایجاد مبانی دولت مدرن بود (بشیریه ۱۳۸۳، ۲۵۷) که ابقای استقلال ایران و هویت ملی (امانت ۱۳۸۲، ۳۴) را ضمانت می‌کرد. این یافته‌ها نشان می‌دهند که «از نظر روشنفکران ایرانی هم مانند بسیاری از ناسیونالیست‌های لیبرال غرب، تصور ناسیونالیسم بدون لیبرالیسم ناممکن می‌نمود» (کاتم ۱۳۷۸، ۳۲۵).

گرایش‌های ناسیونالیستی رمانتیک^۱ این قبیل روشنفکران، دعوتی به بازخوانی هویت فرهنگی و باستانی ایرانی، ملی‌سازی و حفظ آن است. با این حال، اغلب روشنفکران مذکور، گرایش ناسیونالیستی مدنی مبتنی بر آموزه‌های سیاسی مدرن داشته‌اند. هر چند ممکن است این گرایش در میان آنها شدت و ضعف داشته باشد. چنانچه دیدیم در این دوره می‌توان دو دسته گرایش‌های ناسیونالیستی سیاسی (مدنی) متناسب با تعریف هاجینسون و فرهنگی (باستانی) و تا حدودی زیرکانه و تاکتیکی و گرایش‌های خفیف مذهبی را که در زمره گرایش‌های فرهنگی است، در میان روشنفکران ایرانی مشاهده کرد. به همین دلیل، برخی از «روشن‌فکران به منظور پیشبرد اهداف خود در صدد جلب نظر علمای دینی برآمدند و جوهر آرمان‌های خود را اسلامی خواندند»^۲ (بشیریه ۱۳۸۳، ۲۵۷). گرچه به اعتقاد برخی دیگر، مذهب مانعی در راه پیشرفت و ترقی ایران تلقی می‌شد.

۱. سوای آخوندزاده و کرمانی که بخشی از اندیشه‌های آنها بیان شد، می‌توان از اندیشه‌های باستان‌گرایانه جلال‌الدین میرزای قاجار (۱۲۸۹-۱۲۴۶ق.) نویسنده "نامه خسروان" یاد کرد که اکبری، گرایش وی را زیر عنوان "گفتار ایرانیت قومیت گرا" (اکبری ۱۳۸۴ الف، ۶۵) طبقه‌بندی می‌کند.

۲. برای نمونه، مستشارالدوله در نامه مورخ ۲۹ جمادی الثانی ۱۲۸۶ ق. به آخوندزاده درباره کتابش "یک کلمه" که ظاهراً در آغاز می‌خواست آن را با نام "روح‌الاسلام" منتشر کند و نکرد (آجودانی ۱۳۸۳، ۲۵۸ و آدمیت ۱۳۴۹،

کانون سوم گرایش‌های ناسیونالیستی، یعنی گرایش‌های ناسیونالیستی مذهبی در ایران، تا قبل از مشروطه تا حدودی همسو و بعضاً در تعارض با دو گرایش مدنی و باستان‌گرا در واکنش به استعمار شکل گرفت. با این حال، در گرایش مذکور، مواضعی محتاطانه و محافظه‌کارانه و در مواردی، واکنشی به دو گرایش دیگر به ویژه گرایش لیبرال شکل گرفت. از آنجایی که در این گرایش به داده‌های مذهبی توسل می‌شود، در زمره گرایش‌های فرهنگی قرار دارد. نوگرایی دولتمردان اصلاح‌طلب، همراه با نواندیشی روشنفکران، پیشینه‌ای در گذشته ایران نداشت. اما علما پیشینه و پیوند طولانی‌تری در اجتماع سنتی ایران داشتند و در زمره نیروهای صاحب نفوذ اجتماع سنتی ایران محسوب می‌شدند و پیوندهایی نیز با حاکمان داشتند. با اینکه «در نظر علما، در دوران غیبت، هر حکومتی ناعادل محسوب می‌شد، حتی اگر حکومتی شیعی بود» (لمبتون ۱۳۶۷، ۱۰۷) و شیعه معمولاً در نظر و گاهی در عمل، در برابر دولت قرار داشته است (کاتوزیان ۱۳۷۷، ۶۵)، اما «رابطه متقابل مصلحت‌آمیز» و مبتنی بر «اصل دفع مضرات» (لمبتون ۱۳۶۷، ۱۳۷)، مناسبات بین دولت و علما را توجیه می‌کرد. مواضع روحانیون در برابر نوگرایان، مبتنی بر «اصل دفع مضرات» بود. «طبقات مذهبی نیز در سده‌های نخستین و قرن نوزدهم، به طور کلی در برابر تغییر مقاومت می‌کردند» (لمبتون ۱۳۶۷، ۱۱۵). طرز تلقی رایج این بود که «کافر خواستار تغییر بود، نه مسلمان» (لمبتون ۱۳۶۷، ۱۳۰). حائری درباره این واکنش می‌نویسد: «جهان اسلام، به جای کوشش در آموختن و آموزش دادن دانش‌ها، هنرها، و پدیده‌های نو و همگام با زمان پیش رفتن، و همچنان برتری همه‌سویه خویش را در برابر اروپا نگاه داشتن، از آنچه نو بود و از باختر زمین سرچشمه می‌گرفت، ابراز نفرت کرده، چشم پوشید و آن را کفر و الحاد به شمار آورد» (حائری ۱۳۶۸، ۶۰). به همین دلیل است که سیاست‌ها و اندیشه‌های نوگرایانه این دوره، آماج حملات مکرر روحانیون سنت‌گرا قرار می‌گیرند و اغلب روشنفکران و

۱۵۵) چنین نوشت: «... به جمیع اسباب ترقی و سیویلیزاسیون، از قرآن مجید و احادیث صحیح، آیات و براهین پیدا کرده‌ام که دیگر نگویند فلان چیز مخالف آیین اسلام، یا آیین اسلام مانع ترقی و سیویلیزاسیون است» (آخوندزاده ۱۳۵۷، ۳۷۲). آخوندزاده در پاسخ وی می‌نویسد «به خیال شما چنان می‌رسد که گویا به امداد احکام شریعت، کونستیتوسیون فرانسه در مشرق زمین مجری می‌توان داشت. حاشا و کلا بلکه محال و ممتنع است» (آخوندزاده ۱۳۵۵، ۱۰۱). ظاهراً این «درهم کرد» خیالبافانه مفاهیم مدرن و سنتی و یافتن ما به ازای مدرنیت در سنت و بالعکس، به نحو افراطی همچنان ادامه دارد.

دولتمردان نوگرا، مورد انتقاد این دسته از روحانیون هستند. همان طور که «در سراسر قرن نوزدهم، برخی علما در فعالیت‌های ضدتجددگرایی شرکت داشتند، مانند اعتراض علیه اصلاحات نظامی عباس میرزا، نظام جدید، اصلاحات آموزشی و حقوقی امیرکبیر، امتیاز رویترا» (آفاری ۱۳۷۹، ۴۶).

در سده نوزدهم، همسویی روحانیون با ناسیونالیست‌ها، از جنگ‌های ایران و روسیه و بعدها در ماجرای قتل گریبایدوف^۱ و به طور جدی‌تر در دهه پایانی همین سده در ماجرای تنباکو ۱۸۹۰-۱۸۹۲ م. / ۱۲۷۱-۱۲۶۹ آشکار می‌شود. در همه ماجراهای فوق، همان "رابطه متقابل مصلحت‌آمیز" مشاهده می‌گردد. «ماجرای تنباکو نخستین جنبش گسترده توده‌ای بود که سلطه خارجی و دولت را مستقیماً نشانه می‌گرفت» (فوران ۱۳۸۵، ۲۵۰). خیر فتوای تحریم تنباکو با تلگراف به همه جا رسید و تحریم جنبه ملی یافت (آفاری ۱۳۷۹، ۵۱). این اولین اعتراض همگانی موفق در تاریخ اخیر ایران بود که در آن علما، تجددخواهان، تجار و مردم عادی شهرها، در اقدامی هماهنگ علیه سیاست دولت مشارکت داشتند (کدی ۱۳۶۹، ۱۱۱). اکنون دیگر روحانیت به صورت متحد روشن‌فکران تندرو، غیرمذهبی و ملی‌گرا در صحنه ظاهر می‌شد (فوران ۱۳۸۵، ۲۵۴). پس از این رخداد، «اتحاد اساسی بازاری‌ها، علما، و اصلاح‌طلبان غیرمذهبی یا تجددگرا اهمیت خود را حفظ کرد» (کدی ۱۳۶۹، ۱۱۱). هر چند این اتحاد نیز بر منطق همان "رابطه متقابل مصلحت‌آمیز" و شکننده پایدار نبود. کدی می‌نویسد: «تا قبل از سال ۱۸۹۰ میلادی، اکثر اصلاح‌طلبان غرب‌گرای تحصیل‌کرده نسبت به علما تا حدودی موضع خصمانه داشتند» (کدی ۱۳۶۹، ۱۰۷). علما نیز به نوبه خود به تلافی برمی‌خاستند و با توجیه‌های مذهبی با سیاست‌ها و اندیشه‌های آنها مقابله می‌کردند. ژرفای این منازعه‌ها از نامه‌ای آشکار است که ملا علی کنی، بر علیه میرزا حسین‌خان سپهسالار و مخالفت وی با احداث راه‌آهن به ناصرالدین شاه نوشته است:

۱. به اعتقاد کدی، ماجرای قتل گریبایدوف اولین واقعه‌ای بود که با الهام مذهبی علیه خارجی‌ها اتفاق افتاد و بیانگر تنفر بسیاری از ایرانیان از نحوه رفتار قدرت‌های غربی با آنها بود (کدی ۱۳۶۹، ۸۲). فوران این رویداد را مقاومت مردمی ایرانی در برابر سلطه و قدرت خارجی (روسیه) می‌داند (فوران ۱۳۸۵، ۲۳۹).

ساخت راه آهن موجب می‌شود که جماعت اروپایی به ایران سرازیر شوند؛ با هجوم عموم فرنگیان در بلاد ایران از راه آهن، کدام عالمی در ایران خواهد ماند و اگر بماند جانی و نفسی داشته باشد که یک دفعه وادینا و واملتا بگوید (تیموری ۱۳۳۶، ۱۲۶-۱۲۴ به نقل از آلگار ۱۳۶۹، ۲۶۹).

در شرحی که ملاعلی کنی، ضمن بدگویی از سپهسالار، درباره "کلمه قبیحه آزادی" نوشته است، موضع مخالفان روشن می‌شود. ملاعلی کنی می‌نویسد: «کلمه قبیحه آزادی ... به ظاهر خیلی خوش‌نماست و خوب و در باطن سرا پا نقص است و عیوب. این مسأله بر خلاف جمیع احکام رسل و اوصیا و جمیع سلاطین عظام و حکام والامقام است...» (آدمیت ۱۳۵۱، ۲۰۰). به اعتقاد آجودانی، شیوه استدلال و نظر ملاعلی کنی در مخالفت با "آزادی" همان شیوه‌ای است که بعدها شیخ فضل‌الله نوری در دوره مشروطیت، بر اساس همان نوع استدلال، به جنگ اندیشه "آزادی خواهی" برخاست (آجودانی ۱۳۸۳، ۲۵۰). به باور آلگار، دو دلیل برای مقابله روحانیون وجود دارد: نخست «هر نوع کوشش در راه نوآوری به تقویت دولت منجر می‌شد، و این تقویت به نوبه خود، گسترش قلمرو امتیازات دولت بود، که ناگزیر علما در برابر آن به مقاومت برمی‌خاستند» و دوم اینکه «تسلیم بی‌قید و شرط علما به الگوهای اروپایی، دانش مذهبی آنان را به مسایل جامعه بیگانه می‌کرد و علت وجودی آنان را به کلی از بین می‌برد» (آلگار ۱۳۶۹، ۲۶۳). بنابراین، اگر استدلال آلگار را بپذیریم، منازعه میان دو دسته گرایش نوگرا و سنت‌گرا وجود دارد که یکی با اتکا بر دستاوردهای نوین بشری، برای فراهم کردن یک دولت قدرتمند و ملت سیاسی تلاش می‌کند و دیگری در تلاش برای تضعیف دولت و ملتی مطیع، تابع و تحت امر روحانیون است. در واقع، منازعه میان افراد خواهان تغییر و اشخاص خواهان ثبات وضعیت است. تا جایی که به موضوع مورد بحث ما مربوط است، جنبه‌هایی از این اختلاف‌های ناسیونالیستی، بعدها در انقلاب مشروطه و ۷۲ سال بعد در جریان انقلاب ۱۳۵۷ و به ویژه در قالب ایدئولوژی روحانیون شیعه مشخص شد. آلگار به درستی «بین رویدادهای سده نوزدهم و خیزش اخیر در ایران / انقلاب ۱۳۵۷ استمراری می‌بیند» (آلگار ۱۳۶۹، ۳۸۵).

بحث و نتیجه‌گیری

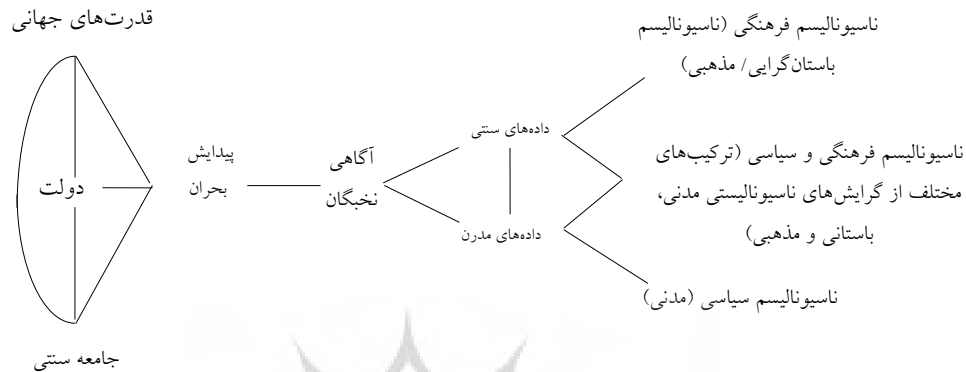
ناسیونالیسم ایرانی، صرف‌نظر از بهره‌گیری‌اش از گذشته پیشامدرن ایران، مدرن است و همان‌طور که در مقاله حاضر مشاهده می‌شود، هم‌زاد گریزناپذیر مدرنیته ایرانی و آغازین مراحل آشنایی ایرانیان با دنیای مدرن است. درک ناسیونالیسم ایرانی در این قالب، میسر است و این استدلال را باید از منظر مهم‌ترین ویژگی معاصر جامعه ایران یعنی دوره "گذار" مورد توجه قرار داد. پیدایش زمینه‌های ناسیونالیسم ایرانی در این دوره، محصول وقوع بحران ناشی از رویارویی اجتماع سنتی ایران با پیش‌قراولان مدرنیته و شکست‌های پیاپی و احساس حقارت ایرانیان در برابر قدرت‌های آن دوره است. حق با گلنر است که «ناسیونالیسم نتیجه ضروری شرایط اجتماعی خاصی است... [و] به هیچ روی امری اتفاقی نیست» (گلنر ۱۳۸۸، ۱۵-۱۶). ناسیونالیسم ایرانی از همان آغاز "وجهی سلبی" (مشایخی ۱۳۸۶، ۲۳) داشته و نوعی احساس بیگانه‌ستیزی در میان روشنفکران کشور، به تشکیل ناسیونالیسم تدافعی ایرانی منجر شد (اتابکی ۱۳۸۱، ۱۸). ناسیونالیسم ایرانی واکنشی به یک امر بیرونی (توسعه‌طلبی استعمار بیرونی) و امری درونی (استبداد داخلی) بود که زادگاه نخستین آن آذربایجان به صورت نخبه‌گرایانه و در پی رویارویی ایران با مدرنیته و از بین رفتن "انسجام نظام"، "وحدت ساختاری" پیشامدرن، و به خطر افتادن استقلال آن شکل گرفت. ناسیونالیسم توجه خود را به لزوم برساختن یک دولت مقتدر ایرانی برای حفظ استقلال و یکپارچگی ایران جلب کرد. بی‌دلیل نیست که با تهدیدهای یادشده، دولتمردان ناسیونالیست ایرانی، بیشتر بر دولت‌سازی، تقویت دولت و به ویژه مدرن‌سازی بنیه نظامی دولت ایران تمرکز کردند. با وجود تلاش‌های دولتمردان و اندیشمندان ناسیونالیست ایرانی تا پایان سده نوزدهم نه هویت ملی، نه وحدت ملی و نه استقلال ملی هیچ‌کدام حاصل نشد و این بحران‌ها همچنان تداوم یافتند و تا پایان همین سده «ایرانی ... از یک وطن جامع و کامل خبری ندارد» (پولاک ۱۳۶۸، ۱۶۰).

در همین دوره، زمینه‌گرایش‌های سه‌گانه ناسیونالیسم ایرانی (باستانی، مذهبی و مدنی) فراهم گردید. همه‌گرایش‌های ناسیونالیستی، درباره حفظ استقلال ایران در واکنش به تهدید استعمارگران و دفاع از قلمرو و تمامیت ارضی و یکپارچگی "ممالک محروسه" و هویت ایرانی، موضع مشابهی داشتند، هر چند که روش کارشان متفاوت بود. دولتمردان و روشنفکران ایرانی این دوره در گرایش‌های ضداستعماری خود هم از فرهنگ سنتی (ایرانی و اسلامی) و هم از

فرهنگ مدرن استفاده می‌کردند. بر این اساس، آنها علاوه بر اینکه بر دستاوردها و اندیشه‌های مدرن تأکید می‌کردند، در مواردی نیز گرایش‌های ناسیونالیستی‌شان را با پیشینه ایران، به ویژه پیشینه باستانی پیوند می‌دادند و در مواردی به نحو مصلحت‌آمیزی، پوششی مذهبی نیز برای آن فراهم می‌کردند. در همین دوره، روحانیون به مذهب شیعه مراجعه می‌کردند و بر گونه‌ای از ناسیونالیسم ابتدایی مذهبی تأکید می‌کردند. اما درباره مبارزه‌های ضد استبدادی باید گفت که ناسیونالیسم مدنی با آموزه‌های نوین بود که پیشگام و زمینه‌ساز ائتلاف با دو گرایش ناسیونالیستی فرهنگی دیگر، یعنی ناسیونالیسم باستان‌گرا و گرایش‌های مذهبی شد «که بعدها ایدئولوژی جنبش مشروطیت را سامان داد، که در پی برساختن تعریف تازه‌ای از مجموع شهروندان یک کشور به مثابه یک ملت در برابر دستگاهی به نام دولت بود» (اکبری ۱۳۸۴ الف، ۸۷). گرچه همه گرایش‌های ناسیونالیستی در برابر سیطره‌جویی استعمار، مواضع کمابیش مشابهی داشتند، اما این مواضع، نزد دولتمردان اصلاح‌طلب قوی‌تر بوده است و در عوض روشنفکران بیشتر بر استبداد و موانع حاکمیت ملت، آزادی و قانون‌گرایی می‌تاختند. با این حال، در این دوره هیچ‌کدام از گرایش‌های یادشده در قالب ایدئولوژی رسمی حکومت سنتی قاجار قرار نگرفت. این تنوع گرایش‌های ناسیونالیستی ایرانی، دیدگاه اسمت، گیلبرت و هاجینسون را درباره تنوع گرایش‌های ناسیونالیستی با توجه به زمینه متنوع و جهان‌بینی‌های متفاوت تأیید می‌کند.

در مجموع رویارویی یک جامعه سنتی با دولت‌های مدرن فرادست در یک رابطه استعماری و پیدایش بحران در جامعه فرودست یادشده همانند ایران را می‌توان به شکل زیر بر اساس نظریه نیرن و با در نظر گرفتن نقدهای وارد شده، و نظریه هاجینسون ترسیم کرد. در این دوره، نخبگان ایرانی (دولت‌مردان و روشن‌فکران) در پاسخ به بحران رخ داده، ناگزیر یا به مدرنیت می‌گرایند یا در حسرت گذشته باشکوهشان (باستانی / مذهبی)، در صورت وجود آن، به گذشته پناه می‌برند، یا ترکیبی از سنت و مدرنیت را در ساماندهی مجدد جامعه پی می‌گیرند. شواهد نشان می‌دهد که بین دو گرایش ناسیونالیستی مدنی و باستان‌گرا، همسویی بیشتری وجود دارد و این دو گرایش، سوای مصلحت‌اندیشی‌ها و ائتلاف‌های موقت، در مواردی در تعارض با گرایش مذهبی (اسلامی) قرار داشتند و این اختلاف را می‌توان در اندیشه‌های آخوندزاده،

کرمانی، طالبوف و مستشارالدوله مشاهده کرد. علاوه بر این، مخالفت علما با سیاست‌های دولتمردان اصلاح‌طلب در دوره مذکور نیز این واگرایی را تأیید می‌کند.



شکل (۱): الگوی پیدایش زمینه‌های ناسیونالیسم در ایران سده نوزدهم

توجه به این گونه‌شناسی و همگرایی و واگرایی برداشت‌های سیاسی و فرهنگی، در ملت‌سازی ایرانی اهمیت دارد. به ویژه «هنگامی که عناصر متشکله یک جامعه ملی، از تنوع زیاد برخوردارند [دارای اهمیت است]»^۱ مطلبی که در مورد ایران صادق است^۲ معمولاً یکی از این عناصر، به هسته اصلی این جامعه تبدیل می‌گردد و آن را مشخص می‌سازد» (کاتم ۱۳۷۲، ۴۸). متناسب با این گونه‌شناسی از ملت، می‌توان گونه‌شناسی‌های ناسیونالیستی سیاسی (مدنی) یا فرهنگی (باستان‌گرا و مذهبی) را ارائه کرد که با بهره‌گیری از داده‌های سیاسی، فرهنگی یا قومی، پیامدهای خاص خود را دارند و نتایج ایدئولوژیک متفاوت یا مشابه و مثبت یا منفی پدید می‌آورند. در مواردی نیز ترکیب‌های متنوعی از این داده‌ها، نسخه‌های متنوع دیگری را پدید می‌آورند.

در پایان شایان ذکر است که این نتیجه‌گیری، هر چند نه به طور کامل، صرفاً با آنچه در ایران سده نوزدهم پدید آمد، تطابق دارد. از این رو، دامنه این بحث به همین دوره ایران محدود می‌شود تا اینکه با شواهد یا پژوهش‌های دیگری در این دوره و دوره‌های دیگر تاریخ معاصر ایران تکمیل شود، و زمینه‌ها و فرایندهای ملت‌سازی ایرانی روشن گردد.

منابع

- آبراهامیان، پرواند. بی.تا. *ایران بین دو انقلاب*. ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی. ۱۳۸۳. تهران: نی.
- آجودانی، ماشاءالله. ۱۳۸۳. *مشروطه ایرانی*. تهران: اختران.
- آجدانی، لطف‌الله. ۱۳۸۶. *روشنفکران ایران در عصر مشروطه*. تهران: اختران.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی. ۱۳۵۷. *الفبای جدید و مکتوبات*. به کوشش مید محمدزاده و حمید آراسلی. تبریز: احیا.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی. ۱۳۵۱. *مقالات*. گردآورنده باقر مومنی. تهران: آوا.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی. ۱۹۸۵/۱۳۶۴. *مکتوبات: نامه‌های کمال‌الدوله به شاهزاده جمال‌الدوله*. مرد امروز. ketabnak.com (دسترسی در ۱۳۸۹/۲/۲۰).
- آدمیت، فریدون. ۱۳۷۸. *امیرکبیر و ایران*. تهران: خوارزمی.
- آدمیت، فریدون. ۱۳۴۰. *فکر آزادی و نهضت مشروطیت ایران*. تهران: سخن.
- آدمیت، فریدون. ۱۳۴۹. *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*. تهران: خوارزمی.
- آدمیت، فریدون. ۱۳۵۷. *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*. تهران: پیام.
- آدمیت، فریدون. ۱۳۵۱. *اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سیهسالار*. تهران: خوارزمی.
- آدمیت، فریدون. ۱۳۶۳. *اندیشه‌های طالبوف تبریزی*. تهران: دماوند. Ketabnak.com (دسترسی در ۱۳۸۹/۲/۲۰).
- آلگار، حامد. بی.تا. *میرزا ملکم‌خان*. ترجمه جهانگیر عظیمی و مجید نفرشی. ۱۳۶۹. تهران: مدرس.
- آلگار، حامد. بی.تا. *دین و دولت در ایران: نقش علما در دوره قاجار*. ترجمه ابوالقاسم سری. ۱۳۶۹. تهران: توس.
- اتابکی، تورج. بی.تا. «*خلافت، روحانیت و جمهوریت در ترکیه و ایران، برخی ملاحظات تطبیقی*». در *تجدد آمرانه: جامعه و دولت در عصر رضا شاه*، تورج اتابکی، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه. ۱۳۸۵. تهران: ققنوس.
- اتابکی، تورج. ۱۳۸۱. *آذربایجان و ناسیونالیسم ایرانی*. گفتگو. شماره ۳۳. خرداد ۱۳۸۱. صص: ۳۶-۱۷.
- احمدی، حمید. ۱۳۸۳. *ایران؛ هویت ملیت و قومیت*. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- اسکاچپول، تدا. بی.تا. *دستورکار نوظهور و راهبردهای تکرار شونده در جامعه شناس تاریخی*. در *بینش و روش در جامعه‌شناسی تاریخی*. تدا اسکاچپول. ترجمه سید هاشم آقاجری. ۱۳۸۸. تهران: مرکز.
- اسمت، آنتونی. دی. بی.تا. *ناسیونالیسم: نظریه، ایدئولوژی، تاریخ*. ترجمه منصور انصاری. ۱۳۸۳. تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- اسمت، فیلیپ و برد وست. بی.تا. *فرهنگ‌پژوهی*. ترجمه محبوبه مهاجر. در *دایره المعارف ناسیونالیسم*. ۱۳۸۴. تهران: وزارت امور خارجه.
- اقبال آشتیانی، عباس. ۱۳۴۰. *میرزا تقی‌خان امیرکبیر*. تهران: دانشگاه تهران.
- اکبری، محمدعلی. ۱۳۸۴الف. *تبارشناسی هویت جدید ایرانی: عصر قاجاریه و پهلوی اول*. تهران: شرکت سهامی انتشارات علمی و فرهنگی.
- اکبری، محمدعلی. ۱۳۸۴ب. *پیشگامان اندیشه جدید در ایران عصر روشنگری*. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

- امانت، عباس. بی. تا. زمینه‌های فکری در انقلاب مشروطیت. در *دانشنامه ایرانیکا*. ترجمه پیمان متین. ۱۳۸۲. تهران: امیرکبیر.
- انتخایی، نادر. ۱۳۸۱. *ناسیونالیسم و تجدد در فرهنگ سیاسی بعد از مشروطیت*. نگاه نو. شماره ۱۲: صص ۲۶-۸.
- اوزکریملی، اوموت. *نظریه‌های ناسیونالیسم*. ترجمه محمدعلی قاسمی. ۱۳۸۳. تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- بشیریه، حسین. ۱۳۸۳. *جامعه‌شناسی سیاسی*. تهران: نی.
- بهنام، جمشید. ۱۳۸۳. *ایرانیان و اندیشه تجدد*. تهران: بیستون.
- بیگدلو، رضا. ۱۳۸۰. *باستان‌گرایی در تاریخ معاصر ایران*. تهران: مرکز.
- بینا، علی‌اکبر. ۱۳۴۸. *تاریخ سیاسی و دیپلماسی ایران*. تهران: دانشگاه تهران.
- پولاک، یاکوب ادوارد. *سفرنامه پولاک: ایران و ایرانیان*. ترجمه کیکاووس جهانداری. ۱۳۶۸. تهران: خوارزمی.
- ثلاثی، محسن. ۱۳۸۶. *جهان ایرانی و ایران جهانی*. تهران: مرکز.
- جلالی‌پور، حمیدرضا. ۱۳۸۴. سازگاری و تعارض ناسیونالیسم با دموکراسی با اشاره به ایران. *نشریه دانشکده علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه تبریز: تابستان و پاییز*. شماره ۲۱. صص ۳۵-۵۴.
- حائری، عبدالهادی. ۱۳۶۸. *ایران و جهان اسلام: پژوهش‌هایی تاریخی پیرامون چهره‌ها، اندیشه‌ها و جنبش‌ها*. مشهد: آستان قدس رضوی.
- خان‌ملک ساسانی، احمد. ۱۳۳۸. *سیاستگران دوره قاجار*. تهران: هدایت با همکاری بابک.
- ذاکر اصفهانی، علیرضا. ۱۳۸۱. «نقد پاسخ روشن‌فکران باستان‌شناس به پی‌جویی هویت ایرانی» در *گروه تحقیقات سیاسی اسلام*. مؤلفه‌های غرب‌گرایی در تاریخ تحولات ایران. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رجایی، فرهنگ. ۱۳۸۶. *مشکله هویت ایرانیان امروز*. تهران: نی.
- رضاقلی، علی. ۱۳۷۷. *جامعه‌شناسی نخبه‌کشی*. تهران: نی.
- رفسنجانی، اکبر. ۱۳۴۶. *امیرکبیر یا میرزاتقی خان قهرمان مبارزه با استعمار*. تهران: فراهانی.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین. ۱۳۸۶. عباس میرزا، نخستین معمار "بنای نظام جدید" در ایران. *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران* ۵۸(۵): ۷۹-۱۱۲.
- زیباکلام، صادق. ۱۳۷۹. *سنت و مدرنیته: ریشه‌یابی علل ناکامی اصلاحات و نوسازی سیاسی در ایران عصر قاجار*. تهران: روزنه.
- شیفر، برندا. بی. تا. *مرزها و برادری: ایران و هویت آذربایجانی*. ترجمه یاشار صدقیانی آذر. ۱۳۸۵. تهران: اولوس.
- طالبوف، عبدالرحیم. ۱۳۵۶. *کتاب احمد، با مقدمه و حواشی باقر مؤمنی*. تهران: شبگیر.
- طالبوف، عبدالرحیم. ۱۳۵۷. *سیاست طالبی*. به کوشش رحیم رئیس‌نیا، محمدعلی علی‌نیا و علی کاتبی. تهران: علم.
- طباطبایی، سید جواد. ۱۳۸۶ الف. *مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی*. تهران: ستوده.
- طباطبایی، سید جواد. ۱۳۸۶ ب. *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*. تهران: نگاه معاصر.
- علیخانی، علی‌اکبر. ۱۳۸۶. «اولین لرزه‌های هویتی ایرانیان» در *از هویت ایرانی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.

- عیسوی، چارلز. بی. تا. *تاریخ اقتصادی ایران عصر قاجار، ۱۳۳۲-۱۲۱۵* ق. ترجمه یعقوب آژند. ۱۳۶۹. تهران: گستره.
- فریش، هلیل. بی. تا. "خاورمیانه". در *دایره‌المعارف ناسیونالیسم*. زیر نظر الکساندر ماتیل. ترجمه هرمز همایون‌پور. ۱۳۸۴. جلد اول. تهران: انتشارات وزارت امور خارجه. صص: ۴۵۰-۴۳۱.
- فوران، جان. بی. تا. *مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران*. ترجمه احمد تدین. ۱۳۸۵. تهران: رسا.
- کاتم، ریچارد. ۱۳۷۸. *ناسیونالیسم در ایران*. احمد تدین. تهران: کویر.
- کاتم، ریچارد. *ناسیونالیسم در ایران قرن بیستم و دکتر محمد مصدق در مصداق، نفت، ناسیونالیسم ایرانی*. جیمز بیل و ویلیام راجرلوئیس. ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی و کاوه بیات. ۱۳۷۲. تهران: گفتار. صص: ۷۵-۳۳.
- کاتوزیان، محمدعلی. بی. تا. *تضاد دولت و ملت: نظریه تاریخ و سیاست در ایران*. ترجمه علیرضا طیب. ۱۳۸۱. تهران: نی.
- کاتوزیان، محمدعلی. جامعه کم آب و پراکنده: الگوی تحول درازمدت اجتماعی - اقتصادی در ایران. در *نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران، نفت و توسعه اقتصادی*. محمدعلی کاتوزیان. ترجمه علیرضا طیب. ۱۳۷۷. تهران: مرکز. صص: ۹۰-۵۸.
- کاتوزیان، محمدعلی. حکومت خودکامه: نظریه‌ای تطبیقی درباره دولت، سیاست و جامعه ایران در *نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران، نفت و توسعه اقتصادی*. محمدعلی کاتوزیان. ترجمه علیرضا طیب. ۱۳۷۷. تهران: مرکز. صص: ۵۸-۴.
- کدی، نیکی آر. *ریشه‌های انقلاب ایران*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. ۱۳۶۹. تهران: قلم.
- کرونین، استفانی. ارتش، جامعه مدنی و دولت در ایران: ۱۳۰۵-۱۳۰۰. در *تجدد آمرانه: جامعه و دولت در عصر رضا شاه*. مولف تورج اتابکی. ترجمه مهدی حقیقت‌خواه. ۱۳۸۵. تهران: ققنوس.
- گلنر، ارنست. *ناسیونالیسم*. ترجمه سید محمدعلی نقوی. ۱۳۸۸. تهران: مرکز.
- لمبتون، آن. ک. اس. بی. تا. *زمینه‌های دگرگونی اجتماعی در ایران در قرن نوزدهم میلادی*. در *زمینه ایران‌شناسی*. چنگیز پهلوان. ترجمه چنگیز پهلوان. ۱۳۶۷. تهران: مؤلف.
- لمبتون، آن. ک. اس. بی. تا. *علمای ایران و جنبش اصلاحی مشروطیت*. ترجمه چنگیز پهلوان. ۱۳۷۹. تهران: گیو.
- مشایخی، مهرداد. ۱۳۸۶. *نهاد ملی‌گرایی در خاک چپ*. شهروند.
- ملکم‌خان ناظم‌الدله. ۱۳۲۷. *مجموعه آثار*. محیط طباطبایی. تهران: دانش.
- میرزایی، سید آیت‌الله. ۱۳۹۰. *بررسی گرایش دانشجویان ایرانی به ناسیونالیسم: با تاکید بر خاستگاه قومی آنها*. رساله دکتری. دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی.
- همپلتون، گری جی. بی. تا. *تاریخ نو در جامعه‌شناسی*. در *تاریخ نگاری و جامعه‌شناسی تاریخی*. گری جی. همپلتون، رندال کولینز و دیگران. ترجمه هاشم آقاجری. ۱۳۸۵. تهران: کویر.
- هوشنگ مهدوی، عبدالرضا. ۱۳۵۵. *تاریخ روابط خارجی ایران از صفویه تا پایان جنگ جهانی دوم*. تهران: کتاب سیمرغ.
- وحدت، فوزین. بی. تا. *رویارویی فکری ایران با مدرنیته*. ترجمه مهدی حقیقت‌خواه. ۱۳۸۵. تهران: ققنوس.

- Gellner, E. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Hobsbawm, E. J. 2004. *Nation and Nationalism since 1780, Programme, Myth, Reality*. Cambridge University Press.
- Kohn, H. 1950. Romanticism and the Rise of German Nationalism. *The Review of Politics* 12 (4): 443-72.
- Mangol, Bayat. 1974. Mirza Aqa Khan Kirmani: A Nineteenth Century Persian Nationalist. *Middle Eastern Studies* 10(1):36-59.
- Mann, Michael. 1995. *A Political Theory of Nationalism and Its Excesses in Sukumar Periwaled Notions of Nationalism*. Budapest: Central European University Press.
- Nairn, T. 2003. *The Break-up of Britain: Crisis and Nationalism*. Australia, Common Ground Publishing.
- Tilly, Charles. 1998. Social Movements and (All Sorts of) Other Interactions ° Local, National and International ° Including Identities. *Theory and Society Special Issue on Interpreting Change at the End of the Twenties Century* 27(4): 453-480.

