

لینک نتیجه مشابهت‌یابی: https://hamyab.sinaweb.net/Ci_result/details/75E59191ED873FA5/2%

تشیع و ملیت ایرانی؛

مطالعه انتقادی جایگاه تشیع در نظریه‌های پژوهشگران ملیت ایرانی

نوع مقاله: پژوهشی

* محسن امین

** وحید شالچی

E-mail: mohsen_Amin@ymail.com

E-mail: Vshalchi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۲۹

چکیده

پژوهشگرانی که درباره ملیت ایرانی ایراد سخن نموده‌اند درخصوص جایگاه تشیع در سازه ایرانی اختلافات درخور تأملی دارند. برای بررسی این اختلافات و کشف نزدیک‌ترین ایده به وضعیت هویتی امروز ایرانیان، در این مقاله تلاش شده تا ضمن بررسی روابط گونه‌گون میان «مذهب و ملیت» و با اتخاذ روش تفسیر انتقادی به نظرات طیف‌های مختلفی از پژوهشگران ملیت ایرانی پرداخته و ضمن دسته‌بندی کلی مواجهات، با استفاده از داده‌های آماری در باب جایگاه مذهب در هویت ایرانی به ارزیابی این نظریات بپردازیم. در پایان، نشان دادیم دست‌کم سه دسته مواجهه اصلی وجود دارد که به ترتیب به تعارض ملیت و تشیع، این همانی ملیت و تشیع و همچنین رابطه جزئی و کلی میان این دو مفهوم قائل شده‌اند. همچنین روشن شد آن دسته از نظریه‌پردازانی که تاریخ تولد ملیت ایرانی را به عصر پیشامدرن ارجاع داده‌اند، عمدتاً تشیع را از هسته ملیت ایرانی دورتر تصور کرده و در مقابل، آنان که به مدرن بودن این ملیت گرایش داشته‌اند یا اساساً با ناسیونالیسم مخالفت کرده‌اند، امکان و عرصه بیشتری برای مذهب تشیع قائل هستند. همچنین معلوم گشت ایده‌هایی که تشیع را در هسته ملیت ایرانی قرار داده و بعد تاریخی ایرانیت را نیز پذیرفته‌اند با وضعیت امروز هویتی ایرانیان قرابت بیشتری پیدا می‌کنند.

کلید واژه‌ها: مذهب تشیع، ملیت، ایرانیان، هویت دینی، ناسیونالیسم.

* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی، دانشگاه علامه طباطبایی

** دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، نویسنده‌ی مسؤل

مقدمه و طرح مسأله

اگر نطفه تقسیمات ملی جدید یا دست‌کم نقطه عطف تکوین آن را پیمان و ستفالی بدانیم، خواهیم دید که ملیت در معنای مدرن خود با دین و منازعات دینی گره‌خورده و از پس نبردهای عقیدتی سر برآورده است. با این حال، همین لحظه تأسیس نیز آکنده از ابهام بوده و از طرفی می‌توان ملیت را در ادامه یک وفاق دینی و در طول آن تعریف کند و از سوی دیگر می‌توان قائل به این شد که تقسیمات ملی جدید که به تدریج نضج یافته، بر تقابل با دین بنا شده است.

این وضعیت در ایران نیز که در تاریخ بلند پیش و پس از اسلام همواره کشوری دینی و توحیدی بوده و از پانصد سال پیش مذهب تشیع در آن رسمیت یافته، کم و بیش پای دین و مذهب را در مواجهه با مفهوم و پدیده ملیت به میان کشیده است. در این خصوص، می‌توان به انتخاب واژه «ملت» در ترجمه «ناسیون» اشاره کرد که متضمن بار ارزشی و دینی این مواجهه است. با این توجهات، ایرانیان نیز در نخستین رویارویی‌های خود با مظاهر جهان غربی با مفهوم ملیت و ایده ناسیونالیسم آشنا شدند و کوشیدند سابقه تمدنی خود را با چنین مفاهیمی سامان‌دهی کنند؛ لذا اگر نخستین پوشش‌ها برای ساخت دولت - ملت در ایران را عصر مشروطه بدانیم، چنین پرسشی در مقابل نظریه‌پردازان و متفکران جامعه قرار گرفت و هر یک از آنها کوشیدند به نحوی ملیت ایرانی را تعریف نموده و نسبت اسلام یا مذهب تشیع را با آن تعیین نمایند. تلاش‌هایی که یا دین را در تضاد و تقابل با ملیت تصور می‌کردند و حسب مواضع خود یکی از این دو را کنار می‌نهادند یا به نحوی قائل به ترکیب آنها در یکدیگر بوده و براساس برداشت خود از هر دو، نوعی رابطه متداخل میان اسلام شیعی و ملیت ایرانی تعریف کرده و سرآخر جایگاهی برای هرکدام در سازه نظری خود تعبیه می‌کردند.

با این ملاحظات، ابهام لحظه تولد و تأسیس ملیت و ناسیونالیسم همچنان باقی بوده و این پرسش کماکان مطرح است که آیا ملیت محصول استمرار دین در دنیای مدرن است یا حاصل انقطاع جوامع جدید از دین به‌شمار می‌رود؟ به نظر می‌رسد همین ابهام، نسبت ملیت و مذهب را مسأله‌مند می‌گرداند. امری که چه در مقیاس ایران چه در مقیاس جهانی، نسبت دین و ملیت را برای پژوهشگران این عرصه به‌مثابه مسأله‌ای سترگ نشان‌دار ساخته است.

بنابراین، برای یافتن پاسخ این پرسش که «تشیع در نظریه‌های ملیت پژوهشگران ایرانی چه جایگاهی دارد؟» در گام نخست نسبت ایده‌ها و نظریاتی که در باب ملیت

ایرانی مطرح شده را با مذهب تعیین کرده و جایگاه اسلام و تشیع را در شاکله آن نظریات نشان‌دار ساخته و در گام بعدی ضمن مواجهه‌ای انتقادی، نسبت جایگاه تشیع در نظریات مطروحه را با آمارهای موجود از وضعیت دینی و مذهبی هویت ایرانیان ارزیابی می‌کنیم.

روش پژوهش

در روش‌شناسی کیفی معمولاً با فرایندی طرف هستیم که سعی دارد معانی را از پس توصیف‌ها بیرون کشیده و داده‌های خام را براساس تفسیر معتبر، مکشوف و مشهود سازد (پاتون، ۲۰۱۴: ۸۳۴). روش «تفسیر انتقادی» در این راستا به ما کمک می‌کند تا ضمن توصیف و تفسیر متن و از پس یک سنخ‌شناسی اولیه، ارزیابی خود را از متون مورد مطالعه عرضه کنیم؛ لذا از آنجا که در روش تفسیر انتقادی اعتقاد بر این است که امر جزئی می‌تواند امر کلی را آشکار سازد (لاجوردی، ۱۳۸۸) از اهداف اصلی ما در این تحقیق، دستیابی به توصیفی از مسأله دین و ملیت در ایران، برجسته‌سازی وجوه شیعی مهم سازه‌های نظری موجود و نهایتاً ارزیابی آنها بر مبنای نسبتشان با تشیع است؛ بنابراین تلاش می‌شود چهار مرحله کلی تفسیر انتقادی در دستور کار قرار گیرد از این‌رو شیوه اجرای این پژوهش بدین نحو سامان می‌یابد که پس از مطالعه آثار نگاشته شده در زمینه «ملیت ایرانی»، نمونه‌ها به شیوه‌ای «هدفمند» و به نحوی که عمده جریان‌های فکری ایرانی عرصه ملیت را نمایندگی کنند، انتخاب شده، در دسته‌بندی‌های اولیه قرار گرفته و در قامت توضیحاتی موجز، اهم نقطه نظرات ایشان در باب ملیت و جایگاهی که تشیع در نظرات ایشان دارد، تشریح گردد. پس از پشت سر گذاشتن این گام، در مرحله تحلیل انتقادی، این نظرات در کنار هم سنجیده شده و با تکیه بر آمارهای موجود از بُعد اسلامی و شیعی هویت ایرانی که در تحقیقات دیگر مورد اشاره قرار گرفته، نقد و ارزیابی می‌گردند.

چارچوب مفهومی

نسبت دین و ملیت

بسیاری گمان می‌کنند که دین متعلق به گذشته بوده و ملیت محصول عصر جدید است. از این‌رو ملیت و ناسیونالیسم را مفاهیمی غیردینی تصور می‌کنند. در این خصوص برخی از «تناقض» یا «تنافر» منابع فرهنگی ایرانیان سخن گفته و این را عاملی «بحران‌زا» و «اختلاف‌برانگیز» خوانده‌اند. برای نمونه سریع القلم در همین رابطه عنوان داشته: «یک

نفر ایرانی نمی‌تواند بگوید منابع فکری من ایران باستان و تشیع است. این دو عنصر با همدیگر مشکل دارند. نمی‌گوییم قابل جمع نیستند ولی حداقل مرزبندی‌هایشان به گونه‌ای دقیق قابل تشخیص نیست» (سریع‌القلم، ۱۳۸۳: ۴۰).

برخی دیگر حکم به ضرورت تفکیک دین و ملیت می‌دهند؛ چراکه گمان می‌کنند ترکیب این دو مشکلات زیادی از جمله تعصب و خشونت برای جوامع بشری ایجاد نموده و به بی‌عدالتی دامن می‌زند. هم‌چنین به عقیده بعضی، دین به سبب موقعیتی که دارد ممکن است خصلت این‌دنیایی ملیت را گرفته یا تصویری آن‌جهانی از این مفهوم بسازد و از این طریق، آسیب‌ها و تبعیض‌های دینی را در عرصه ملیت نیز وارد سازد. با این همه، کسانی چون عمر و اسپرینگ (۲۰۱۳) این برداشت را از دین و ملیت به‌غایت «ساده‌انگارانه» می‌خوانند.

در این زمینه باید توجه داشت که ملیت در سبقه اروپایی خود نیز رابطه وثیقی با دین برقرار ساخته است. البته این رابطه چهره‌ای دوگانه داشته، گاهی مسیحیت ضمن ملیت اروپایی و مشخصاً انگلیسی و آلمانی فهمیده شده، گاهی نیز ملیت، به‌مثابه جایگزینی برای دین یا به‌عنوان دین جهان مدرن صورت‌بندی شده است. با این حال، بررسی‌های ما ذیل عنوان «دین بودن یا دینی بودن ملیت» نشان می‌دهد که حتی در جهان سکولار نیز رگه‌های دینی ملیت همچنان برقرار است. برای نمونه در کتاب‌های مقدس (من جمله قرآن)، تقسیم‌بندی‌های اولیه به خداوند، خالق انسان‌ها، ارجاع داده شده و این‌گونه مبنایی برای تقسیم بیشتر یا تقویت و تعمیق همین تقسیمات مهیا می‌گردد. لذا می‌توان چنین استنباط کرد که با وجود پرهیز ادیان ابراهیمی (و مشخصاً اسلام) از نژادپرستی و تبعیض، اساس تقسیم انسان‌ها توسط خداوند انجام‌گرفته و بدین واسطه رسمیت یافته است. از این‌رو می‌توان وجود تفاوت در ملیت‌ها را براساس اراده الهی یا موهبتی خدایی و هم‌راستا با اراده و مشیت او توجیه کرد.

افزون بر این، ظاهراً با شبحی پیشامدرن از ناسیونالیسم دینی روبرو هستیم که با سازوکارهای تبدیل جهان عینی به ذهنی، خاک (سرزمین) و تاریخ (تاریخیت) دولت – ملت‌ها را به مجرای اهداف دینی و مذهبی منتقل می‌کند (فریدلند، ۲۰۰۱). این مدعا تا جایی پیش رفته که برخی گفته‌اند: «ملت و ناسیونالیسم هر دو اموری مسیحی [دینی یا دین‌بنیاد] هستند» (هستینگز، ۱۹۹۷: ۱۸۶). اسمیت نیز در تبیین پیوند دین و ملیت یا جانشینی این دو اذعان داشته: «ملت جایگزین خداوند، پیکره شهروندان جانشین کلیسا و سلطنت سیاسی جایگزین ملکوت الهی» شد و این‌گونه شکل و خصوصیات ادیان

سنتی در پوشش ناسیونالیسم بازتولید گردید؛ به نحوی که ناسیونالیسم به نوعی ملت‌پرستی جمعی تبدیل شد؛ اما نه بدان معنا که برخی قرائت‌ها از اسلام درخصوص جمع بین سیاست و دیانت مراد کرده، بلکه «به‌عنوان مابه‌ازایی سیاسی برای مذهب» (اسمیت، ۱۳۹۴: ۱۹۱). با این عطف توجه در ادامه تلاش می‌کنیم تا همین روابط را میان دین و ملیت ایرانی بررسی نماییم:

دینی بودن مفهوم ایران:

مفهوم «ایران» نیز مفهومی آمیخته به دین یا اساساً دینی است. به گفته ژان کلنر، وقتی از آریایی‌ها صحبت می‌کنیم منظور فقط ایرانیان پرستنده اهورامزدا (مزدا پرست) هستند و آریا و آریا بیان‌کننده یک «کیفیت» است و ابدأ به یک قوم اطلاق نمی‌شده است (منافزاده، ۱۳۹۸). با این توجه، باید پذیرفت که ایران اولاً و بالذات معنای دینی داشته و رفته‌رفته به مفهوم جغرافیایی و سرزمینی تحول یافته است (آبادانی، ۱۳۵۶: ۵۹).

دینی بودن فرهنگ ایرانیان؛ در تاریخ چند هزارساله ایران تمدنی نیز، همواره دین از ارکان هویتی ایرانیان بوده است و بالتبع هرگاه از هویت ملی ایرانیان سخن به میان آید، دینداری ایشان به ذهن متبادر می‌گردد (منصورنژاد، ۱۳۸۵: ۱۵). مالرب (۱۳۷۹) در همین زمینه معتقد است ایرانیان پیش از دیانت زرتشتی، دیندار بوده‌اند و اشوزرتشت آن طرز دینداری از پیش موجود را از خرافاتی که پدید آمده بود رها کنید و آن را «به اوج روحانیت» خود رسانیده است. با این ملاحظه، دین زرتشتی، دین کهن ایرانیان، بر توحید استوار بود و چنان نفوذی در میان ایرانیان یافت که رکن اصلی هویت آنان را تشکیل داد.

اسلام نیز در قرن هفتم میلادی، رفته‌رفته چنین وضعیتی میان ایرانیان یافت و تا به امروز در اشکال و جوانب مختلفی با ذهنیت و زندگی ایرانیان عجین شده است. این وضعیت تا جایی ادامه یافته که برخی چون هانری کربن از واقعیتی به نام «اسلام ایرانی» سخن گفته‌اند (کربن و دیگران، ۱۳۸۱). مطهری نیز سعی دارد درخصوص رابطه اسلام و ایران، از نوعی همبستگی و وابستگی متقابل سخن بگوید (مطهری، ۱۳۹۸: ۶۳) و البته این شبهه که اساساً تشیع، مذهب ایرانیان است و ایشان آن را در برابر اسلام ساخته و پرداخته‌اند رد کند (هم‌چنین بنگرید به جعفریان، ۱۳۶۵ الف).

تشیع و ملیت ایرانی

در این زمینه، هابسباوم توضیح می‌دهد که: «گرچه به نظر می‌رسد که دین در جذب وفاداری مردم، رقیب ناسیونالیسم باشد، اما در واقع دین برای ناسیونالیسم چه در دوران

پیشامدرن و چه در دوران مدرن، همچون عاملی واسط و هموارکننده راه عمل کرده است [...] زرتشتی‌گری در شکل دادن به هویت ملی ایرانی در دوره ساسانی و نقش تشیع در دوران صفوی از نمونه‌های همین فرایند است» (هابسباوم، ۱۹۹۰ به نقل از احمدی، ۱۳۹۵: ۱۴۶) جعفریان (۱۳۶۵ ب). نیز درخصوص مرکزیت «تشیع» در تاریخ و فرهنگ ایرانیان معتقد است: «از اصلی‌ترین عناصر فکری این کشور، فکر اسلامی شیعی است که در طول هزار و چهارصد سال به‌عنوان تفکری جامع، جهان‌بینی مردم این کشور را شکل داده و از لحاظ عمل نیز نه تنها دستورهای عبادی و اخلاقی داشته بلکه حتی در سیاسات و اقتصادیات و عرفیات به‌مثابه عامل اصلی عمل کرده است» (جعفریان، ۱۳۶۵ ب: ۱۱-۱۲). نجفی (۱۳۸۹) هم در تکمیل این سخن، موارد متعددی از عمق نفوذ تشیع را در لایه‌های مختلف هویت ایرانیان توضیح داده و می‌افزاید: «اسامی نفوس ایرانی، مراسم و آداب و آیین‌ها مثل تاسوعا و عاشورا، ولایت و احترام به امامان و امامزادگان و مقدسین، زمینه‌های اقتصادی و پیامدها و آثار از موقوفات گرفته تا سایر خدمات دینی، هنر، فضاهایی که تحت تأثیر تشیع در زندگی اجتماعی و هنری و خانه‌سازی بر محیط درونی و بیرونی حاکم است، مناسبات زن و مرد، ازدواج و احکام خانواده، آیین سوگواری و دفن مردگان، قبرستان‌ها و مزارها و جایگاه آنها برای مردم، موقعیت‌ها و مناصب و شئون و ارزش‌ها و به‌طور کلی روح تفکر شیعی و جاذبه‌ها و دافعه‌های آن از بدو تولد تا مرگ همراه هر ایرانی وجود دارد و تخطی کلی از آن به‌منزله نوعی سنت‌شکنی و خرق عادت است» (نجفی، ۱۳۸۹: ۳۱).

نسبت تشیع و هویت ایرانی در پیمایش‌ها

باید توجه داشت که ملیت مفهومی کلان است که معمولاً برای سنجش کم و کیف ابعاد و مؤلفه‌های آن از مفهوم «هویت» استفاده می‌شود. در رابطه با نسبت هویت و مذهب نیز کسانی چون فورو و همکاران (۲۰۰۴) قائل به این هستند که دین، منابع‌شناختی، ایدئولوژیکی و جامعه‌شناختی و معنوی را برای هویت فراهم کرده و از این نظر، در رأس عوامل و منابع هویت‌بخش قرار دارد. هم‌چنین چنان‌که پیش‌تر تبیین شد، دین در تاریخ ایرانیان همواره نقشی محوری ایفا کرده و به تعبیری «مهم‌ترین عامل همبستگی اجتماعی ایرانیان است» (تاجیک، ۱۳۸۴: ۲۹) یا جزء ذاتی هویت ایران و ایرانیان بوده و «مهم‌ترین نقطه اشتراک ایرانیان» محسوب می‌گردد (رضایی، ۱۳۹۵). حال باید دید هویت و مذهب در ایران به چه نحو در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند.

برای دستیابی به این مهم، جست‌وجو در پیمایش‌هایی که در دو دهه اخیر انجام شده، جایگاه مذهب تشیع در هویت ایرانی را به‌خوبی نشان می‌دهد و ما را با تحولات احتمالی این عرصه نیز آشنا می‌سازد. برای مثال، در سال ۱۳۸۴، ۸۲/۳ درصد ایرانیان خود را مذهبی می‌دانسته‌اند (ایسپا، ۱۳۸۶). هم‌چنین پویافر و سراج‌زاده (۱۳۸۶) با تشریح سه پژوهش مختلف به میانگین تقریبی بالای ۷۵ درصد دینداری می‌رسند. به‌عبارت دیگر کارهایی که با شاخص‌های گلاک و استار، شجاعی‌زند و خدایاری‌فرد انجام شده، به‌طور میانگین از بیش از ۷۵ درصد دینداری ایرانیان در سطح بالا سخن گفته‌اند و برای سطح پایین دینداری فقط چیزی حدود ۲ درصد سهم قائل بوده‌اند. هم‌چنین حاجیانی (۱۳۸۸) در پژوهشی که در سطح ملی انجام داده، پس از بررسی سوابق آماری در یک نتیجه‌گیری کلی، حکم به «قوت هویت دینی» می‌دهد و طالبان (۱۳۸۸) نیز در تحلیل پیمایشی دیگر نتیجه گرفته که ۹۱/۳ درصد ایرانیان به مسلمانی خود افتخار می‌کنند. هم‌چنین در دهه نود نیز در پژوهش‌هایی مانند پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (چند سال) و هم‌چنین پیمایش سراسری مؤسسه مطالعات ملی (۱۳۹۳) بیش از ۸۲/۳ درصد از پاسخگویان میزان دینداری زیاد و خیلی‌زیاد داشته‌اند. در نهایت می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که اولاً دین جایگاهی محوری در هویت و ملیت ایرانیان داشته، ثانیاً به دلیل وجود اکثریت شیعه در جامعه، هویت ملی ایرانیان بر این مذهب مبتنا یافته و ثالثاً باوجود تغییرات نسلی و تحولاتی که در اشکال دینداری پدید آمده، «جامعه ایران تا اطلاع ثانوی در جست‌وجوی دین است» (رحمانی، ۱۳۹۷).

ملیت ایرانی و جایگاه تشیع در نظر پژوهشگران

ملیت ایرانی موضوعی است که چه از منظر پژوهشگران ایرانی (بنگرید به: شایگان، ۱۳۸۰؛ سروش، ۱۳۷۷؛ عالم، ۱۳۷۶) و چه از منظر پژوهشگران غیر ایرانی (۱) (بنگرید به: نیولی، ۱۹۸۹؛ اسمیت، ۱۹۹۳؛ فراگنر، ۱۹۹۹؛ ویزن هوفر، ۱۹۹۴) مورد توجه قرار گرفته است. این کوشش خصوصاً در تبیین سابقه تاریخی ملت ایران برجسته شده و آثار فراوانی در این زمینه منتشر گشته است (۲). با این حال، در پژوهش حاضر به علت این‌که نظرات دانشمندان غیرایرانی گرایش‌های شرق‌شناسانه یا باستان‌شناسانه داشته و پرداختن به آنها برای این مقاله محدودیت‌هایی پدید خواهد آورد؛ دامنه پژوهشگرانی که باید آثار آنان را از نظر بگذرانیم، محدود ساخته و صرفاً روی پژوهشگران ایرانی متمرکز کرده و تلاش می‌کنیم نمونه‌هایی را از هر طیف فکری برگزینیم.

در رابطه با دوگانه تشیع و ملیت در ایران، کاتم (۱۳۷۸)، از «پیوند نزدیک مذهب و ناسیونالیسم» نام برده و به همین واسطه، «ناسیونالیسم ایرانی را قدری عجیب و غیرعادی» می‌داند (کاتم، ۱۳۷۸: ۱۶۴). بروجردی (۱۹۹۸) نیز با نگاهی نسبتاً مشابه، نظریه‌پردازی در باب هویت و ملیت ایرانی در دوران اخیر را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند که اولی اسلام شیعی را در مرکز هویت و ملیت ایرانی می‌گنجاند و دومی، اساساً بدون توجه به اسلام، حول عناصری چون زبان، قومیت و تاریخ باستانی نظریه‌پردازی می‌کنند. با عنایت به دسته‌بندی‌های صورت گرفته، در ادامه تلاش می‌شود ذیل دو عنوان و رویکرد کلی به ملیت ایرانی پرداخته شود. در این دو رویکرد، از سویی، نظریات ازلی‌انگاران که برای ملت و ملیت ایرانی پیشینه‌ای بسیار طولانی قائل شده را مورد طرح و نقد قرار می‌دهیم و از سوی دیگر به نظرات کسانی که با ازلی‌انگاری در باب ملیت ایرانی مخالفت کرده و در قالب پارادایم‌های مدرنیسم یا اسلام‌یسم و مانند آن به ملیت ایرانی پرداخته‌اند توجه خواهیم نمود. در این رابطه گفتنی است کسانی چون اسمیت (۱۳۸۳) دستکم از سه پارادایم مدرن، ازلی و جاویدانگار سخن گفته‌اند که در اینجا به‌طور خلاصه هر آنچه جاوید و ازلی خوانده می‌شود را ذیل رویکردهای قدیم‌پندار و هر آنچه مدرن، اسلام‌یستی یا اساساً ضد ناسیونالیستی خوانده می‌شود را در زمره رویکردهای جدید پندار به بحث می‌گذاریم.

الف) رویکردهای قدیم‌پندار

در این نگاه، نظریه‌پردازان در تلاش بوده‌اند که اثبات نمایند ملیت، مفهوم و پدیده‌ای جدید برای ایرانیان نبوده و این مردم از دیرباز احساسات ملی داشته و حکمرانان نیز سیاست‌های ملی را دنبال می‌کرده‌اند؛ لذا در دوره مدرن، اساساً با امری نوین به نام ملت و ملیت مواجه نشده و به‌راحتی توانسته‌اند آن را در عقبه تاریخی و تمدنی خود بازبازی کنند. به عقیده کاتوزیان (۱۳۸۲)، «پیروان این گرایش یک‌دنده، متجدد، ناشکیبا و سخت شیفته شکوه و جلال شاهنشاهی باستانی [...] بودند. آنها می‌خواستند موانعی را که به باور آنها، مذهب بر سر راه پیشرفت فرهنگی و علمی ایران قرار داده بود از میان بردارند» (کاتوزیان، ۱۳۸۲: ۱۲۵). در این میان آنچه تحت عنوان نظریه‌های ملیت یا اندیشه‌های ناسیونالیستی خوانده می‌شود بیشتر در عصر مشروطه مطرح شده و عموماً با موضعی «قدیم‌پندار» به ملت و ملیت ایرانی می‌نگرد. با عنایت به این امر، در ادامه از روشنفکران مشروطه ایران می‌آغازیم و با پژوهشگرانی ادامه می‌دهیم که برای ملیت ایرانی، پیشینه‌ای فراتر از دوران مدرن قائل هستند.

فتحعلی آخوندزاده، تعبیراتی مانند «به جای تعصب دینی باید تعصب وطن داشته باشیم» نشان می‌دهد که در نظر او، ناسیونالیسم باید جایگزین دین شود. برای نمونه او، «اعراب» را عامل انحطاط ایرانیان دانسته و به نحوی فتح ایران به دست اعراب مسلمان را نقطه عطفی در انحطاط ایرانیان تلقی می‌کند (آخوندزاده، ۱۳۹۵). در نظر او، «ملت فارس برگزیده ملل دنیا بوده‌اند» (آخوندزاده، ۱۳۹۵: ۲۶). البته باید توجه داشت در مواردی دین اسلام در نظر آخوندزاده محترم، ارجح و برتر از سایر ادیان و مذاهب شمرده شده؛ اما در مجموع اساس دیانت در نظر وی «بی‌معنی و افسانه» است (آخوندزاده، ۱۳۹۵: ۳۶).

نیز باید عنایت داشت که امثال آخوندزاده، مسیری کاملاً سکولار برای تجدد برگزیده بودند و دینداری را به‌مثابه بزرگ‌ترین شاخص جهان سنت، همچون سدی در برابر تجدد می‌دیدند. با این توضیحات، روشن می‌شود که نسبت نظریه ملیت آخوندزاده نه در تنافر با اسلام و تشیع که در تضاد با آن معنا یافته و دین عملاً مانعی برای پیشرفت، وطن‌دوستی و تکوین ملیت ایرانی محسوب می‌شود. موانعی که ریشه‌های ملیت ایرانی را به مدت هزار و چهارصد سال از آن دوران طلایی جدا کرده و قطار تمدن ایرانیان را متوقف ساخته است. باری، حسب گفته میرزایی (۱۳۹۰)، آخوندزاده «برای نجات ایرانیان تحقق پنج اصل را ضروری دانسته» که یکی از آنها «دفع عقاید دینیه و تحدید قدرت روحانیان» بوده و دیگری «احیای روحیه وطن‌خواهی و ناسیونالیسم باستان‌گرا» (میرزایی، ۱۳۹۰: ۲۴). این راه‌کارها نیز هم تقلید او از الگوی فرنگی در تجدد را آشکار کرده و هم شاهدهی بر دین‌ستیزی آشکار نظریه ملیت اوست.

آقاخان کرمانی، با هدف بیدارگری به تاریخ پیش از اسلام پناه برده بود و می‌کوشید از این طریق «منبعی برای بیداری ملی» دست‌وپا نماید (امانت، ۱۳۸۲: ۳۳). البته چنین انتخابی روشن می‌دارد که اساساً او اسلام را یکی از علل اصلی عقب‌ماندگی شناسایی کرده و به‌نوعی «بازگشت به خویشتن» را در «رهایی از اسلام و عربیت» می‌بیند. با این همه، نظریه وی در باب ناسیونالیسم، به سبب تمرکزی که بر ایران پیش از اسلام دارد، توجه به «کیش زرتشتی» در آن پررنگ است (آدمیت، ۱۳۵۷). اکبری (۱۳۹۳) سه‌راه حل کرمانی برای رهایی از وضعیت کنونی را به ترتیب «۱- اخذ علم و تکنولوژی غربی ۲- اخذ سیاست غربی و ۳- ناسیونالیسم» قلمداد می‌کند (اکبری، ۱۳۹۳: ۷۵-۷۶) که مشخصاً نسبت به دین ساکت است.

با این حال باید گفت که «ناسیونالیسم روشنفکران پیش از مشروطه آمیزه‌ای بود از

تصورات رمانتیک درباره گذشته ایران و هویت ایرانی و اندیشه حکومت قانون و حاکمیت مردم» (انتخابی، ۱۳۷۲: ۱۸۶) که طبعاً یا در تضاد با اسلام شیعی تعریف می‌شد یا به هر نحو آن را نیازمند پیرایش دانسته و مآلاً به تحاشی می‌کشاند.

احمد اشرف، ضمن نقد دو رهیافت غالب عرصه ملیت به طرح ایده خود پرداخته است. او با نقد رهیافت «ملت پرستانه» از یکسو و «تعصب ضدملی» از سوی دیگر، روایت «تاریخی‌نگر» را پیشنهاد کرده و می‌کوشد ورای افراط و تفریط‌های دو رهیافت پیشین، میان «هویت ایرانی» که دلالتی مدرن و نوپدید دارد با «هویت فرهنگی ایرانی» که محصول تبدیل و تحولات تاریخ ایران پیش و پس از ورود اسلام است، تمایز قائل شود. این روایت اما ناسیونالیسم‌های مدرن را بریده از «ریشه‌های تاریخی» خود ندانسته و البته بر نقاط متداخل قدیم و جدید هویت ایرانی تأکید دارد. با این وجود، تأکیدات اشرف بر استثناء بودن ایران و تمایزات این ملت نسبت به سایر ملل جهان، او را در دسته نظریه‌پردازان قدیم‌پندار قرار می‌دهد. برای مثال، در این زمینه می‌گوید: «تأکید بر این است که سرزمین ایران و مردمان آن برخلاف بسیاری از کشورهای دیگر دارای یک آگاهی تاریخی، فرهنگی و سرزمینی از ایران بوده‌اند که از قرون پیش از اسلام به دوران اسلامی انتقال یافته [...] و با در هم آمیختن باورهای دینی اسلام و تشیع به دوره مدرن منتقل شده است» (احمدی، ۱۳۹۵: ۲۲۳).

تشیع در نظر او البته یکی از تجربه‌های مهم ایرانیان است؛ اما نمی‌توان برای آن در نظریه ملیت وی، جایگاهی مرکزی تصور کرد. بلکه باید عنایت داشت که در این نگاه، تشیع نقش «تسهیلگری» را برعهده دارد که پس از اجتناب از آن در دوره حکمرانی «سلاجقه» که «به‌غایت تعصب اهل سنت داشتند» (احمدی، ۱۳۹۵: ۱۱۴) به‌طور خاص در دوره «صفویه» و به‌واسطه «رسمیت یافتن مذهب تشیع» برجسته شده است. اشرف از این وضعیت به «عصر دین و وطن» تعبیر کرده و معتقد است که در این دوران بود که تلاش شد «پایه‌های آگاهی تاریخی و فرهنگی ایرانی با تعالیم مذهب شیعی توجیه شود»؛ لذا این اهتمامات حول سه محور اصلی سامان پذیرفت که عبارت بودند از «مطلوبیت عید نوروز در احادیث شیعی»، «تأکید بر ایرانی بودن مادر امام چهارم شیعیان» و «انتساب تعبیر حب الوطن من الایمان به جناب نبوی» (احمدی، ۱۳۹۵: ۱۴۷) که مجموعاً سعی داشتند باورهای شیعی را به ایرانیت گره بزنند یا دست‌کم آنها را در یک مسیر سازگار با یکدیگر ترسیم نمایند.

حمید احمدی، خود قائل به این است که هر دو دسته نظریه‌پردازانی که درخصوص

قدمت ملیت ایرانی سخن گفته‌اند، سهمی از حقیقت دارند و «نمی‌توان درستی آنها را یکسره منکر شد» (احمدی، ۱۳۸۲: ۱۱)؛ لذا طبیعی است که خود «موضعی میانی» برگزینند. احمدی اما تمایزی میان «ناسیونالیسم ترک و عرب» و «ناسیونالیسم ایرانی» گذاشته و «دولت ایران را دارای ماهیتی بیشتر ملی» می‌داند تا مذهبی و به همین علت با اسمیت (۱۹۸۶) و آرمسترانگ (۱۹۸۲) هم‌نوا شده و ملیت ایرانی را در سنخ «ملت‌های ماقبل مدرن و ماقبل ناسیونالیسم» جای می‌دهد (احمدی، ۱۳۸۲: ۱۲). گذشته از اینها وی برای اثبات مدعای خود سراغ آثار قدیمی ایرانی و عربی رفته و نتیجه می‌گیرد که «چه آثار پهلوی قبل از اسلام نظیر خدای نامک‌ها و چه آثار اولیه مربوط به تاریخ و هویت ایرانی در سه قرن اولیه اسلامی، [...] تاریخ و هویت تاریخی ایرانی را یک مجموعه منسجم و زمانی و مکانی معرفی می‌کنند» (احمدی، ۱۳۸۲: ۲۵). وی برای صورت‌بندی ایده خود در باب هویت و ملیت ایرانی از چهارعنصر اساسی؛ یعنی «سرزمین، تاریخ، میراث سیاسی و میراث فرهنگی» نام می‌برد که ضمن ترکیب با یکدیگر، سازه ملیت ایرانیان را ساخته‌اند (احمدی، ۱۳۸۸). وی البته یکی از سطوح هویتی را هویت دینی پنداشته؛ اما تأکید دارد که همواره «هویت ملی، کلان‌ترین و عالی‌ترین سطح هویتی برای هر فرد است» (احمدی، ۱۳۸۸: ۷۲)؛ نکته‌ای که مشخص می‌سازد دین (اعم از اسلام یا دیانت زرتشتی) در نظر احمدی، صرفاً جزئی از هویت ایرانیان بوده و نسبت به علقه‌های ملی، عنصری فرعی محسوب می‌شود. البته وی با پیش کشیدن «ناسیونالیسم اسلامی» به نوعی پیوند «اسلامیت و ایرانیت» را در دوره اخیر به رسمیت شناخته و از این‌رو با نگاهی کارکردی، از این دو (ایران و اسلام) به‌عنوان رکنی از ملیت امروز ایرانیان یاد می‌کند.

شاهرخ مسکوب، قائل است که «در دوره‌های پیشین هم ما ملتی بودیم با هویتی مخصوص به خود و تصویری از ایران و ایرانی داشتیم» (مسکوب، ۱۳۹۸: ۱۷). وی با برجسته‌سازی نقش زبان فارسی در سازه ملیت ایرانی، معتقد است «زبان بهترین وسیله برای شکل دادن ملت‌هاست» (مسکوب، ۱۳۹۸: ۲۰). مسکوب ضمن توضیح تحولات ادبی و ملی در بازه تاریخ پیش و پس از اسلام، تأکید خاصی بر جایگاه زبان و ادبیات فارسی در تکوین هویت ملی ایرانیان دارد. تعبیر «درخت ایرانیت بر زمین زبان فارسی و در آب‌وهوای اسلام رشد کرد» (مسکوب، ۱۳۹۸: ۲۴) حاکی از آن است که مسکوب نظریه خود را در تضاد یا حتی مخالفت با اسلام مطرح نکرده است. با این حال او دوره «دویست‌ساله» پس از هجوم عرب‌های مسلمان به ایران را «دوره بهت، کمرختی و

بی‌حالی روانی» دانسته و از «انواع مقاومت‌های مستقیم و غیرمستقیم ایرانیان» یاد می‌کند (مسکوب، ۱۳۹۸: ۵). در مجموع باید بیان داشت که سه رکن اصلی ملیت ایرانی در نظر او عبارت‌اند از زبان فارسی، تاریخ ایران و دین اسلام که البته دو مورد اخیر نسبت به زبان فارسی وضعیت و مرتبه‌ای پایین‌تر دارند. برای نمونه به عقیده شیرازی (۱۳۹۵)، «مسکوب در رویکرد ایرانیان به تشیع نیز اثری از انگیزه ملی می‌دید؛ چه به علت دلخوری از دربار بنی‌امیه و بنی‌عباس و چه به علت اعتقاد به ایرانی بودن مادر امام چهارم» (شیرازی، ۱۳۹۵: ۶۱).

هوشنگ طالع که از متفکران پان ایرانی داخل کشور است؛ در آثار مختلف من جمله کتاب «ناسیونالیسم ایرانی»، تلاش می‌کند در تأیید این ایدئولوژی سخنرانی کند. او تاریخی بسیار بلند برای ملیت ایرانی قائل بوده و با تطبیق اساطیر شاهنامه بر تاریخ، «سرآغاز آگاهی ملی ایرانیان» را به ۲۰۰۰ سال پیش از میلاد مسیح ارجاع می‌دهد. وی هم‌چنین سه رکن اساسی هر ملیتی را [اعم از ایرانی و غیر ایرانی] «خاک»، «خون» و «فرهنگ» دانسته و معتقد است این سه «هرگز از یکدیگر جدایی ندارند» (طالع، ۱۳۸۹: ۱۰۶). در این نگاه، «فرهنگ ملی یک رابطه معنوی میان افراد یک ملت» است و به عامل اصلی سلامت جامعه تشبیه شده است. در این نگاه، عناصر مختلفی که به «همبستگی ملی ایرانیان» خدمت کنند، همگی ارزشمند و ارجمند خواهند بود (طالع، ۱۳۸۹: ۱۳۷-۱۳۳).

با این تفاسیر، در شاکله نظریه ملیت طالع، خبری از اشاره مستقیم به اسلام یا تشیع نبوده و چنین مواردی صرفاً در چارچوب جزئی از «فرهنگ ملی» که همچون روح و روانی برای دو عنصر اصلی یعنی خون و خاک عمل می‌کنند، در نظر می‌آید. توضیح بیشتر آن‌که با تفوقی که ایرانیت بر هر امر دیگری در نظریه پان‌ایرانیستی طالع می‌یابد، تشیع نیز به سطوح و مراتب بعدی تنزل یافته و نه به‌مثابه رکن بلکه به‌منزله‌ی یکی از زیرمجموعه‌ها و یا حتی طفیلی‌های فرهنگ ملی ایرانیان قلمداد می‌گردد که حسب شرایط، تعاملات، خدمات و چه‌بسا خیانت‌هایی داشته است.

سیدجواد طباطبایی، دین را نیز زیرمجموعه فرهنگ ایرانی‌شهری دانسته و «دیانت را پدیداری کمابیش واحد و بخشی از فرهنگ در معنای عام آن» معرفی می‌کند که «همه صورت‌های آن، ایرانی، یعنی ایرانی‌شهری مانده است» (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۲۹۷-۲۹۶). او هم‌چنین قائل به تفکیک و تمایز میان ملیت و ناسیونالیسم است و جایی آورده «ناسیونالیسم ایدئولوژی ملت‌های نوظهور در تاریخ است» و طبیعتاً ایران که استثناء

تاریخ است نیازی به این ایدئولوژی ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۳۰۵)؛ هم‌چنین او با ذکر این نکته که «امر ملی خاستگاه همه نظام مفاهیم جدید است»، امر ملی را مفهومی «جدید در قدیم» می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۲۵۷-۲۵۶). با این همه، روشن است، تعبیری که از «زایش فرهنگ ایرانشهری در دوره اسلامی» (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۱۵۸). شده صرفاً از دریچه تفاسیری بوده که به‌زعم طباطبایی، کسانی چون خواجه نظام‌الملک از ایرانشهری داشته و مآلاً این اندیشه را با «دیدگاه اهل سنت» در حوزه سیاست درهم‌آمیخته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۶۱).

البته در جای دیگر، طباطبایی متأثر از اندیشه کرین (۳)، دست به تحلیل تشیع در قالب نظریه خود زده و «شاهی آرمانی» را در بطن اسلام ایرانی جست‌وجو نموده است (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۳۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۵)؛ حال آن‌که ایده‌ای که تشیع را محصول واکنشی ایرانی به اسلام عربی یا امت می‌داند، با تاریخ ایران و واقعیت تشیع سنخیتی ندارد. مضاف بر این در قالب این نظریه و به شیوه‌ای نرم و کمتر محسوس، شاهد اجتناب از کلیت اسلام و خصوصاً تشیع هستیم؛ زیرا طباطبایی اساساً با این ملاحظه به آل‌احمد و شریعتی می‌تازد که «استفاده آنان از دیانت، فرصتی برای امر ملی باقی نگذاشته» و «از هر حربه‌ای برای تضعیف سلطنت» استفاده می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۸۲) حال آن‌که در نظر وی «دین و زبان عربی نتوانست بر فارسی و اندیشه ایرانشهری چیره شود» و لاجرم به «پایداری امر ملی در دوره اسلامی» انجامید (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۲۹۳). طباطبایی البته «دیانت‌های ایرانیان» را پیوسته «بخشی از فرهنگ ملی آنان» دانسته (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۱۵۹) و طبعاً هیچ‌گاه به‌مثابه عاملی مستقل بازنمی‌شناسد.

ب) رویکردهای جدید پندار

در مقابل دسته نخست می‌توان از گروهی از پژوهشگران نام برد که با قدیمی ندانستن مفهوم و پدیده‌ای به نام ملت و ملیت، سابقه تاریخی این امر در میان ایرانیان را نفی کرده و با گنجاندن این مقوله در میان امور جدید، وارداتی و برآمده از تحولات مغرب زمین، می‌کوشند با موضعی متفاوت به بحث در باب ملیت ایرانی بپردازند. در میان این دست از پژوهشگران، عده‌ای ملیت و ناسیونالیسم را پذیرفته و سعی در تبیین معنای مطلوب خود از آن دارند و گروهی دیگر، اساساً در مخاطره‌ها، آسیب‌ها و بدیل‌های آن سخن رانده‌اند. در ادامه به سه گروه از نمایندگان روشنفکر، حوزوی و مخالفان ناسیونالیسم در ایران اشاره خواهیم کرد:

ب-۱) روشنفکران:

داریوش شایگان، ضمن نقد انحرافات فرهنگ و هویت غربی که به‌زعم او سرنوشتی جز نیهیلیسم ندارد، از شرقی بودن و آسیایی بودن هویت و ملیت ایرانی دفاع می‌کند. او البته بنا دارد که هویت و ملیت، موجودیت‌هایی تک‌هسته‌ای نبوده و خصوصاً معتقد است که در زمانه حاضر نمی‌توان با مرکزیت بخشی به یک عنصر یا مؤلفه، از سایر عناصر تشکیل‌دهنده هم‌عرض غفلت نمود. شایگان هم‌چنین، نفی اسلامیت در هویت ایرانیان را کاری غیرمنطقی و غیرواقعی دانسته و آن را مردود می‌داند؛ چراکه معتقد است ایرانیان چهارده قرن با چنین هویتی زیسته‌اند و ایجاد شکاف میان ایرانیت و اسلامیت از این حیث موجب پدیدآیی بحران هویت برای ایشان خواهد شد (شایگان، ۱۳۷۷ و ۱۳۷۸). به‌عبارت دیگر، هویت متکثری که شایگان از آن دفاع می‌کند، در میان دو هسته اولیه‌اش یعنی اسلامیت و ایرانیت تا حد زیادی سازگار شده و تنها این رسالت را برعهده دارد تا با استفاده از خرد تمدنی و هم‌چنین بهره بردن از تجربیات ذی‌قیمت سایر شرقی‌ها، قرائتی از تجدد یا هسته جدیدالورود غربی ارائه نماید که ضمن جا افتادن در کنار دو هسته پیشین، ثبات هندسه هویتی انسان ایرانی را برای زیست پویا در جهان جدید تضمین کند. بدین منظور وی پای «سیالیت» و «چهل تکه‌گی» هویت ملی را پیش کشیده و می‌کوشد نهایتاً کلیتی از هویت ایرانی ارائه کند (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۵). با این ملاحظه، اسلام در میان هسته (تکه‌ی اصلی ملیت ایرانی قرار می‌گیرد و با کمی مسامحه می‌توان گفت از آنجا که واقعیت زیسته اسلام در ایران عمدتاً با محبت اهل‌بیت گره‌خورده و از صفویه تا امروز مهر شیعی داشته، تشیع در نگاه شایگان نیز یکی از مؤلفه‌های اساسی و مرکزی هویت و ملیت ایرانیان در عصر حاضر است.

ناصر پورپیرار، اثر وی از آثار قابل‌درنگی است که به‌کلی ایده‌های قدیمی‌پندار را رد کرده و به نوعی ملیت اسلام‌ستیز یا ملیت رمانتیک نخستین را به سیاه‌نمایی تجربه اسلامی متهم می‌سازد. او با نگاشتن کتاب دوازده قرن سکوت (۱۳۷۹) به نحوی پیکان اتهام را به سمت ایران باستان گرفته و اساساً بسیاری از نمادهای فرهنگ ایرانی و آریایی را به دیده تردید می‌نگرد. این ایده چه در کتاب دوازده قرن سکوت و چه در اثری با عنوان «پشت پرده‌های محوطه طاق‌بستان کرمانشاه» به شالوده‌شکنی روایت مسلط از ایران پیش از اسلام پرداخته و به‌طور خاص با «قوم‌پرستان» ایرانی در دو موضع؛ یعنی بزرگداشت بیش‌از‌حد ایران باستان و هم‌چنین شکل دادن به اسلام توسط ایرانی‌ها براساس امیال خود به مقابله می‌پردازد (پورپیرار، ۱۳۹۵). به‌طور خاص مواضع

پورپیرار را می‌توان واکنشی تند به برخی افراط‌های باستان‌گرایان و تخفیف موقعیت اسلام در میان فرهنگ و جامعه ایرانی دانست. او هم‌چنین اسلام را به مرکز ایران و ملیت ایرانی آورده، اساس «تدارک هویت ملی» را عصر صفوی دانسته و «پایان پراکندگی» را انقلاب ایران به دست امام خمینی عنوان می‌کند (پورپیرار، ۱۳۷۹ الف). پورپیرار هم‌چنین زبان عربی را بر زبان فارسی تقدم داده و از امتیاز زبان قرآن بر سایر زبان‌ها می‌گوید (پورپیرار، ۱۳۷۹ ب). با این ملاحظه، «اسلام انقلابی» ستون اصلی ساختمان ملیت در نظر پورپیرار است.

مصطفی وزیری، ادعا می‌کند ملیت ایرانی موجودی جدیدالخلقه است. وی با نقد سویه‌های شرق‌شناسانه و استعماری سابقه باستانی ملیت ایرانی استدلال می‌کند آن چیزی که برخی ناسیونالیست‌های ایرانی درخصوص ملت پیشامدرن بیان می‌کنند، بیش و پیش از آن که مفهومی وابسته به مردم باشد، مفهومی سراسر وابسته به پادشاهی در ایران بوده که در واقعیت تاریخ، ریشه‌ی فرهنگی و پذیرش مردمی قابل توجهی هم نداشته است. او با تفکیک میان «هویت مدرن» و «هویت تاریخی» نتیجه می‌گیرد که ساسانیان نیز جامعه یکدست ملی پدید نیآورده بودند و حتی در آن آرمان‌شهر ایران‌شهری نیز جماعت‌های غیرایرانی وجود داشتند. با این وجود، سیاسی‌سازی مفهوم ملت ایران امری بود که در عصر مشروطه و طی فرایند تجددخواهی، ملت‌سازی و هویت‌خواهی کلید خورد و بدین جهت، اساساً ملت ایران در معنای جدید خود مصداقی در گذشته نداشته است. به عقیده او، این شرق‌شناسان یا دانش‌آموختگان محافل غربی بودند که کوشیدند موجبات تمایز ایرانیان از همسایگان خود را فراهم ساخته و ما ایرانیان را در دام مهیب «استثناگرایی» قرار دهند. وزیری امیدوار است «متفکران و پژوهشگران ایرانی با رهایی از آن خیال تفاخری ایرانی، بار دیگر پروژه ملت‌سازی را بر پایه‌های استوار منطق و واقعیت بنا کنند» (وزیری، ۲۰۱۳: ۲۸۰). با این توصیفات، البته نقد او به ناسیونالیسم باستان‌گرا یا هر ایده‌ای که از ملیت کهن ایرانی سخن بگوید، چندان فرصتی برای اسلام و تشیع باز نمی‌کند؛ اما به هر نحو کوشش او در مخالفت با حامیان ایران پیشااسلامی، نقش اسلام و تشیع را به‌مثابه «واقعیتی در فرهنگ ایرانی» معتبر خواهد دانست.

ب-۲) حوزویان:

حجتی کرمانی، اساس مرزبندی اسلام را «ایمانی» دانسته و در پیشانی نوشت کتاب خود چنین می‌آورد: «[این کتاب] تحقیقی است پیرامون بی‌اعتباری مرزهای جغرافیایی،

نژادی و سیاسی و اعتبار مرزهای عقیدتی و ایدئولوژیک در آیین مقدس اسلام» (حجتی کرمانی، ۱۳۴۸). وی هم‌چنین عنوان می‌دارد که «سعادت بشریت و رفاه و آسایش و کمال مطلوب مادی و معنوی خاندان بشری تنها در صورت تحکیم یک ایدئولوژی جهانی و عدالت خواهانه بر تمام جوامع بشری است» (حجتی کرمانی، ۱۳۴۸: ۱۲۲). با عنایت به این اصول، او معتقد است که «ایدئولوژی اسلامی قائل به وحدت جهانی تمام افراد جامعه انسانی است» (حجتی کرمانی، ۱۳۴۸: ۱۲۸). او از همه مسلمانان می‌خواهد «خود را درست در اختیار ایدئولوژی اسلامی گذارند و تز انقلاب خود را بر مبنای این دید وسیع و جامع‌الاطراف بنویسند و ایدئولوژی را به‌جای ناسیونالیسم، نیروی اصلی و مقیاس و محور اساسی تمام تعلیمات و تئوری‌ها و تاکتیک‌ها قرار دهند» (حجتی کرمانی، ۱۳۴۸: ۱۵۹)؛ لذا آنچه از این سخنان برمی‌آید این است که گرچه اسلام همه نظریه حجتی کرمانی را تشکیل می‌دهد ولی این نظریه هیچ بروز و ظهور شیعی نداشته و حسب مقتضیات، بیش از آن که ایرانی یا شیعی باشد، امت‌گرا و جهان‌اسلامی است.

مرتضی مطهری، با طرح استعاره «خدمات متقابل اسلام و ایران» در پی آن بود که اولاً «ایدئولوژی ناسیونالیسم نقاط ضعف بسیاری دارد»، ثانیاً «تعارضی میان مسلمانان و ایرانی بودن وجود ندارد» و ثالثاً «ایرانیان نقش برجسته‌ای در پیشرفت اسلام و تمدن اسلامی داشته و اسلام نیز در رشد آنان نقش بسزایی داشته است» (مطهری، ۱۳۸۷). وی هم‌چنین این تعبیر که «تشیع پاسخی ایرانی به اسلام عربی بوده» را به‌شدت مورد نقد قرار داده و به نمونه‌هایی از نخبگان ایرانی می‌پردازد که هیچ تعصبی نداشته یا حتی مانند ابوحنیفه ایرانی از فضیلت عرب‌ها دفاع کرده و عرب‌هایی چون علامه حلی به نفی آن پرداخته‌اند (مطهری، ۱۳۹۸: ۹۲). او هم‌چنین در رابطه با قدمت اسلام و زرتشت می‌گوید: «در این بیست و پنج قرنی که زندگی کرده‌ایم، چهارده قرن را با اسلام زندگی کرده‌ایم [...] اگر سابقه تاریخی را هم مدنظر بگیریم، برای ایرانی دین اسلام ملی‌تر است از دین زرتشت» (مطهری، ۱۳۹۸: ۶۳). چنانچه از مجموع این مواضع برمی‌آید، آن نوع از ملیتی که مطهری مورد تأیید قرار می‌دهد نه تنها منافاتی با اسلام ندارد؛ بلکه اساساً مدیون اسلام بوده و ضمن یک همکاری دو سویه، به شکوفاشدن ایرانیت و اسلامیت انجامیده است؛ لذا می‌بینیم که در نظر او «بریدگان از اسلام اگرچه داخل این ملت و تحت حمایت آن هستند، اما در حقیقت از آن بریده‌اند زیرا خود را از فرهنگ و روح و خواست این ملت جدا کرده‌اند» و مآلاً «هویت ملی این مردم اسلام است» (مطهری، ۱۳۷۲: ۸۶).

ب-۳) **مخالفان ناسیونالیسم:** به عقیده میرزایی (۱۳۹۰)، «برخی مطالعات در باب ناسیونالیسم در ایران، به‌ویژه پس از انقلاب ۱۳۵۷، از منظری صرفاً نقادانه به بررسی پدیده ناسیونالیسم پرداخته‌اند» (میرزایی، ۱۳۹۰: ۷). از سوی دیگر، «نخستین ناسیونالیست‌های ایرانی، هم‌هنگام نخستین تجددطلبان ایرانی نیز بودند» (کاتم، ۱۳۷۸: ۳۵) و همین گرایش آنها به غرب، باعث شد اساساً ملیت و هویت ملی در ایران با نوعی غرب‌گرایی فهم شود و متعاقب آن، گروه‌های منتقد غرب و غرب‌گرایی، به‌نقد آن نیز دست بزنند. از این دست توجهات می‌توان به آثاری از داوری اردکانی (۱۳۶۵)، کجویان (۱۳۸۵) و موسی نجفی (۱۳۹۲) اشاره کرد.

رضا داوری اردکانی، این تلقی که ملیت به تفاخر بیانجامد را نوعی عصیبت دانسته و نفی می‌کند (داوری اردکانی، ۱۳۶۵: ۱۷). هم‌چنین، معتقد است درحالی‌که مرزهای جغرافیایی در ملیت عنصری اساسی محسوب می‌شود، اسلام اصالتی برایشان قائل نبوده و اصالت را به عقیده داده و وحدت جهانی بشر را دنبال می‌کند (داوری، ۱۳۶۴: ۲۱)؛ لذا، هشدار می‌دهد که «ناسیونالیسم جای دیانت را گرفته و تعلق به خاک و آداب دنیا جای تعلق قدسی را می‌گیرد». (داوری اردکانی، ۱۳۶۵: ۲۰۳) او درجایی دیگر، تشیع را عین اسلام دانسته و این عقیده که شیعی‌گری، واکنشی در برابر اسلام عربی بوده را نفی می‌کند (داوری، ۱۳۷۶: ۱۰)؛ لذا در نظر او امت و ملت نیز «دو جبهه از یک امر» تلقی شده و جدایی میان آن دو معنا ندارد (داوری، ۱۳۶۴: ۱۳).

با این نگاه، ملیت گرچه به‌کلی طرد نمی‌شود اما به‌کلی نیز تأیید نمی‌گردد. هم‌چنین در افق اندیشه داوری اردکانی، «در اسلام، ناسیونالیسم جایی ندارد» و «هویت دینی» به «حبل‌المتینی» تشبیه می‌گردد که ایرانیان را از نابودی نجات داده است (داوری، ۱۳۵۸: ۹). داوری اردکانی هم‌چنین برای ملیت ایرانی، آموزه‌های اسلامی و خصوصاً اسلام سیاسی را ارجح دانسته و اساساً «مسلمان انقلابی» بودن را از ایرانی یا جهانی بودن آنها مهم‌تر می‌شمارد. البته لازم به ذکر است که داوری، در نظریه‌پردازی‌های متأخر خود در باب هویت و ملیت، تجدیدنظری داشته؛ اما از آنجا که این تجدیدنظر در قالب یک اثر پژوهشی سامان نیافته، در این مقاله همان آرای ابتدایی ایشان که در قالب کتاب و مقاله منتشر شده را مدنظر قرار می‌دهیم.

حسین کجویان با عبور از دوران صفویه که برخی همچون هینتس (۱۳۶۱) آن را در زمینه‌ی هویت جدید ایرانی نشاندار کرده‌اند، بیان می‌دارد که «اگر بخواهیم این زمان را آغاز معضلات هویتی اخیر خود بدانیم دلایلی برای آن نداریم» (کجویان، ۱۳۸۵: ۷۱). از

این‌رو، کچویان نیز همراه با رویکرد جدیدپندار به نقد ناسیونالیسم ایرانی پرداخته است. در همین راستا، وی اساساً تلاش برای دستیابی به هویت ملی را «به دنبال غرب رفتن» دانسته و آن را محصول «تهاجم تجدد» قلمداد می‌کند که مآلاً «هویت ملی را جانشین هویت دینی» می‌سازد (کچویان، ۱۳۸۵: ۲۴۳). او البته نگاهی فرااسلامی به دین داشته و در نظریه خود برای دین یک جایگاه کانونی قائل است و در همین رابطه می‌گوید: «دین، مایه و بنیان اصلی و عمده وحدت، اشتراک، همبستگی و همگونی هویتی قریب به اتفاق گروه‌های انسانی بوده» (کچویان، ۱۳۸۵: ۲۵۴). به بیان دیگر باید گفت که اساساً هویتی که در نظر کچویان پسندیده است و جهان را به سمت «صلح و همبستگی» پیش می‌برد، یک هویت جمعی مبتنی بر دین است و این هویت، برای ایرانیان یک هویت اسلامی خواهد بود که البته با ویژگی‌های فرهنگی ایرانیان سازگار گشته است (کچویان، ۱۳۸۵: ۲۷۶).

او در پایان امکانات قابل توجه این هویت اسلامی را چنین ذکر می‌کند: «اسلام به اعتبار این‌که هویتی انسانی و نه قومی و ملی است، امکانی برای یک جهان جهانی شده بوده و ما را به آینده تاریخ می‌کشاند. درواقع این هویت تنها امکان برای یک جهان جهانی شده انسانی است و آینده بشریت در این حوضت تجدد به آن وابسته است» (کچویان، ۱۳۸۵: ۲۸۰). با این ملاحظه، موضع کچویان نسبت به مرکزیت دین در امور هویتی روشن می‌گردد و طبیعی خواهد بود که چنین موضعی به وجوه مذهبی، خاص‌گرا و تاریخی موجودیتی چون فرهنگ شیعی بهای کمتری می‌دهد.

موسی نجفی، برای توضیح چیستی هویت، تمرکز زیادی روی «فرهنگ» دارد و آن را متضمن «بارزترین و عمیق‌ترین انگاره‌های هویتی یک کشور» می‌داند (نجفی، ۱۳۹۲: ۳۹). لذا چنین به نظر می‌رسد که مراد وی از فرهنگ، عمده سنت‌ها و خصوصاً دینداری و معنویت ایرانیان است که از دوره پیش از اسلام در میان آنها رواج داشته و همچون «گنجینه‌ای معنوی در روح ایرانی به ودیعت نهاده شده» و پس از ورود اسلام نیز «جلا و تکامل» پیدا کرده است (نجفی، ۱۳۹۲: ۴۰). نجفی هم‌چنین از سه مؤلفه درهم تنیده با معنویت یعنی «زبان فارسی، عدالت و عرفان» یاد می‌کند که ضمن ترکیب و ادغام با «مذهب تشیع»، ملت ایران و ملیت ایرانی را در چارچوب اسلامی شیعی به تکامل می‌رساند (نجفی، ۱۳۹۲: ۴۰). با این حال، او سعی دارد تا حقیقت و گوهر هویت ایرانی را مبتنی بر نظامی از قواعد ثابت شناسایی کند که در نتیجه با تفکیک میان هویت ملی که امری مدرن است از هویت ملی ایرانی که جنس آن تاریخی و تمدنی است،

«تفسیر ایرانی از اسلام» را ذات ملیت ایرانی معرفی نماید. تفسیری که «به عمیق‌ترین لایه‌های اسلام یعنی مکتب اهل بیت علیهم‌السلام» دست‌یافته است (نجفی، ۱۳۹۲: ۱۶۵). با این حساب روشن می‌شود که اساساً آن چیزی که در نظر نجفی معنای ملیت را دارد اساساً با مفهوم سکولار آن در تضاد است؛ بنابراین، می‌توان ملیتی که او شناسایی می‌کند را «فلسفی - عرفانی» یا برآمده از «تفسیری مبتنی بر فرهنگ ایرانی از اسلام شیعی» دانست که تا امروز «اسلام شیعی» را در قلب خود جای داده است.

ارزیابی انتقادی و دسته‌بندی دیدگاه‌ها؛

بررسی دیدگاه طیف‌های مختلف در باب ملیت ایرانی در دو مسیر کلی حاکی از آن است که اولاً چه ملیت ایرانی را دارای سابقه‌ای بلند بدانیم و چه آن را زاده تحولات دو قرن اخیر اروپا، مهم‌ترین منازعات فکری در این خصوص از عصر مشروطه آغاز شده و در دوره پیش و پس از انقلاب اسلامی به انحاء گوناگون ادامه یافته است. ثانیاً روشن است که عمده نظریاتی که در دوره پهلوی بیان شده چندان جایگاهی برای اسلام و تشیع در سازه ملیت ایرانی قائل نبوده و بالتبع وزن بیشتری به ایران باستان یا وجوه مدرن ملیت می‌داده و طبعاً از نظریات همسو با این انگاره‌ها حمایت می‌کردند. در مقابل، نظریاتی که توسط اندیشمندان اسلام‌گرا طرح شده، کفه اسلامی را سنگین دانسته، خصوصاً در سال‌های نخست انقلاب حمایت نظام اسلامی را نیز با خود داشته‌اند. با این حال، تحلیل نظریات مطرح شده در قسمت پیشین حاکی از آن است که حسب پیمایش‌های صورت گرفته، تشیع رکن اصلی هویت ایرانیان است که جایگاه‌های متفاوتی در میان نظریات ملیت پژوهشگران ایرانی داشته است. از این‌رو ذیلاً به موقعیت‌های متفاوت تشیع در سه دسته از این نظریات اشاره خواهیم نمود:

الف) تشیع به منزله‌ی جزئی از ملیت ایرانی؛ در قالب این دسته از نظریات ملیت ایرانی، کسانی چون اشرف، احمدی و مسکوب، علی‌رغم این‌که برای ملیت ایرانی سابقه پیشا اسلامی قائل شده و مواردی چون زبان فارسی را در کانون نظریه خود جای داده‌اند، از اهمیت عنصر تشیع در قالب ملیت ایرانی نیز غافل نبوده و به نحوی آن را به‌مثابه جزئی جدانشدنی از ملیت ایرانی معرفی نموده‌اند. البته شایان ذکر است که برخی داده‌های پیمایشی در چهار دهه اخیر تا حدی این موضع را مورد تأیید قرار می‌دهند که هویت ایرانیان از دو رکن اصلی ایرانیت و اسلامیت تشکیل شده است؛ ولی به نظر می‌رسد تبیینی که توسط این دسته از نظریه‌پردازان ارائه می‌گردد همچنان در برخی جوانب، مانند نسبت تشیع و ایرانیت یا رجحان یکی از آنها بر دیگری، کاستی‌هایی دارد.

ب) تشیع به منزله‌ی عنصر تحمیلی، در حاشیه یا بیگانه با ملیت ایرانی؛ بررسی‌ها در عین حال، حاکی از دیگری از پژوهشگران بود که اساساً یا نسبت به تشیع در سازه نظری خود سکوت کرده یا به نوعی تقابل میان تشیع و ملیت قائل شده‌اند. طیف وسیعی از نظریه‌های روشنفکران دوره مشروطه همچون آخوندزاده و کرمانی، نظریه ایرانشهری طباطبایی و هم‌چنین نظریات پان‌ایرانیستی کسانی چون طالع در این دسته قرار می‌گیرند که البته با درجات مختلف درخصوص جایگاه تشیع در ملیت ایرانی سکوت نموده یا این دو را در تقابل با یکدیگر دیده‌اند. به عبارت دقیق‌تر ایشان از پس برخی تعارفات و تجلیل‌های ظاهری از اسلام و مسلمانان، دین و مذهب را به سان مانعی در برابر تکوین ملیت ایرانی و پیشرفت ایرانیان در نظر می‌آوردند. کسانی چون طباطبایی نیز گرچه اجمالاً در منطقه بینابینی دسته اول و دوم قرار می‌گیرند، در پی ملیتی هستند که ایرانیت باستانی و پادشاهی در کانون آن قرار داشته و البته پیش از اسلام، «عصر زرین» خود را از سر گذرانده است (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۵۳۰). واضح است که نتیجه منطقی چنین تعبیری این خواهد شد که هرچه بعد از آن نقطه اوج آمده، بخشی از افول و انحطاط ملیت ایرانی محسوب می‌شود. با این اوصاف، طبیعی است که این گروه از نظریات، فاصله معناداری از داده‌های موجود از وضعیت هویتی ایرانیان داشته و چه بسا بیشتر از سایرین به ایدئولوژی‌های مختلف آلوده شده باشند.

ج) تشیع به مثابه هسته سخت ملیت ایرانی؛ گروه سوم اما به کلی ایده‌های نوینی را در خصوص نسبت ایران و تشیع مطرح ساخته و در این خصوص اشتراک دارند که اولاً نظریه‌های مربوط به ملیت ایرانی بدون در نظر گرفتن رکن اسلام شیعی، ناقص است و ثانیاً این ملیت در کانون خود اسلام و تشیع را می‌بیند. توضیح تکمیلی آن‌که کسانی چون وزیری، با وجود نقدی که به حاملان نظریه ملیت ایرانی دارند، اسلام و تشیع را جزئی واقعی از ملیت ایرانی قلمداد می‌کنند هرچند تمایل بیشتری به ملیتی مدرن و مدنی داشته تا حدودی از ایده جهان‌وطنی حمایت کرده و جنبه ضدشرق‌شناسی پررنگ‌تری دارند. کسانی چون پورپیرار، حجتی کرمانی، نجفی، کچویان و داوری اردکانی نیز مشخصاً اسلام را در کانون ملیت ایرانیان جای داده و البته با گرایش‌های مختلف به نقد نظریات دو گروه قبل می‌پردازند. برای نمونه، به نظر می‌رسد مواجهه پژوهشگرانی چون حجتی کرمانی، نجفی و کچویان بیشتر خاستگاهی انقلابی، اسلام‌گرایانه و جهان‌وطنی داشته و ایده‌های پورپیرار نیز عمدتاً واکنشی به بیانات ایران‌دوستان اسلام‌ستیز در آن دوران بوده است. در این میان، به نظر می‌رسد نظریه

ملیت مطهری که البته بیش از سایرین پای تشیع را به میان کشیده و آن را چون هسته سخت ملیت ایرانی مطرح می‌کند، تطبیق نسبتاً بیشتری با داده‌های پیمایشی در باب هویت ملی و مذهبی ایرانیان در سال‌های اخیر دارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تفسیر انتقادی نقطه نظرات پژوهشگران ایرانی درخصوص جایگاه تشیع در ساختمان ملیت و هویت ایرانی حاوی بصیرت‌هایی بود که چه در عرصه اندیشه و چه در عرصه سیاست‌گذاری می‌تواند محل تأمل و توجه قرار گیرد. در یکی از این موارد، شاهد بودیم که نوع نگاه و پیامدهای دودسته کلان قدیم و جدیدپندار تا چه میزان بر نسبت این نظریات و دین تأثیرگذار خواهد بود. به عبارت دیگر، جمع‌بندی ما از شرح و نقد نقطه نظرات گروه قدیم‌پندار حاکی از آن است که این قسم از نظریات، غالباً منبع اصلی ملیت ایرانیان را ایرانیان ایشان دانسته و می‌کوشند ملیت ایرانی را ذیل سابقه پادشاهی‌های هخامنشی و ساسانی یا نژاد آریایی و حتی دیانت زرتشتی تعریف نموده و بدین ترتیب تاریخ میانه این سرزمین و نقش اسلام و تشیع در سازه مدنظرشان را کم‌رنگ ساخته، به حاشیه برده یا اساساً منکر شوند. افزون بر این، ارزیابی ما از وجود نوعی نگاه خاص گرایانه در اندیشه پژوهشگران قدیم‌پندار حکایت داشت که با استثنائگرایی به قضیه ملیت ایرانی نظر کرده بودند.

اما در مقابل، دسته جدیدپندار علی‌رغم گونه‌گونی که میان نمونه‌های مختلف این دسته به چشم می‌خورد، در مجموع نگاهی جهانشمول و عام‌گرا به امر ملی در ایران داشته و چه ذیل راه‌کارهای جهان‌وطن و چه در گرایش‌های امت‌گرا، ضمن حفظ فاصله منطقی از دام‌های نژادپرستانه، مواضعی عموماً انسانی و اخلاقی‌تر اتخاذ نموده‌اند.

روی دیگر استثنائگرایی ایرانی، قائل شدن ماهیت ایرانی برای تشیع است که در نظرات دسته قدیم‌پندار بسامد بالایی دارد. در این خصوص، کسانی چون پورپیرار، حجتی کرمانی و مطهری با اعلام مواضع اصولی، در برابر این ایده می‌ایستند و به انحاء مختلف از تصاحب تشیع به دست پژوهشگرانی که سعی دارند بر همه فرهنگ و تاریخ ایرانیان مسلمان، مهر ایرانی یا ضدعربی و ضداسلامی بزنند، جلوگیری می‌کنند و بدین ترتیب از استحاله تشیع در مسیر ایرانی‌سازی آن یا به تعبیر دیگر، استثنائگرایی مذهبی و متعاقب آن به حاشیه رفتن اسلام شیعی در گستره جهان اسلام ممانعت به عمل می‌آورند.

هم‌چنین روشن شد که آن دسته از پژوهشگرانی که سبقه ملت ایران و ملیت ایرانی را به تاریخ پیش از اسلام متصل می‌سازند، یا اساساً جایگاهی برای تشیع در نظریه ملیت خود قائل نبوده یا آن را در حاشیه نظر خود و در مراتبی پس از تاریخ پادشاهی، زبان فارسی و مرزهای سرزمینی می‌گنجانند و حتی برای دیانت زرتشتی در مقایسه با اسلام شیعی شأن بالاتری قائل‌اند. تناقض شایان‌درنگ، در این باب، از یک‌سو تجددگرایی و سکولاریسم و از دیگر سو، باستان‌گرایی و دین‌گرایی (زرتشتی‌گری) توأمان برخی پژوهشگران ملیت ایرانی است.

افزون بر این، به نظر می‌رسد در میان پژوهشگران عرصه ملیت، روحانیت به‌واسطه نفوذ بالایی که دست‌کم در چند سده اخیر در میان طبقات گوناگون جامعه ایرانی داشته‌اند، به‌مراتب تحلیل‌های نزدیک‌تری به واقعیت داشته و در مقابل، روشنفکران بیش از آن‌که از واقعیت‌های جامعه سخن بگویند در حیطه ملیت به آرزوها و آرمان‌ها گرایش پیدا نموده‌اند. به تعبیر دیگر، ملیت مدنظر روشنفکران عصر قاجار همچون آخوندزاده و کرمانی یا ملیت منظور نظر کسانی چون طباطبایی (ایران‌شهری) و طالع (پان‌ایران‌سیم) فاصله زیادی با واقعیت‌های آماری عرصه هویت ملی ایرانیان دارند؛ نظرات جهان‌وطنی اسلامی همچون ایده حجتی کرمانی (اسلام‌گرایی) نیز به این واقعیت‌ها نزدیک نیستند.

به نظر می‌رسد ایده‌های کسانی چون کچویان، داوری و نجفی که هر یک به نحوی اساس ملیت را نفی کرده یا نگاهی انتقادی به آن دارند عملاً قرابت چندانی با داده‌های پیمایشی هویت ملی ندارند. در این میان، ایده شایگان که اسلام و تشیع را به مرکز ملیت ایرانی آورده و برای ابعاد متجدد نیز شأنی قائل شده، نصیبی از واقعیت داشته اما همچنان با تصویری که پیمایش‌ها از هویت ملی ایرانیان عرضه می‌کنند فاصله‌هایی دارد. در این شرایط شاید یکی از واقع‌ناترین نظریات در باب ملیت و تشیع، ایده‌ای باشد که مطهری دهه‌ها پیش درباره هویت ملی ایرانیان مطرح کرده و ضمن پذیرش برهه‌هایی از تاریخ ایرانیان و صحنه‌گذاران بر خدمات متقابل اسلام و ایران، اسلام شیعی را در کانون نظریه خود جای داده، ثابت می‌کند که اسلام و تشیع حتی از دیانت زرتشتی برای ایرانیان ملی‌تر بوده و در نتیجه کوشش‌ها برای دفاع از ایران پیش از اسلام و هجمه علیه اسلام و عرب شایسته نیست. البته شایان ذکر است که این ایده به نسبت سایر ایده‌ها و اندیشه‌ها، بصیرت درخور توجهی از اوضاع کلی هویت و ملیت ایرانیان

به دست می‌دهد. زبده‌ی کلام آن‌که به نظر می‌رسد برای دستیابی به نظریه‌ای واقع‌نما در باب ملیت، می‌بایست ضمن پذیرش تشیع به‌مثابه هسته‌ای کانونی، از عناصر تاریخی و هم‌چنین اقتضائات مدرن هویت ایرانی نیز غافل نشد و کوشید ضمن اجتناب از دوانگاری‌های رهن، روایتی ترکیبی و شرحی مزجی از کلیت این سازه به دست داد.

پی‌نوشت‌ها

۱- آثاری از قبیل پژوهش‌های جراردو نیولی (۱۹۸۹) ایران‌شناس ایتالیایی، آنتونی اسمیت (۱۹۹۳) پژوهشگر ناسیونالیسم، برت فراگنر (۱۹۹۹)، یوزف ویزن هوفر (۱۹۹۴) و... که هر یک به نحوی و از منظرهای مختلف باستان‌شناسی، شرق‌شناسی، ایران‌شناسی و... به سبقه و سابقه ملیت ایرانی توجه نموده و ایده یا نظریه‌ای در این باب سامان داده‌اند.

۲- برای مثال: عبدالکریم سروش (۱۳۷۷) از سه فرهنگ ایران، اسلام و غرب سخن گفته و این‌گونه به بحث ملیت می‌پردازد. هادی خانیکی (۱۳۸۳) به سه رکن زبان، دین و سرزمین اشاره کرده و عبدالرحمن عالم (۱۳۷۶)، از سه عامل اساسی تحت عناوین زبان مشترک، بستگی‌های جغرافیایی و بستگی‌های مشترک اقتصادی نام می‌برد.

۳- طباطبایی علاوه بر این‌که در آثار خود به هانری کربن ارجاع داده و ایده جدایی اسلام ایرانی (تشیع) از اسلام عربی را مطرح ساخته، تشیع را «امری ایرانی» دانسته که «مفردات اصلی اندیشه فلسفی دوران باستان ایران» را در دوره اسلامی تداوم بخشیده است (طباطبایی، ۱۳۹۲). هم‌چنین قائل است به این‌که، «ایران در قلمرو دیانت اسلام را پذیرفت اما همه نمودهای قلمرو عرف را نیز که ایرانشهری بود، حفظ کرد». (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۸۲)

منابع

- آبادانی، فرهاد (۱۳۵۶)؛ «سهم پارسیان هندوستان در نگهداری فرهنگ ایران»، *هنر و مردم*، س ۱۶، ش ۱۸۱.
- آخوندزاده، فتحعلی (۱۳۹۵)؛ *مکتوبات کمال‌الدوله و ملحقات آن*، به کوشش علی‌اصغر حقدار، آنکارا: باشگاه ادبیات.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۷)؛ *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، تهران: پیام.
- احمدی، حمید (۱۳۸۲)؛ «هویت ملی در گستره تاریخ»، *فصلنامه مطالعات ملی*، س ۴، ش ۱۵، صص ۴۵-۹.
- (۱۳۸۸)؛ *بنیادهای هویت ملی ایران*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- (۱۳۹۵)؛ *هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی*، تهران: نی.
- اکبری، محمدعلی (۱۳۹۳)؛ *تبارشناسی هویت جدید ایرانی*، تهران: علمی و فرهنگی.
- امانت، عباس (۱۳۸۲)؛ *زمینه‌های فکری در انقلاب مشروطیت*، در *دانشنامه ایرانیکا*، زیر نظر احسان یارشاطر. ترجمه پیمان متین، تهران: امیرکبیر.
- انتخابی، نادر (۱۳۷۲)؛ «ناسیونالیسم و تجدد در فرهنگ سیاسی بعد از مشروطیت»، *ایران‌نامه*، س ۱۲، ش ۴۲، صص ۲۰۸-۱۸۵.
- پورپیرا، ناصر (۱۳۷۹ الف)؛ *دوازده قرن سکوت: تأملی در بنیان تاریخ ایران*، تهران: کارنگ.
- (۱۳۷۹ ب)؛ *دوازده قرن سکوت: پلی بر گذشته*، تهران: کارنگ.
- (۱۳۹۵)؛ *اسلام و شمشیر*، بی‌جا: بی‌نا.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۴)؛ *جهانی‌شدن و هویت*، مجموعه مقالات جهانی شدن و هویت، تهران: دانشگاه تهران، صص ۳۸-۲۵.
- جعفریان، رسول (۱۳۶۵ الف)؛ *تحقیقی کوتاه پیرامون رابطه تشیع و ایران*، اصفهان: جهاد دانشگاهی دانشگاه اصفهان.
- (۱۳۶۵ ب)؛ *ذهنیت غربی در تاریخ معاصر ما*، قم: با همکاری حوزه فرهنگ و معارف اسلامی دانشگاه اصفهان.
- حاجبانی، ابراهیم (۱۳۸۸)؛ *جامعه‌شناسی هویت ایران*، تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.
- حتی، فیلیپ‌خوری (۱۳۴۴)؛ *تاریخ عرب*، ترجمه ابو القاسم پاینده، تبریز: فرانکلین.
- حجتی کرمانی، محمدجواد (۱۳۴۸)؛ *مرزهای ایدئولوژیک*، تهران: کانون انتشار.
- خانیکی، هادی (۱۳۸۳)؛ «هویت و گفتمان‌های هویتی در ایران»، در علی‌اکبر علیخانی، *هویت در ایران*، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- داوری‌اردکانی، رضا (۱۳۵۸)؛ «ملاحظات در باب انقلاب ایران»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، س ۲۴، ش ۳ و ۴، صص ۱۸-۱.
- (۱۳۶۴)؛ *ناسیونالیسم، حاکمیت ملی و استقلال*، اصفهان: پرسش.
- (۱۳۶۵)؛ *ناسیونالیسم و انقلاب*، تهران: دفتر پژوهش و برنامه‌ریزی.
- (۱۳۷۶)؛ *سرمقاله نامه فرهنگ*، س ۷، ش ۱، ص ۸-۴.
- دی‌اسمیت، آنتونی (۱۳۸۳)؛ *ناسیونالیسم، ایدئولوژی، تاریخ*، تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- (۱۳۹۴)؛ *ناسیونالیسم و مدرنیسم: بررسی انتقادی نظریه‌های متأخر ملت و ملت‌گرایی*، تهران: ثالث.
- رحمانی، جبار (۱۳۹۷)؛ «افول دینداری سنتی؛ ظهور اشکال تازه دینداری»، نشست بررسی جامعه‌شناختی

وضعیت دینداری در ایران، در: <http://sobhe-no.ir/newspaper/513/12/20441> (مشاهده شده در تاریخ

۱۰ تیرماه ۱۳۹۹)

- رضایی، محمد (۱۳۹۵)؛ «بازشناسی تشیع و هویت ایرانی در اندیشه فرهیختگان ایرانی پیش از سقوط خلافت عباسی»، *مجله شیعه پژوهی*، س ۲، ش ۸، صص ۲۵-۵.
- رضی، هاشم (۱۳۸۲)؛ *دین و فرهنگ ایرانی: پیش از عصر زرتشت*، تهران: سخن.
- ریتزر، جورج (۱۳۸۴)؛ *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- سراج‌زاده، سیدحسین؛ پویافر، محمدرضا (۱۳۸۶)؛ «مقایسه تجربی سنجه‌های دینداری: دلالت‌های روش‌شناسانه کاربرد سه سنجه در یک جمعیت»، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره ۸، ش ۴، صص ۷۰-۳۷.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷)؛ *رازدانی و روشنفکری و دینداری*، تهران: صراط.
- سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۳)؛ «متدلوژی فهم هویت ملی»، در داود میرمحمدی، *گفتارهایی درباره هویت ملی در ایران*، تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۸)؛ *آسیا در برابر غرب*، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: امیرکبیر.
- (۱۳۸۰)؛ *افسون‌زدگی: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار*، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: پژوهش فرزاد روز.
- شریعتی، علی (۱۳۷۹)؛ *تاریخ و شناخت ادیان*، ج ۲، تهران: سهامی انتشار.
- شیرازی، اصغر (۱۳۹۶)؛ *ایرانیت ملیت قومیت*، تهران: جهان کتاب.
- طالبان، محمدرضا (۱۳۸۸)؛ *پیمایش ملی سنجش دینداری در ایران*، تهران: ایسپا.
- طالع، هوشنگ (۱۳۸۸)؛ *ناسیونالیسم ایرانی*، لنگرود: سمرقند.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۵)؛ *خواجه نظام‌الملک*، تهران: طرح نو.
- (۱۳۹۵)؛ *نظریه حکومت قانون در ایران*، تهران: مینوی خرد.
- (۱۳۹۸)؛ *ملت، دولت و حکومت قانون*، تهران: مینوی خرد.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۶)؛ *بنیادهای علم سیاست*، تهران: نی.
- کاتم، ریچارد (۱۳۷۸)؛ *ناسیونالیسم در ایران*، ترجمه احمد تدین، تهران: کویر.
- کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۸۲)؛ *اقتصاد سیاسی: از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی*، تهران: مرکز.
- کجویان، حسین (۱۳۸۵)؛ *تطورات گفتمان‌های هویتی ایران در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد*، تهران: نی.
- کربن، هنری و دیگران (۱۳۸۱)؛ *روح ایرانی*، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: پندنامک.
- کریستین، سن‌آرتور (۱۳۷۶)؛ *مزدا پرستی در ایران قدیم*، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران: هیرمند.
- لاجوردی، هاله (۱۳۸۸)؛ *زندگی روزمره در ایران مدرن با تأکید بر سینمای ایران*، تهران: ثالث.
- مالرب، میشل (۱۳۷۹)؛ *انسان و ادیان: نقش دین در زندگی فردی و اجتماعی*، ترجمه مهران توکلی، تهران: نی.
- مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران - ایسپا (۱۳۸۶)؛ *روند دینداری در ایران*.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۹۸)؛ *هویت ایرانی و زبان فارسی*، تهران: فرزاد روز.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)؛ *پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران: صدرا.
- (۱۳۸۷)؛ *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران: صدرا.
- (۱۳۹۸)؛ *اسلام و مسئله ملیت*، تهران: صدرا.

- منافزاده، علیرضا (۱۳۹۸)؛ «نگاهی به تازه‌ترین مطالعات درباره مفهوم ایران»، در: <https://agora.iranacademia.com/archives/1824> (مشاهده‌شده در تاریخ ۱۰ تیرماه ۱۳۹۹)
- منصورنژاد، محمد (۱۳۸۵)؛ *دین و هویت*، تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- مؤسسه مطالعات ملی (۱۳۹۳)؛ *سنجش هویت جمعی ایرانیان*.
- میرزایی، آیت‌الله (۱۳۹۰)؛ «گرایش به ناسیونالیسم در بین دانشجویان»، رساله دکتری، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبائی (ره).
- ناث، ر. (۱۳۷۱)؛ *اسلام در ایران؛ شعوبیه؛ نهضت مقاومت ملی ایرانیان علیه امویان و عباسیان*، ترجمه محمود افتخارزاده و محمدحسین عضدانلو، تهران: مؤسسه نشر میراث‌های تاریخی اسلام و ایران.
- نجفی، موسی (۱۳۸۹)؛ *هویت ملی ایرانیان و انقلاب اسلامی*، تهران: زمان نو.
- (۱۳۹۲)؛ *هویت‌شناسی: پیرامون نظریه هویت ملی در ایران و بازتاب آن در فرهنگ، تاریخ و سیاست*، اصفهان: آرما.
- هیتس، والتر (۱۳۶۱)؛ *تشکیل دولت ملی در ایران: حکومت آق‌قویونلوها و دولت صفوی*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.
- Armstrong, J. (1982); *Nations Before Nationalism*, Chapel Hill: University of North California.
- Bellah, R. (1970); *Civil Religion in America: In Beyond Belief: Essays in Religion in a Post-Traditional World*, NY: Harper & Row.
- Boroujerdi, M. (1998); "Contesting Nationalist Constructions of Iranian Identity", *Journal for Critical Studies of the Middle East*, No. 12, PP 43-55.
- Encyclopedia Iranica, s.vv. Bombay, Persian communities of. I: The Zoroastrian community, Bombay Parsi Panchayat (by John R.Hinnells), Cama, Kharshedji Rustamji (by James R. Russell).
- Friedland, R. (2001); "Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation", *Annual Review of Sociology*, Vol. (27), PP 125-152.
- Furrow, J.L. King, P.E. & White, K. (2004); "Religion and Positive Youth Development: Identity, Meaning, and Pro-social Concerns", *Applied Developmental Science*, No. 8, PP 17-26.
- Hastings, A. (1997); *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion, and Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. (1990); *Nations and Nationalism Since: 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Malcolm, J. (1815); *The History of Persia: From the Most Early Period to the Present Time*, Harvard University.
- Moustakas, C. (1990); *Heuristic research: Design, methodology, and applications*, Newbury Park, CA: Sage.
- Omer, A. and Springs, A. J. (2013); *Religious nationalism: A Reference Handbook*, ABC-CLIO,
- Patton, M. Q. (2014); *Qualitative Research and Evaluation Methods: Integration Theory and Practice*, California: Sage.
- Smith, A. D. (1986); *Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Blackwell.
- Vaziri, M. (2013); *Iran as Imagined Nation*, NJ: Gorgias.