

آزادی اندیشه

| شماره‌ی هشتم - آذر ۹۸ |

موضوع ویژه |

ملیت و هویت ملی



با نوشته‌هایی از:

سعید پیوندی

فرهاد خسروخاور

لادن رهبری

کمال سلیمانی

منصوره شجاعی

مهرداد صمدزاده

ژیلی کونه

شیا لانگمن

محسن متقی

احمد محمدپور

علیرضا مناف زاده

محمد رضا نیکفر

حسن یوسفی اشکوری



نشریه‌ی علوم انسانی و اجتماعی
آزادی اندیشه
وابسته به "انجمن آزادی اندیشه"
شماره‌ی هشتم، آذر ۱۳۹۸

زیر نظر شورای تحریریه

مدیر اجرایی این شماره: حسن یوسفی اشکوری

*کلیه‌ی مقاله‌های نشریه به صورت "همتاخوانی" (peer review) و با ارزیابی صاحب‌نظران حوزه‌ای که مقاله به آن تعلق دارد (بی‌آنکه نام نویسنده را بدانند) منتشر می‌شوند.
* انتشار نوشته‌ها و دیدگاه‌ها در «آزادی اندیشه» لزوماً به معنای تأیید دیدگاه پدیدآورندگان نیست.
* نشریه‌ی «آزادی اندیشه» در تلخیص و ویرایش مطالب آزاد است.

تماس با نشریه:

journal@azadiandisheh.com

سایت انجمن آزادی اندیشه:

<https://azadiandisheh.com>

ویراستاران: فرهاد مهدویان، سجاد سپهری
صفحه آرا: پویا نودهی

طرح روی جلد: ژاله آموزگار

مشاوران علمی این شماره

کوشیار پارسی

آناهیتا حسینی

رضا علیجانی

حسن فرشتیان

کاظم کردوانی

محمد رضا نیکفر

یاسر میردامادی

علی میرسپاسی

سرسخن

عرصه‌ی نشریه‌ی «آزادی اندیشه»، علوم انسانی و اجتماعی است. سه جزء درهم‌تنیده‌ی «علوم انسانی و اجتماعی» و «اندیشه» و «آزادی» همه‌ی ضرورتِ وجودی و هدف‌های نشریه را بیان می‌کند.

ابزارِ کارِ علوم انسانی و اجتماعی «کلمه» است و با «کلمه» است که در این علوم نظریه‌پردازی می‌شود. و به این معنا، علوم انسانی و اجتماعی علم «گفتمان» است.

«کلمه» و «گفتمان» در قالبِ «اندیشه» است که شکل می‌گیرند و به همان نسبت که اندیشه گسترش و به افق‌های وسیع‌تری دست می‌یابد، کلمه و گفتمان هم با رنگ‌های متنوع‌تر و پربارتری جلوه می‌کنند. اما، اندیشه نمی‌تواند گسترش یابد مگر در میدانِ بی‌کرانِ آزادی.

از همین رو، سنگِ بنای نشریه بر پاسداری از آزادی بی‌حصرواستثنای اندیشه و بیان است. در آزادی بی‌حصرواستثنا (که متفاوت است از آزادی بی‌قیدوشرط؛ که می‌دانیم آزادی هم قید دارد و هم شرط) «بی‌حصر» به معنای حق آدمیان است در ورود به همه‌ی عرصه‌های هستی و فکر و کندوکاو در آن و «بی‌استثنا» به این معناست که هیچ انسانی را نباید در بیانِ نظر و اندیشه‌ی خود باز داشت.

از همین رو، می‌خواهیم دریچه‌ای باشیم گشوده بر افقِ گسترده‌ی اندیشه تا همه‌ی آنان که دغدغه‌ی علوم انسانی و اجتماعی دارند و رشد و شکوفایی آن را برای امروز و فردای ایران ضروری می‌شمرند و معتقد به آزادیِ اندیشه و بیان هستند، این نشریه را از آن خود بدانند.

«موضوع ویژه»ی این شماره «ملیت و هویت ملی» است.

۱. بخش موضوعی نشریه

- ۱۲ هویت: گوهری نامشهود یا تصویری خیالی / علیرضا منافزاده
- ۳۶ نقد سیاست هویت / محمد رضا نیکفر
- ۵۴ هویت ملی و تجربه هویت پذیری جوانان در ایران / سعید پیوندی
- ۸۴ دین، ملیت و ملت؛ گذشته، حال و آینده / حسن یوسفی اشکوری
- بدن زنانه همچون حامل هویت ملی در ایران: تحلیل انتقادی گفتمان بازنمایی بدن زنانه در محتوای آنلاین رسمی / لادن رهبری، شیا لانگمن، ژیلی کونه
- ۱۰۶ آیاغیرفارسهامی توانند اظهار نظر کنند؟ روایت حاکم از هویت ایرانی / احمد محمدپور، کمال سلیمانی
- ۱۳۶ ناکامی هویت مدرن ایرانی در آثار ابراهیم گلستان / مهرداد صمدزاده
- ۱۶۸

- ۲- در بزرگداشت ژاله آموزگار یگانه / منصوره شجاعی ۲۰۲

۳. بخش باز

- ۲۱۸ جنبش فرهنگی نومعتزلیان در ایران معاصر / فرهاد خسروخاور، محسن متقی
- ۲۶۸ معیارهای همتاخوانی و ارزیابی مقاله و چگونه انتشار آن

بخش موضوعی نشریه

هویت: گوهری نامشهود یا تصویری خیالی

گفت و گوی سعید پیوندی با علیرضا مناف زاده دربارهٔ هویت ملی

■ پیش از هر چیز بهتر است به پرسشی دربارهٔ تعریف هویت ملی و رابطهٔ آن با سایر هویت‌های جمعی بپردازیم. آیا در کار شما به تعریف خاصی از هویت ملی اشاره شده است؟

□ شاید ضروری باشد اول چند مفهوم اساسی را در ارتباط با این موضوع با مراجعه به منابع معتبر علمی تعریف کنم. چون به نظر می‌رسد در بحث‌هایی که در ایران در باب این موضوع می‌کنند، خیلی‌ها دربارهٔ تعریف آن مفاهیم هم‌رأی نیستند.

نخستین مفهومی که باید دربارهٔ تعریف آن به توافق برسیم، مفهوم «ملت» است. این کار برای یک بحث سازنده و جدی در باب هویت ملی ضروری است. نخست باید معنای کهن ملت را از معنای مدرن آن جدا کنیم. ملت را در گذشته به پیروان یک دین می‌گفتند. برای مثال، در عثمانی به پیروان کلیسای اُرتُدُکس «ملت روم» می‌گفتند که دربرگیرندهٔ یونانی‌ها، بلغارها، صرب‌ها و رومانیایی‌ها بود. به مسیحیانِ کلیسای حواریِ ارمنی «ملت ارمنی» می‌گفتند. یا به یهودیان



«ملت یهود» می‌گفتند. هر ملتی نظام قضایی خود را داشت. یعنی برای حل و فصل دعاواها پیروان هر دینی به دادگاه‌های شرعی خود مراجعه می‌کردند. اصطلاح هفتاد و دو ملت هم که در متون کهن ما از جمله در بیت معروف حافظ آمده، اشاره به فرقه‌های گوناگون دین اسلام دارد.

ملت در معنای مدرن آن معادل ناسیون در زبان‌های اروپایی است و نخستین بار خود عثمانی‌ها آن را به عنوان معادل برای ناسیون به کار بردند. البته منظورم ناسیون در معنای سیاسی و مدرن آن است. چون خود ناسیون هم پیش از آنکه در زبان‌های اروپایی به این معنای سیاسی و مدرن به کار رود، معنای کهن داشت. این واژه از واژه لاتینی «ناتیو» مشتق از فعل «نَشیره» به معنای زایش گرفته شده و در گذشته، به معنای ساده «گروه انسانی هم‌تبار» به کار می‌رفت. از قرن هیجدهم میلادی است که به معنای سیاسی امروز آن به کار می‌رود. امروز ناسیون و معادل آن ملت به گروهی از انسان‌ها گفته می‌شود که در کشوری با مرزهای معین زیر حاکمیت دولتی خودفرمان زندگی می‌کنند. در فرهنگ فرانسوی روبر اگر نگاه کنید می‌بینید که آن را به همین صورت تعریف کرده‌اند. بنابراین تعریف، نمی‌توان گروهی از انسان‌ها را در نظر گرفت که کشوری با مرزهای معین و دولتی خودفرمان نداشته باشند اما خود را ملت بنامند. در نهادهای رسمی بین‌المللی به ویژه در سازمان ملل که از ملت‌های موجود در جهان تشکیل شده، نمی‌توانید چنین گروهی از انسان‌ها را پیدا کنید. با این حال، در بعضی منابع، مفهوم ناسیون یا ملت را به گروهی از انسان‌ها نیز تعمیم داده‌اند که به هویت تاریخی و فرهنگی خود آگاهند و از وحدت زبانی و دینی برخوردارند و خواهان دولتی مختص به خود هستند. یعنی می‌خواهند دولتی مستقل تشکیل دهند. به عبارت ساده‌تر، جدایی‌طلب یا تجزیه‌طلب‌اند. مانند جدایی‌طلبان باسک و گرس در فرانسه، فلامان در بلژیک و کاتالان و باسک در اسپانیا. البته نهادهای رسمی بین‌المللی مانند سازمان ملل چنین تعریفی را از ملت نمی‌پذیرند و آن گروه‌ها را «ملت» نمی‌شناسند. اما خود آن‌ها، دست‌کم مبارزان و فعالان، خود را ملت می‌دانند و رسماً خواهان جدایی و تشکیل دولتی جداگانه هستند.

مفهوم ملیت نیز که در فارسی به عنوان معادلی برای ناسیونالیته به کار می‌رود کم و بیش همین وضع را دارد. این مفهوم در معنای سیاسی آن یعنی تبعه

کشوری بودن. برای مثال، هرکسی که تبعه کشور آلمان باشد، دارای ملیت یا ناسیونالیته آلمانی است حال می‌خواهد اصل و نسب تُرک داشته باشد یا اصل و نسب آلمانی. بعضی‌ها دو یا چندین ناسیونالیته یا ملیت دارند که در فارسی به آن‌ها دو تابعیتی یا چند تابعیتی می‌گویند. البته ملیت یا ناسیونالیته را در معنای فرهنگی و جامعه‌شناختی نیز به کار می‌برند. ملیت فرهنگی یا ملیت جامعه‌شناختی به آن دسته از اجتماعات انسانی می‌گویند که افراد آن‌ها دارای پیوندهای مشترک زبانی، دینی، تاریخی و فرهنگی-اند و در سرزمینی کم و بیش مشخص زندگی می‌کنند اما دارای دولتی مستقل نیستند. در این معنا ملیت برابر با قومیت است. چون تعریف قوم نیز جز این نیست. قوم نیز به گروه‌های انسانی که دارای اصل و نسب، زبان یا گویش، فرهنگ و سنت‌های کم و بیش مشترک هستند اطلاق می‌شود. جالب این است که مردم عادی این تفاوت‌ها را در تعریف و تعیین جایگاه خود در نظر می‌گیرند. اما مبارزان قوم‌گرا خیلی از این مفاهیم را با انگیزه‌های سیاسی به هم می‌آمیزند. در شمال خراسان روستاهایی وجود دارند که تُرک نشین‌اند. روستاهایی هم وجود دارند که ترکمن نشین‌اند. از نظر مردم شناسی ترک‌ها و ترکمن‌ها دو قوم جداگانه هستند.

در نتیجه، بهتر است برای پرهیز از بدفهمی و سفسطه، دست کم در بررسی‌های تاریخی و به طور کلی در مطالعاتی که در رشته‌های گوناگون علوم اجتماعی صورت می‌گیرد، از درآمیختن این مفاهیم خودداری کنیم. به این ترتیب، بهتر است ملت را به گروهی از انسان‌ها اطلاق کنیم که در کشوری مشخص با مرزهای معین زیر حاکمیت دولتی خود فرمان زندگی می‌کنند. هرکسی تبعه آن کشور باشد، دارای ملیت یا تابعیت آن کشور است. در درون یک ملت یا یک کشور می‌توانیم با قوم‌های گوناگون سر و کار داشته باشیم که با زبان‌ها یا گویش‌ها، فرهنگ‌ها، دین‌ها و سنت‌های کم و بیش مشترک مشخص می‌شوند.

اکنون پس از این توضیحات درباره مفاهیم ملت، ملیت و قومیت به پرسش شما پاسخ می‌دهم.

هویت‌ها به طور کلی ساخته می‌شوند. به این معنا که عده‌ای با هدف معین یک رشته عناصر فرهنگی، تاریخی، دینی، اسطوره‌ای و جز این‌ها را گرد هم می‌آورند و می‌کشند معنای تازه‌ای به آن‌ها بدهند و گاه عناصری را جعل می‌کنند و بر آن‌ها می‌افزایند و سرانجام، همه را در مجموعه به هم پیوسته‌ای



زیر عنوان هویت عرضه می‌کنند. هویت‌ها پس از ساخته شدن از طریق تذکار، تبلیغات، به ویژه از راه آموزش در گروه‌های انسانی درونی می‌شوند. البته روند ساخت و پرداخت هویت روندی ناتمام است. یعنی روندی نیست که پایان بگیرد. گروه‌های انسانی در طی تاریخشان پیوسته خود را تعریف می‌کنند. یعنی هویت‌شان را در زمان‌های گوناگون دستکاری می‌کنند.

یک گروه انسانی چه به صورت ملت، چه به صورت قوم و چه به صورت جماعت دینی زمانی به هویت خود آگاه می‌شود که کسانی در میان آن گروه یا حتی از بیرون آن را می‌سازند و رفته رفته افراد گروه را به آن هویت آگاه می‌کنند. هویت‌ها معمولاً در واکنش به غیریت یا «دیگری» ساخته می‌شوند. به عبارت دیگر، نگاه غیر یا دیگری است که گروهی را به ساختن و پرداختن هویت وامی‌دارد. در گذشته گروه‌های انسانی که رابطه‌ای با دیگران نداشتند نیازمند تعریف خود نبودند و در نتیجه، دغدغه هویت نداشتند. در جهان‌های بسته، آدمیان خود را معمولاً با بستگی‌های خانوادگی، قبیله‌ای، منطقه‌ای و در بهترین حالت با بستگی‌های قومی‌شان تعریف می‌کردند. از زمانی که جماعتی دینی، قبیله‌ای یا قومی در ارتباط نزدیک با جماعتی یا جماعت‌هایی قرار می‌گیرد که دارای زبان، دین، قوم یا قبیله‌ای جداگانه‌اند، بی‌اختیار پرسش‌هایی درباره کیستی خود مطرح می‌کند و شروع به تعریف کردن خود می‌کند. به عبارت دیگر، دست به ساختن هویت برای خود می‌زند.

■ در ایران در چه زمانی نیاز به ساختن هویت ملی احساس شد؟

□ هویت‌های ملی از نیمه دوم قرن هیجدهم با شکل‌گیری دولت-ملت‌ها رفته رفته در اروپا ساخته شد. از نیمه دوم قرن نوزدهم زیر تأثیر دولت - ملت‌های اروپایی و گاه حتی با اراده و خواست اروپاییان در بعضی جامعه‌های دیگر، به ویژه جامعه‌های شرقی، نیز فکر ساختن دولت-ملت رواج پیدا کرد و سرآمدان سیاسی و فرهنگی آن جامعه‌ها با الهام گرفتن از اروپاییان دست به ساختن هویت‌های ملی زدند و در این کار معمولاً از کمک‌های شرق‌شناسان اروپایی نیز بهره‌مند شدند. نخست عناصر سازنده هویت ملی را در درون سنت خود جستند و دست چین کردند و گاه عناصری را نیز ابداع یا جعل کردند. آنگاه به همه آنها معنای تازه‌ای بخشیدند و، چنان‌که گفتم، همه را در کل به هم

پیوسته‌ای زیر عنوان «هویت ملی» گرد آوردند و عرضه کردند. این کار را کم و بیش در همه کشورهای انجام داده‌اند و کاری نیست که فقط در ایران، در ترکیه یا در عراق و سوریه و مصر و هند انجام داده باشند. این کار در ایران از اواخر قرن نوزدهم شروع شد، اما در یکی دو دهه پس از مشروطیت سیستماتیزه پیش رفت. عناصر آن را، همان طور که گفتم، نخست از سنت‌های رایج در کشور بیرون کشیدند. مثلاً نروز را که نه تنها در ایران بلکه از هند تا دریای سیاه و سواحل افریقا معمول بوده و هست و شرق‌شناسان برجسته‌ای مانند آرتور کریستن‌سن نشان داده‌اند که در آغاز جشنی بابلی بوده، گرفتند و به آن معنای ملی دادند. یا شاهنامه را که داستان‌هایش را نقال‌ها همیشه در قهوه‌خانه‌ها نقل می‌کردند تبدیل به محور هویت ملی کردند. یا زبان فارسی را که پشتوانه غنی ادبی داشت و در مکتب‌خانه‌ها آن را در کنار زبان عربی در گوشه و کنار آن کشور درس می‌دادند، تبدیل به زبان ملی و آموزش سراسری کردند و با سیاست‌گذاری‌های هدفمند فرهنگی کوشیدند زبان‌ها و گویش‌های دیگر را رفته رفته به حاشیه برانند. در ایران کسانی مانند محمود افشار و احمد کسروی آشکارا برای از میان بردن زبان‌ها و گویش‌های دیگر راه حل پیشنهاد کردند.

یکسان سازی زبانی را در ترکیه با بی‌رحمی بیشتری پیش بردند. مدل تک زبان کردن همه را ترک‌ها از فرانسوی‌ها گرفته بودند. در امپراتوری عثمانی اقوام گوناگون با زبان‌ها و دین‌های گوناگون قرن‌ها در کنار هم زیسته بودند و در اداره دستگاه امپراتوری کم و بیش سهیم بودند. با فروپاشی آن امپراتوری و ساختن دولت-ملت بر ویرانه‌های آن، همه آن قوم‌ها در جغرافیای ترکیه کنونی نه تنها باید به زبان ترکی صحبت می‌کردند بلکه اصلاً ترک می‌شدند. در حالی که در همان زمان بیشینه مردم آناتولی که طی قرن‌ها زیر حاکمیت ترکان عثمانی ترک زبان شده بودند، اصل و نسب ترک نداشتند. همین رجب طیب اردوغان، رئیس جمهور کنونی ترکیه، اصل و نسب گرجی دارد. انور پاشا، یکی از عاملان اصلی کشتار ارمنیان، از خانواده‌ای مسیحی اهل مولداوی برخاسته بود. یا عصمت اینونو، دومین رئیس جمهور ترکیه، اصل و نسب کردی داشت.

یکسان سازی زبانی در فرانسه تاریخی دراز دارد. در آن کشور از رنسانس به این سو مردم شهری و درس‌خوانده‌ها از زبان فرانسه استفاده می‌کردند. اما روستایی‌ها در گوشه و کنار آن کشور زبان فرانسه نمی‌دانستند. در سال ۱۷۹۰



میلادی مجلس ملی فرانسه تصمیم گرفت قوانین و مصوبات دولت را به زبان‌های محلی ترجمه کند. اما خیلی زود متوجه شد که این کار از نظر مالی گران تمام می‌شود و در ژوئیه ۱۷۹۴ زبان فرانسه را به عنوان تنها زبان دستگاه اداری کشور قانونی کرد و انقلابیان به مخالفت با زبان‌ها و گویش‌های محلی که به آن‌ها «پتو» می‌گفتند برخاستند. اما نتوانستند همه آن زبان‌ها و گویش‌ها را از میان ببرند. پس از انقلاب‌های ۱۸۳۰ و ۱۸۴۸ با توسعه آموزش ابتدایی دولتی زبان فرانسه رفته رفته به میان روستاییان و مردم مناطق گوناگون راه یافت. اما آموزش در آن کشور هنوز اجباری نبود. با انقلاب صنعتی، ظهور راه آهن و مهاجرت روستاییان به شهرها، توده مردم رفته رفته با زبان فرانسه آشنا شدند و به استفاده از آن عادت کردند. با آغاز جمهوری سوم در ۱۸۷۰ و آموزش اجباری ابتدایی، رایگان و لائیک در سراسر خاک فرانسه و حتی مستعمرات آن استفاده از زبان فرانسه همگانی و اجباری شد. از نمونه‌های موفق یکسان‌سازی زبانی در اروپا به جز فرانسه می‌توان از آلمان و تا حدودی ایتالیا یاد کرد.

■ مسئله فقط یکسان سازی زبانی بود یا حوزه‌های دیگری را نیز باید یک‌دست می‌کردند؟

□ هویت پردازان در همه دولت - ملت‌ها علاوه بر یکسان‌سازی زبانی، باید تاریخی ملی و پرافتخار نیز دست و پا می‌کردند تا فرزندان کشور با خواندن آن در مدارس و دانشگاه‌ها احساس غرور کنند. تاریخ ملی یکی از اساسی‌ترین عناصر سازنده هویت ملی است. این تاریخ معمولاً تاریخی گندزدایی شده، گزینشی، دراز مدت و مداوم است. فرزندان کشور با خواندن آن باید با نیاکان فرضی خود در گذشته‌های دور احساس خویشاوندی کنند. در این تاریخ معمولاً سرافکنده‌های تاریخی را حذف، لاپوشانی یا توجیه می‌کنند. و چون پروژه دولت-ملت سازی با هدف نوزایی فرهنگی و سیاسی انجام می‌گیرد، بعضی از عناصر نیرومند و ریشه‌دار فرهنگی را ممکن است بازدارنده و به طبع زشت بشمارند و در صدد از میان بردن آن‌ها برآیند. برای مثال، هویت پردازان ایرانی در اول قرن گذشته اسلام را دینی بازدارنده، غیرومی و به اصطلاح وارداتی شمرند و کوشیدند به جای آن دین زرتشتی را بنشانند. آنان فراموش کردند که خود ایرانی‌ها در پروراندن دین اسلام سهم عمده داشتند.

امروز حتی بعضی از اسلام‌شناسان غربی برپایه تحقیقات دامنه دار علمی به این نتیجه رسیده‌اند که اسلام در خود این سرزمین زاده شده و بالیده است. نتایج تحقیقات آنها را باید بدون حب و بغض خواند و دید که اساساً چه می‌گویند. حقیقت این است که تحقیقات آنان بسیاری از مآنوساتِ ذهنی ما را درباره ظهور و گسترش اسلام بی‌اعتبار می‌کنند و ممکن است اصلاً آرامش ذهنی برخی را به هم بزنند. در تاریخی که زیر عنوان «تاریخ ملی» ساخته‌اند و هنوز روایت می‌کنند، می‌گویند رواج اسلام در ایران نتیجه زور و بی‌رحمی فاتحان عرب بوده و به داستان‌هایی بی‌نظم و درهم و برهم استناد می‌کنند که معلوم نیست چه کسانی یا چه فرقه‌هایی آنها را در گذشته ساخته‌اند و ثبت کرده‌اند. آن داستان‌ها را از منابعی نقل می‌کنند که چند قرن پس از اسلامی شدن ایران نوشته شده‌اند. هویت‌پردازان به آن داستان‌ها شاخ و برگ داده‌اند و آنها را ذیل «تاریخ ملی» در مدارس و دیگر مؤسسات آموزشی درس می‌دهند. در این روایت به «اصطلاح تاریخی» بسیاری از حقایق مسلم تاریخی را به فراموشی سپرده‌اند. برای مثال، نگفته‌اند که خاندان‌های به اصطلاح ایرانی مانند طاهریان و سامانیان در رواج دین اسلام سهم عمده داشتند و برای مسلمان کردن دیگران جهاد می‌کردند و غزوات به راه می‌انداختند.. هویت طلبان گمان می‌کنند که تاریخ یک کشور، یک ملت یا یک قوم را یک بار که نوشتند دیگر تاریخ‌نویسی تعطیل می‌شود، کار مورخ به پایان می‌رسد و باب تحقیق برای همیشه بسته می‌شود. درحالی که تحقیق در تاریخ پایان نمی‌گیرد. مثل این است که بگوییم چون ژول میشله تاریخ فرانسه را در قرن نوزدهم نوشته، دیگر نیازی به تحقیقاتی از نوع تحقیقات مثلاً «ژرژ دوبی» یا «فرنان برودل» نیست. در هر دوره‌ای محققانی پیدا می‌شوند که با روش‌های تازه و با استفاده از اسناد و مدارک نویافته روایت‌های پیشین را اصلاح و یا اصلاً زیر و رو می‌کنند. البته نتایج تحقیقات جدید را باید با نگاهی سنجشگرانه خواند. اما نباید یک‌دندگی و لجاجت به خرج داد. زیرا سودی ندارد و اهل تعقل و منطق نتایج آن تحقیقات را اگر مستدل، مستند و منطقی بیابند، می‌پذیرند. مثالی بزنم: تحقیقات جدید نشان می‌دهند که اعراب در قرن هفتم میلادی اصلاً مسلمان نبودند و اسلام را نمی‌شناختند. در آثار باقی‌مانده از نویسندگان یهودی و مسیحی قرن هفتم میلادی اشاره‌ای به جنگ‌های قادیسیه (حدود ۶۳۶ میلادی) و نهاوند (حدود ۶۴۲ میلادی) نشده است. در این دو محل



تاکنون هیچ ابژه جنگی یا هیچ گوری متعلق به سربازان کشته شده عرب یا ایرانی نیافته‌اند. در این جنگ‌های فرضی گویا امپراتوری باشکوه ساسانی از مثنی عرب بیابان‌گرد شکست خورد و با آن شکست «شرم‌آور»، تاریخ پُر درد و رنج «ایران اسلامی» آغاز شد. در منابع سوری و یونانی قرن هفتم میلادی هیچ اشاره‌ای به این دو جنگ نشده است. در عوض، این حقیقت مهم تاریخی در منابع یونانی آمده است که ارتش ساسانیان در آخرین نبرد با سپاهیان بیزانس در ۶۲۸ میلادی نابود شد. بنابراین، چه جنگی می‌توانست میان ارتش ساسانیان که نابود شده بود و مهاجمان عرب روی دهد؟

تاریخ ملی، تاریخی تبلیغ‌گر و شورانگیز است. کار اصلی نویسندگان چنین تاریخی نه تحقیق به معنای علمی کلمه، بلکه سرهم بندی روایت‌هایی است که از منابع گوناگون گردآوری می‌کنند بی‌آنکه پرسشی درباره اصالت آن منابع مطرح کنند. بی‌جهت نیست که در فرانسه تاریخ ملی را «رُمان ملی» نام‌گذاری کرده‌اند. فرانسوی‌ها و بیشتر کشورهای غربی روزگار «رُمان ملی» را پشت سر گذاشته‌اند. چند سال پیش هنگامی که نیکلا سارکوزی می‌خواست در فرانسه «موزه تاریخ ملی» بر پا کند، مورخان برجسته فرانسوی بر او خندیدند. چندین مطلب علمی و آموزنده نیز در نقد پروژه سارکوزی نوشتند و آقای سارکوزی فهمید که دوره «رُمان ملی» در آن کشور به سر آمده است. اگر شما به یک فرانسوی هوشمند و با فرهنگ بگویید که شما از بازماندگان گل‌ها هستید که از قرن پنجم پیش از میلاد تا قرن اول پیش از میلاد در اروپای غربی می‌زیستند، ممکن است گمان کند که شما او را دست انداخته اید و به شما بگوید: برو آقا پی کارت!

اصولاً چنگ زدن و درآویختن در گذشته نتیجه درماندگی است. بیشتر ملت‌ها وقتی اکنون نکتب‌بار دارند، برای دلگرم کردن خود گذشته‌ای را آرمانی می‌کنند و چشم بر آن می‌دوزند. این کار را آدم‌ها نیز به صورت فردی می‌کنند. حقیقت این است که بسیاری از ایرانی‌ها هنوز در عصر «رُمان ملی» زندگی می‌کنند. برای همین است که تا شما سخنی در رد ادعاهای به اصطلاح «تاریخ ملی» بر زبان می‌آورید، آنان برافروخته می‌شوند. جالب این است که هویت‌طلبان قومی نیز به پیروی از هویت پردازان قرن گذشته در ایران، در پی نوشتن «رُمان ملی» برای خود هستند و می‌کوشند روایتی از جنس همان «تاریخ ملی» برای قوم خود سرهم‌بندی کنند. مثلاً بعضی از روشنفکران گرد اعقاب خود را به مادها

می‌رسانند که به جز چند «جای‌نام» (تُوپونیم) چیزی از آن‌ها باقی نمانده است. یا بعضی از ترک‌زبانان ایران اعقاب خود را به سومری‌ها می‌رسانند و می‌خواهند ثابت کنند که زبان ترکی را سلجوقیان و خزرها نیآورده‌اند. هنگامی که «رُمان ملی» بر ذهن‌ها حاکم می‌شود، راهی برای فکر کردن باقی نمی‌ماند. برای مثال، وقتی فرض را بر این می‌گذارند که ۱۴۰۰ سال پیش عرب «بیابان‌گرد» آمده و دین «بیابانی»‌اش را بر ایرانیان زورآور کرده و همه بدبختی‌های گذشته و اکنون و آینده ما از آنجا شروع شده، دیگر کسی به دنبال ریشه‌یابی پرزحمت مشکلات و گیر و گرفتاری‌های آن جامعه نمی‌رود. مثلاً یکی از نویسندگان ایرانی که زمانی نکبت و بدبختی ایرانیان را نتیجه دین‌خویی اجدادی و درمان‌ناپذیر آنان می‌دانست، در کتابی که اخیراً چاپ کرده به این نتیجه رسیده که چون زبان عربی تیشه به ریشه زبان فارسی زده و آن را نازا کرده و افعال بسیط فارسی به مرگ قطعی مرده‌اند، بنابراین نمی‌توان با این زبان که تقریباً بی‌فعل است، اندیشید. بعضی از قوم‌گرایان همین حرف را گرفته‌اند و بر سر زبان فارسی می‌زنند. آن نویسنده کافی است زبانی را که امروز برای نوشتن مقالاتش به کار می‌برد با زبان نوشتاری اوایل قرن گذشته مقایسه کند تا متوجه بشود که زبان فارسی در این یک قرن چه تحول عظیمی کرده است. از این نکته می‌گذرم.

باری، امروز پرسش‌های زیادی در میان پژوهشگران مطرح است مثلاً درباره ظهور اسلام و گسترش آن، یا درباره آن‌چه سپس تمدن اسلامی نامیده شد و از دل آن ابن سینا و فارابی و ابن میثم و ابن عربی و ده‌ها اندیشه‌گر و دانشمند بیرون آمد. یک ذهن سالم و معقول این پرسش ساده را به طور طبیعی می‌تواند مطرح کند که آخر چگونه ممکن است دینی بدوی در میان بیابان‌گردان جزیره العرب ظهور کند و در اندک مدتی دنیای متمدن آن روزگار را درنوردد و پذیرش کم و بیش عام بیابد؟ من هنوز پاسخی به این پرسش نیافته‌ام. می‌گویند زور و سرنیزه عرب بود که مردمان غیرعرب را مجبور به قبول دین اسلام کرد. برای مثال، به این تکه از روایت تاریخی رایج در میان ما توجه کنید: «قتبه بن مُسلم باهلی، سردار معروف حجاج، چندین صد هزار از ایرانیان را در خراسان و ماوراءالنهر کشتار کرد و در یکی از جنگ‌ها به سبب سوگندی که خورده بود اینقدر از ایرانیان کشت که به تمام معنی کلمه از خون آن‌ها آسیاب روان گردانید و گندم آرد کرد و از آن آرد نان پخته تناول نمود و زن‌ها و دخترهای آن‌ها را در حضور آنها به لشکر



عرب قسمت کرد».

این را میرزا محمدخان قزوینی با آب و تاب از تاریخ بلخ نقل کرده است. من نمی‌دانم این داستان را چگونه می‌توان باور کرد. از این قبیل داستان‌ها در تاریخ ملی ما فراوان می‌توان یافت.

■ شما در کار پژوهشی خودتان به ساخت و پرداخت هویت ملی ایرانیان در دوران پس از انقلاب مشروطیت اشاره می‌کنید. چرا و چگونه به این موضوع پرداختید؟

□ من، چنان که در جای دیگری گفته‌ام، با خواندن کتاب‌های «آرتور گنت دو گوینو» درباره ایرانِ میانه قرن نوزدهم متوجه شدم که نیاکان ما در آن زمان درباره ایران و ایرانیت به گونه دیگری می‌اندیشیدند و تصویر کنونی ایران را که در ذهن ما نقش بسته، اصلاً نمی‌شناختند. برای همین کنجکاو شدم بینم این تصویر ذهنی چگونه و در چه زمانی ساخته شده. با تحقیقاتی که انجام دادم، متوجه شدم که طرح مبهم و اولیه این تصویر را از اواخر قرن نوزدهم بعضی از درس‌خوانده‌های ایرانی که زیر تأثیر فرضیه‌های شرق‌شناسی نوظهور غربی بودند (مانند جلال الدین میرزا قاجار، آخوندزاده، میرزا آقاخان) مطرح کردند. اما در یکی دو دهه پس از مشروطیت گروهی از سرآمدان فرهنگی و سیاسی ایرانی که گرد مجله‌هایی مانند «کاوه»، «ایران‌شهر»، «نامه فرنگستان» و سپس «آینده» و بعضی دیگر از مجله‌های متأخر جمع شده بودند آن را با جزئیات بیشتر و خطوط کم و بیش روشن‌تر ساختند و پرداختند و به ایرانیان عرضه کردند. تحقیق من بیشتر نتیجه کنجکاو بود. برای به انجام رساندن آن در درجه اول به مطالعه موشکافانه نشریه‌ها و مجله‌های آن دوره پرداختم. و برای گنجاندن کوشش‌های آن سرآمدان در متن تاریخی آن دوره به طور عمده به کتاب‌های معتبر تاریخی به زبان‌های فارسی و انگلیسی و فرانسه رجوع کردم. اساس کار من استوار بر نوشته‌های سرآمدان فرهنگی و سیاسی ایران در مجله‌ها و نشریه‌های معتبر آن دوره است.

■ کسانی به ذات تاریخی هویتی و استمرار تاریخی هویت ایرانی باور دارند، از نظر شما هویت ملی ساخته و پرداخته شده چه رابطه‌ای با گذشته

ایران دارد؟

□ هویت‌ها به طور کلی، چنان که مورخان و فیلسوفان بزرگ غربی به ویژه پُل ریکور نشان داده‌اند، داده‌های ازلی یا به گفته‌ی شما ذوات تاریخی نیستند، بلکه در یک پروسه یا فرایند ساخته می‌شوند. انسان‌ها در دوره‌های گوناگون به عللی به فکر تعریف کردن خود می‌افتند. در تاریخ پس از اسلام ایران، ایرانی‌ها سه بار دست به ساختن هویت جمعی زده‌اند. یکی در جنبش شعوبیه بود که برضد برتری جویی عرب به راه افتاده بود و از بطن آن شاهنامه بیرون آمد که در آن نوعی هویت قومی ایرانی ساخته شده است. دیگری جنبش آذر کیوانیه بود که گروهی از زرتشتیان ایرانی که پس از روی کار آمدن صفویه به هند رفته بودند، در زمان اکبرشاه به راه انداختند و از دل آن نوعی هویت دینی-قومی بیرون آمد. سومی نیز هویت‌سازی روشنفکران ایرانی در قرن گذشته بود که همه‌ی ما محصول این هویت جمعی نوساخته هستیم.

رابطه‌ای را که هویت ملی ساخته شده با گذشته‌ی ایران دارد، می‌توان به رابطه‌ای تشبیه کرد که پیرمردی یا پیرزنی با رویدادهای کودکی پدر بزرگش دارد. درواقع، این هویت ساخته شده با گذشته‌ای در ارتباط است که رویدادهایش را از اینجا و آنجا برچیده‌اند و برای برانگیختن غرور ملی ایرانیان سرهم بندی کرده‌اند. بعضی از ایرانی‌ها که غالباً درس خوانده هم هستند و می‌توانند درباره‌ی افکار مثلاً فروید و نیچه و هایدگر ساعت‌ها سخنرانی کنند، چنان از کورُش و داریوش یا از انوشیروان عادل سخن می‌گویند و می‌نویسند که انگار پریروز با آنها سر یک سفره نشسته بودند. این نوع درونی کردن پرسوناژهای گذشته هیچ تفاوتی با درونی کردن پرسوناژهای دینی مانند علی بن ابی طالب یا حسین بن علی ندارد. رویدادهای کربلا را که معلوم نیست واقعاً روی داده باشد، هر سال در ماه محرم بازسازی می‌کنند. مؤمن شیعی چنان با امام حسین و مظلومیت او احساس همدلی می‌کند که گویی خود شاهد بریده شدن سر او بوده است. درواقع، خوب اگر نگاه کنید می‌بینید که از نظر رفتاری شیفتگان کورُش و داریوش چندان تفاوتی با شیفتگان امیرالمؤمنین و سید الشهداء ندارند. شما اگر درباره‌ی اعتقادات هردو آنها چون و چرا کنید، برافروخته می‌شوند و از هیچ تهمت و ناسزایی درحق شما دریغ نمی‌کنند. حتی دیدم بعضی از کمونیست‌های سابق که پس از انقلاب به مارکس و لنین پشت کرده‌اند و به جرگه‌ی شیفتگان کورُش و داریوش



پیوسته‌اند، به چون و چرا کنندگان تاریخ به اصطلاح ملی عنوان «تجدید نظر طلب» یا «رویزیونیست» می‌دهند. یعنی کسانی که در تاریخ باشکوه رسمی چون و چرا می‌کنند. این عنوان را حزب کمونیست چین به خروشچف داده بود که به انتقاد از استالین برخاسته بود. طبیعی است که بحث علمی و تاریخی با این دو گروه بی‌فایده است. آن‌ها را باید به حال خود رها کرد. البته برافروختگی آنها فهمیدنی است. چون آرامش ذهنی‌شان مختل می‌شود. اما نباید با آن‌ها بگو مگو کرد.

■ از نظر شما چه ایراد اساسی به نظریه استمرار تاریخی هویت ملی در ایران وجود دارد؟

□ هویت ملی، چنان که گفتم، برساخته تازه‌ای است. می‌توان از استمرار تاریخی بعضی از عناصر سازنده آن سخن گفت. اما همان عناصر سازنده هم اگر خوب دقت کنید، می‌بینید که در تاریخ به اصطلاح مستمر خود دچار گسست‌های اساسی شده‌اند. برای مثال نوروز را در نظر بگیرید. به گفته حسن تقی زاده، آن‌چه بیش از هر چیز به پذیرفته شدن نوروز در میان ایرانیان مسلمان کمک کرد، عنوان مذهبی اسلامی بود که ایرانیان به آن دادند و آن را عید مقدس شیعه شمردند و گفتند که نوروز روزی است که حضرت علی به خلافت رسید، که البته به عقیده تقی زاده چندان هم بی‌ربط نبود. یا اگر به سنگ‌نگاره‌های تخت جمشید نگاه کنید می‌بینید که در پیش از اسلام زبردستان به زبردستان و کوچک‌تران به بزرگ‌تران نوروزی می‌دادند. این رسم سپس وارونه شد. در ایران پس از اسلام نوروزی دادن به بزرگان رایج نبود. در واقع، این بار پادشاهان بودند که در نوروز به وزیران و سرکردگان دولت عیدی می‌دادند. امروز در میان مردم نیز کوچک‌تران از دست بزرگ‌تران نوروزی می‌گیرند. یا رسم چیدن هفت سین رسم تازه‌ای است و گویا در دوره قاجارها معمول شده است. می‌گویند ماهی قرمز در تنگ بلوری که مردم در سفره هفت سین می‌گذارند، با ورود «چای» از فرهنگ چینی به ایران راه یافته است.

یا مثلاً چهارشنبه سوری را در نظر بگیرید که ایرانیان گمان می‌کنند یک جشن کهن ایرانی و اساساً زرتشتی است. در حالی که زرتشتیان آن را جشنی زرتشتی نمی‌دانند. بعضی از محققان سرآغاز چهارشنبه سوری را قیام مختار ثقفی در کوفه می‌دانند که عصر روز سه‌شنبه دوازدهم ربیع الاول سال ۶۶ هجری روی داد

و مختار از شیعیان خواست که به نشانه قیام آتش برافروزند. بعضی دیگر نیز سرچشمه آن را قیام ابومسلم خراسانی برضد امویان می‌دانند که گویا در آخرین چهارشنبه سال ۱۲۶ خورشیدی روی داد و او مانند مختار از پیروانش خواست که بر بام‌های خود آتش برافروزند. اینها همه عناصر سازنده هویت ملی ایرانی-اند. درواقع، پردازندگان هویت به آنها معنای ملی ایرانی داده‌اند. و اما از نظر تاریخ سیاسی و تبارشناختی استمرار بی‌معناست. همه می‌خواهند اصل و نسب خود را به کوروش و داریوش برسانند. بعضی از قوم‌گرایان ترک هم می‌خواهند نسب خود را به سومری‌ها برسانند. در میان قوم‌گرایان کُرد هم کم نیستند کسانی که خود را از بازماندگان هووخشتره بدانند و کوروش را غاصب بشمارند. مغول‌ها نزدیک به یک قرن از ۱۲۵۶ میلادی تا ۱۳۴۹ میلادی با نظام ایلخانی بر سراسر ایران حکومت کردند. از میراث فرهنگی، سیاسی و حتی نژادی مغول بر سراسر ایران سخنی نمی‌گویند. در حمله مغول اتابکان سلجُری که گروهی از ترکمن‌های اُغوز بودند بر فارس حکومت می‌کردند. آنها نزدیک به یک قرن و نیم بر فارس حاکم بودند. این همه قوم‌های گوناگون از سلجوقیان گرفته تا تیموریان و دیگران که قرن‌ها بر ایران حکومت کرده‌اند، هیچ اثری در فرهنگ آن سرزمین باقی نگذاشته‌اند؟

من این را در جای دیگر نوشته‌ام و در اینجا نیز تکرار می‌کنم که پس از اسلام، در نخستین قرن‌های هجری کمتر شهر ایرانی می‌شد یافت که بخش عمده‌ای از مردمش عرب نباشند. یعقوبی، مورخ و جغرافی‌دان قرن سوم هجری، در «کتاب البلدان» چندین شهر بزرگ و مهم ایران را نام می‌برد و می‌گوید: «و اهلهما اخلاط من العرب و العجم» (مردمش آمیزه‌ای از عرب و عجم‌اند). مانند سیروان و صیمره (در بلاد جبل و خوزستان)، حلوان (در چند فرسنگی قصر شیرین) دینور، قزوین، نهاوند، ری، اصفهان، طوس، مرو، هرات، نیشابور و بخارا. به گفته او، در همه شهرهای خراسان گروه‌هایی از اعراب از مُضَر و ربیعه و دیگر تیره‌های یمن جایگیر شده بودند مگر در اُسروشنه (در ماوراءالنهر) که مردمش عربان را به شهر راه نمی‌دادند تا آن که مردی از بنی شیبان به آنجا رفت و نشیمن گرفت و با زنی از ایشان ازدواج کرد. سندی در دست نیست که نشان دهد همه آن اعراب سپس شهرهای ایران را ترک کرده به جزیره العرب بازگشته باشند. آنان پیش از برآمدن حکومت‌های ایرانی با مردم آن شهرها درآمیخته و بومی شده بودند. بد نیست بدانیم که خاندان بنی شیبان به مدت دو قرن از زمان نادرشاه تا اوایل



دورهٔ پهلوی اول بر طبع و نواحی آن فرمان می‌راند. در قرن گذشته هویت پردازان ایرانی گناه درآمیختگی بی‌حساب عربی و فارسی را به گردن منشیان و نویسندگان به اصطلاح «عرب‌مآب» ایرانی انداختند، اما فراموش کردند که یکی از علت‌های اصلی جا خوش کردن آن همه واژهٔ عربی در فارسی، فراوانی و انبوهی اعراب در قرن‌های اول هجری در شهرهای ایران به ویژه در خراسان بود. اصلاً فارسی که به زبان نوشتار تبدیل شد نتیجهٔ اختلاط زبان محلی خراسان و ماوراءالنهر با عربی بود.

■ اصلی‌ترین عناصر هویتی که در نظریات روشنفکران دوره پس از مشروطیت وجود داشت کدام‌ها بودند؟

□ اصلی‌ترین عناصر هویتی نه تنها در ایران بلکه در همهٔ کشورها عبارتند از زبان، ادبیات، اساطیر، فولکلور، موسیقی، جشن‌ها، دین، تاریخ، جغرافیای طبیعی، معماری، آشپزی و به طور کلی همهٔ جنبه‌های زندگی اجتماعی مردم. اشعاری که مثلاً دربارهٔ کوه‌ها مانند البرز و دماوند و الوند سروده‌اند، نشان می‌دهد که روشنفکران ایرانی از جغرافیای طبیعی ایران نیز غافل نمانده‌اند. هویت پردازان دربارهٔ همهٔ این عناصر کار کرده‌اند و کوشیده‌اند به همهٔ آن‌ها معنای ایرانی و ملی بدهند. برای مثال، دربارهٔ فولکلور نویسندگانی مانند هدایت و جمال زاده و سپس، اگر خاطرتان باشد، انجوی شیرازی کار کرده‌اند. اگر «کتاب مستطاب آشپزی» نجف دریابندری را خوانده باشید می‌بینید که آن را در چارچوب همین پروژهٔ هویت‌سازی ملی نوشته و از آشپزی ایرانی به عنوان یکی از دو سه مکتب بزرگ و اثرگذار آشپزی در جهان یاد کرده است. می‌دانید که خیلی از ایرانیان چون خود از غذاهای ایرانی لذت می‌برند، گمان می‌کنند که همهٔ مردم دنیا نیز می‌توانند و باید مثلاً از کشک بادمجان و میرزا قاسمی و چلوکباب و قورمه سبزی و آش رشته لذت ببرند. پس از مشروطیت، روشنفکران ایرانی در بارهٔ همهٔ این عناصر سازندهٔ هویت ایرانی کار کرده‌اند. طرح نوشتن تاریخ ملی را تقی‌زاده و همراهانش در مجلهٔ کاوه ریختند.

دولت پروژه‌ای برای تغییر نام شهرها، روستاها، رودها، کوه‌ها، دشت‌ها و به طور کلی جاهایی داشت که ریشهٔ به اصطلاح ایرانی نداشتند. بیشتر آن‌ها را توانستند عوض کنند. مثلاً «شط العرب» را تبدیل به «اروندرو» کردند. در حالی

که در گذشته «اروند» را به دجله می‌گفتند. چنان که فردوسی می‌گوید: اگر پهلوانی ندانی زبان - به تازی تو ارونند را دجله خوان. پهلوانی یعنی پهلوی.

■ چه کسانی سهم بیشتری در این بازاندیشی هویتی داشتند؟

□ می‌توان گفت که سهم عمده را در ساختن و پرداختن هویت ملی ایرانی روشنفکرانِ دوره‌ی مشروطه و چند دهه‌ی پس از مشروطه داشتند. روشنفکرانی که پیرامون حسن تقی‌زاده در مجله‌ی کاوه گرد آمده بودند، پروژه‌ی روشنی داشتند و با آگاهی تمام در پی تعیین چارچوبی هویتی بودند. روشنفکران نسل‌های بعد خود به خود در چارچوب از پیش تعیین شده کار کردند. به عبارت دیگر، با روشنفکران دوره‌ی مشروطه و دو سه دهه‌ی پس از آن پارادایمی حاکم شد که سپس بر ذهن هر پژوهشگری که می‌خواست درباره‌ی تاریخ و فرهنگ ایران کار کند سنگینی کرد. برخلاف آن‌چه معمولاً گفته می‌شود، روشنفکرانِ کمونیست هم در تحقیقات خود درباره‌ی تاریخ و فرهنگ ایران و به طور کلی در سخن گفتن از ایران به آن پارادایم وفادار ماندند. آرش کمانگیر سیاوش کسرایی از نظر مضمون به اصطلاح ملی فرقی با شعر دماوند ملک‌الشعرای بهار ندارد. یا نوشته‌های احسان طبری درباره‌ی مثلاً «مهر» یا «میترا» فرقی با نظریه‌های ذبیح بهروز در این باره ندارد.

■ تا چه اندازه بحث‌های هویتی آن دوران در ایران و دیگر جاها از

بحث‌های مشابه در اروپا تأثیر پذیرفته بود؟

□ بحث‌های هویتی در ایران و دیگر جاها اساساً از بحث‌های مشابه در اروپا تأثیر پذیرفت. ترک‌ها، مصری‌ها، هندی‌ها و دیگران نیز در آن زمان زیر تأثیر پروژه‌ی دولت-ملت‌سازی در جامعه‌های اروپایی و با استفاده از دست‌آوردهای شرق‌شناسی دست به ساختن هویت ملی زدند. حتی سرآمدان فرهنگی اقوامی هم که هنوز تبدیل به ملتی سیاسی و مستقل نشده بودند، مانند ارمنی‌ها و گرجی‌ها، از همان زمان دست به ساختن هویت ملی برای خود زدند. آن‌ها نیز کوشیدند عناصر سازنده‌ی هویت ملی خود را در تاریخ، فرهنگ، اساطیر، فولکلور، موسیقی و دیگر جنبه‌های زندگی اجتماعی خود جست و جو و دست چین کنند و به آن‌ها معنای تازه‌ای بدهند. بعضی عناصر سازنده را نیز مانند دیگران جعل



کردند و کوشیدند تاریخی مستمر و دراز مدت برای خود دست و پا کنند. مثلاً ترک‌ها در آغاز کار مدعی شدند «هیتی‌ها» که در گذشته‌های دور در آناتولی می‌زیستند، اصلاً تُرک بودند. چون در آن زمان زبان شناسان هنوز نمی‌دانستند زبان هیتی را به چه شاخه‌ای از زبان‌های دنیا مربوط کنند، روشنفکران تُرک از این فرصت استفاده کردند و گفتند هیتی‌ها به زبان ترکی سخن می‌گفتند. بعدها معلوم شد که زبان هیتی ربطی به ترکی ندارد.

برای ایجاد دلبستگی به سرزمین آبا و اجدادی و بیدار کردن حس میهن‌دوستی در میان ترکان، تاریخ‌نگاری ترک وظیفه داشت بخش عمده پژوهش‌هایش را به پیش-تاریخ آناتولی و روزگار باستان آن اختصاص دهد. هدف، یافتن رد پای ترکان در تمدن‌های کهن آن سرزمین بود. البته در مهاجرت ترکان آسیای میانه به آناتولی از هزار سال پیش به این سو شکی نبود. مسئله، گذشته‌های دور آن سرزمین بود. به سبب ناروشنی‌هایی که در آن زمان درباره تمدن‌های کهن آناتولی وجود داشت، تاریخ‌نگاری تُرک آن تمدن‌ها را گاه بی‌پرده و گاه سربسته به ترکان پیش-تاریخ نسبت داد.

■ چه رابطه‌ای میان شرایط سیاسی و اجتماعی دوران پس از مشروطیت

و بحث‌های هویتی وجود داشت؟

□ دوران پس از مشروطیت دوران گذار از ممالک محروسه به کشوری یکپارچه با دولتی متمرکز است. زمینه‌های فکری ایران نوین در این دوره فراهم می‌آید. به عبارت دیگر، در این دوره است که سرآمدان سیاسی و فرهنگی، شالوده‌های فکری دولت-ملت نوین ایران را می‌ریزند. این دوره تاکنون چندین بار موضوع بررسی و تحقیق پژوهشگران ایرانی و خارجی قرار گرفته و کم و بیش همه پژوهشگران آن را چرخشگاهی تاریخی می‌دانند. در این دوره است که سرآمدان سیاسی و فرهنگی کشور بسیج می‌شوند و می‌کوشند تا ایران سنتی را به زور وارد دنیای مدرن کنند. ایرانی‌تی که ما امروز به آن می‌بالیم در این دوره شکل گرفته است و درونی شدن این هویت در ما به ویژه در دوره پهلوی‌ها چنان نیرومند و عمیق بوده که کم و بیش همه ما امروز از آن دیدگاه به خود و ایران می‌نگریم. حتی بسیاری از رهبران جمهوری اسلامی نیز در نهایت از همین منظر به اکنون و آینده ایران می‌نگرند. کسانی مانند رفسنجانی بسیار بر هویت ملی

ایرانی که در اوایل قرن گذشته ساخته شده تأکید می‌کردند. بعضی از روشنفکرانی که پیرامون او جمع شده بودند، در ستایش از رضاشاه و گاه دوره پهلوی‌ها سنگ تمام گذاشته‌اند. در ایران امروز بیش از گذشته کتاب درباره ایران باستان چاپ و منتشر می‌شود. فراموش نکنید که در دوره جمهوری اسلامی بود که «موزه ایران باستان» را جزئی از موزه‌ای به نام «موزه ملی ایران» کردند. یعنی تاریخ پیش از اسلام ایران را به عنوان بخش پراهمیتی از «تاریخ ملی ایران» به رسمیت شناختند. چندی پیش در حدود ۱۸۰۰ لوح گلی هخامنشی را که ۸۴ سال در اختیار «مؤسسه شرق‌شناسی دانشگاه شیکاگو» بود، با دبدبه به «موزه ملی ایران» بازگرداندند. البته کم نیستند در میان حکومتگران کنونی ایران از جمله رهبر جمهوری اسلامی که ستایش از ایران باستان را برنتابند و با شنیدن نام کورش و داریوش گره بر ابرو بیفکنند.

مخالفان جمهوری اسلامی به این نکته مهم کم‌تر توجه می‌کنند که این نظام به هر حال وارث یک دولت-ملت است که ساخت و پرداخت آن از اول قرن گذشته شروع شده و هنوز به انجام نرسیده است. خیلی‌ها گمان می‌کنند که جمهوری اسلامی همه رشته‌های بافته شده در قرن گذشته به ویژه دوره پهلوی‌ها را در زمینه «هویت ملی ایرانی» پنبه کرده است. در حالی که چنین نیست. کافی است به تاریخی که در مدارس درس می‌دهند نگاه کنید و ببینید که به دانش آموزان همان تاریخی را درس می‌دهند که در پیش از انقلاب درس می‌دادند. البته سُس اسلامی به ویژه شیعی آن را غلیظتر کرده‌اند. من کتاب‌های درسی تاریخ مدارس ایران را دارم و در کتابی که نوشته‌ام آن‌ها را نیز بررسی کرده‌ام.

از آنجا که بسیاری از پژوهشگران ایرانی نظام جمهوری اسلامی را تجدد ستیز و ناسازگار با جهان امروز می‌دانند بعضی از آن‌ها که پس از تجربه انقلاب ۱۹۷۹ و روی کار آمدن حکومت دینی به دوره پس از مشروطه نگریسته‌اند، بیش از هر چیز به موضوع تجدد پرداخته‌اند و غالباً آن را به مدرنیزاسیون جامعه که یکی از وجوه عمده تجدد است فروکاسته‌اند و «ساخت و پرداخت هویتی» را در آن دوره ندیده‌اند. یا اگر توجهی به این موضوع کرده‌اند، از آن زیر عنوان «ناسیونالیسم» یاد کرده‌اند. در حالی که این دو مقوله را باید از هم جدا کرد. جریان‌های فکری و سیاسی گوناگونی را می‌توان به ناسیونالیسم نسبت داد، اما از همه روشنفکرانی که در ساختن و پرداختن هویت ملی سهیم بودند و هستند، نمی‌توان زیر عنوان



ناسیونالیست یاد کرد. ناسیونالیسم اساساً یک جریان سیاسی است.

■ با توضیحی که دربارهٔ این موضوع دادید سؤال دیگری مطرح می‌کنم و آن اینکه آیا تلاش برای ساخت و پرداخت هویت ایرانی در دوران پس از مشروطیت صرفاً با انگیزه سیاسی انجام می‌شد یا دغدغه‌های آکادمیک هم مطرح بود؟

□ همان طور که گفتم همهٔ روشنفکرانی که در ساخت و پرداخت هویت ملی شرکت داشتند، لزوماً ناسیونالیست نبودند. در واقع، آن‌ها در چارچوب پارادایمی که حاکم شده بود، کار می‌کردند. برای مثال، بازسازی زبانی یا آنچه را که اروپایی‌ها زیر عنوان «رفکسیون لنگویستیک» از آن یاد می‌کنند، در نظر بگیرید. این کار را در همهٔ کشورهایی که دست به ساختن دولت - ملت زده‌اند، انجام داده‌اند. برای نیرومند کردن و سامان بخشیدن به زبانی که تبدیل به زبان آموزش سراسری می‌شود، زبان شناسان، لغت شناسان، دانشنامه نویسان، ادیبان و فرهنگ نویسان هر کشوری بسیج می‌شوند. برای هماهنگ کردن کوشش‌های آنان در بعضی از کشورها دولت آکادمی یا فرهنگستان برپا می‌کند. همهٔ کسانی که در به انجام رساندن این کار عظیم می‌کوشند، لزوماً انگیزهٔ سیاسی ندارند. برای مثال، نمی‌توان از دهخدا که پس از آشنایی با روش‌های غربی فرهنگ نویسی پروژهٔ «لغت‌نامه» را برای ثبت و ضبط لغات و اصطلاحات زبان فارسی آغاز کرد و پیش برد، یا از علامهٔ قزوینی که پس از آشنایی با روش‌های تصحیح سنجشگرانهٔ متن‌های کهن به کار کم و بیش علمی در زمینهٔ انتشار منقح متون کهن و میراث ادبی فارسی پرداخت، زیر عنوان ناسیونالیست یاد کرد. امروز هم همین‌طور است. کسانی مانند حسن انوری یا محمد روشن و کسانی در ردیف ایشان لزوماً با انگیزهٔ ناسیونالیستی به کار طاقت فرسا در حوزهٔ زبان فارسی روی نیاورده‌اند. انگیزهٔ آکادمیک در آن‌ها بسیار نیرومند است. آن‌ها بیشتر میهن دوست‌اند تا ناسیونالیست. دلسوز زبان و نسل‌های آینده‌اند. برای همین زبانی متین و آرام دارند نه پرخاشگر.

■ آیا در نشریاتی مانند کاوه، ایرانشهر و یا نامهٔ فرنگستان نوعی همگرایی بر سر چند و چونی هویت ملی ایرانی در عصر جدید وجود داشت؟

□ همه آن نشریه‌ها دغدغه هویت داشتند. چارچوب هویت ملی ایرانی را می‌توان گفت نویسندگان کاوه و در رأس آن‌ها حسن تقی‌زاده تعیین کردند. ایرانشهر دنباله کار آن‌ها را گرفت و بیشتر به تاریخ پیش از اسلام ایران پرداخت. بیشتر نویسندگان کاوه در ایرانشهر نیز می‌نوشتند. نامه فرنگستان را جوان‌تر اداره می‌کردند و بیشتر دانشجو بودند و شاید به همین سبب زبانی تند و گاه پرخاشگر داشتند. مرتضی مشفق کاظمی یکی از آن‌ها بود. او در کتاب «روزگار و اندیشه‌ها» می‌نویسد که بعضی از دانشجویان ایرانی در آلمان که با هیأت تحریریۀ نامه فرنگستان همکاری می‌کردند در کنار مبارزان حزب ناسیونال- سوسیالیست در زد و خوردهای خیابانی شرکت می‌کردند. نویسندگان مجله «نامه فرنگستان» دشمن سرسخت آخوندها و به طور کلی دین اسلام بودند. به همین سبب، دولت ایران پس از پخش سه شماره از مجله جلو پخش آن را گرفت. به گفته مشفق کاظمی، رضا شاه در دیداری با بعضی از همکاران آن مجله گفته بود با همه پیشنهادهای آن‌ها موافق است. اما به آن‌ها توصیه کرده بود که زیاد عجله نکنند.

■ در بحث‌های هویتی دوران پس از مشروطیت دو عامل مربوط به تاریخ ایران باستان و اسلام جای مهمی را به خود اختصاص می‌دادند و خیلی از اختلاف‌ها هم مربوط به آینده ایران بود. آیا می‌توان نوعی گونه شناسی از برخوردهای آن دوره به دست داد؟

□ در ستایش ایران باستان همه کم و بیش هم‌نظر بودند. مطالعات شرق‌شناسی درباره هخامنشیان در آن زمان اطلاعات محدودی در اختیار روشنفکران ایرانی می‌گذاشت، چنان که حتی کاظم زاده ایرانشهر در نقل اطلاعات تاریخی درباره هخامنشیان دچار بعضی اشتباهات شده است. برای مثال از «بردیا» زیر عنوان پسر کمبوجیه نام برده است. درحالی که «بردیا» برادر کمبوجیه بود. بگذریم از اینکه از ماجرای بردیا و کشته شدن او مورخان دوره هخامنشی زیر عنوان معما یاد می‌کنند. حفاری‌های مهم در تخت جمشید از دوره رضاشاه آغاز شد. برای مثال، لوح‌های گلی مربوط به دوره داریوش اول که نزدیک به ۱۸۰۰ تایی آن‌ها را چندی پیش از انستیتوی ایران‌شناسی شیکاگو به موزه ملی ایران منتقل کردند، کارشناسان آمریکایی در



۱۹۳۳ و ۱۹۳۴ کشف کرده بودند. اما دربارهٔ ساسانیان اطلاعات زیادی در دست بود. البته بخشی از اطلاعات از قدیم در شاهنامهٔ فردوسی یا تاریخ طبری وجود داشت. در مجلهٔ کاوه و سپس در مجلهٔ ایرانشهر به دورهٔ ساسانیان و برجسته کردن آن دوره زیاد پرداخته‌اند.

دربارهٔ اسلام چند نکته را باید در نظر گرفت. درست است که نویسندگان کاوه از جمله و به ویژه تقی‌زاده از برافتادن ساسانیان با دروغ و افسوس یاد می‌کردند و آن را سرآغاز تاریخ پر درد و رنج ایرانیان می‌دانستند، اما دشمنی آشکار با اسلام و آخوند در مقاله‌های مجلهٔ «نامهٔ فرنگستان» بیشتر به چشم می‌خورد. شاید به این سبب که بعضی از نویسندگان اصلی کاوه یا مانند محمد قزوینی تحصیلات آخوندی داشتند یا مانند تقی‌زاده خود در گذشته آخوند بودند و یا مانند جمال‌زاده آخوندزاده بودند و می‌دانستند که نمی‌توان با چند مقالهٔ آتشین تیشه به ریشهٔ اسلام زد و با دستگاه روحانیت درافتاد. در مارس ۱۹۲۴ هنگامی که کارزاری برای جمهوری شدن ایران به راه افتاد، روحانیان و بازاریان چنان به مخالفت برخاستند که رضاخان مجبور شد بلافاصله به قم برود و از روحانیت شیعه دلجویی کند. اما چون نویسندگان «نامهٔ فرنگستان» جوان بودند و آگاهی عمیقی از فرهنگ ایرانی نداشتند، در مخالفت با اسلام شمشیر از رو بسته بودند. آن‌ها بیشتر به اصلاحات آتاتورک در ترکیه نظر داشتند و مقاله‌هایی در ستایش آن اصلاحات می‌نوشتند.

دربارهٔ آیندهٔ ایران نیز دیدگاه‌ها فرق می‌کرد. تقی‌زاده «استبداد منور» را پیشنهاد می‌کرد و می‌گفت: ایران باید از سر تا پا فرنگی شود و تنها زبان خود را حفظ کند. البته این به اصطلاح «گناه» را تا آخر عمرش کسی بر او نبخشود و در سراسر زندگانی‌اش از چپ و راست فحش خورد. مشفق کاظمی در «نامهٔ فرنگستان» مدل موسولینی را برای آیندهٔ ایران پیشنهاد می‌کرد و می‌گفت ما احتیاج به یک «دیکتاتور فاشیست» داریم. محمدتقی بهار و کسانی مانند او خواهان «دولتی نیرومند و وحدت بخش» بودند. محمود افشار و سپس کسروی خواهان «دولتی یکسان‌ساز» بودند، یعنی می‌خواستند تنوع قومی، فرهنگی و زبانی از ایران رخت بربندد. محمود افشار حتی مدافع بیرون راندن اقوام گوناگون از سرزمین‌های خود و جایگیر کردن آن‌ها در

مناطق فارسی زبان بود. علی اکبر داور، در روزنامه «مرد آزاد» که از سال ۱۹۲۲ منتشر می‌کرد، خواهان «حکومت نخبگان» بود. علی اکبر سیاسی عضو «انجمن ایران جوان» خواهان دولتی نیرومند بود اما سرسختانه با خودکامگی مخالفت می‌کرد و چون تحصیلات روان‌شناسی کرده بود، می‌گفت: با زور کسی را نمی‌توان آموزش داد.

■ آیا در میان کسانی که از برجسته کردن هویت ایران باستان هواداری می‌کردند نوعی گرایش نژادپرستانه هم وجود داشت؟

□ تقی ارانی که خود از خانواده‌ای تبریزی برخاسته بود، ستایشگر نژاد آریایی و مخالف سرسخت زبان ترکی بود. محمود افشار نیز به رغم آنکه نسبش به قبیله ترک افشار می‌رسید افکار نژادپرستانه داشت و دشمن ترک‌ها بود. سید محمدعلی جمال زاده، از سادات اصیل اصفهان، در فصل اول «گنج شایگان» می‌نویسد که ایرانیان مانند آلمانی‌ها از نژاد آریایی هستند و شباهت میانِ پارسی باستان و زبان‌های ژرمنی چنان است که لایب نیتس مدعی شده است که یک آلمانی می‌تواند اشعار شاعران قدیم ایران را بفهمد. الله اعلم! نوشته‌اند لقب «آریامهر» را صادق رضا زاده شفق، زاده محله سُرخاب تبریز، به محمدرضاشاه پیشنهاد کرد. کاظم زاده ایرانشهر، زاده تبریز، در ترکیب هویت ایرانی بر عنصر نژاد تأکید می‌کرد و می‌گفت هرکس که خون آریایی دارد، ایرانی است. البته تقی زاده افکار نژادپرستانه نداشت و هنگامی که شور آریایی‌گری در ایران به اوج خود رسید، نوشت: من سید ام، پس نژادم به عرب‌ها می‌رسد. زبان مادری ام ترکی است. اما در درجه اول ایرانی‌ام.

■ آیا جدل‌های کنونی بر سر چند و چونی هویت ایرانی و ریشه‌های تاریخی آن بیشتر سیاسی است؟

□ خیلی‌ها گمان می‌کنند که با پافشاری بر «هویت ملی ایرانی»، چنان که در اول قرن گذشته ساخته شد، می‌توانند جمهوری اسلامی را مغلوب کنند. اما این رژیم، همان طور که شعارهای چپ و راست و میانه را از همان آغاز مصادره و همه را خلع سلاح کرد، در این عرصه نیز، چنان که پیش از این گفتم، می‌تازد. بحث هویت در همه جامعه‌ها وجود دارد. باید دید با چه انگیزه‌هایی



این بحث مطرح می‌شود و چگونه پیش می‌رود و در نهایت آیا به همبستگی باشندگان آن جامعه‌ها کمک می‌کند یا به فروپاشی آن‌ها می‌انجامد. به نظر من، عرب یا عرب زبان خوزستانی همان اندازه ایرانی است که فارسی زبان خراسانی. ایران مثل هر کشوری در این جهان یک واحد جغرافیایی-سیاسی است. هر کسی که در چارچوب مرزهای آن با شناسنامه ایرانی زندگی می‌کند، ایرانی است. مهم نیست چه اصل و نسبی دارد، در کجا زاده شده و زبان مادری‌اش چیست. بگذاریم کورش و داریوش و هوخشتر و گیلگمش و طغرل و سلجوق آسوده بخوابند! آن کشور نیاز به اندیشه ورزی متین و آرام دارد تا دچار وضعی بدتر از این نشود. قوم‌گرایان نیز به جای ساختن هویت به اصطلاح ملی برای خود، باید خواست‌های معقول زبانی، فرهنگی، اقتصادی، عمرانی، آموزشی و جز این‌ها را در چارچوب همین واحد سیاسی-جغرافیایی مطرح کنند و در راه رسیدن به آن‌ها بکوشند. منظور من از همین واحد جغرافیایی-سیاسی ایران جمهوری اسلامی نیست. ممکن است روزی این نظام برافتد. اما ایران می‌تواند به عنوان واحد جغرافیایی-سیاسی باقی بماند. چنان که از ظهور صفویان تاکنون به هر حال باقی مانده است. من برای جلوگیری از مطرح شدن بحث‌های هویتی راهی نمی‌شناسم. شاید راه درست این باشد که در آن‌چه هویت ملی ایرانی نامیده می‌شود، هویت‌های قومی و منطقه‌ای نیز ادغام شوند و مثلاً کودک گُرد در مدرسه با تاریخی که زیر عنوان تاریخ ایران می‌خواند احساس بیگانگی نکند.

■ در بحث‌های هویتی جایگاه یک پژوهشگر و هویت خود او کدام است؟ دغدغه خود شما پیرامون اصل بی‌طرفیِ ارزشی چه تاثیری بر کارتان دربارهٔ هویت داشت؟

□ بی‌طرفیِ ارزش‌شناختی دیدگاهی روش‌شناختی است. بر پایهٔ این اصل، پژوهشگر نباید در کار علمی‌اش دست به ارزشداوری بزند. بی‌شک، پژوهشگر مثل هر آدمی دارای یک «نظام ارزشی» است. اما در کار پژوهشی‌اش همواره باید به آن آگاه باشد و از آن فاصله بگیرد. یعنی نه تنها از ابژه تحقیق خود بلکه از نظام ارزشی خود نیز باید فاصله بگیرد. نظام ارزشی او نباید بر پیشبرد علمی و بی‌طرفانهٔ کار پژوهشی او و نتیجه‌گیری‌هایش سایه بیفکند.

من همیشه کوشیده‌ام به این اصل وفادار بمانم. چنان که خود شما توجه کرده‌اید من از آغاز درباره‌ی روش‌شناسی علوم انسانی از جمله تاریخ کار کرده‌ام. به هویت‌سازی نه تنها در ایران بلکه در جامعه‌های دیگر نیز توجه کرده‌ام. مسئله‌ی من ستایش از این یا آن گروه قومی یا ملی نیست. می‌بینید که صحبت‌های من نمی‌تواند باب میل هویت پردازان قوم‌گرا نیز باشد. پس از انتشار کتاب من، اگر اشتباه نکنم، سه مقاله روشن‌فکران و دانشگاهیان فرانسوی در معرفی و تأیید آن نوشتند و چندین مقاله ایرانی‌ها به زبان فارسی نوشتند. خود شما نیز مقاله‌ی مفصلی در معرفی آن کتاب نوشتید و از این بابت از شما سپاسگزارم.

نقد سیاست هویت

گفت‌وگوی ایمان گنجی و محمدرضا نیکفر

■ ایمان گنجی: موضوع کیستی و هویت از آستانه عصر جدید در ایران مطرح بوده است. شما اخیراً در یادداشتی با عنوان «هویت و تصاحب» دوباره به آن پرداختید و همان ابتدا تأکید کردید که بحث در این باره به خاطر شرایط ویژه کنونی «انتزاعی نیست». طرح موضوع در حال حاضر چه تفاوتی با بحث‌های گذشته دارد و چرا؟

□ محمدرضا نیکفر: چهار موضع و موضوع اساسی بحث (topos به اصطلاح مبحث منطقی Topica) در جهان ما با نظر به موقعیت وجودی انسان عبارت‌اند از: بهره‌کشی، خشونت، تبعیض، و مسأله محیط زیست. اینها مثل سطوحی هستند که یکدیگر را قطع می‌کنند، اما انطباق کامل بر هم ندارند. یعنی ما نمی‌توانیم کل مسأله خشونت را با ارجاع به تبعیض یا بهره‌کشی توضیح دهیم، یا گمان کنیم که پاسخ به مسأله بهره‌کشی انسان از انسان خودبه‌خود به حل مسائل زیست‌محیطی هم منجر می‌شود. موضوع هویت عمده‌تاً در موضع تبعیض مطرح می‌شود. مسأله زن و مسأله نژاد و زبان و قومیت مغلوب از نمونه‌های بارز بحث در این محل نزاع هستند. نوع دیگری از طرح مسأله وجود دارد که از موضع بحث بهره‌کشی است. به این نوع طرح مثلاً در بحث از خود بیگانگی کارل مارکس برمی‌خوریم. از



زاویه زیست-محیطی هم ایده‌هایی درباره هویت طرح شده، گرد این نکته که تخریب طبیعت تخریب هویت انسانی ماست. خشونت و هویت هم بحث بسیار مهمی است. یک موضوع این مبحث مثلاً بحث آزار دیدن در کودکی و تأثیر آن بر هویت فردی است.

توپولوژی تمرکز بر توپوس‌های چهارگانه بهره‌کشی، خشونت، تبعیض و محیط زیست به لحاظ نقد ایدئولوژی اهمیت دارد. ما با برگشت به این موضوع‌ها نقد می‌کنیم هر ایده‌ای را که بر روی این واقعیت‌های بنیادی پرده افکند. در واقع ما هر ایده‌ای را دربرابر پرسش در مورد نگاهش به موضوع‌های بنیادی موقعیت وجودی انسان‌ها قرار می‌دهیم.

هویت نمونه جالبی در این باره است که مفهومی می‌تواند در یک موقعیت شکل بگیرد، از قابلیت ارجاع به توپوس تبعیض برخوردار باشد یا وانمود کند که از چنین قابلیتی برخوردار است، هم‌هنگام ایدئولوژیک باشد. ببینیم اینجا چه سازوکاری عمل می‌کند.

موقعیت وجودی پایه را تعریف می‌کنیم به عنوان آن سطحی از برخورد انسان با جهان که با واقعیت سخت ماده، با رنج، درد، گرسنگی و مسأله بقا مواجه شود. فرض کنیم در برخورد با واقعیت سخت R مفهوم هویتی I شکل بگیرد. تا شکل می‌گیرد در یک زنجیره گفتمانی قرار می‌گیرد، با مفهوم‌های دیگر هم‌ردیف می‌شود و از آن I۱ ساخته می‌شود. I۱ دیگر با ارجاع مستقیم به R توضیح‌پذیر نیست، چون مفهوم‌های هم‌جوار و کلاً زنجیره گفتمانی از آن چیز دیگری می‌سازد. قضیه به اینجا ختم نمی‌شود چون جریان‌های گفتمانی I۱ را به I۲ و این یکی را به I۳ تبدیل می‌کنند. در جایی ما با In مواجه می‌شویم که در کانون یک ایده قرار گرفته و آن ایده برای موجه جلوه دادن خود In را یکسر به R وصل می‌کند. اینجا نقد ایدئولوژی لازم است تا نشان داده شود این ارجاع آیا موجه هست یا نه و انگیزه آن چیست. مثال: در جایی مثل آلمان یک حزب راست‌گرای ضد پناهندگان و خارجی‌ان آمده از کشورهای فقیر، در تبلیغات خود می‌گوید هویت آلمانی در خطر افتاده است. اینجا ما با یک In موجه هستیم. این حزب می‌گوید که در حق مردم فقیر آلمان تبعیض می‌شود، چون پولی که باید به آن مردم برسد خرج پناهندگان می‌شود.

در اینجا In موجه می‌شود ظاهراً با ارجاع به تبعیض، به ستم بر آلمانی‌ها. آیا آلمانی‌ها ستم دیده‌اند؟ بله، زمانی ستم دیده‌اند، به درکی از این ستم رسیده‌اند و از این درک زمانی مفهومی از هویت آلمانی شکل گرفته که قابل دفاع بوده در موقعیت چندپارگی، رقابت امیران، و ستم فرانسویان. اما این I مفروض زمانی به آلمانیست بیسمارکی می‌رسد، تبدیل می‌شود به Ib که به نام آن آلمان متحد تأسیس می‌گردد آن هم درست با لگدکوب کردن هویت فرانسوی‌ها از یک طرف و سرکوب دموکرات‌ها و سوسیالیست‌های آلمانی از طرف دیگر. و از این Ib به Ih هیتلری می‌رسیم، و فراموش نکنیم که هیتلر هم Ih را با ارجاع به ستم بر آلمانی‌ها و حس تبعیض تعریف می‌کند. "نبرد من" شرح این ماجراست. و امروزه در آلمان با یک In مواجه می‌شویم که خود را در راستای چیزی به نام تاریخ مظلومیت آلمان قرار می‌دهد و موضع کنونی‌اش را با رجوع مستقیم به چیزی چون تبعیض علیه آلمانی‌ها از طریق سیاست پناهنده‌پذیری موجه می‌کند. خوب، نباید باور کنیم. چگونه باور نمی‌کنیم، چگونه شک می‌کنیم؟

ما یک سطح پایه را در نظر گرفتیم که آن را با R مشخص کردیم و گفتیم از طریق مفهوم‌پردازی و قرار گرفتن در جریان‌های گفتمانی از آن فرامی‌رویم، از آن دور می‌شویم. دور شدن با خطر تحریف و ندیدن همراه است. اما فراروی برای فهم واقعیت لازم است و اگر امکان این رخداد که با زبان و در زبان است نبود، واقعیت را نمی‌شناختیم. چسبیده به آن می‌توان حسش کرد، اما نمی‌توان آن را شناخت. به عنوان نمونه‌هایی از مفهوم‌پردازی فرارونده^۲ برشناسانده می‌توانیم به آثاری چون "کاپیتال" کارل مارکس، "جنس دوم" سیمون دو بوآر و "دوزخیان روی زمین" فرانتس فانون اشاره کرد. به کاپیتال نگاه کنیم: در این اثر از "کار" سخن می‌رود، اما این مفهوم در یک زنجیره تحلیلی پرورنده می‌شود که همسطح با خودِ کار در موقعیت کار کردن نیست، مثل آنجایی که به عنوان کلمه آن را می‌شنویم در جمله‌هایی چون "دنبال کار می‌گردم"، "کار کن!"، "چرا دیر آمده‌ای سرِ کار؟"، "مزد کارم را بده!". مارکس در سطح گفت‌وگو با آدام اسمیت و دیوید ریکاردو و دیگران مفهوم‌پردازی می‌کند، آن هم از جمله به این صورت که مفهوم "کار" را از



آنان برمی‌گیرد و محتوای آن را با رجوع به موقعیت واقعیت سخت می‌سنجد. مشغله او در اینجا تفسیر و تأویل سنجش‌گرانه مفهوم‌های اقتصاد سیاسی است. این هرمنوتیک با سوءظن همراه است، سوءظن به تحریف‌گری اقتصاد سیاسی موجود درباره واقعیت بهره‌کشی و منشأ سرمایه. نقد اقتصاد سیاسی، عنوان توصیفی کاپیتال، تبیین مضمون این هرمنوتیک سوءظن است.

هدف بحث، تقریر این نکته است: هویت، مفهومی است فرارونده و بنابر تجربه تاریخی نیازمند نقد. ارجاع آن به واقعیت سخت ممکن است توجیهی ایدئولوژیک باشد. برای ایدئولوژیک نبودن می‌توان با منطق توصیف شده معیاری در دست داشت: رعایت، یعنی ملاحظه اینکه واقعیت سخت استمرار نیابد، نه در مورد خود، نه در مورد دیگری، و عبور از یک سختی مستلزم تحمیل یک سختی و رنج دیگر بر خود و دیگری نباشد.

آن سیاستی را که برپایه ایدئولوژی هویت باشد، بنابر اصطلاحی رایج سیاست هویت (Identity politics) می‌خوانیم که منظور از آن محور قرار دادن چیزی به نام هویت ویژه است که گویا همه سوبه‌های موقعیت وجودی یک انسان یا یک جمع انسانی را تعیین می‌کند. سیاست هویت یک سیاست بنیادگرایانه است. وقتی هویت فرهنگی و قومی پیراسته شود، از غیر زدوده شود، و بنیاد مقدرات گروهی از مردم معرفی شود و از آن زاویه جایگاه قوم و رابطه‌اش با جهان تعریف شود، ما با نوعی بنیادگرایی مواجه هستیم. بنیادگرایی منحصر به نوع اسلامی آن نیست. به عنوان نمونه کیش "آریا"، باور به این که "آریا" بنیاد ایران است، هم خود نوعی بنیادگرایی است.

دوران، دوران چیرگی سیاست هویت بر کل گفتمان سیاسی است و این وضع بسیار نگران‌کننده‌ای را ایجاد کرده است: همه دم از هویت می‌زنند، ترامپ به فکر هویت آمریکایی است و می‌خواهد دور این هویت مرز بکشد. White supremacy، ایدئولوژی برتری نژاد سفید، در حال پیشروی است، از جمله در شکل اروپایی آن. ارتجاع روسی مثل همیشه بر هویت روسی تکیه دارد. چینی‌ها هویت چینی و هندی‌ها هویت هندو را علم کرده‌اند. منطقه ما هم که منطقه مضاف هویت‌هاست.

بیراه نگفتم اگر مدعی شویم که دور جدید سیاست هویت با انقلاب

ایران شروع شده است. توجه به این انقلاب مهم است برای هر آن کسی که با نیتی خیرخواهانه یک سیاست هویتی را پی می‌گیرد یا در مورد چنین چیزی در این یا آن ارتباط قضاوت می‌کند. این انقلاب زیر رهبری کوشندگان برای تحکیم هویت اسلامی قرار گرفت. غلبه این هویت‌محوری باعث شد که آرمان‌های آزادی و عدالت برپاد روند و این قاعده‌ای عمومی در مورد سیاست هویت است. به یاد آوریم که در سال‌های منتهی به انقلاب عده‌ای با حرارت فرامی‌خواندند که به خویشتن خویش برگردیم و هویت اصیل خود را بازیابیم. و این در حالی بود که هویت ایرانی تقریری رسمی داشت که برمی‌نهاد ما یک ملت کهن آریایی هستیم. این هویت رسمی کوشش می‌کرد هویت اسلامی را هم تا حدی که برای حکومت قابل تحمل و مفید بود بپذیرد. هویت‌طلبی "بازگشت به خویش" سرانجام از زیر چتر هویت رسمی در آمد و به اسلام‌خواهی افراطی تبدیل شد. جنبشی درگرفت که رهبرش خمینی می‌گفت همه چیز ما از اسلام است و ما اسلام را می‌خواهیم. هویت‌طلبی به جنون هویت تبدیل شد. غلبه هویت‌طلبی در همه جا مرگ آزادی‌طلبی و عدالت‌طلبی را از پی می‌آورد.

جنون هویت سرایت‌پذیر است. آنجایی که به هویت‌پریشی راه می‌برد، هویت‌طلبی‌های دیگری را می‌پروراند. چنانکه دوباره می‌بینیم هویت آریایی در برابر هویت شیعی به پا خاسته است. هویت‌طلبی شیعی هویت‌طلبی سنی را برانگیخت و آنجایی که شیعی‌گری به عنوان کیش ایرانی تعبیر شد، عربیت به پا خاست تا در برابر ایرانیت مقاومت کند.

جنون هویت هنوز انرژی جنبشی خود را از دست نداده. در این فاصله به شکل‌های مختلفی درآمده که با هم می‌ستیزند. هر پریشانی‌ای خود را با اشاره به پریشانی دیگری توجیه می‌کند.

دوباره به پرسش‌تان برمی‌گردم: طرح موضوع هویت در حال حاضر چه تفاوتی با بحث‌های گذشته دارد و چرا؟ طرح موضوع به خاطر چیرگی "سیاست هویت" است که جنون‌آمیز و خشونت‌زاست و به صورت شبکه‌ای از سیاست‌های تقابلی درآمده است: بنیادگرایی‌ها همدیدگر را برمی‌انگیزند و با هم می‌جنگند. این به‌هم‌نیرودهی تقابلی فاجعه‌آور سیاست‌های هویتی



موضوعی است که شاخص مرحله کنونی است. دلیلش را تا حدی گفتم؛ توضیح بیشتر در شکل یک تبارشناسی، کتاب مفصلی می‌طلبد.

■ شما در مقاله‌هایی که تا به حال درباره ناسیونالیسم نوشته‌اید، از تمام انواع آن انتقاد، و همزمان استدلال کرده‌اید که «ناسیونالیسم و کیش دولت همبسته‌اند». شما سپس با تمییز قایل شدن بین مردم و ملت، استدلال کرده‌اید که در استحاله اولی به دومی یکسان‌سازی و حذف و تبعیض و «خون و کثافت» در کار است و رابطه بین این «ملت» با تصویر ایدئولوژیک مبتنی بر خاک و خون را نشان داده‌اید.

تحلیل‌ها درباره ناسیونالیسم همواره ناسیونالیسم را از جنبه‌ی ذات‌گرایانه بودن مفهوم ملت یا ناسیون نقد می‌کنند. برخی نظریه‌پردازان معاصر ناسیونالیسم استدلال می‌کنند که «خصلت گروهی» یک امر ثابت نیست، بلکه امری متغیر است و نمی‌توان آن را – چه قوم بخوانیم‌اش و چه ملت – در طول تاریخ پیش‌فرض گرفت. به باور این دسته، ضروری است که مفهوم «ملت بودن» و «ملت شدن» را از ایده‌های ذات‌باورانه جدا در نظر بگیریم و به فرآیندهای منجر به شکل‌گیری چنین مفهومی بپردازیم.^[۱]

آیا از این منظر می‌توان نوعی فرآیند «ملت بودن» یا «ملت شدن» را جدا از دولت پیش‌فرض گرفت که شاید بتواند در برابر همان دولت بشورد؟ آیا چنین ملت بودن‌ای نمی‌تواند بنیاد یک نظم کنفدرالیستی باشد؟

برای روشن‌تر شدن پرسش‌ام مثالی از قانون اساسی کانتون‌های خودآیین عفرین و جزیره و کوبانی در شمال سوریه (۲۰۱۴) می‌آورم: «ما، مردم مناطق دموکراتیک خودمختار عفرین، جزیره و کوبانی، کنفدراسیونی از کردها، عرب‌ها، سیریک‌ها، آرامی‌ها، ترکمن‌ها، ارمنی‌ها و چچنی‌ها، آزادانه و رسماً این منشور را اعلام و برقرار می‌کنیم.»

فارغ از اتفاق‌هایی که بعداً با مشارکت کردهای سوریه در جنگ در مناطق غیرکردنشین افتاد و باید نسبت به آن انتقادی بود، آیا اگر این قانون اساسی را به مثابه یک متن – یعنی یک سند صوری حقوقی – در نظر بگیریم، آیا

۱- ر.ک. راجرز برویکر

Rogers Brubaker, "The Manichean Myth: Rethinking the Distinction between 'Civic' and 'Ethnic' Nationalism"

امکان تحقق چنین مفهومی از «ملت بودن» از خلال مبارزه – یعنی فرآیند «ملت شدن» – وجود دارد؟

بر خلاف قانون اساسی بالا، قانون اساسی جمهوری اسلامی «ملت ایران» را پیش‌فرض (امری ذاتی) می‌گیرد و چنین آغاز می‌شود: «حکومت ایران جمهوری اسلامی است که ملت ایران، ...». آیا می‌توان قانونی اساسی را برای آینده در نظر گرفت که «ما»، مفهوم انتزاعی «ملت ایران»، و در واقع ویژگی «ملت بودن» را با نامیدن همگان، هر چقدر فهرست آن طولانی باشد، بسازد؟

□ برگردیم به آغاز عصر جدید و ببینیم چه اتفاقی می‌افتد. برای راحتی کار به عنوان سند و نمونه کتاب "لویاتان" توماس هابز را در نظر می‌گیریم. لویاتان نام یک جانور دریایی است. در کتاب هابز قدرت متحدی است که بر جنگ داخلی غلبه می‌کند و نمایانگر مردمی یکپارچه است؛ در عین حال نماد دولت است. در چاپ نخست کتاب تصویر غولی را می‌بینیم که تاج بر سر نهاده و بر پیکر آن نقش مردم رسم شده. این صحنه تولد ملت و همزمان نماد مرگ آن است: تولد ملت است چون به نظر می‌رسد خلق یکپارچه‌ای شکل گرفته که دولت را تأسیس می‌کند: چندی پس از "لویاتان" با این مردم زیر عنوان ملت مواجه می‌شویم. تصویر غول دریایی می‌گوید که آنها خودفرمان هستند، چون با هم لویاتان را تشکیل می‌دهند و تاج آن جانور در واقع تاج سرخودشان است. تاج اما بر سر فرمانروا (Sovereign) است که نمی‌توان او را بازخواست کرد چون قرارداد تشکیل ملت-دولت با او بسته نشده؛ تا تاج بر سر می‌نهد از میان مردم برکنده شده و برفراز آنها قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد ما با یک مثلث مواجه هستیم، ایده ملت، ایده دولت، ایده خودفرمانی (Sovereignty). ملت-دولت که شکل می‌گیرد ایده خودفرمانی تبدیل به ایده فرمانروایی انحصاری دولت می‌شود. خودفرمانی مردم در فرمانروایی دولت مستحیل نمی‌شود. نکته اصلی این است. Sovereign که استقرار یافت Sovereignty را محدود یا حتا لگدکوب می‌کند. این را تمام تاریخ عصر جدید به ما می‌گوید. آن قدر تجربه تاریخی وجود دارد که بتوانیم به یک حکم قطعی برسیم: باور نکنیم که ایده خودفرمانی در



قالب فرمانروایی ملت-دولت تحقق می‌یابد. تجسم در دولت، نه تحقق ایده بلکه زوال یا حتا مرگ ایده است. از اینجا به یک هرمنوتیک سوءظن می‌رسیم که روایت‌های ملی را که همبسته با کیش دولت ملی هستند، با تردید بازخوانی می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه ایده خودفرمانی در معرض تهدید و نابودی قرار می‌گیرد آنجایی که مردم به ملت و پیکر تابع دولت ملی تبدیل می‌شود.

قانون‌های اساسی مشروطیت و جمهوری اسلامی تقلبی را که در جریان تبدیل صورت می‌گیرد به سادگی لو می‌دهند. در اصل ۲۶ متمم قانون اساسی مشروطه آمده است: «قوای مملکت ناشی از ملت است». این اصل که از ایده خودفرمانی برآمده با اصل بعدی و اصل ۳۵ نقض می‌شود. در اصل ۲۷ آمده که قوه اجرائیه «مخصوص پادشاه» است و اصل ۳۵ منشأ قوه سلطنت را به عرش می‌رساند: «سلطنت ودیعه ایست که بموهبت الهی از طرف ملت بشخص پادشاه مفوض شده». مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی تقریر سیاست هویت اسلامی است. در مقدمه آمده است که قانون اساسی برآمده از اسلام‌خواهی «خواست قلبی امت اسلامی می‌باشد». در اصل اول این قانون گفته شده که جمهوری اسلامی را «ملت ایران» بنا می‌کند. اینجا به نظر می‌رسد که ملت خودفرمان است و خود بر خود ولایت دارد. اما خود-ولایتی چند خط بعد در اصل پنج زایل می‌شود و به صورت ولایت فقیه درمی‌آید: «در زمان غیب حضرت ولی عصر "عجل الله تعالی فرجه" در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است».

دیگر قانون‌های اساسی به این سادگی تقلب و تحریف را لو نمی‌دهند. مثلاً اگر قانون اساسی جمهوری آذربایجان را بخوانیم در آنجا می‌بینیم تنها از حاکمیت ملی سخن رفته و جایی گفته نشده که این حاکمیت به خانواده علیوف تعلق دارد. یا در اقلیم کردستان، خودمختاری به عنوان خودفرمانی خلق کرد تعریف می‌شود نه فرمانروایی بارزانی‌ها و طالبانی‌ها. برپایه هرمنوتیک سوءظن، ملت و دولت هر دو مفهوم‌هایی مشکوک هستند. شک جدی وجود دارد که در تبدیل مردم به ملت تقلبی به ضرر مردم و به

نفع یک گروه حاکم و یا یک ساختار حاکمیتی سلب‌کننده اختیار مردم صورت نگرفته باشد، آن هم در همه جا و بی‌استثنا. نیروی محرک این هرمنوتیک سوءظن ایده خودفرمانی است. با ایده خودفرمانی دولت را نقد می‌کنیم و ملت او را به عنوان یک برساخته تقلبی فریبنده.

تفاوت‌گذاری میان ملت بودن و ملت شدن به خودی خود مشکلی را حل نمی‌کند، چون ملت بودن هم با یک اختراع مداوم همراه است: اختراع خود به عنوان ملت؛ پس با شدن همراه است؛ و هر شدنی خود را به بودن برمی‌گرداند. راه‌گشا وارد کردن مفهوم خودفرمانی است و در نظر گرفتن آن به عنوان یک سنجه انتقادی که آیا "شدن" در جهت تحقق بیشتر خودفرمانی هست یا نه.

یورگن هابرماس می‌گوید که خودفرمانی را به عنوان روند در نظر بگیریم^[۲]. این یعنی که آن را با تجسّدش یکی نگیریم، گمان نکنیم که در یک قالب سیاسی بُوَدش یافته است. ایده خودفرمانی به عنوان روند همچون ایده انقلاب مداوم است.

■ شما در آخرین یادداشت‌تان بار دیگر متذکر شده اید که «از تقسیم‌بندی ناسیونالیسم ستمگر و ناسیونالیسم ملل ستم‌دیده سوءاستفاده شده و این ناسیونالیسم خوب هم سرانجامی نداشته جز کمک به تولید مجموعه‌ای از دولت‌های فاسد و مستبد.»

بی‌شک تجربه جمهوری‌های پسااستعماری عرب، دولت‌های آفریقایی، بالکان و ... سویه‌های تاریک ناسیونالیسم ملت‌های فرودست را نشان می‌دهند. اما نظریه‌پردازان پسااستعماری ناسیونالیسم^[۳] شکل‌گیری مفهوم «ملت» را یا حاصل تخیل مقاومت‌گر و مبارزی می‌دانند که برای کنارزدن استعمارگران و ابقای «شکل زندگی» ویژه خودش نیاز به بدیلی متحدکننده دارد، تخیلی که تصویر یکپارچه هرچند کاذب هویت ملی را تولید می‌کند و از این طریق، سوژکتیویته جمعی ملت مستعمره را سبب می‌شود.

2- Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt am Main 1992, S. 600ff.

۳- ر.ک. پارتا شاترجی در «اجتماع به تخیل‌درآمده‌ی چه کسی؟»



در همین راستا، استدلال می‌شود که^[۴] کشورهای به استعمار کشیده شده با رسیدن مدرنیته کاپیتالیستی مهاجم به سواحلشان، ایده‌ی «پیشرفت به شکل انتزاعی» را به مثابه‌ی «سلطه به شکل انضمامی» تجربه کردند که پیامدش چیزی نبود مگر «تخریب تروماتیک یک شکل زندگی».

حق با شماست که ناسیونالیسم به یکسان‌سازی و زدودن هویت‌ها دست می‌زند تا «هویت ملی» تخیل شده را بسازد، انگار با شمشیر دموکلس. اما در یک بستر استعماری، جنبش ناسیونالیستی در ابتدا برای مبارزه با شکل دیگری از یکسان‌سازی، یکسان‌سازی کاپیتالیستی مدرن به وجود آمده بود که همه شکل‌های زندگی را می‌خواست به شکل زندگی کاپیتالیستی تغییر دهد.

بنابراین، اگر این استدلال درست است که نباید یک جنبش انقلابی را به صورت واپس‌روانه و با نگاه کردن به حکومت تثبیت شده پس از پیروزی انقلاب داوری کرد، آیا نمی‌توان گفت که یک جنبش مبتنی بر هویت را باید یک فرآیند فهمید و نباید صرفاً به خاطر پیامدهای تاریخی آن - شکل‌گیری دولت‌ها یا حزب‌های فاسد و قاتل - به تمامی رد کرد؟ آیا نمی‌توان بالقوه بودن انقلابی این جنبش‌ها را در کنار خطرهای بالقوه‌شان در میل به همگون‌سازی یا به قول نیچه، «گله‌وارگی» تشخیص داد؟

□ گفته شد که شک هرمنوتیک سوءظن بی‌استثناست. اما پیشتر چنین نبوده است. در قرن بیستم، در دوره "جنبش‌های رهایی‌بخش ملی" بخش‌بندی ناسیونالیسم به خوب و بد رواج داشت. ناسیونالیسم خوب، ناسیونالیسم خلق‌های زیر ستم استعمار بود، ناسیونالیسم بد، ملی‌گرایی ستمگران. با این تقسیم‌بندی پیشاپیش راه اندیشه انتقادی برای آنکه آن ناسیونالیسم خوب را بررسد و بسنجد، بسته می‌شد. دیدیم که چه چیزهایی در انبان این ناسیونالیسم خوب بود: پدرسالاری، امتیازدهی به سنت‌های سدکننده راه اندیشه و برابری و آزادی، و فراهم‌سازی ایدئولوژی طبقه حاکم جدید. در همه جا روشنفکران، برانگیزاننده^۴ آن ناسیونالیسم خوب بودند، روشنفکران چپ بر آتش آن دمیدند و خوش‌باورانه شعارهای استقلال و عدالت آن را باور

۴- ر.ک. تام نائیرن، نظریه‌پرداز اسکاتلندی ناسیونالیسم

کردند و کوشش کردند به آنها عمق بدهند، در عمل اما بیشتر برای ناسیونالیسم آوازه‌گری کردند. یک طبقه حاکم جدید، گاهی در ائتلاف با طبقه حاکم پیشین، پا بر گرده روشنفکران نهاد و بر تخت قدرت نشست. نخستین کار حاکمان جدید همواره این بوده که خدمت روشنفکران برسند. هر که اطاعت نکرد و در خدمت دستگاه تازه در نیامد، سرکوب شد.

از این تجربه‌ها باید درس گرفت. آنجایی که درس گرفته نمی‌شود این باور قوی است که ما چیز دیگری هستیم، ملت ما هویت ویژه‌ای دارد، و بسیار آگاه هستیم. این گونه حرف‌ها در خوش‌بینانه‌ترین حالت از سر ساده‌دلی هستند.

هویت ویژه که مفهومی جدی نیست، آگاهی ویژه نیز همین‌طور. در این روزگار به سادگی می‌توانیم ببینیم که در میان روشنفکران ملی‌گرا سطح مطالعه و تأمل تا چه حد تأسف‌آوری نازل است. کافی است کسانی را در اطراف خود در نظر گیریم و ادبیات آنها را با ادبیات نسل‌های پیشتر مقایسه کنیم.

اما درباره یکسان‌سازی در سیاست هویت: قضیه پیچیده است. وقتی می‌گوییم A یکسان است با B، یا به سخن دیگر وقتی می‌گوییم آنها هویت یکسانی دارند، اختلافی را از میان برمی‌داریم و شاید این در مورد گروه‌های انسانی با حس سبکباری همراه باشد، چون اطمینان ایجاد می‌کند: حالا من به عنوان A به B اتکا می‌بایم و این در یک جهان بی‌اتکا حس خوبی است. من دو گونه هویت دارم هویت شخصی و هویت اجتماعی. هویت شخصی هویت شخصیت داستانی است که زندگی من است و من معتقدم که باز من می‌بودم اگر مثلاً در این گفت‌وگو شرکت نمی‌کردم. شرکت در این گفت‌وگو از هویت اجتماعی من برمی‌آید که شامل نقش‌هایی است که ایفا می‌کنم. این هویتی است که به وجود اجتماعی هرکسی برمی‌گردد. در "من" مشخص، در هویت منانه، گونه‌ای توازن برقرار می‌شود میان هویت شخصی و هویت اجتماعی. در حالت آزاد هر کس خود را مدام از نو تعریف می‌کند تا خودش باشد؛ این امر در جامعه طبقاتی روندی پرتنش است، در جایی که کار اجبار است و انسان مدام مشغول ایفای نقش‌های تحمیلی یا انطباق خود



با ماسک‌هایی است که بر صورتش می‌زند. در سیاست هویت، یک هویت که فراطبقاتی و حتا فرااجتماعی جلوه می‌کند، در مورد فردی که گرفتار این سیاست می‌شود، بر این روند چیرگی می‌یابد. پیچیدگی جهان ساده می‌شود، منطق فاصله که مشخصه همزیستی مدرن است، از میان می‌رود، و نوعی شوریدگی حل شدن در جمع جای آن را می‌گیرد. اما A و B یکی نیستند. در جایی دوره شیدایی به سر می‌رسد و دوباره اختلاف پدیدار می‌شود. شاید در این فاصله B با نیرویی که پیوستن A به خود گرفته بر او غلبه یافته باشد. یکسانی به نایکسانی راه می‌برد. اما جهان تنها از نوع A و نوع B تشکیل نشده. A و B بر هویت همسان خود تأکید می‌کنند در برابر C. در چارچوب سیاست هویت، هر چه به هم نزدیک‌تر شوند، معمولاً از C دورتر می‌شوند. یکسان شدن هویتی، با تعصب و غیرت همراه است. هر چه من در ایمان خود متعصب‌تر باشم، تو برای من کافرتر خواهی شد. هر چه من آریایی‌تر باشم، تو را عرب‌تر می‌بینم؛ هر چه من گُردتر باشم، تو فارس‌تر یا تُرک‌تری.

سیاست هویت، سیاست همسان‌سازی است، و هم‌هنگام سیاست جداسازی است. اختلاف و تنوع درونی گروه مرجع را می‌پوشاند، اقلیت درون گروه هویت‌طلب را خُرد می‌کند، و هم‌هنگام به ستیز با دیگران دامن می‌زند. مغلطه بزرگ سیاست هویت این است که به هویت باری ذاتی و هستی‌شناختی می‌دهد. اما فارس کسی نیست جز نه-کرد، نه-ترک؛ ترک یعنی نه-کرد، و کرد یعنی نه-فارس، نه-ترک، نه-عرب. سیاست هویت اثباتی جلوه می‌کند، اما در عمل بر نفی استوار است. تراژدی روشنفکر هویت‌طلب این است که تصور می‌کند در قطب اثبات است و نفی را زیر کنترل خود را دارد. اما زمانی ارابه نفی از روی خود او هم رد می‌شود.

سیاست هویت اساساً راستگراست، هر چند ممکن است در جاهایی از گویش چپ استفاده کند. راستگراست چون مسأله هویت را به مسأله دولت تبدیل می‌کند و در این تبدیل از سطح فرودین یعنی جامعه می‌آغازد اما به سطح فرازین یعنی دولت می‌پردازد. این دولت‌محوری پشت کردن به جامعه است و بنابر این خصلتی راست‌گرا دارد. در جاهایی هم که دولت خودی و هم‌نژادان را خطاب قرار می‌دهد از آنها می‌خواهد علیه کارگران خارجی و پناهندگان

دست به عمل زنند، یعنی علیه انسان‌هایی که به جامعه آنها پیوسته‌اند. در جاهایی مثل آمریکایی شمالی شکل اصلی سیاست هویت نژادپرستی سفید در برابر سیاهان و لاتینوها و آسیایی‌هاست.

اگر جنبش‌های هویتی در بسترهای ملی را در نظر بگیریم، نمونه معاصر زاپاتیستا تمام دوگانه‌های جنبش قومی / جنبش ملی، جنبش هویتی / جنبش غیرهویتی، جنبش ملی / جنبش فراملی را نقض کرده است. این جنبش با تأکید بر هویت قومی و بومی و برای حفاظت از زمین‌هایش به وجود آمد، اما از یک سو اعلام کرد که نه تنها برای چپ‌پایس که برای دموکراسی در تمام مکزیک مبارزه می‌کند و به دنبال تشکیل «دولت» یا قبضه قدرت دولتی نیست؛ و نیز از سوی دیگر اعلام کرد که این هویت، هویتی گشوده است و خود را در کنار و همراه و هم‌سرنوشت تمام اقلیت‌هایی می‌داند که سرمایه‌داری جهانی‌شده تهدید می‌کند. و به این ترتیب، الهام‌بخش جنبش ضدسرمایه‌داری جهانی در اواخر دهه ۱۹۹۰ شد. آیا چنین نمونه‌ای را می‌توان برای بستر خاورمیانه با تکتیری از قومیت‌ها تجسم کرد؟ آیا راه رسیدن به یک دموکراسی واقعی برای ایران ناگزیر شامل مبارزه اقلیت‌های گوناگون تحت تبعیض در ایران - با تأکید همزمان بر هویت تحت ستم خود و بر چشم‌انداز دموکراتیکی فرای مرزهای جغرافیایی - نیست؟

در قرن بیستم در منطقه ما در میان اقلیت‌های قومی سیاست غالب سیاست هویت نبود، یا اینکه فضای سیاسی زیر تأثیر مبارزات ضد استعماری، ضد استبدادی و چپ به گونه‌ای بود که سیاست هویت پوشیده می‌ماند. به کردستان بنگریم: شعار حزب دمکرات کردستان ایران در آن دوران به خوبی فرهنگ سیاسی غالب را جلوه‌گر می‌کرد: دمکراسی برای ایران، خودمختاری برای کردستان. حزب دمکرات کردستان با این شعار از دوگانه‌هایی که شما نام بردید فرا می‌رفت. در سال‌های نخست پس از انقلاب گرایش به چپ در کردستان قوی بود، چنانکه کومله حتی پای اتحادی رفت که نتیجه آن "حزب کمونیست ایران" نام گرفت. در این حزب نقد سیاست هویت چنان تند



بود که "کردایتی" (گردمآبی متعصبانه) باری منفی پیدا کرد و فدرالیسم طرحی غیردموکراتیک، جنگ‌افروزانه و حتا ضدبشری توصیف می‌شد. اما پس از سرکوب شدید چپ در ایران و جنبش مقاومت در برابر رژیم خمینی که کشتار تابستان ۱۳۶۷ به منزله پایان مرحله اصلی آن بود، همچنین متأثر از تحولات جهان و منطقه، گرایش به راست و سیاست هویت به تدریج غلبه پیدا کرد، حزب دمکرات کردستان ایران شعار سنتی خود را فراموش کرد و کردایتی دوباره در کومله احیا شد و آن را تکه‌پاره کرد. در اینجا آشکارا می‌بینیم که سستی و ناتوانی مبارزه دموکراتیک و عدالت‌خواه به تقویت سیاست هویت انجامیده است. در آذربایجان و در میان ترکمن‌ها و بلوچ‌ها و عرب‌های خوزستان هم منطقی مشابهی عمل کرده است، آن هم سریعتر. چپ زایل می‌شود، مبارزه برای آزادی و عدالت پیش نمی‌رود، سیاست هویت دست بالا را می‌گیرد.

به این هم باید توجه کنیم که سختی مقابله با سیاست هویت در این است که ما با شبکه‌ای از سیاست‌های هویت مواجه هستیم که یکدیگر را تقویت و موجه می‌کنند. از خود حکومت شروع کنیم: هویت اسلامی، چیزی به نام هویت ایرانی را تقویت می‌کند که مرجع آن ایران باستان است. هویت ایرانی در برابر هویت عرب قرار می‌گیرد. رژیم ولایی حکومتی شیعی است. هویت شیعی هویت سنی را تحریک می‌کند. تقابل شیعی-سنی خود به خود زیر تأثیر تقابل تهران-ریاض قرار می‌گیرد. هویت ایرانی رادیکال شده و به صورت پان‌ایرانیسم و کیش آریا درمی‌آید. هویت ترکی و کردی و عربی در تقابل با ایران زیر سلطه فارس‌ها تعریف می‌شود.

هر عضو این شبکه مبتنی بر تفاوت‌گذاری و نفی، پرونده‌ای برای دیگری دارد که در مورد آن معمولاً با غلو، بدون انصاف و تفکیک نقش‌ها و دیدن زمینه و علت آوازه‌گری می‌کند. اگر همصدا نشوید و تبیین دیگری از موضوع به دست دهید، متهم به همدستی با قوم ستمگر می‌شوید. سیاست هویت به صورت نوعی تبیین جهان درمی‌آید که جایی برای بحث نمی‌گذارد. یا شما آن هویت را دارید و هر چه مبلغان می‌گویند تأیید می‌کنید، یا دشمن به حساب می‌آید.

وضع ما اکنون این گونه است. در این وضع باید ببینیم دنبال چه بدیلی برای سیاست هویت باشیم - بدیلی که به قول شما بتواند دوگانه‌های جنبش قومی / جنبش ملی، جنبش هویتی / جنبش غیرهویتی، جنبش ملی / جنبش فراملی را نقض کند.

سه نکته روشن است:

یکم) سیاست هویت مسأله‌ای را طرح می‌کند که هر سیاست بدیلی باید به اصل آن پاسخ دهد. مسأله در مورد هویت قومی، معمولا تبعیض قومی است. دوم) رواج سیاست هویت در هر جایی نشانه وجود یک مسأله عمیق است: مبارزه دموکراتیک پیش نرفته و عدالت دور از دسترس مانده، یا اینکه دموکراسی در مفهوم صوری آن مستقر شده اما ژرفای اجتماعی لازم را نیافته و آزادی اجتماعی که بر همبستگی و ارج‌شناسی متقابل استوار است، گسترش پیدا نکرده است.

سه) سیاست هویت - به طور بارزی در ایران و خاورمیانه - در شبکه‌ای از سیاست‌های هویتی عمل می‌کند و ناممکن است پاسخ دادن بدیل جویانه به یکی بدون در نظر گرفتن کل شبکه.

این نکته سوم به ما می‌گوید که همزمان باید مجموعه‌ای از مسائل حل شوند و این کار را بسیار مشکل می‌کند، به ویژه در جایی که هویت قومی و دینی و زبانی، پایه توضیح جهان می‌شود. هیچ راه حل معجزه‌آسایی وجود ندارد. یا بر سر عقل می‌آییم یا شبکه تقابل به زنجیره‌های فاجعه تبدیل می‌شود. به قول آمارتیا سن، عقل باید بر هویت مقدم شود⁵، که اگر نشود، کارمان زار است.

نکته دوم می‌گوید که باید مبارزه برای آزادی و عدالت پیش رود و هر چه بیشتر پیش رود از تأثیر سیاست هویت کاسته می‌گردد. و نکته یکم می‌گوید که این مبارزه می‌بایست موضوع تبعیض قومی و زبانی و دینی را در نظر گیرد.

سیاست هویت در میان گروه خودی یکسان‌سازی می‌کند و منطق مدرن فاصله را از میان برمی‌دارد. این توهم "همه با هم" را مبارزه برای عدالت و

5- Amartya Sen, Identity & Violence. The Illusion of Destiny. London 2006, P. xvii.



آزادی اجتماعی زایل می‌کند. منطق فاصله‌بایستی با همبستگی دربیامیزد. در برابر تقابل نفی‌کننده، باید ارج‌شناسی قرار گیرد.

همه اینها ممکن نیست تا زمانی که کانون اندیشه سیاسی ما نه مردم، بلکه دولت است. دولت‌محوری حل هر مسأله‌ای را به یک راه حل دولتی محول می‌کند: برانداختن دولت نکبت یا گسستن از آن و برپا کردن دولت سعادت. اما مردمی که امیدشان به دولت باشد، رنگ سعادت نخواهند دید، به ویژه در منطقه ما. امید ما باید به خودمان باشد، و این خودمان شامل همه می‌شود، و برای اینکه به راستی شامل همه شود بایستی به ارج‌شناسی متقابل رو آوریم. این موضوع که شما خیلی بد و ستمگرید، و ما ستم‌دیده هستیم و ذات خوبی داریم، به بازشناسی (recognition) راه نمی‌برد. اگر بنا بر خودستایی نباشد، لازم است همه از ننگ‌هایمان بگوییم، آن هم در این «روزگار تیره و تار» که به قول برتولت برشت تمام راهها به مرداب ختم می‌شوند.

راه حل معجزه‌آسایی وجود ندارد. تنها پیشنهادها و توصیه‌هایی وجود دارد که در وضعیتی آمیخته به تقابل و تناقض، متناقض به نظر می‌رسند: پیشنهاد اصلی ارج‌شناسی متقابل و گفت‌وگو از زاویه‌ای جامعه‌مدار، در سطح فرودستان، و در موضع نقد قدرت است.

پیشنهاد می‌شود که از چشم‌انداز یکدیگر بر وضعیت هم بنگریم. و چون ممکن است نگاه به جای یکدیگر همواره ممکن نباشد و ما ستمی را که بر رفیق و همسایه‌مان رفته است درک نکنیم، لازم است بی‌هیچ چون و چرا حق بیان هر حزبی را به رسمیت بشناسیم که خواهان جدا شدن منطقه‌ای از واحد کشوری است.

اصل، آزادی و عدالت است و اگر نظام آزاد و عادلانه‌ای برقرار شود قاعداً باید بتواند به موضوع تبعیض در مورد هویت‌ها پاسخ دهد. اما پاسخ‌گویی به صورت دفعتی ممکن نیست چون نظام دموکراتیک هم به صورت دفعتی برقرار نمی‌شود. پس باید صبور بود و فرصت داد. مسائل جمع‌شده در طول تاریخ را نمی‌توان در یک لحظه و با یک قانون حل کرد.

اصل بر خودفرمانی مردمی است که تحقق آن در روند است نه به صورت تجسد در یک قالب دولتی. از موضع دفاع از توان‌یابی و خودفرمانی مردمی

باید هر قالبی را نقد کرد.

اگر هدف انتگراسیون باشد در شکل مشارکت و همپیوندی بی‌تبعیض، باید توجه کنیم که تنها در شکل نهادی و دولتی به آن نمی‌رسیم. انتگراسیون هم سیستمی است هم اجتماعی. انتگراسیون اجتماعی امر مردم است و پرداختن به این امر وظیفه‌ی همین امروز ماست.

همان‌گونه که همپیوندی (integration) هم سیستمی است هم اجتماعی، گسست (disintegration) هم هر دو بعد سیستمی و اجتماعی را دارد. کاری که همواره از دست ما برمی‌آید مقابله با گسست اجتماعی از راه بازشناسی است.

اصل، صلح است. در این زمانه جنگ خودبه‌خود پیش می‌آید، اما برای همزیستی صلح‌آمیز باید تلاش کرد. ما همگی با هم بدبخت می‌شویم یا همگی با هم خوشبخت. امکان ندارد قومی به تنهایی خوشبخت شود.

هویت ملی و تجربه هویت‌پذیری جوانان در ایران

سعید پیوندی

ورودی بحث

بسیاری از پژوهش‌های سال‌های اخیر پیرامون هویت جمعی در ایران، به‌ویژه در میان جوانان، به موضوع بحران هویتی اشاره می‌کنند. چرایی، چند و چون و دامنه این بحران موضوع بحث‌های فراوانی در نوشته‌های دانشگاهی است. به نظر می‌رسد بحران هویتی از جمله به نوع رابطه و همزیستی هویت‌های گوناگون جمعی (ملی، دینی، قومی، منطقه‌ای و فرهنگی) و نیز تجربه‌های فردی و جمعی هویتی، در چارچوب یک حکومت دینی (شیعه) بازمی‌گردد. نوشته‌های پژوهشی پیرامون هویت جمعی در ایران از جمله نشان می‌دهند که مسائل هویتی، مانند هر کجای دیگر دنیا، فقط بحث‌های انتزاعی آکادمیک، روشنفکری و یا گفتمان رسمی هویتی نیست. بخشی از این بحران به روندها و تجربه‌های جامعه‌پذیری جوانان و کسب و درونی کردن هویت جمعی مربوط می‌شود. نوشته حاضر هدف بررسی گفتمان هویتی نظام آموزشی، به عنوان یکی از اصلی‌ترین نهادهایی که در ساخت و پرداخت هویت جمعی مشارکت می‌کند و نیز نوع رابطه‌ای که جوانان با این نهاد دارند را دنبال می‌کند. مقاله از جمله به بازخوانی سنجش‌گرانه کارهای پژوهشی پیرامون مسائل هویتی جوانان به‌ویژه در آنچه به تجربه آنها در



نظام آموزشی مربوط می‌شود نیز می‌پردازد.

هویت جمعی، هویت ملی، تجربه هویتی

هویت جمعی با توجه به وابستگی هر فرد به یک خانواده، همبود انسانی^[۱]، طبقه و گروه اجتماعی، مردم و ملت تعریف می‌شود. هر یک از این جمع‌ها پیش از خود فرد وجود دارند و از طریق مجموعه‌ای از هنجارها و کدها به او جایگاهی در ساختار اجتماعی می‌دهند. این وابستگی‌های هویتی به نظم نمادین در جامعه شکل می‌دهند. هویت، اشاره‌ای است به یک مرجع، چیزی که میان تخیل و واقعیت، میان زمان تاریخی (دوران) و زمان تجربه مشخص فردی و میان فرد و اجتماع واقع شده است و این واژه‌ها، مفاهیم و نشانه‌های هویتی در وجه نمادین تعریف فرد را ممکن می‌کنند (de Gaulejac, ۲۰۰۳). در این نظم تخیلی^[۲] است که افراد، خود و عناصری را که به آنها اجازه می‌دهند هویت گروهی، فرهنگی، قومی، ملی و یا منطقه‌ای خود را در این دنیا تعریف کنند، می‌یابند. وجه نمادین هویت به ساخت و پرداخت ذهنیتی آن و معنایی که وابستگی هویتی برای خود فرد و دیگران دارد برمی‌گردد. هویت، هم دارای وجه شناخت‌شناسانه است و هم وجه عاطفی دارد. آنچه که ما پیرامون تاریخ و جغرافیا، ادبیات و فرهنگ و جامعه‌ای که به آن احساس تعلق می‌کنیم می‌دانیم، شناختی است که بر پایه آن هویت ما دارای معنا می‌شود.

هویت فردی و جمعی بگونه‌ای تنگاتنگ با یکدیگر ارتباط دارند و هر یک در شکل دادن به دیگری مشارکت می‌کند. به سخن دیگر، بحث پیرامون هویت جمعی، بدون پرداختن به روندهای هویت‌پذیری، شخصی، تجربی و ناقص است. پیوند این دو مقوله است که به درک پیچیدگی‌های موضوع هویت کمک می‌کند. اگر هویت ملی را یکی از اشکال هویت جمعی در یک کشور بدانیم؛ جامعه‌شناسی از جمله به موضوع چگونگی کسب و روندهای درونی کردن هویت ملی توسط افراد ساکن یک کشور و تاثیر این تجربه‌ها

1- Community

2-Imaginary

بر درک و تخیل جمعی از هویت می‌پردازد.

هویت ملی و یا جمعی را می‌توان بصورت یک بحث تاریخی، فلسفی مطرح کرد و آن را همان‌گونه که کانت می‌گفت امری متعالی دانست. برای جامعه‌شناسی، هویت، امری جدا از زندگی کردن مشخص در کنش‌ها و تجربه‌های فردی و جمعی نیست. هوشیاری^[۳] هویتی هر کس، در دل کنش‌های اجتماعی و از طریق معنایی که فرد و گروه به این تجربه‌ها و مفاهیم می‌دهند شکل می‌گیرد. به سخن دیگر، هویت ملی را فقط در کتاب‌ها و نوشته‌ها نباید جست. بخش مهمی از پدیده‌های هویتی و تحول آنها، به تجربه‌ها و زندگی جمعی و فردی ساکنان یک کشور و یا مناطق گوناگون آن کشور باز می‌گردد. توجه به تجربه‌های فردی و جمعی در موضوع هویت، به این معناست که هویت نه به مثابه امر خاتمه یافته و همیشگی، که فرایندی پویا و باز در متن جامعه است. هویت ملی به عنوان یکی از جامع‌ترین اشکال هویت جمعی روایتی بر ساخته است که ما انسان‌ها برای معنا دادن به کیستی خود کسب و درونی می‌کنیم. مهم‌ترین عناصر و نمادهای هویت ملی که زمینه‌ساز تمایز با دیگری (ملیت‌های دیگر) می‌شوند سرزمین، آیین، آداب و مناسک، تاریخ، اسطوره‌ها، زبان‌ها و ادبیات و دین (و یا ادیان) و نشانه‌های پرمعنای دیگر مانند پرچم یا سرود ملی هستند. میزان بستگی، تعلق و وفاداری افراد به این عناصر و نمادها، نمایانگر احساس هویت ملی آنهاست.

در بحث هویت، دو برخورد نظری متفاوت در برابر یکدیگر قرار دارند: برخورد ذات‌گرایانه (اسانسیالیست) با هویت و برخورد هستی‌گرایانه (اگزیستانسیالیست). درک ذات‌گرایانه از هویت به وجود جوهر و ذات یک هویت باور دارد، هویت دارای اصالت و ریشه‌ای است که به گذشته برمی‌گردد و یا در نگاه دینی، به سرشت انسان بازمی‌گردد. از نگاه فقه و سنت اسلامی، برای کسی که مسلمان زاده است، باور به خدای یگانه و اسلام، بخشی از فطرت اوست. در این نگاه، فرد، هویت را به ارث می‌برد و رابطه میان فرد و هویت یک‌سویه است. وجه تداوم در درک ذات‌گرایانه بسیار مهم



است؛ چرا که دگرگونی‌های اجتماعی و تجربه‌های جمعی و فردی، جوهر اصلی هویت را تغییر نمی‌دهند و این هویت است که افراد را به یکدیگر پیوند می‌دهد. باور به نوعی تعلق ذاتی به یک هویت فراتر از زمان و شرایط افراد. هویت دارای خصلت یگانه است؛ یعنی خودویژه و قائم به ذات است و تفاوت با دیگری را به دنبال می‌آورد.

درک هستی‌گرایانه از هویت به نقش تجربه‌ها، زمان و مکان هم توجه دارد و هویت را پدیده‌ای ساکن و غیر پویا نمی‌داند. پیشینه این بحث‌ها به دوران یونان بازمی‌گردد. زمانی که هراکلیت می‌گفت "در یک رودخانه دوبار نمی‌توان شنا کرد". این رهیافت به دگرگونی پیوسته و اصالت تجربه شخصی اشاره داشت.

هویت جمعی بیشتر با «ما» بیان می‌شود و هر فردی از طریق آن به رابطه خود با جمع و گروه‌های بزرگتر معنا می‌بخشد. پرسش مهم ما کیستیم و چیستیم و گروه‌های دیگر کیستند و چیستند، رابطه فرد را با گروه‌های اجتماعی تنظیم می‌کند. معنای وابستگی و تعلق به گروه‌های بزرگتر هم، در برخورد با دیگری متفاوت، خود را نشان می‌دهد. کسی که خود را ایرانی می‌داند، در برخورد با شهروندان سایر کشورها، به این تفاوت هویتی خود توجه می‌کند. هویت ملی بخشی از هویت فردی را هم تشکیل می‌دهد. دوران مدرن جامعه بشری با کثرت‌گرایی هویتی همراه است. اگر در گذشته هویت دینی و یا قومی وجه غالب هویت جمعی افراد را تشکیل می‌داد، امروز هویت ملی به چنین جایگاهی ارتقاء یافته است؛ با این تفاوت که نوعی کثرت‌گرایی در تعلق هویتی هم شکل گرفته و ما از دوران هویت جمعی تک‌ساحتی به دوران هویت‌های ترکیبی و چندگانه وارد شده‌ایم. افراد به دلیل موقعیت‌های اجتماعی گوناگونی که با آنها سروکار دارند، می‌توانند دارای هویت‌های گوناگون جمعی شوند (تعلق به گروه‌های حرفه‌ای، مدنی، اجتماعی، فرهنگی).

نگاه جامعه‌شناسانه به هویت، یکی از خوانش‌هایی است که از این پدیده صورت می‌گیرد. یکی از پرسش‌های مهم در رابطه با هویت جمعی در این حوزه، چگونگی پذیرش و کسب هویت است. بحث از جمله بر سر آن است

که نقش آگاهانه خود فرد و یا نهادهای رسمی و دیگر مراجع هویتی در درونی کردن هویت یا هویت‌ها کدامند؟ اگر بپذیریم که کسب و درونی کردن هویت جمعی یک روند اجتماعی است، در آن صورت کسی هم با هویت خاصی متولد نمی‌شود و هویت، برساخته روندهای جامعه‌پذیری، کنش‌های متقابل افراد و تخیل و سوپژکتیویته آنهاست. برای مثال ایرانی بودن در خون کسانی که به عنوان ایرانی به دنیا می‌آیند نیست. ما ایرانی به دنیا نمی‌آییم؛ ما در فرایند تجربه‌های اجتماعی و شخصی خود ایرانی می‌شویم. به گفته دیگر، ایرانی بودن به معنای یادگرفتن ایرانی بودن در زمان و مکان خاصی است و این یادگیری برای همگان به یک گونه اتفاق نمی‌افتد. کلود دوبار (۲۰۱۵، Dubar) جامعه‌شناس فرانسوی، از دو روند متفاوت هویت‌پذیری یاد می‌کند. روند نخست به اطلاق هویت از سوی نهادها، جمع‌ها و همبودهای انسانی (مدرسه، خانواده، نهاد دین، رسانه‌ها، گروه‌های مرجع) به افراد باز می‌گردد. روند دوم، پذیرش و درونی کردن هویت توسط خود فرد را دربر می‌گیرد. روند دوم با تجربه‌ها، تاریخ زندگی و هوشیاری فردی شهروندان سروکار دارد. برای مثال اهمیت یافتن فردیت و مطالبات برابری طلبانه جنسیتی و یا فرهنگی در دوران اخیر، انتظارات، ذهنیت و رفتارهای هویتی در میان زنان و مردان را هم دست‌خوش دگرگونی کرده است. مسئله اصلی در رابطه این دو روند شکافی است که ممکن است میان آنها به وجود آید. اگر این دو وجه هویتی به یکدیگر نزدیک باشند، فرد احساس تعلق بیشتری به جمع دارد. اما اگر فرد، هویتی را که جمع به او اطلاق می‌کند نپذیرد و با آن مشکل داشته باشد، ما با شکاف یا تنش هویتی روبرو خواهیم بود.

چنین درکی از هویت به این معناست که هویت جمعی و از جمله هویت ملی، خارج از زمان و مکان و افرادی که هویت به آنها مربوط می‌شوند، معنای چندانی ندارد. درست به همین دلیل است که ایرانیان در زمان شاه عباس صفوی، محمد شاه قاجار، انقلاب مشروطیت، رضا شاه و ایران کنونی، درک یکسانی از هویت جمعی و ایرانی بودن خود نداشتند و ندارند. در داخل ایران هم، هویت جمعی، قومی و یا ملی برای یک گیلانی، کرد، بلوچ، آذری، خراسانی یا تهرانی و یا زنان و مردان، می‌تواند معنای متفاوتی داشته باشد.



مکاتب اصلی جامعه‌شناسی با همه تفاوت‌هایشان در برخورد با روندهای هویت‌پذیر، بر اکتسابی بودن هویت و پویایی آن در متن جامعه و نهادها توجه می‌کنند. یکی از بحث‌های گرهی پیرامون هویت جمعی، رابطه فرد با گروه و یا ساختارهای اجتماعی است. در جامعه‌شناسی ساختارگرایانه، نهادها و گروه‌ها و همبودهای انسانی بزرگ (طبقه اجتماعی، گروه‌های فرهنگی و یا قومی) در روندهای هویت‌پذیری نقش بسیار فعالی دارند. پارسونز بر این باور بود که افراد با درونی کردن نهادها، و ارزش‌ها و ایدئولوژی‌هایی که نظام فرهنگی جامعه عرضه می‌کند، به کنش خود سمت و سو می‌دهند که هم برای خودشان و هم برای دیگران معنادار است. از نظر او هویت، اکتسابی است و فرد آن را از اجتماع و ساختارها می‌گیرد.

اگر از رهیافت جامعه‌شناسی کنش به سراغ موضوع هویت برویم، نقش فرد نیز در روندهای هویت‌پذیری مورد توجه قرار می‌گیرد؛ چرا که کنش متقابل فرد با نهادها و جمع‌های بزرگ و کوچکی که به آنها تعلق دارد به روندهای هویت‌یابی در جامعه شکل می‌دهند. همه ما در روندهای جامعه‌پذیری به‌ویژه در دوران کودکی و جوانی، هویتی را از جامعه و گروه‌هایی که به آنها تعلق داریم به "ارث" می‌بریم، ولی هم‌زمان ما وارث منفعل این هویت نیستیم و آن را از صافی فردیت و تجربه‌های خود عبور می‌دهیم. هم‌زمان این هویت بسته و همیشگی نیست و می‌تواند با تجربه‌های فردی و جمعی و رویدادهای زندگی و اجتماعی دگرگون شود. واژه "ارث بردن" بیشتر در رابطه با وجود درک و تصور جمعی و نیز شناخت و آگاهی است که پیش از ما وجود داشته است. به این معنا، نوعی تداوم هویتی وجود دارد که از گذشته به نسل‌های جدید منتقل می‌شود. توجه به تجربه فرد در فرایندهای هویتی و رابطه او با جامعه ملی و هویت جمعی، نه خطی و مکانیکی، که دوسویه و دیالکتیکی است.

ممکن است گفته شود کلیسایی باید وجود داشته باشد تا کسانی که خود را کاتولیک می‌دانند هر یکشنبه برای نماز و نیایش به آنجا بروند. اما از نگاه جامعه‌شناسی کنش می‌توانیم بگوئیم که کسانی که یکشنبه‌ها برای نماز و نیایش به کلیسا می‌روند، از طریق تجربه و معنایی که به دین‌داری و رابطه

با امر قدسی می‌دهند، بر روی هویت و معنای مذهب و یا جایگاه کلیسا هم تاثیر می‌گذارند. به عبارت دیگر، هویت موضوعی انتزاعی و جدا از تجربه‌های انسانی نیست و نوعی رابطه دیالکتیکی میان تجربه‌های مشخص هویتی و نوع درک و تصور جمعی از هویت وجود دارد. همین مثال را می‌توان پیرامون نوع رابطه با هویت ایرانی به میان کشید. ایرانی‌ها وجود دارند به این خاطر که کشوری بنام ایران با پیشینه، جغرافیا و فرهنگ ویژه خود وجود دارد. هم‌زمان کشوری به نام ایران وجود دارد، برای اینکه ایرانی‌ها در آن زندگی می‌کنند. این بدان معناست که هویت، پدیده‌ای پویاست و تحول آن در طول زمان، از جمله، نتیجه رابطه دیالکتیکی است که میان نهاد هویت جمعی و تجربه‌های شخصی و ذهنیتی وجود دارد. آنچه را که می‌توان نهاد هویت جمعی ایرانی نامید، هم دارای وجه عینی است و همه وجه نمادین و خیالی^[۴]. تخت جمشید، نقش رستم، شوش، آرامگاه امام هشتم شیعیان، شاه چراغ شیراز، میدان نقش جهان، آرامگاه حافظ و سعدی و خیام و یا ابوعلی سینا و صدها آثار باستانی دیگر، شاهنامه فردوسی و یا دیوان حافظ و بوستان و گلستان سعدی، بابک، مازیار و نادرشاه، همگی نشانه‌های هویتی هستند و به آن معنا می‌بخشند. این نشانه‌های عینی، زمانی می‌توانند به عنصر هویتی تبدیل شوند که برای افراد این معنا را داشته باشند. وجه نمادین هر یک از این نشانه‌های تاریخی هم به همین معنا برای افراد بازمی‌گردد، چرا که این نشانه‌ها و نمادها برای یک چینی، امریکایی و یا ژاپنی، همان معنا را ندارد. آرامگاه امام هشتم شیعیان برای یک کرد سنی و یا یک ارمنی اهل محله جلفا در اصفهان و یا یک فرد بی دین همان معنایی را ندارد که برای یک دین‌دار شیعه دارد. وجه نمادین و تخیلی هویت به معنای نبودن عناصر عینی هویتی نیست. مسأله اساسی این است که معنای این نشانه‌ها، بناهای تاریخی، کتاب‌ها، آثار باقی مانده از گذشته‌های دور و نزدیک، مراسم و آیین‌ها، زبان و ادبیات، ذاتی نیست و توسط افراد به آنها داده می‌شود. بدون کسانی که به این آثار و نشانه‌ها معنای هویتی بدهند، آنها از معنا تهی می‌شوند.

ژرژ هربرت مید، یکی از نخستین کسانی در گرایش جامعه‌شناسی کنش بود



که به پرسش مربوط به ساخت و پرداخت هویت جمعی و رابطه آن با تجربه فرد پرداخت. برگر و لاکمن هم با تکیه به همین نگاه، هویت را با تجربه مشخص فرد در متن اجتماعی خاص مربوط می‌کردند. از نظر آنها هویت در دنیای مدرن، باز، متکثر و بازاندیشنده^[۵] است و بخشی از تجربه و هوشیاری فردی را تشکیل می‌دهد. معنای هویت بازاندیشنده، توجه به نقش فعال فرد در روندهای هویت‌پذیری است و این که جامعه در حال تغییر و تحول، فرد را ناگزیر به بازاندیشی هویتی و پذیرش دگرگونی در تعلق به گروه‌ها می‌کند. بازاندیشی هویتی نه تنها به رابطه فرد با جهان بیرونی بازمی‌گردد، که امری ذهنی است و به موضوع آگاهی تبدیل می‌شود (Berger & Luckmann, ۱۹۸۹).

مطالعه موردی هویت ملی: جوانان و یادگیری‌های هویتی در نهاد آموزشی

برای بررسی مشخص رابطه میان هویت و روندهای هویت‌یابی و نقش افراد در معنا بخشیدن و تداوم هویتی می‌توان به سراغ نظام آموزشی در تجربه ایران رفت. از هنگام پیدایی دولت-ملت‌ها، آموزش رسمی به عنوان نهاد کنترل اجتماعی در همه دنیا، به یکی از اصلی‌ترین بازیگران روندهای هویت‌یابی نسل جدید تبدیل شده است. شاید کمتر نهاد ملی و سراسری نقش و جایگاهی هم وزن نظام آموزشی در روندهای هویت‌پذیری نسل جوان داشته باشد. آموزش رسمی از یک سو در وجه معرفتی (شناخت‌شناسانه) در شکل دادن آگاهی هویتی دانش‌آموزان و دانشجویان سهم مهمی دارد. مدرسه و دانشگاه، تاریخ و جغرافیای کشورها، میراث فرهنگی و زبان، شخصیت‌های مهم، ساختار سیاسی و حقوقی، و نشانه‌هایی که از گذشته‌های دور و نزدیک وجود دارند را در قالب برنامه درسی به نسل جوان می‌آموزد. گفتمان رسمی نظام آموزشی، که به‌طور عمده در محتوای کتاب درسی و فعالیت‌های آموزشی بازتاب می‌یابد، اصلی‌ترین منبع معرفتی هویتی نسل جوان هم به شمار می‌رود. کتاب‌های تاریخ، جغرافیا، علوم اجتماعی، یادگیری زبان و ادبیات، در اشکال گوناگون از تحلیل تاریخی و سیاسی گرفته تا داستان، شعر

و روایت‌های ادبی و تصاویر، دارای پیام‌های هویتی هستند و بر روی آگاهی و درک جوانان از هویت جمعی تاثیر می‌گذارند. اهمیت مدرسه و دانشگاه به عنوان نهادهای هویت‌ساز، از جمله به این واقعیت مهم برمی‌گردد که این مؤسسات، به عنوان نهاد آموزشی و علمی، نماینده "حقیقت" غیر سودار، از دیدگاه آکادمیک، هستند و خوانش آنها از تاریخ و هویت گذشته و حال در نگاه جامعه و نسل جوان هم می‌تواند از نوعی مشروعیت آکادمیک برخوردار باشد. هم‌زمان گفتمان هویتی نظام آموزشی دارای نوعی انسجام نظام‌مند، منطق درونی و پیوستگی است. از دیدگاه جامعه‌شناسی اما با وجود ظاهر غیرسودار گفتمان کتاب‌های درسی، بازتاب نوعی ایدئولوژی هویتی است که یک نظام آموزشی (یا یک کشور) در لحظه خاصی از تاریخ به نسل جوان ارائه می‌کند. گفتمان هویتی نظام آموزشی، به یک "رمان ملی" یا درک هویتی ایده‌آل می‌ماند که جوانان باید به بخشی از آگاهی و هوشیاری خود تبدیل کنند. آنچه جوانان در نظام آموزشی به عنوان تاریخ می‌آموزند روایتی گزینشی از گذشته است که به شرایط کنونی و گفتمان رسمی هویتی معنا و مشروعیت می‌بخشد و آن را توجیه می‌کند.

در کنار وجه شناخت‌شناسانه زندگی جمعی نسل جدید در محیط آموزشی، در وجه عملی هم فرصت‌های اساسی برای پویایی هویتی وجود دارد. جشن‌ها، مراسم، آئین‌ها و فعالیت‌های گروهی، دارای وجه هویتی‌اند و دانش‌آموزان اولین تجربه‌های گروهی را در درون این نهاد رسمی سراسری زندگی می‌کنند.

هویت جمعی و هویت ملی در کتاب‌های درسی ایران

تدریس تاریخ ایران به سبک و سیاق امروزی پدیده‌ای نو است و پیشینه‌ای به عمر مدارس جدید در ایران دارد. اولین کتاب‌های تاریخ پیرامون گذشته ایران برای آموزش در مدارس پس از تاسیس دارالفنون و در دوران گسترش مدارس جدید، به تدریج به نگارش درآمدند. یکی از نخستین کتاب‌ها نامه خسروان به قلم جلال‌الدین فرهاد میرزا قاجار (۱۸۶۷) نام داشت که در بمبئی چاپ شده بود. نویسنده در دیباچه کتاب که داستان پادشاهان پارس است، انگیزه خود از نوشتن آن را آشنایی نسل جوان با گذشته‌های دورتر می‌داند.



تاریخ سلاطین ساسانی یکی دیگر از کتاب‌های منتشر شده پیش از انقلاب مشروطیت است. این کتاب بخش مربوط به ساسانیان (کتاب هفتم) مجموعه "پادشاهی‌ها بزرگ دنیای قدیم" نوشته جرج رالینسون^[6] بود که محمد حسین فروغی، پدر محمد علی فروغی، آن را به زبان فارسی برگردانده بود. خود این واقعیت تاریخی نشان می‌داد که تاریخ‌نگاری در شکل امروزی و آکادمیک آن در ایران پیش از نیمه دوم قرن نوزدهم وجود نداشت.

اولین کتاب درسی تاریخ به معنای واقعی کلمه را محمد علی فروغی با عنوان "دوره ابتدایی از تاریخ عالم [جلد اول] تاریخ ایران" برای تدریس در مدرسه علوم سیاسی^[7] که به تازگی بنا شده بود نوشت. این کتاب بعدها برای استفاده دوره ابتدایی، ساده نویسی شد و با عنوان "تاریخ مختصر ایران" (سوم و چهارم ابتدایی) و "تاریخ مختصر ایران و عالم" (پنجم و ششم ابتدایی) در دسترس دانش‌آموزان قرار گرفت. همه این کتاب‌ها در آن زمان بسیار تازگی داشتند، چرا که به جز آثار ادبی مانند شاهنامه، متن آموزشی‌ای برای آشنایی با تاریخ گذشته ایران وجود نداشت. فروغی در ابتدای کتاب خویش یادآوری می‌کند که "...تکلیف و قصد ما نگارش یک دوره ابتدایی از تاریخ عالم است و طبیعی آن که از ملل قدیمه مشرق شروع نمایم و تاریخ ایران را پیش اندازیم و نخست این کار کردنی را بپردازیم؛ زیرا که ایرانی‌های قدیم ما یکی از ارکان معتبر ملل مذکوره بوده‌اند؛... [زیرا] حُب وطن از ایمان است و بی‌ایمان، نسناسی به صورت انسان... و کتابی که می‌نویسیم سرگذشت مِهان این سامان" (فروغی، ۱۳۲۳، ص ۷). در سال‌های بعد، شماری از جمله اقبال آشتیانی (تاریخ عمومی ایران، اول دبیرستان)، رشید یاسمی (تاریخ ایران)، حسن پیرنیا، نصرالله فلسفی و علی اصغر شمیم (تاریخ مفصل ایران و تاریخ عمومی) و یا حسین فرهودی (دوره تاریخ عمومی) هم، کتاب‌هایی پیرامون تاریخ ایران نوشتند

6- Rawlinson

۷- مدرسه سیاسی یا مدرسه علوم سیاسی یکی از قدیمی‌ترین موسسات آموزش عالی مدرن ایران در زمان مظفرالدین شاه قاجار و با حمایت میرزا نصرالله خان مشیرالدوله وزیر خارجه سال ۱۲۷۸ خورشیدی در تهران افتتاح شد. نخستین مدیر مدرسه میرزا حسن خان مشیرالملک (پیرنیا) بود و پس از او کسانی چون میرزا حسین‌خان مؤتمن‌الملک، محمدحسین خان فروغی، محمدعلی فروغی و علی‌اکبر دهخدا مدیریت مدرسه را به عهده داشتند. این مدرسه در اول اسفند ۱۳۰۵ از وزارت خارجه جدا و به وزارت معارف ملحق شد و بعدها هم بصورت بخشی از دانشگاه تهران (دانشکده حقوق و علوم سیاسی) در آمد.

که به صورت کتاب‌های درسی درآمدند. برای مثال روایت کوتاه و ساده شده تاریخ ایران باستان با عنوان "ایران قدیم یا تاریخ مختصر ایران تا انقراض ساسانیان" (پیرنیا، ۱۳۰۸) به گذشته تمدن قدیمی و نقش "آریان‌های ایرانی" در تمدن بشری اشاره می‌کند و تشکیل دولت و مملکت‌داری را به آنها مربوط می‌کند. نکته مشترک در نسل اول از کتاب‌های درسی تاریخ ایران معرفی و تمجید از تاریخ ایران باستان و هویت تاریخی ایرانی است: "کشور عزیز ما ایران به سبب همسایه بودن با اقوام و قبایل بیابان‌نشین دور از تمدن، مانند قبایل تازی در مغرب و اقوام تاتار در مشرق، مکرر عرصه تاخت و تاز ایشان گردیده و زیان‌های مادی و معنوی فراوان دیده است؛ ولی چنان که تاریخ این کشور گواهی می‌دهد، هرگز این گونه تاخت و تازها نتوانسته است ارکان تمدن و استقلال و ملیت ایران را سست کند و روح آزادمنشی ایرانی را به بندگی و اطاعت بیگانه مأنوس سازد" (فلسفی و شمیم، ۱۳۱۸، ص ۱).

محمد علی فروغی نیز در کتاب خود به همین گذشته تاریخی درخشان می‌پردازد: "می‌دانید که امروز مردم روی زمین بعضی وحشی و اکثر متمدن می‌باشند؛ ولیکن در قدیم‌الایام همه وحشی بوده‌اند و کم‌کم متمدن شده‌اند. بعضی از اقوام و ملل زودتر از دیگران متمدن شده‌اند و جدیده هستند. ما ایرانیان از ملل قدیمه هستیم؛ زیرا که بیش از سه هزار سال است که با تمدن زندگی می‌کنیم و دو هزار و پانصد سال است که سلطنت و دولت معتبری تشکیل داده‌ایم" (فروغی، ۱۳۰۱، ص ۲).

دوران رضا شاه را باید زمانه نهادی شدن رمان ملی ایران و گفتمان هویت ملی در نظام آموزش در حال گسترش با تکیه بر تمدن ایرانی دوران باستان نامید. پژوهش‌ها بر روی کتاب‌های درسی دوره رضا شاه، همگی بر جایگاه هویت ملی و تاریخ ایران باستان تکیه می‌کنند (اکبری، ۱۳۹۱، تقی زاده، ۱۳۹۱، شکورقهاری، اکبری، ۱۳۹۳). تقی زاده (۱۳۹۱) نشان می‌دهد که داوری کتاب‌های درسی پیرامون حمله اعراب به ایران و خلافت اسلامی نه دین اسلام و مشروعیت قدسی آن، که به نوع رابطه حاکمان خلافت اسلامی با ایرانیان و منافع آنها بستگی داشته است.

از دهه چهل شمسی تا سال ۱۳۵۷ هویت ملی و وجه تاریخی پیش از اسلام



آن با اهمیت بیشتری در گفتمان و فعالیت‌های آموزشی طرح شدند. رمان ملی ایران، در این دوران در خدمت تقویت آگاهی و حس غرور ملی هستند و از کشورگشایی و قدرت تمدنی هخامنشیان و ساسانیان به نیکی فراوان یاد می‌شود و در برابر، از شکست ایرانیان در برابر اعراب یا حمله مغول‌ها به تلخی سخن به میان می‌آید. نویسندگان از "مصائب تاریخی" نابودی تمدن ایرانی و غارت و تخریب مهاجمان تازی سخن می‌گویند و مقاومت در برابر "دشمنان ایران" مورد ستایش قرار می‌گیرد. پذیرش اسلام توسط ایرانیان هم، بیشتر با انگیزه غیر دینی (فرار از ناملایمات) توجیه می‌شود (شکورقهاری و اکبری، ۱۳۹۳، اکبری، ۱۳۹۱).

در کتاب فارسی سال چهارم دبستان (۱۳۴۹، ص ۱۶) در درسی بنام گنج نامه از سفر آموزشی گروهی از دانش آموزان یاد می‌شود که برای دیدن سنگ نوشته‌های هخامنشیان به کوه‌های الوند در اطراف همدان می‌روند. معلم با اشاره به متن سنگ نوشته "منم داریوش، پسر ویشاب هخامنشی، پادشاه بزرگ، پادشاه پادشاهان، پادشاه کشورهای فراوان، کشورهای با مردمان گوناگون" به دانش‌آموزان یادآوری می‌کند که در هر گوشه از خاک وطن ما از این قبیل آثار و یادگارهای باستانی وجود دارد: "آین آثار پدران ماست. شناسایی آنها باعث می‌شود تا ما پدران و گذشته میهن خود را خوب بشناسیم". در همین کتاب در ابتدای درسی پیرامون نفت، از مقدس بودن آتش در ایران باستان یاد می‌شود و به وجود آتشکده‌های بزرگ و مشهور مانند "آذرگشسب" که آتش آن هفتصد سال روشن بود و هرگز خاموش نمی‌شد اشاره می‌شود (۱۳۴۹، ص ۱۳۰). این کتاب، سه درس پی‌درپی پیرامون کاوه آهنگر دارد و در انتهای نوشته، با اشاره به پیروزی کاوه می‌آید که "مردمان شاد شدند و فرمان بردند. فریدون بر تخت شاهی نشست و به داد و دهش پرداخت..." (ص ۲۰۴). در کتاب‌های فارسی، ادبیات میهن‌پرستانه و هویتی جایگاه ویژه‌ای دارند:

ایران عزیز خانه ماست
میهن، وطن، آشیانه ماست
از کوروش و اردشیر و دارا

میراث رسیده است ما را
(حبیب یغمایی، فارسی، ۱۳۵۵، ص ۵۵)

چرخش پارادایم هویتی پس از ۱۳۵۷

گفتمان نظام آموزشی در سال‌های پس از ۱۳۵۷ پیرامون هویت جمعی شاهد چرخش مهمی است که بیشتر به رابطه آن با هویت دینی بازمی‌گردد (پیوندی، ۱۳۷۸). در بازنویسی کتاب‌های درسی، هویت دینی (اسلامی-شيعی) جایگاه برتری پیدا می‌کند و در برابر، هویت ملی مورد بی‌مهری قرار می‌گیرد. در گفتمان حکومت اسلامی، هویت ایرانی به عنوان یک واقعیت و داده تاریخی-سیاسی پذیرفته شده، ولی همزمان کوشش می‌شود تا تعلق به سرزمینی به نام ایران، با هویت اسلامی-شيعه ادغام شود. به عبارت دیگر، برخلاف سال‌های پیش از ۱۳۵۷، هویت مستقل ایرانی، جدا از هویت اسلامی یا وجود ندارد و یا به گونه‌ای منفی معرفی شده است. از همین رو، به نظر می‌رسد که کتاب‌های درسی با وسواس فراوان خواسته‌اند با فرهنگ و ذهنیت سال‌های پیش از ۱۳۵۷ در برخورد با هویت ملی فاصله بگیرند.

هجوم اعراب به ایران در دوران صدر اسلام و از هم پاشیدن امپراطوری ساسانی از جمله رویدادهای تاریخی حساسی است که برخورد با آن، نحوه نگرش به هویت ملی را تا حدود بسیاری آشکار می‌کند. در حالی که در کتاب‌های درسی پیش از ۱۳۵۷ هجوم اعراب به ایران به عنوان یک تراژدی ملی قلمداد می‌گردید، در کتاب‌های تاریخ پس از ۱۳۵۷، پیروزی اعراب به گونه‌ای مثبت ارزیابی می‌شود: "خسرو پرویز مردی خودخواه بود. پیامبر بزرگ اسلام (ص)، نامه‌ای برای او نوشت و او را به دین اسلام دعوت فرمود، اما خسرو پرویز نامه پیامبر را پاره کرد" (تاریخ سال چهارم دبستان، ۱۳۷۳ ص ۱۲۴).

در ادامه درس به سقوط ساسانیان و علل آن، بی‌آن که سخنی از حمله "اعراب" به میان آید، اشاره می‌شود: "هنگامی که یزدگرد سوم به پادشاهی رسید، اوضاع کشور آشفته بود. جنگ‌های طولانی ساسانیان و رومیان سبب ناتوانی دولت ساسانی شد و جز فقر، بیماری و گرسنگی نتیجه‌ای برای مردم



نداشت... در همین هنگام کم‌کم خبر ظهور اسلام به گوش ایرانیان نیز رسید... سرانجام در جنگی که ساسانیان با مسلمانان کردند، مسلمانان پیروز شدند، زیرا ایمان اسلامی به آنها قدرت زیادی داده بود... مسلمانان وقتی که ایران را فتح کردند، برای مردم یگانه‌پرستی، آزادی و برادری را به ارمغان آوردند." (ص ۱۲۶)

مقایسه تاریخ نویسی پیش و پس از سال ۱۳۵۷ نشان می‌دهد که قهرمانان و شخصیت‌های مثبت و منفی رمان ملی ایران گاه بسیار متفاوتند و چند و چون بیان رویدادها هم دستخوش دگرگونی شده است. کتاب‌های درسی دهه ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ نگاه منفی خود به دوره پیش از اسلام را پنهان نمی‌کنند و روایت جدیدی از تاریخ ایران باستان و نقش شخصیت‌های اصلی آن طرح می‌شود: "سران مادها، مانند بسیاری از پادشاهان دیگر، هنگامی که به پیروزی رسیدند به مردم ستم کردند. مردم نیز از کمک به آنها خودداری کردند. پارس‌ها از این ضعف استفاده کردند و به جنگ با مادها برخاستند و آنها را با رهبری شخصی به نام کوروش شکست دادند" (تاریخ سال چهارم دبستان، ۱۳۷۳، ص ۱۰۷). در درس بعدی همین کتاب درباره انوشیروان گفته می‌شود: "انوشیروان به وضع کشور، آن طور که خود می‌پسندید، سر و سامان داد. دانشگاه جندی‌شاپور را برای شاهزادگان و درباریان تأسیس کرد. از بناهای معروفی که به دستور انوشیروان ساخته شد، طاق کسری است. او هزینه زیادی برای ساختن این بنا، صرف کرد. وی از مردم این هزینه را به زور می‌گرفت" (ص ۱۲۳).

کم‌رنگ شدن هویت ملی و نشانه‌های دور و نزدیک آن در گفتمان نظام آموزشی، همراه است با طرح موضوعات پیرامون هویت دینی و نیز پدیدار شدن واژه‌های نو مانند "امت مسلمان"، "کشورهای مسلمان"، "مسلمانان جهان" که پیش از ۱۳۵۷ در کتاب‌های درسی وجود نداشت. در کتاب تعلیمات اجتماعی سال پنجم درباره انقلاب ۱۳۵۷ آمده است: "مردم برای حفظ اسلام قیام کردند و برای اجرای دستورات اسلام و قرآن از جان خود گذشتند. بنابراین مهم‌ترین وظیفه دولت، پاسداری از اسلام و اجرای قوانین اسلامی است" (۱۳۷۳، ص ۱۸۷). با تکیه بر همین درک از تاریخ است که شخصیت‌های غیر مسلمان در کتاب‌های درسی به حاشیه رانده شده‌اند و کسانی مانند بابک

و مازیار با چهره‌ای منفی و "ضد اسلامی" در همان کتاب معرفی می‌شوند: "ایرانیان اسلام را بسیار دوست داشتند و از افرادی نظیر بابک و مازیار که می‌خواستند آنان را از اسلام دور سازند حمایت نمی‌کردند" (ص ۱۳۳).

از دهه ۱۳۸۰ کتاب‌های درسی تا حدودی در برخورد خود با هویت ایرانی پیش از اسلام تعدیل کردند بی آن‌که این بازبینی به معنای بازگشت به گفتمان ناسیونالیستی سال‌های پیش از ۱۳۵۷ باشد. هویتی اسلامی در همه‌جا حضوری پررنگ دارد و هویت ایرانی بیشتر در وجه فرهنگی‌اش مورد توجه قرار می‌گیرد: "پس از ورود اسلام به ایران، عقاید و ارزش‌های اسلامی دگرگونی بزرگی در فرهنگ ایرانیان پدید آورد. البته دسته‌ای از رسوم و آیین‌های ایرانیان مانند جشن نوروز که مغایرتی با تعالیم اسلام نداشتند، بر جا ماندند و ادامه یافتند. پذیرش اسلام، ایران را به جهان اسلام پیوند زد و ایرانیان با بهره‌گیری از تعالیم اسلام در شکوفایی و گسترش ایرانیان از دین اسلام نیرو و حیات گرفتند" (تعلیمات اجتماعی، سال نهم، ۱۳۹۶، ص ۱۲۴). آثار باستانی پیش از اسلام بار دیگر در کتاب‌های درسی مورد توجه قرار می‌گیرند: "پاسارگاد در حدود ۱۳۰ کیلومتری شیراز قرار دارد. وقتی اتومبیل به پاسارگاد رسید، همه پیاده شدند. پویا به اطراف نگاهی کرد و گفت: ببینید، آرامگاه کوروش در اینجا قرار دارد... علیرضا پرسید: کوروش که بود؟ پویا جواب داد: کوروش مردی از قوم پارس بود. او پس از جنگ‌های فراوان با مادها آن‌ها را شکست داد و حکومت قدرتمند هخامنشیان را به وجود آورد. کوروش پادشاهی خردمند و باهوش بود. او با مردم سرزمین‌هایی که فتح می‌کرد با احترام و مهربانی رفتار می‌کرد" (تعلیمات اجتماعی، سال چهارم، ۱۳۹۶، ص ۵۱). توجه به هویت ایران باستان، در همه جا همراه است با یادآوری تعلق به هویت اسلامی: "بازدید از موزه تازه تمام شده بود که صدای اذان از بلندگوها به گوش رسید. سپس همگی به نمازخانه‌ای که در نزدیکی موزه بود، رفتند و در آنجا نماز خواندند" (تعلیمات اجتماعی، سال چهارم، ۱۳۹۶، ص ۴۹).

در گفتمان کتاب‌های درسی، آن بخش از میراث تمدن باستانی مانند نوروز که پذیرفته می‌شود رنگ و لعاب دینی به خود می‌گیرد: "در زمان حکومت صفوی، جشن‌ها و آیین‌ها با شکوه و عظمت برگزار می‌شدند. در آن زمان،



مردم علاوه بر نوروز و دیگر جشن‌های باستانی، اعیاد اسلامی مانند قربان، فطر و غدیر را نیز گرامی می‌داشتند. آیین سوگواری امام حسین هم به طور گسترده در سراسر کشور به شیوه روضه‌خوانی، سینه‌زنی و تعزیه برگزار می‌شد" (تعلیمات اجتماعی، سال نهم، ۱۳۹۶، ص ۶۹).

در جای دیگری به هویت دینی مردم اشاره می‌شود: "آموزه‌های دین اسلام و مذهب شیعه مردم را به مبارزه با ظلم و تلاش برای برقراری عدالت فرا می‌خواند. مردم مسلمان ایران با درس گرفتن از قیام امام حسین و واقعه کربلا، همواره آماده بودند که در برابر ظلم و بی‌عدالتی بایستند" (تعلیمات اجتماعی، سال نهم، ۱۳۹۶، ص ۸۶). در جای دیگر همین کتاب می‌خوانیم: "دین از ارکان مهم هویت است. بیش از ۹۸ درصد مردم ایران مسلمان‌اند. فرهنگ مردم ما براساس دین اسلام است و عقاید و ارزش‌ها و حتی نظام سیاسی و قوانین امروز ما از دین اسلام نشأت می‌گیرد. زندگی ما ایرانیان با دین اسلام عجین شده است. دین اسلام همچنین موجب پیوند ما با جهان اسلام یعنی مسلمانانی است که در سایر نقاط جهان زندگی می‌کنند" (ص ۱۲۴).

نسل جدید کتاب‌های درسی با وجود برخورد معتدل‌تر با تاریخ ایران باستان، همان نگاه دهه ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ را به حمله اعراب، شکست نظامی ساسانیان و فتح ایران دارند: "در اواخر حکومت ساسانی، مردم روز به روز ناراضی‌تر می‌شدند؛ زیرا مجبور بودند مالیات زیادی بپردازند تا هزینه‌های جنگ با رومی‌ها تأمین شود. از سوی دیگر، پادشاهان به فکر خوش‌گذرانی بودند و به مردم توجهی نداشتند..." و یا "پیام دین اسلام برادری و برابری بود. وقتی عرب‌های مسلمان به قلمرو ایران حمله کردند و سپاه ساسانی را شکست دادند، مردم نواحی مختلف ایران به تدریج اسلام را با آغوش باز پذیرفتند" (تعلیمات اجتماعی، سال چهارم، ۱۳۹۶، ص ۶۲).

خوانش متفاوت از تاریخ دور و نزدیک ایران را می‌توان در مورد بسیاری از رویدادهای کلیدی تاریخ ایران از جمله انقلاب مشروطیت یافت: "هنوز جوهر فرمان مشروطه خشک نشده بود که میان رهبران مشروطه اختلاف افتاد. آیت الله شیخ فضل الله نوری که در آغاز پشتیبان مشروطه بود، به انتقاد از آن پرداخت. وی معتقد بود افرادی که رهبری انقلاب مشروطه را

به دست گرفته‌اند، به اسلام اعتقادی ندارند و می‌خواهند افکار و فرهنگ کشورهای اروپایی را در ایران گسترش دهند" (تعلیمات اجتماعی، سال نهم، ۱۳۹۶، ص ۹۱). بدین‌گونه کتاب‌های درسی پس از ۱۳۵۷ آیت الله نوری از مخالفان انقلاب مشروطیت را به قهرمان این رویداد تاریخی تبدیل می‌کنند.

پژوهش‌های دانشگاهی و هویت جمعی در آموزش

نقد و بررسی هویت‌های جمعی در گفتمان آموزشی که در بخش گذشته به آن اشاره شد به اشکال گوناگون در شماری از پژوهش‌های منتشر شده در ایران نیز به چشم می‌خورد. نگاهی به این پژوهش‌ها نشان می‌دهد که پرداختن به موضوع هویت در نظام آموزشی از سال‌های هشتاد به این سو از رونقی دو چندان برخوردار شده است. به نظر می‌رسد علت توجه روز افزون به موضوعات هویتی از جمله چند و چون هم‌زیستی هویت‌های جمعی موجود در گفتمان نهادهای رسمی مانند آموزش و بازتاب آن در جامعه باز می‌گردد. پژوهش‌های ۲۵ سال گذشته کم و بیش بر سر این موضوع هم‌داستانند که در گفتمان کتاب‌های درسی، هویت دینی بر سایر هویت‌های جمعی از جمله هویت ملی یا هویت‌های محلی سایه می‌افکند (ارغندی و محمدی مهر، ۱۳۹۵؛ پیوندی، ۱۳۷۸؛ جدیدی محمد آبادی، ۱۳۹۶؛ خدایار و فتیحی، ۱۳۸۷؛ رضایی، منصوری و عابدینی بلترک، ۱۳۹۲؛ شمشیری و نوشادی، ۱۳۸۶؛ شیخاوندی، ۱۳۸۳، لقمانی نیا و خامسان، ۱۳۸۹؛ صادق زاده و منادی، ۱۳۸۷؛ صالحی عمران و شکیباییان، ۱۳۸۶، صالحی عمران، عابدینی بلترک و منصوری، ۱۳۹۷؛ قاسمی، ۱۳۸۷، قنبری، قدیمی و رضانی، ۱۳۹۷؛ معروفی و پناهی توانا، ۱۳۹۳). پژوهش‌های موجود بر روی نظام آموزشی به مصداق‌های گوناگون به حاشیه رانده شدن هویت ملی می‌پردازند. لقمانی نیا و خامسان (۱۳۸۹) با بررسی هدف‌های اعلام شده در برنامه‌های درسی دوره ابتدایی و متوسطه می‌نویسند که هویت ملی به‌صورت حاشیه‌ای در فعالیت‌های آموزشی مورد توجه قرار می‌گیرد. نتایج پژوهش معروفی و پناهی توانا (۱۹۹۳) بر روی کتاب‌های فارسی دوره متوسطه حاکی از آن است که میزان تاکید بر مؤلفه‌های گوناگون هویتی، به‌گونه‌ای متعادل صورت



نگرفته و دارای تفاوت‌های چشمگیری است. به نظر نویسندگان در کتاب‌های درسی مؤلفه‌های مذهبی و نیز میراث فرهنگی، در برابر هویت ملی و خرده فرهنگ‌های محلی از جایگاه برتری برخوردارند. همین جمع‌بندی پیرامون عدم تعادل در پرداختن به هویت‌های جمعی و جایگاه برتر هویت دینی را می‌توان در پژوهش صادق‌زاده و منادی (۱۳۸۷) مشاهده کرد. یافته‌های پژوهش فرهاد بر روی کتاب‌های درسی تاریخ دوره متوسطه (۱۳۹۴) هم نشان می‌دهد که در فاصله ۱۳۵۷ تا ۱۳۸۸، در کتاب‌های درسی توجه بسیار زیادی به مؤلفه‌ها و مفاهیم مرتبط با هویت اسلامی و هویت انقلابی به‌زیان سایر هویت‌های جمعی سراسری صورت گرفته است. عبدی و لطفی (۱۳۸۷) نیز بر این باورند که گرایش تقویت هویت ملی در کتاب‌های تاریخ، ضعیف و خنثی است. از نظر جدیدی محمدآبادی (۱۳۹۴) در کتاب‌های دوره ابتدایی (فارسی و تعلیمات اجتماعی) به اندازه کافی به موضوع هویت ملی توجه نشده است. قاسمی (۱۳۸۷) در پژوهشی با عنوان همبستگی ملی در کتب درسی دوره ابتدایی به این نتیجه دست یافت که میزان توجه به مقوله‌های هویت ملی مورد بحث در کتاب‌های بررسی شده، در حدود ۷٪ کل محتوای کتاب‌ها بوده است که بخش ناچیزی را تشکیل می‌دهد.

بازخوانی کارهای پژوهشی نشان می‌دهد که هدف اصلی کتاب‌های درسی ارائه‌گفتمانی است که در آن تداوم هویت اسلامی جامعه و نیز عدم مشروعیت شاهان، داده‌های اساسی را تشکیل می‌دهند. به گفته نوشین یآوری فکر اصلی که نوشته‌ها در پی القای آن هستند، گسست بین دیروز و امروز است. تاریخ مشترک ایرانیان، تاریخ ستم‌شاهی، رنج مردم، مقاومت‌ها، مبارزات و فداکاری‌های آنها بوده است. از آغاز انقلاب، ایران به "خانه ملت" تبدیل شده و روح خویش، یعنی اسلام و وحدتش را باز یافته است (ص ۱۰۳). یکی دیگر از موضوعاتی که پژوهش‌های پیرامون کتاب‌های درسی به آن می‌پردازند نوع پرداختن به هویت ملی و مصداق‌های اصلی آن است. فیاض وایمانی فرشچی (۱۳۹۰) نشان می‌دهند که هویت ملی بیشتر به نماد مشاهیر ایرانی مربوط می‌شود و کتاب‌های درسی به اساطیر ملی، سرود ملی و پرچم، توجه بسیار کمی دارند. بر اساس همین پژوهش، بیشترین توجه کتاب‌هایی

مانند تاریخ و جامعه‌شناسی به نمادها و پیام‌های دینی است. نویسندگان در نتیجه‌گیری اشاره می‌کنند که آموزش تاریخ، جغرافیا و ادبیات فارسی در مدارس به‌گونه‌ای نیست که باعث تقویت هویت ملی و روح ایران دوستی در دانش‌آموزان شود (۱۳۸۸، ص ۵۸). نتیجه‌گیری همگونی را می‌توان در پژوهش صادق زاده و منادی (۱۳۸۷) یافت. از نظر نویسندگان، نمادهای سرود ملی، پرچم، لباس ایرانی و جشن‌های ملی، بسیار مورد بی‌توجهی قرار گرفته‌اند و در مقابل به نمادهای دفاع از سرزمین، نخبگان و مشاهیر ملی بیشتر اشاره شده است. شمشیری و نوشادی (۱۳۸۱) در پژوهشی با عنوان بررسی میزان برخورداری کتب فارسی، تاریخ و تعلیمات اجتماعی دوره راهنمایی تحصیلی از مؤلفه‌های هویت ملی، به این نتیجه دست یافتند که در کتب نام‌برده، به برخی از مؤلفه‌های هویت ملی که به مسائل دینی و سیاسی ربط پیدا می‌کنند در حد نسبتاً مناسبی پرداخته شده است. این در حالی است که برخی دیگر از ابعاد هویت ملی مانند هنجارهای ملی، اسطوره‌های ملی، خرده فرهنگ‌های قومی، نمادهای ملی و تعاملات بین‌المللی به شدت مورد غفلت قرار گرفته‌اند.

یکی دیگر از نکاتی که در پژوهش‌ها بر روی کتاب‌های درسی مورد توجه قرار گرفته است، کم‌توجهی به تاریخ پیش از اسلام ایران است. به نظر صالحی عمران، عابدینی بلترک و منصور، کتاب‌های درسی کمتر به قهرمانان قبل از اسلام می‌پردازند. یکی از دلایل این امر می‌تواند ناشی از جهت‌گیری سیاسی برنامه‌ریزان درسی و همچنین جهت‌گیری دینی آنها باشد. بنابراین در موارد معدود و به طور مختصر، به قهرمانان ملی اشاره شده است. (صالحی عمران، عابدینی بلترک و منصور، ۱۳۹۷، ص ۲۷). تاکید کتاب‌ها بیشتر بر روی میراث اسلامی است و در زمینه هویت ملی نیز تلاش می‌شود هویت ملی در پیوند تنگاتنگ با هویت دینی مطرح شود و به ندرت آداب و رسوم ایرانی، جشن‌های ملی و اسطوره‌ها، چهره‌ها و مفاخر ملی در کتاب‌های درسی لحاظ شده باشد. به نظر نویسندگان، این موضوع می‌تواند تضعیف هویت ملی دانش‌آموزان و عدم تعادل و هماهنگی به‌دنبال داشته باشد. به عنوان نمونه؛ به ندرت جشن‌های ملی از جمله عید نوروز و آداب و رسومی



چون هفت‌سین و سیزده به در، که در شکل دادن به هویت ملی نقش اساسی دارند، در کتاب‌های مورد بررسی بحثی به میان آورده شده است (صالحی عمران، عابدینی بلترک و منصور، ۱۳۹۷، ص ۳۰).

به گفته نجار نهایندی و قربانعلی زاده در کتاب‌های درسی در دهه ۱۳۹۰ نیز در مقایسه با کتاب‌های گذشته تعلیمات اجتماعی دوره ابتدایی، چیزی بطور اساسی تغییر نکرده و توجه بیشتر به ارزش‌های اجتماعی، اخلاقی و مذهبی از ویژگی‌های کتاب مطالعات اجتماعی در دوره تحول بنیادین می‌باشد (نجار نهایندی، قربانعلی زاده، ۱۳۹۳). صالحی عمران، عابدینی بلترک و منصور نیز بر این باورند که در کتاب‌های درسی کمتر به قهرمانان قبل از اسلام پرداخته شده است. یکی از دلایل این امر می‌تواند ناشی از جهت‌گیری سیاسی برنامه‌ریزان درسی و همچنین جهت‌گیری دینی آنها باشد. بنابراین در موارد معدود و به طور مختصر به قهرمانان ملی اشاره شده است. این موارد محدود می‌توان به کتاب فارسی بخوانیم درسی با عنوان "آریو برزن" آمده اشاره نمود (صالحی عمران، عابدینی بلترک، منصور، ۱۳۹۷ ص ۳۷).

در بررسی کتاب‌های درسی پرسش اصلی بر سر رابطه و جایگاه دو هویت ملی و دینی است. اگر در کتاب‌های پیش از سال ۱۳۵۷ کتاب‌های درسی پاسخی روشن به این پرسش داشتند، در گفتمان آموزشی ۴ دهه اخیر نوعی ناروشنی، اغتشاش و عدم انسجام به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد دو ترکیب هویتی «مسلمان ایرانی» یا «ایرانی مسلمان» به گفته شاهرخ مسکوب، در سراسر متون درسی در رقابت با یکدیگر طرح می‌شوند. رابطه میان این دو هویت در همه مطالب درسی و کتاب‌ها به گونه همسان به میان نیامده است. در برخی مطالب کتاب‌های درسی بیشتر از مسلمان ایرانی سخن به میان می‌آید و در شماری دیگر گفتمان آموزشی به ایرانی مسلمان نظر دارد. نوسان میان دو قطب هویتی و نوع رابطه آنها، یک داده اساسی در محتوای کتاب‌های درسی است و با وجود تلاشی که برای آشتی میان آنها صورت گرفته است و سایه تنش هویتی همه جا به چشم می‌خورد.

نسل جوان ایران در دوران پیش از ۱۵۷۳ با "رمان ملی" گذشته تاریخی خود آشنا می‌شد که در آن نوعی تداوم تاریخی از ایران باستان تا دوران معاصر

وجود داشت و شاهانی که راز بقای یک تمدن باستانی را تشکیل می‌داند. رمان دوران پس از ۱۳۵۷ دینی-ملی است با ابهامات و تنش‌هایی که می‌توانند بر روی چند و چون درونی کردن آن توسط نسل جوان تاثیر بگذارد.

بحران هویتی نسل جوان در پژوهش‌های ایران

شماری فراوان از پژوهش‌های سال‌های ۱۳۸۰ و ۱۳۹۰ خورشیدی بر روی جوانان (به‌ویژه دانش‌آموزان و دانشجویان) به وجود بحران هویتی در میان این گروه اجتماعی اشاره می‌کنند (اکبری و عزیزی، ۱۳۸۷، ربانی و رستگار، ۱۳۹۲، سولزاده، بهتری و شیخ‌الاسلامی، ۱۳۹۲، قانع‌ی راد، موسوی و حمیدیان، ۱۳۸۶). تنش‌های هویتی که در نوشته‌های پژوهشی به آن اشاره می‌شود همواره معنا و سمت و سوی همگونی ندارد. هم‌زمان مخرج مشترک بسیاری از این پژوهش‌ها بررسی رابطه میان عملکرد نهادهای هویت‌ساز مانند نظام آموزشی و دانشگاه با مسائل و گره‌هایی است که به نظر می‌رسد ریشه تنش‌ها و بحران‌های هویتی جوانان را تشکیل می‌دهد. مهربانی کوشکی و همکاران (۱۳۹۵) در پژوهش خود بر روی دانشجویان به این نتیجه می‌رسند که اگر فرد در پذیرش یا رد ارزش‌ها و اسطوره‌های ملی و سرزمینی سردرگم و بلاتکلیف است، بخشی از این بلاتکلیفی ناشی از عملکرد نهادها و منابع هویت‌ساز باشد (خانواده، مدرسه، دانشگاه و مراجع فرهنگی، دینی و حاکمیتی). از نظر نویسندگان، فقدان جذابیت و خلاقیت سمعی و بصری لازم؛ از ارزش‌های ملی، بسته‌ای پیش روی نوجوان و جوان ایرانی قرار داده که میل و انگیزه‌ای برای مصرف و نهادینه کردن آن در مجموعه احساسات و آگاهی‌های افراد باقی نمی‌گذارد.

یکی از نکاتی که در بحث‌های شماری از پژوهش‌ها بدان اشاره می‌شود تاثیر چند و چونی پرداختن به هویت ملی در نظام آموزشی بر روی روندهای هویت‌پذیری جوانان و رابطه آنها با هویت‌های جمعی است. رضایی، منصوره و عابدینی بلترک (۱۳۹۲) در پژوهشی با عنوان جایگاه برنامه درسی دانشگاهی در تقویت هویت ملی دانشجویان به این نتیجه می‌رسند که برنامه‌های درسی دانشگاه، نه تقویت هویت ملی، که تضعیف آن را سبب می‌شوند. همین



داوری را صالحی عمران و شکیباییان (۱۳۸۶) پیرامون کتاب‌های درسی دوره ابتدایی دارند چرا که از نظر آنها دروس مختلف نقش چندان مؤثری در شکل‌گیری و تحکیم شاخص‌های اسطوره‌ای و نمادین ملی ندارند. صادق‌زاده و منادی (۱۳۸۷) نیز بر این باورند که محتوای کتاب‌های مذکور نمی‌توانند نقش چندان مؤثری در تقویت و پرورش هویت ملی دانش‌آموزان، ایفا کنند (۱۳۸۷، ص ۱۳۴). جدیدی محمدآبادی بر کمبود در زمینه مسائل هویت ملی اشاره می‌کند و می‌گوید باید به محتوای کتاب‌های درسی در جهت پرورش و تقویت نمادهای هویت ملی دانش‌آموزان بیشتر توجه شود (جدیدی محمدآبادی، ۱۳۹۴). برای رزازی فر، ضعف هویت ملی در شرایط جهانی شدن و تاثیر فرهنگ‌های خارجی "اعتدال سنت ما را بر هم زده و این امکان را به‌وجود آورده اند که ادامه حیات فرهنگی‌مان زیر سوال رود" (رزازی فر، ۱۳۷۹، ص ۱۰۲).

شماری دیگر از پژوهش‌های میدانی از سال‌های ۱۳۸۰ به این سو به موضوع بحران هویتی اشاره کرده‌اند که جوانان ایران با آن دست و پنجه نرم می‌کنند (حاجیان، ۱۳۸۸، حضرتی صومعه، ۱۳۸۸). چرایی این بحران هویتی جوانان موضوع بحث شماری از کارهای پژوهشی است. به نظر حضرتی صومعه در جامعه امروز، جوانان با دشواری شناخت هویت ملی خود به عنوان يك ایرانی مواجه هستند (حضرتی صومعه، ۱۳۸۸، ص ۶۳). مشکلات و تنش‌های هویتی که نوشته‌های دانشگاهی از آن صحبت می‌کنند مصداق‌ها و مولفه‌های گوناگون دارند و هویت‌های جمعی را به یک گونه در بر نمی‌گیرند. هم‌زمان همه این پژوهش‌ها با یک رهیافت و روش‌شناسی به سراغ این موضوع نرفته‌اند. برخی از نوشته‌ها آشکارا سمت‌گیری ایدئولوژیک دارند و در پی دانستن چرایی ناموفق بودن نهادهای رسمی در انتقال هویت دینی هستند. دغدغه آشکار این دسته از پژوهش‌ها، نه درک انتقادی واقعیت اجتماعی آن گونه که هست و پرداختن سنجش‌گرانه به چرایی روی‌گردانی جوانان از هویت جمعی مطلوب نهادهای رسمی، که بیشتر کمک به نظام آموزشی برای کارایی بیشتر در هویت‌سازی نسل جوان با رویکرد دینی-ملی است. پژوهش‌های دیگری هم از وجود شکاف میان هویت ملی و دینی مورد نظر نظام آموزشی

و تجربه‌های فردی جوانان پرده بر می‌دارند و تلاش می‌کنند با رویکردی سنجش‌گرانه به کند و کاو پیرامون چند و چون روندهای هویت‌یابی و نقش گفتمان آموزشی و سایر نهادهای رسمی بپردازند. یکی از وجوه اصلی این بحران مرزهای مغشوش میان هویت ملی و هویت دینی و سردرگمی‌های هویتی جوانان در دنیای امروز است.

مطالعه لطف آبادی بر روی نمونه آماری بزرگ جوانان نشان می‌دهد که ۶۵ درصد جوانان به کم‌توجهی مدرسه به هویت ملی باور دارند و ۶۱ درصد کتاب‌ها و مطالب درسی را خسته کننده و ملال‌آور می‌دانند. بر اساس همین مطالعه میدانی در حالی که حدود ۷۵ درصد از آنها شخصیت‌ها و چهره‌های هنری، فرهنگی، ورزشی و یا علمی را الگوهای آرمانی خود می‌دانند این رقم برای روحانیت و شخصیت‌های دینی فقط ۶ درصد است (ص ۱۸). از نظر اکبری و عزیزی، (۱۳۸۷) مهم‌ترین متغیرهای موثر بر تنش هویتی، احساس تعلق به جامعه، نوع رویکرد به غرب، مشروعیت نظام سیاسی و فردگرایی هستند.

یکی از موضوعات مهمی که در پژوهش‌های پیرامون بحران هویت جمعی به میان می‌آید جایگاه هویت اقلیت‌ها در مناطق مختلف ایران است (حاجیانی، ۱۳۸۷، سولزاده و دیگران، ۱۳۹۲، کاظمی و نادری، ۱۳۹۲، عبداللهی، ۱۳۸۵، عزیزی نژاد و دیگران، ۱۳۸۹، مقدس جعفری و دیگران، ۱۳۸۷، یاوری، ۱۳۷۳). برای مثال عبداللهی در کار میدانی خود پیرامون هویت جمعی نزد جوانان کردستان (۱۳۸۵) نشان می‌دهد که هویت کردی در میان دانشجویان شهر سنندج از نفوذ چشمگیری برخوردار است و حس تعلق به آن از هویت ملی یا دینی نیرومندتر است. حاجیانی (۱۳۸۸) نیز در پژوهش خود به رابطه منفی میان هویت ملی ایرانی و هویت قومی برخی از اقلیت‌ها (به‌ویژه کرد و عرب) اشاره می‌کند. کاظمی و نادری (۱۳۹۲) به موضوع سبک‌های هویت‌یابی و رابطه آن با هویت قومی می‌پردازند. این کار میدانی که بر روی دانشجویان گروه‌های قومی ترکمن، کرد و مازنی انجام شده است نشان می‌دهد که دانشجویان این مناطق، تجربه هویتی متفاوتی را زندگی می‌کنند و رابطه آنها با هویت قومی و یا هویت ملی با سایر دانشجویان به یک



گونه نیست. ایران محمدی در تز دکترای خود در فرانسه نشان می‌دهد که چگونه در مدارس کردستان، جوانان که به زبان و هویت کردی خود دلبستگی دارند، از به رسمیت شناختن نشدن فرهنگ کردی سرخورده‌اند. عدم پاسخ به این نیاز و سرکوب پیوسته این میل، سبب رابطه بسیار نیرومند عاطفی با هویت کردی می‌شود. جوانان، خود را قربانی این سانسور هویتی و نیز تحمیل یک هویت دینی ناهمساز و بیگانه با محیط فرهنگی خود می‌دانند (Mohammadi, 2004). سولزاده، بهتری و شیخ الاسلامی (۱۳۹۲) رابطه میان جایگاه زبان و فرهنگ اقلیت‌ها در نظام آموزشی و هویت ملی و قومی را مورد بررسی قرار داده‌اند. این پژوهش میدانی که در آذربایجان شرقی صورت گرفته نشان می‌دهد که توجه به زبان و فرهنگ آنها می‌تواند به عامل مثبتی در روندهای هویت‌یابی جوانان تبدیل شود.

موضوع رسانه‌های جدید و دنیای مجازی و تاثیر آنها بر روندهای هویت‌یابی جوانان در پژوهش‌های دهه ۱۳۹۰ مورد توجه قرار گرفته است (کیان و قلی پور، ۱۳۹۵، کوهی و حسینی، ۱۳۹۳، ربانی و رستگار، ۱۳۹۲). به نظر می‌رسد در ایران محدودیت‌ها در عرصه عمومی و کنترل و نظارت سخت‌گیرانه نهادهای رسمی مانند آموزش سبب می‌شود فناوری و دنیای مجازی به عاملی مهم در روندهای اکتساب و درونی‌کردن هویت جمعی جوانان تبدیل شود. معمار، عدلی پورو خاکسار نشان می‌دهند که شبکه‌های اجتماعی مجازی، باعث تغییرات اساسی در نهادهای هویت‌ساز شده‌اند و عوامل معناساز هویتی را دستخوش تغییر کرده‌اند. افشانی و موسوی ندوشن (۱۳۹۶، ص ۱۲۳) وجود نوعی نابهنجاری و یا حتی بی‌هنجاری در میان جوانان اشاره می‌کنند که نتیجه آن بروز بحران هویت است. از نظر نویسندگان، بحران هویتی نتیجه تلاقی سه فرهنگ ایرانی، اسلامی و غربی و تقابل آنهاست. به باور نویسندگان، افرادی که بیشتر از رسانه‌های اجتماعی استفاده کرده‌اند، در بعد هویت ملی، از قابلیت تاثیرپذیری بیشتری برخوردارند. جوانان بیشترین وقت خود را با رسانه‌های اجتماعی می‌گذرانند و این مواجهه، تاثیر خود را بر ابعاد دینی و فرهنگی آنان اعمال می‌کند (۱۳۹۶، ص ۱۳۴).

بحث و نتیجه‌گیری

بررسی دو دوره تاریخی (پیش و پس از ۱۳۵۷) در ایران قرن چهاردهم خورشیدی، به روشنی نشان می‌دهد که چینش هویتی در گفتمان رسمی، نوعی تصمیم سیاسی-ایدئولوژیک نهادهای حکومتی است و آنها هستند که می‌خواهند از بالا به روندهای هویت‌پذیری جوانان سمت و سو دهند. مطالعه موردی رابطه جوانان با نهاد آموزش در آنچه به هویت ملی مربوط می‌شود، نشان از وجود شکاف میان هویت انتصابی از سوی نهادهای رسمی (آموزش) و تجربه‌های هویتی شخصی جوانان در سال‌های پس از ۱۳۵۷ دارد. این شکاف، همان‌گونه که در شماری از پژوهش‌های میدانی هم به روشنی به آن اشاره شده، یکی از منابع اصلی تنش‌ها و سردرگمی هویتی در میان جوانان هم به شمار می‌رود. بازخوانی ادبیات پژوهشی پیرامون هویت جوانان حکایت از این می‌کند که روندهای هویت‌پذیری آنها در جامعه امروز ایران، بر بستر سه تنش مهم شکل می‌گیرد.

تنش اول، بی‌اعتبار شدن نسبی نهادهای رسمی مانند آموزش است که در روندهای هویت‌یابی جوانان نقش فعالی به عهده دارند. کاهش مشروعیت این نهادها به‌ویژه به فلسفه و سمت و سوی گفتمان آنها، تلاش برای تحمیل یک هویت بسته و عبوس از بالا، روش‌های سخت‌گیرانه و آمرانه مربوط می‌شود.

تنش دوم به بحران هویت جمعی در کشوری با یک حکومت دین‌سالار مربوط می‌شود. حضور دین حداکثری در همه عرصه‌های اجتماعی از آموزش تا حوزه‌های دیگر فرهنگی و اجتماعی و نیز در رسانه‌های جمعی، سبب شکل‌گیری شکاف‌های آشکار و پنهان میان جوانان و دین دولتی و گفتمان دینی می‌شود. حکومت دینی در عمل رابطه با امر قدسی و معنویت را آسیب‌شناسانه کرده است چرا که همه این مقوله‌ها از وجه شخصی، معنوی و اخلاقی تهی شده‌اند و به صورت امری هنجاری و تحت نظارت دولت درآمده و گاه شکل تحمیلی و اجباری به خود گرفته‌اند. دولتی شدن دین و دین دولتی با تحولات ذهنیتی جامعه ایران و تنوع روزافزون رابطه با امر قدسی، معنویت و دین و دینداری (و بی‌دینی) همسو نیست و خود این موضوع در بدین کرد و سرخوردگی جوانان از نظام آموزشی مؤثر است.



تنش سوم به آشفتگی‌ها و سردرگمی در رابطه میان منابع و مراجع (رفرنس‌های) اصلی هویتی در گفتمان رسمی باز می‌گردد. اگر در دوران پیش از ۱۳۵۷ نوعی انسجام گفتمانی در نظام آموزشی ایران و سایر نهادهای رسمی پیرامون هویت ملی وجود داشت، در چهار دهه گذشته، این انسجام در شکل و محتوا جای خود را به نوعی اغتشاش و ابهام گفتمانی داده است. نظام آموزشی در وجه گفتمانی و نیز در فعالیت‌های جمعی، هویت دینی را وجه اصلی هویت جمعی به شمار می‌آورد، برای هویت ملی نقشی تکمیلی و ثانوی قائل است و هویت‌های قومی را به حاشیه می‌راند. در درک و فلسفه نظام آموزشی هویت جمعی از نوعی مشروعیت دوگانه (شیعه و ملی) برخوردار است و هویت ملی جدا از هویت دینی وجود ندارد. مشروعیت دوگانه هویتی به معنای تعادل و هم‌سنگی میان این دو هویت نیست، چرا که دو رفرنس به‌گونه‌ای نامتعادل مطرح می‌شوند، ناپیوسته‌اند و همواره سمت و سوی یکسانی ندارند. گاه هویت دینی برجسته و اصلی می‌شود و زمانی هر دو هویت در کنار یکدیگر وجود دارند. هم‌زمان مصداق‌ها و نشانه‌های این دو هویت به یکسان مورد توجه قرار نمی‌گیرند چرا که موضوعات دینی حضوری نظام‌مند (سیستماتیک) در برنامه آموزشی دارند و در همه جا حتی در کتاب‌های علمی هم مطرح می‌شوند. تکیه بر هویت دوگانه همراه است با نادیده گرفتن و یا به حاشیه راندن کامل هویت‌های جمعی دیگر به‌ویژه در آنچه به هویت قومی و یا اقلیت‌های دینی باز می‌گردد.

تنش‌های هویتی در تجربه جوانان، هم ریشه در تناقضات و تضادهای درونی نهادی مانند آموزش دارد و هم به این موضوع مهم مربوط می‌شود که گفتمان آموزشی به‌جای حرکت از نیازها، مطالبات هویتی و واقعیت‌های جامعه بیشتر به دغدغه‌های ایدئولوژیک و سیاسی حکومت توجه می‌کند. نتیجه این چینش و سلسله مراتب هویتی نوعی بلا تکلیفی و آشفتگی هویتی در میان جوانان است که به اشکال گوناگون در تجربه‌های هویت‌پذیری آنها بازتاب می‌یابد. بازخوانی پژوهش‌های گوناگونی که پیرامون موضوع هویت جمعی (ملی، دینی و قومی) صورت گرفته نشان می‌دهد که نسل جدید در تجربه‌های هویت‌یابی خود با مجموعه این تنش‌ها دست و پنجه نرم

می‌کند. جوانانی که با گفتمان هویتی نظام آموزشی و دیگر نهادهای رسمی کنار نمی‌آیند، به ناچار باید پاسخ‌های فردی و گروهی برای پرسش‌های هستی‌شناسانه پیرامون کیستی و چیستی خویش بیابند. اهمیت یافتن بی‌سابقه هویت‌های محلی، به‌ویژه در مناطقی که اقلیت‌های زبانی، دینی و قومی زندگی می‌کنند، یکی از پیامدهای این تنش‌ها و سردرگمی هویتی در ایران است. اشکال دیگر مقاومت هویتی در برابر بنیادگرایی هویت اسلامی-شیعی دولتی را می‌توان در گرایش‌های ناسیونالیستی افراطی و یا دین‌گریزی، نفرت از اسلام و از کشورهای عربی و یا سرخوردگی‌های هویتی یافت. در کنار هویت‌های واکنشی و مقاومتی، ما با کسانی هم سروکار داریم که بیشتر از گفتمان نهادهای رسمی تأثیر می‌پذیرند و هویت آنها دارای وجه دینی (شیعی) بسیار پر رنگی است. زندگی اجتماعی همراه با بحران و شوربختی هویتی به معنای نیاموختن هم‌زیستی با هویت‌های دیگر و پذیرش دیگری متفاوت هم است.

تنش‌های هویتی گوناگون که در پژوهش‌های بر روی جوانان از آن سخن به میان می‌آید نشان می‌دهند که هویت ملی و یا سایر هویت‌های جمعی، موضوعات انتزاعی و جدا از تجربه‌های مشخص جامعه نیستند. نهادهای رسمی هویت‌ساز از بالا نمی‌توانند به‌گونه‌ای آمرانه و یک‌سویه، جامعه را به پذیرش و درونی کردن نوع خاصی از هویت وادار کنند. هویت جمعی نتیجه نوعی کنش ارتباطی متقابل و "بده بستان" مداوم میان نهادها، گفتمان‌ها و کسانی است که بطور مشخص در تجربه‌های هویتی شرکت می‌کنند. اگر در جامعه مقاومت هویتی در برابر خوانش رسمی هویت جمعی شکل می‌گیرد، برای درک آن باید به سراغ شکاف‌هایی رفت که در تجربه‌های روزمره و مشخص وجود دارند. بی‌اعتباری هویت دینی و نهادهای دینی منجر به نوعی نهادزدایی از روندهای هویتی شده است.



کتابشناسی

- ارغندی، ع. و محمدی مهر، غ. (۱۳۹۵). بازنمایی هویت ملی در کتابهای فارسی مقطع دبستان. مطالعات ملی، ۱۷ (۱)، ۵۲-۳۹
- اقبال‌آشتیانی، ع. (۱۳۰۱). دوره تاریخ عمومی برای سال دوم متوسطه شامل: تاریخ ایران (سه سلسله سلوکی و اشکانی و ساسانی و عرب و روم). تهران: کتابخانه کاوه
- افشانی، ع. و موسوی ندوشن، م. (۱۳۹۶). مصرف رسانه و هویت ملی از دیدگاه جوانان ۱۵-۲۹ ساله شهر یزد در سال ۱۳۹۶. فصلنامه رسانه، ش ۲۸ (۱)، ۱۳۶-۱۳۱.
- اکبری، ح و عزیزی، ج. (۱۳۸۷). هویت ملی و عوامل مؤثر بر آن در میان دانش‌آموزان دوره متوسطه شهر شیراز، فصلنامه علمی پژوهشی رفاه اجتماعی، شماره ۲۷، ۲۷۷-۳۰۰.
- اکبری، م. ع. (۱۳۹۱). پروژه ملت‌سازی و آموزش تاریخ در کتاب‌های درسی عصر پهلوی اول. تاریخ ایران، شماره ۱۲.
- پیرنیا، ح. (۱۳۰۸). ایران قدیم یا تاریخ مختصر ایران تا انقراض ساسانیان. تهران: وزارت معارف تهران.
- پیوندی‌س. (۱۳۷۸). واقعیت‌های نظام آموزشی ایران. ایران نامه، سال ۱۷، شماره ۴
- تقی زاده، ا. (۱۳۹۱) اقوام ایرانی و قومیت در کتاب‌های درسی مقطع ابتدایی دوره پهلوی اول.
- حاجیانی، ا. (۱۳۸۷). نسبت هویت ملی با هویت قومی در میان اقوام ایرانی، فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی، دوره نهم، شماره ۳ و ۴، ۱۶۴-۱۴۳
- حضرتی صومعه، ز. ۱۳۸۸ هویت ملی ایرانی و جوانان. علوم رفتاری، شماره ۲، ۵۳-۶۵
- جدیدی محمد آبادی، ا. (۱۳۹۴). تحلیل محتوای کتابهای درسی فارسی و علوم اجتماعی پایه ششم ابتدایی از حیث توجه به هویت ملی بر محور استانداردهای مصوب. پژوهش در یادگیری آموزشگاهی و مجازی، سال سوم، شماره یازدهم، ۴۱
- جلال‌الدین‌میرزا قاجار. (۱۸۶۷). نامه خسروان؛ داستان پادشاهان پارس به زبان پارسی که سودمند مردمان به ویژه کودکان است. بمبئی هندوستان: چاپخانه خان.
- خدایار، ا. و فتحی، ا. (۱۳۸۷) هویت ملی در کتاب‌های آموزش و پرورش (مورد مطالعه: دوره متوسطه). فصلنامه مطالعات ملی، سال نهم، شماره ۳، ۲۷-۵۲
- ربانی، ع و رستگار، ی. (۱۳۹۲). تحلیلی بر وضعیت هویت ملی و ابعاد شش‌گانه آن در بین شهروندان شهر اصفهان. جامعه‌شناسی کاربردی، دوره ۲۴، شماره ۲.
- رزازی فر، ا. (۱۳۷۹). الگوی جامعه‌شناختی هویت ملی در ایران. فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۵، ص ۱۰۲-۱۳۳
- رشید یاسمی، غ. (۱۳۱۶). تاریخ ایران. تهران: شرکت طبع کتاب.
- رضایی، ا، منصور، س. و عابدینی بلترک، م. (۱۳۹۲). جایگاه برنامه‌ی درسی دانشگاهی در تقویت هویت ملی دانشجویان. فصلنامه‌ی مطالعات ملی، شماره ۱۲، ۵۳-۷۱
- سولزاده، م.؛ بهتری، ح. و شیخ‌الاسلامی، ر. (۱۳۹۲). آموزش زبان مادری و بحران هویت قومی نوجوانان و جوانان. همایش قومیت و فرهنگ ایران اسلامی، تبریز، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی
- شکورقهراری، م.، اکبری، م. ع. (۱۳۹۳). وجوه کانونی ایرانیت در متون درسی عصر پهلوی اول. کتب تاریخ، جغرافیا و ادبیات فارسی. مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهشنامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ، سال ۵، شماره ۱۹، ۹۲-۶۹
- شمشیری، ب. و نوشادی، م. ر. (۱۳۸۶) بررسی میزان برخورداری کتب فارسی، تاریخ و تعلیمات

- اجتماعی دوره راهنمایی تحصیلی از مؤلفه‌های هویت ملی. فصلنامه مطالعات برنامه درسی، سال دوم، شماره ۶، ۷۸-۵۱
- شیخاوندی، د. (۱۳۸۳). بازتاب هویت اقوام ایرانی در کتاب‌های درسی دوره ابتدائی و راهنمائی. فصلنامه تعلیم و تربیت، شماره ۸۷، ۱۲۰-۱۹۳.
 - شبیانی، ع.، یاسمی، ر.، رضازاده شفق، غ.، فرهودی، ح. و فلسفی، ر. (۱۳۱۸). کتاب تاریخ سال اول دبیرستان، تهران: وزارت فرهنگ
 - صادق زاده، ر. و منادی، م. (۱۳۸۷). جایگاه نمادهای هویت ملی در کتابهای درسی ادبیات فارسی و تاریخ. دوره متوسطه: رشته علوم انسانی. فصلنامه نوآوری‌های آموزشی، سال هفتم، شماره ۲۷، ۱۲۵-۱۳۶
 - صالحی عمران، ا.، عابدینی بلترک، م.، منصور، س. (۱۳۹۷). تحلیل محتوای کیفی کتابهای درسی دوره ابتدایی بر مبنای مؤلفه‌های میراث فرهنگی. فصلنامه مطالعات توسعه ی اجتماعی- فرهنگی، دوره هفتم، شماره ۱، ۳۶-۹
 - صالحی عمران، ا. و شکیباییان، ط. (۱۳۸۶). بررسی میزان توجه به مؤلفه‌های هویت ملی در کتابهای درسی دوره آموزش ابتدایی، فصلنامه مطالعات ملی، سال هشتم، شماره ۱، ۸۴-۶۳.
 - عبداللهی، م. (۱۳۸۵). هویت جمعی غالب در بین دانشجویان دانشگاه‌های شهر سنج. فصلنامه علوم اجتماعی، شماره ۳۲، ۷۷-۱۰۸
 - عبدی، ع. و لطفی، م. (۱۳۸۷). جایگاه هویت ملی در کتب درسی آموزش و پرورش مورد مطالعه: کتب تاریخ دوره دبیرستان. فصلنامه مطالعات ملی، سال ۹، شماره ۳، ۷۲-۵۳
 - عزیزی‌نژاد، ب. و دیگران. (۱۳۸۹). بررسی جامعه شناختی میزان رابطه هویت ملی و هویت قومی بین جوانان آذری‌زبان شهر ارومیه، فصلنامه مطالعات امنیت اجتماعی، شماره ۲۱، ۱۲۰-۸۹.
 - فروغی، م. ع. ذکاءالملک (۱۳۰۸) تاریخ مختصر ایران و عالم، پنجم و ششم ابتدائی، چاپ سوم، تهران: مطبعه علمی
 - فروغی، م. ع. ذکاءالملک (۱۳۱۰) تاریخ مختصر ایران (مقدماتی): مخصوص سال سوم و چهارم مدارس ابتدایی. تهران: شرکت مطبوعات
 - فرهودی، ح. (۱۳۰۹). دوره تاریخ عمومی برای سال اول متوسطه. تهران: شرکت مطبوعات - مطبعه فرهومند، چاپ سوم.
 - فلسفی، ن. و شمیم، ع. ا. (۱۳۱۸). تاریخ مفصل ایران و تاریخ عمومی. تهران: شرکت چاپ کتاب.
 - فیاض، ا.، ایمانی قوشچی، ف. (۱۳۹۰). بررسی نمادهای هویت ملی در کتاب‌های درسی تاریخ و علوم اجتماعی دوره متوسطه رشته‌های علوم انسانی، تجربی و ریاضی فیزیک سال تحصیلی ۱۳۸۸-۱۳۸۹. فصلنامه روان‌شناسی تربیتی، سال ۱۷، شماره ۶، ۳۰-۶۳.
 - قاسمی، ج. (۱۳۸۷). همبستگی ملی در کتب درسی دوره ی ابتدایی (مورد مطالعه: کتب فارسی). فصلنامه مطالعات ملی، سال ۹، شماره ۴، ۱۳۳-۱۶۰.
 - قانع‌راد، م. ا.؛ موسوی، ی. و حمیدیان، ا. (۱۳۸۶). جنسیت و هویت قومی (نمونه شهر خرم‌آباد)، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۵۸ و ۵۹، ۱۶۷-۱۹۰
 - قنبری، ش.، قدیمی، م.، علی رضائی، ن. (۱۳۹۷). هویت ملی در کتاب‌های علوم اجتماعی: تحلیل محتوای کتاب‌های مطالعات اجتماعی دوره متوسطه دوم از حیث کاربرد مفهوم هویت. رشد آموزش علوم اجتماعی، دوره ۲۰، شماره ۳، ۵۲-۵۷.
 - کوهی، ک. و حسینی، م. ر. (۱۳۹۳). رابطه استفاده از رسانه‌های نوین با ابعاد هویتی در نوجوانان و جوانان، فصلنامه پژوهش‌های ارتباطی، شماره ۴
 - کیان، م و قلی پور، ز. (۱۳۹۵). آثار تربیتی شبکه‌های اجتماعی تلفن همراه بر هویت ملی و دینی



- دانشجویان. فصلنامه رسانه، ۱۰۳
- کاظمی، ف. و نادری، ح. (۱۳۹۲) بررسی رابطه سبک‌های هویت‌یابی و هویت قومی در دانشجویان گروه‌های قومی ترکمن، کرد و مازنی. پژوهش‌های روانشناسی اجتماعی، سال ۳، شماره ۱۲، ۷۹-۹۲
 - لطف آبادی، ح. (۱۳۸۱-۸۲). پژوهش در وضعیت و نگرش و مسائل جوانان ایران. فصلنامه پژوهشی-کاربردی مطالعات جوانان، شماره ۱-۲، ۱۳-۳۲
 - لقمان نیا، م. و خامسان، ا. (۱۳۸۹). جایگاه هویت ملی در نظام آموزش و پرورش ایران. فصلنامه تحقیقات فرهنگی، دوره سوم، شماره ۲، ۱۴۷-۱۷۱
 - معروفی، م. و پناهی توانا، ص. (۱۳۹۳) جایگاه مؤلفه‌های هویت ملی- مذهبی در محتوای کتابهای ادبیات فارسی دوره متوسطه. فصلنامه علمی- پژوهشی تعلیم و تربیت، دوره ۳۰، شماره ۴، ۸۳-۱۰۴.
 - مقیمی، ا و امینی، م (۱۳۹۱). بررسی نگرش جوانان یزدی نسبت به مؤلفه‌های هویت ملی و عوامل موثر بر آن. فصلنامه جامعه‌شناسی مطالعات جوانان، شماره ۶، ۱۵۵-۱۵۸.
 - مقدس جعفری، م. ح ؛ شیخوندی، د. و شریف‌پور، ح. (۱۳۸۷). رابطه هویت ملی و هویت قومی بین جوانان کرد؛ مطالعه موردی دانشگاه پیام نور سقز. فصلنامه مطالعات ملی، سال نهم، شماره ۱، ۷۹-۱۲۶
 - مهرابی کوشکی، ر.، امام جمعه زاده، ج.، مسعودنیا، ح.، ربانی خوراسگانی، ع. (۱۳۹۵). نقش سبک‌های هویتی در تبیین هویت ملی (مورد مطالعه دانشجویان دانشگاه اصفهان). جامعه‌شناسی کاربردی. سال ۲۷، شماره ۲.
 - نجار نیاوندی، م.، قربانعلی زاده، م. (۱۳۹۳). تحلیلی بر هویت ملی در کتب درسی (مطالعه موردی مطالعات اجتماعی). پژوهش‌های تربیتی، شماره ۲۹، ۷۹-۱۰۱.
 - نوشادی، م. ر.؛ شمشیری، ب.؛ احمدی، ح. (۱۳۹۰). نقش و کارکرد کتاب‌های تعلیمات اجتماعی پنجم دبستان و سوم راهنمایی در شکل‌گیری هویت ملی. پژوهش‌های برنامه درسی، دوره اول- شماره ۱، ۱۳۹-۱۶۸
 - یآوری نوشین (۱۳۷۳). اقوام و قومیت در کتاب‌های درسی. گفتگو، شماره ۳، ۹۷-۱۱۹
- Berger, P. & Luckmann, T. (1989). La Construction sociale de la réalité, Paris : Méridiens Klincksieck
 - de Gaulejac, V. (2003). Identité. In Barus-Michel J. Enriquez E., Lévy A. (2003). Vocabulaire de psychosociologie. Paris : érès
 - Dubar, C. (2015). La socialization. Construction des identités sociales et professionnelles. Paris : Armand Colin.
 - Mohammadi, I. (2004). Le rôle de l'école dans la recomposition de l'identité des jeunes Kurdes dans la République Islamique d'Iran. Thèse de doctorat, EHESS, Paris
 - Paivandi, S. (2008). Discrimination and Intolerance in Iran's Textbooks. Washington : Freedom House

دین، ملیت و ملت؛ گذشته، حال و آینده

حسن یوسفی اشکوری

درآمد

از موضوعات مهم و محوری در مبحث ملیت و ملت و هویت ملی، ارتباط و یا پیوند پدیده دیرپای دین با این مفاهیم جدید است. به ویژه تعیین نسبت اسلام با ملیت در جهان اسلام (جهان عرب و خاورمیانه عربی) و اسلام شیعی در ایران متأخر موضوعی است مهم و اساسی. پرسش اساسی این است که آیا دین می‌تواند از مؤلفه‌ها و یا از مقومات ملت، ملیت و هویت ملی به معنای کنونی آن باشد؟ در این نوشتار می‌کوشم بدین پرسش پاسخی درخور ارائه کنم. در آغاز تعریفی از دین، ملیت و ملت و تاریخچه آن ارائه می‌شود و پس از آن اشارتی می‌شود به تحولات این دو مفهوم در قرن اخیر و در نهایت جایگاه دین و تشیع در ایران کنونی و در آینده مطلوب مورد بررسی و داوری قرار می‌گیرد.

دین

ارائه تعریفی واحد و اجماعی از لغت و اصطلاح دین ناممکن است ولی شاید بتوان حول دین اسلام اجمالا روی این تعریف توافق کرد که: دین اسلام



(البته بیشتر معطوف به ادب اسلامی و در عرف مؤمنان به اسلام) عبارت است از ۱- نوعی تفسیر و فهم از جهان و هستی (به تعبیر آقای مجتهد شبستری «تفسیر نبوی جهان»، ۲- یک سلسله ارزش‌های اخلاقی و هنجاری و «باید»ها و «نباید»های برآمده از جهان‌نگری خاص حول محور بنیادین توحید و یکتانگرمی در تمام ابعاد و اضلاع آن، ۳- مجموعه‌ای از احکام عملی و یا سنن و شعائر (فردی و اجتماعی) برای تحقق سلوک مؤمنانه و زیست انسانی و اخلاقی مؤمنان و برخی اصلاحات اجتماعی.

اما در این زمینه ذکر یک نکته ضروری می‌نماید. ما امروز نمی‌دانیم که اسلام در نقطه آغازینش دقیقاً چگونه بوده و مثلاً در مشیت الهی و یا در ذهن و ضمیر نبی اسلام، چه اهداف و یا ساختاری مورد نظر بوده و حتی نمی‌دانیم که محمد در آغاز طرح تأسیس یک دین مستقل را در نظر داشته یا نه؛ از این رو آنچه امروز به نحو پسینی در باب تعریف و حدود و ثغور و کارکرد اسلام در بُعد حکمت نظری و عملی آن می‌توانیم بگوییم، کم و بیش همین مجموعه‌ای است که گفته شد. از گذشته تا کنون آنچه در باب تعریف دین اسلام و ابعاد آن گفته شده، پسینی است و فرآورده دیدگاه‌ها و تفسیرهای متکلمان و نظریه‌پردازان فرق مختلف اسلامی در این زمینه است. با توجه به این ملاحظات، می‌توان گفت که فهم‌ها و در واقع آرای تفسیری مفسران دینی در حوزه‌های مختلف، در تخته بند زمان بوده و کاملاً رنگ زمانه داشته و دارد. از این رو مفسران قرن دوم تحت تأثیر گفتمان‌های زمانه خود بوده و مفسران قرن سوم و چهارم و . . نیز ناگزیر چنین بوده‌اند. بر همین مبنا، تفاسیر ارائه شده در این گفتار، ناگزیر تحت تأثیر روزگار ماست و از این رو از ادبیات دینی معاصر برای افاده مقصود استفاده شده است. برای تدقیق بیشتر می‌افزایم، اسلام و اسلام‌گرایی در قرن اخیر، به دلایل اجتماعی و فرهنگی و تمدنی و به مقتضای مقتضیات زمانه، در عرصه عمل فراخ‌تر شده و کارکردهای عملی آن حول پرسش از «چه انتظاری از دین»، به مراتب گسترده‌تر شده و تعریف من نیز حد و حدود دین، به مقتضای کارکردهایی است که جاری و ساری است. با این حال، تجارب تاریخی نشان می‌دهد که دین اسلام، حداقل پس از تأسیس خلافت عربی - اسلامی، بیش و کم در ادوار

مختلف، کارکردهای سه گانه را در عمل داشته است. لازم به گفتن نیست که اکنون در مقام توصیفم و نه لزوماً در مقام توصیه.

ملیت و ملت

ملیت نیز مانند اسلام، به لحاظ معنایی و مفهومی، دارای معنای ثابتی نیست. کوتاه سخن آن است که «مله» (ملت) در ادب گذشته ما به معنای دین بوده (بنگرید به آیات: ۱۶۱ سوره انعام، ۱۳۵ سوره بقره، ۹۵ سوره آل عمران و ۱۲۳ سوره نحل و نیز به عنوان نمونه کتاب کلامی مشهور شهرستانی: الملل والنحل^[۱] در قرن ششم هجری) و حتی در عصر مشروطه نیز در ادبیات علمای مدافع مشروطیت همین معنا مراد می‌شده است (نمونه آن عنوان کتاب نائینی: تنبیه الامه و تنزیه المله)^[۲]. اما اندکی پیش از جنبش مشروطه خواهی، با ورود برخی افکار و ادبیات سیاسی و اجتماعی غربی به ایران، مفهوم غربی ملت و ملیت رایج شده که به زودی مفهوم کهن ملت فراموش شده و از یادها رفت.

«ملت» به معنای متعارف کنونی آن عبارت است از: مجموعه مردمانی که در محدوده مرزهای جغرافیایی معین و در ذیل یک نظام سیاسی و یک قانون اساسی زندگی می‌کنند. این معنای حداقلی و سیاسی و حقوقی ملت است ولی گر پای هویت ملی در میان باشد، البته برخی مؤلفه‌های دیگر نیز در بعد فرهنگی و تاریخی و عام برای آن در نظر گرفته‌اند: مانند زبان مشترک، تاریخ مشترک، خاطرات جمعی مشترک، غم‌ها و شادی‌های مشترک و . . . که البته این نوع مشترکات عمدتاً درباره ملت‌های کهن‌تر (مانند چین و هند و مصر و ایران) صادق است و نه در مورد دولت - ملت‌های نوین که در قرن اخیر و بیشتر پس از جنگ جهانی دوم ظاهر شده‌اند. بر این مبنا، واژه «ملیت» و «هویت ملی» و نیز «ملی‌گرایی» (یا ملت‌گرایی) باب شده و اکنون بسیار رایج است.

در این قسمت اشارتی می‌شود به سیر تحول مفهوم ملت‌گرایی در غرب

۱- شهرستانی، م. (۱۳۹۵) الملل و النحل. (س.ج. حسینی بدخشانی، مترجم) موسسه نشر میراث مکتوب.

۲- نائینی، م. (۱۳۸۲). تنبیه الامه و تنزیه المله. (س.ج. ورعی، تصحیح و تحقیق) موسسه بوستان کتاب.



مسیحی و سپس در جهان اسلام:

الف. سیر تحول ملت‌گرایی در اروپای مسیحی

اما این مفهوم از ملت و ملی‌گرایی، بر آمده از تحولات تمدنی تاریخ غرب و اروپاست. به اجمال می‌توان گفت: پس از نگارش کتاب شهر خدا^{۱۳} (مدینه الهی) سنت آگوستین در قرن پنجم میلادی (ترجمه پارسی آن به دست حسین توفیقی) و آغاز قرون وسطای غربی، دستگاه عظیم کلیسای کاتولیک و پاپیسم پدید آمد (که البته آن هم ریشه در شورای نیقیه در سال ۳۲۵ میلادی داشت)، امپراتوری بی‌سابقه دینی‌ای ظهور کرد که مرزهای آن را عقیده و دین تعیین می‌کرد و امپراتور آن نیز شخص شخیص پاپ اعظم به عنوان نماینده و بلکه تجسد الوهیت در زمین بود. این امپراتوری پس از رنسانس و اومانیسم و ظهور «ایسم»‌های جدید دیگر، به چالش کشیده شد ولی عملاً تا قرن نوزدهم در تمام قلمرو مسیحی ادامه داشت.

در این دوران دراز البته حکومت‌های عادی و عرفی هم وجود داشتند که عمدتاً در نماد سلطنت‌ها و پادشاهان و بعد نیز در سیستم کهن فئودالیسم متبلور بود ولی طبق دوگانه مدینه الهی / مدینه زمینی، مدینه زمینی و عرفی، رسماً تابع مدینه الهی و آسمانی شمرده می‌شد و در نتیجه شاهان و زمینداران و دیگر قدرت‌های محلی، به طور کلی می‌بایست تابع اوامر و نواهی کلیسا و در نهایت پاپ اعظم رم باشند. به رغم قبول چنین دوگانه‌ای در دو سوی قدرت، در عمل همواره بین این دو نهاد حاکم اختلافات نهان و آشکاری وجود داشت.

با رویداد فرهنگی و اقتصادی و سیاسی مدرن پس از سده شانزدهم میلادی و به طور خاص پس از پایان جنگ‌های سی ساله خونین مذهبی در اروپا و پیمان مهم وستفالی در سال ۱۶۴۸ میلادی، جدال دو نهاد دینی و غیر دینی تشدید شد و طی یک روند چند قرنه، در نهایت با طرح اندیشه لائیسیم و سکولاریسم، به جدایی نسبتاً کامل نظام‌های عرفی از شرعی و مذهبی کلیسایی منتهی شد و محصول آن در قرن بیستم (و بیشتر در مقطع پس از

۳- آگوستین، س. (۱۳۹۴). شهر خدا. (ح. توفیقی، مترجم) دانشگاه غیر دولتی، غیر انتفاعی ادیان و مذاهب.

جنگ جهانی دوم) ظهور نظام‌های سیاسی و حقوقی و مدنی سکولار یا لائیک در مغرب زمین و اخیراً گسترش آن در جوامع دیگر غیر اروپایی است. قابل ذکر است که انشعاب بزرگ در مسیحیت و ظهور گرایش نوین مسیحی در پایان قرن پانزدهم و آغاز قرن شانزدهم میلادی، که پس از آن تحت عنوان «پروتستانتیسم» شهرت یافت، به روند جداسازی این دوگانه بسیار یاری رساند و گراف نیست گفته شود که نقطه آغاز این چالش بزرگ و در نهایت تفکیک دو قلمرو دینی و عرفی آموزه‌های لوتر و لوتریانی و دیگر ارباب جنبش نخستین پروتستانی بوده است. هرچند که عوامل تمدنی مهم دیگر، مستقیم و غیر مستقیم، در تشدید و تقویت این چالش عظیم و فیصله بخش سهم مهمی داشته‌اند.

مخالفت با امپراتوری مذهبی کلیسایی، ذیل عنوان «ناسیونالیسم» شکل گرفت که معادل پارسی آن شد «ملت‌گرایی و یا ملی‌گرایی». «ناسیون» در زبان فرانسوی به معنای ملت با نوعی هویت‌یابی و اعلام تشخیص و آگاهی است و ناسیونالیسم نیز به معنای ملت‌گرایی است. به ویژه باید دانست که پس از تضعیف مسیحیت کلیسایی، از یک سو مفهومی مورد نیاز بود که برای مردم زیسته در یک محدوده جغرافیایی و یا محلی تولید آگاهی و خودآگاهی بکند و از سوی دیگر مردمان را برای بسیج در مقابله و مقاتله با دشمنان به هنگام جنگ‌های میهنی به کار آید و این بر عهده ملی‌گرایی مدرن گذاشته شد. در گذشته کلیسا و دین این هر دو نقش را ایفا می‌کرده است. البته بعدتر «انترناسیونالیسم» (جهان‌وطنی) نیز باب شد که به کلی معنایی متفاوت دارد. ملت‌گرایی مدرن غربی، از جهاتی با مؤلفه‌هایی بنیادین دیگری چون آزادی و حق انتخاب آدمی در تمام امور از جمله حق حاکمیت ملی و نیز جدایی نهاد دولت (رژیم: state) از نهاد دین و کلیسا و نیز با ضرورت قانون عرفی گره خورده و در واقع این دو ملزوم هم شمرده شده‌اند.

ب. ورود مفهوم نوین ملت‌گرایی به سرزمین‌های اسلامی

اما ورود چنین اندیشه‌ای به کشورهای اسلامی در دو قرن اخیر، تفاسیر و کارکردهای متفاوت و گاه متعارضی پیدا کرده است. از آنجا که چالش مهم در



آغاز جنبش عرفی‌گرایی، رقابت و گاه تعارض نهادهای عرفی با نهاد مذهب و کلیسا بوده و از این رو با نوعی ضدیت با مذهب نیز همراه بوده است، در کشورهای اسلامی (عمدتاً متمرکز در عثمانی و ایران)، نیز غالباً ناسیونالیسم و ملی‌گرایی با ضدیت با دین حاکم (اسلام) و نهاد دین (علما) و نهاد سیاست (خلافت) ملازم شمرده شد. و همین‌طور تفکیک دو نهاد سیاسی (سلطنت‌ها و خلافت‌ها) از نهاد دینی (علما و روحانیت) برجسته شده و در ادبیات و شعارهای ملیون جوامع اسلامی (و بیشتر جریان غیر مذهبی) ظهور و بروز آشکاری پیدا کرد. افزون بر آن‌ها، در موارد زیادی، ملی‌گرایی به نوعی با راسیسم و نژادپرستی (حداقل نژادگرایی) پیوند خورد و از این رو از نژاد خالص عرب و آریایی و حتی سرزمین (خاک و خون) سخن به میان آمد. غیریت‌ستیزی و اختلافات مذهبی / نژادی مثلاً در ایران بین باستان‌گرایان ملی‌ایرانی و غیر ایرانی (به تعبیر کهن‌تر ایرانی / انیرانی) شدت گرفت.

در این میان واکنش بسیاری از مسلمانان و بیشتر علمای دینی با ملی‌گرایی جدید و برآمده از غرب، عمدتاً منفی بوده و با آن به جدال و مخالفت برخاسته‌اند. اینان غالباً فتوا داده‌اند که «ملی‌گرایی خلاف اسلام» است و حتی گفته‌اند «ملی‌گرایی کفر» است. دلیل آن نیز روشن است. همان‌گونه که در آغاز پایسم و حامیان کلیسای رم، ناسیونالیسم غربی را در تعارض با مذهب و پاسداران دین تلقی می‌کردند، در جهان اسلام نیز همین روند کم و بیش تکرار شد.

البته در این میان ضدیت افراطی شماری از ملی‌گرایان با اساس مذهب و یا علما، خود بر این سوء ظن و چالش عمیق دامن زده است. گفتن ندارد که اولاً- اسلام وفق تعریف سنتی، در پی ایجاد «امت» (و به تعبیری امت اسلامی) است و ثانیاً- فقه قانون مشروع و یا منبع تقنین شمرده می‌شود و ثالثاً- گفتن ندارد دیری است که علما خود را مفسر دین و مجری قانون اسلامی و پاسدار منافع امت مسلمان تعریف کرده‌اند و این هر سه با دیدگاه‌های مدرن ملت‌گرایی در تعارض خواهد بود. روشن است که امت محوری سنتی (مفهوم سیاسی امت واحده)، با هر نوع تجزیه این واحد دینی - سیاسی مخالف است. بی‌دلیل نبوده و نیست که حتی نواندیشانی چون سید جمال الدین

اسدآبادی در قرن نوزدهم میلادی و در عصر استعمار و نیز اقبال لاهوری از تجزیه قلمرو اسلام و مسلمانان به واحدهای ملی کوچک و جدا افتاده از هم، مخالف بوده و با ملت‌گرایی مدرن از نوع غربی آن، موافق نبودند (به زودی در باب امت واحده سخن خواهیم گفت). حتی این جریان در سده نوزدهم و بیستم این نوع ملت‌گرایی عرفی را توطئه استعمار غربی (عمدتاً انگلیسی) می‌دانستند و همواره نسبت به آن هشدار می‌دادند. «فلسفه خودی» اقبال حول چنین اندیشه‌ای است. او بر آن بود تا مسلمانان یعنی امت اسلامی را به «خود»‌شان یعنی «خود اسلامی» اولیه شان بازگرداند. او راه‌رهایی را در این اندیشه می‌دید. بعدها علی شریعتی نیز (البته در بعد نظر و نه سیاست) از «فلسفه خودی» پیروی کرد و حتی روشنفکری چون جلال آل احمد کم و بیش در همین مسیر سلوک کرد. این اندیشه را می‌توان اندیشه «هویت محور» و یا «هویت‌گرایی اسلامی» نامید. ناگزیر باید گفت که این نوع هویت‌یابی، حداقل ربط مستقیمی با موضوع حکومت و دولت ندارد.

دین، ملیت و ملت پس از جنگ جهانی اول در قلمرو مسلمانان

آنچه گفته شد عبارت بود از چگونگی و چرایی پیدایی ناسیونالیسم غربی و بعد نفوذ و رسوخ آن در جهان اسلام و در ایران معاصر و واکنش عموم مسلمانان در برابر آن. اما از اوایل قرن بیستم و به طور خاص پس از زوال خلافت - سلطنت عثمانی، روند تحولات در قلمرو دین و دولت و سیاست به کلی دگرگون شد.

بی‌تردید عثمانیان از دیرباز (به طور مشخص پس از فتح قسطنطنیه به سال ۱۴۵۳ میلادی) نماد و پاسدار هویت دینی و تمدنی و سیاسی بخش غالب مسلمانان در شرق و خاورمیانه و زمانی در بخش‌هایی از اروپا بودند و این وضعیت تا زوال این سلسله در اوایل قرن بیستم ادامه داشت. البته از زمان تأسیس سلطنت صفوی به سال ۹۰۷ هجری / ۱۵۰۱ میلادی، ایران اسلامی - شیعی نوپنید و استقلال یافته با هویت جدید خود به راه مشابهی رفت که پس از این بدان اشارت خواهد رفت. عموم مسلمانان غیر شیعی، با تعصب تمام از عثمانیان حمایت می‌کردند. زیرا این نظام نیمه سلطنتی -



نیمه خلافتی، از یک سو مظهر و حامی یکپارگی و هویت تاریخی و دینی این گروه بزرگ شمرده می‌شد و از سوی دیگر در برابر غرب مسیحی استعماری و رقیب دیرین ایستادگی کرده و در واقع از مصالح و منافع مادی و معنوی مسلمانان دفاع می‌کردند و یا حداقل مدعی ایفای چنین نقشی بودند. از این رو، به رغم آشکارشدن سستی و ناتوانی شاهان عثمانی در اوایل قرن بیستم و ظهور گرایش‌های عرفی‌گرا و ملی‌مدرن، بسیاری از مسلمانانی که حتی در قلمرو عثمانی نمی‌زیستند، به حمایت از عثمانیان پرداختند که نمونه آن «جنبش خلافت» در شبه قاره هندوستان است.

اما در پی جنبش کاملاً نوین و غیرمنتظره ترکان جوان با رهبری مصطفی کمال آتاتورک در ترکیه و وقوع جنگ جهانی اول (۱۹۱۴ - ۱۹۱۸ میلادی) و اندکی بعد اعلام انحلال نظام خلافتی - سلطنتی کهن عثمانی به سال ۱۹۲۴، دولت‌های مدرن و شبه مدرن متعدد در قلمرو جهان اسلام شکل گرفتند. این روند با وقوع جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹ - ۱۹۴۵ میلادی) شتاب بیشتر گرفت. به ویژه در فاصله دو جنگ، روند رهایی از استعمار و استقلال‌یابی مستعمرات در خاورمیانه و در شمال آفریقا، شتاب گرفت و در اواسط قرن بیستم به نقطه پایان خود رسید. استعمار به پایان رسید و دوران پساستعماری آغاز شد.

در پی چنین تغییرات سیاسی مهمی، از مرده ریگ عثمانی دولت‌هایی نوین تحت حاکمیت ملی مدرن شکل گرفتند. مصر، سوریه، عراق، لبنان، اردن، مراکش، تونس، مغرب و شماری دیگر ذیل عنوان مستقل و در چهارچوب مرزهای جغرافیایی مشخص و در تحت قوانین اساسی مدون و بدون پسوند اسلامی در جغرافیای جهان و منطقه پدیدار شده و به عضویت سازمان ملل متحد (سازمانی که به شکل بدیعی در مقطع پس از پایان جنگ دوم پدید آمده و عملاً دولتی ورای تمام دولت‌ها و یا دولت‌ها شمرده شده و می‌شود) در آمدند. حتی می‌توان استقلال‌خواهی بخشی از مسلمانان هند و در نهایت تجزیه این کشور و تأسیس «جمهوری اسلامی پاکستان» (و بعد بنگلادش) نیز تحت تأثیر چنین تحولاتی بوده است. می‌توان گفت که همان رخداد مهم برآمدن دولت‌های عرفی مدرن از درون چالش دیرین و عمیق دو نهاد سلطنت - کلیسای کاتولیک، در جهان اسلام نیز به شکلی تکرار

شد. مرزهای امپراتوری اعتقادی سیاسی شبه مذهبی مسیحی قرون وسطای عثمانی فروپاشید و به جای آن مرزهای کاملاً جغرافیایی و سیاسی جدید نشست. عناوینی چون «کشور مصر» و «ملت مصر» و یا «دولت مصر» (و بر این قیاس دیگر کشورهای نوپدید) وارد ذهن و زبان و ادبیات سیاسی مسلمانان و نیز وارد ادبیات سیاسی بین‌المللی شد و این البته به الزامات شرایط کاملاً جدید بود.

با توجه به فروپاشی عثمانی از یک سو و فسادهای نهادینه شده در سلطنت عثمانی و در عمل ناتوانی‌اش (به‌گونه‌ای که در اواخر «مرد پیر اروپا» لقب گرفت)، دیگر نه نظراً امکان دفاع از خلافت وجود داشت و نه عملاً تأسیس خلافت جدید ممکن بود. به ویژه باید توجه کرد از زمانی که محمد عبده اعلام کرد که حکومت خصلت مدنی دارد و نه شرعی و بعدتر شاگرد او علی عبدالرازق درست در سال انحلال عثمانی (۱۹۲۴) کتاب «الاسلام و اصول الحکم» را نوشت و در آن نظریه استادش را بسط داد و اعلام کرد نظام خلافت از همان آغاز نیز ماهیت مذهبی متعین نداشته و تنها شکلی ممکن در آن روزگار برای عربان مسلمان بوده است، دیگر بنیادهای دینی مشروعیت خلافت اسلامی سست و لرزان شده بود.

با این حال، در گوشه و کنار خاورمیانه عربی، تلاش‌هایی نیمه رسمی برای احیای خلافتی تازه برای تجدید حیات امپراتوری دینی - سیاسی زوال یافته شکل گرفت که البته هیچ یک به جایی نرسید. از جمله می‌توان به دعوی خلافت ملک فاروق در مصر و شریف حسین در مکه اشاره کرد. اما شاید مهم‌ترین اقدام برای احیای نوعی خلافت جدید اسلامی، تأسیس سازمان جهانی «اخوان المسلمین» بود که در سال ۱۹۲۸ میلادی (چهار سال پس از الغای رسمی عثمانی) به همت یک جوان ۲۲ ساله به نام شیخ حسن البنا در اسکندریه مصر انجام شد. هرچند بناً رسماً اعلام خلافت نکرد ولی سازمان وی و به ویژه چارت تشکیلاتی آن (تشکیلاتی که «المرشد العام» در رأس رهبری آن عملاً نقش خلیفه را بر عهده دارد) به خوبی نشان می‌دهد که چنین سازمانی حداقل برای پر کردن خلاء پدید آمده از سقوط خلافت عثمانی تأسیس شده است. هرچند تحولات بعدی به ویژه در ارتباط با قدرت گرفتن



صهیونیسم و مولود آن یعنی تشکیل دولت یهودی اسرائیل در قلب خاورمیانه غربی و اسلامی در سال ۱۹۴۸، آرمان‌های اعلام شده و نشده اخوان المسلمین را ناکام گذاشت ولی ایده احیای خلافت هنوز در میان عموم مسلمان راست کیش و سنتی سنی مذهب قدرتمند است. به گمانم اگر روزی اخوان به قدرت فائقه دست پیدا کند، رسماً اعلام خلافت خواهد کرد. پدیده‌های تازه‌ای چون «سازمان عمل اسلامی» عباس مدنی در الجزایر و بعدتر «القاعده» و «داعش» (دولت اسلامی عراق و شام که رهبر آن خود را رسماً «خلیفه» می‌نامید) و حتی «طالبان» (امارات اسلامی افغانستان که رهبر آن خود را «امیرالمؤمنین» می‌خواند) در افغانستان و همتایان‌شان در جای جای جهان اسلام جملگی واکنشی شمرده می‌شوند در برابر ظهور ملت - دولت‌های مدرن که با معیارهای عرفی مدرن اثرپذیرفته از نظام‌های سیاسی و ملی جدید غربی پدید آمده‌اند. انتشار رسمی اعلام مرزهای خلافت داعش (که خراسان بزرگ تاریخی از مناطق اصلی آن بود)، به روشنی از ایده و آرمان مرکزی این گروه و به طور کلی از مدافعان احیای خلافت دیرین اسلامی پرده برمی‌دارد.

دین و ملیت در ایران

با مروری کوتاه به تاریخ پیدایی و ظهور مفهوم و اصطلاح ناسیونالیسم و ملت‌گرایی در اروپا و سپس رسوخ و ورود آن به کشورهای اسلامی و از جمله ایران، تا حدودی با این مفهوم و تاریخچه آن آشنا شدیم. در ایران نیز مانند دیگر جوامع غیر غربی و شرقی و آسیایی، ملت‌گرایی از یک سو با اسلام و سنت دیرپای اسلامی معارض تعبیر شد و از سوی دیگر ایران کهن با محوریت نژاد و یا تبار و یا فرهنگ و هویت آریایی در تمایز و در مواردی در تعارض با اقوام دیگر به ویژه نژاد سامی و عرب تفسیر شد و این دو تعبیر از دو سو موجب چالش‌هایی در قلمرو ایران فرهنگی و سیاسی شد. در بخشی از تولیدات فرهنگی و سیاسی باستان‌گرایی خاص عصر رضا شاه، این دو گرایش چالش برانگیز به وضوح مشاهده می‌شود.

در سلطنت ۳۷ ساله محمدرضا شاه پهلوی نیز این سنت، هرچند با شیب نرم‌تری، دنبال شد که اوج آن را می‌توان در دو رخداد مهم و سرنوشت ساز

برای رژیم حاکم و در نتیجه ایران یعنی جشن‌های دوهزار و پانصد ساله شاهنشاهی ایران در سال ۱۳۵۰ و دیگر تغییر تاریخ هجری شمسی (که به نوعی تلفیق سازگار معنادار ملیت ایرانی و اسلام بود) به تاریخ یکسره شاهنشاهی ایرانی در اواخر سال ۱۳۵۴ خورشیدی مشاهده کرد. به گمانم این دو اقدام از مهم‌ترین عوامل خشم عموم مسلمانان و از جمله علما و در نهایت وقوع انقلاب اسلامی و در فرجام سقوط رژیم پهلوی و به طور کلی نقطه پایانی بود بر نهاد سیاسی دیرپای ایرانی یعنی سلطنت.

اما در دوران پساانقلاب ایران، وضعیت دین و ملیت به کلی متفاوت شده است. در دهه شصت، دو نمود متضاد در جمهوری اسلامی در نوع ارتباط دین و ملیت بروز و ظهور داشت. در یک سو مسئولان (به ویژه مدیران روحانی نظام) یا رسماً و علناً با طاغوتی شمردن تاریخ کهن و باستانی ایران‌زمین، مفهوم ملیت ایرانی را تحقیر کرده و آن را در تعارض با دیانت و تشیع دانسته و آشکارا به سود اسلام شیعی و نمادهای آن موضع می‌گرفتند (مانند تلاش برای جایگزینی عید غدیر موسوم به «عید ولایت» به جای «عید نوروز» در دهه شصت) و یا در این باب سکوت کرده ولی در عمل تکیه و تأکیدشان همواره و به طور رسمی به سود اسلام و تشیع و غالباً به زیان مفهوم تاریخی و فرهنگی ایران بوده است. تأکید و اصرار فراوان روی عنوان رسمی و حکومتی «ایران اسلامی» در این چهارچوب پدید آمده و مورد استفاده سخنگویان رسمی و نیمه‌رسمی نظام جمهوری اسلامی قرار گرفته و می‌گیرد. اما در عین حال، به صورت تناقض آمیزی، در موارد ضروری از جمله در تقابل با «جبهه استکبار جهانی به رهبری آمریکا» و بیش از آن در جبهه‌های جنگ ایران و عراق، از احساس ملی و انگیزه‌های میهنی نیز استفاده شده و می‌شود. در دوران ریاست جمهوری محمود احمدی (۱۳۸۴-۱۳۹۲) نوعی شووینیسیم عامیانه «ناسیونالیسم ایرانی / شیعی» باب شد و حتی اصطلاح «مکتب ایرانی»، که هرگز روشن نشد که چیست و چه عرض و طولی دارد، ابداع شد و رواج پیدا کرد. البته روشن بود که چنین رویکردی بیشتر انگیزه‌های سیاسی دارد و نه برآمده از اندیشه و تحلیل و نوعی هویت‌یابی ملی سنجیده و آگاهانه. با این حال، دور نیست که از این پس نیز چنین رویکردی تقویت شود.



به هر حال سیاست‌های اعلام شده و نشده ضد ایران کهن در جمهوری اسلامی، عمدتاً معطوف است بر نفی و یا تضعیف هویت تاریخی و کهن ایرانی. از این رو چنین سیاستی، به تدریج واکنش‌هایی را برانگیخت و افرادی و یا جریان‌هایی ظاهر شدند که بیش از پیش بر تاریخ و هویت ایران باستان تکیه کرده و گاه به طور رادیکال و افراطی، آن را در تقابل با اسلام و تشیع تفسیر کرده و بر اسلام ستیزی دامن زده و می‌زنند. به عبارت دیگر، اسلام‌گرایان مطلقاً و یا عمدتاً بر تاریخ و هویت «ایران اسلامی» و البته شیعی تکیه می‌کنند و باستان‌گرایان نیز مطلقاً و یا عمدتاً بر ایران پیش از اسلام اصرار داشته و ایران واقعی و قابل دفاع را همان ایران و با مختصاتی خاص و مطلوب خود می‌دانند. از نظرگاه گروه نخست، به گونه‌ای از ایران اسلامی یاد می‌شود که گویی ایران از مقطع گشودنش به دست عربان مسلمان در اواسط قرن هفتم میلادی، در جغرافیا ظاهر شده و تعیین یافته و از نظر جریان معارض نیز به طور معکوس، گویا ایران در این هزار و چهار سال اخیر وجود نداشته و یا یکسره تباهی و سیاهی و حداقل انحطاط بوده است. کم نبوده و نیستند که امروز، با استفاده از نوعی ادبیات رمانتیک، ادعا می‌کنند که اسلام آمد و ایران عزیز و پاک و اهورایی ما را نابود کرد و در طول این هزار و چهارصد سال نیز جز نکبت و عقب ماندگی و توحش نصیب ایرانیان آریایی نشده است. صادق هدایت در نمایشنامه «پروین دختر ساسان» تا حدودی مبالغه چنین اندیشه‌ای است.

چنین می‌نماید که این هر دو جریان بیراهه می‌روند و در نهایت فرجامی جز شکست و افزودن بر رنج و مصائب بیشتر برای مردم ایران در امروز و فردا و فرداها ندارد. به لحاظ طولی، ایران تاریخی، از دوران اساطیری (پیشدادیان و کیانیان) آغاز می‌شود و به ادوار مختلف پادشاهی ایران (از مادها تا ساسانیان) می‌رسد و سپس از زوال ساسانیان و تسخیر ایران به دست عربان مسلمان و رسمیت یافتن اسلام (دینی که جانشین دین رسمی زرتشتی عصر ساسانی در دستگاه خلافت شد) تداوم پیدا می‌کند و در نهایت با احیای سلطنت صفویه و جانشینی گرایش فرقه‌ای شیعی به جای اسلام سنی، ایران تاریخی به نهایت روند تاریخی خود (البته تا این مقطع) می‌رسد. جدای از هر

نوع مناقشه بر سر عنوان «ایران» و این که در زمان‌های مختلف دارای معانی مختلف بوده و یا جغرافیای آن قبض و بسط پیدا کرده، اجمالا می‌توان گفت که «ایران» به مثابه یک تاریخ و تا حدودی جغرافیا، حداقل برای دو هزار و هشتصد سال در فلات ایران متعین بوده است که البته بخش اصلی و مرکزی آن را ایران امروز تشکیل می‌دهد.

اما از نظرگاه فرهنگی، ایران آمیزه‌ای است از ده‌ها اندیشه و سنت کلان و خرد و ده‌ها دین و آئین که از دوران پیشاتاریخ به تدریج چونان جویبارهایی بزرگ و کوچک در شط عظیم تاریخ و فرهنگ ایران تاریخی و در جغرافیایی محدود و گاه گسترده و بدون مرزهای معین ریخته و معجون هفت جوشی شکل گرفته که امروز تحت عنوان «فرهنگ ایران» از آن یاد می‌شود. مفهوم «هویت» و یا «هویت ملی» نیز چنین است.

اما اگر از این کلیات بگذریم، می‌توان پرسید که: راستی ایران واقعی کجاست؟ مرزهای سیاسی آن (جز آنچه فعلا وجود دارد) در کجاست؟ فرهنگ ایرانی یعنی چه و مؤلفه‌های اصلی و فرعی آن کدام‌اند؟ امروز به چه کسی و یا قومی و یا اندیشه و مذهبی می‌گوییم ایرانی؟ آیا می‌توان از ایران واقعی و یا فرهنگ «اصیل» و «ناب» ایرانی و یا قوم و نژاد خالص ایرانی و حتی زبان پایدار و ثابت ایرانی (حتی پارسی) یاد کرد؟ امروز عموماً زرتشت را «پیامبر ایرانی» می‌خوانند اما آیا او واقعا ایرانی به معنای اخص کلمه بوده است؟ یا فرض وجود تاریخی زرتشت، او در کجای جغرافیای ایران‌زمین زاده شده و یا می‌زیسته است؟ آخرین تحقیقات نشان می‌دهد که حداقل در مقاطعی، ایران مفهوماً به معنای زرتشتی بودن بوده و از این دوگانه مفهوم ایران / انیران (که در شاهنامه پر بسامد است)، به معنای زرتشتی / غیر زرتشتی بوده است و در نتیجه ایران بیشتر مفهوم عقیدتی و دینی داشته و نه مفهوم جغرافیایی (در این مورد بنگرید به سخنرانی آقای علیرضا مناف‌زاده^[۴] و نیز گفتگوی با ایشان در همین نشریه). اگر این نظریه پذیرفته شود، در ایران‌شناسی و تدوین تاریخ ایران، چندان تحولی رخ خواهد داد که می‌بایست در تمام مفاهیم مرتبط تجدید نظر کرد و در واقع می‌بایست تاریخ نوینی در باب

۴- ایران، گذار از مفهومی دینی به مفهومی جغرافیایی، علیرضا مناف‌زاده https://youtu.be/o_Drf6KL4-g



ایران و فرهنگ و ادبیات و سیاست آن از نو نوشته شود. واقعیت این است که ایران‌شناسی جدید غربی (به استناد برخی کاوش‌های باستان‌شناختی و زبان‌شناسی و یا به اعتبار گزارشات برخی تواریخ عصر اسلامی از روزگاران پیش از اسلام و البته بیشتر از عصر ساسانی) ملیت و هویت تاریخی و فرهنگی ملی مشخصی را برای ایرانیان ساخته و پرداخته‌اند که بخش مهمی از آن مبهم و یا مخدوش و یا حداقل بدون اسناد قانع‌کننده است. اگر هم مستندات باستان‌شناختی ایران‌شناسی جدید، درست و معتبر هم باشند، حداقل آن است که از پیش‌امشروطه تا عصر پهلوی‌ها و تاکنون، این تصور و تصویر از ایران و هویت ایرانی تبدیل شده است به یک ایدئولوژی و سنت و آئین ویژه حماسی و عاطفی و حتی در مواردی فاشیستی و راسیستی و در نتیجه ضد صلح و آزادی و امنیت انسانی و ملی. به ویژه نظریه کوچک قومی به نام «آریا» به فلات ایران و تدوین نژاد و تاریخ و فرهنگ آریایی، با توجه به معنای احتمالا خودساخته آن یعنی «نجیب و آزاده»، به شدت مخدوش است و حداقل محتاج بازنگری جدی است. اندیشه آریامحوری، خود به نوعی فاشیسم و نژادگرایی راسیستی منتهی شده است.

واقعیت این است که این تحول بنیادین نیز از تحول مفهوم ناسیونالیسم غربی اثر پذیرفته است. به نظر می‌رسد که ملت‌گرایی اروپایی در چهارصد سال اخیر، که به هرحال رهایی از امپراتوری مذهبی و تئوکراتیک مسیحی و در پی آن بالملازمه آزادی و دموکراسی و اخیراً حقوق بشر را به ارمغان آورده و از این رو نقش مفیدی در تمدن بشری ایفا کرده است، در چند دهه اخیر به ضد خود تبدیل شده و دارد یکسره در تعارض با صلح و امنیت و عدالت و آزادی متحول می‌شود. فراموش نکنیم که ناسیونالیسم غربی با اندیشه برتری‌طلبی‌اش (اروپامحوری)، به نظام سلطه و استعمار و امپریالیسم غربی منتهی شد. شاید چنین دگردیسی مهمی زمینه‌های جنبش‌های ناسیونال - سوسیال آلمان (نازیسم) و همزمان در فاشیسم موسولینی در ایتالیا و یا در فاشیسم فرانکو در اسپانیا را فراهم کرده باشد. البته تشکیل اتحادیه اروپا و اخیراً تعمیق و گسترش آن در ابعاد سیاسی و اقتصادی و نظام پولی و بعدتر جهانی شدن (Globalization)، براین رویکردهای ناسیونالیستی اثری مخرب

گذاشته است. اکنون شعار واگرایی و یک‌جانبه‌گرایی دارد به سیاست رسمی برخی دولت‌های راست‌گرا در اروپا و آمریکا تبدیل می‌شود. بیگانه‌ستیزی (بخوانید مهاجرستیزی) روش و منشی علنی و رسمی برخی احزاب ملی‌گرا و دولت‌های محافظه‌کار افراطی شمرده می‌شود. روزگاری کانت از «شهروند جهانی» سخن می‌گفت و در هفتاد سال پیش سازمان ملل متحد تشکیل شد تا به شکل نمادین (و البته تا حدودی عملی و واقعی) به همگرایی‌ها بین ملت‌ها و دولت‌ها کمک کند و صلح و عدالت و امنیت را در جهان تأمین و تضمین نماید و در نتیجه از خطرات ستیزه بین آدمیان و جنگ‌های قومی و طایفه‌ای و منطقه‌ای و به ویژه جهانی بکاهد. اما در روند کنونی، چنین آرمان‌های بلندی در معرض تهدید و تحدید جدی در سطح جهانی است. گفتن ندارد که چنین پدیده‌ای نمی‌تواند در شرق و غرب عالم، ملت‌ها و دولت‌ها را تحت تأثیر قرار ندهد. ملی‌گرایی روسی و چینی و هندی نیز در قبال ملی‌گرایی آمریکایی و تا حدود اروپایی در حال رشد و گسترش است. در ایران ما نیز (افزون بر دلایل و زمینه‌های داخلی که گفته شد)، فضاهای جهانی نیز در حال اثرگذاری است. شاید طرح برخی اندیشه‌های تجزیه‌طلبانه در چند دهه اخیر در ایران، بازتاب چنین سیاستی باشد. صد البته سیاست‌های سرکوب‌گرانه نظام حاکم نیز آنچنان را آنچنان‌تر کرده و می‌کند.

بایسته‌های کنونی ما در نسبت دین و ملیت

اگر از سیر تاریخی دو مفهوم دین و ملیت بگذریم و وارد وضعیت کنونی بشویم، واقعیت این است که بهتر است بیشتر رو به آینده داشته باشیم تا نقبی به گذشته‌های دور و یا کنکاش‌های صرفاً علمی و پژوهشی و به اصطلاح آکادمیک. هرچند برای اندیشیدن به فردایی بهتر، ناگزیر شناختن حال ضروری است و چنان شناختنی نیز منطقی به شناختن گذشته‌های دور و نزدیک بستگی پیدا می‌کند.

اگر چنین باشد، مسئله اصلی حال و آینده ما در جغرافیای سیاسی ایران کنونی چیست و یا بهتر است گفته شود چه باید باشد؟ چنین می‌نماید که حداقل تا اطلاع ثانوی، مسئله بنیادین و محوری ما در



چند اصل خلاصه شدنی است: ۱- همگرایی و همبستگی ملی، ۲- امنیت عمومی، ۳- عدالت اجتماعی، ۴- صلح عام و شامل آحاد ایرانی و ۵- تعامل سازنده و همراه با صلح با جهان. «ما» یعنی مای ایرانی، به هر حال دیری است که در این جغرافیا و سرزمین زیسته‌ایم و اکنون نیز می‌زییم و قرار است که تا آینده‌های نامعلوم در کنار هم زندگی کنیم. این «ما» به لحاظ زبانی، مذهبی، قومی، فرهنگی و آداب و رسوم و مؤلفه‌های بسیار دیگر، به شدت متنوع و به تعبیری رنگین‌کمانی است و این البته می‌تواند به عنوان امتیاز برای مای ایرانی هم باشد و به تحقق پنج آرمان بس مهم یاد شده مدد رساند.

اما دریغ که به دلایل سیاسی و اجتماعی کم و بیش آشکار، افرادی و یا جریان‌هایی با اهداف نهان و آشکار با توسل به انواع تحریف‌ها و یا یک سویه‌نگری‌های تاریخی و نقب‌های ناشیانه به گذشته‌های دور و نزدیک، از ملیت و «ملت ایران» و یا «هویت ملی» یک ایدئولوژی ستبر و غیریت ستیز و گاه با صبغه روشن راسیستی و فاشیستی برساخته و از این رو فرجامی جز قدرت گرفتن نوعی ملی‌گرایی ضد ملی و ضد آزادی، ضد عدالت، ضد همبستگی، ضد صلح و ضد امنیت داخلی و خارجی و نوعی واگرایی ارتجاعی و خطرناک در صفوف مردمان ایران زمین کنونی ندارد. شگفت این که این نوع ملت‌گرایی افراطی و نامعقول و حتی جعلی، گاه به نام روشنفکری و مدرنیت و آزادی‌خواهی انجام شده و می‌شود؛ جنبشی که عنوانی جز فاشیسم مدرن ندارد. این در حالی است که هم‌تایان ملی‌گرایی وطنی در اروپا و آمریکا نیز در حال خلق چنین فاجعه‌ای ارتجاعی‌اند و شگفت‌تر این که این نوع روشنفکران و ملی‌گرایان وطنی عبرت نمی‌گیرند و همچنان بر همان طبل پوسیده هویت ملی ناب ایرانی و آریایی می‌کوبند و معنای مدرن «ملت» را با «هویت ملی» یکی می‌گیرند.

اما در ارتباط به موضوع محوری تعیین نسبت بین دین و دولت در ایران مدرن، می‌توان گفت: هرچند در گذشته‌های نه چندان دور، در ایران نیز مانند دیگر جوامع، دین و به طور خاص اسلام شیعی، عمدتاً مرزهای دینی و عقیدتی، معیار تمایز بین افراد و یا گروه‌های اجتماعی بوده و البته در همبستگی‌های قومی و عشیره‌ای و محلی نیز اثرگذار بوده‌اند. ولی تا همین

اخیر ملیت و ملت به معنای مدرن آن اساسا مطرح نبوده و واقعیت نداشته است. از این رو استفاده از عنوان «ملت ایران» و یا «ایران زمین» و یا «دِلِ ایرانشهر» و مانند آن‌ها، غالبا و به طور کلی به معنای مؤنمان زرتشتی زیسته در نواحی مختلف قلمرو پادشاهان پارسی بوده و پس از اسلام نیز پادشاهان و یا امیران محلی از تبارهای مختلف عرب و ترک و کرد و پارسی و مغولی بوده‌اند و نه ملت با مرزهای جغرافیایی و سیاسی مشخص و تعریف شده. البته با ظهور صفویان و تشکیل دولت ایرانی جدید، مفهوم «ایران» و نظام سیاسی ویژه از تاریکی تاریخ خارج شده و تا حدودی مفهوم جغرافیایی پیدا کرد ولی باز کشور ایران و نظام صفوی، با دو معیار تعریف می‌شد: اسلام شیعی و دیگر قلمرو نفوذ و اقتدار شخص پادشاه. به عبارت دیگر تا هرجا که زور پادشاه می‌رسید و سیاستش اعمال می‌شد، ایران بود. این وضعیت تا حدودی تا عصر پهلوی اول نیز ادامه داشت. اصولا تا همین اواخر، واژه «وطن» به معنای زادگاه و حداکثر منطقه و ناحیه پیوسته به زادگاه تعریف می‌شد و هرگز وطن به معنای کشور و دولت و ملت و قلمرو جغرافیایی سیاسی محقق امروزین نبود و حال آن که اکنون ما وطن خود را ایران می‌دانیم که با معیار ملت تعریف می‌شود.

در وضعیت و شرایط امروز (به ویژه وقتی قرار است که سی ماده اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب سال ۱۹۴۸ مبنای عمل باشد) هیچ معیاری جز مرزهای جغرافیایی تعریف شده در پیمان نامه‌های بین‌المللی معتبر نیست و این بدان معناست هر فردی که با هر جنسیت و گرایش فکری و عقیدتی و یا بستگی قومی و زبانی در درون این جغرافیا زندگی می‌کند و شناسنامه ایرانی دارد، اصطلاحا ایرانی است و هیچ فردی و گروهی از دیگری ایرانی‌تر نبوده و نیست. در این چهارچوب، نباید در قانون اساسی به عنوان سند رسمی و حقوقی کشور، هیچ «حق ویژه» ای برای فردی و یا مذهبی و یا گروهی وجود داشته باشد.

همان گونه که دیگر اقوام و ملل نمی‌توانند دین را معیار ملت بدانند و مثلا مسیحیان در هیچ جای جهان مجاز نیستند دیانت مسیحی را معیار ملت و حقوق آحاد ملت بدانند، مسلمانان نیز امروز مجاز نخواهند بود که دین اسلام



را ملاک ملت - دولت خود بدانند و در ایران نیز زرتشتیت و یا اسلام شیعی را مؤلفه ملت - دولت جدید بشمارند.

سه نکته اساسی

با این همه، سه نکته اساسی قابل ذکر است:

یکم. نخست آن که، اگر قرار بر هویت تاریخی و فرهنگی و ملی هر قوم و از جمله ایران باشد، البته دین از مهم‌ترین مقومات تشکیل ملیت بوده و هست. دین زرتشت در روزگار ساسانیان چنین بوده و دین مسیحیت در دوهزار سال تاریخ مغرب زمین چنین نقشی داشته و اسلام نیز در امپراتوری‌های اسلامی (از امویان تا عباسیان و ممالیک و بعدتر عثمانیان) چنین نقشی داشته و تشیع نیز از آغاز صفویان تا حال چنین نقشی داشته و دارد. واقعیت این است که، به لحاظ تاریخی و فرهنگی، اسلام شیعی مؤلفه‌ای مهم و بنیادین و انکارناپذیر در هویت بخشی اغلب مردمان زیسته در این جغرافیاست. با این حال با توجه به تحولات تمدنی و گفتمانی بی‌سابقه‌ای که در جهان و در ایران و در روابط بین ملل رخ داده است، دیگر ملاک دین در تشکیل ملت - دولت‌های مدرن کارکرد خود را از دست داده و در صورت اصرار برآن، جز تباهی و دگرستیزی و استقرار استبداد دینی و اعمال خشونت‌های مذهبی فرجامی نخواهد داشت. روشن است که در روزگاران گذشته (حتی تا همین دوران اخیر)، تمامیت خواهی دین عملاً گریزناپذیر بوده و در مقاطعی مختلف تاریخی (از جمله در هنگام دفاع از سرزمین و جنگ‌های خارجی - مثلاً در جنگ‌های متوالی ساسانیان با رومیان) دیانت و حتی نهاد مذهبی یعنی روحانیت نقش مفیدی ایفا کرده‌اند. حتی در دوران صفوی، به رغم تمام سوء استفاده از مذهب تشیع، بالاخره این مذهب و گاه علمای دینی در تقویت نیروهای ایرانی در برابر تهاجمات خارجی و بیگانه ایفای نقش کرده‌اند. حتی در همین زمان ما عواطف و انگیزه‌های مذهبی، در دفع تجاوزات هشت ساله یک کشور خارجی سهم مثبتی داشته است. گفتنی است که باید بین «ملت» و «هویت ملی» فرق گذاشت. ملت با تعریفی که ارائه شد، مجموعه آدمیان هم پیوند و زیسته در یک نظام حقوقی‌اند ولی

ملیت و هویت ملی، امری است تاریخی و برآمده از هزاران و حداقل صدها سال فرهنگ و تمدن و طبعا هیچ ملتی نیست که دین و سنت مذهبی از مؤلفه‌های بنیادین آن نباشد. اگر سیری کوتاه در اروپای قرن بیست و یکم بکنیم، خواهیم دید که اگر نمادهای مذهبی مانند کلیساها را از شهرهای اروپا حذف کنیم، دیگر چندان چیزی از نمادهای فرهنگی و تمدنی مغرب زمین بر جای نمی‌ماند. به تعبیر ویل دورانت قرون وسطا «عصر ایمان» بود و آیا می‌توان عصر ایمان را از هویت اروپایی حذف کرد؟

دوم. نکته مهم دیگر پرسش از رابطه ملیت، دین و امت است. چنان که پیش از این گفته شد، حداقل تا دوران مشروطه در ایران و تا مقطع زوال عثمانی، عموم مسلمانان حتی نواندیشانی چون سید جمال و اقبال لاهوری، حول محور قرآنی و اسلامی «امت» می‌اندیشیدند و مصالح اسلام و مسلمانان را در تحقق «امت واحده» (برگرفته از آیه ۲۲۳ سوره بقره) می‌دیدند ولی در پی تحولات مهمی که پس از آن روی داد، دیگر تشکیل امت واحده در قالب تشکیل نظام سیاسی واحد و در سرزمینی واحد ذیل عنوان عام اسلام، به تاریخ پیوسته و دیگر (حداقل تا آینده‌ای نامعلوم) عملا نه ممکن است و نه مفید. با این حال، در چهارچوب دستگاه عقیدتی اسلام، امت واحده موضوعیت خود را به کلی از دست نداده است. امروز نیز تمام مسلمانان در تمام اقطار جهان و فارغ از مرزهای ملی و جغرافیایی، می‌توانند به افتخار اقبال لاهوری زمزمه کنند که «مرز و بوم ما به جز اسلام نیست» و از طرق تکاپوهای فرهنگی و معنوی برای همبستگی مذهبی و فرهنگی خود بکوشند. از باب نمونه، همان گونه که در تمام قاره‌ها و با معیارهای متنوع سیاسی و فرهنگی و جغرافیایی و یا اقتصادی، اتحادیه‌هایی برای تحقق اهداف معین تشکیل شده و می‌شود، مسلمانان نیز به طور عام و یا در اشکال منطقه‌ای و زبانی و فرهنگی می‌توانند نهادهای مشخصی برای برآوردن هدف همبستگی دینی و مذهبی ویژه خود ایجاد کنند. همان گونه که در همین قرن نیز نهادهایی از این دست پدید آمده است. مانند «دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه» در سال ۱۳۱۷ خورشیدی، به انگیزه نزدیکی دو گروه سنی و شیعه با همت برخی عالمان دو فرقه اسلامی تأسیس شد. حتی می‌توان «اتحاد اسلام» سید



جمال‌الدین را با توجه به مقتضیات و مناسبات جدید در قالب اتحادیه‌ای برای ایجاد همگرایی سیاسی بین مثلاً دولت‌های مسلمان در روابط بین‌الملل احیا کرد. هر نهادی که از یک سو ناقض حق حاکمیت ملی جوامع نباشد و از سوی دیگر به تأمین منافع و مصالح عموم مسلمانان کمک کند، بی‌گمان مفید و بایسته است. در هر حال همین الان نیز با انگیزه هویت‌یابی دینی عام، ده‌ها و احیاناً صدها نهادی از این دست در تمام جهان (از جمله در اروپا و آمریکا یعنی در کشورهایی که نظام‌های مدرن غیر دینی و سکولار حاکم است) وجود دارد و از قضا نظام‌های مدرن و عرفی چنین امکانی را برای مسلمانان فراهم می‌کنند.

سوم. واپسین سخن آن است که بازنشسته کردن سیاسی دین و نهادهای دینی در نظام‌های مدرن سکولار امروزی، هرگز به معنای بی‌اعتباری کل دیانت و یا حذف آموزه‌های دینی و مذهبی به طور عام و یا به طور خاص در جهان اسلام و یا ایران شیعی نیست. با توجه به دیرینه پا بودن دیانت در تمام جوامع و نیز ایران، بی‌تردید، از سنت‌های ملی و یا دینی کهن ایرانی بسیار می‌توان آموخت و حتی در تنظیم روابط اجتماعی و زیست مدنی تمام ایرانیان در جهت تحقق همان پنج هدف یاد شده از آن سنت مهم و از آن آموزه‌های مثبت و خلاقش بهره برد. از باب نمونه از دین‌های ایرانی کهن گرفته (مثلاً میترائیسم) تا دین زرتشت و بعدتر مانویت و گرایش‌های اخلاق‌مزدکی و تا اسلام و تشیع بسیار می‌شود آموخت. به گواهی تاریخ، ادیان در سیر تحولات متنوع اجتماعی خود، نقش دوگانه داشته‌اند؛ گاه مثبت عمل کرده‌اند و گاه منفی، این بستگی داشته به مردمان و مقتضیات زمانه و بیشتر به سطح اندیشه و فرهنگ نخبگان جامعه در هر زمانی. دیانت همان گونه که در جنبش مشروطیت در مجموع مفید و به سود آزادی و عدالت عمل کرد، باز هم می‌توان مثبت و مفید عمل کند؛ بستگی دارد به کدام تفسیر از دین و یا تشیع، متمسک و ملتزم باشیم. اگر به افتخار نواندیشان و مصلحان معاصر ایرانی مشیت الهی را در آفرینش گونه‌گون آدمیان بدانیم و معتقد باشیم که این «شعبه شعبه‌ها» برای «تعارف» است و نه «تخاصم» (تلمیح به آیه ۱۳ سوره حجرات)، آنگاه دیانت هم می‌تواند در قوام بخشی هویت ملی نقش

خلاق داشته باشد و هم می‌تواند در تحکیم و تقویت دولت مدرن و تحقق پنج هدف معین ملی مثبت و مددکار باشد.

واقعیت این است که نه تاریخ عمومی و از جمله تاریخ دین‌های کهن ایران را، به رغم روزگار سپری شده آن‌ها، می‌توان حذف کرد و از نقش آن‌ها در تکون فکری و فرهنگی و هویتی ما غافل بود و نه به ویژه می‌توان اسلام و تشیع پسین را از حافظه و هاضمه گذشته و حال ایرانیان (حتی ایرانیانی که مسلمان و یا شیعی نیستند) به کلی پاک کرد. به تعبیر درست شریعتی هر یک از ما من فشرده‌ای از تاریخ و فرهنگ گذشته مان هستیم. یا به تعبیر درست داریوش شایگان از «هویت چهل تکه» تشکیل شده‌ایم. قابل تأمل این که از روزگار مشروطه به بعد، تقریباً تمام رجال سیاسی معتبر و اثرگذار ایران، در نظر و عمل نوعی تلفیق بین ملیت و دین ایجاد کرده و در تکون ملت - دولت مدرن از آن سود برده‌اند. از علما و اغلب رهبران مشروطه بگیریید تا رجال روزگار پهلوی اول و در مواردی در دوران پهلوی دوم نیز. در مورد دیدگاه‌های دو تن از نواندیشان اسلامی - شیعی معاصر یعنی مهندس مهدی بازرگان و دکتر علی شریعتی در باب دین و ملیت و ملت می‌توان به آثاری چون مدافعات^[۵] و رساله ایران و اسلام از بازرگان و کتاب بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی^[۶] از شریعتی (مجموعه آثار شماره ۲۷) مراجعه کرد.

۵- بازرگان، م. (۱۳۹۴). مدافعات. شرکت سهامی انتشار.

۶- شریعتی (۱۳۹۲). بازشناسی هویت ایرانی اسلامی. نشر الهام.

بدن زنانه همچون حامل هویت ملی در ایران^[۱]

تحلیل انتقادی گفتمان بازنمایی بدن زنانه در محتواهای آنلاین رسمی

لادن رهبری، شیلا لانگمن و ژیلی کونه
برگردان: کامران معتمدی

چکیده

بدن زن به‌خصوص از دهه ۱۹۳۰ و آغاز پروژه مدرنیزاسیون، همواره در پیش‌زمینه فرایند ملت‌سازی در ایران حضور داشته است. پروژه مذکور، کشف حجاب و تطبیق با پوشش غربی را عاملی تعیین‌کننده در تقویت هویت ملی ایرانی می‌دانست، تا از این طریق در برابر هویت دینی نیز قد علم کند. پس از انقلاب ۱۳۵۷ پوشش اسلامی اجباری شد و تصور عفت و تقوای زنانه منبعی برای هویت ملی به‌شمار آمد. هرچند بازنمایی بدن زنانه در گفتمان‌های ملی‌گرا موضوع مطالعات گوناگون بوده است، اما به بازنمایی زنان در محتواهای آنلاین رسمی، چندان توجهی نشده است. این مقاله در پی بررسی این است که چگونه نمایش و بازنمایی بدن زنانه در خروجی‌های آنلاین رسمی، گفتمان‌های ملی‌گرا را تغذیه می‌کند. برای این منظور از سه نمونه بین سال‌های ۲۰۱۴ تا ۲۰۱۷ استفاده شده است: (۱) برخورد لیلا حاتمی با رئیس جشنواره کن، (۲) گفتمان عمومی درباره حضور زنان در استادیوم بین

1- Rahbari, L., Longman, C., & Coene, G. (2019). The female body as the bearer of national identity in Iran: a critical discourse analysis of the representation of women's bodies in official online outlets. *Gender, Place & Culture*, 26(10), 1417-1437.



سال‌های ۲۰۱۴ تا ۲۰۱۵؛ ۳) آشکارشدن ساعد تتو شده ترانه علیدوستی در فضای عمومی. داده‌ها از چندین منبع رسمی ایرانی آنلاین جمع‌آوری شده‌اند و با بکارگیری تحلیل انتقادی گفتمان، گونه‌های مختلف تفاسیر استدلالی مرتبط با بدن زن و هویت ملی تحلیل شده‌است. این مقاله با الهام‌گرفتن از ادبیات فمینیستی و مفهوم فوکویی زیست‌سیاست^[۲]، به بحث درباره روش‌هایی می‌پردازد که بدن زنانه برساخته‌ای برای نمایش گفتمان ملی‌گرای اسلامی می‌شوند.

مقدمه

به‌طور تاریخی، دولت‌ها از بدن برای پروژه‌های سیاسی ملت‌سازی یا تقویت ایده ملی استفاده کرده‌اند. فوکو درباره منشأ زیست‌سیاست به این مقوله اشاره کرده که چطور دولت‌ها با استفاده از انواع روش‌ها و فناوری‌های انضباطی، اقدام به کنترل بدن و جمعیت می‌کنند، به‌طور مشخص از طریق انضباطی کردن سکسوالیته (جنسینگی) و زایش. بدن همچنین در خلال گفتمان‌های ملت‌سازی و ملی‌گرا برای تبیین چارچوب‌های فرهنگی، اخلاقی و سیاسی استفاده می‌شود (Stychnin ۱۹۹۸؛ Liu ۱۹۹۴). هرچند فوکو وارد مباحث پیرامون نحوه کنترل بدن زنانه در پروژه‌ها نشد، فمینیست‌های معاصر برای اشاره به روابط پیچیده میان جنسیت و قدرت، از تحلیل فوکو از بدن و سکسوالیته (جنسینگی) به‌مثابه جایگاه اصلی قدرت استفاده کردند. در این میان، نظریه پرداز فمینیست معاصر نیرا یوال-دیویس^[۳]، نقش برجسته‌ای در طرح موضوع و شناساندن رابطه بین جنسیت و زیست‌سیاست داشته‌است (Anthias and Nira ۲۰۰۵ with). او معتقد است که پروژه‌های ملی‌گرا، با استفاده از روایت‌های نیای مشترک^[۴]، در پی تقویت گفتمان باروری و زایش هستند. در این گفتمان‌ها بدن مرد با ویژگی‌های زیست‌شناختی و اجتماعی نظیر قدرت و سرسختی معرفی می‌شود در حالی که بدن زن غالباً با مادری، زیبایی و پاکدامنی زنانه مرتبط می‌شود (Banerjee)

2- bio-politics

3- Yuval-Davis

4- common origin

۲۰۰۳). زنان، زیست‌مکان‌هایی^[۵] هستند که به حیات و جمعیت شکل می‌دهند. زنان همچنین در گذار فرهنگ، اخلاق و میراث ملی، نقش محوری دارند (Anthias and Nira ۲۰۰۵، ۷). یوال دیویس نشان می‌دهد که چطور وقتی نشانه‌های فرهنگی مشخصی در زمینه ظاهر و رفتار به زنان مرتبط می‌شود، آنان در نقش «مرزبانان» عمل می‌کنند و چطور مجموعه‌ای از آداب، بیان‌های هنری و زبان، دلالت بر حدود/ مرزهای ملی پیدا می‌کند. به علاوه، بنا بر گفته اوچاکانجاس^[۶]، در گفتمان مدرن جوامع، زیست‌سیاست می‌تواند سرکوب بدن، از جمله سرکوب بدن زن را که بالقوه پست و مضر شمرده می‌شود، توجیه کند.

در ایران، بدن زن در پیش‌زمینه برنامه‌های سیاسی بوده است. به‌خصوص از ابتدای قرن بیستم و پروژه سیاسی مدرنیزاسیون و انقلاب فرهنگی، کشف حجاب زنان و انطباق با پوشش غربی، عواملی تعیین‌کننده در تقویت هویت ملی مبتنی بر ایده ملی‌گرای سکولار ایرانیت^[۷] در تقابل با هویت ملی دین‌محور بودند (Abrahamian ۲۰۰۸). حکومت سعی می‌کرد با نمایش زنان ایرانی به‌سان سوژه‌هایی سکولار، تصویر مدرنی از ایران ارائه دهد. بدین منظور به تمام سران حکومتی دستور داده شد تا از خانواده‌های خود شروع کنند و زنان خانواده‌شان در مجامع عمومی بدون حجاب و با پوشش غربی حضور یابند. متعاقباً حجاب در فضای عمومی ممنوع شد (Sedghi ۲۰۰۷). ممنوعیتی که در ۱۹۴۱ ملغی شد و پس از انقلاب ۱۳۵۷، هنگامی که پوشش اسلامی برای تمام زنان و دختران بیش از ۸ سال اجباری شد، برعکس آن اتفاق افتاد.

زنان، اولین و موثرترین چالش را پیش پای رژیم پس از انقلاب گذاشتند (Moghissi ۲۰۱۶). آنان از طریق تظاهرات در داخل و خارج، علیه سیاست تن‌محور که زنان را مجبور به حجاب می‌کرد، اعتراض کردند (Afary and Anderson ۲۰۱۰). گرایش‌های پوپولیستی غالب و دغدغه تجاوز خارجی، مردان انقلابی مخالف با این سیاست را با زنان مقاوم همراه

5- bio-locations

6- Ojakangas

7- Iranianness



نکرد (Moghissi ۲۰۱۶) و جنبش زنان یا سرکوب شد و یا در میان جریان‌های سیاسی موجود نادیده گرفته شد. به‌رغم شکست اولیه، زنان مستمرا نقد فعالانه خود را با ساخت کارزارها ادامه دادند. آن‌ها گاه از پتانسیل موجود در شریعت برای بهبود موقعیت زنان کمک می‌گرفتند (e.g. Sameh ۲۰۱۰) و گاه با تظاهراتی چون روز جهانی زن، در پی تحقق خواسته‌های خویش بوده‌اند (Hoodfar and Sadeghi ۲۰۰۹). زنان طولانی‌ترین گروه مقاومت سیاسی فعال تا به امروز بوده‌اند. هرچند بسیاری از کنشگری‌ها و فعالیت‌ها در ابتدا خواستار اصلاح قانون اساسی در چارچوب حقوقی اسلامی بوده‌اند، اما حکومت، معمولا با بازداشت و پیگرد سازمان‌دهندگان، به این خواسته‌ها پاسخ داده است.

در چنین شرایطی، برخی کنشگران به تعبید رفتند (El Guindi ۲۰۰۵). از سال ۲۰۱۲ زیست‌سیاست حکومت، برنامه‌ریزی خانواده در مقیاس ملی را هدف گرفته‌است، برنامه‌ای که موجب توقف تمام برنامه‌های آموزشی کنترل باروری شده است و روش‌های ضدباروری دائمی را ممنوع می‌کند. مجلس ایران به تازگی از لایحه‌ای حامی تولدگرایی^[۸] شامل مشوق‌های بچه‌دار شدن، از جمله بازنشستگی زودتر از موعد برای مادران، خدمات مالی و مزایای کودک برای خانواده‌های بزرگ و همچنین برخورد با مراکز کنترل باروری تایید نشده حمایت کرد (Aloosh and Saghai ۲۰۱۶). علی‌رغم دشواری مقاومت سیاسی در مواجهه با کنترل و گفتمان‌های سیاسی هژمونیک بدن زن در فضای عمومی در دهه‌های گذشته، به لطف پیشرفت اینترنت و فناوری‌های نو گفتمان‌های بدیل، راه خود را به رسانه‌های آنلاین باز کرده‌اند. مطالعه رسانه‌های آنلاین در خاورمیانه نشان می‌دهد که آن‌ها نه تنها پتانسیل دموکراتیزه کردن گفتمان‌های سیاسی را دارند (Howard and Hussain ۲۰۱۱; Kamalipour ۲۰۱۰)، بلکه از ظرفیت تأثیر بر هویت و خودآگاهی نیز برخوردارند (Keller ۲۰۱۲). مطالعات انجام شده بر محتوای رسانه‌های آنلاین رسمی ایرانی، از طرفی توجه را به سمت سوءاستفاده دولت و پایش رسانه‌ای فراملی و از طرف دیگر به بیان مخالفت و اشکال مختلف

مقاومت مردم جلب می‌کند (e.g. Akhavan, ۲۰۱۴; Khiabany, ۲۰۰۷; Michaelsen, ۲۰۱۷). با این حال آنچه تا به امروز مغفول مانده، بازنمایی زن در گفتمان‌های ملی در رسانه‌های آنلاین و دیجیتال رسمی است (Reno, ۲۰۰۵). در نتیجه، این پژوهش امیدوار است تا در مطالعات جغرافیای فمینیستی مدیوم‌های رسانه، مشخصاً آن فضاهایی که از مدیوم‌های دیجیتال استفاده می‌کنند، سهمی ایفا کند. بنابراین با استفاده از چارچوب فمینیستی ملهم از ایده زیست‌سیاست فوکو، این تحقیق، تن را در ارتباط با روابط پویای قدرت بررسی کرده و به بازنمایی آن در گفتمان‌های رسانه آنلاین رسمی در ایران می‌پردازد. در چهارچوب ادبیات فمینیستی، نمایش تن زن و بازنمایی آن در رسانه به طور کلی، و با بررسی گفتمان‌های بدن زن در ملی‌گرایی اسلامی و رسمی ایران (Moghissi, ۲۰۱۶, ۲۰۰۸) و روابط بین بدن زن و هویت ملی (Najmabadi, ۱۹۹۷) و دولت زیست‌سیاسی، این مقاله چگونگی نمایش و بازنمایی زن را در گفتمان رسمی رسانه آنلاین تحلیل می‌کند. بدین منظور، بستر سیاسی ایران، روابط ملی، جنسیت، سکشوالیته (جنسینگی) و نقش دولت در قانون‌گذاری رسانه در زمینه تاریخی و معاصر آن به اختصار معرفی می‌شود. سپس درباره سه نمونه رسانه‌ای بین سال‌های ۲۰۱۴ تا ۲۰۱۷ بحث می‌شود: ۱) حضور لیلا حاتمی، بازیگر ایرانی، در جشنواره فیلم کن و نحوه برخورد او با مدیر جشنواره در سال ۲۰۱۴؛ ۲) بحث درخصوص حضور زنان در استادیوم به‌ویژه در سال ۲۰۱۵؛ ۳) آشکار شدن تتوی ساعد ترانه علیدوستی، بازیگر ایرانی، در سال ۲۰۱۶.

ملی‌گرایی، جنسیت و رسانه رسمی در ایران

ملی‌گرایی مفهوم تازه‌ای در تاریخ ایران نیست (Abdolmohammadi, ۲۰۱۵). این مفهوم در ابتدای قرن بیستم هنگامی که قدرت‌های غربی پس از سقوط امپراتوری عثمانی (Koochi-Kamali, ۲۰۰۳) به دنبال برتری در منطقه بودند، مورد توجه بسیاری از متفکران ایرانی قرار گرفته است. متفکران در آن زمان به مفاهیم مدرنی چون مفاهیم آزادی و ملی‌گرایی می‌پرداختند (Abrahamian, ۱۹۸۲, ۵۰). آنان برای موجه جلوه دادن



پروژه سیاسی مدرنیزاسیون، با دستمایه قرار دادن تاریخ پیش از اسلام، نقطه مرجع گذشته‌ای اصیل را بازنمایی کردند، گذشته‌ای که چون با اسلام مرتبط نبود، در نتیجه عمیقاً ایرانی محسوب می‌شد. از خلال این فرایند، آن‌ها جامعه را متقاعد کردند که یک ملی‌گرایی واقعی ممکن است؛ باید به ریشه‌های اصیل ایرانییت بازگشت که با حمله اعراب به قلمرو ایران (KhosraviNik and Zia ۲۰۱۴) از بین رفته است. این پروژه با استفاده از ایده‌های شرق‌شناسانه‌ای چون تئوری هندو-آریایی که به لحاظ علمی اتحاد آریایی‌ها را تأیید می‌کرد (Mechkat ۲۰۱۲; Abrahamian ۲۰۰۸)، تقویت می‌شد. بنا به این تئوری، غلبه آریایی‌ها بر جامعه ایرانی به این صورت انجام شد که خود را با بسیاری از هنجارهای اجتماعی-فرهنگی زمانه خود (Rashidvash ۲۰۱۳) منطبق کرد. این تئوری، موجب تقویت ملی‌گرایی از نوع ژرمنی (آلمانی) که به ریشه قومی آریایی اشاره داشت و در ایران در حال رشد بود می‌گردید. ملی‌گرایی آریایی، بخشی از ایدئولوژی نخبگان در قرن بیستم بود و موجب تبعیض علیه گروه‌های غیرآریایی چون عرب‌ها و ترک‌ها شد؛ چرا که آنان، از ریشه‌های فرضی اصیل و به اصطلاح ایرانی واقعی برخوردار نبودند.

بعد از انقلاب ۱۳۵۷، ایده تازه‌ای از ملی‌گرایی اسلامی سربرآورد تا اثر آن ملی‌گرایی ایرانی آریایی را خنثی کند. به جای انکار آن ریشه‌ها، این گفتمان، بین تقدس ایران پیش از اسلام و گفتمان ضد خودش یعنی میراث اسلامی، در نوسان بود، در حالی که عناصر قوی ضدامپریالیستی داشت (Keyman and Yilmaz ۲۰۰۶, ۴۳۱). گفتمان جدید اسلامی به همان اندازه که برای ایران ارزش قائل بود به اسلام هم بها می‌داد. همانقدر که روی سرزمین ایران پیش از اسلام تأکید می‌کرد بر اسلام شیعی هم تأکید می‌کرد، جشن‌های ملی چون نوروز (سال نو ایرانی) و ملی شدن صنعت نفت، اهمیتی یکسان با محرم و رمضان (ماه‌های مقدس اسلامی) داشت. در خصوص آموزش و پرورش جوانان بر تمرکز بر میراث شیعه تأکید می‌شد. به نظر می‌رسید که ملی‌گرایی پسا انقلابی، تلفیقی از برداشتی از ایران پیش از اسلام و تفسیری از اسلام شیعی است (Abrahamian ۲۰۰۸, ۱۸۸). این نوع

از ملی‌گرایی، همچون قدیم، متأثر از پویش (دینامیزم) سیاسی و اجتماعی بین غرب و خاورمیانه بود. نگرش به پیشینه فرهنگی که به تجدید حیات سنت‌های بومی هویت‌یابی مذهبی اشاره داشت، موجب افزایش ملی‌گرایی و نوستالژی سنت‌های بومی شد. انقلاب اسلامی، هرچند اغلب برچسب اصول‌گرایی می‌خورد (Abrahamian, 2008, 143)، اما در حقیقت نه تنها تلفیق پیچیده‌ای از ملی‌گرایی، پوپولیسم سیاسی و رادیکالیسم دینی بود، بلکه پاسخی به پروژه‌های مدرن استعماری که غرب را منبع مشروع فکری و اخلاقی می‌انگاشت هم بود.

نقش، حقوق و طرز رفتار زنان، در مرکز این پروژه‌های سیاسی ملی‌گرا بود. در حالی که پروژه مدرنیزاسیون در پی تصویری غربی‌شده از زن ایرانی سکولار و رها شده بود، پروژه اسلامی، مدلی جنسیتی مبتنی بر تصویر سنتی از زنی متقی ارائه می‌کرد که نقش اصلی او در خانه تعریف شده بود. این مدل جنسیتی، راه خودش را در آموزش، بازار کار، استقلال سکشوال (جنسی) و زادآوری افراد و بسیاری چیزهای دیگر باز کرد. زنان، هدف ایدئولوژی ملی تولدگرا شدند که به منظور دستیابی به جمعیتی خاص، زنان را به بارداری ترغیب می‌کرد (Abbasi et al, 2002).

آزولای^[۹] در مورد ایران توضیح می‌دهد که زیست‌سیاست دولت موجب وضع مجموعه‌ای از دخالت‌ها و کنترل‌های قانونی بر سکس و ظرفیت تأثیرگذاری آن بر جمعیت و تبعاً کنترل جنسیتی و سکشوال (جنسی) شده است. گفتمان‌های دینی، پزشکی، روان‌شناسی و ژئوپلیتیک نیز در شکل‌گیری سکشوالیته (جنسینگی) و بدن‌ها در زیست‌سیاست ملی‌گرای ایران نقش داشته است (Shakhsari, 2013). پس از انقلاب، پاسداران این ملت اسلامی جدید، در پی اشاعه بیشتر ارزش‌ها و اخلاقیات اسلامی، از جمله تفسیر سنتی از حجاب و پاکدامنی زن (Mohammadi, 2014) و همچنین نقش و جایگاه زن در اجتماع بودند. درحالی که نقش رسانه‌های عامه‌پسند همواره واقعیت بخشیدن به این تصورات سیاسی است، با پیشرفت‌های فناورانه در سال‌های اخیر و رشد قابل توجه استفاده روزمره از رسانه‌های آنلاین در ایران، از فضای

9- Azoulay



دیجیتال نیز برای اشاعه این تصویر استفاده شده است (Akhavan ۲۰۱۴). از سال ۲۰۰۱، ایران انواع سانسورهای اینترنتی و محدودیت دسترسی به پلتفرم‌های آنلاین چون فیس‌بوک، یوتیوب، توئیتر، و مجموعه بزرگی از مفاهیم از جمله سکسوالیته (جنسینگی)، حقوق بشر، فمینیسم و سیاست را اعمال کرده است. فضاهای آنلاین و رسانه‌های دیجیتال سرویس‌های اینترنتی ایرانی در وهله اول به منظور جلوگیری از دسترسی به تفاسیر سیاسی متنوع و در وهله بعدی به منظور انتشار محصولات فرهنگی که موجب تقویت موقعیت حکومت بشود، توسط نهادهای حکومتی نظارت می‌شود (Akhavan ۲۰۱۴). بازنمایی زن در رسانه آنلاین تحت قوانین و ترجیحات دولتی از تصویر زن در جامعه است (Naderi and Gheshmi ۲۰۱۵) که همراه با دیگر ایده‌ها، در مقابله و ضدیتی شدید با غرب تعریف شده‌است (Talattof ۲۰۱۱). این کار البته تنها با مداخله مستمر دولت در فضاهای آنلاین انجام نمی‌شود، بلکه با محدود کردن دسترسی عمومی به گفتمان‌های سیاسی بدیل (آلترناتیو) در فضاهای واسط به دست می‌آید که با محدود کردن دسترسی به فضای گفتگو و ارتباطات از طریق روش‌های نهادی و هژمونیک انجام می‌شود. این روش‌ها موجب تعریف و محدود کردن وقایع، روایات و پدیدارهای «عادی‌نمایی شده» است (Balan ۲۰۰۳). علی‌رغم اینکه این فضاهای واسط و بدن‌های درون آن، حضور مادی ندارند، کنش‌ها و گفتمان‌هایی که درون آن‌ها می‌گذرد، می‌تواند نتایج مادی در پی داشته باشد (Johnston and Longhurst ۲۰۰۹). سانسور دولتی رسانه به منظور مراقبت از هویت و فرهنگ ملی طراحی می‌شود و از آن دربرابر تهاجم فرهنگی حفاظت می‌کند (Carrieri et al. ۲۰۱۳). هرچند ابزارهایی جهت دور زدن فیلترینگ دولتی وجود دارد، تلاش این است که ابزارهای فیلترشکن به محض همه‌گیر شدن، شناسایی شده و از کار انداخته شوند. بخشی از ایرانیان به رسانه بدون سانسور دسترسی ندارند، و تنها بخشی از جمعیت، از دانش فنی کافی و ابزار دور زدن سانسور ملی برخوردارند (برای جزئیات به گزارش ۲۰۱۷ خانه آزادی مراجعه شود).

روش تحقیق

برای انجام این تحقیق با استفاده از تحلیل انتقادی گفتمان روی موضوع بدن زن با مطالعه سه نمونه که در رسانه‌های آنلاین و رسمی ایرانی طرح شده تمرکز شده است. داده‌های ابتدایی جمع‌آوری شده بین سال‌های ۲۰۱۴ تا ۲۰۱۷ شامل مرور سیستماتیک داده‌های عمومی قابل دسترس روی اینترنت به زبان فارسی است که به بدن زن اشاره دارند. موضوعاتی مانند پوشش زنان، لباس ورزشی، سلامت زنان، حجاب و ... این بازه زمانی از اینرو انتخاب شده که نقش رسانه دیجیتال در زندگی مردم ایران در سال‌های اخیر افزایش داشته است. موتورهای جستجوی گوگل و بینگ برای اجرای تحقیق سیستماتیک آنلاین استفاده شده است. جستجوی مضمونی با کلیدواژه‌هایی چون «بدن زن»، «زن» و «بدن» نتیجه قابل توجهی نداشت. در نتیجه جستجو به موارد وحشت اخلاقی (Moral panic) رهنمون شد یعنی آن هنگام که رسانه‌ها به وقایعی که ظاهراً چالشی‌اند و برخلاف گفتمان‌های تثبیت‌شده و هژمونیک حکومت هستند واکنش نشان می‌دهند (Cohen ۲۰۰۲; Dabirimehr and Fatmi ۲۰۱۴).

وحشت‌های اخلاقی واکنش‌های اجتماعی مشترک در محکومیت چیزی است که از طریق ساختن گزارش‌های حساسیت‌برانگیز و شیاطین قوم (آدم‌بدهایی) که مسئول خشم عمومی‌اند ایجاد می‌شود. وحشت‌های اخلاقی واجد پیامدهای اجتماعی و سیاسی است که می‌تواند نظارت و کنترل بیشتر را توجیه کند. نمونه‌های وحشت اخلاقی مطرح در این مطالعه با جستجو در بین عناوین و وقایعی که تم مورد بحث‌شان به بدن زنانه، جنسیت و سکسوالیته (جنسینگی)، اخلاقیات، ملی‌گرایی یا گزارشات رسمی رسانه‌های آنلاین مربوط بوده انتخاب شده است. پس از بررسی اولیه به یک لیست پنج تایی رسیدیم و سپس از میان آن‌ها، سه مورد انتخاب شدند. دو نمونه دیگر از آن جهت حذف شدند که تحلیل محتوایی ابتدایی نشان داد که آن‌ها عموماً بر پیامد حقوقی این موارد تاکید داشتند تا بر گفتمان‌هایی حول بدن، جنسیت، اخلاقیات و ملی‌گرایی.

در سه مورد باقی‌مانده، نود (۹۰) متن رسانه‌ای برای تحلیل انتخاب شد.



متن‌های منتخب رسانه‌ای از پلتفرم‌های فرهنگی و خبری رسمی ایرانی (مثلاً شامل کیهان، فارس‌نیوز، شرق، جام‌نیوز، نواندیشان، شمانیوز، فرارو، خرداد نیوز، خبرآنلاین، برترین‌ها، دیدبان، شهدای ایران، خبر فارسی، عصر ایران، تابناک زنجان، هرمز پرس، تسنیم نیوز، فردا نیوز، فرهنگ نیوز، سینماپرس، ممتازنیوز، تی‌نیوز، آفتاب نیوز، خرداد نیوز، شایعات، اتاق خبر ۲۴، پرده سینما، ایرنا، ساتین، سماک نیوز، ...) جمع‌آوری و توسط نویسنده اول مقاله (که فارسی زبان مادری اوست) به انگلیسی ترجمه شد. او همچنین متون اصلی فارسی را تحلیل کرد. نقل قول‌هایی انتخاب و جهت غنای مطلب ترجمه شدند. به منظور دقت در صحت ترجمه، متون انتخابی و ترجمه شده، در مشورت با متخصص ترجمه از فارسی به انگلیسی بررسی شد. از آنجایی که فارسی، زبانی بی‌جنسیت است اما ساختار واژگانی و نحوی در آن می‌تواند جنسیتی باشد، دقت بیشتری بر محتواهای جنسیتی ترجمه شده صرف شد.

مطالب منتخب شامل اخبار و نوشتارهای تحلیلی روزنامه‌نگاران رسمی و منتقدین یا اظهار نظرهایی که به صورت ناشناس به عنوان دیدگاه آن منبع مطرح شده بوده است. پلتفرم‌های آنلاین درون کشوری، یا توسط موسسات دولتی اداره می‌شوند و یا تحت نظارت آنها هستند. آن‌ها یا مستقیماً به ترویج برنامه‌های سیاسی دولت می‌پردازند و یا در موضعی اصطلاحاً بی‌طرف تحت مقررات دولتی و سانسور قرار دارند. پس از انتخاب نمونه‌های کلیدی، تحلیل گفتمان روی موارد جمع‌آوری شده انجام شد. گفتمان‌ها کنش‌ها یا تمرین‌هایی زبانی و غیرزبانی و فرضیاتی ایدئولوژیک و برسازنده قدرت هستند (Wooffitt ۲۰۰۵). به عقیده ون دایک^{۱۰} تحلیل انتقادی گفتمان در پی فهم چگونگی نقش (باز) تولید و به چالش کشیدن قدرت اجتماعی مسلط توسط این کنش‌هاست. تحلیل انتقادی گفتمان ظرفیت مجادله‌برانگیز و هژمونیک قدرت که در کار تصویر، حفظ، موجه‌سازی، اغماض یا ندید گرفتن نابرابری‌های اجتماعی است را هدف قرار داده و کارکرد آن را نشان می‌دهد. تحلیل انتقادی گفتمان امکان مقاومت در برابر قدرت هژمونیک و نابرابری را که در پی ساخت استراتژی‌های توجیه و عادی‌نمایی سلسله مراتب

10- Van Dijk

قدرت است را دارد.

تحلیل داده شامل مطالعه انتقادی و تحلیل محتوا بود که همراه با جایگاه‌یابی متون در زمینه اصلی و از طریق تحلیل متون و رسانه و مبتنی بر زمینه سیاسی-اجتماعی انجام شد (Leitch and Palmer ۲۰۱۰). در تحلیل اولیه، گره‌ها و تم‌های اصلی، چه در سطح زبانی (KhosraviNik ۲۰۱۷) و چه در سطح غیر زبانی، استخراج و به عنوان مفاهیم محوری گفتمان در نظر گرفته شد (Erdogan ۲۰۱۶). انتخاب عمومی واژگان و استدلال‌ها به‌سان انتخاب‌های واژگانی که برای توصیف و بحث درباره بدن زن استفاده می‌شود، بررسی شده و الگوهای اعتباری و توجیه رسانه‌ای مشخص شدند. پس از آنکه الگوهای مضمونی و زبانی تعیین شدند، تحلیل متون در متن زمینه اجتماعی-سیاسی قرار گرفت (Wodak ۲۰۰۱)، تا گفتمان‌های اصلی را تعیین کند. تئوری‌های فمینیستی درباره رسانه، ملی‌گرایی و بازنمایی جنسیت‌زده^[۱]، تحلیل را به سمتی برد که جنسیت و بدن زن را در پیش‌زمینه تحلیل قرار می‌داد.

نمونه اول: لیلیا حاتمی و خوش‌آمدگویی در کن

در آوریل ۲۰۱۴، لیلیا حاتمی، بازیگر ایرانی، به عنوان یکی از اعضای هیئت داوری در جشنواره کن فرانسه حضور پیدا کرد. در همان زمان رییس مرد جشنواره، ضمن خوشامدگویی از این بازیگر که حجاب کامل هم داشت، گونه او را بوسید. حاتمی نیز صمیمانه برخورد کرد. واکنش او بلافاصله جنجالی به‌پا کرد و مورد نقد رسانه‌های رسمی ایرانی قرار گرفت که این کار او را به عنوان یک «زن ایرانی مسلمان» محکوم می‌کردند، چرا که نه تنها اجازه داده مردی او را بوسد؛ بلکه بدتر از آن، خودش هم میل به بوسیدن گونه مرد نامحرم داشته است. نامحرم، برگرفته از یک سنت اسلامی است و به افرادی از جنس مخالف اشاره دارد که یک فرد باید از برخی تماس‌ها با آن‌ها اجتناب کند. رفتار زنان در مقابل نامحرم، تابع قوانین رفتاری، شامل خطوط راهنمای دینی و فرهنگی است که شامل مدیریت بدن و حرکات، از جمله پرهیز از تماس با

11- e.g. Dines and Humez 2003; Moghissi 2008; Najmabadi 1997



فرد نامحرم، است (Rahbari ۲۰۱۶).

صدها رسانه آنلاین، بنگاه خبری، پلتفرم فرهنگی و وبلاگ شخصی به این واقعه واکنش نشان دادند. از مجموع سی (۳۰) خروجی و ژورنال آنلاینی که این واقعه را پوشش دادند، می‌توان به کیهان، فارس نیوز، فرهنگ نیوز، مشرق نیوز، فرارو، روز آنلاین، کیهان نوین، شرق، جام نیوز، نواندیشان، شما نیوز و ... اشاره کرد.

تحلیل ابتدایی گفتمان نشان داد که غیراسلامی بودن این کار (بوسیدن گونه مرد نامحرم) و "تخریب تصویر ملت در نگاه رسانه‌های بین‌المللی" دلیل اصلی محکومیت بوده، حال آنکه عکسی که دوربین از بوسه ثبت کرده بود گفتمان‌های جنسیت، ملیت، دین و اخلاق را هم به دنبال داشت. این مثال و توجه رسانه‌ای گسترده‌ای که جلب کرد، می‌تواند به عنوان یک وحشت اخلاقی در نظر گرفته شود که درباره وجه سیاسی آن مبالغه بسیاری شده است (Cohen ۲۰۰۲). به عنوان نمونه می‌توان به کامنت وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی ایران اشاره کرد که گفت:

امیدوارم کسانی که به عنوان ایرانی در مجامع بین‌المللی شرکت می‌کنند به اعتبار و منزلت ایرانیان توجه داشته باشند تا چهره زن ایرانی در دنیا بد و خدشه‌دار نشان داده نشود. حضور شخصیت‌های هنری و هنرمندان ایرانی در خارج از کشور اگر با رعایت شئونات اسلامی و احترام به فرهنگ ملت و اعتقادات ایران باشد امری پسندیده است. اما اگر این حضور با بی‌توجهی به ارزش‌های جامعه و معیارهای اخلاقی ما باشد ملت ایران این رفتار را نمی‌پذیرند (Mackay ۲۰۱۴).

این نقل قول با گفتمان‌های متفاوتی مرتبط است که می‌گوید مشارکت در وقایع بین‌المللی مورد موافقت مشروط است؛ اگر آن شرایط محقق نشود، توسط ملت ایران پذیرفته نیست چرا که زنان نماینده ملتند. ایده ایرانی‌بودن نیز همراه با کاراکتر اسلامی این گفتمان می‌شود و این دو حول تصویر زن و خصوصا عفت زن شکل می‌گیرد.

دیگر رسانه‌ها از واژه‌هایی چون خارج از شأن (جام نیوز)، نامتعارف (بولتن نیوز)، و نامناسب (یالثارات) برای توصیف این واقعه استفاده کردند. نامه سرگشاده‌ای از طرف گروهی از دانشجویان محافظه‌کار زن نیز، توسط رسانه‌ها منتشر شد که حاکی از جریحه‌دار شدن احساس ملت بود. این نامه توسط جمعی از خواهران دانشجوی حزب‌اللهی امضا شده بود. هیچ اطلاعاتی درباره امضاکنندگان یا وابستگی آن‌ها در رسانه‌ها وجود نداشت. آن‌ها در نامه سرگشاده خود خطاب به مقامات ایرانی نوشتند که: «به دلیل جریحه‌دار شدن احساسات مذهبی ملت غیور و شهیدپرور ایران توسط این هنرپیشه، خواستار اعمال مجازات شلاق مندرج در این ماده قانونی برای وی می‌باشیم» (خرداد). در اینجا استفاده ارجاع به ملت ایران به شکل مبهم و کلی به عنوان یک عامل موثر قابل اشاره است. ابهام‌سازی و کلی‌گویی، اجازه استفاده از مفاهیم غیردقیق را می‌دهد. ابهام یکی از اقدامات مرسوم است که رسانه‌ها معمولاً از آن استفاده می‌کنند. برای نمونه در این جا، به جریحه‌دار شدن احساس ملت اشاره شده است، بدون آنکه معلوم شود دقیقاً احساس چه کسانی جریحه‌دار شده و منظور از ملت در اینجا چه کسانی است؟ آن نامه همچنین با اشاره به بندی مرتبط بیان می‌کرد که طبق موازین اسلامی بوسیدن مرد نامحرم می‌تواند مجازاتی معادل حداکثر ۹۹ ضربه شلاق داشته باشد.

این بیانیه و امثال آن، بیانگر روابط قدرت بین‌شخصی و مرتبط با جایگاه و رتبه فرد در سلسله‌مراتب قدرت است (Sulkunen and Torronen ۱۹۹۷).

کیفیت مشابهی در متن دبیر اول کمیسیون فرهنگی مجلس شورای اسلامی است: «باید با هنرمندانی که عفت ایرانی و اسلامی را رعایت نمی‌کنند، برخورد جدی شود» (Didban ۲۰۱۴). و در یک بیانیه گمنام دیگر که به امضای ۶۵ سازمان غیرانتفاعی که در حوزه زنان فعالند آمده: «این رفتار نامناسب، زشت، تأسف بار و سؤال برانگیز حاتمی به اندازه‌ای که مورد توجه رسانه‌های ضد انقلاب و معاند [غربی] قرار گرفت، صدها برابر بیشتر از نظر زنان جامعه ایران اسلامی مردود و محکوم است» (Irna ۲۰۱۴).

نمونه «رفتار غیراخلاقی» حاتمی با ارجاع به غرب و اینکه غرب با نیتی شیطانی ذینفع اصلی ماجراست ساخته شد، او به همدستی با غرب و فراموشی



ارزش‌های فرهنگی و هنجارهای اجتماعی کشور خود (Jamnews ۲۰۱۴)، و انفعال در برابر غربی‌هایی که عامدانه از او سوءاستفاده می‌کنند (Jamnews ۲۰۱۴) محکوم شد و اینکه نتوانسته است شأن ایرانی بودن خودش را حفظ کند (Cinscreen ۲۰۱۴). با اشاره به اهداف غرب، "دیگری سیاسی" خلق می‌شود، و از آنجا که در مقام مقایسه جایگاه برتری برای خود قائل است نقد "دیگری" ابزاری برای کنترل می‌شود. نقد دیگری غربی در بحث‌های ملی درباره بدن زن اغلب استفاده می‌شود (XhosraviNik and Zia ۲۰۱۴)، بعضی اوقات نقد به صورت غرب‌شناسانه (Occidentalism) انجام می‌شود، تا این برتری جایگاه اخلاقی که در محور استدلالش قرار دارد و به طور سیستماتیک غرب را رد می‌کند، موجه شود.

توجه رسانه‌ای باعث شد تا این بازیگر در بیانیه‌ای عمومی معذرت‌خواهی کند. بیانیه‌ای که نتیجه فشار رسانه‌ای بود. بیانیه عذرخواهی همچنین به برخی ایده‌هایی که در گفتمان منتقد او وجود داشت اشاره می‌کرد. در بیانیه آمده بود: «از این پیشامد و اینکه احساسات کسانی را آزرده باشم بسیار متأسفم چه خود تربیت شده پدری هستم که همه از میزان علاقه او به دین و ملیت ایرانی آگاهند» (Fararu ۲۰۱۴). در این فضای مجادله که در نقد این بازیگر رخ داده بود، حاتمی با تأکید بر دو نکته کلیدی یعنی اسلامیت و ایرانیت که از طرف منتقدینش استفاده شده بود از خود دفاع کرد. او به پدرش، علی حاتمی، که یک مرد محبوب و فیلمساز قابل احترام ایرانی است اشاره کرد تا بر اعتبار و درستی معذرت‌خواهی‌اش بیافزاید. عذرخواهی که در زیر فشار واکنش‌های شدید رسانه‌ای و ترس اخلاقی ایجاد شده بود، انجام شد، اما برخی پس از آن، عذرخواهی را کافی ندانستند.

نمونه دوم: بحث بر سر ورود زنان به استادیوم

رابطه بین جنسیت و ورزش همواره در ایران پس از انقلاب اسلامی موضوع بحث بوده و بحث‌های سیاسی و عمومی و چانه‌زنی درباره ورزش‌های مشروع برای زنان و پوشش مناسب ورزشی برای آن‌ها همواره ادامه داشت است. یکی از بحث‌برانگیزترین مباحث، اجرای قانون ممنوعیت ورود زنان به استادیوم

به عنوان تماشاگر بوده است. این ممنوعیت تا سال ۲۰۰۶ توسط دولت اجرا می‌شد، تا اینکه موقتا برداشته شد و بلافاصله مجدداً اجرایی شده و هنوز هم برقرار است.^[۱۲] زنان مستمرا در برابر این ممنوعیت مقاومت کرده‌اند، اما به جز برای چند مسابقه محدود و آنهم تنها روزنامه‌نگاران و خانواده‌های ورزشکاران، هنوز امکان ورود به استادیوم را نیافته‌اند (Khabaronline ۲۰۱۵). صدها رسانه مجازی، آژانس‌های خبری، پلتفرم‌های فرهنگی و بلاگ‌های شخصی به این موضوع پرداخته و درباره آن نوشته‌اند. بیش از ۳۰ رسانه رسمی که به این موضوع پرداخته بودند برای این نمونه انتخاب شدند (رسانه‌های چون تسنیم نیوز، فارس نیوز، دانا، انعکاس شمال، صبح توس، جنوب ایران، ایلنا، نمناک، الف، مجله ملت، شهدای ایران، برترین‌ها، فرهنگ‌نیوز، خبر فارسی، عصر ایران، ایرنا، انتخاب خبر، گویا، سهام نیوز، خبرآنلاین، تیبيان، والیبال ایران، سوت و ...).

رابطه بین ممنوعیت حضور در استادیوم و هویت ملی هنگامی آشکار می‌شود که می‌بینیم زنان غیر ایرانی می‌توانند در استادیوم‌های ایران حضور یابند. در واقع بحران از آن جایی آغاز شد که تعدادی از زنان ایرانی که خودشان را جای برزیلی‌ها جا زده بودند توانستند در سال ۲۰۱۴ وارد استادیوم شوند (Bartarinha ۲۰۱۴). پس از شناسایی این زنان جسور توسط مقامات و به دلیل همراه داشتن پرچم برزیل و جا زدن خودشان جای زنان برزیلی و ورود به استادیوم، به آسیب زدن به هویت ملی محکوم شدند (Bartarinha ۲۰۱۴). این زنان به شکل اقلیتی ترسیم شدند که بیانگر خواست واقعی زنان مسلمان ایرانی نیستند:

بدون تردید زنان مسلمان ایرانی نیز حضور خود در ورزشگاه‌ها را با در نظر گرفتن حقیقت وجودی آن خواستار نیستند و از کارگزاران دولت‌ها این انتظار را دارند که به جای پرداختن به موضوعات فرعی به مطالبات اصلی آن‌ها که منجر به حفظ کرامت انسانیشان

۱۲- این مقاله پیش از واقعه حضور زنان در ورزشگاه آزادی که در اکتبر ۲۰۱۹ رخ داد نوشته شده است. با وجود این که مقاومت‌ها در مقابل حضور زنان در ورزشگاه‌ها همچنان ادامه دارد، راه یابی زنان به ورزشگاه در سال ۲۰۱۹ دستاوردی بزرگ و افتخار آمیز برای زنان آزادی‌خواه ایرانی است.



می‌شود پردازند و برای رسیدن به آن‌ها چاره اندیشی کنند (۲۰۱۵ Farsnews).

این ادعا که آزادی‌های محیطی درخواست و اولویت زنان مسلمان ایرانی نیست و درجه اهمیتی پایین دارد، بدون اینکه مشخص کند که پس مسائل اولیه چیست، تنها به کرامت انسان‌ها ارجاع می‌دهد. بعلاوه اینکه این استدلال از جانب نیمی از زنان ایرانی حرف می‌زند، در حالی که این نظر نیمه دیگر زنان نیست که نمی‌توانند در فضای سانسور نظرشان را بیان کنند. این گفتمان ممنوعیت را نوعی اقدام پیشگیرانه برای مراقبت از زنان در جامعه و حفظ کرامت آن‌ها جلوه می‌دهد:

بسیاری از رسانه‌ها با یادآوری خاطرات تلخ مسابقات چند سال قبل والیبال ایران و حضور بانوان و کشف حجاب و اهانت‌هایی که به بانوان صورت گرفت و همچنین تصاویری که از این بازی‌ها در رسانه‌های دنیا مطرح شد نگران تکرار آن حوادث تلخ به دلیل نبود فرهنگ و زیر ساخت‌های لازم در ورزشگاه‌های ایران هستند (۲۰۱۵ ShohadayeIran).

گفتمان مراقبت از بدن زن به عنوان سمبل هویت ملی، وقتی در بستر مطالعات افسانه نجم‌آبادی و مایکل امین قرار می‌گیرد معنی دقیق‌تری می‌یابد. در زمینه و زبان ایرانی گفتمان ملی‌گرا بر پایه مفهوم وطن و همچون وجودی زنانه تصویر شده که پایه‌گذار و نگهدارنده هویت ملی است، هویتی مبتنی بر برادری و پیوند با زمین. در ابتدای قرن بیستم، ملی‌گرایان ایرانی، ملت را همچون زنی می‌دیدند که نیروهای خارجی به او حمله کرده‌اند (۲۰۰۵ Pettman). در این گفتمان‌ها، مسئولیت مراقبتی مرد و دفاع از مام وطن برجسته می‌شود (۲۰۰۱ Amin).

تمرکز بر تعریف فضا - که اساساً جنسیت‌زده است - نیز تأکید بر برخی استدلال‌هایی است که غیرمستقیم به استادیوم‌های ورزشی به عنوان مکان‌های

مردانه ارجاع می‌دهند و زنان را دعوت به پذیرش این تفکیک مکانی-فضایی می‌کنند. علی‌رغم بحث عمومی درباره حضور زنان در استادیوم، روحانی و سیاستمدار تاثیرگذار ایرانی، که قدرت تصمیم‌گیری قانونی در این خصوص را دارد نیز به این مسئله و حضور زنان در مسابقات بین‌المللی واکنش نشان داد. او ضمن انتقاد از زنان برای مشارکت در ورزش گفت که ارزش زنان به دانش و عفت آنهاست نه در مشت و لگدپرانی (Khabarfarsi ۲۰۱۴). او در جایی دیگری گفت:

ما خیال می‌کنیم کمال زن در این است که برای ما برود مدال بیاورد، کمال زن در مادر شدن است، در فرزند تربیت کردن است، کمال زن در اصلاح جامعه است... به ما گفتند (غربی‌ها) بیراهه بروید ما هم گفتیم چشم، فضیلت زن در این نیست، که زن و دختر ما برود پایش را دراز کند و یک کسی را بزند و برای ما مدال بیاورد (Asriran ۲۰۱۴).

تصور زنی که در یک مسابقه ورزشی پایش را می‌کشد ذاتا سکشوال (جنسی) نیست، اما وقتی در این نقل قول به پاکدامنی و انحراف زن ارجاع داده می‌شود، به‌سان عملی جنسی تبیین می‌گردد. غرب، در این نقل قول، نشان‌دهنده منبع انحراف و ایدئولوژی فاسد است که مروج آزادی زنان از طریق دستاوردهای شخصی و گونه‌های بدیل فعالیت فیزیکی است، حال آنکه درستکاری واقعی زن، مبتنی بر نقش‌های سنتی همچون مادری، پرستاری و مراقبت است.

نمونه سوم: تتوی فمینیستی ترانه علیدوستی

در خلال ماه‌های اردیبهشت و خرداد ۱۳۹۵، ترانه علیدوستی، بازیگر ایرانی، مورد انتقاد جدی قرار گرفت زیرا که تتوی ساعد او هنگامی که در یک کنفرانس مطبوعاتی شرکت می‌کرد و می‌خواست جای میکروفن را تنظیم کند، پدیدار شد. تتوی آشکار شده، مشتی گره‌کرده درون سمبل ونوس بود



که مدت‌هاست نمادی فمینیستی محسوب می‌شود. این اتفاق، یک وحشت اخلاقی ایجاد کرد که در رسانه‌ها و صدر اخبار آنلاینی قرار گرفت که درباره این سمبل و دلالت‌هایش حرف می‌زدند.

سی (۳۰) مطلب از رسانه‌ها برای این تحلیل مرور شده است. در این میان بسیاری به «تتوی عجیب» در عنوان خود اشاره کرده‌اند (مثل فارس نیوز، شهدای ایران، اتاق خبر ۲۴، ساتین، رجا نیوز، روزگار، ریشه، هرمز پرس، افکار نیوز، صراط نیوز، خبر فارسی، ممتاز نیوز، تی نیوز، تابناک زنجان، آفتاب نیوز، پارسینه، دنیای اقتصاد، نیکا نیوز، قطره و ...). این نوشته‌ها با لحنی هنجاری درباره انتخاب علی‌دوستی و آنچه با بدن خود می‌کند پرسش‌هایی را مطرح کردند. از آنجایی که این بازیگر یک فرزند دختر دارد، نقش او به عنوان مادر، در مرکز این نوشته‌ها بود. بسیاری از رسانه‌ها مستقیماً نقش مادری علی‌دوستی را به خاطر چنین تتویی زیر سوال می‌بردند (ممتاز نیوز، فردا نیوز، هرمزان پرس، سماک نیوز). به عنوان مثال: «علیدوستی مادر یک کودک خردسال به نام حنا است. درج چنین نشانه‌ای بر روی بدن یک بازیگر زن ایرانی که جایگاه مادری دارد، سوالات و نقاط ابهام بسیاری را به وجود آورده است. سوالاتی که همه امیدوارند برای آن توضیح مناسبی وجود داشته باشد» (Fardanews ۲۰۱۶).

گفتمان پیرامون این نمونه به طور گسترده‌ای حول نقد فمینیسم می‌چرخید (ممتاز نیوز، تی نیوز، آفتاب نیوز، خرداد نیوز، شایعات، اتاق خبر ۲۴، فرهنگ نیوز، ساتین، سماک نیوز، فردا نیوز) و با اقامه استدلال علیه فمینیسم ادعا می‌کرد که این جنبش، مخالف مادر شدن است. مبتنی بر نوعی چارچوب زیست‌سیاسی که بدن زنان را مکانی مقدس با پتانسیل باروری می‌داند، اینگونه استدلال‌ها معمولاً علی‌دوستی را به دلیل انطباق با ایدئولوژی فاسد غرب که تضعیف‌کننده نقش مادری او به نفع فمینیسم است محکوم می‌کردند: «عقیده آن‌ها [فمینیست‌ها] بر این است که فرزند در زندگی باعث عزت زن می‌شود و به همین دلیل نقش مادر برای زن قائل نمی‌شوند» (Hormozpress ۲۰۱۶).

علاوه بر این، این تتو همچنین به‌گونه‌ای غیرمنطقی با موضع فمینیستی

تاکید بر حق انتخاب^[۱۳] مرتبط شد. در زیست‌سیاست ایرانی، طرفداری از حق انتخاب بسیار بحث‌برانگیز و به لحاظ سیاسی موضعی ستیزه‌جویانه است. طبق قوانین جاری ایران، مجوز پایان دادن به بارداری پیش از هفته بیستم قابل صدور است و تنها در شرایطی قانونی محسوب می‌شود که جنین آزمایش شده، روان‌نژدی مادرزادی داشته باشد یا مشکلی که عمیقا به زندگی او لطمه می‌زند یا اینکه سختی‌های اقتصادی و اجتماعی زیادی برای وضع حمل این بچه وجود داشته باشد. این رویکرد شباهت بسیاری به رویکردهای موجود در کشورهای دیگر جهان دارد؛ با این وجود نگرش عمومی به جنبش حق انتخاب بسیار منفی است.

بسیاری از رسانه‌ها (ممتاز نیوز، تی‌نیوز، آفتاب نیوز، خرداد نیوز، شایعات، اتاق خبر ۲۴، فرهنگ نیوز، ساتین، سماک نیوز، فردا نیوز و ..) به تولید استدلال‌هایی که مواضع فمینیستی را تا حد یک جنبش حق انتخاب پایین آوردند و فمینیسم را پدیده‌ای کاملا غربی انگاشتند تولید شد: «حقیقت آن است که ارجاع دادن یک سری خواسته‌های متوسط زنانه به دفاع از فمینیسم – که از قضا در دین اسلام به بالاتر از آن تأکید شده – ریشه در شیفتگی ناآگاهانه در برابر غرب دارد» (Tasnimnews ۲۰۱۶). مقایسه بین اسلام و فمینیسم به عنوان پدیده‌ای غربی، استراتژی معمول رسانه‌های مجازی به منظور بی‌اعتبار کردن ایده فمینیسم به‌سان ایدئولوژی شبه‌رهابی‌بخش و تأکید بر پیشرو بودن اسلام در حقوق زنان بوده است. این دوگانه‌سازی با استدلالی که نقش‌های خانواده محور زن خصوصا مادری را در مرکز توجه قرار می‌دهند به خوبی منطبق است: «فمینیسم تحت عناوین به ظاهر مدافع حقوق زنان در اروپا، نتایج خسارت‌باری بر تشکیل خانواده، رابطه عاطفی همسران و نقش مادرانه برای زنان تحمیل کرده است» (TabnakZanjans ۲۰۱۶). ارجاع به کاهش احساسات و تخریب خانواده‌ها در این نقل قول شبیه همان استدلال‌هایی است که علیه ورود زنان به استادיום مطرح می‌شد، جایی که تضعیف پیوندهای عاطفی اصطلاحاً منجر به فروپاشی خانواده‌ها می‌شود:



این گروه ازدواج را نوعی تجاوز می‌دانند... به این سبب شاهد از هم فروپاشی خانواده‌ها و گسترش خانواده‌های تک‌والدی در جهان غرب هستیم... اما نگاه اسلام نسبت به ازدواج و رای امور جنسی نگاهی مقدس و معنوی است.

شبیبه آنچه درباره نمونه اول بحث کردیم، ایده زن به‌سان نمایشگر هویت ملی که دارای دو عنصر ایرانییت و اسلامیت است در اینجا نیز حاضر است:

جالب است یک بازیگر مسلمان که در سایه انقلاب اسلامی این‌گونه به شهرت رسیده چنین سخنانی بگوید... سینمای ما از بودجه ملی ارتزاق می‌کند... شما به لطف این انقلاب و کشور و احترام مردم به اینجا رسیدید (Rishenews ۲۰۱۶).

توجه و واکنش رسانه‌ای منکوب‌کننده به یک تتو، بیانگر اهمیت تصویر بدن زن به‌سان مکانی مادرانه است که به‌طور عمومی ترویج شده و طبیعی جلوه داده می‌شود. تقدس ساختگی بدن زن می‌تواند از طریق دخالت و تغییراتی تنانه چون تتو مختل شود؛ یا از طریق رفتاری غیراسلامی چون بوسیدن گونه مرد نامحرم؛ یا از طریق حضور در فضاهای نامناسب برای زنان مانند استادیوم.

بررسی گفتمان در زمینه اجتماعی

این سه نمونه مطالعه‌شده سازنده ترس رسانه‌ای بودند زیرا اولاً اغراق و دستکاری رسانه‌ها این نمونه‌ها را وارد حوزه ملی می‌کرد (Cohen ۲۰۰۲) و دوم اینکه این سه نمونه همه حول مقاومت زنان و عاملیت آن‌ها علیه شیء‌انگاری بدنشان درون یک ساختار دینی ملی‌گرا بود. در بخش‌های گذشته و ذیل هر نمونه استدلال‌ها و بحث‌های مختلفی طرح و به دقت بررسی شدند. در هر سه نمونه، تمرکز رسانه‌ها بر این بود که چطور انتخاب زن درباره بدنش موجب اختلال در بازنمایی اخلاقی و سیاسی ملت می‌شود و در نتیجه امری است که عموم می‌توانند درباره‌اش اظهارنظر کنند. مدیریت

خرد بدن زنانه و تعاملات فیزیکی آن‌ها و مشارکت در فضاهای اجتماعی نیز به بحث گذاشته شد. تمام این بدن‌ها پتانسیل به چالش کشیدن پایه تصویر سیاسی ایرانی، که اساساً جنسیت‌زده است، را دارد. بازنمایی زنان در این سه نمونه همچنین نشان داد که طبیعت زیست‌سیاست دولت در قبال بدن و سکشوالیته (جنسینگی) زنان، اصولاً مادر بودن و پرورش فرزند است. هرچند تمایزاتی در این بحث‌ها وجود دارد و انتقادات برخی از این خروجی‌ها از برخی دیگر شدیدتر است، با این حال شاهد یک نگرش مشابه در نگاه به زن هستیم.

شمایل زن عامل مهمی در ساخت هویت ملی ایرانی بوده است (Najmabadi ۲۰۰۵). در گفتمان‌های معاصر ملی‌گرای ایرانی، بدن زن مکانی مقدس در نظر گرفته می‌شود و سوژه تمایزات جنسیتی که پایه شکل‌گیری تصویر زن ایده‌آلی است که تولیدمثل وظیفه اصلی اوست. تنها در این مدل پدرسالار و مشوق زاد و ولد^[۱۴] خانواده است که زن به کرامت واقعی خود دست می‌یابد، در نتیجه باید از تمام انحرافات که از جانب غرب متوجه اوست حذر کند (Riesebrodt ۱۹۹۳). چنین تقدسی می‌تواند توسط تغییر بدن فرد، مثل تنوی فمینیستی، و نمایش آن در فضای عمومی، رفتاری غیراسلامی مثل بوسیدن مرد نامحرم و حضور در فضاهای به‌لحاظ سنتی مردانه، مختل شود. ترکیب این سه نمونه ما را به استدلالی عمومی پیرامون ایده ملی‌گرایی سوق می‌دهد. همانطور که گفته شد، ملی‌گرایی ایرانی معاصر شامل هویت‌های اسلامی و ایرانی است. استدلالی که به طرق مختلف درباره اهمیت ایرانیت و اسلامیت بحث می‌کند به شکل مشابهی درباره گفتمان بدن زن توافق دارند. شکل‌گیری تصویر بدن زن مسلمان ایرانی، نیازمند درخواستی عمومی است که شکلی واحد به حضور تنانه و رفتار زنان در محیط عمومی می‌دهد تا از این طریق از هویت ملی دفاع کند. چنین اتحادی معمولاً برای هویت ملی حیاتی است و هر نوع تصویر متکثر را چون تهدیدی بر این گفتمان رد می‌کند (Inac and Unalnal ۲۰۱۳). وحشت اخلاقی همچنین نشان می‌دهد که بدن زنان متمرد، خصوصاً اگر در فضای عمومی باشد، در نگاه دولت، عرصه قدرت



و ضدگفتمان است.

به تقاطع رسانه‌های جدید، سیاست بدن دولت و مسائل جنسیت در ایران را باید در زمینه سیاست و جامعه ایرانی نگاه کرد. بازنمایی بدن زن شبیه آنچه خسروی نیک در نمونه ملی‌گرایی پیش از انقلاب بحث می‌کند، در ساخت گفتمان‌های تشابه و تفاوت در رابطه با خود و دیگری نیز نقش دارد. در این سه نمونه، ضدیت با غرب در مرکز گفتمان قرار دارد و غرب، به شکل یک قدرت امپریالیستی، پدرسالار و فرامردانه تجسم می‌شود که دنبال هتک حرمت بدن زن به عنوان نماد ملت شهوانی است (Pettman ۱۹۹۶). نسخه پسانقلابی از ملی‌گرایی رسمی ایرانی با استفاده از ایده‌های پسااستعماری و نقد آن‌ها علیه دخالت تاریخی غرب در فرهنگ جهانی و وقایع سیاسی، بستری برای ساخت گفتمان ضدغربی خود و بهانه‌ای برای رد هر آنچه به نحوی با غرب مرتبط است - بعضاً از طریق ایجاد وحشت اخلاقی - ایجاد می‌کند. فمینیسم نیز همچنین به عنوان پدیده‌ای غربی شناخته و نقد می‌شود، به عنوان ابزاری در دست استعمار غرب تا نسخه خود از زنانگی را ترویج کند.

رشد رسانه‌های دیجیتال و افزایش استفاده از اینترنت در ایران امکان‌های بدلی جهت دسترسی به اطلاعات فراهم کرده‌است. دسترسی به رسانه‌های آنلاین موجب خلق گفتگوهای بین‌بخشی بین مرزهای جغرافیایی و سیاسی شده و امکان دخالت فمینیسم ملی و فراملی در سیاست بدن را فراهم کرده است (Baer ۲۰۱۶). همزمان فضایی واسط ایجاد کرده تا گفتمان‌های سیاسی و فرهنگی هژمونیک که امکان کنترل، مدیریت و دستکاری دارد را بیشتر کند (Reno ۲۰۰۵). با این حال در بستر رسانه آنلاین ایرانی و با توجه به سانسور دولتی شیوه‌ای که بدن زن در محتوای رسانه‌های رسمی بازنمایی می‌شود منبع اصلی قدرت استدلالی جهت تعریف مشروعیت و امکانات تنانه درون دولت اسلامی است. این گفتمان نیز، همچون دیگر قدرت‌های هژمونیک، مقاومت یا تلاش برای بازتوزیع قدرت را تحمل نمی‌کند. این کار با مسدود کردن دسترسی به تفاسیر و روایت‌های بدیل انجام می‌شود؛ از طریق

انحصاری کردن امکانات گفتگو و در نتیجه محدود کردن وجوه مشارکت در فضای اینترنت. این اعمال نشان می‌دهد که نیروهای رسمی دولت، همچون گروه‌های مخالف و مقاومت (KhosraviNik and Sarkhoh, ۲۰۱۷; Rahimi, ۲۰۱۱) تلاش می‌کنند تا فضای ارتباطی و گفتگو را تصاحب کرده و از طریق انتشار نهادی محصولات نوشتاری گفتمان خودشان را تقویت کنند.

علیرغم هژمونی فضای استدلالی محتواهای رسانه‌های رسمی در نگاه اول، نمی‌توان منکر شد که رسانه آنلاین ظرفیت دموکراتیک کردن قدرت پراکنده را می‌دهد. هیچ گفتمانی تماما پایدار و قابل پیش‌بینی نیست، خصوصا در فضای اینترنت، جایی که اکولوژی مشارکتی امکان دسترسی، رتبه‌بندی، اظهارنظر، مسدود کردن، هم‌خوان کردن، پسندیدن و ... را فراهم می‌کند. پتانسیل فضاهای واسط در بسیج اجتماعی سیاسی مدنی قابل انکار نیست (KhosraviNik, ۲۰۱۷, ۲۰۱۸). در سه نمونه بحث شده جایی که مدیریت بدن زن مستقیما مسئله‌دار شده بود، پوشش گسترده چنین نمونه‌هایی می‌تواند نتیجه‌ای خلاف اثر مورد انتظار ایجاد کند. خطی بودن گفتمان‌های رسانه‌ای با چالش مواجه شده است (KhosraviNik and Zia, ۲۰۱۴) و همانطور که ون جیک توضیح می‌دهد، گفتمان‌ها، چه از پایین به بالا و چه از بالا به پایین، بر سلسله‌مراتب قدرت تاثیر می‌گذارند. مخالف‌خوانی عیانِ تنانه سیستم فنی - اجتماعی‌ای را که در فضای سیاسی سرکوب و کنترل (Boyer, ۲۰۰۶) متعین شده را به چالش می‌کشد.

وحشت اخلاقی پیرامون سه نمونه بحث شده باعث تداوم یکی از گفتمان‌های هژمونیک موجود می‌شود اما همزمان با ایجاد تکانه‌ای (momentum) غیرمنتظره، مقاومت را به متن جامعه می‌آورد. بدن زنانه - که در غیر اینصورت اصولا در محتواهای رسانه‌های رسمی جایی ندارد - به مرکز توجه می‌آید و جغرافیای دانش درون وب را اشغال می‌کند. مطابق آنچه داینز و هومز (Dines and Humez) در خصوص محصولات پيامی و نوشتاری رسانه نتیجه گرفته‌اند، می‌توان استدلال کرد که مخاطبان قادر به پذیرش معانی آماده محصولات رسانه‌های رسمی هستند اما در عین حال ممکن است خوانشی متفاوت و بعضا متضاد از آن داشته باشند. از آنجا که بدن زن موضوع مورد علاقه



رسانه‌های دولتی‌ای است که تلاش می‌کنند مشروعیت حضور و رفتار آنان را بی‌ارزش کند، حضور عمومی گونه‌های سرکش از بدن زن نتیجه غیرمستقیم آن است. از طریق نمایش و بازنمایی بدن‌های متمرّد زنان در محتواهای رسانه‌ای رسمی، گفتمان‌های بدیل، راه خود را به بیرون و درون روایت‌های هژمونیک پیدا می‌کنند، جایی که به عنوان "دیگری" بازنمایی شده‌اند اما آنجا حاضرند تا گفتمان‌های حاکم و تحکیم‌شده را به چالش بکشند. حضور و خودنمایی آن‌ها پایداری تن را به چالش می‌کشد و امکانات مخالفت و ظهور بدن‌های بدیل را فراهم می‌کند.

این مطالعه متکی بر محتوای رسمی رسانه بود و لاجرم نمی‌تواند نشان دهد که پتانسیل دموکراتیک‌سازی رسانه اجتماعی و تغییر در نظام‌های و شبکه‌های ارتباطی چقدر است. همانطور که خسروی نیک و ضیا استدلال کرده‌اند به لحاظ تتوریک نمی‌توان تاثیر این گفتمان‌های تولید شده در رسانه‌ها را بر همه مخاطبان یکسان و یک شکل تصور کرد. از طرفی، لازم است مطالعات بیشتری به منظور کاوش در بازنمایی زنان در رسانه‌های آنلاین و غیرآنلاین رسمی و رسانه‌های اصلاح‌طلب در ایران انجام شود تا تصویر دقیق‌تری از ظرفیت گفتمانی در رسانه‌های آنلاین پدیدار شود. مطالعات آینده لازم است گونه‌های مختلف از موافقان و مخالفان در فضای متکثر مجازی را شناسایی کنند. فضایی که بر اساس رابطه بسیار پیچیده و هژمونیک بین کاربران، میانجی‌ها و ارباب رسانه‌های رسمی شکل گرفته است.

منابع:

- Abbasi, Mohammad Jalal, Amir Mehryar, Gavin Jones, and Peter McDonald. 2002. "Revolution, War and Modernization: Population Policy and Fertility Change in Iran." *Journal of Population Research* 19 (1): 25-46.
- Abdolmohammadi, Pejman. 2015. "The Revival of Nationalism and Secularism in Modern Iran." In *LSE Middle East Centre Paper Series*. London: LSE Middle East Centre.
-
- Abrahamian, Ervand. 1982. *Iran Between Two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press.
- Abrahamian, Ervand. 2008. *A History of Modern Iran*. New York: Cambridge University Press.
- Afary, Janet, and Kevin B. Anderson. 2010. *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Aghakhani, Nader, Michelle Cleary, Abbas Zarei, and Violeta Lopez. 2018. "Women's Attitudes to Safe-Induced Abortion in Iran: Findings from a Pilot Survey." *Journal of Advanced Nursing* 74 (1): 61-64.
- Akhavan, Niki. 2014. *Electronic Iran-the Cultural Politics of an Online Evolution*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Aloosh, Mehdi, and Yashar Saghai. 2016. "Birth Control Policies in Iran: A Public Health and Ethics Perspective." *J Epidemiol Community Health* 70 (6): 529-33. jech-2015-205572.
- Amin, Camron Michael. 2001. "Selling and Saving "Mother Iran": Gender and the Iranian Press in the 1940s." *International Journal of Middle East Studies* 33 (03): 335-361.
- Anthias, Floya, and Yuval-Davis Nira. 2005. *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*. Abingdon: Routledge.
- Asriran. 2014. "Ayatollah Javadi Amoli: The Virtue of Woman Is Not in Kicking and Getting Medals." Accessed April 26, 2017. www.asriran.com/fa/news/359646/.
- Azoulay, Donna D. 2011. "The Biopolitics of Gender in Iran: How a "Third Gender" Has Formed." *Juridikum, Queering Family Law* 2: 261-269.
- Baer, Hester. 2016. "Redoing Feminism: Digital Activism, Body Politics, and Neoliberalism." *Feminist Media Studies* 16 (1): 17-34.
- Balan, Neil. 2003. "Bodies: Exploring Fluid Boundaries." *Canadian Journal of Communication* 28 (4): 479-482.
- Banerjee, Sikata. 2003. "Gender and Nationalism: The Masculinization of Hinduism and Female Political Participation in India." *Women's Studies International Forum* 26 (2): 167-179.
- Bartarinha. 2014. "Depriving Women and Girls in Iran and the Culture of Closed Doors." Accessed September 17, 2016. www.bartarinha.ir/fa/news/122307/
- Boyer, Kate. 2006. "Introduction: Gender, Space and Technology." *ACME: An Interna-*



tional Journal for Critical Geographies 5 (1): 1-8.

- Bultannews. 2014. "Leila Hatami and Cannes Festival President's Eccentric Behavior Becomes a Subject of Anti-Revolutionary Media." Accessed October 6, 2017. <http://www.bultannews.com/fa/news/203886/>
- Carrieri, Matthew, Ali Karimzade, Saad OmarKhan, and Safron Suud. 2013. *After the Green Movement: Internet Controls in Iran, 2009-2012*. OpenNet Initiative.
- Cinscreen. 2014. "Sixty-Five Ngo's Active in Women's Issues in a Statement Condemns Hatami's Behavior and Asked for Punishment from Parliament and Government." Accessed October 6, 2017. <http://www.cinscreen.com/?c¼14&id¼5209>
- Cohen, Stanley. 2002. *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. London and New York: Routledge.
- Dabirimehr, Amir, and Malihe Tabatabai Fatmi. 2014. "Laclau and Mouffe's Theory of Discourse." *Novel Applied Sciences* 3 (11): 1283-1287.
- Didban. 2014. "Ministry of Culture and Islamic Guidance Must Specify Its Attitude with the Likes of Leila Hatami." Accessed July 5, 2017. <http://didban.ir/fa/news-details/10153>. Dines, Gail, and Jean M. Humez. 2003. *Gender, Race, and class in media: A Text-Reader*. Thousand Oaks, CA: Sage.
-
- El Guindi, Fadwa. 2005. "Gendered Resistance, Feminist Veiling, Islamic Feminism." *The Ahfad Journal* 22 (1): 53-78.
- Erdogan, Birsen. 2016. *Humanitarian Intervention and the Responsibility to Protect: Turkish Foreign Policy Discourse*. New York: Springer.
- Fararu. 2014. "Hatami's Explanation About Cannes Incident." Accessed April 20, 2017. <http://fararu.com/fa/news/191462/>.
- Fardanews. 2016. "What Does Alidoosti's Strange Tattoo Stand For?" Accessed April 20, 2017. www.fardanews.com/fa/news/528288/.
- Farhangnews. 2015. "Alamolhoda's Idea About Women's Presence in the Stadium." Accessed June 20, 2017. <http://www.farhangnews.ir/content/81350>
- Farsnews. 2015. "Women's Presence in the Stadiums: A Political Gesture by Government." Accessed September 20, 2016. <http://www.farsnews.com/printable.php?nn¼13940204000316>. Furedi, Ann. 2016. *The Moral Case for Abortion*. New York: Springer.
- Hoodfar, Homa, and Fatemeh Sadeghi. 2009. "Against All Odds: The Women's Movement in the Islamic Republic Of Iran." *Development* 52 (2): 215-223.
- Hormozpress. 2016. "Taraneh Alidoosti, the Feminist of Iranian Cinema Should Apologize from the Nation." Accessed June 20, 2017.
- Howard, Philip N., and Muzammil M. Hussain. 2011. "The Role of Digital Media." *Journal of Democracy* 22 (3): 35-48. Inac, Huşamettin, and F. Uenalnal. 2013. "The

- Construction of National Identity in Modern Times: Theoretical Perspective.” *International Journal of Humanities and Social Science* 3 (11): 223–232.
- Irna. 2014. “He Statement of 65 Non-Profit Organizations About the Necessity of Punishing Leila Hatami.” Accessed May 8, 2017.
 - Jamnews. 2014. “This Honor, and Offering for Leila Hatami!” Accessed October 6, 2017. <http://www.jamnews.ir/detail/News/353609>
 - Johnston, Lynda, and Robyn Longhurst. 2009. *Space, Place, and Sex: Geographies of Sexualities*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
 - Kamalipour, Yahya R. 2010. *Media, Power, and Politics in the Digital Age: The 2009 Presidential Election Uprising in Iran*. Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers.
 - Keller, Jessalynn Marie. 2012. “Virtual Feminisms: Girls’ Blogging Communities, Feminist Activism, and Participatory Politics.” *Information, Communication & Society* 15 (3): 429–447.
 - Keyman, Emin Fuat, and S, uhnaz Yilmaz. 2006. “Modernity and Nationalism: Turkey and Iran in Comparative Perspective.” In *The Sage Handbook of Nations and Nationalism*, 425–38. London and New Delhi: Sage.
 - Khabarfarsi. 2014. “Women’s Value Is in Her Knowledge and Chastity, Not in Fist Fighting and Kicking.” Accessed April 26, 2017. <http://khabarfarsi.com/ext/11389213>.
 - Khabaronline. 2015. “When Women Do Not Want to Enter Stadiums.” Accessed September 15, 2017. <http://www.khabaronline.ir/detail/432584/society/family>.
 - Khiabany, Gholam. 2007. “Iranian Media: The Paradox of Modernity.” *Social Semiotics* 17 (4): 479–501. doi:10.1080/10350330701637064.
 - Khordadnews. 2014. “The Request of Hezbollah’s Sisters to Punish Leila Hatami with 10 Years of Prison and Lashing.” Accessed July 2, 2017. <http://khordadnews.ir/fa/news/61304/>.
 - KhosraviNik, Majid. 2017. “Social Media Critical Discourse Studies (Sm-Cds).” In *Routledge Handbook of Critical Discourse Studies*, edited by John Flowerdew and John Richardson, 582–96. London and New York: Routledge.
 -
 - KhosraviNik, Majid. 2018. “Social Media Techno-Discursive Design, Affective Communication and Contemporary Politics.” *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences* 11 (4): 1–16.
 - KhosraviNik, Majid, and Nadia Sarkhoh. 2017. “Arabism and Anti-Persian Sentiments on Participatory Web Platforms: A Social Media Critical Discourse Study.” *International Journal of Communication* 11 (20): 3614–3633.
 - KhosraviNik, Majid, and Mahrou Zia. 2014. “Persian Nationalism, Identity and anti-Arab Sentiments in Iranian Facebook Discourses: Critical Discourse Analysis and Social Media Communication.” *Journal of Language and Politics* 13 (4): 755–780. doi:10.1075/jlp.13.4.08kho.
 - Koohi-Kamali, Farideh. 2003. *The Political Development of the Kurds in Iran: Pasto-*



- ral Nationalism. New York: Springer.
- Leitch, Shirley, and Ian Palmer. 2010. "Analysing Texts in Context: Current Practices and New Protocols for Critical Discourse Analysis in Organization Studies." *Journal of Management Studies* 47 (6): 1194–1212. doi:10.1111/j.1467-6486.2009.00884.x.
 - Lepecki, Andr'e. 2004. *Of the Presence of the Body: Essays on Dance and Performance Theory*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
 - Liu, Lydia H. 1994. "The Female Body and Nationalist Discourse: Manchuria in Xiao Hong's *Field of Life and Death*." *Body, Subject and Power in China*, 157–77. Chicago, IL: University of Chicago Press.
 - Mackay, Don. 2014. "Iranian Film Star 'Should Be Flogged and Imprisoned for Kissing Man on Cheek at Cannes.'" Accessed September 20, 2017. <http://www.mirror.co.uk/news/world-news/iranian-film-star-should-flogged-3596209>.
 - Mechkat, Sanam Sophie. 2012. "Politics of Persian Purity: Great Power Rivalry and the Emergence of Linguistic Nationalism in Early Twentieth Century Iran." Wesleyan University.
 - Michaelsen, Marcus. 2017. "Far Away, So Close: Transnational Activism, Digital Surveillance and Authoritarian Control in Iran." *Surveillance & Society* 15 (3/4): 465–470. doi: 10.24908/ss.v15i3/4.6635.
 - Moghissi, Haideh. 2008. "Islamic Cultural Nationalism and Gender Politics in Iran." *Third World Quarterly* 29 (3): 541–554. doi:10.1080/01436590801931504.
 - Moghissi, Haideh. 2016. *Populism and Feminism in Iran: Women's Struggle in a Male-Defined Revolutionary Movement*. New York: Springer.
 - Mohammadi, Elaheh. 2014. "The Contentious Body: On Representation of Woman's Body in the Iranian Public Sphere." Masaryk University.
 - Nader, Laura. 1989. "Orientalism, Occidentalism and the Control of Women." *Cultural Dynamics* 2 (3): 323–355. doi:10.1177/092137408900200304.
 - Naderi, Ahmad, and Ali Gheshmi. 2015. "Women's Representation in General Newspapers: Keyhan, Iran and Shargh Newspapers." *Woman in Development and Politics* 13 (4): 487–506.
 - Najmabadi, Afsaneh. 1997. "The Erotic Vat: an [Homeland] as Beloved and Mother: To Love, to Possess, and to Protect." *Comparative Studies in Society and History* 39 (03): 442–467. doi:10.1017/S0010417500020727.
 - Najmabadi, Afsaneh. 2005. *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*. Berkeley, CA: University of California Press.
 - Ojakangas, Mika. 2005. "Impossible Dialogue on Bio-Power: Agamben and Foucault." *Foucault Studies* 2 (2): 5–28. doi:10.22439/fs.v0i2.856.
 - Pettman, Jan Jindy. 1996. "Boundary Politics: Women, Nationalism and Danger." *New Frontiers in Women's Studies: Knowledge, Identity and Nationalism*, 187–202.



Milton Park, Didcot: Taylor & Francis.

-
- Pettman, Jan Jindy. 2005. *Worlding Women: A Feminist International Politics*. London: Routledge.
- Rahbari, Ladan. 2016. "Modern Architecture, Spatial Precarity and the Female Body in the Domestic Spaces in Iran." *European Journal of Sociology and Anthropology* 1 (2): 1–7. doi:10.20897/ejsa.201602.
- Rahimi, Babak. 2011. "The Agonistic Social Media: Cyberspace in the Formation of Dissent and Consolidation of State Power in Postelection Iran." *The Communication Review* 14 (3): 158–178. doi:10.1080/10714421.2011.597240.
- Rashidvash, Vahid. 2013. "Iranian People: Iranian Ethnic Groups." *International Journal of Humanities and Social Science* 3 (15): 216–226.
- Reno, Lucia. 2005. "Presence and Mediated Spaces: A Review." *PsychNology Journal* 3 (2): 181–199.
- Riesebrodt, Martin. 1993. *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*, Vol. 6. Berkeley, CA: University of California Press.
- Rishenews. 2016. "Does Alidoosti Know What She Has Tattooed on Her Arm?" Accessed June 28, 2017. <http://www.rishenews.com/news/20564>.
- Sameh, Catherine. 2010. "Discourses of Equality, Rights and Islam in the One Million Signatures Campaign in Iran." *International Feminist Journal of Politics* 12 (3–4): 444–463. doi:10.1080/14616742.2010.513113.
- Sedghi, Hamideh. 2007. *Women and Politics in Iran: Veiling, Unveiling, and Reveiling*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shakhsari, Sima. 2013. "Transnational Governmentality and the Politics of Life and Death." *International Journal of Middle East Studies* 45 (02): 340–342. doi:10.1017/S0020743813000081.
- ShohadayeIran. 2015. "The Hezbollah's Nation Stands against Women's Presence in the Stadium." Accessed June 19, 2017. <http://shohadayeiran.com/fa/news/78364/>.
- Shomanews. 2014. "Leila Hatami Kisses Men in Cannes Festival." Accessed October 6, 2017. <http://shomanews.com/fa/news/30732/>.
- Stychin, Carl Franklin. 1998. *A Nation by Rights: National Cultures, Sexual Identity Politics, and the Discourse of Rights*, Vol. 16. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Sulkunen, Pekka, and Jukka Toerönen. 1997. "The Production of Values: The Concept of Modality in Textual Discourse Analysis." *Semiotica* 113 (1–2): 43–70.
- TabnakZanjans. 2016. "Taraneh Alidoosti and the Feminist Tattoo." Accessed May 13, 2017. www.tabnakzanjan.ir/fa/news/241177/.
- Talatoff, Kamran. 2011. *Modernity, Sexuality, and Ideology in Iran: The Life and Legacy of a Popular Female Artist*. Syracuse, New York: Syracuse University Press.



- Tasnimnews. 2016. "What Does Taraneh Alidoosti Know of Feminism." Accessed July 2, 2017. <https://www.tasnimnews.com/fa/news/1395/03/18/1098426/>.
- Van Dijk, Teun A. 1993. "Principles of Critical Discourse Analysis." *Discourse & Society* 4 (2): 249–283.
- Wodak, Ruth. 2001. "What Cda Is About: A Summary of Its History." In *Methods of Critical Discourse Analysis*, edited by Ruth Wodak and Michael Meyer. London and New Delhi: Sage Publications.
- Wooffitt, Robin. 2005. *Conversation Analysis and Discourse Analysis: A Comparative and Critical Introduction*. London: Sage publication.
- Yalsarat. 2014. "Requesting Lashing and Jail Punishment for Leila Hatami." Accessed October 6, 2017. <http://www.yalsarat.com/vdcdfs0j.yt0996a22y.html>.
- Yuval-Davis. Nira 1993. "Gender and Nation." *Ethnic and Racial Studies* 16 (4): 621–632.

آیا غیر فارسها می توانند صحبت کنند^[۱]؟

روایت حاکم از ”هویت ایرانی“

کمال سلیمانی، احمد محمدپور
برگردان: بهداد بردبار، علیرضا کاظمی

چکیده

از اواخر قرن نوزدهم میلادی، با وجود چند فرهنگی و چند زبانی بودن ترکیب جمعیتی ایران، ناسیونالیسم فارس به سان ایدئولوژی دولت عمل کرده است. روشنفکران فارس مجموعه‌ای از استنادات تاریخی و فرهنگی را صورتبندی کردند که آنها را قادر ساخت تا زبان و هویت فارسی را همچون هویتی ازلی^[۲] و فراگیر برای همه ایرانیان معرفی کنند. همزمان با شکل‌گیری دولت-ملت مدرن در دوران سلطنت پهلوی به منظور سیاست یک کشور، یک ملت و یک زبان، هویت‌های غیر فارس به شکلی بی‌رحمانه سرکوب شدند. از طریق این سیاستها دولت توانست با کمک روشنفکران فارس و طبقات تحصیلکرده، هویت فارس را به عنوان تنها ”هویت ایرانی“ تحمیل کند و غیر فارسها را به صورت نظام‌مند به حاشیه رانده و مجرم‌انگاری کند و با آنها به منزله ”هویت‌های قومی ساختگی“^[۳] برخورد کند. در نتیجه از آن هنگام

1- Soleimani, K., & Mohammadpour, A. (2019). Can non-Persians speak? The sovereign's narration of "Iranian identity." *Ethnicities*, 19(5), 925-947.

2- Primordial

3- Manufactured



هویت‌های غیرفارسی به عنوان تهدیدهای مداوم برای تمامیت ارضی و تک‌گویی ایدئولوژیک حاکم شناخته می‌شوند. به همین دلیل این مقاله قصد دارد به شکلی انتقادی هویت ایرانی و تولید «دیگری استعمار شده داخلی» آن را از نو بازبازی کند. استدلال مقاله این است که ناسیونالیسم فارس از طریق این «دیگری سازی داخلی» که ترکیبی از نیروی نظامی و «معرفت‌شناسی برتر»^[۴] آن را حمایت می‌کند، «فرایند استعمار داخلی» را تولید و تثبیت کرده است.

کلیدواژه‌ها

ناسیونالیسم فارس، جهان‌پارسی^[۵]، آریایی‌گرایی، اجتماع حاکم، استعمار داخلی، گردها، هویت ایرانی

- جنگی بر سر تاریخ و پیرامون آن در جریان است... قصدش برنامه ریزی مجدد است، برای خفه کردن... «حافظه عامه پسند» و همچنین طراحی و تحمیل چهارچوبی برای مردم که اکنون را توجیه کند. (میشل فوکو، فیلم و حافظه عامه پسند)^[۶]
- روشنفکران ناسیونالیست ایرانی و نخبگان سیاسی نیز، قربانی تعریفی غیرتاریخی از «هویت ایرانی» شده‌اند. (مهرزاد بروجردی، هم‌آوردی با ساختارهای ناسیونالیستی هویت ایرانی)^[۷]
- هنگامی که دانشگاہیان غالب و نخبگان روشنفکر ایرانی به شکل فزاینده‌ای با بیان روشن هویت قومی رودررو می‌شوند، اغلب واکنشی توأم با ترس و هشدار از خود بروز می‌دهند (راسموس کریستیان الینگ، اقلیت‌ها در ایران)^[۸]

4- Privileged epistemology

5- Persianate

6- Foucault, M. (1975) Film and popular memory: an interview with Michel Foucault, *Radical Philosophy* 11 (11):24-29 (1975).

7- Boroujerdi, M. (1998). Contesting nationalist constructions of Iranian identity. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 7(12), 43-55.

عنوان مقاله در سایت فارسی مهرزاد بروجردی: گفتاری درباره نگاه ملی‌گرایانه به هویت ایرانی

8- Elling, R. (2013). *Minorities in Iran: Nationalism and Ethnicity after Khomeini*. New York, NY: Palgrave Macmillan US.

مقدمه

در یکم آگوست ۲۰۱۸، کوچر بیرکار ریاضیدان گُرد و پروفیسور در دانشگاه کمبریج برنده مدال فیلدز شد. او که معتبرترین جایزه ریاضی را به دست آورده بود، در مراسم اهدای جایزه با خطاب قرار دادن گُردها گفت: "امیدوارم این جایزه لبخندی بر صورت چهل میلیون کرد بنشاند". گفته‌های بیرکار در پاسداشت هویت گُردی و کنایه او به سرکوب و تبعیض علیه کردها، بسیاری از ایرانیان فارس را در داخل و خارج از ایران خشمگین کرد. آنچه بیرکار گفت برای اجتماع فارس همتراز خیانت و بدعهدی است. به این دلیل که گروه قومی مسلط (به عبارت دیگر فارس) یادآوری هویت غیر فارس را خیانتکارانه، جدایی طلبانه و به طور ذاتی ضد ایرانی در نظر می‌گیرد (Elling, ۲۰۱۳: ۲). دیگر معترضان فارس، تغییر نام بیرکار از نام فارسی پیشین به نام گُردی انتخابی او را گواه غیر قابل انکار بدعهدی او دانستند. مقامات سازمانهای دولتی ایران نیز واکنش‌هایی نشان دادند. از جمله سورنا ستاری معاون علمی و فناوریِ رئیس‌جمهور حسن روحانی در نامه تقدیر از خانواده بیرکار نوشت: "کوچر بیرکار بخواهد یا نخواهد از دید ما هنوز فریدون درخشانی است"^[۹].

پژوهشگران تاریخ ایران می‌دانند که چنین واکنشی به این دانشمند گُرد رویدادی اتفاقی نیست، بلکه بخشی از یک رویه است. هرچند دولت ایران استفاده از نامهای گُردی را به طور کامل مجرمانه قلمداد نمی‌کند اما موانع اداری متفاوتی را به عنوان راهبردی برای همگون سازی فرهنگی جوامع غیر حاکم به کار می‌برد. (به عنوان مثال در کردستان، اداره ثبت احوال ایران فهرستی از نامهای تأیید شده را تهیه می‌کند که مردم باید از بین آنها انتخاب کنند). تلاشهای دولت ایران در حذف جلوه‌های فرهنگ‌های غیر فارس، روشنفکران فارس را ناراحت نمی‌کند. بلکه به عکس آنها به طور مرتب زمینه‌های معرفتی لازم را برای اعمال سیاست‌های دولتی برای همگون سازی فرهنگی فراهم ساخته‌اند. نخبگان فارس هیچ حساسیتی در مورد تغییر نام هموطنانشان از نام ایرانی به غربی در اروپا و آمریکا نشان نداده‌اند. ممکن است کسی بپرسد چرا به‌رغم اعتراض شدید آنها به خودبیانگری فرهنگ

9- <http://archive.fo/vVfQa> (accessed 10 April 2019).



گردی، آنگاه که ایرانیانی که در خارج از کشور زندگی می‌کنند بخشی از فرهنگ غربی را می‌پذیرند، به آنها اعتراضی نمی‌کنند؟ برخی آمارهای اخیر نشان می‌دهد که ایرانیان مهاجر در غرب تا حد قابل توجهی از خود فرهنگی دوگانه نشان می‌دهند. براساس نظرسنجی اخیر شبکه تلویزیونی "فرانس ۲۴" تعداد زیادی از ایرانیان حتی تعلق خودشان را به کشور اصلی خود مخفی می‌کنند.^[۱۰] با این وجود زمانی که دانشمندی گرد نامی گردی برمی‌گزیند، میزان قابل توجهی از ابزار خشم را برمی‌انگیزد.

گردها در سراسر جهان از دستاورد بیرکار و از تأکید او بر هویت گردی خود خرسند شدند. آنها سخنان او را شجاعانه و میهن دوستانه دانستند. چرا چنین اقدام نمادینی به چنین خوانشهای متفاوتی میانجامد؟ پشت صحنه این واکنش‌ها چیست؟ این واکنش‌ها چه چیزی در مورد "هویت ایرانی" به ما می‌گوید؟ مهمتر اینکه چرا چنین اقدام ساده‌ای از نمایش عاملیت فردی یک گرد (که با نامی که خودش انتخاب می‌کند، شناخته شود) می‌تواند بلافاصله به تحریک هویت‌های رقیب بیانجامد؟ این واکنش از چه منطقی پیروی می‌کند؟ این مقاله قصد دارد با نگاهی به تاریخ نگاری ایرانی در پرتو مطالعات استعمار داخلی به این پرسش‌ها پاسخ دهد.

این مقاله به سلسله مراتب فرهنگ قومی^[۱۱] و سیاسی در ایران و نیز نظامی معرفتی می‌پردازد که آن سلسله مراتب را در مقام نظام تولید استعمار داخلی تثبیت می‌کند، نظامی که از طریق آن اجتماعات غیر فارس به "دیگری" تبدیل می‌شوند. (برای مطالعه بیشتر در این مورد رجوع کنید به Mohammad, ۱۹۹۹). مفهوم "استعمار داخلی" توضیح می‌دهد که چگونه نابرابری سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، در بین مرکز و مناطقی از آن کشور به وجود می‌آید. این نابرابری اغلب همراه شکافهای قومی-زبانی، نژادی و مذهبی است. مفهوم استعمار داخلی را لیو مارکارد^[۱۲] (۱۹۵۷) در پژوهش خود درباره آپارتاید در آفریقای جنوبی مطرح کرد. سپس، انتشار اثر پابلو گونزالس - کازانووا درباره مکزیک در سال ۱۹۶۵ در حوزه مطالعات توسعه اهمیت یافت. گونزالس -

10- <http://archive.fo/t0a5v> (accessed 10 April 2019).

11- Ethnocultural

12- Leo Marquard

کازانووا، استعمار داخلی را حاکمیت گروهی قومی بر سایر گروه‌ها، در حالی که در مرزهای یک کشور و در کنار هم زندگی میکنند، تعریف کرد.^[۱۳] آندره گوندر فرانک، شخصیتی پیشرو در نظریه وابستگی، استدلال کرد که استعمار داخلی شکلی از "توسعه نابرابر" است که بر نمایش روابط ساختاری نابرابر در کلانشهر/حاشیه یا مرکز/پیرامون، دلالت می‌کند (Peet and Hartwick ۲۰۹۹، ۱۶۸). از آن زمان، استعمار داخلی را بسیاری از محققان به‌ویژه در حوزه‌های مطالعاتی آمریکای لاتین، مکزیک و ایالات متحد مورد استفاده قرار داده‌اند (Peckham ۲۰۰۴ - Hechter ۱۹۷۵).

علی رضا اصغرزاده، محقق حوزه ایران نیز از این مفهوم در مطالعات اخیر تاریخ مدرن ایران استفاده کرده است. برای نمونه اصغرزاده فعالیت‌های جمعی متنوع ترک‌های آذری را نشانه "مقاومت آنها در برابر استعمار داخلی" در ایران نشان داده است (Asgharzadeh, ۲۰۰۹). در بین مطالعات دانشگاهی در مورد کردها، پس از اثری در سال ۱۹۶۵ از عبدالرحمن قاسملو رهبر و فعال سیاسی کرد، اسماعیل بشیکچی جامعه‌شناس اهل ترکیه، اولین محقق بود که به کردستان به‌عنوان یک مستعمره بین‌المللی اشاره کرد (Beşikçi, ۱۹۹۰; Ghassemloo, ۲۰۰۶). به نظر می‌رسد این رویکرد به مطالعات گُردی در تحقیقات اخیر به شکل وسیع‌تری پذیرفته شده است (CF. Gambetti, ۲۰۰۹, Yuksel ۲۰۱۱). مهمت کورت روانشناس کرد اخیراً مقاله‌های تأثیرگذار در مورد اسلام‌گرایی و استعمار داخلی منتشر کرده است که در آن برای اولین بار تمایلات استعماری اسلام‌گرائی را واری می‌کند (Kurt ۲۰۱۹). ما نیز تعریفی از استعمار داخلی را به منزله شکل ویژه‌ای از استعمار در خارج از زمینه نظام استعماری [کلاسیک] تصدیق می‌کنیم، (Blauer ۱۹۶۹، ۳۹۳) درک استعمار به این شکل، به ما "در توضیح برخی از معضلات و ابهامات" (Blauer ۱۹۶۹، ۲۹۶) در روابط سلسله‌مراتبی در بین اجتماعات غالب و مغلوب در سپهر ایران کمک می‌کند.



چرا مجموعه‌ای از واکنش‌های مخالف به مورد بیرکار نشان داده شد؟

یکی از تبیین‌های این واکنش‌ها این است که در ایران اجتماع حاکم یا غالب، خودبیانگری غیر فارسیها را به مثابه تهدید هویت رسمی مطلوب خود در نظر می‌گیرد. این امر به نوبه خود بر وجود تصورات متفاوتی از هویت‌های ملی صحنه می‌گذارد. همچنین مشاجرات در مورد بیرکار نشان می‌دهد که گُردها و ورودشان در این "اتحاد" را کاملاً داوطلبانه نمی‌بینند. از لحاظ تاریخی، اجتماع حاکم، گُرد بودن را دالی بر عقب ماندگی، مداخله خارجی، جدایی طلبی یا همه موارد فوق اعلام کرده است (برای مطالعه بیشتر به Elling, ۲۰۱۳ رجوع کنید). خودبیانگری کردها کاملاً از مطالبه خودمختاری یا استقلال کردها متمایز نشده است. چنین ارتباطی میان مطالبات سیاسی کردها و خود ارجاعی زبانی و فرهنگی آنها، با تعریف حاکمیت از "هویت ایرانی" گره خورده است. از این رو، سخنان بیرکار که اکنون به چهرهای نمادین تبدیل شده است، می‌تواند به سادگی ادعای رسمی مبتنی بر یک‌دستی "هویت ایرانی" را زیر سوال برد. چنین بیاناتی یا به معنی اعتراض به دلالت‌های تحمیل شده فرهنگی است، یا اعتراض به ورود غیر داوطلبانه کردها به این "اتحاد" است.

واکنش به گفتار بیرکار می‌تواند تعریف ایرانی بودن را تبیین کند و نشان دهد چگونه ایرانی بودن از دیدگاه حاکم و محکوم ساخته و تعبیر شده است. به لحاظ تاریخی ناسیونالیسم دولتی ایران در چارچوب فرهنگ و زبان فارسی شکل گرفته است که غیر فارسیها را حذف می‌کند و هویت آنها را انکار می‌کند. دولت مدرن، زبان فارسی و "هویت ایرانی" را مانند مفاهیمی مترادف ترسیم کرده است. در گفتمان ملی کشور، هویت اجتماع حاکم با هویت کل کشور برابر انگاشته شده است. از این رو رابطه بین اجتماع‌های غالب (فارسی) و مغلوب (غیر فارسی) از طریق مطالعه این اجتماعات و احساس تعلق به "فرهنگ و هویت یکپارچه ایران" که به شکل رسمی اعلام شده قابل درک است. نخبگان فارس‌گرا، مجموعه مشخصی از استنادات را ساخته و جمع آوری کرده‌اند که از طریق آن الحاق "دیگری" غیر فارسی مشروعیت تاریخی و حقوقی کسب کرده است. مثلاً نعمت الله فاضلی، دانشگاهی طرفدار

جمهوری اسلامی، هیچ تردیدی نسبت به برابر کردن فارس با "ملی" ندارد و بنابراین می‌تواند اعلام کند که فرهنگستان فارسی که در سال ۱۹۳۴ تاسیس شد "قصد داشت از زبان و ادبیات عامیانه فارسی برای خاص سازی زبان فارسی و تقویت هویت ملی در برابر هویت های قومی و منطقه‌ای دیگر استفاده کند" (Fazeli, ۲۰۰۶: ۵۳).

این استنادات، برتری معرفتی زبان و فرهنگ فارسی را تضمین می‌کنند و زبانها و فرهنگهای دیگر را با عنوانهای قومی، بومی و محلی معرفی می‌کنند. (Vejdani, ۲۰۱۵: ۱۱۷-۱۴۵). نخبگان فارس به غیر فارسها به عنوان اقلیت‌های قومی، گروههای قومی یا عشیره اشاره دارند (Ahmadi, ۲۰۰۸). هم زمان آنها مخالف هر گونه استنادات مشابهی به اجتماع خود هستند. خود بیانگری زبانشناختی و فرهنگی غیر فارس به منزله قوم مداری یا تجزیه طلبی سرزنش شده است. این استنادات، هویت قوم حاکم (فارسها) و "دیگری" آن را تعریف می‌کنند، پژوهش‌های پیشینی فارسی در این زمینه، این موضوع را بیشتر آشکار می‌کند. به عنوان مثال برجسته ترین پیش‌کسوت در مطالعات فارسی، احسان یارشاطر، اظهار داشته "زبان پارسی (لطفاً فارسی به کار برده نشود) مخزن اندیشه، احساسات و ارزشهای ایرانی، و گنجینه‌ی-هنرهای ادبی آن است. فقط با عشق ورزیدن، یادگیری، آموزش و مهمتر از همه غنی سازی این زبان است که هویت پارسی ممکن است ادامه یابد" (Yarshater, ۱۹۹۳: ۱۴۲). در ادبیات اخیر، روشنفکران فارس ادعا میکنند که "چیزی به عنوان قوم فارس وجود ندارد". نویسندگان طرفدار پادشاهی مانند الهه بقراط هشدار می‌دهد که هر گونه اشاره‌ای به گروه فارس به عنوان یک قوم دیگر در ایران توطئه‌ای علیه وحدت کشور است. فارسی یک زبان است و هیچ قوم فارسی وجود ندارد.^[۱۴] به همین ترتیب اکبر گنجی، روزنامه نگار و فرمانده سابق در سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ادعا می‌کند که او در مورد معنی این که فارس بودن چیست هیچ ایده‌ای ندارد.^[۱۵]

از دهه های آخر قرن نوزدهم، گفتمان اجتماع غالب، ایران را سرزمین مادری نشان داده است [و آن را گره زده است به] فارسی به عنوان زبان

14- <http://archive.fo/4CJT1> (accessed 10 September 2018).

15- <http://archive.fo/kaxIT> (accessed 25 April 2019).



مادری (Tavakoli-Targhi, ۲۰۱۱: ۱۱۲). آثار اخیر پژوهشگران فارس از همان مفهوم ازلی و کهن فرهنگ و زبان فارسی با ظرافت بیشتری دفاع می‌کنند. آنها راهبردهای توضیحی گوناگونی ردیف می‌کنند تا زبان فارسی را از هرگونه احساس تعلق به قومیت جدا کند. یکی از این راهبردها استفاده و به کارگیری اصطلاح ”جهان پارسی“^[۱۶] است.^[۱۷] از زمان ظهور اولیه آن، این نوواژه شرق شناسانه، توسط بسیاری از محققان بدون برخوردی نقادانه به کار گرفته شده است. به ما گفته شد که جهان پارسی، ”مکانی جغرافیایی فرهنگی“^[۱۸] است (Kia, ۲۰۱۴: ۹۰)، زبان مردمان فارس عنصر واحد تشکیل دهنده آن است و این مردمان به دلیل استفاده از زبان پارسی، فارس هستند. ما نا کیا، در تلاش خود برای غیر قومی کردن فارس بودگی می‌نویسد که او ”از اصطلاح ”فارسیها“ برای ارجاع به مردمانی که دارای زبان مشخص مشترکی برای یادگیری هستند استفاده می‌کند“ (Kia, ۲۰۱۴: ۹۰). سپس او ادامه می‌دهد تا ادعا کند حتی در دوران پیشامدرن، زبان فارسی آنها را قادر ساخت تا ”اجتماع و اصل و نسب“ خود را تصور کنند. کیا به ما می‌گوید که ”پارسیان [یعنی آنهایی که این زبان را می‌دانستند] در ایران، توران و هندوستان درک مشخص مشترکی از معنای جغرافیا دارند و اینکه چگونه این مفاهیم شامل مبانی اصل و نسب و اجتماع هستند.“ (Kia, ۲۰۱۴: ۹۰)

برای حفظ و توجیه تحمیل زبان و فرهنگ خود، انکار وجود قومیت فارس توسط نخبگان فارس امری ضروری است. به لحاظ تاریخی، ملی‌گرایان فارس، زبان را زیربنای وحدت ملی تلقی کرده‌اند. پدران ناسیونالیسم فارسی مانند آقاخان کرمانی (۱۸۵۴-۱۸۹۶) اعتقاد داشتند که تاریخ اساساً زبانی است، یا ”زبان همان تاریخ است“ (Tavakoli-Targhi, ۲۰۱۱: ۹۶). از چنین منظری، با وام‌گیری از عبارت بندی گلنر، بدون وحدت زبانی مستحکم ”ساختن فضای مشترک ملی و سیاسی“ غیر ممکن است. به بیان کرمانی ”قدرت هر ملت و مردمی بستگی به قدرت زبان آنها دارد.“ (به نقل از Tavakoli-Targhi, ۲۰۱۱: ۱۰۴) همانطور که گفته شد از اواخر قرن نوزده ”شکل‌گیری هویت

16- Persianate World

17- This term was first used by Marshall Hodgson (1974).

18- Geo-cultural world

ملی مدرن ایرانی با زبان فارسی پیوند خورده است“ (Tavakoli-Targhi, ۲۰۱۱: ۹). چنین دیدگاه‌هایی درباره اجتناب ناپذیری وحدت زبانی برای وحدت ملی بسیاری از چهره‌های رهبری‌کننده را تشویق به دعوت علنی برای حذف همه زبانهای غیر فارسی کرد. مثلاً احمد کسروی (۱۸۹۰-۱۹۴۶) ادعا کرد که زبان های متعدد باعث اختلاف می‌شود و در نتیجه “کمترین گوناگونی، منجر به بهترین اتحاد [ملی] می‌شود“ (Kasravi, ۱۹۴۴: ۱).

هم دولت و هم روشنفکران فارس، زبان فارسی را به عنوان مفهومی همه‌جانبه ارائه داده اند. همانطور که پیشتر گفته شد، گونزالس-کازانووا، استعمار داخلی را به منزله “حاکمیت گروهی قومی ... بر سایر گروه‌هایی که در مرزهای مداوم یک دولت واحد زندگی می‌کنند“ تعریف می‌کند (Gonzales - Casanova, ۱۹۶۵: ۱۳۰-۱۳۲). این موضوع می‌تواند پاسخی به ظهور مطالعات پسااستعماری باشد، که نخبگان فارس به شکل مشتاقانه‌ای تلاش می‌کنند که فارس بودن را به ارجاعات زبانی تقلیل دهند و ما را آگاه کنند که فارسی چیزی جز “زبان ملی“ نیست. گفتمان ملی‌گرای فارس، “ایران را به منزله ملتی باستانی و متحد، با یک تاریخ، یک فرهنگ و یک زبان نوشتاری“ به تصویر می‌کشد (Kia, ۱۹۹۸: ۹-۱۰). به تاکید چنین تصویر منحصر به فردی از “ملت“، در سخنان پژوهشگر ایرانی مهرداد کیا، تنها با “انکار وجود هویت های غیر فارس“ امکان پذیر می‌شود (Kia, ۱۹۹۸: ۹-۱۰). سایر زبانها، اگر پذیرفته شوند، به عنوان لهجه و گویش از این زبان مادر نشان داده می‌شوند.^[۱۹] بنابراین پژوهشگران فارسی مانند چنگیز پهلوان ادعا می‌کنند که “فارسی زبان علم و ادب است... و باید “زبان طبیعی و ملی“ تمام ایرانیان باشد و سایر زبانها ابتدائی هستند“.^[۲۰] از این رو مسعود لقمان دیگر روشنفکر فارس، شعار “نه به تدریس زبان مادری“ در ایران می‌دهد.^[۲۱]

بسیاری از زبان شناسان معاصر چنین تفاوت هایی را میان “لهجه‌ها“ و “زبانها“ همچون عملی اجتماعی-سیاسی و نه یک تلاش علمی تصویر می‌کنند. (نگاه کنید به بارفیلد ، ۱۹۹۸؛ Billig؛ ۱۹۹۵ ، Chambers and Trudgill،

19- <http://archive.fo/Ji0Ok>. (accessed 9 October 2018).

20- Parsi Anjuman. <http://archive.fo/xA8sF> (accessed 10 March 2019).

21- Parsi Anjuman. <http://archive.fo/m12x6> (accessed 10 March 2019).



۲۰۰). آنها اعتقاد دارند تنها زبانهای گوناگون وجود دارد، از نظر آنها زبان رسمی "زبانی نیست جز یک لجه همراه با یک ارتش".^[۲۲] با این اوصاف، در حالی که اجتماع حاکم، فارسی را به عنوان "منبع اندیشه، احساسات و ارزشهای ایرانی" ارائه می‌دهد (نگاه کنید به Yarshater, ۱۹۹۳: ۱۴۱) اجتماعات تحت سلطه در برابر تحمیل آن مقاومت کرده‌اند (Asgharzadeh, ۲۰۰۷: ۸۵-۱۱۷). همانگونه که گفته شد اجتماع حاکم، مقاومت غیر فارسیها در برابر تحمیل زبان و فرهنگ حاکم را به منزله تجزیه طلبی (به شماره های متعدد مقالات قوم هراسانه در "انجمن پارسی" مراجعه کنید)^[۲۳] در نظر می‌گیرد. از این رو این مقاله استدلال می‌کند که حمایت روشنفکران فارس از سیاست‌های ناسیونالیستی و همگون سازی فرهنگی دولت، شاهدهی است بر مشارکت این گروه در روند استعمار داخلی. استفاده آنها از نظریه ضد استعماری و پسااستعماری، استعمار داخلی را در "شرق" بازتولید کرده است.

محو غیر فارسیها با تاریخ نگاری

به طور کلی، مورخان ایرانی/فارس، سعی دارند رویکرد ضد استعماری را در مورد تاریخ مدرن ایران به کار گیرند.^[۲۴] با این وجود به جای شالوده شکنی گفتمان مسلط به نظر می‌رسد استدلال آنها نوعی "محلّی کردن شرق شناسی"^[۲۵] را بازتولید کرده است که امتیازهایی را به فرهنگ غالب فارس در برابر دیگری می‌دهد. بعنوان مثال رویکرد حمید دباشی که خود را منتقد امپریالیسم غربی می‌داند در نهایت به شکل گیری موجودیتی فراگیر و فراتاریخی به نام ایران می‌انجامد. دباشی رسالت کتاب خود ایران بدون مرز را اینگونه خلاصه می‌کند:

... آن دوگانه نادرست را برچیده و پیشنهاد می‌دهد ... "جهان وطنی

22- Brown and Ogilvie, 2009; Chambers and Trudgill, 2004; Skutnabb and Tove, 2000.

23- <https://parsianjoman.org/>

24- Amanat and Bernhardsson, 2007; Bakhshandeh, 2015; Dabashi, 2016; Marashi, 2008; Scot-Aghaei and Marashi, 2014; Tavakoli-Targhi, 2011.

25- Provincialized form of Orientalism

دنیوی^[۲۶]، توصیف شیوه عمل فرهنگ ایرانی از پیشینه پادشاهی آن تا چهره دوران پسا استعماری آن است، همچنین کشف دوباره اصل خود در آینده فراتر از مرزهای خیالی کنونی آن-مرزهای ساختگی ناشی از دوران غلبه استعمار... (۲۰۱۶، ۵).

رویکرد فوق با وجود لحن فراگیرش، نمونه بارز خوانشی ناسیونالیستی ازلی از تاریخ است. این همان چیزی است که نظریه پرداز ناسیونالیسم، پارتا چترجی (۱۹۹۳) آن را «کلاسیک سازی ملت» توصیف می‌کند: راهی برای یافتن یک اصل و نسب شکوهمند منحصر به فرد و یک تداوم تاریخی برای ملت مدرن. در اینجا، تاکید بسیار زیاد دباشی (۲۰۱۶) بر تکین بودن «فرهنگ ایرانی» با یک «شیوه عمل» غیر قابل تغییر و تاثیر ناپذیر از گذر زمان و انواع نظام های سیاسی و سلسله‌ها، و در عین حال فرهنگی بی وقفه و منحصر به فرد «جهان وطنی»، که مشخصا با برداشتی ازلی- ناسیونالیستی است به توصیف متناقض از «فرهنگ» می پردازد. تلاش‌های مشابه برای غیر زمانمند کردن تاریخ، یکسانی و استمرار «ملت»، تقریباً در تمام تاریخ نگاری‌های ناسیونالیستی قابل مشاهده است.

به طور کلی اینگونه تاریخ نگاری‌ها از چیزی رنج می‌برند که به گفته پژوهشگر شناخته شده ناسیونالیسم، دیوید مک کرون به منزله «درک غلط تاریخ» تشخیص داده شده، «پیش شرط تاریخ ناسیونالیستی» است (McCrone, ۱۹۹۸: ۴۴). در اینجا نوعی تعمیم بیش از حد براساس فرضیه ی «شیوه عمل» یک «فرهنگ» در طی هزار سال آشکار است، در حالیکه دباشی (۲۰۱۶) خودش اذعان می‌کند که در ایران مدرن «نیروی متافیزیکی ناسیونالیسم قومی فارس در طول قرن نوزدهم و پس از آن بسیار قوی و زورمند بوده است».

از قرن نوزدهم، نخبگان فارس عبارت «فرهنگ ایرانی» را به شکل مفرد آن به کار برده‌اند، آنها «فرهنگ فارس» را به منزله «فرهنگ مشترک» ایران ارائه کردند و اکنون «جهان پارسی» را به کار می‌برند. روشنفکران فارس علاوه بر ادعای فراگیر بودن آن، به شکل فزاینده‌ای از کیفیت فرامرزی بودن و دیرپایی



این فرهنگ دفاع می‌کنند و در نتیجه شادمانه هر منطقه‌ای را که احتمالا زبان فارسی در کنار دیگر زبانها خوانده شده است “جهان پارسی” می‌نامند. این مناطق که ادبای فارس آن را “پارسی”^[۲۷] تصور می‌کنند، به سادگی می‌تواند “عربی”^[۲۸] یا “عثمانی”^[۲۹] نامید، چون زبان آنها نیز مانند فارسی شایع بوده است. پس چرا چنین مناطق چند زبانه و چند قومی را پس از سپری شدن آن دوران پارسی نامگذاری کرده‌اند؟ این نامگذاری یک دنیای خیالی زبانی، نوستالژی ازلی روشنفکران ناسیونالیست را منعکس می‌کند که به بیان بروجردی “تصور خود از هویت را به خاستگاه زبان، تاریخنگاری گزینشی، و یک ناسیونالیسم فارس محور قلاب کرده‌اند” (Boroujerdi, ۱۹۹۸: ۴۳). این احساسات نوستالژیک به بهترین شکل در اظهارات زیر قابل مشاهده است: “ایده ایران فراتر از مرزهای امروزی آن که من اینجا مطرح می‌کنم، تبار شاهی ملت را دربرمی‌گیرد و آن را در یک حوزه عمومی فراملی بازخوانی می‌کند که همه این مردم را دربرمی‌گیرد و قادر به برداشتی درونی از ملت، فراتر از سلطه استعماری می‌سازد.” (Dabashi, ۲۰۱۶: ۱۴۶)

شهاب احمد تاریخ نگار حوزه اسلام به درستی استدلال می‌کند که استفاده از اصطلاحاتی مانند “جهان پارسی یا پارسی-ترکی”^[۳۰] برای چنین جهان چندگانه و چند فرهنگی‌ای، “به طور فرضی به عناصر زبانی و قومی [خاصی] برتری می‌دهد” (Ahmed, ۲۰۱۶: ۸۴). وی هشدار می‌دهد که کاربرد اصطلاح “Persianate” به عنوان نشانگر اصلی یا صفت به طور گزینشی عنصر “فارسی” را برجسته می‌کند و آگاهی می‌دهد که این “نبوغ سازنده و قطعی پارادایم مشترک اسلامی” است (Ahmed, ۲۰۱۶: ۸۴). با این حال، نسل جدید پژوهشگران نیز، با وجود بررسی مجدد انتقادی برخی از جنبه‌های قدیمی‌تر تاریخ نگاری ملی‌گرایانه فارسی، در دام فکری گفتمان تمامیت خواهانه “جهان پارسی” گرفتار آمده‌اند. در حقیقت، استفاده سهل‌انگارانه از این مفهوم منجر به خوانش گزینشی تاریخ می‌شود، به فارسیها به عنوان تنها نمایندگان تاریخی

27- Persianate

28- Arabicate

29- Ottomanate

30- Perso-Turkic

در آن "جهان" برتری می‌دهد، و دیگران را از آن سپهر تاریخی فرهنگی و زبانی حذف می‌کند.

تاکید نخبگان حاکم بر "اصل و نسب"^[۳۱] و "کشف مجدد" "گذشته ملل" در واقع فراخوانی برای خلق "گذشته پایدار" است که نگرانی‌های اصلی ناسیونالیسم مدرن را تشکیل می‌دهند. چنین نگرانی‌هایی درباره گذشته خبر از ساخت هویت می‌دهد و به عوامل ملی‌گرا برای به بحث گذاشتن شباهت‌ها و اختلافات‌شان انگیزه می‌دهد. به عبارت دیگر "در زمان ظهور شکاف‌ها - یا همانا همپوشانی و جابجایی زمینه‌های اختلاف - است که تجارب بین الاذهانی و جمعی ملل، منافع اجتماع، یا ارزش فرهنگی مورد گفتگو قرار می‌گیرد" (Bhabha, ۱۹۹۴: ۲). با این حال در مطالعات دانشگاهی فارسی موجود، صداها و تجربه‌های غیر فارسی به طور معمول در سایه قرار گرفته و نادیده انگاشته می‌شوند، چرا که در غیر این صورت هرگونه نمایش منسجمی از هویت ایرانی منحصر به فرد، غیر ممکن خواهد بود. با وام‌گیری از عبارت باتلر-اسپیواک (۲۰۰۷) صدا دار کردن غیر فارسی‌ها می‌تواند بر شیوه‌ای که تا کنون "ملت" سروده شده است تاثیر بگذارد. برای مثال رهبر گُرد اسماعیل آقا سیمکو را در نظر بگیرید که در اوایل سال ۱۹۲۲ نوشت، او یک ایرانی نیست، او یک کرد بود سیمکو در روزنامه خود با عنوان "گُرد" اعلام کرد:

من یک گُرد هستم و زندگی خود را به ملت‌م اختصاص داده‌ام. با این حال، بر اساس آنچه می‌شنوم، ایرانیان من را راهزن می‌نامند و سعی می‌کنند با تبلیغات منفی که من درگیر راهزنی شده‌ام، من را بی اعتبار کنند. من راهزن نیستم. من از حقوق ملت خود دفاع می‌کنم. ایرانی‌ها دزد و ستمگر هستند و کشور کردستان را به سرقت برده و شرف کرد را پایمال کرده‌اند. (گُرد ، ۱۹۲۲ ، شماره ۲)

سیمکو این مطالب را سالها پیش از به قدرت رسیدن رضا پهلوی در سال ۱۹۲۵ بیان کرده بود. برای دانشجویان مطالعات ایران، ماجرای سیمکو در تضاد مستقیم با آگاهی تثبیت شده‌ای است که ادعا می‌کند خود- تمایزگری کردها تنها در واکنش به رژیم پهلوی برجسته شد. با این وجود صحبت کردن



در مورد چنین دوگانه‌های غیر فارس در مقابل ایرانیان یا برعکس، به ویژه در بین کردها، نادر نبوده است (Soleimani, ۲۰۱۷). همانطور که گفته شد، هویت ظاهراً منسجم، یک تصویر وهمی از تاریخ بی وقفه ایران می‌سازد که از دوران باستان آغاز شده و به منظور حفظ سلسله مراتب قومی موجود تا به امروز ادامه یافته است. (برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به ZiaEbrahimi, ۲۰۱۶). بدین ترتیب نظریه پسااستعماری به ابزاری روشنفکرانه در دست نخبگان فارس همچون توکلی طرقي برای دفاع از فارسی سازی تبدیل شده است و این ادعا که ”تاریخ و فرهنگ نهادینه به مثابه تجلی ... یک روح ملی به همه ایرانیان به ارث رسیده است“ (۲۰۱۱: ۱۱۲).

در دهه ۱۹۴۰، تنها دو دهه پس از اظهارات بالا توسط سیمکو، کردها و ترکها دو جمهوری مستقل کوتاه مدت را بنا نهادند (Asgharzadeh, ۲۰۰۷; Vali, ۲۰۱۴). در همان دوره جنبش عربهای خوزستان شیوه مرسوم گفتمان ملی‌گرای قومی را به کار گرفت. آنها پیوسته تأکید می‌کردند که قومیت، زبان، آداب و رسوم و تاریخ آنها ناشی از ملتی مشخص است، که جایی در ایران تحت سلطه قومیت فارس ندارد (Mann, ۲۰۱۴: ۱۱۴-۱۱۵). با این وجود پژوهشگران فارس، یا اگر اصطلاحات بلونر را به کار بگیریم، آن کسانی که تجربه اجتماعات تحت سلطه را ”مدیریت، نمایندگی و دستکاری“ می‌کنند، به ما یک خاطره جمعی تاریخی متفاوتی از همه ایرانیان ارائه می‌دهند. یک پژوهشگر فارس مانند توکلی طرقي از روی عادت تفاوت‌های بزرگ تجارب تاریخی مردمان در پهنه فلات ایران را نادیده می‌گیرد و ادعا می‌کند که شخصیت‌های اصلی انقلاب مشروطه [۱۹۰۵-۱۹۰۶] تاریخ و فرهنگ را به منزله بیان روح خود بنا گذارده‌اند، روحی ملی که به همه ایرانیان به ارث رسیده است (۲۰۱۱: ۱۱۲). در حالی که در اواخر دهه ۱۹۲۰، نمونه‌های بیشماری وجود داشته است که حاکی از چگونگی مواجهه اجتماعات متفاوت در ایران با جریانی است که غالباً منجر به مرگ و میر در مقیاس بزرگ می‌شد. آنها که مسئول چنین عملیاتی بودند تقریباً به همان روشی با عشایر برخورد می‌کردند، که بسیاری از سفید پوستان آمریکایی، بومیان آمریکایی را در قرن نوزدهم نشان می‌دادند (Katouzian, ۲۰۰۶: ۳۲۶).

کار دشواری نیست که ببینیم استفاده پژوهشگران فارس از نظریه پسا استعماری چقدر با تناقضات مفهومی و تاریخی آغشته شده است. برای پیشبرد فارس‌گرایی^[۳۲] که در ادعاهای اتحاد زبانی و فرهنگی پنهان شده، اولین گام بنا گذاشتن دوگانه‌ی غرب در برابر "سایرین"، برای استعمارگری داخلی بود. در اینجا "غرب" در کلیت خود به نحوی شتابزده برابر است با امپریالیسم غربی، در صورتی که نظریه پردازان پسااستعماری در واقع غرب را با امپریالیسم غربی در هم نمی‌آمیزند. برای مثال فرانتس فانون و هومی بابا، امپریالیسم را، چه بلحاظ ساختار تاریخی و چه در شکلی که توسط استعمار شدگان تجربه شده بود، همچون صورتبندی واحدی نشان نمی‌دهند (Bhabha, ۱۹۹۴; Fanon, ۱۹۶۷). با این حال روشنفکران فارس به منظور توجیه ادعای هویت یکسان، هویت خود را به شکلی متعارض (Matin-Asgari, ۲۰۱۸) اما همزمان با الهام از اروپایی‌ها (Boroujerdi, ۱۹۹۸) بنا گذاردند. لازم به ذکر است که از اوایل دهه ۱۹۲۰ میلادی فراخوانی برای "گسست معرفت‌شناسانه از شرق شناسی و بجای آن ساختن چشم اندازی شرقی که غرب شناسی^[۳۳] نامیده می‌شود، ویژگی مهم ناسیونالیسم فارسی بوده است (Matin-Asgari, ۲۰۱۴: ۵۹). در حالیکه آنها هویت خود را براساس برخی از انواع خودتمایزگری بنا می‌کنند، بطور همزمان مدعی وجود اصل و نسب مشترک تاریخی و فرهنگی برای ایرانیان و اروپاییان سفید هستند.

در کلان روایت تاریخ نگاری ایرانی، اروپایی‌ها که "اصل و نسب" نژادی و زبانی خود را از طریق ایرانیان فراگرفتند این تاثیر پژوهشگران فارس را یا فراموش و یا انکار کردند. بر این اساس، کمکهای فارس‌ها به پیشرفت اروپایی‌ها با فریبکاری مغفول مانده است. توکلی طرقي در کتاب خود بازآرایی ایران^[۳۴] شروع به شرح "امحای نهادی شده کار پژوهشگران پارسی را در خلق شرق شناسی" می‌کند تا گرایش انتقادی فعلی که تنها بر تولیدات علمی اروپا متمرکز است را اصلاح کند، زیرا که سهم محققان بومی در ساخت مطالعات شرق شناسی در نظر گرفته نشده است

32- Persianism

33- Occidentalism

34- Refashioning Iran



(Tavakoli-Targhi, ۲۰۱۱: xi). نخبگان فارس به جای مخالفت با هژمونی اروپا بر فرهنگهای غیرغربی، به طور ضمنی بر اندیشه اروپا محور صحنه می گذارند و تنها به دنبال "سهم فراموش شده" خود در تولید شرق شناسانه دانش هستند. بطور همزمان آنها از رفتار ناعادلانه "اعضای اروپایی خانواده آریایی" شکایت می کنند. به این ترتیب در آثار نویسندگان ناسیونالیست فارس، تاریخ ایران به نوعی عقده فرویدی از عشق و نفرت تبدیل می شود. این عوامل منجر به اتخاذ "شرق شناسی وارونه" شد (Boroujerdi, ۱۹۹۶, ۱۹۹۸).^[۳۵] لازم به ذکر است که تعداد منتقدان فارس و آذری ترک مانند مصطفی وزیری (۱۹۹۳)، مهرزاد بروجردی (۱۹۹۶، ۱۹۹۸)، علیرضا اصغرزاده (۲۰۰۷)، افشین متین عسگری (۲۰۱۸) و رضا ضیاء ابراهیمی (۲۰۱۱، ۲۰۱۶) تاریخ نگاری موجود فارس محور ایرانی و همچنین افسانه یگانگی فرهنگی استمرار تاریخی "ملت" را مورد تردید قرار میدهند. با این وجود، برخی از انتقادات آنها با مقاومت شدید روبرو شده است.

پژوهشگران فارس با پذیرش انتقادهای پسااستعماری از غرب و همدلی با جوامع غیر غربی، اما به ابتدایی ترین اساس نظریه پسااستعماری علاقه ای نشان ندادند: مبارزه با همه مظاهر استعمار و حمایت از حرکت های رهایی بخش مردمان تحت ستم بدون استثنا و تبعیض. در اصل "از ابتدا درگیری انتقادی با مستعمره و ملت" مشخصه های مطالعات پسااستعماری و فرودستان بوده اند (Dube, ۲۰۱۰: ۱۰۲). برخلاف این رویکرد، صحنه گذاشتن نخبگان فارس بر گفتمان استعمار داخلی به ابزاری برای معرفت شناسی حاکم تبدیل شد و شرقی دیگری خودش را تولید کرد. تاریخ نگاری فارس مانند همتهای غربی خود شیفته تاریخ گرایی ای است که در حال بازسازی الگوهای کلی در زمان و مکان است، آنچه که روشنفکران فارس مانند دباشی را قادر می سازد تا "ایده ملتی را تصور کند که به طور فعال اصل و نسب فراملی و جهان وطن خود را بخاطر آورده و بازاختیار می کند" (۲۰۱۶: ۲۳۳).

۳۵- صادق جلال العظم، فیلسوف سوری، اولین پژوهشگری بود که از عبارت "شرق شناسی وارونه" استفاده کرد. او در نقد خود در سال ۱۹۸۱ از شرق شناسی ادوارد سعید که در سال ۱۹۷۸ منتشر شده است از این مفهوم استفاده کرد. برای اطلاعات بیشتر به کار مهرزاد بروجردی در سال ۱۹۹۶ مراجعه کنید.

تاریخ‌گرایی‌آنگونه که لئوپولد فون رنک^[۳۶] توصیف میکند قصد دارد با کشف قوانین مفروض از سرنوشت تاریخی، عروج و افول جوامع را تبیین کند (Iggers, ۲۰۰۵). روشنفکران ایرانی یک تصویر متحد‌الشکل برای تاریخ ایران از خود ابداع کرده‌اند و گذشته‌ای را با محوریت مفاهیم مورد مناقشه و چهره‌های بحث‌برانگیز و "اصل و نسب" بنا کرده‌اند. برای اینکه "هویت ایرانی" را ضروری جلوه دهند دو ادعای بلحاظ تاریخی بی‌اساس مطرح شدند. اول قلمرو زمانی و مکانی‌ای را تعیین کردند که حدس می‌زنند منشاء هویت ایرانی است. دوم فرضیه‌ها و نظریه‌های توجیه‌کننده وحدت فرهنگی و استمرار "هویت ایرانی" در طول هزاران سال را تبلیغ کردند که بر این اساس همیشه یک فرهنگ مجزا و مجرد ایرانی وجود داشته است. برای مثال یارشاطر می‌نویسد که "تأیید هویت ایرانی بسیار پیشینی در ظهور مادها در سالهای هزار تا هزار و صد پیش از میلاد علیه سلطه بین‌النهرینی در این منطقه قابل تشخیص است" (۱۹۹۳: ۱۴۱).

فرض بر این بود که این فرهنگ ادعائی جهانشمول و جهان وطن، با وجود گسستها و اختلال‌های بیشمار، از طریق حکومت سلسله‌های گوناگون تداوم یافته است (Amanat, ۲۰۱۷). برای مثال مورخان فارس گسترش قلمرو عربها به سرزمینهای ساسانیان را که به مسلمان شدن جمعیت و تسلط زبان و فرهنگ عربی برای قرن‌ها بر فلات ایران انجامید به منزله وقفهای ناچیز که هیچ تأثیری در استمرار تاریخی ایران نداشته است در نظر می‌گیرند. یارشاطر ادعا می‌کند که عربها مذهبی جدید و جهان‌بینی‌ای متفاوت را تحمیل کردند. پاسخی که پس از چند دهه مبارزه پدیدار شد نوعی سازش بود: پذیرش اسلام از یک سو و حفظ زبان فارسی و میراث فرهنگی از سوی دیگر (Yarshater, ۱۹۹۳: ۱۴۱).

به همین ترتیب "هویت ایرانی" منحصر به فرد، در طی تحولات عظیمی مانند حملات اسکندر و مغول که هر کدام تأثیرات طولانی سیاسی اجتماعی داشت نیز مختل نشده است. حمله اول منجر به گسترش هلنیسم و هجوم دوم منجر به تاسیس سلسله‌های مغولی و حتی تغییر دین در بخشهای بزرگی



از جمعیت به بودیسم شد (Holt et al, ۱۹۷۰). بدین ترتیب پژوهشگران فارس خوانشهای ازلی، باستانگرا و زمان پریش از گذشته ارائه داده‌اند. برای مثال، کاشانی-ثابت به ما می گوید که ایران را دقیقاً مثل دولت-ملت‌های امروزی درك کنیم، به معنی ابزار خودبیانی که با دیگر ایرانیان حتی در قرون میانه مشترک بوده است (Kia, ۲۰۱۴: ۸۹). پژوهشگر دیگری به نام کیا به رغم این که می گوید خوانش کاشانی-ثابت دوران پیشامدرنی خلق میکند که شامل قرن‌ها یکدستی ایستا است، بطرز عجیبی برخلاف تغییرات بنیادین دوران مدرن (۱۳۹۳: ۸۹) ادعا می‌کند به نظر می‌رسد احساس ایرانی بودن به هر حال وجود داشته است (۲۰۱۴: ۸۹).

به نوعی اصرار روشنفکران فارس بر استمرار تاریخی و یکنواختی فرهنگ "ایرانی" (بخوانید فارسی) دلالت بر آن برتری طلبی ای دارد که آن را یک "شیوه عمل" منحصر به فرد و تغییرناپذیر توصیف می‌کند. ادعاهایی مبنی بر قابلیت کشف اصل و نسب فرهنگی که در طول هزاره‌ها تداوم دارد، آمیخته با فراخوان به احیای "فرهنگ امپراطوری" خیالی، طنینی ناسیونالیستی و امپریالیستی دارد. خیالپردازان این پروژه احیای فرهنگی، مرزهای پسااستعماری را صرفاً ساختگی می‌بینند. این در دل خود بر طبیعی بودن و ابقاء مرزهای امپراطوری پيشا استعمار دلالت دارد. با این حال، این پروژه احیاگری و حسرت گذشته، بیشتر از آنچه نشان می‌دهد آینده نگر است. چرا که این پروژه، اضطراب اجتماع حاکم نسبت به پایداری نابرابری فعلی قدرت در ایران را آشکار می‌کند. چنین اضطرابی به بهترین وجه در این مدعا که "تشکیل کردستان مستقل [از عراق، نه ایران] برای همه مردم منطقه فاجعه بار خواهد بود" مشهود است (۲۰۱۸a Dabashi). از این رو، ما شاهد هستیم که چگونه نقد استعمارگری برای حمایت از "وحدت سرزمین مادری" و فرهنگ امپراتوری آن به کار می‌رود.

اغلب روشنفکران فارس استعمار غرب را در پشت صحنه مطالبات سیاسی غیر فارسیها می‌بینند. به این ترتیب، هرگونه مخالفت با سلسله مراتب زبانی و فرهنگی موجود حرکتی ناشی از دخالت غربی‌ها در منطقه دیده می‌شود.

مقاومت عربها، بلوچها، کردها و ترکها بر در برابر تمایلات تهران محور به عنوان نشانه دخالت قدرتهای خارجی تصور می‌شود. ادعای آنها این است که بدون تحریک خارجی این اجتماعات در مقابل مرکز مقاومت نخواهند کرد، زیرا در واقعیت، آنها چیزی غیر از هویت‌های برساخته قومیتی ندارند (Dabashi, 2016: 17) برخلاف اجتماع فارس که هویت آن باید حقیقت ثابت طبیعی باشد. روشنفکران فارس ادعا می‌کنند که به غیر از هویت حاکم، هویت‌های دیگر غیر طبیعی و مصنوعی اند. در بعضی مواقع مقاومت‌های عمومی غیرفارس صرفاً همانند ”خشم انباشته“ از ”بی کفایتی و سهل انگاری دولت مرکزی“ برچسب زده می‌شود.^[37] به این ترتیب، ”تفاوت‌های فرهنگی و زبانی دولت مرکزی“ با غیر فارسها و سیاست سرکوب و همسان‌سازی فرهنگی به شکل قاطعی مخفی نگاه داشته شده است. وقتی نخبگان حاکم برای اجتماعات تحت سلطه پیرامونی صحبت می‌کنند، آنها در بهترین حالت استعمار داخلی تاریخی را به شکایت‌های مشروع و در عین حال حاشیه‌ای علیه دولت مرکزی ناکارآمد تقلیل می‌دهند.

آریایی‌گرایی و ساکت کردن گذشته

به طور کلی در فضای تاریخ نگاری فارس محور، دیگری غیرآریایی حذف شده‌اند. بنابراین، مورخان ناسیونالیست فارس گهگاه از حقایق تاریخی فرار کرده اند و ادعا کردند که به اصطلاح ”مهاجرت آریاییها“ به آنچه امروز سرزمین ایران اطلاق می‌شود به طور پراکنده طی چندین قرن اتفاق افتاده است و حین آن آریاییها با گروه‌های محلی ساکن ایران ادغام شدند. در این روایت نژادی خیالی، گروه‌های پیشا آریایی که هزاران سال در ایران زیسته اند در دسر ساز می‌شوند. تاریخ نگاری آریایی‌گرا حتی منکر ترکیب جمعیت پس از دوران ترکی-مغولی می‌شود. نمونه بارز این ادعا این است که ترک‌ها را ایرانیان قدیمی آذری می‌نامند که اصل و نسب و زبان اصلی خود را فراموش کرده‌اند.^[38] بنابراین به ما گفته می‌شود که هویت یکپارچه ایرانی به

37- Dabashi, Hamid (2018b), "Is it Ahvaz or Ahwaz – and what difference does it make?" www.aljazeera.com/indepth/opinion/ahvaz-ahwaz-difference-180925145037386.html

38- See Ahmad Kasravi, Azeri zaban-e Iran Bastan.



مدت هزاران سال وجود داشته است. به گفته یارشاطر هویت ایرانی در کنیه داریوش بزرگ (۴۸۶ تا ۵۲۲ پیش از میلاد) به روشنی اثبات شده است، او به عنوان یک آریایی و یک پارسی کاملاً از تعلقات نژادی خود آگاه بود و به هویت ملی خود افتخار می کرد (Yarshater, ۱۹۹۳: ۱۴۱).

در اوایل قرن بیستم، در تلاشی برای یادآوری گزینشی «گذشته»، مورخان و منورالفکران فارس آغاز به معرفی نادرست تاریخ باستان ایران کردند. آنها با مسکوت نگاه داشتن گذشته ایران قبل از هخامنشیان، همچنین تاریخ‌های غیر فارس و تنوع فرهنگی منطقه را به نفع برخی کلان روایت‌هایی از تاریخ ایران حذف کردند. چیزی که در چنین روایتی ساختگی از تاریخ دست نخورده باقی مانده است، یک فرهنگ تخیلی ایرانی است که در زبان پاک فارسی تجسم یافته است. در اینجا «هویت ایرانی» خود را در درجه اول از طریق زبان فارسی بیان میکند، نه تنها به منزله وسیله ای برای مکالمه، بلکه به عنوان اصلی ترین حامل جهان بینی و فرهنگ فارسی. (Yarshater, ۱۹۹۳: ۱۴۱)

چنین برداشت شرق شناسانه‌ای از گذشته‌ای بسیار دور و مشکل‌دار، از فراهم کردن هرگونه شاهد موثق برای خود-بیانگری بی اساس خود ناتوان است (Pourpirar, ۲۰۰۰; Vaziri, ۱۹۹۳). همچنین این واقعیت را اثبات می کند که مورخان فارس مانند پادشاهان پهلوی و رهبران جمهوری اسلامی، از اجتماعات غیر فارس می‌خواهند به حکم آنها تسلیم شوند تا ایرانی محسوب شوند.

پیوند گفتمان ناسیونالیستی ایرانی با آریایی گرایی نازیهای پیشین اکنون کاملاً شناخته شده است. گسترش آریایی گرایی در ایران عمدتاً ناشی از آثار روشنفکران فارس موسوم به حلقه برلین بود که نشریه کاوه را منتشر می‌کردند و تأثیر عمیقی بر ناسیونالیسم مدرن ایران و فرهنگ سیاسی داشت. (Matin-Asgari, ۲۰۱۴: ۵۴) محقق ایرانی مرعشی خاطرنشان می کند که ناسیونالیسم ایرانی با انتشار مجله کاوه آغاز شد (۲۰۰۸: ۵۳). دباشی به شکلی همدلانه به «انتشار کاوه در برلین» از سال ۱۹۱۵ تا ۱۹۲۱ و گسترش آریایی گرایی به منزله سرآغاز «یک جنبش ایدئولوژیکی بزرگ مفهوم سازی تاریخ ایران به واسطه احیای پرانرژی از میراث باستانی خود» اشاره می‌کند

(۲۰۱۶: ۶۹). نویسندگان کاوه آشکارا طرفدار سیاستهای آلمان و پذیرای اقتدار روشنفکران آلمانی بودند (Matin-Asgari, ۲۰۱۴: ۵۴). سپس همین حلقه نشریه دیگری به نام ایران‌شهر منتشر کرد که ”نوآوری ایدئولوژیک آن کاملاً ریشه در محیط فرهنگی وایمار آلمان داشت، چیزی که مورخان مدرنیته ایران ... نادیده گرفتند و یا کم ارزش تلقی کردند“ (Matin-Asgari, ۲۰۱۸: ۶۴).

ملی‌گرایان فارس ادعا می‌کنند که ”ملت ایران“ از نظر تاریخی پیوستگی و یگانگی داشته و فارسی در گذشته نقش قوام دهنده زبانی آن را ایفا کرده است. اینگونه است که فارسی به زبانی قوم‌زدائی شده تبدیل می‌شود و تحمیل آن به عنوان یک زبان تاریخی-ملی ماندگار می‌شود. این در نهایت به این نتیجه‌گیری رهنمون می‌شود که بنا بر این هیچ غیر فارسی به جز ”هویت‌های قومی شده‌ی مصنوعی“ یا جعلی و جود ندارد (cf. Dabashi, ۲۰۱۶: ۱۷). پژوهشگران غیر پسا-استعماری فاقد پختگی لازم بودند تا بتوانند تنوع را به طور قاطع انکار کنند و به همین دلیل آنها حداقل به وجود ”قبایل گوناگون مستقل غیر فارسی“ معترف بودند که صاحب زبان و فرهنگ خود بودند. مثلاً تاریخ نگار مشهور ایران ارواند آبراهامیان غیر فارسها را اینگونه نشان می‌دهد:

”جمعیت در اجتماعات کوچک چهره به چهره با ساختارهای خاص خود، سلسله مراتب، زبانها و گویشها زندگی می‌کردند و اغلب تا اواخر قرن نوزدهم از خودکفایی اقتصادی برخوردار بودند. جغرافیای فیزیکی ریشه در این موزاییک اجتماعی دارد قبیله‌ها که در حدود بیست و پنج تا سی درصد از جمعیت را تشکیل می‌دادند شامل حدود پانزده طایفه بزرگ بودند، قاجارها، کردها، ترکمانها، بلوچها، عربها، قشقاییها، بختیاریها، لرها، ممسنیها، بویراحمدیها، هزاره‌ها، شاسونها، افشارها، تیموریها و خمسه‌ها“ (Abrahamian, ۲۰۰۸: ۲۱).

خواننده از هر زاویه‌ای که ادعاهای آبراهامیان را بخواند، ادعاهای یکسانی تاریخی زبان، فرهنگ یا ”تجربه مشترک همه“، بسیار مشکل‌ساز است. آنگونه که اظهارات آبراهامیان گواهی می‌دهد در ابتدای دهه ۱۹۲۰ این اجتماعات، قراردادهای اجتماعی مستقل یا نیمه مستقل خود را داشتند. آنها زبان و فرهنگ



خود را داشتند و همچنان دارند اما کماکان پژوهش‌های فارسی آنها را به صورت طایفه تصویر کرده است، توصیفی که معمولاً خشونت دولتی علیه آنها را توجیه می‌کند.

در پژوهش‌های جدیدتر فارس محور از طریق طرح ادعاهای تکین بودن هویت ایرانی، آنچه که در بالا از متکثر بودن "ملت" اشاره شده پوشیده شده است. نخبگان فارس تلاش‌های مداومی انجام داده‌اند تا فرهنگ‌ها و زبانهای دیگران را انکار کنند یا نادیده بگیرند و آنها را به عنوان آداب و رسوم محلی و گویشهای فارسی جلوه دهند. با این حال، آنها به طور متناقض ادعا می‌کنند "زبان فارسی به منزله عنصر اساسی در شکل‌گیری هویت ملی ایرانیان نهاده شده است" (Tavakoli-Targhi, 2011: 104). این پژوهشگران به ندرت تصدیق می‌کنند که چنین ارتباطی بین زبان فارسی و ایرانی بودن، از طریق پشتیبانی ارتش، که در ساخت و ساز ملی در برابر محلی مؤثر بوده است، پایدار شده است. روشنفکران فارس تلاش کرده‌اند که از راه ساختن وحدت نژادی، زبانی و فرهنگی سلسله مراتب استعماری را حفظ کنند. در مقایسه با امثال آبراهامیان، نسل جدید پژوهشگران (مانند توکلی طرقي) یک خوانش ناسیونالیستی جامع‌تر از گذشته ایرانی را ارائه می‌دهد که بر اساس آن "ملتی منسجم و متحد" از گذشته‌های دور قابل ردیابی است. او تلاش‌های ناسیونالیستی ازلی فارس‌ها از قرن نوزدهم را بیشتر به منزله "بازآرایی ایران" تفسیر می‌کند تا ساختن هویتی جدید. برای او گرایش‌های ناسیونالیستی آن زمان مانند "خوانش و استناد به متن‌های ستایشگر ایران در دوره ای از جابه‌جا شدگی اجتماعی، شکست‌های نظامی و نفوذ خارجی در طول قرن نوزدهم، امکان بیان جدید هویت ایران و ساخت اشکال جایگزین از روایت‌های تاریخی و دوره‌های تاریخی فراهم کرد" (2011: 97).

افرادی مانند توکلی طرقي تلاش می‌کنند تا تقدم وجود هویت ایرانی متحد را به منزله امری بدیهی نشان دهند. به عنوان نمونه او اذعان می‌کند که تلاش‌هایی برای "ساخت اشکال جایگزین از روایتها و دوره‌های تاریخی" وجود داشته، اما این به سادگی بیان جدید هویت ایرانی بود. توکلی طرقي اعتراف می‌کند که "ایران، فارس و عجم مفاهیم بسیار بحث برانگیزی هستند

و نمی‌توان معانی ثابتی را به آنها در هر دوره تاریخی خاص اطلاق کرد“ (۱۹۹۴: ۳۱۷). با این وجود او ادعا می‌کند چنین ابهام زبانی مفهومی، تاریخ نگاران ایرانی و غربی را قادر ساخته و در ادامه نیز اجازه خواهد داد تا ”ایران“ را به عنوان یک موجودیت همگن، با تاریخ و تمدن جامع و متمایز طرح کنند“ (۱۹۹۴: ۳۱۷). در مقابل برخی از روایات شفاهی گردی که قدمت آنها به اوایل قرن هفدهم میلادی بر می‌گردد، تردیدهای جدی مطرح می‌کند که کل جمعیت خود را ایرانی یا عجم درک می‌کردند. به عنوان مثال در یک آهنگ-داستانی گردی ما فرامی‌گیریم که حاکم گرد قلعه تاریخی دیمدیم در حوالی دریاچه ارومیه بیان کرده که -“شاه فارس-[پادشاه عجمان] زیر پای من آمد... من هرگز حکومت فارس را نمی‌پذیرم... من هرگز نام کرد را ننگین نمی‌کنم“ (Socin and Prym, ۱۸۹۰: ۱۸۶-۱۸۷). با خاموش کردن یا نادیده گرفتن صدای غیر فارسها توکلی طرقي و همراهان نمی‌توانند نقد خود را به گفتمانهای کلی‌نگر^[۳۹] از بابت حذف تفاوتها معتبر بدانند، در حالیکه شرق شناسی را به عنوان ”یک گفتمان هژمونیک و کلی‌نگر مقصر می‌دانند. گفتمانی که دیدگاههای علمی و بیطرف خود را جشن می‌گیرد، حال آنکه تاریخ و دیدگاههایی که خاستگاههایش را یادآوری می‌کند فراموش می‌کند“ (Tavakoli-Targhi, ۲۰۱۱: ۱۸).

نگاهی گذرا به آثار مورخان برجسته فارس نشان می‌دهد که خوانش آنها از تاریخ اساساً دولت محور است. یوسف اباذری جامعه‌شناس ایرانی اظهار داشته که در واقع تمام این باستان گرایی و دلتنگی برای گذشته با شکوه چیزی نیست جز آرزوی یک دولت مرکزی قدرتمند.^[۴۰] روشنفکران فارس به رگم انتقادشان از امپریالیسم و نقش و تأثیر مخرب آن بر سایر فرهنگها و جوامع، عمدتاً از مشاهده این که در تولید گفتمانی مشابه در ایران، گفتمانی استعماری و سلسله مراتبی مشارکت می‌کنند، ناکام می‌مانند (برای نمونه حمید دباشی Dabashi, ۲۰۰۷, ۲۰۱۵). در تاریخ نگاری فارس محور آنها، غیر فارس یا و غیر شیعیان (مثلاً عربها، بلوچها، کردها، ترکها و ترکمنها) دائماً به عنوان مخمسه ماندگاری معرفی می‌شوند که سد راه تلاش دولت

39- Totalizing discourses

40- <http://archive.fo/tt115> (accessed 10 April 2018).



برای تضمین تمامیت ارضی ایران هستند. در چنین روایت دولت محور و قوم مدارانه‌ای از تاریخ، غیر فارسیها به عنوان مشکل بی پایان “ملت” نشان داده می‌شوند. تا جایی که اجتماعاتی مانند کردها به عنوان طوایف بی قانون و ستون پنجم طراحی‌های امپریالیستی معرفی می‌شوند. (Mohammadpour and Soleimani, ۲۰۱۹; Soleimani, ۲۰۱۷). حذف تاریخ گردی از تاریخ نگاری جریان اصلی ایران نقطه اشتراک بین ناسیونالیسم دولتی و روشنفکران ایرانی است که گفتمان سیاسی‌ای را دامن می‌زند که “میهن‌پرست مرکزگرا” و “محلای جدایی‌طلب” را مقابل هم قرار می‌دهد. در چنین دیدگاه دولت محوری، مرکز پیشرو تمدن و محافظ یکپارچگی و امنیت “ملت” می‌شود و برخلاف آن، حاشیه نشان دهنده بی ثباتی، عقب ماندگی، و بی نظمی است. تاریخ نگاری ایرانی، چه به زبان فارسی و چه به زبان‌های خارجی، شرحی مرکزگرا، تک صدائی و گزینشی را از گذشته و حال ایران به پیش می‌برد. تاریخ نگاری ایرانی مرکزگرا است و به شکل نظام‌مند تاریخ کردها، بلوچ‌ها، عرب‌ها، ترک‌ها و ترکمن‌ها را به نفع گفتمان دولت در حاشیه قرار می‌دهد. در این تاریخ نگاری دولت محور، حاکم همیشه برای کل ایران صحبت می‌کند، و غیر فارسیها همیشه منبع اضطراب هستند.

از دهه ۱۹۲۰ نخبگان فارس در آثارشان معمولاً به تندی از استعمار انتقاد کرده‌اند، در حالی که همزمان سیاست‌های استعماری مشابه را نسبت به غیر فارسیها به پیش می‌برند. احمد کسروی (۱۹۶۹-۱۸۹۰) یکی از پیشروان چنین بومی گرایی ضد غربی‌ای بود که آثارش بر اساس گفته توکلی-طرقی “نقد جامعی از تمدن اروپا و پروژه تقلید از اروپا ارائه می‌دهد، یک پروژه آینده نگر که زمان حال غرب و زمان آینده “سایرین” را نشان داده است” (Tavakoli-Targhi, ۲۰۱۵: ۲۲۹). با این وجود کسروی یکی از کسانی بود که اندیشه ضد استعماری را در خدمت استعمار داخلی به بهترین وجه نمایندگی می‌کرد. او در جهت دفاع آشکار از زبان گُشی^[۴۱] هیچ تردیدی نداشت. کسروی نوشت خواستار حذف هیچ گروه قومی نیست:

همه آنچه من از آن دفاع کردم و آرزو کردم حذف زبانهایی است که در ایران صحبت می‌شود: ترکی، عربی، ارمنی، آشوری و نیمه زبان‌ها [مانند کردی، شوشتری ...] برای همه ایرانیان که تنها به یک زبان صحبت کنند، که فارسی است. این خواسته من بوده است و من در این راه تلاش کردم. (Kasravi ۱۹۴۴).

گرایشهای مشابه تحت حاکمیت جمهوری اسلامی و با پشتیبانی آن نیز ادامه یافته است. در ایران پس از سال ۱۹۷۹، ادعاهای مربوط به هویت یکپارچه ایرانیان دوباره فرمول بندی شده است و به نظر می‌رسد در هماهنگی بیشتر با روایت شیعه از گذشته باشد. در پژوهشهای جدید، حتی پژوهشگر سکولاری مانند امانت (۲۰۱۷) در آثارش که تاریخ پانصد سال اخیر ایران را پوشش می‌دهد، تأکید بیشتری بر هویت شیعی می‌گذارد. امانت در کتاب خود به وضوح هویت ملی منسجم و قابل ردیابی‌ای را برای بیش از پنج قرن مفروض می‌گیرد که بر زبان فارسی و مذهب شیوه متمرکز است. تلاش او برای بیرون کشیدن یک هویت ملی ایرانی به وضوح ذات‌گرایانه و شاهدهی بر تاثیر ناسیونالیسم روش‌شناسانه است،^[۴۲] و البته انعکاس مطالعات مخدوش شرق‌شناسی درباره ایران.^[۴۳] در ایران پسا ۱۳۵۷ فرهنگ و زبان فارسی به مانیفستی مرکب از فارس‌گرایی و تشیع تبدیل شده است. سرکوب سیاسی دولت و خشونت آن علیه اجتماعات غیر فارس به طور بنیادی ریشه در فارسی‌گرایی شیعی دارد.

با وجود ترکیب چند زبانه، چند قومی و چند مذهبی، ناسیونالیسم شیعی-فارسی با هرگونه ادعایی در مورد تک ساحتی بودن "ملت" مانند سنگین ترین گناهان برخورد کرده است. در شرح اختصاصی رسمی و اجرایی "هویت ایرانی" عناصر شیعی و فارسی به عنوان یگانه تعیین‌کننده سرنوشت "ملت" معرفی شده است. روایت دولتی تغییر اجباری مذهب جمعیت به تشیع را

۴۲- ناسیونالیسم روش‌شناسانه "براساس این فرض عمل می‌کند که ملت/دولت/جامعه شکل طبیعی و سیاسی اجتماعی دنیای مدرن است" (Wimmer and Schiller, 2002: 301).

۴۳- لینک سخنرانی روشنگر افشین متین عسگری در مورد کتاب عباس امانت ۲۰۱۷- تاریخ دوران مدرن ایران <https://www.youtube.com/watch?v=47hiAfIZOjrI> (accessed 4 October 2018).



توسط صفویان در قرن شانزدهم نادیده می‌گیرد. از زمان گسترش اسلام در ایران تا زمان حکومت صفوی، اکثریت جمعیتی که در فلات ایران زندگی می‌کردند، سنی مذهب بودند. در حالی که تغییر مذهب اجباری در جریان بود، صفویان سه انتخاب در برابر رعایا گذاشتند: تغییر مذهب به تشیع، ترک دیار و یا رفتن به آغوش مرگ. با این وجود روشنفکران ایرانی به طور عمدی از این واقعیت غفلت کرده‌اند که انکار هویت‌های دیگر در مرکز هر گفتمان استعماری است. آنها از گفتمان ضد استعماری به شیوه‌ای که در خدمتشان باشد استفاده کرده‌اند، به مثابه ابزاری صرف و نه رویکردی رهایی‌بخش.

سخن پایانی

امیدواریم نشان داده باشیم که اختلاف نظر در مورد بیرکار روابط بین اجتماعات حاکم و تحت سلطه در ایران را نشان می‌دهد. اجتماع حاکم هویت فارسی خود را به مثابه یک هویت فراگیر پاس می‌دارد. این مستلزم تسلط هویت فارسی است، آنچه فارسیها را قادر می‌سازد تا شرایط تعلق داشتن به "ملت" را تعیین کنند. به همین دلیل اجتماع حاکم، اقدام یک گُرد که نام فارسی خود را تغییر می‌دهد توطئه‌گرانه می‌بیند، چرا که آن را به عنوان یک خود تأییدگری نامطلوب سیاسی / رسمی و به منزله نوعی مقاومت در برابر "هویت ایرانی" تحمیل شده درک می‌کنند. عمل تغییر نام شخص معنی خاصی در مبارزه با نژادپرستی، تبعیض و سلطه دارد. چهره‌های مشهور آمریکایی-آفریقایی مانند بوکسور مشهور محمد علی و مبارز راه آزادی ملکم ایکس، در مقابل نژادپرستی سفیدپوستان در ایالات متحده، بخشا از طریق تغییر نام مقاومت کردند، با تغییر نام‌های سفیدپوست / مسیحی و انتخاب نامی برای خود که حاکی از شناسایی شخصی و مقاومت است. این نفی کردن و رد کردن هویت‌هایی که آنها را به موجودات نامرئی تبدیل کرده بود گواهی بر ماهیت مقاومت آنها بود (Eliassi, 2013).

عمل بیرکار چگونگی تعریف حاکمان از خود و از اجتماعات تحت سلطه را نمایان کرد. عمل او آشکار کرد که ایران تقسیم شده است به مرکز که دارای صدا است و حاشیه بی صدا. هیچ فضا و زمانی به تاریخ غیر فارسیها

اختصاص داده نشده است. سخنان بیرکار و واکنش‌ها نسبت به آن از امحای رسمی و معرفت‌شناختی هویت او پرده برداری کرد. زیرا اغلب در نوشته‌های تاریخی درباره ایران کلمه گُرد یا به ندرت ذکر شده یا به کلی نادیده گرفته شده، یا کردها به عنوان جدایی‌طلبان ساده لوح ترسیم شده‌اند: "جدایی طلبی" یک اضطراب برای اکثر روشنفکران فارس است. در سالهای اخیر، آنها غالباً در مورد اعدام‌های روزانه و دستگیریها و قتلها در کردستان سکوت کرده‌اند. خالد توکلی یک روشنفکر گُرد در مورد این واقعیت صحبت می‌کند هنگامی که می‌نویسد "نخبگان فارس با سرکوب در سراسر جهان مخالفت می‌کند. با این حال، به دلیل اضطراب بنیادی بر سر جدایی طلبی وقتی که نوبت به مقاومت در برابر خشونت علیه کردها می‌رسد همگی سکوت می‌کنند."^[۴۴] به این ترتیب مواضع ایدئولوژیک و سکوت‌های استراتژیک آنها تداوم سرکوب دولتی را توجیه کرده است. بحث ما این است که هویت طلبی اجتماعات غیر حاکم، توسط سران سلسله مراتب قومی-ملی موجود تهدید تلقی می‌شود. ساخت و تداوم این سلسله مراتب از طریق فرآیند استعمار داخلی ممکن شده است. این گفتمان استعماری با ادعاهای متناقض تشابه و تفاوت همزمان بین همه ایرانیان، تقویت شده است. در مواقعی تمایلی برای اعتراف به وجود اجتماعات متنوع زبانی و فرهنگی از طرف قومیت حاکم وجود ندارد. با این وجود پذیرش تفاوت توسط آنها، ساز و کار سلسله مراتبی آنها در شیوه اداره را مختل نمی‌کند. توصیف نخبگان فارس در مورد اجتماعات غیر فارس (مثلاً کردها) روابط تاریخی قدرت در ایران را تقویت کرده است. همانطور که پوتز و براون^[۴۵] در اشاره می‌کنند، قدرت و دانش ذاتا در ارتباط متقابلند:

محققان ضد سرکوب تأیید می‌کنند که دانش سیاسی است؛ این خوشایند نیست چرا که در درون روابط قدرت بین مردم است که ایجاد می‌شود. دانش می‌تواند بسته به اینکه چگونه ساخت و استفاده شود سرکوبگر باشد و یا می‌تواند وسیله‌ای برای مقاومت باشد. (۲۵۹:۲۰۰۵)

44- <https://t.me/didgaxalid> (accessed 4 October 2018).

45- K. Potts and L. Brown



نخبگان فارس نظریه پسااستعماری را در تولید دانش تاریخی خود گنجانده‌اند، با این همه در مطالعات آنها استعمار همیشه غربی است، خارج از ”جهان پارسی“ آنها. استعمار برای آنها، به عنوان مجموعه‌ای از روابط سیاسی و فرهنگی که سلسله مراتب خاصی را توجیه می‌کند، نظامی است که فقط به جغرافیایی خاص تعلق دارد، و آن غرب است.

حمایت صریح یا ضمنی روشنفکران فارس از عملکردهای دولت فارس، آن را برای اجرای ”ملت واحد“ و تحمیل برتری نژادی، فرهنگی و زبانی فارسی را تقویت کرد. با وجود دیدگاههای ایدئولوژیک متضاد شناخته شده آنها، تقریباً همه روشنفکران فارس، حتی اکثریت روشنفکران چپگرا، مدافع پیروی از دیدگاه دولتی، ”مقدس بودن“ تمامیت ارضی و ارادت به ”قند پارسی“ به عنوان ”زبان ملی“ هستند. به قول روشنفکر فارس ناصر ایرانی‌پور، برخی از گروه‌های چپ اکنون ”به سخنگوی فاشیسم تبدیل شده‌اند.“^[۴۶] معترضان سیاسی فارس، که سالها در زندان بوده‌اند یا عزیزان خود را در خشونت‌های دولتی از دست داده‌اند، همسو با حکومتی می‌شوند که هر فضایی که ممکن است که فرهنگهای غیر فارس در آن شکوفا شوند را از بین می‌برد. به طور خلاصه در ایران مطالعه تاریخ به حفظ سلسله مراتب موجود قومی-زبانی و فرهنگی کمک کرده است و بنابراین تاریخ نگاری فارسی به بازتولید شرقی دیگر^[۴۷] خود کمک کرده است. نوشتن تاریخ اغلب به عملکرد دولت برای ایجاد اتحادی سلسله مراتبی اجباری و تسریع استعمار داخلی در ایران یاری رسانده است. در ایران تاریخ نویسی غالب رسالت خاموش کردن گذشته و حال نامطلوب را داشته است.

در اصل تاریخ نگاری فارس با وجود آهنگ ضد استعماری خود همچون به ابزاری برای همگن سازی غیر فارسیها عمل کرده است و به همان دولتی که مخالفان را به مرگ محکوم می‌کند، کمک کرده است. این مقاله کوشید تا نوری بیفکند بر شیوه‌ای که روشنفکران فارس در داخل و خارج ایران غیر فارسیها را معرفی کنند. جهت گیری فکری این روشنفکران برای گفتمان ناسیونالیستی دولتی بسیار مهم بوده است و به سیاستهای امحای دیگری غیر

46- <http://archive.fo/HyczG> (accessed 25 April 2019).

47- Oriental other

فارس در ایران مشروعیت بخشیده است.

منابع:

- Abrahamian E (2008) *Modern History of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ahmadi H (2008) *Ethnicity and Sectarianism in Iran: From Myth to Reality/ Qomiyat va Qowmgarayi Dar Iran; az Afsane Ta Vaqe'iyat*. Tehran: Nashr-e Ney.
- Ahmed S (2016) *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. New Jersey: Princeton University Press.
- Amanat A (2017) *Iran: A Modern History*. New Haven: Yale University Press.
- Amanat A and Bernhardsson MT (2007) *U.S.–Middle East Historical Encounters: A Critical Survey*. Gainesville: University Press of Florida.
- Asgharzadeh A (2007) *Iran and the Challenge of Diversity: Islamic Fundamentalism, Aryanist Racism, and Democratic Struggles*. New York: Palgrave Macmillan.
- Bakhshandeh E (2015) *Occidentalism in Iran: Representations of the West in the Iranian Media*. London: I.B.Tauris.
- Barfield T (1998) *The Dictionary of Anthropology*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Besikci I (1990) *Devletlerarasi Somurge Kurdistan/an International Colony Kurdistan*. Bilimsel Arastırma Kitabi. Bonn: Wesanen Rewsen
- Bhabha HK (1994) *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Billig M (1995) *Banal Nationalism*. London and Thousand Oaks: Sage.
- Blauner R (1969) Internal colonialism and Ghetto Revolt. *Social Problems* 16(4): 393–408.
- Boroujerdi M (1996) *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Boroujerdi M (1998) Contesting nationalist constructions of Iranian identity. *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 7(12): 43–55.
- Brown K and Ogilvie S (2009) *Concise Encyclopedia of Languages of the World*. London, New York, Paris: Elsevier Science.
- Butler J and Chakravorty Spivak G (2007) *Who Sings the Nation-State?* Calcutta, New York, Oxford: Seagull Books.
- Chambers JK and Trudgill P (2004) *Dialectology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chatterjee P (1993) *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.
- Dabashi H (2007) *Iran: A People Interrupted*. New York: The New Press.
- Dabashi H (2015) *Can Non-Europeans Think?* London: Zed Books.
- Dabashi H (2016) *Iran without Borders: Towards a Critique of the Postcolonial Nation*. New York: Verso.
- Dabashi H (2018a) *Formation of an independent Kurdistan would be disastrous for*



all peoples of the region, including the Kurds themselves. Available at: www.aljazeera.com/indepth/opinion/kurdish-question-171030073038610.html (accessed 10 March 2018).

- Dabashi H (2018b) Is it Ahvaz or Ahwaz – And what difference does it make? Available at: www.aljazeera.com/indepth/opinion/ahvaz-ahwaz-difference-180925145037386.html (accessed 26 September 2018).
- Dube S (2010) Critical crossovers: Post-colonial perspectives, subaltern studies and cultural identities. In: Wetherell M and Mohanty CT (eds) *The SAGE Handbook of Identities*. London: SAGE, pp. 99–117.
- Eliassi B (2013) *Contesting Kurdish Identities in Sweden: Quest for Belonging among Middle Eastern Youth*. New York: Palgrave Macmillan.
- Elling RC (2013) *Minorities in Iran: Nationalism and Ethnicity after Khomeini*. New York: Palgrave.
- Fanon F (1967) *Black Skin. White Masks*. New York: Grove Press.
- Fazeli N (2006) *Politics of Culture in Iran Anthropology, Politics and Society in the Twentieth Century*. New York: Routledge.
- Gambetti Z (2009) Decolonizing Diyarbakir: Culture, identity and the struggle to appropriate urban space. In: Ali KA and Rieker M (eds) *Comparing Cities the Middle East and South Asia*. Oxford: Oxford University Press, pp. 97–129.
- Ghassemloo AR (2006) *Kurdistan and Kurd (Kurdish ed.)*. Erbil: Rojhalat.
- Gonza'lez-Casanova P (1965) Internal Colonialism and National Development. *Studies in Comparative International Development* 1(4): 27–37.
- Green N (2019) *The Persianate World: The Frontiers of a Eurasian Lingua Franca*. Oakland: University of California Press.
- Hechter M (1975) *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development*. Berkeley: University of California Press.
- Hodgson M (1974) *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Holt PM, Lambton KS and Lewis B (1970) *The Cambridge History of Islam (v. 1A)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Iggers GG (2005) *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Connecticut: Wesleyan University Press.
- Jalal Al-'Azam S (1981) Orientalism and orientalism in reverse. In: Alexander Lyon Macfie (ed.) *Orientalism: A Reader*. New York: New York University Press, pp. 217–238.
- Kasravi A (1944) Ma' va Hamsayegan/Our neighbors and us. *Parchameh-ye Haftagi* 6(5): 1–5.
- Katouzian H (2006) *State and Society in Iran: The Eclipse of the Qajars and the Emergence of the Pahlavis*. London: I.B.Tauris.
- Kia M (1998) *Persian nationalism and the campaign for language purification*. Middle

- Eastern Studies 34(2): 9–36.
- Kia M (2014) Imagining Iran before nationalism: Geocultural meanings of land in Azar's Atashkadeh. In: Scot-Aghaei K and Marashi A (eds) Rethinking Iranian Nationalism and Modernity. Austin: The University of Texas Press, pp. 89–113.
- Kurt MM (2019) My Muslim Kurdish brother: Colonial rule and Islamist governmentality in the Kurdish region of Turkey. *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* (21)3: 350–365.
- Makdisi U (2002) Ottoman orientalism. *The American Historical Review* 107(3): 768–796. Mann B (2014) The Khuzistani Arab Movement, 1941–1946: A case of nationalism? In: Scot-Aghaei K and Marashi A (eds) Rethinking Iranian Nationalism and Modernity. Austin: The University of Texas Press, pp. 113–137.
- Marashi A (2008) Nationalizing Iran: Culture, Power and the State. Seattle and London: The University of Washington Press.
- Marquard L (1957) South Africa's Colonial Policy. Johannesburg: Institute of Race Relations. Matin-Asgari A (2014) The Berlin circle: Iranian nationalism meets German countermodernity. In: Scot-Aghaei K and Marashi A (eds) Rethinking Iranian Nationalism and Modernity. Austin: The University of Texas Press, pp. 49–67.
- Matin-Asgari A (2018) Both Eastern and Western: An Intellectual History of Iranian Modernity. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCrone D (1998) The Sociology of Nationalism: Tomorrow's Ancestors, International Library of Sociology. London; New York: Routledge.
- Mohammad R (1999) Marginalisation, Islamism and the production of the 'Other's' 'Other'. *Gender, Place & Culture* 6(3): 221–240.
- Mohammadpour A and Soleimani K (2019) Interrogating the tribal: the aporia of 'tribalism' in the sociological study of the Middle East. *British Journal of Sociology*, 20 March 2019, <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12656>
- Peckham R (2004) Internal colonialism: Nation and region in nineteenth-century Greece. In: Todorova M (ed.) *Balkan Identities: Nation and Memory*. New York: New York University Press, pp. 15–43.
- Peet R and Hartwick E (2009) *Theories of Development: Contentions, Arguments, Alternatives*. New York: Guilford Press.
- Potts K and Brown L (2005) Becoming an anti-oppressive researcher. In: *Research as Resistance; Critical, Indigenous, and Anti-Oppressive Approaches*. Toronto: Canadian Scholars' Press/Women's Press, pp. 255–286.
- Pourpirar N (2000) Ta'ammoli Dar Bonyan-e Tarikh-e Iran: Davazdah Qarn Sokoot! *Ketab-e Avval: Bar-amadan-e hakhameshiyan/Some Reflections on the Foundation of Iranian History*. Tehran: Nashr-e Karang. Said E (1978) *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Scot-Aghaei K and Marashi A (2014) *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*. Austin, Texas: University of Texas Press.



- Skutnabb K and Tove (2000) *Linguistic Genocide in Education or Worldwide Diversity and Human Rights?* New Jersey/London: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Socin A and Prym E (1890) *Kurdische Sammlungen*. Riga: Kymmell; Leipzig: Voss. Soleimani K (2017) *Kurdish image in statist historiography: The case of Simko*. *Middle Eastern Studies* 53(6): 949–965.
- Tavakoli-Targhi M (1994) *Iran as imagined nation: The construction of national identity by Mostafa Vaziri*. *International Journal of Middle East Studies* 26(2): 316–318.
- Tavakoli-Targhi M (2011) *Refashioning Iran Orientalism, Occidentalism and Historiography*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Tavakoli-Targhi M (2015) *Ahmad Kasravi's critiques of Europism and orientalism*. In: Talatof K (ed.) *Persian Language, Literature and Culture: New Leaves, Fresh Looks*. United Kingdom: Routledge, pp. 228–238.
- Torabi Y and Moradi Y (2014) *Managing ethnic gaps in the Kurdistan of the Islamic Republic of Iran*. *Faslina`meh-ye Pezhuhesha-ye Ra`hbordi Dar Siya`sat* 3(11): 9–29.
- Trouillot M-R (2015) *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Vali A (2014) *Kurds and the State in Iran: The Making of Kurdish Identity*. London: I. B. Tauris.
- Vaziri M (1993) *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*. New York: Paragon House.
- Vejdani F (2015) *Making History in Iran: Education, Nationalism, and Print Culture*. Stanford: Stanford University Press.
- Wimmer A and Schiller N (2002) *Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences*. *Global Networks* 2(4): 301–334.
- Yarshater E (1993) *Persian identity in historical perspective*. *Iranian Studies* 26(1–2): 141–142.
- Yu`ksel SA (2011) *Rescaled localities and redefined class relations: Neoliberal experience in South-East Turkey*. *Journal of Balkan and near Eastern Studies* 13(4): 433–455.
- Zia-Ebrahimi R (2011) *Self-orientalization and dislocation: The uses and abuses of the 'Aryan' discourse in Iran*. *Journal of Iranian Studies* 44(4): 445–472.
- Zia-Ebrahimi R (2016) *The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation*. New York: Columbia University Press.

ناکامی هویت مدرن ایرانی در آثار ابراهیم گلستان

مهرداد صمدزاده

مقدمه

داریوش شایگان در واپسین روزهای زندگی‌اش نکته‌ای را بیان داشت که فهم آن بی ارتباط با نوشته حاضر نیست: "باید اعتراف کنم شرمندهام که نسل ما گند زد." این گفته صرفاً رویکردی انتقادی به مواضع فرهنگی گذشته او و همکیشان هویت اندیشش چون احمد فردید، سید حسین نصر یا احسان نراقی نیست. او در این گفته به واقع طیف وسیعی از روشنفکران و کنشگران سیاسی را مخاطب قرار می‌دهد که هر یک به سهم خود راه را برای پیدایش اسلام سیاسی و استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران هموار ساختند. از این منظر، انقلاب اسلامی در ایران را نمی‌توان تنها به شکست سیاست‌های متأخر حکومت پهلوی نسبت داد، بلکه باید آن را در تفکر و منش نخبگان فرهنگی و کنشگران سیاسی نیز جست‌وجو کرد. سخن از عدم توفیق جامعه‌ای درخودیابی فرهنگی در عصر مدرن و رویارویی با آن است که در گرایشی رومانتیک - حماسی، هر چند واپسگرا، جلوه می‌کند و جست-وجوگران هویت ایرانی، مروّجان شیعه انقلابی، و هم انقلابیون سکولار را به یکسان در کام خود فرو می‌کشد.

انقلاب اسلامی بیش از هر چیز نشانگر ناکامی هویت مدرن ایرانی بود که



در دوران پس از نهضت مشروطیت، روشنفکران و هنرمندان و دولتمردان ایرانی به تثبیت آن همت گمارده بودند. این ناکامی خود معلول ویژگی‌های مدرنیته ایرانی است که از یکسو اقشار فرودست را به حاشیه راند، و از سوی دیگر اهل قلم، هنر، و سیاست را در برزخ بین سنت و تجدد قرار داد، دوگانه‌ای که بحران هویتی ایران را در دو دهه آخر حکومت شاه رقم زد.

بازتاب این روند را در دهه‌های پیش از انقلاب می‌توان آشکارا در آثار داستانی و سینمایی ابراهیم گلستان یافت. این آثار که در پیوندی انداموار^[۱] با یکدیگر قرار دارند هر یک به نوعی تضادها و تنش‌های ناشی از تحولات مدرن ایران را به تصویر می‌کشند. داستان "از روزگار رفته حکایت" از مجموعه مدّ و مه را باید روایتی واقع‌گرایانه از آغاز این تحولات شمرد که در آن نخستین نشانه‌های بحران هویتی ایران مشهود است. مرگ نمادین فرودستان اجتماعی و اشتقاق ذهن نخبگان خُرد و درشت از ویژگی‌های مهم این روایت است که در دیگر آثار گلستان به چشم می‌خورد. کاراکترهای گلستان از کنشگر انقلابی تا شکنجه‌گر و از ادیب تا کارگزار حکومتی در ناچیز انگاشتن فرو دستان سنتی سهیم‌اند و همه به نوعی از آنچه که گلستان آن را "شیزوفرنی فرهنگی" می‌نامد رنج می‌برند. این تصویر دوگانه که گلستان از برداشت نخبگان ایرانی در خصوص هویت مدرن ارائه می‌دهد نه رهایی از یوغ سنت‌های ستمگرانه، که مدرنیزه کردن آنهاست. این معضلی است که از دید گلستان جامعه را به سکون می‌کشد، چرا که تأکید اساساً بر صورت و ظاهر و نه ژرفا و محتواست تا آنجا که جلوه‌های کاذب و فریبنده عصر مدرن خود را به جای فرهنگ و تمدن قالب می‌کنند. اوج و افول این گرایش را می‌توان به روشنی در فیلم و داستان "اسرار گنج دره جئی" دنبال کرد که به طرزی نمادین از شکست پروژه مدرنیزاسیون شاه و در بیانی کلی تر ناکامی هویت مدرن ایرانی خبر می‌دهد.

نیاز به گفتن نیست که توصیف نقادانه گلستان از هویت مدرن او را به تعریفی مشخص از آن می‌رساند که متأثر از خصلت‌های بخش مدرنیته است، خصلتی که در پایان فیلم "خشت و آینه" در وجود طفلی سرگردان

1- organic

نمود می‌یابد. این تعریف از هویت مدرن، خود آستن تعریف دیگری از روشنفکر و رسالت اوست که در دیگر آثار داستانی گلستان از جمله داستان "طوطی مرده همسایه من" تبیین می‌یابد. این رسالت نه در ضدیت با باورهای توده مردم، بلکه در همراهی و همدلی با آنان و سهیم نمودنشان در مواهب فرهنگ و تمدن مدرن است. بدین‌سان، رسالت روشنفکر و هویت مدرن در جهان‌بینی گلستان جزو لاینفک یکدیگرند، آن‌گونه که هر یک معرف دیگری است.

بحث را با بررسی گزیده‌ای از آثار گلستان می‌آغازیم که هم ماهیت مدرنیته ایرانی و هم روح مدرنیسم را در مفهوم گسست تاریخی نمایان می‌سازد. این آثار گاه مستقیماً با برجسته نمودن تضادهای مدرنیته ایرانی و گاه به نحو غیر مستقیم با تمرکز بر ضرورت‌های دنیای مدرن، ضعف‌ها و لغزش‌ها و سرانجام ناکامی هویت مدرن را در ایران نمایان می‌سازد.

ایران در تکاپوی هویت مدرن

یکی از ویژگی‌های مهم آثار گلستان که شاید هیچ‌گاه مستقلاً به آن پرداخته نشده^[۱]، روایت تاریخ از نظرگاه فرودستان اجتماعی یا به عبارتی گمشدگان تاریخ است. این روایت که از آن تحت عنوان تاریخ خرد^[۲] یاد می‌شود، بردیافت و تجربه انسان‌های به ظاهر ناچیز، از تحولات اجتماعی تأکید دارد که در نگاه ناظر نخبه‌گرا بی اهمیت جلوه می‌نماید، هر چند در این نگاه، درد و رنج آنان در دوران پر تلاطم تحولات ضرورتی تاریخی برای گذر به دنیایی "برتر" مهم تلقی می‌شود. ارتباط این موضوع با آنچه در این نوشته مورد بحث قرار می‌گیرد در بازنمایی از گرایش مسلط بر مدرنیته ایرانی است که گذر به دنیای مدرن را در سرکوب و حذف افشار سنتی، و تجدد را وسیله‌ای برای احیای سنت‌های مستبدانه می‌بیند. تبلور این گرایش را می‌توان در ایران

۲- شایان ذکر است که حتی پژوهشگرانی چون جمال میر صادقی که در باره آثار ابراهیم گلستان قلم زده اند به خطا بر این باورند که "بر خلاف بیشتر نویسندگان نوین ایران، وی چندان وقعی به موضوعات فقر و تنگدستی نمی‌نهد." نگاه کنید به پیمان متین (مترجم)، ادبیات داستانی در ایران زمین، از سری مقالات دانشنامه ایرانیکا، تألیف احسان یارشاطر (تهران: چاپ امیر کبیر، ۱۳۸۲)، ۹۷.



عصر رضا شاه دید که گلستان نقادانه آن را به تصویر می‌کشد. بر این اساس، داستان "از روزگار رفته حکایت" از مجموعه مدّ و مه را که در سال ۱۳۴۸ انتشار یافت، باید روایتی واقع‌گرایانه از آغاز این عصر دانست، چنان‌که گلستان خود آن را "قصه دوران" می‌نامد، "قصه بیرون آمدن یک جامعه از یک دوره اقتصادی و آغاز دوره اقتصادی-اجتماعی بعدی. قصه در هم ریختن حرمت‌ها و انضباط‌ها و توقع‌های دورهٔ می‌رنده، و قصه غریب بودن، نا آشنا بودن". (گلستان، ۱۳۹۵، ۲۸۱)

داستان با شرحی از تصویر مشهدی اصغر، لّله پرویز (راوی)، که از او در داستان با نام بابا یاد می‌شود و اینک سی سال از مرگش گذشته، آغاز می‌شود. پرویز به عکسی از یک سالگی خود خیره گشته که در آن بابا در کنار او و خواهرانش با "شال و عبا و زلف از زیر کلاهش تاب خورده رو به بالا، قد بلند و آن سیبل پهن پر پشت حنا بسته، با آن نگاه مهربان تبلی انگار جلد پوک کنده بید کهنه" ایستاده است. (گلستان، ۱۳۴۸، ۹) همین توصیف کافی است تا به مرتبه نازل اجتماعی مشهدی اصغر پی برد، کاراکتری که زندگی پر رنج و خفت بارش وجه مشخص فرودستان اجتماعی و مرگ بی‌سر و صدایش در پستوی خانه نماد به حاشیه رانده شدن آنان است. پرویز با غور در خاطرات کودکی‌اش که با نگاهی پاک و فراگیر در حافظه به ثبت رسانیده، تضادها و تنش‌های دنیای نو ظهور پیرامونش را باز می‌نماید. او دنیای در حال تحولی را ترسیم می‌کند که در تلاش برای رهایی از یوغ سنت‌ها به ستیز با ظواهر زندگی سنتی برمی‌خیزد و بدین‌سان به جولانگاه مبارزه بین سنت و تجدد مبدل می‌گردد. او روزی را به خاطر می‌آورد که "دسته‌ای "های‌هوی کنان" کلاه نقابدار او را که نشانهٔ تجدد بود از سرش "کنند، جر دادند و زیر پا لگد کردند"، و سپس صحنه‌ای را که "دو پاسبان و دو مامور تأمینات سرگرم پاره کردن کلاه نمودی بودند". (گلستان، ۱۳۴۸، ۱۴-۱۳). با این همه، ادامه این خاطرات حکایت از تفوق فرادستان مدرن بر فرودستان سنتی دارد که در منسوخ شدن کلاه نمودی، و شال و عبا نمود می‌یافت. پرویز بابا را به یاد می‌آورد که "عزا گرفته بود"، چون دیگر نمی‌توانست از شال به عنوان تکیه‌گاهی برای دستش استفاده کند (گلستان، ۱۳۴۸، ۱۴).

این گرایش به حذف خاستگاه طبقاتی طیف نوینی از برگزیدگان اجتماعی و دولتمردانی است که در تکاپوی یافتن هویتی مدرن در دوران پس از مشروطیت، ایران پیش از اسلام را الهام بخش ایدئولوژی خود و دست-آخر، نماد ایران نوین قرار دادند. پرویز روزی را در مدرسه به یاد می‌آورد که محتوای درس تاریخ کاملاً دگرگون شده بود:

«تاریخ تازه بود، و فرق داشت با آن قصه‌های پیش از این. تاریخ جوری که پارسال بود دیگر نبود. و اسم‌های پر از فخر و پهلوانی و عمر دراز، و قصه‌های پر از اژدها و دیو، سیمرغ، رخس، جادو و خواب و خیال از صفحه کتاب سفر کرد، و عکس گور کورش آغاز واقعیت تاریخ شد. تاریخ تازه بود - تاریخ داشت. در سال ۵۵۰ ق.م. کورش به پادشاهی ایران رسید. ق.م. یعنی قبل از تولد عیسی...»
(گلستان، ۱۳۴۸، ۱۳).

اگرچه این مبدأگذاری تاریخی با مخالفت متعصبان مذهبی چون شیخ، معلم پرویز که کورش را "گبر مجوس" و عیسی را "زندیق سگ" می‌نامید روبه‌رو می‌گشت، با این همه، تداعی آن با تجدد و نیاز به هویت و آرمان ملی آن را به گرایشی مسلط مبدل ساخت، خاصه در میان کسانی مانند دو دایی پرویز و جمع دوستان متشخص پدرش که در زمره بهره‌وران مدرنیزاسیون رضا شاهی بودند. اما در نگاه پرویز تاریخ روایت دیگری را نیز بازگو می‌کند و آن تجربه زنده انسان‌های بی نصیب و محرومی است که هیچ‌گاه ثبت نگشته و تنها فریاد مظلومیت آنان است که در زمان حال طنین می‌اندازد. توصیف او از مشکلات ناشی از احداث فلکه که برای همگان نامی نامأنوس بود حاکی از چنین روایت تاریخی است:

«... آن روز، و روز بعد و چندین روز، باران یکریز می‌بارید. هی بارید، هی بارید، و هرچه خشت خرد و گل بام‌های ویران بود وارفت و راه افتاد تا فلکه‌ای که بعدها باید میدان مرکزی شهر ما شود



دریایی از لجن و لای گند چسبناکی شد. در خانه‌های ویران آب در چاه مستراح‌ها می‌رفت، بعد سر می‌رفت، و هرچه بود می‌آمد رو. راهی به فاضل آبی نبود، و هرچه بود در غلظه محیط معلق بود. مردم در آن، تمام، گیر کرده بودند، و هرچه می‌توانستند بر آنکه فلکه میسازد لعن می‌کردند، فحش می‌دادند - و گیر می‌کردند.» (گلستان، ۱۳۴۸، ۱۴)

در این جمله‌ها می‌توان به روشنی خصلت متضاد و بالطبع طبقاتی مدرنیته را که گلستان به زبان راوی داستان بیان می‌کند در یافت. او به طرز طیعه‌آمیز این نکته را خاطر نشان می‌سازد که تنها موهبتی که عصر تحولات مدرن برای فرودستان اجتماعی به ارمغان دارد فقر و فلاکت است. اما در عین حال بر روندی تأکید دارد که به کنده شدن فرودستان از ساختار سنتی و حذف آنان از ساحت اجتماعی می‌انجامد. چنین است که داستان با واقعه زمین خوردن و مصدوم شدن مشهدی اصغر هنگام عبور از برکه گل و کثافت و لجن ادامه می‌یابد، و او نیز همانند بلقیس، دایه پرویز، که خود در بیرون انداختنش از خانه همچون "بلای طاعون" شرکت کرده بود بی‌مصرف و سر انجام راهی گداخانه می‌شود.

این روایت تاریخی که با معیارهای امروز ایران هم نگرشی است رادیکال، دردیگر آثار گلستان، از جمله در مستند کوتاه "یک آتش"، محصول سال ۱۳۳۷ نیز مشهود است که به شیوه‌ای تصویری تأثیر مخرب دنیای مدرن بر بافت طبیعی زندگی روستائی را نمایان می‌سازد. این تأثیر مخرب بالاخص در آوارگی روستاییان دیده می‌شود، چنان‌که آنان برای خاموش ساختن حریق ناشی از گازه‌های زیرزمینی سرانجام ناچار به کوچ از خانه و کاشانه می‌شوند. شروع فیلم نمادین است: به محض مشاهده جرقه آتش که به حریق منجر می‌شود کودکان روستایی با وحشت محل بازی خود را ترک می‌گویند. گفتنی است که این محرومان اجتماعی که بار سنگین مدرنیزاسیون دوران پهلوی را را به دوش می‌کشیدند، خود کمترین بهره را از آن بردند. این نکته‌ای است که گلستان با صراحت در گفتار پایانی مستند "موج و مرجان و خارا" به گوش می‌رساند: "و

ملک مروارید آرمیده و مرجان و ماهی سپرده به تقدیر را نصیبی نرسد جز این شیار کف آلود." این روایت از تاریخ الزاماً بازنمایی از هویت به حاشیه رانده‌شدگان را نیز دربرمی‌گیرد که اینک به آن می‌پردازیم.

هویت طبقاتی- جنسیتی

پیش از شروع این بحث لازم به یادآوری است که گلستان در هر دوره از زندگی هنری‌اش موضوعی را برگزیده که روح دوران بر آن اشارت داده است. این نکته در مورد همه آثار او صادق است، از جمله در "به دزدی رفته‌ها"، نخستین داستان کوتاه او که در سال ۱۳۲۶ نگارش یافت و در اینجا به مثابه جلوه‌ای از پیدایش تفکر مدرن (آگاهی طبقاتی) به آن می‌نگریم. این داستان مصادف با اوج فعالیت‌های سیاسی گلستان در حزب توده و اعتقادش به مبارزه طبقاتی و جنبش زنان برای حقوق برابر است. به همین علت داستان پیش از آنکه در سال ۱۳۲۷ در مجموعه آذر، ماه آخر پاییز به چاپ رسد در روزنامه "رهبر"، نشریه ارگان مرکزی حزب انتشار یافت. افزون بر این، تمایل گلستان به شناخت ذهن پنهان و تظاهر بیرونی آن که نشان از تأثیر پذیری وی از مکتب روانکاوی فروید است، او را به کندوکاو در اعماق ناخودآگاه کاراکترهایش وامی‌دارد. این گرایش به ژرف نگری در گلستان، داستان را به اثری ماندگار با سازه‌ها، گزاره‌ها، و مضامین مدرن مبدل می‌کند.

داستان با توصیف فضایی از ترس و اضطراب آغاز می‌شود که بر وجود زینب، کلفت زن و مردی اجاره‌نشین سایه افکنده و به تدریج به سکینه، کلفت همسایه، خانم خانه، و همچنین صاحبخانه یهودی آن‌ها تسری می‌یابد. زینب بر این تصور است که دو کارگری که برای تعمیر شیروانی به منزل آمده‌اند پس از پایان کار خانه را ترک نکرده و با نردبان در زیر شیروانی مخفی شده‌اند تا نیمه شب به خانه دستبرد یا به خود او صدمه زنند. او گرچه خروج کارگر جوانتر را از زیر شیروانی به چشم خود دیده، به آن نشان که سکینه "پتیاره" که به همه می‌خندد به او خندیده، اما می‌پندارد که او در زیر سایه درخت مخفی شده تا در فرصتی مناسب به اتفاق همکارش نقشه خود را عملی کنند: "لابد حالا منتظرن تا نصف شب، اوه! اونوقت نرده‌بام را ور می‌دارن



می‌ذارن پایین. وای صدا می‌کنه، به شیرونی می‌خوره. اما کی زهله داره! چه بادی میاد! اوه! اما نردبون تو شیرونی که - پس کجاس؟ لابد کشیدنش بالا دیگه. پدر سگ! حتما کشیدنش. تو شیرونی که نمی‌ره". اما آنچه در داستان ترس و اضطراب زینب را موجب می‌شود نه حضور دزدان فرضی، بل وجود پنهان نردبان است که وسیله‌ای برای دزدی تعبیر می‌شود. این رابطه علی که بر "محور جانشینی" می‌نشیند و در "سکوت معنایی استعاره" تبیین می‌یابد زن خانه را نیز که پیشتر زینب را "دیوونه" می‌پنداشت تحت تاثیر قرار می‌دهد. زینب پس از آنکه صاحبخانه در پاسخ به مرد خانه در مورد اختفای احتمالی عملها تنها بر وجود یک عمله گواهی می‌دهد خطاب به مرد و سپس به زن می‌گوید: "آقا، به جده سادات دو نفر بودن آقا، از خانم بپرسین... نبودن خانم؟". زن با ادای این جمله که "راس می‌گه، من خودم دیدم، دو نفر اومدن بالا" با زینب هم‌صدا می‌شود، همان‌طور که صاحبخانه با شنیدن نام دزد، در را با شتاب بسته و به درون می‌خزد. (گلستان، ۱۳۲۷، ۲۲). با نمایان شدن نردبان در روشنایی چراغ حیاط خانه پس از تعویض لامپ سوخته، داستان وارد مرحله جدیدی می‌شود که در واقع گذر از روساخت به زیرساخت متن داستان است. وجه مشخص این فاز خودآگاهی زینب از هویت طبقاتی اوست که به طور نمادین با پرتو افکندن بر نردبان حاصل می‌شود، تحولی که با آرامش نسبی بر درون زینب و فضای برون او همراه است:

«همه چیز آرام گرفته بود، همه چیز خاموش و بی‌حرکت شده بود. مرغ حق، از درخت‌های نزدیک بال گرفته، از میان آسمان و تکه‌های ابر غرقه ماهتاب سوی دور دست پر اسرار پرزده بود. سایه‌ها بر جای خویش مانده بودند. و او همچنان به نردبان فرسوده و مستعمل، به زندگی مکیده و در راه دیگران تباه و سائیده شده خویش و به سایه‌های بی‌رفتار، به رنج‌ها و ندانستی‌های خویش، به آنچه از وجودش کنده شده و در کنار وجودش نقش زمین شده بود نگاه می‌کرد...» (گلستان، ۱۳۲۷، ۲۵)

در اینجا ترس و اضطراب زینب با خاطرات تلخ زندگی‌اش تلاقی می‌کند و نام

داستان از وجه فاعلی و روساختی به وجه مفعولی و زیرساختی تغییر می‌یابد. او دیگر نه به دزدان پنهان شده در زیر شیروانی، که به چیزهای به دزدی رفته از خودش، به ناکامی‌ها، و زندگی بر باد رفته‌اش می‌اندیشد. او با کاوش در قبرستان خاطراتش امیال و آرزوهای سرکوب شده خود را که نشان از زندگی زنی است محروم یکی پس از دیگری به یاد می‌آورد. زینب از محرومیت‌های کودکی‌اش می‌گوید که هرگز این امکان را نیافت تا به بالای گلدسته‌هایی را که بین قبرستان و خانه‌شان قرار داشت برود و "لذت دنیا را بچشد..."، همان‌طور که هیچ‌گاه نتوانست داخل حجله را که زنان پشت آن ایستاده بودند و با بیرون افتادن دستمال آغشته به خون شیون می‌کشیدند ببیند. زینب حتی تنها تجربه جنسی "خواسته و نخواست" اش را با پسر ارباب که خود را بر روی او می‌افکند "گناهی بی‌حاصل" می‌نامد که با حضور نابهنگام دختران مهمان و تمسخر او نافرجام باقی ماند. او اینک به خود نظر می‌افکند، به "لحاف چرک و سربی" رنگ‌اش و سپس خود را می‌بیند که "هفته‌ای دو بار ملافه دیگران را می‌شوید. (گلستان، ۱۳۲۷، ۳۶-۳۲)

این آگاهی از هویت طبقاتی هم‌زمان عنصری از هویت جنسیتی را در بر دارد که وجه مشترک زن خانه و زینب است. به رغم برخورداری زن از رفاه نسبی که در رضایتش از دخل و خرج خانه مشهود است، او نیز همانند زینب از ایفای نقش نردبان برای صعود و رفاه دیگران ناخرسند است. چنین است که او هم احساس درونی و بی‌فایده بودن خود را که با دیر به خانه آمدن شوهر شعله‌ور می‌شود به شکل ترس از دزدان فرضی به بیرون می‌افکند. بی شک بخشی از این ترس متوجه صاحبخانه یهودی است که هر ماه مبلغ قابل توجهی از درآمد شوهرش را صاحب می‌شود، چنانکه در رد گفته او مبنی بر وجود یک عمه با خشم می‌گوید: "صاحبخانه غلط می‌کنه، یکی؟ دونفر... دلیل شده... مزخرف می‌گه..." (گلستان، ۲۸، ۲۲). اما بخش اعظم آن معطوف به آگاهی از خواسته‌ها و حق و حقوقی است که به دزدی رفته‌اند. اینکه او صدای پای کبوترانی را که در فضای بسته و تاریک زیر شیروانی می‌جنبند نشانه‌ای بر وجود دزدان می‌داند خود بیانگر اسارت و سلب اراده از او در دنیای تنگ و تاریک مطبخ خانه است. این آگاهی از هویت جنسیتی زن را



بر آن می‌دارد تا آنچه را که از او به دزدی رفته با کنترل بر بدن خود باز پس گیرد، ترفندی که در تصمیم او در خوداری از همخوابگی نابه‌هنگام با شوهرش دیده می‌شود.

با این همه، گلستان این نوع هویت مدرن را که برای او به مراتب ارزنده‌تر از هویت‌های ساختگی است همچنان در چنبره ذهنیت پدر سالانه می‌بیند که این خود نشان از همزیستی سنت و تجدد دارد. نمونه بارز این ذهنیت را می‌توان در زینب دید که خود را به خاطر شکستن قوری مستحق کتک خوردن از دست خانم و آقای خانه می‌داند و به خود می‌گوید: "می‌خواستی بد کار نکنی. می‌خواستی نشکنیش." (گلستان، ۱۳۲۷، ۳۴) نمونه دیگر هنگامی است که مشهدی اصغر از پدر پرویز سیلی می‌خورد و او آن را جزو آداب می‌داند، مثل "سلام به آقام شاهچراغ". روزی هم که پرویز از فلک شدنش در مدرسه می‌نالند او در جواب می‌گوید: "جور استاد به ز مهر پدر." (گلستان، ۱۳۴۸-۱۷-۲۳) بدین‌سان، فرودستانی چون زینب و مشهدی اصغر که خود نماد مظلومیت محسوب می‌شوند با درونی ساختن ذهنیت پدرسالانه، به مروجان آن بدل می‌شوند. این پیام گلستان به کنشگران سیاسی و روشنفکرانی است که با تقدیس واژه "خلق" خصلت محافظه کارانه و گاه واپس‌گرایانه آن را نادیده می‌انگاشتند. تأکید او بر تمایز بین حس و فهم است که به شناخت ماهیت ظلم راه می‌یابد، چنانکه می‌گوید: "... ممکن است که شما علیه ظلم طغیان کنید، اما اگر ماهیت ظلم را نشناسید، طغیان شما، یک طغیان حسی مطلق و آبستره خواهد بود. این طغیان می‌تواند در برابر هر چیزی که ظلم هم نباشد و شما آن را ظلم تلقی بکنید بگیرد." (گلستان، ۱۳۸۵، ۱۹۳)

تجدد و استبداد

گلستان در نقد مدرنیته، لبه تیغ حمله را به سوی درکی اثبات‌گرایانه از آن می‌گرداند که تحولات مدرن را با تفکر مدرن یکسان می‌پندارد. او اساساً تمدن را که مدرنیته فصل نوینی از آن است نه در "جور و خون" و نه در "زرق و برق"، که در "نفس زنده بودن" می‌بیند. (گلستان، ۱۳۸۵، ۸۹-۹۸) اما "نفس زنده بودن" از دید او ضرورتاً در اندیشه انسانی است و این نکته‌ای است

که او در پایان مستند "گنجینه‌های گوهر" در ارتباط با مفهوم تمدن صراحتاً اعلام می‌کند: "امروز ثروت یعنی غنای زنده زاینده. امروز قدرت یعنی تفکر انسان." (گلستان، ۱۳۴۰) این تفکر در عصر مدرن خصلتی رهایی‌بخش به خود می‌گیرد که رهایی از یوغ سنت‌های فرسوده و مستبدانه را نوید می‌دهد. (گلستان، ۱۳۸۵، ۱۹۵) اما چنین خصلتی در مدرنیته ایرانی حضور کم رنگی داشته است، زیرا تجدد اصولاً به وسیله‌ای در خدمت سنت بکار رفته که پیامد آن گرایش به سوی استبداد و دوگانگی در فکر و منش است.

نخست به موضوع استبداد نظر می‌افکنیم که گلستان با استفاده از مضامینی نمادین در ابعاد فرهنگی و سیاسی بیان می‌کند. جمله آغازین "شب دراز" از مجموعه آذر، ماه آخر پاییز کاملاً گویاست: "شب سیاه و زمخت روی همه چیز افتاده بود. همه‌ی ماشین‌های کارخانه از روی زندان می‌گذشت و از پنجره تو می‌آمد." (گلستان، ۱۳۷۳، ۱۵۰) این قرابت بین کارخانه و زندان که تداعی‌گر رابطه تجدد و سرکوب است به تفصیلی دیگر در داستان "میان دیروز و فردا" از همین مجموعه بیان می‌شود: "همه‌ی یکنواخت ماشین‌های کارخانه، لای تاریکی شب، روی همه چیز گسترده بود. روشنی چراغ سر در کارخانه از شکاف میله‌ها می‌گذشت و رنگ پریده‌ای بر دیوار زندان می‌زد." (گلستان، ۱۳۷۳، ۱۷۰) این مضامین دلالت بر روندی دارند که در آن سرکوب و اختناق سیاسی همگام با تأسیس سازمان‌ها و نهادهای مدرنی چون کارخانه و دانشگاه گسترش یافت.

چنین است که در داستان "میان دیروز و فردا" سرکوب سیاسی که وجه مشخص استبداد نوین است اساساً کارگران و مدافعان آنان را آماج قرار می‌دهد. رمضان، گارگری که به خاطر اعتراض به شرایط کار در کارخانه زندانی و شکنجه شده، خود را با ناصر، مهندس جوانی که او نیز به مبارزه با فساد حاکم بر کارخانه برخاسته بود در یک سلول می‌یابد. رمضان کارگر معترضی است که پس از آنکه کارگر پیری با گلوله مزدوران دولتی به هلاکت رسیده بوده است‌های "زمخت و پینه بسته" اش را بلند کرده و می‌گوید: "من با دستام می‌خوام نون در بیارم نمی‌ذارم با گلوله سوراخش بکنن." او باز مانده برادرش غلام است که زیر بار سنگین تیر ساختمانی تاب نیاورده و جان باخته بود،



در حالی که مأمور املاک همچنان بر پیکر بی‌جان‌ش تازیانه می‌نواخت. رمضان لحظه‌ای را شهادت می‌دهد که پدرش مرده، برادرش را دیده و از آن پس دیگر هیچ‌گاه پدرش را ندید، و سرانجام روزی را که مردم پس از پیروزی نامزد انتخاباتی‌اشان آماج حمله دهاتی‌های فریب خورده قرار گرفتند. (گلستان، ۱۳۲۷، ۱۹۲-۱۸۱)

با این همه، گلستان سرکوب سیاسی را که مولفه استبداد نوین است نه تنها در حاکمیت، بلکه همچنین در حیطه فرهنگ اجتماعی می‌بیند. در این خصوص، سوژه او فرا‌دستانی هستند که به رغم همسو شدن با تحولات مدرن همچنان با ارزش‌های رهایی بخش مدرنیته که در مفاهیمی چون آزادی و برابری مصداق می‌یابند بیگانه‌اند. این بیگانگی بیش از هر چیز در رفتار مستبدانه فرادستان مدرن نسبت به فرودستان سنتی به چشم می‌خورد که حاصل نوعی آمیزش سنت با تجدد است. دایی عزیز، دایی بزرگتر پرویز در "از روزگار رفته حکایت" نمونه بارزی از فرهنگ استبدادی است که در شیوه و منش او انعکاس می‌یابد. او شخصیتی است که با استفاده از عایدی زمین‌های اوقافی کارخانه‌دار می‌شود و با پرداخت رشوه به والی فارس به مقام وکالت مجلس شورای ملی نایل می‌آید. جالب اینکه او نه توانایی توضیح واژه‌های مدرن و نه درکی از مسئولیت نمایندگی دارد. اما آنچه که بیش از هر چیز معرف شخصیت اوست رفتارمستبدانه‌ای است که در قبال فرودستان سنتی از خود بروز می‌دهد، کسانی که آنها را به علت بی‌مصرف بودنشان "دبنگ بیکاره" یا بدتر "کون فراخ" و "کون تغار" می‌خواند. پرویز با انزجار روزی را به خاطر می‌آورد که دایی عزیز بابا را به خاطر اینکه قصد داشته زن‌ها را در خانه تنها بگذارد به فحش می‌بندد و "سگ پدر، الدنگ، جاکش، پوفیوز" می‌نامد، و نیز روزی را که:

من گفتم آنقدر فحش به بابای من نده، دائی. دائی عزیز گفت زق زن؛ گه سگ زبان درآورده.... من طاقتم تمام شد و گریه‌ام گرفت ... بابا آمد مرا گرفت گفت بچه ناخوش احوال است. آنوقت دائی درق! خواباند توی گوش بیچاره، و فحش داد، و فریاد کشید... و با اردنگ بابا را از پله اتاق پایین کرد.

نیاز به تاکید است که گلستان استبداد حاکم در عصر تجدد را نه ناشی از آمرانه بودن مدرنیزاسیون، که جزوی از ویژگی سرمایه‌داری ایران در این عصر می‌پندارد که در پیوند با سنت‌های مستبدانه ماهیتی سرکوبگر به خود می‌گیرد. او در این ارزیابی فرض را بر نقش دستگاه اجرایی دولت در دفاع از منافع بورژوازی نو پا قرار می‌دهد، نقشی که این طبقه به واسطه عدم هژمونی فرهنگی و ایدئولوژیک به شخصیتی با "پنجه آهنین" تفویض کردند. یکه تازی دایی غلام، دایی جوان‌تر پرویز، در جمع مهمانان پدرش نشان از این واقعیت دارد. او کارگزار کارخانه برادر بزرگترش عزیز و نماد تجدد است که گفته خود را به گفتمان مسلط دوران مبدل و بدین‌سان برگزیدگان سنتی را که در نزد او "یک مشت مشدی اصغر آواره‌اند" یا تابع خواست خود می‌گرداند و یا به حاشیه می‌راند. اصرار دایی غلام بر ضامن شدن ستوان بها، تا خود او، برای بیرون آوردن مشهدی اصغر از گداخانه حاکی از تبعیت قوه اجرایی دولت از خواست سرمایه‌داری است. به علاوه، گلستان به طرزی نمادین نقش شخصیت‌ها و دولتمردانی را برجسته می‌سازد که زمینه‌های فکری و فرهنگی استبداد نوین را پدید آوردند. در این خصوص، سخنان ناصر، مهندس جوان و هم سلولی رمضان قابل تامل است:

اگر شده بود. اگر شده بود که دست همه اینها بریده شود، که همه اینها دور ریخته شوند. زیاد نبودند. هفت هشت کوچک و بزرگ بیش نبودند، نه. آنها که ازشان حمایت می‌کردند. آنها که در مرکز نشسته بودند و در حساب‌های خودخواهانه گم شده بودند و برای این حساب‌ها به این پست‌ها احتیاج داشتند. و آنها که برای نبرد با این پستی‌ها چشم یاری از روحیه سست و زبون خود نمی‌توانستند داشته باشند. (گلستان، ۱۳۲۷، ۱۷۷)

این نقش بیش از هر چیز در تمایلات رومانتیک آنان تبیین می‌یابد که در بازتعریف هویت ملی خود با اتکا بر سنت‌های گذشته، هرچند در قالبی نو،



پایه‌های ایدئولوژیک جنبشی را برپا کردند که به گفته گلستان "انسان فرهنگی" را به "فرد فرقه‌ای" تبدیل کرد. او بر این باور است که تعصب و خشونت لازم برای پیشبرد ایمان ملی "زبونی و فقر و فلاکت فرهنگی را" انجامید، پدیده‌ای که در مغایرت با تفکر مدرن و مظاهر آن قرار گرفت (گلستان، ۱۳۸۵، ۴۰). بی‌دلیل نیست که این جنبش که رضا ضیا-ابراهیمی آن را تجسم "ناسیونالیسم بی‌جا ساز" می‌نامد به جریانی "ضد روشنگری"، "ضد شهروندی"، نژادپرستانه، و نهایتاً سرکوبگر مبدل گشت (رضا ضیا-ابراهیمی، ۲۰۱۶، ۱۳۸، ۱۶۴، ۱۹۱، ۱۹۶، ۲۰۳). نتیجه چنین جنبشی اجبار بر متحدالشکل کردن مردم "ایران زمین" و تلاش بر سرکوب و حذف هویت‌های قومی، زبانی، طبقاتی، جنسیتی (به رغم تبلیغات ظاهری) و سرکوب حقوق دموکراتیک فردی بود که از مؤلفه‌های مهم دولت-ملت مدرن محسوب می‌شوند.

اگر چه گلستان این نوع "وحدت ملی" را که به شیوه‌های "ابتدایی" حاصل می‌گردد و به "سلطه تفکر نابالغ" می‌انجامد نا پایدار می‌داند (گلستان، ۱۳۸۵، ۳۸)، هم‌زمان بر کارکرد روانی آن تأکید می‌ورزد. او در داستان "شب دراز" با رویکردی روانکاوانه به عمق ذهن شکنجه‌گر راه می‌یابد و مکانیسم دفاعی او را در قبال عذاب وجدان و تزلزلی که گاه به آن دچار می‌شود به تصویر می‌کشد. داستان با تبیین شخصیتی دو شکنجه‌گر آغاز می‌شود. حسن، برخلاف همکارش محمود، بارقه‌ای از وجدان آگاه را بروز می‌دهد. شب، شب یلداست و حسن تنها با بطری عرق در اتاق کارش پشت در بسته نشسته و با حالتی اندیشناک طوماری از شقاوت‌های خود و همکارش محمود را از نظر می‌گذراند. او چهره آن زن جوان را تجسم می‌کند که دو اسکناس ده تومانی مقابل محمود گذاشته و تضرع کنان اجازه می‌خواهد تا برای شوهر در بندش غذا ببرد و محمود سنگدلانه می‌گوید: "فایده نداره، اینا فایده نداره"، حتی پس از آنکه حلقه نازک طلای دستش را که به محض گذاشتن روی میز غلت زده و نا پدید می‌شود، نثار می‌کند. خواست محمود همخوابگی با زن است که با گفتن "همین که گفتم" تلویحاً بیان می‌شود، اگرچه او سپس اسکناس‌ها را بر می‌دارد و "در جیب روی سینه‌اش پشت ردیف رنگارنگ نشانه‌های افتخار گذشته" می‌نهد. (گلستان، ۱۳۲۷، ۱۵۱-۱۵۲)

غرق در این افکار، حسن بطری عرق را برمی‌دارد و با ادای کلماتی می‌کوشد تا تأثیر آزار دهنده این صحنه را از خود دور کند:

«تا چشمشون کور شه. نمیگی چطور توی خیابون را می‌رفتن - با اون چکمه‌هاشون! حقشون بود. مردکه لندهور با آن کلاه پخ پخی و چکمه‌اش. اما حالا مثل سگ‌های خوره‌ای. لندهور. اینا می‌خواسن کارها را درست کنن؟»

حسن سپس مهندس جوان را به یاد می‌آورد که پس از تازیانہ نواختن بر پشت او "خرخرش از ته گلو به سختی بیرون کشیده می‌شد"، و هنگامی که با لحنی طعنه آمیز حالش را جویا شده بود او "با چشمی چون نگاه قربانی" به او می‌نگرد و "لخته‌ای خون و تف سویس" می‌افکند. حسن در پاسخ لگد محکمی به مهندس جوان می‌زند و او را "بی‌وطن! بی‌سرف!" می‌خواند. (گلستان، ۱۳۲۷، ۱۵۴-۱۵۳).

حسن به دوران کودکی‌اش می‌اندیشد، به خانه تنگ و تاریک و محقرشان، به مادرش که همیشه در حال جارو کردن بود، و به بچه‌های سرتراشیده که با شلوارهای گشاد، جوراب‌های پاره، و مف‌های آویزان شده‌اشان که در کوچه‌های پر از گل و کثافت راه می‌رفتند. این سفر به گذشته و یادآوری فقری که خود او نیز در آن دست و پا می‌زده باز هم تداعی کننده مهندس جوانی است که او سیلی از ضربات تازیانہ را بر پیکرش فرود می‌آورد. انگار که حسن با احساسی آمیخته به ندامت و کنجکاوی از خود می‌پرسد که "چرا تحمل می‌کرد؟ ... چرا هیچ نگفت؟ شلاق خورد، هیچ نگفت؟ اما گفت زنده باد... چه چیزها گفت. چه حرف‌ها زد... از آزادی، و از امید و از خیلی چیزها - که او اینک بخاطر نمی‌آورد." اما حسن بلافاصله دست به سوی بطری عرق می‌برد و پس از نوشیدن جرعه‌ای دیگر از عرق تند و آتشین بر خود نهیب می‌زند: "نه نه نه! به تو چه؟ بر پدرشون لعنت. بر اول تا آخرشون لعنت ... خوب که گول نخوردم." (گلستان، ۱۳۲۷، ۱۶۷-۱۶۶)

اما ذهن بازیگر حسن همچنان از این سو به آن سو می‌غلند و باز بر زن جوان و جیغ‌هایش و اینکه او برای رهایی شوهرش حتی حلقه زناشویی‌اش را هم از دست داد متمرکز می‌شود. این یادآوری که نشان از وجدان آگاهش دارد او را وا می‌دارد تا برای گریز از برزخی که در آن گرفتار آمده به زمین و



زمان بتازد، چنانکه او هم محمود و هم مهندس جوان را آماج نکوهش قرار دهد. حسن محمود را به خاطر سوء نیت نسبت به زن آن کارگر گنگ، "نامرد" و مهندس جوان را به دلیل خیانت به وطن، "بی شرف" می نامد. (گلستان، ۱۳۲۷، ۱۶۸، ۱۵۸) در هردو مورد، دغدغه حسن ناموس است، ناموس فردی و ناموس ملی که به طرزی دوسویه در پیکر زن جوان و برساخته مونثی به نام وطن تجلی می یابد. از همین رو، حسن بیش از ناله های کارگر گنگ از احتمال تعدی به ناموس زن او متاثر می شود چرا که این امر به مثابه اهانت به ناموس و هویت ملی است که دفاع از آن شکنجه را توجیه می کند. این خود نشانگر تفوق ایدئولوژی هویت گرای ملی است که دفاع از آن روان معذب شکنجه گر را تسکین می دهد.

پایان داستان که در تهی شدن بطری عرق تظاهر می یابد نمادی است از خصلت ناپایدار و گذرای ایدئولوژی های هویت گرا که گلستان بر آن اشارت دارد. تو گویی که با پرتاب بطری عرق به وسیله حسن و شکسته شدن آن همه چیز در هم ریخت و ایدئولوژی وحدت بخش ملی که در کالبد وطن تجسم می یافت تاثیر تسکین بخش خود را از دست داد. دیگر هیچ چیز حسن را تسکین نمی داد و همه در نظرش بی شرف بودند، از جمله خود او: "... بی شرفها. همه شان. همه شما. همه اونا. من. همه ما. همه. همه دنیا. از اول تا آخرش همه همه همه -" (گلستان، ۱۳۲۷، ۱۶۸)

تجدد و شیزو فرنی فرهنگی

روایت فوق از حالات متضاد شکنجه گر دریچه ای است به آنچه که گلستان "انشقاق شخصیت" و "قاش خوردگی در مغز" می نامد (گلستان، ۱۳۸۵، ۴۹)، پدیده ای که در حضور هم زمان سنت و تجدد نمودار می گردد. این دو پارگی ذهن و شخصیت مولفه دیگر مدرنیته ایرانی است که در کاراکترهای داستانی گلستان به چشم می خورد. سید بلیغ، معلم فقه و دوست پدر پرویز، در "از روزگار رفته حکایت" نمونه بارز این دو پارگی است. هنگامی که پدر پرویز او را به خاطر "گوزیدن" در جمع مهمانانش لگد می زند، سید بلیغ از یکسو در توجیه این عمل می گوید: "معصومیت را نباید آزد". از سوی دیگر او خود

در کلاس درس عمل پرویز را به سوژه‌ای برای خنده و استهزاء مبدل و او را نزد همشاگردی‌هایش شرمسار می‌کند.

در "آذر، ماه آخر پاییز" این دو پارگی در تناقض بین تفکر و منش کنشگران سیاسی تجلی می‌یابد، موضوعی که پیامد آن حس عذاب وجدانی است که بر راوی داستان حادث می‌گردد. او فردی است با موقعیت اجتماعی نسبتاً ممتاز (داشتن کلفت در خانه و سکونت در محله‌ای اعیان نشین) که به رغم داشتن گرایش‌های انقلابی به فرهنگ و شیوه زندگی طبقات فرو دست با دیده تحقیر می‌نگرد. راوی هنگام تحویل گرفتن وسایل احمد، یار انقلابی متواری‌اش، پاکت آجیلی را که مادر احمد به عنوان سرراهی برایش تهیه کرده دریافت می‌کند. این پاکت عاملی است که پس از دیدار راوی با علی، دوست دیگری که اتوموبیل خود را برای حمل وسایل احمد در اختیار گذاشته بود، تردید و جدال درونی او را بر می‌انگیزد. علی با دیدن پاکت آجیل که از کاغذ مشق خط خورده شاگرد مدرسه‌ای‌ها درست شده بود به تمسخر آن می‌پردازد: "هوهو! مگه هنوز هم از این پاکت‌ها می‌سازند. هو! از کجا درآوردی، محله جهودها؟ توش چیه؟" راوی گرچه خنده و تمسخر علی را به خاطر فقر مالی خانواده احمد ناموجه تلقی می‌کند و با خود می‌اندیشد "که چرا دیگر از این پاکت‌ها نباشد؟ یعنی همه‌اش باید از این قوطی‌های مقوایی باشد"، اما سرانجام تحت تاثیر علی پاکت آجیل را چون "یک گلوله سیاه" در نور چراغ خیابان به دور می‌اندازد. (گلستان، ۱۳۲۷، ۶۲، ۶۰) علی شق دیگر شخصیت راوی است که با فخر و افاده از امکانات بهتر زندگی بالای شهر سخن می‌گوید و با انزجار به تشریح زندگی پایین شهر می‌پردازد:

این بالاها از این پاکت‌ها نیست. آن پایین‌ها هم نه گل‌فروشی است و نه خیلی چیزهای دیگر. این فرق‌ها. مگه همه‌اش همین فرق‌هاست؟ نان هسته خرما و پهن اسب. یا خون توی سلاخ خانه‌ها. درد و ناخوشی و گرسنگی. همه‌اش سیاهی و زجر... (گلستان، ۱۳۲۷، ۶۳)

با شنیدن خبر دستگیری و اعدام احمد، حسی از آگاهی در راوی می‌جوشد



که چگونه تعصب ناشی از فرهنگ طبقاتی‌اش منجر به آن گشت تا از ارسال آخرین هدیه مادر احمد به او سر باز زند. او اینک می‌اندیشد که آن پاکت آجیل به رغم ظاهر مضحک‌اش، برای مادر احمد، و نه حتی برای خود احمد، دنیایی ارزش داشت: "پس چرا پاکت را ندادی. آنچه را که برایش گذاشته بودند دور انداختی...". در اینجاست که راوی برای گریز از عذاب وجدانی که گریبان‌گیرش گشته "شرم‌زده و وارفته" به طرف مجسمه فردوسی روان می‌شود.

بخش پایانی داستان نشان از یک تحول فکری است که با آگاهی از اصالت سنت‌های گذشته و عزیمت به سوی خلق سنت‌های نوین تحقق می‌یابد. تک‌گویی‌های راوی در مقابل مجسمه فردوسی نقطه آغاز این عزیمت است: "مزخرف! این چیست که ساخته‌اند... که این‌طور قوز کرده؟ مجسمه ساخته‌اند برای مملکت مجسمه‌ها. مجسمه مرده‌ها برای مملکت مجسمه‌ها. مجسمه مرده‌ها برای مجسمه‌های مرده ده هزار ساله... شعر از مجسمه برای زیر مجسمه. شعر مرده برای مرده‌های روی تابوت مرده... نمیرم از این پس که من زنده‌ام..." در این کلمات می‌توان هم صدای معترض گلستان را علیه منجمد ساختن سنت‌های گذشته شنید و هم عبور از آنها را، تفکری که صراحتاً در گفته‌هایش بازتاب می‌یابد: "آن فرهنگ دیگر در ما حضور ندارد. و چون حضور ندارد ما را وارث آن نمی‌شود نامید. میراث و مرده ریگ؛ وقتی که در مسیر زندگی به کار نیفتد همان مرده ریگ می‌ماند - بی‌جا، جامد. بی‌جان. افسوس." (گلستان، ۱۳۸۵، ۴۴) از این منظر است که راوی پرسش‌گرانه خود را مخاطب قرار می‌دهد: "چرا مثل دیوانه‌ها این‌همه در این میدان خالی بی‌خودی می‌چرخي. دور این این مجسمه مرده. دور این یادگار گذشته!... دور این مجسمه که نگاهش از هزار سال پیش سوی تو می‌آید..." (گلستان، ۱۳۲۷، ۷۱، ۷۰، ۶۸) راوی سپس به خود می‌آید و دیگر نه به دور انداختن پاکت و نه به مرگ احمد، بل به حفظ آنچه او بر جای گذاشته می‌اندیشد. او احمد را مرده راه فردا می‌داند و اکنون بر آن است تا خود نیز در این راه قدم بگذارد. او می‌خواهد از یگانه یادگار احمد، طفل بازمانده‌اش، هوشنگ، نگهداری کند و این راهی است که برای رسیدن به مقصد می‌پیماید. در پس این دگرگونی

فکری که در رفتار و منش راوی داستان جلوه گر می‌شود، تلقی گلستان از مفهوم هویت دیده می‌شود: "شاخص هویت انسان هویت رفتارش است نه بستگیش به یک گوشه یا یک رنگ، یا گیرکردگی توی رسم مالکیت ویرانه‌ای توی پس کوچه." (گلستان، ۱۳۸۵، ۴۹)

تجدد و پراگماتیسم

این دل‌کندن از عادت‌ها و سنت‌های دست و پاگیر گذشتگان، گلستان را به سوی نگرشی پراگماتیستی سوق می‌دهد که خود یکی دیگر از ویژگی‌های عصر مدرن می‌باشد. این نگرش در داستان "یادگار سپرده" که ظاهراً در تداوم داستان فوق نگارش یافته کاملاً مشهود است. زنی مترصد است تا شمعدانی‌هایی را که یادگار شوهر از دست رفته‌اش می‌باشد از گرو بانک در آورد؛ ولی او مردد است که آیا پس از استرداد شمعدانی‌ها آنها را فروخته و خرج مداوای فرزند بیمارش هوشنگ کند یا اینکه نگه دارد. همین تردید مانع از آن می‌شود تا زن هنگامی که نوبت شماره او می‌شود از رفتن به بجه بانک خودداری کند. او با این فکر که شمعدانی‌ها را نگه دارد و برای مداوای فرزندش چاره دیگری بیاندیشد بانک را ترک می‌کند. اما گفته کارمند بانک پس از چندین بار تکرار شماره "هشتاد و نه" و عدم دریافت پاسخ در پایان داستان اشاره‌ای است به جامعه‌ای که در آن سنت‌های پیشین به کنار گذاشته شده اند: "زکی! از کجا فهمید که شمعدوناش را بانک حراج کرده؟" این برداشت همسو با جهان بینی گلستان است که در خلال داستان از زبان احمد، شوهر از دست رفته زن، بیان می‌شود: "... خوشی زندگی در این چیزها نیست... هر چه را می‌خواهی بفروش، چه احتیاجی به این چیزها داریم. فردا هم به هیچ چیز احتیاج نخواهیم داشت. احتیاج ما به خود فرداست. (گلستان، ۱۳۲۷، ۱۴۳، ۱۴۹)

"تب عصیان" نمونه دیگری از این نگرش پراگماتیستی را ارائه می‌دهد که در بُعد سیاسی آن و در چهارچوب آمیزش سنت با تجدد روایت می‌شود. داستان در ارتباط با یک زندانی سیاسی است که در اعتراض به وضعیت و شرایط طاقت‌فرسای زندان دست به عصیان می‌زند با این امید که دیگر زندانیان



نیز به او ملحق شوند. این زندانی محکومیت را نمی‌پذیرد و از این رو سکوت در برابر بی‌عدالتی‌ها را نشانه محکومیت می‌داند که نتیجه آن شرمساری، گمشدگی، و نابودی است. او در عین حال کسی است که بار سنگین سنت‌های گذشته را بر دوش می‌کشد تا برای آیندگان به ارث بگذارد. این زندانی به رغم همه مخالفت‌ها مبنی بر تأثیر معکوس چنین عملی راه عصیان را در پیش می‌گیرد و در این راه خود را یکه و تنها می‌یابد.

داستان پیش از آنکه نگاهی انتقادی به شیوه مبارزات سیاسی باشد گستری است هستی‌شناسانه از سنت‌های حماسی و مذهبی، سنت‌هایی که با تمجید از قهرمان‌گرایی و شهادت در تعارض با مفهوم مدرن سیاست به عنوان حرکتی جمعی و مدنی قرار می‌گیرند. موید این نکته مضامین و اشارات به‌کاررفته در متن داستان است که بر طبع جاه‌طلب و عصیانگر زندانی اشارت دارد: "... شاد بود که در این راه گام نخست را بر داشته است. شاد بود که ناتوانی‌ها را در کوره اعتصاب دسته جمعی برای همیشه خواهد سوزاند. شاد بود که دوستانش اساطیری می‌سازند که سرچشمه الهام آیندگان خواهد شد..." او شاد از وقوع میلاد زمان بود، لحظه‌ای که زندانبان در به رویش بگشاید و او نعره زنان به اعتراض برخیزد، لحظه‌ای در آینده "که مبدأ زمان بود. اکنون پیش از آغاز زمان زندگی می‌کرد". (گلستان ۱۳۲۷، ۸۸، ۸۵)

مضامین فوق مصداق گرایشی است که گلستان آن را "عصیان رومان‌تیک" می‌نامد، عصیانی که راه به جایی نخواهد برد. او در تأکید بر این موضوع می‌افزاید: "عربده کشیدن توی زندان سبب هیچ‌گونه صلح و هیچ‌گونه رهایی، نه صلح با زندانبان و نه رهایی از زندان، نخواهد شد. مسئله که توی زندان یا زندان نبودن نیست که؛ مسئله دنبال کردن هدف وسیعی است که به خاطر آن حاضری توی زندان بیافتی" (گلستان، ۱۳۸۵، ۱۶۳). از همین رو، او در داستان "در خم راه" سناریوی متضادی را تشریح می‌کند و آن هنگامی است که کهزاد، رعیت‌زاده‌ای که به قیام بر علیه خان برخاسته، از مخفیگاهش صحنه سنگ‌چین شدن پدرش را توسط مزدوران خان به چشم می‌بیند. کهزاد با وجود خشم و نفرتی که از مشاهده این صحنه در او ایجاد می‌شود، همچنان خوددارانانه در مخفیگاهش باقی می‌ماند تا خود را برای مبارزه در موقعیتی

بهرتر آماده کند. هدف کهزاد مبارزه برای مباره نیست، بلکه مبارزه برای رهایی از ظلم و ستمی است که بر او اعمال شده است.

یکی از انتقادات رایج بر ایران عصر پهلوی پر شتاب و نابهنگام بودن تحولات مدرن می‌باشد که به تشدید تضاد میان سنت و تجدد و سرانجام سرنگونی حکومت پهلوی انجامید. اما گلستان استدلال را بر اساس اولویت‌ها می‌نهد، اینکه چگونه بی‌توجهی به ضرورت‌ها و نیازهای جامعه ایران در آن برهه از زمان به رشد ناموزون و قطبی شدن جامعه منجر گشت. این نکته‌ای است که او در پاره‌ای از آثارش، از جمله در داستان تمثیلی "ظهر گرم تیر" ابراز می‌دارد. باربری در گرمای ظهر ماه تیر یخچالی را روی گاری برای بردن به خانه‌ای حمل می‌کند. اما مردی که در را به روی باربر می‌گشاید می‌گمارد که او یا عوضی آمده یا اینکه آدرسی که در دست دارد اشتباهی است: "اینجا هنوز کسی توش نیومده ... و ما پاسبونی می‌کنیم... اینجا نیس" (گلستان، ۱۳۴۶، ۴۱). بی سوادی هر دو نفر نیز به گنگی موضوع می‌افزاید، هر چند برای باربر محرز است که خانه همان‌جاست و آدرس هم همانی است که روی کاغذ نوشته شده است. او باز هم مصرانه می‌کوشد تا مرد را متقاعد کند که "کسی آدرس را خوند ایجوری گفت." و باز پاسخ می‌شنود: "شاید عوضی خونده. شاید عوضی نوشته" (گلستان، ۱۳۴۶، ۴۳). باربر پس از آنکه از مجاب کردن مرد نا امید می‌شود طلب آب می‌کند و مرد به درون رفته و با کاسه‌ای آب و یخ آغشته به گل باز می‌گردد.

این نمادهای ارجاعی و استعاره‌های متن داستان کافی است تا خواننده را به درک زیر ساخت داستان رهنمود سازد که در پس آن صدای انتقادی گلستان از سیاست حاکمان وقت به گوش می‌رسد. اگر خانه را نماد جامعه ایران در دومین دهه حکومت شاه و یخچال را مظهر زندگی لوکس فرض کنیم، بردن چنین کالایی به خانه‌ای که هنوز ساختمان آن کامل نیست تنها مشخصه سیاسی است که بیش از تغییرات زیربنایی به تغییرات ظاهری توجه دارد. این عدم اولویت بر تغییرات بنیادی که در اشاراتی چون بیسوادی مرد و باربر و آب یخ آغشته به گل نمایان می‌گردد همچنین بر نابهنگام بودن این‌گونه تحولات دلالت دارد، نکته‌ای که در توصیه مرد به باربر برای یافتن



خانه بیان می‌گردد: "شاید باید چند تا پیچ دیگه بزنی..." (گلستان، ۱۳۴۶، ۴۳) این شیدایی به ظواهر مدرن تا مواهب آن، عاملی است که در نگاه گلستان ناکامی هویت مدرن و بی‌هویتی ملی را سبب می‌گردد. تذکر مرد به باربر در توصیف کوچه‌ای که خانه در آن قرار دارد اشاره‌ای است به این بی‌هویتی که در بستر استعاره بیان می‌شود: "این کوچه اسم نداره."

پایان داستان اما حاکی از امیدی است که گلستان برای اصلاح امور هنگام نگارش مجموعه شکار سایه در دل می‌پروراند، امیدی که با توجه به سال‌های پر شور پیش از کودتای ۲۸ مرداد چندان دور از واقعیت نمی‌نمود. این امید را می‌توان در انتظار باربر برای یافتن کسی که آدرس خانه را به او نشان دهد دید: "حتما کسی هست، کسانی هستند که بدانند او بارش را کجا باید برد..." (گلستان، ۱۳۴۶، ۴۴)

این تاکید بر اولویت‌ها با صراحت و جسارت بیشتری در دو متن سینمایی و ادبی "اسرار گنج دره جنی" بیان می‌شود. که روایتی تمثیلی از دوره متاخر حکومت شاه و پیشگویی زود هنگام اضمحلال آن می‌باشد. داستان با عبارتی اینچنین آغاز می‌شود: "یک دسته مهندس برای نقشه‌برداری از تنگنای دره گذشتند و رسیدند روی بیراهه". سپس دستگاه دیده‌یاب این گروه نقشه‌بردار مردی روستایی را نشان می‌دهد که درحین شخم زدن زمین بر حسب اتفاق به سنگی برمی‌خورد و با برداشتن آن به گنج زیرزمینی عظیمی دست می‌یابد. حضور هم‌زمان مهندسان نقشه‌بردار در دره‌ای دورافتاده و پیدایش گنج ظاهرا اشاره‌ای به سفر ویلیام ناکس داری به ایران و کشف نفت در سال ۱۹۰۱ میلادی است که عصر نوینی در تاریخ ایران را رقم زد. مشخصه این عصر گذار از اقتصاد کشاورزی به اقتصاد نفتی و گرایش به مصرف‌گرایی است که در قربانی کردن گاو (نماد تولید بومی) و دستیابی به ثروت بادآورده و متعاقبا زندگی پر زرق و برق مرد روستایی نمود می‌یابد.

گلستان در این اثر گونه جامعه‌ای را به تصویر می‌کشد که با اتکاء بر ثروت‌های زیرزمینی به تقلید از مظاهر فرهنگ و تمدن غرب می‌پردازد و در این راه شکلی از تجدد را عرضه می‌دارد که هم اقتدارگرا و هم فلاپی است. سیمای دگرگون شده مرد روستایی پس از بالا آمدن از چاه بیانی نمادین از

اقتداری است که ثروت نو یافته به همراه دارد: "از چاه که بیرون آمد خود را بالای دنیا دید... اکنون انگار بام بلند برج دیدبانی او بر فراز دنیا بود که تخت تسلط او روی طاق دنیا بود." نشان دیگر این تجدد اقتدارگرا در سخنان مرد زرگر خطاب به مرد روستایی بازتاب می‌یابد: "وقتی پول داری مردم کی‌اند. به پول همیشه چشم‌شونو بست. نوکرت می‌شن" (گلستان، ۱۳۵۷، ۶۲، ۱۷) مصداق این سخن کسی جز شخص شاه نیست که به موازات افزایش بهای نفت در آغاز دهه ۱۳۵۰ ملت را همچون رعیت می‌انگاشت.

این شکل از تجدد هم‌زمان معرف‌گرایی است که ترقی و پیشرفت را به مفهومی تزئینی، کالایی، و وارداتی تنزل می‌دهد، گرایی که اساسا در تغییر سبک زندگی و ترجیح مصرف‌گرایی بر سازندگی دیده می‌شود. چنین است که مرد روستایی پس از پیدایش گنج خطاب به زنش "ننه علی" می‌گوید: "تو به زندگی تازه من جور نمیشی." (گلستان، ۱۳۵۷، ۱۰۵) او "دیگر لباس نیم‌دار نمی‌پوشید" و به توصیه زن زرگر "رختش را ... طراح مد سفارشی می‌دوخت." مرد روستایی همچنین کاروانی از کالاهای تزئینی و وارداتی بسوی کلبه خشتی خود روان می‌سازد تا از این طریق خود را با کاروان تمدن هم‌گام و هم‌سو سازد. در اینجاست که گلستان به طرزی نمادین و طنزآمیز ماهیت متناقض شبه‌مدرنیسم عصر پهلوی را با برجسته ساختن ناهمگونی کالاهای وارداتی با بافت روستایی نشان می‌دهد. یکی از این نمونه‌ها عدم اطلاع مرد روستایی از ضرورت آب برای استفاده از آبگرمکن است: "به من نگفت آب می‌خواد... من فکر کردم اینها همه‌اش افتوماتیکه." (گلستان، ۱۳۵۷، ۸۱، ۷۷، ۱۰۵) نیاز به گفتن نیست که بخشی از انگیزه این تجدد وارداتی به روایت داستان کسب "قدرت و حیثیت و هویت" برای نظام موجود و کارگزاران آن می‌باشد که به هویت ملی ایرانیان مبدل گشت، هویتی که در حسرت عظمت از دست رفته و تاسف بر حال کنونی خود بود. توصیف گلستان از حالات مرد روستایی گویاست:

اطمینان به دارایی، او را از بدگمانی مصون می‌داشت، و دست‌بازی، خوشبینی به او می‌داد. ثروت سریع بود و این سرعت او را برای



خودش سرفراز و منفرد می‌کرد. هر چند سرفرازی امروز جبران تلخی دیروز بود، در عین حال تاکید سرشکسته بودن دیروز هم بود، و اندیشه تلافی تحقیر را شدیدتر می‌کرد. تغییر در پشت رخت هم بود هر چند پیش‌تر از حد پوست نمی‌رفت. (گلستان، ۱۳۵۷، ۷۷)

اما گلستان هویتی که خود را بر بنیاد سست سنت‌های گذشته می‌نهد اساساً ناپایدار می‌داند چنان‌که در داستان نیز خانه نو ساز مرد روستایی که جلوه‌ای از هویت او و روح زمان است سرانجام با یک تکان فرو می‌ریزد. این موضوع گلستان را برمی‌انگیزد تا همچنین سنت‌های منجمد شده را، چه ملی و چه مذهبی، به سخره بگیرد. در همان حال که "نه نه علی" برای جلوگیری از کشتن گاو توسط شوهرش با استیصال کمک می‌طلبد شیخ ده "توی خلوت خانه‌ش در انزوای زرد آفتاب عصر پاییزی می‌کوشید تا صاد و عین‌های حمد و سوره نمازش را از مخرج درست قرائت کند". (گلستان، ۱۳۵۷، ۲۰) به این اعتبار، می‌توان گفت که گلستان رکود فکری و فرهنگی ایران را دو قرن گذشته معلول هم تجدد و سنت قلبی می‌داند. بی‌علت نیست که "اسرار گنج دره جنی" این چنین آغاز می‌شود:

در این چشم انداز بیشتر آدمها قلبی‌اند.
هرجور شباهت میان آنها و کسان واقعی
مایه تاسف کسان واقعی باید باشد.

تجدد ستیزی

اینک در ادامه بحث به موضوع مقاومت سنت در برابر تجدد نظر می‌افکنیم که گلستان در داستان "خروس" با ترکیبی از نمادها و رمزگان‌ها به نمایش می‌گذارد. حاجی ذوالفقار، کدخدا و بزرگ خانواده‌ای که راوی داستان یک شبانه روز را در خانه او می‌گذرانند، نماد چنین مقاومتی است که در دلبستگی‌اش به کله بز و ضدیتش با خروس تجلی می‌یابد. این دو گرایش معرف جهان بینی پیشامدرن اوست که تنها راه کسب ثروت را دستیابی به

گنج و حرکت زمان را در مفهوم مدور آن می‌بیند. لیلا صادقی در رمز‌گشایی از نماد بز به درستی ماهیت دگرگون شده آن را در عصر آمیختگی سنت با تجدد برمی‌شمارد. او پیکره بز را که در دوران پیشا مدرن نماد باروری و برکت بود، در جوامع نیمه سنتی و نیمه مدرن نشان "باورهای فسیل شده و ناهمگن اجتماعی" می‌داند که خود حاکی از ایستایی "ساختار جامعه‌ی رو به ترقی ظاهری است." (صادقی، ۱۳۹۲، ۱۹۱-۹۲) اینگونه ترقی به طرز طی طعنه آمیز در گفته راوی داستان خطاب به حاجی انعکاس می‌یابد: "اینجا به جز قاچاق خبری هس مگر؟" از این قرار، "هیكل بی سر بی هویت بز" بر سر در خانه حاجی ذوالفقار با شاخ بریده، کله توخالی، و دست و پای گچی نه تنها حاکی از وابستگی او به سنت‌های گذشته، که منجمد شدن و بی‌هویت بودن خود این سنت‌ها ست. (گلستان، ۱۳۴۹، ۲۹)

اگر چه صادقی در رمزگشایی از نماد خروس ابعاد فرهنگی و تاریخی آن را به روشنی تشریح می‌کند، ولی بُعد زمانی آن را که یکی از لایه‌های معنایی داستان بر آن استوار است از نظر دور می‌دارد. این بُعد زمانی در مفهوم خطی آن و در تقابل با زمان مدور که مشخصه دنیای پیشا مدرن است حضور می‌یابد، حضوری که با شتاب پرتوان خود جامعه سنتی را مشوش می‌سازد. بی‌علت نیست که "پارس خروس" بیش از سگ و گرگ در دل مردم محل هراس می‌افکند حتی آن‌گاه که پایش بسته باشد. بعلاوه، نشستن خروس بر روی کله بز و فضله کردن روی آن توهین به هویت و باورهای حاجی تلقی می‌می‌گردد. چنین است که حاجی ذوالفقار برای گریز از فشار زمان خطی که در بانگ گاه و بی‌گاه خروس به گوش می‌رسد و نیز برای حفظ هویت خویش این موجود "حرامزاده" را که از "تخم ساعت شماتپه‌دار" به وجود آمده نابود می‌سازد.

با این همه، ضدیت حاجی با خروس را نباید ستیز با جنبه‌های ظاهری تعبیر نمود. برخلاف شخصیت ظاهری‌اش، او خواستار تغییر است، اما تغییری که همگام با شتاب زندگی او و در جهت خواستش باشد، چنان‌که همراه راوی در سیل هزل می‌گوید. "حاجی می‌خواود صدای خروس مثل بلبل باشه. یا گنجشگا." این خواست حاجی را بر می‌انگیزد تا بانگ خروس را که به گوش



او اذان می‌آید خاموش سازد و خود گویش اذان را بر عهده بگیرد: "می‌خوام نگو. خودم اذان می‌گم." (گلستان، ۱۳۷۴، ۴۶)

اما حاجی غافل از آن است که پیام رهایی‌بخش مدرنیته دیگر تاثیر خود را بر این جماعت گذاشته که در شورش خدمتکار به ظاهر مطیع‌اش بر علیه اقتدار او نمایان می‌گردد. این چشم انداز موید رمزگان فرهنگی و تاریخی خروس است که لایلا صادقی با ذکر مفاهیمی چون روشنایی، بیداری و خروش برجسته می‌سازد. و این پیامی است که گلستان به نقل از راوی داستان القاء می‌کند، پیامی که پویایی گذشته زنده را در خود دارد و حتی پس از کشته شدن خروس همچنان فضا را به خود آغشته می‌سازد: "... دور، خروسی اذان صبح را سرداد. به یاد خروس افتادم. چیزی است در هوا که هر خروس از آن خبر دارد. می‌داند که صبح نزدیک است یا وقت ظهر رسیده‌ست می‌خواند. بی‌خواندن خروس صبح می‌آید. اما خروس این هنر را دارد که می‌داند صبح می‌آید. با وقت همراه است..." (گلستان، ۱۳۷۴، ۸۹)

گلستان و رسالت روشنفکر

گلستان به ندرت در باره روشنفکر و رسالت روشنفکری مستقیماً سخنی ابراز داشته است. اما او در پاره‌ای از آثار داستانی‌اش شمه‌ای از دیدگاه خود را در این زمینه به نگارش در آورده که در اینجا به آن می‌پردازیم. "بیگانه‌ای که به تماشا رفته بود" از مجموعه شکار سایه در زمره چنین آثاری است که او با شرح کلیتی از خصوصیات شخصیت اصلی داستان، روشنفکر را در مفهوم سلبی آن تعریف می‌کند. پاتریک نولز، خبرنگار آمریکایی، برای مشاهده یک شورش قریب‌الوقوع به کشوری در مشرق زمین سفر می‌کند، ولی این شورش که او با امید و آرزو در انتظار وقوع و گزارش آن بود به دلایلی انجام نمی‌گیرد. سرخورده از عدم وقوع این شورش، پاتریک به نینوچکا، زنی که در مهمانخانه با او آشنا می‌شود، توسل می‌جوید تا بلکه با همخوابگی با او رنج ناکامی را کاهش دهد. اما پاتریک صحنه معاشقه را نیمه‌کاره ترک می‌گوید و نینوچکا را تنها به حال خود می‌گذارد. انگار که همخوابگی بیش از آنکه باری از دوشش بردارد بر آن می‌افزاید.

بدون شک داستان از زوایای مختلف قابل بررسی است، اما آنچه که در ارتباط با بحث حاضر می‌توان از متن داستان استنباط کرد تصویر روشنفکر در مفهوم سلبی آن است که در رفتار مکانیکی پاتریک تجسم می‌یابد. او فردی است عاری از هرگونه احساس خود جوش و طبیعی که این عامل او را از درگیر شدن فکری و عاطفی با موضوعات پیرامونش باز می‌دارد. پاتریک در هر وضعیت می‌خواهد ناظر باشد، چه هنگام بروز شورش مردمی و چه هنگام هم آغوشی بی آنکه کمترین مبادرتی به خرج دهد. در دیدی کلی، پاتریک نماد روشنفکر جعلی است که نه نقشی در بوجود آوردن جنبش مردمی دارد و نه پیوندی با آن و تنها انگیزه و آرزویش خود محوری و خودکامگی است. "طوطی مرده همسایه من" از مجموعه جوی و دیوار و تشنه به شیوه‌ای متضاد ماهیت و رسالت روشنفکر را باز می‌نماید. برخلاف پاتریک، راوی و شخصیت اول داستان نه در اندیشه بهره‌برداری از شورش مردمی است و نه احساس شورمندی را در خود سرکوب می‌کند. او سرمست از زندگی و سرشار از حس زنده بودن است تا بدان حد که شبانگاه آواز می‌خواند که همین نقطه تعامل و پیوند او با مردم و دنیای بیرونی است. آواز خواندن شبانه راوی مرد همسایه را به خشم می‌آورد و او خشم خود را با فحاشی، پرتاب گلدان و قفس طوطی‌اش از بالکن به سوی او بروز می‌دهد. با بالا گرفتن دعوا و کشیده شدن ماجرا به کلاترتی راوی در مقام روشنفکر جایگاه و رسالت خود را در روبرویی با همسایه شاکی‌اش در می‌یابد، تحولی که با شکوه و گلایه مرد همسایه از او در جریان بازجویی آغاز می‌شود:

این آقا صبح کله سحر بلند میشه ورزش میکنه... آنوقت میشه نوبت حموم. صدای آب تو وان حموم بلند میشه ... آقا میخواد ناشتا بخوره. صدای آب پرتقال‌گیری، بوی تخم مرغ، بو کاکائو، بو بلغور پخته، بو دارچین میاد، بو زنجفیل، بو گوشت خوک سرخ شده... ظهر که میام، بعد از ناهار، تموم ساختمان بنا کرده به لرزیدن ... آقا صفحه می‌زنه. چیف موسیقی ... همه‌اش قمر... همه‌اش دلکش... یا سنفونی. ای بر پدر هر چی سنفونی! ... بعد رفیقه‌شون میاد... حتی نمی‌ذاره زن اول



بیاد تو رختخواب بعد لخت بشه. زن را از این یک ذره شرم دروغی،
یا عشوه و هر زهر مار دیگه‌ای که اسمش را بذارین محروم کرده.
هر روز وادارش می‌کنه که آخرین تکه را هم بندازه کنار و بعد بیاد
تو رختخواب... دو سه ساعت بعد بلند میشن، حموم می‌کنن... صبح
حموم کرده بود، باز حموم می‌کنه... آنوقت براشون مهمون میاد. باز
هم موزیک، یا حرف زدن، حرف زدن از چرت و پرت. از سر سیری.
حرف‌هایی که آدم اصلا ازشون سر در نمی‌بره..." (گلستان، ۱۳۷۲،
۹۹-۱۰۲)

این توصیف از سبک زندگی مدرن و پرآب و رنگ همسایه مجاور حاکی از
دو موضوع محوری است. نخست اینکه نگاه تفتیش‌گرانه مرد همسایه بیش
از آنکه در جهت محکومیت طرف دعوا باشد نشانگر روانشناسی معکوس
اوست که نشان از ضدیت با مظاهر فرهنگ و تمدن مدرن دارد. او ظاهراً نه
از مواهب مادی زندگی بهره‌ای برده و نه توانایی درک فرهنگ و هنر مدرن را
دارد. او این کمبود را که در محرومیت و سرخوردگی بازتاب می‌یابد با مردود
شمردن فرهنگی که برای او هم نامانوس و هم دور از دسترس می‌نماید به
نمایش می‌گذارد. ناتوانی او در پذیرش و جذب چنین فرهنگی
به عزمی آگاهانه برای پرهیز از تقلید آن بدل می‌گردد، ذهنیتی که در مرگ
طوطی مرد همسایه نمود می‌یابد، چرا که اگر طوطی نماد تقلید است، مرگ
آن بر فقدان این خصلت دلالت دارد.

هم‌زمان، روایت او از همسایه‌اش تصویرگر فردی است که به سختی بتوان
او را روشنفکری با تعلقات مردمی نامید. او به رغم ظاهرمدرن و پیراستگی
فرهنگی کمترین پیوند را با جامعه خود دارد، به طوری که حتی همسایه‌اش
را نمی‌شناسد. اما او اینک خود را درگیر می‌یابد، درگیر با موقعیتی که نه
به دنبال آن بوده و نه به آن اندیشیده است، و این لحظه‌ای است که مرد
همسایه به علت خوردن تریاک نقش بر زمین می‌شود و او پیکر نیمه جانش را
یله کنان به بیمارستان می‌برد. این پاسخ به درماندگی مرد همسایه آغاز پیوندی
است که به شکل نمادین در جاری شدن جوهرهای آبی و قرمز و در هم

آمیخته شدنشان بر روی زمین پس از شکستن شیشه دوات دیده می‌شود. در پرتو سمبل‌های جهانشمول می‌توان رنگ آبی را نشانه درک وهم‌پردی راوی داستان و رنگ قرمز را نشانه اضطراب و استیصال مرد همسایه تعبیر کرد که در مفهوم کلی بر شکل‌گیری پیوند میان روشنفکر و مردم دلالت دارد. در این پیوند این روشنفکر نیست که در جستجوی مردم است، بلکه مردم‌اند که او را در می‌یابند. پاسخ راوی به گفته مرد همسایه که "تو از کجا پیدا شدی؟ گویای این واقعیت است: "من پیدا نشدم، تو پیدام کردی..." (گلستان، ۱۳۷۲، ۱۱۹) اکنون روشنفکر است که هویت و رسالتش را در حفظ سوژه خود از خطر لغزش و زمین خوردن می‌جوید، موضوعی که در بخش پایانی داستان به چشم می‌آید. راوی در بازگشت از بیمارستان همسایه‌اش را به گت خود که نماد پوشش است ملبس می‌کند و او را کوله‌کنان به خانه‌اش برده و در بستر می‌نهد.

این جنبه از رسالت روشنفکر تأکیدی است بر ضرورت حفظ عقلانیت که در نگاه گلستان یکی از ویژگی‌های مهم مدرنیته و بخشی از هدف و هویت روشنفکر را تشکیل می‌دهد. نمونه چنین تأکیدی در داستان "لنگ" از مجموعه شکار سایه دیده می‌شود. داستان ظاهراً متأثر از تجربه تاریخی جنبش لودیسم در اوایل قرن نوزدهم در انگلستان است که کارگران منشأ رنج و مصیبت خود را در وجود ماشین‌آلات یافته و به تخریب آنها برخاستند. کارل مارکس این گرایش به تخریب را بی‌ثمر و غیرعقلانی خواند. در "لنگ" نیز حسن، نوکر بچه‌ای که وظیفه کوله‌کردن منوچهر، پسر لنگ خانواده متمولی را به عهده دارد با پیدایش چرخ‌ی که به منظور جابجایی او خریداری شده بود خود را بی‌مصرف و نابود می‌بیند و از این رو در صدد شکستن چرخ بر می‌آید. او در این اندیشه است که "تا چرخ را نشکند نخواهد بود ... و چرخ او را پوشانده است و نیمه نابود کرده است و تا چرخ را نشکند باز نخواهد گشت. نخواهد بود... " اما او پیش از آن که به تخریب چرخ بپردازد ندایی از عقلانیت او را از این کار باز می‌دارد و آن پرسشی است خطاب به خود: آیا شکستن چرخ صدا ندارد؟ پاسخ مثبت است چون در می‌یابد که "اکنون خودش را، نه چرخ را، نه جانشین خودش را، این خودِ نویافته‌اش را، این خودِ



اکنون خوارکرده و شکست داده‌اش را، بیهوده‌اش را، گول زده‌اش را، باخته‌اش را، خود چنین کرده‌اش را باخته است، گول زده است، بیهوده کرده است، خوار کرده است، شکسته است."؟" (گلستان، ۱۳۴۶، ۹۶، ۸۹، ۸۱-۸۰)

نمونه دیگر از تاکید گلستان بر عقلانیت که به عنوان حسن ختام این بحث نقل می‌کنیم سخنان ناصر، مهندس جوان، است که در رد شیوه قهر آمیز مبارزاتی خطاب به رمضان ابراز می‌شود:

نه رمزون ای کار تو از غیظه. تو به لج کی این کارو می‌کنی؟
دیگران بد کردن تو چرا اینجور بکنی... تو نمی‌خواهی کور باشی و
نمی‌خواهی عاطل بمانی چون نمی‌خواهی بمیری نه اینکه از مرگ
بترسی بلکه نمی‌خواهی پیش از مرگت زنده باشی اما مرده باشی و
برای اینکه زنده باشی حاضری که بمیری و تو می‌خواهی زنده باشی
چون دنیا زیباست و اینش زیباست که تو می‌خواهی در زیبا کردنش
دستی داشته باشی. (گلستان، ۱۳۲۷، ۲۱۶-۲۱۷)

نتیجه گیری

با توجه به آنچه از نظر گذشت ناکامی هویت مدرن در نگاه ابراهیم گلستان نه تنها معلول تخاصم نیروهای واپسگرا، بلکه همچنین نتیجه منطقی ماهیت مدرنیته ایرانی است که از یکسو تجدد را در ضدیت با سنت تعریف نمود و از سوی دیگر آن را به عنوان وسیله‌ای برای پیراستن سنت بکار گرفت. این ویژگی دوگانه که با آغاز دوران پهلوی به گرایش غالب در میان هویت‌اندیشان ایرانی مبدل گشت بیش از آنکه معرف هویتی مدرن باشد نشانگر سیاستی در جهت فروکاستن ملت به موجودیتی متحدالشکل بود، سیاستی که درمغایرت با مفهوم دوات-ملت مدرن قرار داشت. پیامد چنین سیاستی تضعیف و سرکوب هویت‌های طبقاتی، جنسیتی، قومی، و زبانی بود که هر یک بخشی از هویت مدرن و ملی ایران را تشکیل می‌دادند.

اما آنچه که شاید برای علاقه‌مندان آثار گلستان از اهمیت بیشتری برخوردار

باشد نگاه درون‌گرای اوست که ناکامی هویت مدرن ایرانی را پروژه‌ای جمعی می‌داند، پروژه‌ای که همگان، هرچند با گرایش‌های فکری-عقیدتی، فرهنگی، و سیاسی متفاوت، در آن سهیم بوده‌اند. او وجه اشتراک همه آنها را در برافراختن سنت‌های مرده در پاسخ به مسائل زنده عصر حاضر می‌بیند که خود حاکی از عدم شناخت روح زمانه و روح سنت‌های گذشته است. چنین است که گلستان معضل ایران عصر پهلوی را اساسا به پدیده دوگانه تجدد جعلی و سنت جعلی حاکم بر جامعه منتسب می‌کند که در هیئت شیروفرنی فرهنگی و با نگاهی واپس‌گرا به ستیز با خصلت‌های بخش مدرنیته برمی‌خیزد. بازتاب این پدیده را می‌توان در همه حوزه‌های فرهنگی و سیاسی و در سطوح مختلف رویت نمود و این عاملی است که چپ انقلابی و راست ارتجاعی را به رغم خصومت‌های طبقاتی شان حول محور شعارهای ملی و حماسی متحد می‌سازد. در اینجا است که هویت فرهنگی برگزیدگان جامعه با درونی ساختن آن توسط دیگر طبقات و گروه‌های اجتماعی به هویت ملی مبدل می‌گردد. انگیزه این هویت فائق آمدن بر حس حقارت ناشی از استیلای غرب و حسرت عظمت از دست رفته است که با طلایی جلوه دادن سنت‌های گذشته صورت می‌گیرد.

اما برای گلستان هویت ملی نه اسارت ذهن در سنت‌های منجمد شده، که در زمانه بودن است و این جز با بهره‌وری از فرهنگی پویا و گسست از یوغ سنت‌ها قابل تحقق نیست. مشخصه چنین فرهنگی همسویی با ضرورت‌ها و واقعیت‌های دنیای معاصر می‌باشد که خود بر انباشت فرهنگ و تمدن انسانی می‌افزایند. بر این منوال، او فرمول سنتی هویت ملی را که همواره جایگاه خود را در پیکره وطن می‌جوید با گفتن "میهن بارگاه فرهنگ است" واژگون می‌سازد و به گفتمانی با ویژگی‌ها، انگیزه‌ها، و گزاره‌های مدرن مبدل می‌سازد. در این گفتمان هویت ملی تنها در مجموعه‌ای از هویت‌های دیگر، هویت‌هایی که با آغاز عصر مدرن رخ می‌نمایند، مفهوم می‌یابد.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که چگونه روشنفکری چون گلستان که آثارش



را می‌توان هشدار آشکار بر علیه سقوط فکری و فرهنگی دانست در واپسین سال‌های حکومت پهلوی که نقطه آغاز این سقوط بود درهاله فراموشی رفت. پاسخ را باید در عدم شناخت تاریخی و ناتوانی فکری جریان‌های سیاسی جست، که فرجام آن ناکام ماندن و نهایتاً مرگ هویت مدرن بود. شاید اینک وقت آن است تا همه آنانی که ناخواسته در این ناکامی نقش داشته‌اند، همانند داریوش شایگان بگویند که "گند زدیم" تا نقطه آغازی برای فردایی بهتر باشد.

منابع

- اسحاقیان، جواد. گزاره‌های مدرنیستی در داستان کوتاه به دزدی رفته‌ها. نوشتا. شماره ۱۱، ۱۳۸۸، ۲۳-۳۳.
- دستغیب، عبدالعلی. "درونمایه قصه‌های ابراهیم گلستان، کالبد شکافی رمان فارسی - ۱۱. ماهنامه گزارش، شماره ۸۱، ۱۳۷۶ آبان: ۳۹-۴۴.
- پورعظیمی، سعید. از روزگار رفته: چهره به چهره با ابراهیم گلستان، یک گفتگو با حسن فیاد. تهران: نشر ثالث، ۱۳۹۴.
- گلستان، ابراهیم، آذر، ماه آخر پاییز: چند داستان از ابراهیم گلستان، چاپ پنجم، نیوجرسی: چاپ آرت پرنیتینگ، ۱۹۷۳.
- _____ مد و مه: سه داستان تهران: چاپ میهن، ۱۳۴۸.
- _____ شکار سایه. چاپ دوم. تهران: چاپ میهن، ۱۳۴۶.
- _____ جوی . دیوار و تشنه: ده داستان از ابراهیم گلستان. نیوجرسی: نشر روزن، ۱۹۹۵.
- _____ خروس. نیوجرسی: نشر روزن، ۱۳۷۴.
- _____ گفته‌ها. تهران: نشر بازتاب نگار، ۱۳۸۵.
- _____ نامه به سیمین. تهران: نشر بازتاب نگار، ۱۳۹۵.
- _____ اسرار گنج دره جنی: یک داستان از یک چشم انداز. چاپ دوم. تهران: نشر روزن، ۱۳۵۷.
- جاهد، پرویز. نوشتن با دوربین: رو در رو با ابراهیم گلستان. تهران: نشر اختران، ۱۳۸۷.
- صادقی، لیلا. نامور مطلق، بهمن. . نشانه شناسی و نقد ادبیات معاصر. تهران: نشر سخن، ۱۳۹۲.
- صادقی، لیلا. "در باره به دزدی رفته‌ها (ابراهیم گلستان)". نقد آثار دیگران.
- عابدینی، حسن صد سال داستان نویسی در ایران. تهران: نشر تندر، ۱۳۶۶.
- عسگری حسنگلو، عسگر. زمانه و آدمهایش: نقد داستان‌های ابراهیم گلستان. تهران: نشر اختران، ۱۳۹۴.
- متین، پیمان (مترجم). ادبیات داستانی در ایران زمین، از سری مقالات دانشنامه ایرانیکا، تالیف احسان یارشاطر. تهران: چاپ امیر کبیر، ۱۳۸۲.

• میلانی، عباس. "صید سایه‌ها: گلستان و مساله تجدّد". ایران شناسی، سال چهاردهم تابستان ۱۳۸۱ شماره ۵۴.

- Zia-Ebrahimi, Reza. The emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation. New York: Columbia University Press, 2016.

در جزگداشت

ژاله آموزگار یگانه

منصوره شجاعی

نام خانم دکتر «ژاله آموزگار یگانه» درمیان پیش کسوتان حوزه ایران پژوهشی، فرهنگ و زبان باستانی، نامی دیرآشناست. ایران‌پژوهان و محققان حوزه فرهنگ و زبان‌های باستانی ایران و اسطوره‌شناسی، او را پیشاهنگ در مطالعات ایران باستان، به‌ویژه بازشناسایی متون پهلوی و اساطیر ایرانی و ادبیات زرتشتی می‌دانند و بر این باورند که آثار و پژوهش‌های ایشان ابزار کاری برای تدریس و یادگیری هرچه بهتر متون باستانی فراهم کرده است که به کار استاد و دانشجو، هر دو، می‌آید و مطالب آن به ساده‌ترین و رساترین زبان، بیان شده است.

زندگی‌نامه

ژاله آموزگار یگانه در آذر ۱۳۱۸ در خوی زاده شد. پدر و مادر تفاوتی بین ژاله و برادرش قائل نبودند و شرایط یکسانی را برای تحصیل و آموزش هر دو فراهم می‌کنند، «اصلاً در مخیله‌ام نمی‌گنجید که دختری از شهرستان قادر باشد به تبریز بیاید و در کنکور نیز شاگرد اول شود» (ژاله آموزگار - ویکی‌ادبیات). بخشی از تحصیلات دبیرستانی را در خوی و بخشی دیگر را در تبریز گذراند. پس از دیپلم وارد دانشکده ادبیات تبریز شد. در رشته



ادبیات فارسی رتبه نخست آورد و بورس ادامه تحصیلات در خارج از کشور شامل حالش شد اما به دلایل محیط سنتی اجتماعی شهر، از آن استفاده نکرد. بین ۱۳۳۸ تا ۱۳۴۲ در مدارس تهران، نیشابور و کاشمر تدریس کرد. سرانجام پس از ازدواج با یکی از همکلاسانش، در ۱۳۴۳ اطلاعیه‌ای صادر می‌شود که شاگرد اول‌هایی که از بورس خود استفاده نکرده‌اند می‌توانند از آن بهره ببرند. دست آخر، ژاله جوان به اصرار همسرش از این فرصت استفاده می‌کند و به همراه همسر و دخترش به فرانسه می‌رود. در پاریس، در رشته فرهنگ و زبان‌های باستانی در دانشگاه سوربن مشغول تحصیل شد. در کنار استادانی همچون ژیلبر لازار و ایمیل بنونیست به سر برد و با فیلیپ ژینو و همراهان ایرانی‌اش - زنده یاد احمد تفضلی و علی اشرف صادقی - شاگرد پروفسور پیر ژان دو منش شد. پایه رساله دکتری او یکی از کتاب‌های مهم زرتشتی به نام «صد در نثر و صد در بندش» است. آموزگار از پاریس و شاگردی دو منش خاطرات بسیار خوبی دارد. به باور او، دو منش صرفاً استاد علمی آنها نبود بلکه به شاگردانش «چگونه زیستن و چگونه بودن و چگونه دوست داشتن» را نیز می‌آموخت (دکتر ژاله آموزگار، بزرگ بانوی تاریخ ایرانی - ایران گلوب). خود او می‌گوید: «استاد راهنمایم پروفسور دو منش و استادان مشاورم پروفسور لازار و پروفسور اُبن بودند. هیچ وقت روز دفاع رساله‌ام را فراموش نمی‌کنم... رساله‌ام با درجه عالی پذیرفته شد و به لطف استاد راهنمایم مدرک Eleve titulaire را به من دادند که یک عنوان افتخارآمیز بود. پس از اخذ دکترا به ایران برگشتم. آن موقع دانشجویانی که به خارج می‌رفتند به ایران برمی‌گشتند! { یادش به خیر} از وزارت آموزش و پرورش به بنیاد فرهنگ منتقل شدم و در آنجا مشغول کار شدم (۱۳۴۸). آن زمان زنده‌یاد دکتر ناتل خانلری مدیریت آنجا را به عهده داشت و محیط بسیار مناسبی برای پژوهش‌های مفید فراهم بود که ثمره آن «واژه‌نامه پهلوی» و کتاب‌های مفیدی است که در آن مدت کوتاه درآمده است. در سال ۱۳۴۹ به هیأت علمی دانشگاه تهران پیوستم... و در سال ۱۳۸۵ با بالاترین درجه استادی، بازنشسته شدم» (زبان‌های باستانی و ادیان آسمانی در گفت‌وگو با دکتر ژاله آموزگار، ۱۳۸۹).

نظر او درباره زبان

دکتر آموزگار به زبان فارسی عشق می‌ورزد: «زبان شیرین ما دورانی بس دراز پیموده تا به صورت کنونی درآمد است و تاریخ زبان ما همچون تاریخ سرزمین کهنسال ما، عمری دیرینه دارد و از پس هزاره‌ها قد افراشته است (آموزگار، «زبان شیرین فارسی»، بخارا، مرداد ۱۳۸۳، شماره ۳۷). و در جایی دیگر: «همان‌طور که گفتم سیل واژه‌ها خانمان‌برانداز است. اما باز هم درونی شدن یک واژه زمان می‌برد. ۳ یا ۴ سال برای واژه‌ای چون رایانه، کم است. باید فرصت بیشتری به زبان داد.» و: «... فعل "کوشیدن" را کنار گذاشته‌ایم و "سعی کردن" را جایگزین کرده‌ایم. ما از "کوشیدن"، "کوشا"، "کوشنده" و "کوشش" می‌سازیم اما از "سعی کردن" چه چیزی را می‌توان ساخت؟ این‌گونه است که زبان زایایی خود را از دست می‌دهد و سترون می‌شود.» (چیت‌ساز، ساناز، «دیدار و گفت‌وگو با دکتر ژاله آموزگار»، بخارا، اردیبهشت ۱۳۸۹، شماره ۷۲-۷۳). و دست آخر اینکه: «من نسبت به زبان فارسی، یک حالت «غیرتمندانه» دارم و عقیده دارم که ما زبانی بسیار غنی داریم که توانایی بیان همه‌گونه مفاهیم را داشته و دارد. یکی از دلایلم وجود کتاب‌های فلسفی مانند دینکرد و غیره در میان آثار پهلوی است. کتاب سوم دینکرد یکی از مشکل‌ترین کتاب‌های پهلوی است که معمولاً کسی دور و بر آن نمی‌گردد. من در مقاله‌ای که برای یادنامه مرحوم تفضلی نوشتم، بخش‌هایی از این کتاب را ترجمه و ضمن آن سعی کردم تمام اصطلاحات فلسفی باستانی را در مورد مفاهیم فلسفی مثل جوهر، تکوین، کون، حدوث و... در پهلوی نشان بدهم و البته برابر نهاد امروزی‌شان را هم عرضه کردم که برای خواننده امروزی هم قابل فهم باشد. وقتی ما برابر نهاد همه این اصطلاحات فلسفی را در متون پهلوی (مانند دینکرد) داشته‌ایم، پس زبان‌توانا بوده است. منتها به همان شیوه‌ای که برخی تحصیل‌کرده‌های امروزم اظهار می‌کنند که ما نمی‌توانیم کلمه‌ای فارسی برابر با اصطلاح لاتین واژگان فلسفی بگذاریم، چراکه زبان نارساست و سریعاً همان اصطلاح لاتین را در متن فارسی می‌گنجانند، همین کار را روشنفکران قرن سوم و چهارم هجری قمری نیز انجام دادند. به روایتی کار خودشان را راحت کردند و بی‌دغدغه اصطلاح عربی را به جای اصطلاح



فارسی در متن فارسی قرار دادند. (زبان‌های باستانی و ادیان آسمانی در گفت‌وگو با دکتر ژاله آموزگار، ۱۳۸۹)

آموزگار و تفضلی

نمی‌توان از آموزگار سخن گفت و از دوستی و همکاری نزدیک او با مرحوم تفضلی چیزی نگفت. روز دوشنبه بود. در دانشکده ادبیات بود که کتاب «تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام» را نشان آموزگار داد. در شرف چاپ بود. با هم درباره آن صحبت کردند و قرار شد فردا آن را به ناشر بدهد. اما تفضلی دیگر به دانشگاه برنگشت. آخرین دیدار همان روز دوشنبه بود. او را خاموش کردند و این نسخه کتاب در شرف چاپ هم پیدا نشد. «از جمله کارهایی که از انجام دادن آن مسرت دارم چاپ «تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام» مرحوم تفضلی است که بعد از مرگش آن را به انجام رساندم... وقتی پس از مرگ کیفش را گشودند این کتاب در کیفش نبود. فقط خوشبختانه دست‌نویس کتابنامه را به طور پراکنده از کیف بیرون کشیدیم. ناشر بعداً متن تصحیح شده این کار را به من داد و من دوباره به تصحیح این کتاب پرداختم. متأسفانه خوانندگان از تصحیح خود او با کیفیت و کمالی که همیشه مدنظر ذهن دقیق و روح کمال‌گرایش بود محروم شدند» (زبان‌های باستانی و ادیان آسمانی در گفت‌وگو با دکتر ژاله آموزگار، ۱۳۸۹). «مرگ نابهنگام تفضلی برای من ضربه بزرگی بود و تا مدتی دست و دلم اصلاً به کار نمی‌رفت». در بنیاد فرهنگ است که دوستی و همکاری جدی‌اش با احمد تفضلی آغاز می‌شود. چون منابع فارسی درباره مطالعات ایرانی به‌طور روشمند در دسترس نبود، با پیشنهاد پرویز ناتل خانلری، هر یک از تحصیل‌کرده‌هایی که به ایران بازگشتند، بر روی یک کتاب پهلوی کار کردند تا این‌کلاً جبران شود. مهرداد بهار بر روی «بندهشن»، احمد تفضلی بر روی «مینوی خرد» و آموزگار کار روی «دینکردپنج» را آغاز کرد. پس از مدتی، «دینکردپنج» توسط پروفیسور فیلیپ ژینیو در انتشارات دانشگاه پاریس به چاپ رسید؛ اگرچه این کار با مرگ ناگهانی تفضلی تا مدت‌ها متوقف شده بود اما به همت آموزگار این اثر به نام هر دو در پاریس منتشر شد. پس از مدتی تصمیم گرفت که کار

نیمه‌کاره را تمام کند. واژه‌نامه، مقدمه و تعلیقات «دینکردپنج» را تهیه می‌کند و آن را به نام هر دویشان در پاریس به چاپ می‌رساند پس از مرگ نابهنگام تفضلی، آموزگار همواره و در هر محفلی به نیکی یاد و نام همکار و دوست خود را گرامی می‌دارد. آموزگار، همکار محقق خود را «دانشمندی انسان، موجودی مهربان، آزاداندیش و با سلامت نفس» توصیف می‌کند و قریحه پویایی و جویایی، سخت‌کوشی، پرکاری، آشنایی‌اش به زبان‌های زنده دنیا و... را می‌ستاید. (ژاله آموزگار - ویکی‌ادبیات، بدون تاریخ). نخستین کار مشترک علمی او و دکتر تفضلی که بعدها برنده جایزه ترجمه هم شد، ترجمه و تحقیق کتاب «نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شه‌ریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان کریستن-سن» بود. هرچند حک نام نویسنده همکار بر روی جلد یک کتاب اولین اصل همکاری و رعایت حق خالق اثر است، اما آموزگاردر زمانی بر حک نام تفضلی در کنار نام خودش پای فشاری کرد که پرونده قتل‌های زنجیره‌ای که دکتر تفضلی از اولین قربانیان آن بود هنوز باز بود درحالی‌که خانم آموزگاه هنوز در نهادهای علمی و دانشگاه‌های ایران فعال بودند. شجاعت و وفاداری زنانه ایشان در آن شرایط سخت ستودنی است.

یادمان و بزرگداشت‌ها

مراسم بزرگداشت ژاله‌آموزگار ۲۹ بهمن ۱۳۸۲ از سوی انجمن آثار و مفاخر فرهنگی با حضور بزرگانی چون بدرالزمان قریب، یدالله ثمره، مهدی محقق، رییس هیات مدیره انجمن، و سایر ایران‌شناسان و ایران‌دوستان برگزار شد. به پاس سال‌ها مجاهدت علمی او لوح تقدیر و نشان زرین انجمن به این بانوی سخت‌کوش تقدیم شد.

آثار

کتاب‌ها

ایران باستان، ماریان موله، ترجمه: ژاله آموزگار، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳؛ چاپ ششم ۱۳۸۶، انتشارات توس.



نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان، نوشته آرتور کریستن‌سن، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، احمد تفضلی، جلد اول، چاپ اول، ۱۳۶۹؛ جلد دوم، ۱۳۶۷، نشر نو، برنده لوح تقدیر و جایزه «کتاب سال» برگزیده دانشگاه‌های کشور (۱۳۷۰) (چاپ دوم دو جلد باهم)؛ چاپ سوم، نشر چشمه، ۱۳۸۳؛ چاپ چهارم ۱۳۸۶.

شناخت اساطیر ایران، نوشته جان هینلز، ترجمه ژاله آموزگار، احمد تفضلی، چاپ اول، ۱۳۶۸، نشر چشمه، نشر آویشن؛ چاپ دهم، نشر چشمه، ۱۳۸۵. اسطوره زندگی زردشت، تألیف: ژاله آموزگار با همکاری احمد تفضلی، چاپ اول (هفت + ۱۵۴ص)، ۱۲۷۰، نشر چشمه، نشر آویشن؛ چاپ پنجم، ۱۳۸۲؛ ششم ۱۳۸۴؛ هفتم ۱۳۸۵.

اداویراف نامه (ارداویراننامه): حرف‌نویسی، آوانویسی، ترجمه متن پهلوی، واژه‌نامه، فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، چاپ اول (۹۵ + ۱۷۲ص)، ۱۳۷۲؛ نشر معین، انجمن ایران‌شناسی فرانسه؛ چاپ دوم با افزوده‌ها ۱۳۸۲؛ چاپ سوم ۱۳۸۶.

زبان پهلوی، ادبیات و دستور آن، تألیف ژاله آموزگار، احمد تفضلی، چاپ اول (نه + ۱۵۲ص)، ۱۳۷۲، نشر معین؛ چاپ چهارم ۱۳۸۲. تاریخ اساطیری ایران، تألیف: ژاله آموزگار، چاپ اول (شش + ۹۷ص)، ۱۳۷۴، انتشارات سمت؛ چاپ ششم ۱۳۸۳. / چاپ دهم ۱۳۸۷. کتاب پنجم دینکرد، انتشارات معین، ۱۳۸۶.

زبان، فرهنگ، اسطوره: مجموعه مقالات، انتشارات معین، ۱۳۸۶. نظارت و کوشش در چاپ کتاب تاریخ ادبیات پیش از اسلام، دکتر احمد تفضلی، نشر سخن ۱۳۷۶.

تجدیدنظر و تجدیدچاپ کتاب مینوی خرد، احمد تفضلی، ۱۳۷۹. نظارت در ترجمه کتاب کتیبه‌های هخامنشی، نوشته پیر لوکوک، ۱۳۸۲ و تجدیدنظر مجدد ۱۳۸۶.

تاریخ اساطیری ایران در مجموعه «ایران»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

مقالات به فارسی

«ادبیات زردشتی به زبان فارسی»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران،

- ش ۱۷ ش ۲، ۱۳۴۹، ص ۱۷۱ تا ۱۹۹. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «گوشه‌ای از اساطیر ایران باستان»، ش ۸، ش ۲، ۱۳۴۹، ص ۶ تا ۱۶.
- «درباره میراث مزدیسنی در فلسفه ایرانی»، ترجمه ژاله آموزگار (نوشته امیل بنونیست)، ش ۱۹، ش ۲، ص ۳۱۳ تا ۳۱۹.
- «درگذشت هانری ماسه»، ش ۱۹، ش ۷، ۱۳۴۸، ص ۷۲۲.
- «تأثیر آیین زردشت بر ادیان قدیم»، هنر و مردم، ش ۱۱۶، ۱۳۵۱، ص ۲۰ تا ۲۱.
- «درباره واژه‌نامه مینوی خرد»، سخن، ش ۲۰، ۱۳۴۹، ص ۲۱۲ تا ۲۱۵.
- «درباره اساطیر ایران»، سخن، ش ۲۳، ش ۲، ۱۳۵۲، ص ۳۲۳ تا ۳۲۶.
- «درباره ترجمه مینوی خرد»، سخن، ش ۲۴، ش ۲، ۱۳۵۵، ص ۱۳۵۴ تا ۱۳۵۵.
- «گزارشی از پازند»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ش ۲۳، ش ۴، ۱۳۵۵. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «زن در خانواده ایران باستان»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تربیت معلم، ش ۲، س ۴، ۱۳۵۶، ص ۳۴ تا ۴۵. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «پهلوی، پهلوانی در شاهنامه»، نوشته ژیلبرت لازار، ترجمه ژاله آموزگار، سیمرغ، ش ۵، ۱۳۵۷، ص ۴۷ تا ۶۱. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «دو ارداویراف‌نامه»، آینده، ش ۹، ش ۲، ۱۳۶۲، ص ۴۲۹ تا ۴۳۳. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «چنگرنگهاچه‌نامه»، آینده، ش ۹، ش ۶، ۱۳۶۲، ص ۴۲۹ تا ۴۳۲. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «چرخش ویژگی‌های قهرمانان در شاهنامه»، آدینه، ش ۴۰، دی ۱۳۶۸، ص ۱۲ تا ۱۳. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «شاهزاده‌خانم برگ مورد و شاهزاده‌خانم نخود»، نوشته آرتور کریستن سن، ترجمه ژاله آموزگار، کتاب سخن، ش ۲، ۱۳۶۸، ص ۱۰۲ تا ۱۱۸. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.



- «دوگانگی نیکی‌ها و بدی‌ها و برادران دروغین نیکی‌ها در اخلاق زردشتی»، جشن‌نامه زیریاب خویی (یکی قطره باران)، نشر نو، ۱۳۷۰، ص ۶۵۶ تا ۶۶۹.
- تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «اسطوره زندگی زردشت»، کلک، ش ۲۰، آبان ۱۳۸۰، ص ۳۳ تا ۷۲.
- «نوروز»، کلک، ش ۲۳ تا ۲۴، بهمن و اسفند ۱۳۷۰، ص ۱۹ تا ۳۱. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «دیوها در آغاز دیو نبودند»، کلک، ش ۳۰، شهریور ۱۳۷۱، ص ۱۶ تا ۳۴.
- تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «رازهای اسطوره در مسافران»، مجموعه‌ای درباره مسافران (ساخته بهرام بیضایی)، انتشارات روشنگران، ۱۳۷۱، ص ۲۹ تا ۳۳. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «اسطوره‌های آفرینش ایرانی (آریایی)»، مجموعه شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش تاریخ و تاریخ، انتشارات روشنگران، ۱۳۷۱، ص ۲۷۲ تا ۲۸۸.
- «گزارشی از زند یا ترجمه و تفسیرهای اوستا»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ش ۲۹، ش ۳ و ۴، ۱۳۷۰، ص ۱۶۲ تا ۱۶۹. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «درباره آفرین فردوسی»، کلک، ش ۳۹، خرداد ۱۳۷۲، ص ۱۹۳ تا ۱۹۶. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «فعل خواستاری، ساخت و کاربرد آن در فارسی میانه (پهلوی)»، مجله زبان‌شناسی، ش ۹، ش ۱، پیاپی ۱۷، بهار و تابستان ۱۳۷۱، تاریخ انتشار ۱۳۷۳، ص ۲ تا ۹. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «گرساسب در پیشگاه اورمرد، نمونه‌ای از داوری در ایران باستان»، کلک، ش ۵۴، ۱۳۷۳، ص ۹ تا ۱۶. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «فره، این نیروی جادویی و آسمانی»، کلک، ش ۶۸ و ۷۰، ۱۳۷۴، ص ۲۳ تا ۴۱. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «مرگ نابهنگام و ناباورانه دوست»، کلک، ش ۸۰ و ۸۳، آبان و بهمن ۱۳۷۵، ص ۵۰۷ تا ۵۱۴.
- «زندگی‌نامه علمی دکتر احمد تفضلی»، کلک، ش ۸۰ و ۸۳، آبان و بهمن

۱۳۷۵، ص ۵۱۴ تا ۵۳۴.

«هنر خوالیگری در فرهنگ کهن ایرانی»، کلک، ش ۸۵ و ۸۸، فروردین - تیر ۱۳۷۶، ص ۱۶۲ تا ۱۶۶. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.

«ادبیات باستانی ایران»، مجله آشنا، ش ۶، ش ۳۵، تابستان ۱۳۷۶.

«تاریخ واقعی و تاریخ روایی»، یادگارنامه استاد عبدالحسین زرین‌کوب، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، به کوشش علی دهباشی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۷ تا ۲۰۲. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.

«یاد بهار» مجموعه مقالات یاد بهار، نشر آگاه، زمستان ۱۳۷۶، ص ۳۵ تا ۴۰. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.

«نوروز»، گزارش کتاب، ش ۱، ش ۵، اسفند ۱۳۷۶.

«در بزرگداشت خرد و دانش»، نامه پارسی، ش ۳، پاییز ۱۳۷۷، ص ۱۷۱ تا ۱۷۵. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.

«نگارش در اسطوره‌ها»، گزارش کتاب، ش ۲، ش ۱۶، اسفند ۱۳۷۷.

«آیا فره از این شهر گریخته است؟» مجموعه گفت‌وگو، نقد و نظر درباره فیلمنامه گفت‌وگو با یاد بهرام بیضایی، به کوشش زاون فوکاسیان، نشر دیدار، ۱۳۷۹، ص ۱۰۵ تا ۱۰۸. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.

«پیمان»، بخارا، ش ۱۳ و ۱۴، خرداد- آبان ۱۳۷۹، ص ۸ تا ۱۷، تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.

«ایزدانی که با سال نو به زمین بازمی‌گردند»، مجموعه مقالات نخستین همایش نوروز، سازمان میراث فرهنگی کشور، پژوهشکده مردم‌شناسی، ۱۳۷۹، ص ۹۳ تا ۱۰۵، تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره. ترجمه

انگلیسی آن در مجموعه: 1st Symposium on Articles Presented to the: nowruz, Spring ۲۰۰۱.

۶۸. pp تا ۷۷.

«احمد تفضلی، انسانی والا، دانشمندی بنام»، یادنامه دکتر احمد تفضلی،

به کوشش دکتر علی‌اشرف صادقی، ۱۳۷۹، ص ۱۱ تا ۲۵.

«تکوین عالم و پایان جهان، به روایت بخشی از کتاب دینکرد»، یادنامه



- دکتر احمد تفضلی، به کوشش دکتر علی اشرف صادقی، ۱۳۷۹، ص ۴۵ تا ۵۹. تجدیدچاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «بخش‌هایی از مباحث اسطوره‌ای در کتاب پنجم دینکرد»، کتاب ماه، ش ۲۵ و ۲۶، مهر و آبان ۱۳۷۹، ص ۱۲ تا ۱۴.
- «پهلوی، زبان و ادبیات»، دانشنامه جهان اسلام (۵)، ص ۸۲۹ تا ۸۳۳، تجدیدچاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «تفضلی، احمد»، دانشنامه جهان اسلام (۶)، ص ۱۴۵ تا ۱۴۶.
- «بهار در گاه‌شماری باستانی ما چگونه از راه می‌رسند؟»، گزارش کتاب، ش ۴۰، ص ۲ تا ۳.
- «سنگ‌نوشته‌های پارس هخامنشی»، نامه فرهنگستان، دوره پنجم، ش ۴۷، اردیبهشت ۱۳۸۰، ص ۸۷ تا ۹۵، تجدیدچاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «کتاب پنجم دینکرد از چه سخن می‌گوید؟»، یادنامه جمشید سروشیان (سروش پیرمغان)، به کوشش کتیون مزداپور، انتشارات ثریا، تهران ۱۳۸۱، ص ۶۳ تا ۶۹. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «تاریخچه‌ای از نگارش خط»، گزارش کتاب، ش ۵۲، اسفند ۱۳۸۰، ص ۲ تا ۵.
- «گزارشی ساده از گاه‌شماری در ایران باستان»، بخارا، ش ۲۴، خرداد و تیر ۱۳۸۱. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «گلی بر مزاری، مزارنوشته نو یافته‌ای به پهلوی ساسانی از کازرون»، نامه ایران باستان، ش ۲، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۱، ص ۶۳ تا ۶۹. تجدیدچاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- مقدمه کتاب اوستای گلدرن، نشر اساطیر، ۱۳۸۲، ص ۵ تا ۳۸. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «جادوی سخن در اساطیر ایران»، زن و فرهنگ، مجموعه مقالات سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۸۲. مجله بخارا، شماره ۳۲، ۱۳۸۲، مهر و آبان، ص ۲۳ تا ۴۵. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «ازدواج‌های اساطیری»، جشن‌نامه دکتر منصوره اتحادیه، ۱۳۸۳، تجدیدچاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.

- «استدلال مزدیسنی در برابر نیست خدای گویان»، جشن‌نامه دکتر محمدامین ریاحی، ۱۳۸۳، تجدیدچاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «احمد تفضلی»، دانش‌نامه زبان و ادب فرهنگستان.
- «خردورزی در آیین زردشت»، مجموعه سخنرانی‌های بزرگداشت زردشت، ۲۰۰۳/۱۳۸۲. تجدیدچاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «یاد یاران»، پیشگفتار مجموعه مقالات دکتر وامقی، ۱۳۸۳، تجدیدچاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «تخمه و هستی بنابر استدلال مزدیسنایی»، جشن‌نامه دکتر مجتبیایی، ۱۳۸۶. تجدیدچاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «تمثیل دین و درخت بنابر استدلال مزدیسنایی»، جشن‌نامه دکتر ابوالقاسمی، ۱۳۸۳، تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «زبان شیرین فارسی»، بخارا، شماره ۳۷؛ ش ۵ و ۶، ۱۳۸۳. تجدیدچاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- سخنرانی در بزرگداشت فرای و متن آن در هفته کتاب تیر، ۱۳۸۳. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «تبریک» (ترجمه فارسی توسط مرتضی هاشمی‌پور)، بخارا، شماره ۳۹ و ۴۰، آذر و اسفند ۱۳۸۳، تجدیدچاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «پیوستی بر مقاله تبریک»، بخارا، شماره ۴۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۴، ص ۶۷ تا ۷۰.
- «خط در اسطوره‌ها»، کنفرانس بین‌المللی لوح تا لوح، تهران، ش ۱۳ و ۱۵، تیر ۱۳۸۴. بخارا، شماره ۴۴، مهر و آبان ۱۳۸۴، ص ۶۷ تا ۷۰. تجدید چاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «جم»، دانش‌نامه زبان و ادب فارسی، به‌سرپرستی: اسماعیل سعادت، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ص ۵۴۴ تا ۵۴۸.
- «کتابه‌ای از دوره اردشیر ساسانی؟»، نامه ایران باستان، سال چهارم، شماره دوم، پائیز و زمستان ۱۳۸۳، انتشار ۱۳۸۵. تجدیدچاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
- «سنت شفاهی در ایران باستان»، بخارا، شماره ۵۳، مرداد ۱۳۸۵، ص ۱۴۱ تا



- ۱۵۱، تجدیدچاپ در مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
 «نیایش و نیروی جادویی آن»، همایش آیین‌ها و آب، ۱۳۸۵، تجدیدچاپ در
 مجموعه زبان، فرهنگ، اسطوره.
 «دریای پارس از دیرباز»، مجموعه مقالات خلیج فارس.
 ترجمه فصل‌های ۲ و ۳ «شکند گمانیک وزار»، یادنامه استاد ماهیار نوابی،
 ۱۳۸۹.
- ترجمه بخشی از Iranica Abstracta، با همکاری تعدادی از دانشجویان
 مقطع دکتری، شماره‌های ۲۰ تا ۲۵، چکیده‌های ایران‌شناسی، جلد‌های ۲۰
 تا ۲۵، مرکز نشر دانشگاهی، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، ۱۳۸۰ تا
 ۱۳۸۵.
- پیش‌درآمدی بر جلد ۱۵ کتاب یونانیان و بربرها، ۱۳۸۵، انتشارات توس.
 «یونانیان و بربرها»، بخارا، اسفند ۱۳۸۵.
- «جلوه‌های زن در تاریخ زندگی زردشت»، جشن‌نامه دکتر بدرالزمان قریب،
 ۱۳۸۷.
- «آغاز سال، آغاز همه رویدادهای نیک (بنابر رساله ماه فروردین روز
 خرداد)»، صنعت نشر، ۱۳۸۶.
- «گزارشی ساده از سنگ‌نوشته‌های کردیر»، بخارا، شماره ۴ و ۶، آذر- اسفند
 ۱۳۸۶، ص ۳۹ تا ۵۳.
- «خویشکاری فردوسی»، بخارا، ش ۶۶، ۱۳۸۷.
- «آوای سنگ‌ها»، بخارا، ش ۶۷، ۱۳۸۷.
- «ترجمه فصل چهار شکند گمانیک»، یادنامه حمید مجامدی، ۱۳۸۹.
- «در ستایش فرزانی»، سخنرانی در بزرگداشت بدرالزمان قریب، چاپ در
 بخارا، شماره ۶۸ و ۶۹، آذر و اسفند ۱۳۸۷، ص ۱۹۸ تا ۲۰۱.
- «کتابخانه‌های هخامنشی و لوکوک»، بخارا، شماره ۷۰، خرداد و اردیبهشت
 ۱۳۸۸، ص ۳۱۱ تا ۳۱۵.
- «نوروز در نوروزنامه» صنعت نشر، سال سوم، شماره ۲۳ و ۲۴، بهمن و
 اسفند ۱۳۸۹.
- «زند و پازند»، دانشنامه زبان و ادب فارسی، جلد سوم، فرهنگستان زبان و

ادب فارسی به سرپرستی اسمعیل سعادت، ۱۳۸۸، ص ۸۶ تا ۸۹.

«چشمه دریای چیچست»، مجموعه مقالات خوی‌شناسی، ۱۳۸۹.

«فرهنگ و تمدن»، نقد کتاب در فرهنگ خود زیستن و به فرهنگ دیگر نگرستن. نوشته بلوک‌باشی، چاپ در دنیای کتاب، مهرماه ۱۳۸۹.

«فردوسی و هفت خانش»، مقدمه بر اجرای هفت‌خان رستم. شاهنامه فردوسی به روایت و کارگردانی پری صابری، ۲۷، خرداد ۱۳۸۸.

«تخت جمشید تنها محل برگزاری نوروز نبود، نگاهی به الواح خزانه و باروی تخت جمشید»، محله صنعت نشر، اسفند ۱۳۸۸.

«پزشکی در فرهنگ ایران باستان» مقدمه بر کتاب پزشکی در فصل ۱۵۷ دینکرد نوشته نرجس بانو صبوری، انتشارات دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.

«مقدمه کتاب تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام»، مجموعه مقالات مربوط به ادبیات قبل از اسلام.

«یادگار زیریران». نشر توام با شعر خطابه در سمینار شعر فارسی انجمن زبانشناسی.

مقالات انگلیسی و فرانسوی

Ecylopaedia Iranica

Bahram-Pazdu

Cangranhaca Nama

Anushiravana b.Marzban Ravari

Congration pers. Tabrik, sad- bas

Cooking in Pahlavi literature

Borz- Nama

سوابق علمی و اجرایی

پژوهشگر بنیاد فرهنگ ایران از ۱۳۴۷ تا ۱۳۴۹.

استادیار گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی دانشگاه تهران از ۱۳۴۹ تا ۱۳۶۲.

دانشیار گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی دانشگاه تهران از ۱۳۶۲ تا ۱۳۷۳.

استاد گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی دانشگاه تهران از ۱۳۷۳ تا ۱۳۸۵.



- استاد گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی دانشگاه آزاد.
 بازنشسته دانشگاه تهران با رتبه ۲۹ استادی ۱۳۸۵.
 استاد گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی دانشکده زبان دانشگاه آزاد تهران
 واحد علوم تحقیقات.
 عضویت در مجامع علمی داخلی و خارجی
 عضویت شورای عالی علمی مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
 عضو وابسته فرهنگستان زبان ایران، ۱۳۶۸.
 عضو گروه واژه‌گزینی فرهنگستان زبان ایران، ۱۳۸۷.
 عضویت هیأت آئین کتاب و جوایز بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
 عضو گروه انتخاب کتاب.
 عضو هیات علمی جایزه پروین اعتصامی.
 Ehsan Yarshater Book Prize for Ancient Iranian Studies
 عضویت در هیأت تحریریه نشریات داخلی
 نامه انسان‌شناسی: دانشگاه علوم اجتماعی.
 مجله مطالعات ایرانی: نشریه مرکز تحقیقات فرهنگ و زبان‌های ایرانی،
 دانشگاه شهید باهنر کرمان.
 نامه ایران باستان: مجله بین‌المللی مطالعات ایرانی.
 پیک نور: مجله دانشکده ادبیات پیام نور
 مجله زبان‌شناخت: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 پژوهش نامه ادیان: مجله گروه ادیان و عرفان دانشگاه آزاد علوم تحقیقات.
 جوایز و افتخارات
 جایزه کتاب سال جمهوری اسلامی ۱۳۶۹.
 جایزه کتاب برگزیده سال دانشگاه‌های کشور ۱۳۶۸ و ۱۳۶۹.
 تقدیرنامه رئیس بنیاد ایران‌شناسی ۱۳۸۱.
 بزرگداشت انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ۱۳۸۲.
 تقدیرنامه دانشگاه تهران ۱۳۸۲.
 تقدیرنامه احمد مسجدجامعی وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی ۱۳۸۳.
 جایزه کتاب فصل سال ۱۳۶۸ برای کتاب دینکرد پنجم.

Lifetime Achievement Award studies
The International Society for Iranian Studies .۱۳۸۹ / ۲۰۱۰

منابع:

- چیت‌ساز، ساناز. (۱۳۸۹). دیدار و گفت‌وگو با دکتر ژاله آموزگار. بخارا، ۷۲-۷۳.
- دکتر ژاله آموزگار، بزرگ بانوی تاریخ ایرانی - ایران گلوب. (بدون تاریخ). بازیابی از <http://www.iranglobe.ir/jaleh-amouzgar/>
- زبان‌های باستانی و ادیان آسمانی در گفت‌وگو با دکتر ژاله آموزگار. (۱۳۸۹). هفت آسمان، ۴۵.
- ژاله آموزگار - ویکی‌ادبیات. (بدون تاریخ). بازیابی از http://wikiadabiat.net/wiki/%DA%98%D8%A7%D9%84%D9%87_%D8%A2%D9%85%D9%88%D8%B2%DA%AF%D8%A7%D8%B1

بخش باز

جنبش فرهنگی نومعتزلیان در ایران معاصر

فرهاد خسروخاور - محسن متقی

جریان نواندیشی و نوگرایی در جهان اسلام، با تکیه بر میراث معتزله، کوشیده است تا قرائت خود از متن را بر پایه خوانش جدید و با تکیه بر دستاوردهای علوم اجتماعی و انسانی بنا کند. اگر چه حوزه‌های پژوهشی از مفهوم "کلام جدید" برای تحلیل و فهم این جریان استفاده می‌کنند اما با توجه به کوشش سرآمدان فکری این گرایش جهت بازخوانی مفهوم عقل برای فهم بهتر وحی، بازاندیشی در باب مسئله حُسن و قُبْح عقلی و شرعی رفتار آدمی، به پرسش کشیدن مسئله شر و نقش خدا، واژه نومعتزلی برای تعریف این جریان صحیح‌تر به نظر می‌رسد و ما در این نوشته تلاش خواهیم کرد تا جنبه‌های مختلف این گرایش را بررسی و نقش آنان در طرح تازه‌ای از اسلام را برجسته کنیم. هدف ما در این نوشته کوتاه نه تکفیر و یا تکبیر، نه مدح و نه ذم این جریان؛ بلکه تأکید بر نقشی است که این نواندیشان، علیرغم همه اختلافاتی که میانشان وجود دارد، در به پرسش کشیدن بسیاری از مبانی اندیشه دینی داشته‌اند. این نوشته به نوعی برجسته‌کردن وجود کثرت‌گرایی در حوزه اندیشه دینی در دنیای معاصر و ضرورت بنا کردن الاهیات تازه بر مبنای اندیشه اسلامی و به‌کارگیری علوم انسانی و اجتماعی مدرن برای فهم



بهرتر متن مقدس و سنت اسلامی و سازگار کردن اندیشه دین با بسیاری از ارزش‌های جهان مدرن است. شماری از این نواندیشان، اگر چه از خانواده‌های سنتی و دین‌دار برخاسته‌اند و برخی تحصیلات سنتی را هم تا بالاترین مدارج آن طی کرده‌اند، اما با تحصیل در نهادهای آموزشی مدرن و درس‌آموزی از مکاتب جدید، به تفسیر و تاویل متن و ضرورت خوانشی مدرن از سنت دینی برآمده‌اند. علی عبدالرازق، محمد طالبی، امین خولی، احمد خلف الله، محمد مجتهد شبستری، محسن کدیور، نمونه‌ای از درس خواندگان قدیم و جدید هستند. درکنار این افراد کسانی چون محمد آرکون، عابد جابری، حامد ابوزید، حسن حنفی، فضل الرحمان، محمد شحرور، عبدالکریم سروش قرار دارند که دانش آموخته دانشگاه‌های کشور خود و دنیای غرب بوده و آثاری به زبان‌های غربی منتشر کرده‌اند.

صفت نومعتزلی را ما با توجه به تلاش این نواندیشان جهت سازگار کردن متن مقدس با دست آوردهای بشری، قرائت عقلانی از سنت دینی، بنا کردن اخلاق عرفی و پذیرش تاریخ‌مندی احکام اسلامی انتخاب کرده‌ایم. در بررسی جریان نومعتزلیان در ایران معاصر، ما از مفهوم جنبش فرهنگی^[۱] و فکری استفاده می‌کنیم که به باور ما متمایز از جنبش‌های اجتماعی^[۲] قدیم و جدید می‌باشد. این جنبش فرهنگی در برگرفته دو نسل از روشنفکران مسلمان بوده که هر چند از نظر کمیت تعداد آن‌ها از ده‌ها روشنفکر شناخته شده و یا میانجی تجاوز نمی‌کند، با این وجود آنان موفق شده‌اند تا پیام خود را به افشار زیادی از جامعه منتقل کنند. تمایز میان این جنبش فرهنگی را با جنبش‌های اجتماعی در خطوط زیر می‌توان نشان داد:

نخست اینکه جنبش فرهنگی از نظر کمیت دربرگیرنده تعداد محدودی از افراد می‌باشد درحالی‌که در جنبش‌های اجتماعی ما شاهد ظهور تعداد بسیاری زیادی از افراد و کنش‌گران اجتماعی هستیم.

نکته دوم اینکه از نظر زمانی نیز تمایز میان جنبش فرهنگی و اجتماعی وجود دارد. درحالی‌که جنبش فرهنگی می‌تواند یک یا دو دهه تداوم داشته باشد، عمر یک جنبش اجتماعی نسبتاً کوتاه است.

1-Mouvement culturel

2-Mouvements sociaux

نکته سوم اینکه جنبش فرهنگی اهداف فکری و فرهنگی را تعقیب می‌کند درحالی‌که در جنبش‌های اجتماعی مطالبات سیاسی اقتصادی و اجتماعی غالب است و بسیج نیروها بر محور خواست‌ها و مطالبات خاصی شکل می‌گیرد.

نکته چهارم اینکه جنبش فرهنگی نومعتزلیان مسلمان در ایران معاصر قائم به فرد نبوده بلکه در برگیرنده گروهی از روشنفکران مسلمان می‌باشد؛ هر چند نقش محوری کسانی چون عبدالکریم سروش و مجتهد شبستری را در میان نسل اول این جریان نمی‌توان نادیده گرفت، اما این پدیده در میان نسل دوم رنگ باخته و رابطه میان آنان بر نوعی برابری استوار است درحالی‌که در میان نسل اول ما شاهد روابط مرید و مرادی و یا معلم و شاگرد هستیم. سرانجام اینکه جریان نومعتزله را نمی‌توان بازتولید ساده معتزلیان در تاریخ معاصر دانست اگر چه شباهت‌هایی میان برخی از تلاش‌های فکری نومعتزلیان با جریان تاریخی اعتزال وجود دارد اما با بررسی دقیق این جریان تمایزات میان نومعتزلیان با هم‌تایان تاریخی خود از یکسو و دیگر جریان‌ات فکری موجود در جهان اسلام آشکار می‌شود.

ریشه‌های تاریخی این جریان به دوران آغاز اسلام و شکل‌گیری مکتب کلامی معتزله بر می‌گردد و مشهور است که چنین صفتی را مخالفان این جریان برای نامیدن رویکرد این گروه به‌کارگرفته‌اند و " این توصیف از سوی جبهه مخالف، که نه برای مدح که برای ذم آنان است"^[۳]

نومعتزلیان کوشش‌های نظری خود را به نوعی در ادامه جریان معتزله دانسته که در آغاز قرن دوم هجری در بصره ظهور کردند. در غرب این جریان را از نخستین گرایش‌های آزاد اندیشی در جهان اسلام دانسته‌اند^[۴] ولی شناخت پیشینه این جریان و تحولات آن مشکل است. برخی معتقدند که مؤسس این فرقه، واصل ابن عطا، چون با استادش حسن بصری در مسئله گناه کبیره اختلاف پیدا کرد از مجلس او اعتزال جست و به همین جهت آنان به معتزله معروف شدند. برخی دیگر علت اصلی ظهور این گروه را در تعریف

۳- محمد رضا وصفی، نومعتزلیان گفتگو با: حامد ابوزید، عابد جابری، محمد ارکون، حسن حنفی، نشر نگاه معاصر ۱۳۸۷ ص ۵

4-Malek Chebel, L'Islam et la Raison Le combat des idées, éd Perrin, 2006, pp 36-58



مسلمان فاسق که نه مومن است و نه کافر دانسته‌اند. هانری لائوس در کتاب فرقه‌های اسلامی معتقد است که ظهور ایران جریان به دوران اولیه اسلام و به جنگ میان علی و معاویه بر می‌گردد که معتزلیان حاضر به شرکت در این جنگ نشدند^[5]. به هر حال آنان از نخستین گرایش‌های فکری در جهان اسلام هستند که نام و شهرتشان با اوصافی چون اهل رای و اجتهاد طرح شد و با طرح مسائلی چون حادث بودن قرآن، فُبح و حُسن عقلی رفتار آدمیان به رویارویی با جریان اشاعره بر آمدند که که امر الاهی را در مقابل امر انسانی قرار داده و در تضاد میان این دو جانب امر الاهی را با تفسیر خاص خود پی می‌گرفتند. سخن معتزله که می‌گوید قرآن حادث است "تنها یک جدال فکری و بی فایده نیست، در حادث بودن، این معنا نهفته است که نزول آیات، به تناسب و فراخور نیاز مخاطب است و آیات در ارتباط با عالم واقع و در راستای تحقق منافع حقیقی جامعه است"^[6].

بررسی زمینه‌های ظهور و شکل‌گیری معتزله در تاریخ اندیشه اسلامی ساده نیست، با این وجود سه عامل نقش مهم در پدید آمدن این جریان داشته است^[7].

نخست کشمکش‌های سیاسی در درون امت اسلامی که پس از مرگ عثمان و با خلافت علی آغاز شد. در این دوران کشمکش‌های سیاسی رنگ الاهیاتی به خود گرفت و در نهایت باعث پدید آمدن فرقه‌های مختلف اسلامی شد. دوم تأثیر ادیان و مخصوصاً فلسفه یونان بر اندیشه اسلامی و انتقال بخشی از میراث فلسفه یونانی در درون جامعه اسلامی و شکل‌گیری نوعی الاهیات اسلامی با تکیه بر سنت فلسفه یونانی.

سوم حضور گرایش‌های دیگر و مخصوصاً زنادقه که ضرورت بازاندیشی در برخی از مبانی دینی را دامن زدند.

اگر چه آراء کمی از معتزلیان اکنون در دسترس ماست با این وجود می‌توان

5-Henri Laouste, Les schismes dans l'Islam, Payot, Paris, 1965

6- محمد رضا وصفی، نومعتزلیان گفتگو با: حامد ابوزید، عابد جابری، محمد ارکون، حسن حنفی، نشر نگاه معاصر ۱۳۸۷ ص ۳۷

7- Sabrina Mervin, Histoire de l'Islam, Fondements et doctrines, Flammarion, Champs-Histoire, 2000

کلیت دیدگاه‌های آنان را این‌چنین صورت بندی کرد^[۸].

۱- اصل توحید که خدا مطلق است و صفات الهی را باید بر اساس نزول آیات وحی فهمید. قرآن کلام خداست که در طول رسالت پیامبر بر او نازل شد و نزول قرآن نه دفعی بلکه تدریجی است. مسئله نزول قرآن و رابطه وحی با پیامبر اسلام از همان آغاز موضوع جدل و بحث بود و در دوران حیات پیامبر نیز بسیاری با وحی مسئله داشته و پیامبر را با شاعران و ساحران مقایسه می‌کردند. در دوران معاصر، قرآن چون کلام خدا و یا کلام محمد صورت‌بندی تازه‌ای در نزد نومعتزلیان یافت^[۹].

۲- مسئله عدل الهی. آنان پرسش در باب آزادی و اختیار از یکسو و جبر آدمی از سوی دیگر را دوباره زنده کردند و معتقدند که خدا عادل است و به عدل دعوت می‌کند. آنان افعال آدمی را به اضطراری و اختیاری تقسیم می‌کردند.

۳- وعده و وعید. از آنجا که خدا عادل است در نتیجه به وعده‌ها و وعیدهای خود عمل می‌کند.

۴- مسئله المنزله بین المنزلتین. پرسش در باب مسئله گناه و گناه کبیره و اینکه آیا انسان گناهکار از دایره دین خارج می‌شود.

۵- امر به معروف و نهی از منکر

اگر چه تبارشناسی جریان معتزله در تاریخ اندیشه اسلامی ساده نیست و ما شاهد تداوم این جریان در تاریخ نیستیم و نمی‌توان نوعی سنت معتزلی را در طول تاریخ اسلام پی گرفت با این وجود رویکرد معتزله و کوشش آنان جهت به‌کارگیری عقل آدمی در فهم متن و جهان در تاریخ پایدار ماند و

۸- حنا الفاخوری/ خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمید آیتی، انتشارات علمی فرهنگی ۱۳۷۳، فصل دوم ۱۱۴-۱۳۸ این پنج اصل در فرهنگ اسلامی زیر عنوان اصول خمسه معتزلیان مشهور است.

مهبیار مهرآذین، بررسی آرای و عقاید و سیر تاریخی مکتب اعتزال، ۲۱ اردیبهشت ۱۳۹۸ سایت فرهنگی نیلوفر کتاب‌شناسی کامل نیست.

۹- متن مقدس مسلمانان و رابطه متن با پیامبر اسلام اکنون باعث بحث و گفتگوهای بسیار شده است. کتاب ابوزید در باب مفهوم نص نوعی بازاندیشی در باب قرآن است. این بحث‌ها با مصاحبه عبدالکریم سروش در باب قرآن کلام محمد آغاز شد و سپس با نظریه "روای رسولانه پیامبر" ادامه یافت. سروش دیدگاه خود در باب "قرآن کلام محمد" را در ادامه سنت معتزله می‌داند



اندیشه‌های معتزلی در کشمکش‌های نظری میان عقل‌گرایان و نص‌گرایان به کمک عقل‌گرایان آمد.

سنت عقل‌گرایی در جهان اسلام و در میان دو گرایش غالب، تسنن و تشیع، بار دیگر در قرن نوزده و با نگاهی به پیشرفت غربیان از سر گرفته شد. غربیان نه تنها در حوزه فکری بلکه در حوزه عملی نیز از مسلمانان پیشی گرفتند و در طول قرن نوزده کم کم حس عقب‌ماندگی و انحطاط در میان بخشی از روشنفکران و علمای اسلام ظهور کرد. جدا از حوادث سیاسی و جنگ‌هایی که در این قرن اتفاق افتاد، این پرسش بار دیگر در مقابل مسلمانان قرار گرفت که آیا ریشه این عقب‌ماندگی و انحطاط را باید در درون دین جستجو کرد و یا خوانش و قرائت ما از دین غلط بوده و مسلمانان با کنار گذاشتن دین و عدم توانایی خوانش درست از دین، به انحطاط افتادند. در چنین فضایی بود که در درون جامعه شیعی بار دیگر کشمکش تازه‌ای بر سر خوانش متن و روش درست برای فهم آن در گرفت که منجر به شکل‌گیری دو جریان اصولی و اخباری گردید.

در جهان تسنن نیز رابطه دین با انحطاط و ضرورت خوانش تازه از منابع دینی بار دیگر در ابعاد تازه‌ای مطرح شد که نمونه آن در کوشش‌های محمدعبده و همکاری فکری او با سید جمال می‌توان دید. اگر چه سید جمال و عبده هیچ‌گاه خود را نومعتزلی ندانستند؛ با این وجود "بنا بر باور بسیاری، با سید جمال الدین اسدآبادی آغاز شد، مکتبی که پس از او از سوی شاگردش محمد عبده در مصر پی گرفته شد"^{۱۰}. اما اصل اساسی جهت خوانش متن همانا ضرورت به‌کارگیری عقل جهت فهم متن و شناخت غایت نزول وحی بود. به همین دلیل گوهر اصلی سخن این جریان نشان دادن عقل در کنار متن است. در اینجا به بررسی زمینه‌های شکل‌گیری این جریان پرداخته و سپس شاخصه آن را در پرتو تغییر و تحولات دنیای مدرن بررسی خواهیم کرد.

زمینه شکل‌گیری جریان نومعتزلیان

زمان‌بندی این جریان امری قراردادی است، اما پژوهشگران حوادث قرن

۱۰- محمد رضا وصفی، نومعتزلیان گفتگو با: حامد ابوزید، عابد جابری، محمد ارکون، حسن حنفی، نشر

نوزده و رابطه جهان غرب با دنیای اسلام را سرآغاز نوعی اندیشیدن به مبانی دینی و کوشش جهت فهم راز پیشرفت غرب و انحطاط جهان اسلام دانسته‌اند. موضوع عقب‌ماندگی و انحطاط جوامع اسلامی در نیمه دوم قرن نوزدهم به دغدغه بسیاری از روشنفکران، عالمان و سیاست‌مداران کشورهای جهان اسلام تبدیل شد. اگر چه موضوع انحطاط و عقب‌ماندگی کشورهای اسلامی مورد توافق آنان بود، ولی پاسخ به این پرسش و نقش دین در خروج از انحطاط و عقب‌ماندگی بسیار متفاوت بود. برخی راه حل خروج از بحران را کنار گذاشتن اسلام و روی آوردن به تجربه غرب دانستند. عده دیگری برای حفظ هویت، نوعی سلفی‌گری و بازگشت به اسلام نخستین را پیشنهاد کردند و سرانجام برخی از مصلحان مسلمان کوشیدند تا با تفسیری نو از اسلام و سازگار کردن دین با مقتضیات زمانه، به نوسازی میراث اسلامی پرداخته و مسلمان‌ها را به خروج از چنین وضعیت بحرانی دعوت کنند^[۱۱]. در میان این مصلحان، همانطور که اشاره کردیم، نقش سید جمال و کوشش‌های او انکارناپذیر است هر چند نوشته‌های او از جنبه نظری ضعیف و فاقد دستگام منظم اندیشگی است با این وجود با نگاهی به مجموعه نوشته‌هایی که در دوران اقامت او در پاریس و در مجله عروه الوثقی چاپ شده، می‌توان دریافت که موضوع عقب‌ماندگی و انحطاط جوامع اسلامی از دغدغه‌های اصلی او بوده است. سید جمال هر چند نظریات منسجمی در باب عقب‌ماندگی و انحطاط جوامع اسلامی ارائه نداد، با این وجود نقش مهمی در بیداری جهان اسلام و تربیت شاگردان مهمی داشت که نمونه آن محمد عبده است. سرآمدان فکری دنیای اسلام در طول قرن نوزده و بیست، خود را در مقابل اندیشه‌ها، افکار و جوامعی یافتند که هر چند از مذهب دور شده اما راه ترقی و تکامل و تعالی را تا بالاترین وجه آن پیموده‌اند و پیشرفت کشورهای غربی بدون تکیه بر مذهب، پرسش‌هایی اساسی در برابر مصلحان دینی جوامع اسلامی قرار داد و آنان را بر آن داشت تا در باب رابطه میان مذهب و انحطاط، مذهب و دستاوردهای غرب اندیشه کرده و به بازخوانی و بازاندیشی در باب مبانی دین بپردازند.

۱۱- جریان شناسی نو معتزله، جواد کلی/حسن یوسفیان، معرفت کلامی سال اول، شماره سوم، پائیز ۱۳۸۹،



اکنون به بررسی زمینه‌های سربرآوردن جریان نومعتزلی در جهان اسلام پرداخته و سپس شاخصه‌های این جریان را برجسته خواهیم کرد. در این بخش به چند عامل در تکوین این جریان اشاره خواهیم کرد که نقش مهمی در ارائه نوعی اندیشه دینی سازگار با زمان به پیش نهادند^[۱۲]. این عوامل هر کدام به درجات مختلف در آگاهی اندیشمندان نقش بازی کردند. برای مثال اگر مسئله تجدد و اندیشیدن در باب مفهوم تجدد فصل مشترک این اندیشمندان است، اما مسئله استعمار در نزد متفکران عرب پررنگ و در میان متفکران مسلمان ایرانی کم‌رنگ‌تر است.

تجدد. از واژه‌های پربسامد در حوزه فکری در جوامع اسلامی است. مدرنیت، تجدد، نوسازی، نو شدن، غربی شدن، مدرن شدن همگی معادل‌هایی است که روشنفکران مسلمان برای نامیدن فرایند پدیده‌ای که در غرب نام تجدد به خود گرفته، به‌کاربردند. با توجه به اینکه پدیده تجدد در غرب و در درون فرهنگ و مذهب مسیحیت و در دورانی در تقابل با اندیشه‌های دینی رسمی مسیحیت پدید آمد، این پرسش را در مقابل اندیشمندان جوامع اسلامی قرار داد که راز این پیشرفت چیست و چگونه تمدن غربی موفق شد تا با پشت سرگذاوردن قرون وسطی، بینشی تازه از عالم و آدم درآفکند. در برابر این پرسش، نواندیشان و متفکران کشورهای مسلمان کوشیدند تا نسبت خود را با غرب و مبانی فکری آن روشن کنند. از نیمه دوم قرن نوزدهم تا کنون، مسئله تجدد و مبانی فکری و فلسفی آن، همچنان از مشغولیات ذهنی نواندیشان مسلمان است. برخی از این متفکران کوشیده‌اند تا با تمایز میان تجدد، نوسازی و نوگرایی، به دفاع از روند نوسازی در جوامع اسلامی برآیند. بحث نظری در باب منطق احیاء، اصلاح، بازسازی و بهسازی، همچنان در میان بازیگران اصلی

۱۲- نویسندگان مقاله "جریان شناسی نومعتزله" دو عامل را در شکل‌گیری مکتب نو معتزله مهم می‌دانند. نخست پاسخ به شبهات مستشرقان در مورد معرفی اسلام به عنوان عامل عقب ماندگی مسلمانان. دوم بازسازی اندیشه اسلامی با احیای آرای معتزله به منظور ایجاد تحول در جامعه اسلامی. در باره نکته دوم در این مقاله ما به تفصیل به آن خواهیم پرداخت اما گمان نمی‌کنیم که نومعتزلیان دغدغه رویارویی و نقد اندیشه‌های شرق شناسان را داشته باشند. گفتگوهای سید جمال و رزان و یا نقدهای ادوارد سعید رابطه مستقیم با دیدگاه‌های نومعتزلیان ندارد. جریان شناسی نو معتزله، جواد کلی/حسن یوسفیان، معرفت کلامی

صحنه اندیشه دینی در ایران در جریان است.^[۱۳]

استعمار. اگر تجدد و پیشرفت کشورهای غربی چشم مردم مسلمان و متفکرین آن کشورها را خیره کرد، اما کم کم برخی از آنان دریافتند که در پس آرمان‌خواهی غربیان و کوشش در جهت بسط انسان‌باوری، نوعی زیاده‌خواهی و استعمار و استثمار نیز نهفته است. عبدالهادی حائری در پژوهش‌های تاریخی خود و در ارتباط با رویکرد جهان اسلام به تمدن و فرهنگ غرب، از دو رویه تمدن غربی سخن رانده است. رویه نخست "دانش و کارشناسی و یافته‌های نوین غرب در نیمه دوم سده ۱۸ و آغاز سده نوزده و رویه دوم، رویه استعماری غرب"^[۱۴] است. حائری در فصل نهم و دهم کتاب خود به بررسی دیدگاه اندیشه‌گران ایران در ارتباط با استعمار روسیه، انگلیس و فرانسه پرداخته و تناقض دیدگاه برخی از آنان در باب استعمار را برجسته کرده است. بررسی دیدگاه‌های کسانی چون عبدالطیف شوشتری، آقا احمد کرمانشاهی، زیدالعابدین شیروانی و میرزای قمی، نشان‌گر نوعی ناهمگونی در بررسی پدیده استعمار در فضای ایران آن دوران است. در دوران معاصر نیز نواندیشان دینی در دوران پیش از انقلاب، استعمار را در چهره امپریالیسم آمریکا دیده و بخشی از مبارزه نظری خود را به انتقاد از جنبه‌های مختلف استعمار غربیان و مخصوصاً آمریکا اختصاص دادند.

اما مسئله استعمار در میان روشنفکران مسلمان و مخصوصاً کشورهایایی که سال‌ها طعم استعمار غربیان را در کشورهای خود چشیده بودند، باعث نوعی نقادی از غرب در چارچوب دیدگاه‌های استعماری غربیان شد. برخی از روشنفکران چون حنفی، معتقدند که "غرب، پانصد سال، شعار برتری نژاد اروپایی را ترویج کرد. متأسفانه، آن‌ها مدرنیته را، با شعار برتری خود نسبت

۱۳- برای نمونه تازه‌ای از این بحث‌ها به نوشته زیر رجوع شود. مجله چشم انداز یکی از شماره‌های خود را به بحث درباب منطق احیاء باطرح دیدگاه‌های نواندیشان دینی اختصاص داده است. در این شماره نویسندگان به تمایز میان احیاءگری، اصلاحگری و بهسازی پرداخته‌اند.

محمود صدی با تکیه بر مفهوم بهسازی کوشیده است تا تمایز دیدگاه خود را با احیاء گران برجسته کند. محمود صدی، اصلاح دینی و تابش اندیشی اقبال لاهوری. سروش دباغ، جاده رفم دینی به سراب ختم نمی‌شود. محمود صدی، احیاءگر و اصلاح‌گر می‌توانند به یکدیگر ببینند. مجله چشم انداز ایران،

شهریورمهرماه ۱۳۹۲

۱۴- عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی اندیشه گران ایرانی با در رویه تمدن بورژازی غرب، امیر کبیر

۱۳۶۷ ص ۱۷



به سایر نژادها همراه کردند. شعار برخورد تمدن‌ها، تنها برای برتری جویی و حکومت بر جهان بود^[۱۵].

فروپاشی امپراطوری عثمانی. اگر استعمار، شکاف میان دنیای مدرن و ساختارهای جهان سنتی را نمایان کرد؛ زوال و فروپاشی امپراطوری اسلامی، نه تنها از بین رفتن یک دولت و حکومت اسلامی، بلکه پایان دوران امپراطوری در جهان اسلام و آغاز عصر جدیدی در کشورهای اسلامی و ظهور دولت-ملت^[۱۶]‌های جدید در جهان اسلام بود. با فروپاشی امپراطوری عثمانی مسئله حکومت، خلافت و رهبری جامعه اسلامی مطرح و پرسش در این باب‌ها، در مقابل متفکران مسلمان قرار گرفت. بحران دامن‌گیر جوامع اسلامی و پرسش در باب حکومت و بحران خلافت، دو متفکر اسلامی را به پاسخ‌گویی واداشت، هر چند پاسخی که هر کدام به چنین بحرانی دادند بسیار متفاوت بود. رشید رضا کوشید تا فروپاشی امپراطوری عثمانی را آغازی برای انتقال مرکز ثقل جهان اسلام از ترکیه به جهان عرب نشان دهد و به دفاع از نوعی خلافت اسلامی در جهان معاصر برآید. از سوی دیگر فروپاشی امپراطوری اسلامی، زمینه نقد مفهوم خلافت اسلامی و رابطه دین با سیاست، مشروعیت دینی نظام‌های سیاسی در جهان اسلام، رابطه تبعیت دینی و تبعیت سیاسی را در ابعاد تازه‌ای مطرح کرد و در چنین فضایی، یکی دیگر از متفکران جهان اسلام و از درس‌خواندگان الازهر، علی عبدالرازق، کوشید تا نظریه‌های تازه‌ای در باب حکومت در دوران معاصر ارائه دهد. کتاب او "الاسلام و اصول حکم" که در سال ۱۹۲۴ منتشر شد از نخستین متون مهم در قرن بیست جهت طرح تازه‌ای از ضرورت عرفی کردن حکومت و گسستن رابطه دین با سیاست و نقد خلافت است. در این کتاب عبدالرازق کوشید تا نشان دهد که خلافت و هر نوع حکومت سیاسی دارای هیچ مشروعیت دینی نیست و مسلمانان می‌توانند به مبارزه با حکومت‌های فاسد برآیند که ادعای مشروعیت دینی داشته و تبعیت سیاسی را نوعی تبعیت دینی می‌دانند^[۱۷].

۱۵- حمد رضا وصفی، نومعتزلیان گفتگو با: حامد ابوزید، عابد جابری، محمد ارکون، حسن حنفی، نشر نگاه معاصر ۱۳۸۷ ص ۱۳۸

بنیادگرایی. یکی از پاسخ‌های ممکن به بحران اندیشه سیاسی، بنا کردن حکومت دینی بر مبنای شریعت اسلامی است. همان‌طور که در بالا اشاره کردیم، رشیدرضا را می‌توان سردمدار این جریان دانست. او که شاگرد مستقیم عبده بود، در شکل‌گیری اندیشه حکومت اسلامی و فعالیت جریان اخوان المسلمین نقش فعالی داشت. رساله مهم او زیر عنوان "الخلافة والامامة العظمی" در سال ۱۹۲۲ کمی پیش از الغای خلافت عثمانی منتشر شد و او در این اثر کوشید تا امکان احیاء خلافت در دوران مدرن را نشان دهد.^[۱۸] پس از رشیدرضا می‌توان ادامه آن حرکت را در نوشته‌های قطب و شکل‌گیری سازمان اخوان المسلمین در جهان تسنن و شکل‌گیری فدائیان اسلام در ایران دید. برخی از جوانان مسلمان در کشور مصر در برابر نابسامانی‌ها، عقب افتادگی، بحران سیاسی و اخلاقی کوشیدند تا پاسخ را در روی آوردن به اسلام و بنا کردن جامعه امروز بر مبنای شریعت اسلامی جستجو کنند. اینان با تکیه بر نوشته‌های قطب و تفسیری نص‌گرایانه از متون دینی تنها پاسخ ممکن به بحران جهان اسلام را روی آوردن به دین، احیاء مبنای دینی، کاربست شریعت و نفی غرب دانستند و سرنگونی حکومت‌های موجود در جهان عرب را وظیفه مسلمانان معتقد و انقلابی دانستند. تبارشناسی این جریان و تحولات آن تا امروز موضوع نوشته ما نیست، اما وجود گرایش‌های مختلف در درون این جریان نشان از تفسیرهای متفاوت از دین و نوع به‌کارگیری شریعت در جهان امروز دارد. تفاسیر بنیادگرایان بار دیگر این پرسش را در مقابل نوگرایان و نواندیشان مسلمان قرار داد که درست‌ترین تفسیر و برداشت از دین و متن دینی چیست؟ آیا قرائتی غیر بنیادگرایانه از دین و متون دینی ممکن است؟ آیا کنش سیاسی معطوف به خشونت، در منظومه دینی، امری پذیرفتنی است؟ در برابر این پرسش‌ها بود که جریان نواندیشی دینی در جهان اسلام

فیلالی انصاری انجام داده‌و در مقدمه بلندخود به گرفتاری‌های نواندیشی دینی و بازاندیشی در باب منبع مشروعیت نظام‌های سیاسی اشاره کرده است. در پایان کتاب مترجم بخشی از کشمکش‌های سیاسی، دینی، فکری را که پس از ترجمه کتاب در مصر اتفاق افتاد را نشان داده است

Ali abderrazig, L'islam et les fondements du pouvoir, Nouvelle traduction et introduction de Abdou filali-ansary, Edition la Découverte/CEDEJ, 1994

۱۸- برای خلاصه‌ای موجز از اندیشه‌های رشید رضا و ایده حکومت اسلامی در قرن بیست نگاه کنید به حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهالدین خرمشاهی، خوارزمی، ۱۳۶۲، فصل سوم



کوشید تا خوانشی جدید از دین ارائه دهد که ما در بخش دوم این مقاله به آن خواهیم پرداخت.

شکست اعراب و ظهور ملی‌گرایی. در کنار بنیادگرایی، باید از ملی‌گرایی و یا ناسیونالیسم نام برد که در جهان عرب و در ایران قرن بیست سر برآورد، تا هم پاسخی به بحران سیاسی جهان عرب و حضور استبداد حکومتی باشد و هم نوعی نقد اسلام همچون تنها ایدئولوژی مبارزه در برابر استعمار و غرب. در جهان عرب و مخصوصاً در میان مصریان، جنبش وطن‌پرستی زمینه‌ای برای سربرآوردن ناسیونالیسم عرب شد. در طول قرن نوزده کسانی چون شیخ حسین مرصفی و مخصوصاً مصطفی کمال کوشیدند تا پایه‌های نظری ناسیونالیسم را بنا کرده و رابطه دین با ناسیونالیسم و روش مواجهه با تمدن غربی را نشان دهند. با فروپاشی امپراطوری عثمانی، امت اسلامی در درون مرزهای جغرافیایی خود کم‌کم به ملت مسلمان تبدیل شد و ملت‌های اسلامی با تشکیل دولت، کم‌کم مرزهای جغرافیایی را معیار محدود ملیت خود اعلام کردند^[۱۹]. اگر چه تعارض میان اسلام و ناسیونالیسم ذهنیت بسیاری از روشنفکران مسلمان را به خود مشغول کرد، اما نویسندگان عرب کوشیدند تا نوعی سازگاری میان این دو برقرار کنند. هرچند برخی سرانجام به این نتیجه رسیدند که هویت عربی اسلام را، تأکید و تأیید کنند.^[۲۰] عبدالرحمان البزاز که از مدافعان برجسته ناسیونالیسم عرب بود، کوشید تا مفهوم ملت را تنها به جنبه نژادی آن محدود نکند و معتقد بود که "ناسیونالیسم عربی که ما به آن معتقدیم و صلاّیش را در می‌دهیم، چنان‌که در میثاق ملی عراق تصریح شده، نه مبتنی بر جاذبه نژادی، بلکه مبتنی بر پیوندهای زبانی، تاریخی، فرهنگی، معنوی و علائق اساسی ما به زندگی است"^[۲۱]. شکست اعراب در جنگ سال ۷۶ نقش مهمی در بیداری بخشی از روشنفکران کشورهای اسلامی داشت و

۱۹- رابطه میان امت و ملت همچنان از موضوعات مشاجره‌انگیز نه تنها در حوزه سیاست بلکه در حوزه علوم اجتماعی و انسانی است. با ظهور انقلاب اسلامی و شکل‌گیری جمهوری اسلامی و ادعای رهبری امت اسلامی بار دیگر رابطه میان امت و ملت، رابطه میان تعلق ملی و تعلق دینی را در ابعاد تازه‌ای مطرح کرد. در دوران جنگ میان ایران و عراق نیز رابطه میان ملت و مذهب، هم در ایران و هم در عراق دوباره مطرح شد.

۲۰- حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات خوارزمی ۱۳۶۲ ص ۲۵۵

۲۱- همان ص ۲۰۱

شکست اعراب در برابر اسرائیل هنوز در وجدان جمعی کشورهای اسلامی حضور دارد. نتایج این شکست در میان نیروهای مسلمان و غیر مسلمان ایرانی در دوران پیش از انقلاب نیز بسیار آشکار بود.^[۲۲]

سوسیالیسم

سرانجام باید از سوسیالیسم به طور عام و مارکسیسم به طور خاص نام برد که حضوری چشمگیر در درون جوامع اسلامی در طول قرن ۲۰ و مخصوصاً نیمه دوم قرن بیست بازی کردند. سوسیالیسم در آغاز و در قالب نوعی مرام اشتراکی در جوامع اسلامی پدیدار شد، اما کم کم و با گسترش مارکسیسم به نوعی ایدئولوژی رهایی‌بخش برای خروج جوامع اسلامی از وضعیت استعماری و انحطاط آن کشورها تبدیل شد.

روشنفکران کشورهای اسلامی مجبور شدند تا نسبت خود را با مارکسیسم و روایت‌های مختلف آن روشن کنند و چیرگی اندیشه سوسیالیستی و مخصوصاً روایت‌های مارکسیستی، لنینیستی و استالینیستی باعث شد تا جریان‌های فکری دینی به بررسی رابطه خود با اندیشه سوسیالیستی و رابطه دین با سوسیالیسم بپردازند.

در ایران نیز جریان روشنفکری دینی در آغاز تکوین خود تا دهه اول پس از انقلاب کوشید تا نسبت خود را با مارکسیسم روشن کند. تلاش‌های مهدی بازرگان در زدودن علم ستیزی از اسلام، کوشش یدالله سحابی جهت قرائتی دینی از تکامل که سازگار با روایتی از داروینیسیم باشد، کوشش طالقانی در طرح دوباره قرآن و نوشتن پرتوی از قرآن در دوران حبس در زندان و اندیشیدن در باب رابطه اسلام و مالکیت، کوشش‌های نظری مطهری برای نقد مارکسیسم، اثر مهم طباطبایی در باب "اصول فلسفه و روش رئالیسم" و پاورقی‌های مرتضی مطهری بر این اثر، همه به نوعی تلاشی جهت روپارویی

۲۲- برای نمونه می‌توان از صادق جلال العظم، روشن‌فکر مارکسیست سوری، نام برد که بسیار متأثر از شکست سال ۱۹۷۶ بود و در همان سال در نوشته‌ای زیر عنوان "انتقاد از خود پس از شکست" کوشید تا به ریشه‌های این شکست پرداخته و مسئولیت اعراب را در این رویداد نشان دهد

Jean-Pierre Nakhlé, Le criticisme dans la pensée arabe, Essai sur le rationalisme dans l'œuvre de SadigJalāl al-Azm, L'Harmattan, 2015, p 7



با اندیشه‌های مارکسیستی و قرائتی جدید از متن دینی بود. اما در دوران پیش از انقلاب باید از علی شریعتی یاد کرد که بخش مهمی از فعالیت‌های فکری خود را به شناخت و نقد مارکسیسم اختصاص داد. شریعتی که در آغاز فعالیت‌های فکری خود، اسلام را مکتب واسطه میان سوسیالیسم و کاپیتالیسم می‌دانست کم‌کم به نقد مارکسیسم و ضرورت احیای اندیشه دینی و بنا کردن ایدئولوژی اسلامی برآمد. طرح مانیفست اسلامی به‌نوعی کوشش جهت بنا کردن بینش اسلامی در مقابله با هجوم اندیشه‌های مارکسیستی در ایران بود. علی شریعتی با کوشش‌های نظری خود و تکیه بر عقلانیت مدرن و بهره‌گیری از علوم انسانی جدید و خوانش خاص خود از دین، کوشید تا نوعی دینداری سازگار با زمان را پی‌ریزی کرده و مانع روی آوردن جوانان مسلمان به مارکسیسم شود که در دوران پیش از انقلاب خود را علم زمانه و ایدئولوژی رهایی‌بخش و ضد امپریالیسم قلمداد می‌کرد^[۳۳].

رویارویی با اندیشه و افکار مارکسیستی در دهه نخست انقلاب همچنان ادامه یافت و در کنار برخوردهای سیاسی با نقد اندیشه‌های مارکسیستی از سوی عبدالکریم سروش هستیم. او که در آستانه انقلاب به نقد بسیاری از باورهای مارکسیست‌های ایرانی همت گمارده بود، مجموعه تأملات خود را در سال‌های آغاز انقلاب در سه اثر منتشر کرد. کتاب تضاد دیالکتیکی، دانش و ارزش و دگماتیسم نقابدار، حاصل رویارویی و نقد اندیشه مارکسیستی از سوی سروش است.

این روشنفکران کوشیدند تا مبانی فکری خود را بر نوعی عقل‌گرایی و دفاع از سنت با توجه به مؤلفه‌های جهان مدرن بنا کنند، نسبتی وثیق با جریان نومعتزلی دارند هر چند بسیاری از آنان از چنین عنوانی برای فعالیت‌های فکری-دینی خود استفاده نمی‌کنند. مفهوم نومعتزلی از مباحث فکری در دوران پیش از انقلاب غایب بود، اما در دوران پس از انقلاب و با توجه به ترجمه برخی از آثار متفکران مسلمان که منسوب به این جریان هستند، باب توجه به اندیشه‌های نومعتزلی در فضای فکری ایران مطرح شد و ما امروزه شاهد حضور ادبیاتی در این‌باره هستیم.

۳۳- متقی محسن، تداوم میراث شریعتی در روشنفکری دینی امروز، مجله آفتاب شماره ۲۶ خرداد ۱۳۸۲

برای فهم بهتر تحولات جریان نومعتزله در ایران پس از انقلاب، ما به بررسی دو نسل از این روشنفکران خواهیم پرداخت. نسل نخست که در سال‌های پس از انقلاب شگل گرفت، علیرغم فراز و نشیب‌های بسیار تا سال ۱۳۸۸ و آغاز جنبش سبز ادامه یافت. در این سه دهه برخی از روشنفکران مسلمان با تکیه بر میراث عقلانی معتزله و بازاندیشی در باب نسبت دین با مفاهیم دنیای مدرن کوشیدند تا طرح تازه‌ای از دین‌داری و نقد برخی از باورهای دینی به پیش نهند. چهره‌های شاخص این نسل از نومعتزلیان سروش، شبستری، کدیور، اشکوری و ملکبان می‌باشند که علیرغم اختلاف نظر با یکدیگر، در بازخوانی سنت دینی از یکسو و کوشش جهت فهم تحولات دنیای مدرن موافق هستند. از سال ۱۳۸۸ و ظهور جنبش سبز نسل دوم نومعتزلیان پا به عرصه حیات گذاشت و با درس‌گیری از بحران نسل نخست کوشید تا برنامه تازه‌ای ارائه کند. در باب رابطه نسل دوم نومعتزلیان اگر چه خود را وامدار نسل نخست دانسته با این وجود تلاش می‌کنند تا وارد حوزه‌هایی شوند که تا کنون روشنفکران مسلمان ایران و نسل نخست نومعتزلیان از آن دوری می‌جستند. پرداختن به مسئله فقه مدنی، حجاب، مسئله اقلیت‌های دینی، تک‌خدایی و یا بهائیت، مسئله اقلیت‌های جنسی و مخصوصاً حقوق دگرباشان جنسی، نقش ادبیات در تجربه دینی برخی از کوشش‌های این نسل از نومعتزلیان مسلمان است که در این نوشته به برجسته کردن تلاش‌های آنان خواهیم پرداخت.

نسل اول نومعتزلیان ۱۳۵۷-۱۳۸۸

با پیروزی انقلاب ایران، جریان روشنفکری دینی وارد عرصه تازه‌ای از رابطه دین با سیاست گردید. حاکم شدن روایت خاصی از دین و به قدرت رسیدن روحانیون و چیرگی روایت فقهی از اسلام، زمینه اندیشیدن به رابطه دین و سیاست را در ابعاد تازه‌ای برای بخشی از جوانان مسلمان مطرح کرد. ده سال نخست پس از انقلاب، هم دهه تردید در نقش دین در حیات سیاسی جامعه بود و هم نوعی تلاش برای فهم پیام دین در فضایی که در آن روایت خاصی از دین به حکومت رسیده است. در این دهه روشنفکران مسلمان شاهد رویدادهای مهمی در داخل و در خارج از ایران بودند و این رویدادها نقش



مهمی در بازسازی اندیشه دینی و طرح تازه‌ای از اصلاحات دینی را فراهم کرد. اگر دهه نخست دهه تردید بود؛ دهه دوم پس از انقلاب را می‌توان دهه تثبیت جریان روشنفکری دینی در ایران معاصر دانست که نقش فکری مهمی در مشروعیت گفتمان اصلاح‌طلبانه سیاسی داشت که تجلی سیاسی آن به قدرت رسیدن خاتمی و جریان اصلاحات بود. چند رویداد، نقش مهمی در ظهور نسل اول نومعتزلیان در ایران پس از انقلاب داشت که در اینجا به آن‌ها اشاره‌ای کوتاه کرده و سپس به طرح و بررسی برخی از درونمایه‌های اصلی جریان نومعتزلیان مسلمان خواهیم پرداخت که در آثار کسانی چون عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری و محسن کدیور برجستگی خاصی داشته است^[۲۴].

نخستین رویداد، تجربه انقلاب اسلامی در دوران مدرن است که باعث شد تا فقه شیعه از قلمرو سنتی خود، که شرح و تفسیر اصول ایمانی و آداب زندگی مسلمانان شیعی بود، بیرون آمد و مدعی پاسخ‌گویی به مسائل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کشور شد. در کنار روحانیون، بخشی از روشنفکران مسلمان هم وارد میدان سیاست شدند و در مشاغل مختلف کوشیدند تا به زعم خود از دستاوردهای انقلاب پاسداری کنند. در این سال‌ها کسانی چون اکبر گنجی، سعید حجاریان و حمیدرضا جلایی پور به مناصب مهمی در جمهوری اسلامی دست یافتند و نقش مهمی در استقرار و استمرار حکومت اسلامی بازی کردند و جوانی، شور و شوق انقلابی و تجربه مبارزه سیاسی خود را در خدمت دفاع از انقلاب و ارزش‌های انقلاب اسلامی قرار دادند. این روشنفکران که در سال‌های اول انقلاب در صحنه سیاسی ایران حضوری فعال داشتند، کم‌کم در برابر واقعیات جامعه به اندیشیدن درباره روند انقلاب و نقش دین در جامعه مشغول شدند و کوشیدند تا تجربه حضور خود را در انقلاب، مبنا و سرآغازی برای نقد اسلام سیاسی و حکومت دینی قرار دهند. رویداد دوم، زوال و فروپاشی نظام کمونیستی بود. اگر انقلاب اسلامی و تجربه حاکمیت دینی سبب شد تا اسلام سیاسی در بوته نقد قرار گیرد و رابطه دین و سیاست به موضوع اندیشه انتقادی مبدل شود، فرو ریختن

24- F. Khosrokhavar O. Roy, comment sortir d'une révolution religieuse, Ed Seuil

دیوار برلین نیز سرآغاز سست شدن پایه‌های بسیاری از باورها و اعتقادات دیرین روشنفکران ایران بود. این رویداد عظیم در سال‌های پایانی قرن بیستم، سیمای جهان را دگرگون کرد و ایمان به انقلاب و رهایی و رستگاری این جهانی بشریت را به خاک سپرد.

این رویدادها به‌تنهایی برای ظهور نسل تازه نومعتزلیان کافی نبود. در اینجا به برخی از حلقه‌های فکری اشاره خواهیم کرد که نقش مهمی در ساخت و پرداخت تفسیر تازه‌ای از دین و بازخوانی رابطه دین و سیاست داشتند. در دهه نخست پس از انقلاب، جوانان مسلمانان بیکار نشستند و در عین دفاع از انقلاب و ورود به نهادهای انقلابی، تلاش کردند تا در حوزه فرهنگی هم نهادهایی پدید آورند و در دل این نهادها بود که آنان کم کم به نقد آشکار برخی از ارزش‌های نظام اسلامی برآمدند و امکان نقد برخی از آموزه‌های نظام فراهم شد. در اینجا اشاره‌ای به برخی از این تلاش‌ها خواهیم کرد:

نخست، انتشار مجله کیهان فرهنگی. این مجله در آغاز سال ۱۳۶۳ پا به عرصه مطبوعات گذاشت و کوشید تا با رویکردی فرهنگی به تبیین مبانی نظام بپردازد. این مجله که در آغاز ماهنامه‌ای در حوزه اندیشه، دین و تاریخ بود به مدت یک دهه به تریبون بحث‌های حوزه روشنفکری و نواندیشی دینی تبدیل شد.

دوم، می‌توان از مرکز مطالعات استراتژیک نام برد. این نهاد به سهم خود در تثبیت روشنفکران دینی نقش مهمی ایفا کرد و بسیاری از نواندیشان دینی در دوران پس از انقلاب بخشی از زندگی فکری خود را در این مرکز گذراندند. این نهاد در نیمه دوم دهه ۱۳۶۰ به دستور هاشمی رفسنجانی در تهران برپا شد. هدف از ایجاد این نهاد جذب برخی از جوانان انقلابی بود که همچنان بر آرمان‌های انقلاب پا می‌فشردند و در صدد فهم انحراف انقلاب بودند. مسئولیت این مرکز که در سال ۱۳۶۷ تاسیس شد، به عهده سعید حجاریان بود که تازه از وزارت اطلاعات بیرون آمده بود. او موفق شد برخی از جوانان مستعد را گرد هم آورد و برنامه‌ای تحقیقاتی سازمان دهد.

سوم، نشریه کیان. پس از مشکلات برخی از دست اندرکاران مجله کیهان فرهنگی با نماینده رهبری تصمیم گرفتند که مجله‌ای در حوزه اندیشه اسلامی



منتشر کنند و با چنین ایده‌های نشریه کیان پا به عرصه مطبوعات گذاشت. مجله کیان از همان آغاز و در نخستین شماره، هدف خود را پرداختن به مسائل نظری حوزه اندیشه دینی و امکان دادن به روشنفکران برای طرح نظریات خود در حوزه‌های فکری قرار داد. هسته اولیه این مجله را ماشاء الله (محمود) شمس الواعظین و مصطفی رخ صفت تشکیل می‌دادند.

مجموعه این رویدادها و تلاش برخی از روشنفکران مسلمان، زمینه ظهور چهره تازه‌ای از روشنفکری در ایران گردید که در آغاز سال‌های ۱۹۹۰ فرهاد خسروخواهر نام روشنفکران پسا اسلامگرا به آن داده است^[۲۵] و در این نوشته ما آنان را نسل نخست نومعتزلیان مسلمان نامیده‌ایم. این روشنفکران در عین پایبندی به دین و دینداری، تلاش کردند تا به نقد بسیاری از باورهای گذشته دینی خود پردازند و در این کوشش‌های نظری به طرح تازه‌ای از دین پرداختند که مهمترین شاخصه آن جدا کردن مرزهای سیاست و حکومت از دین بود و چنین حرکتی را با تکیه بر ارزش‌های دینی انجام دادند. از سال‌های پایانی دهه ۸۰ میلادی و آغاز ۹۰ می‌توان از جنبش فرهنگی و دینی تازه‌ای در فضای ایران پس از انقلاب نام برد که سردمداران آن کسانی چون عبدالکریم سروش، مجتهد شبستری، محسن کدیور، مصطفی ملکیان، حسن یوسفی اشکوری و بسیاری از جوانان نزدیک به حلقه معروف به کیان بودند که از میان آنان می‌توان به نام‌هایی چون سعید حجاریان، علیرضا علوی تبار، حمیدرضا جلائی پور و محمد جواد غلامرضا کاشی نام برد.

در میان این چهره‌ها نام عبدالکریم سروش از برجستگی خاصی برخوردار است و او را می‌توان نماد روشنفکری دینی در ایران پس از انقلاب دانست. سروش در چند سال آغازین این انقلاب، همچون بسیاری از افرادی که به آن‌ها اشاره کردم، از مدافعان سرسخت انقلاب آن و رهبری انقلاب بود و با جدا کردن مرزهای فکری خود با گرایش‌های سیاسی و تأکید بر نزدیکی‌های فکری‌اش با افرادی چون مرتضی مطهری، پایبندی خود را به انقلاب و اسلام حکومتی و درافتادنش را با گرایش‌های رایج آن روز نشان داد. نقد مارکسیسم و روایت‌های وطنی آن و درافتادن با بسیاری از ادعاهای نظری مارکسیست‌ها

25- F. Khosrokhavar, Les intellectuels posislamistes,

از قبیل دیالکتیک، فلسفه علمی، تکامل و نقد مکاتب مارکسیستی و بررسی نقادانه آراء ابوالحسن بنی‌صدر و مجاهدین خلق و مناظره با کسانی چون احسان طبری و فرخ نگهدار نشان داد که مرزهای روشنی با گرایش‌های مارکسیست زده جامعه ایران آن روز دارد ولی او به نقد مارکسیم بسنده نکرد و کم‌کم به نقد باورهای دینی و مخصوصاً دانش دینی رایج همت گماشت و با سلسله مقالاتی زیر عنوان "قبض و بسط تئوریک شریعت" به نقد دینداری غالب زمانه خود پرداخت. این نوشته او را می‌توان مانیفست روشنفکری دینی پس از انقلاب دانست. دیگر روشنفکران مسلمان چون شبستری، کدیور و اشکوری نیز با کوشش‌های خود جهت فهم حوادث ایران و روند سیاسی شدن دین به نقد قرائت رسمی از دین پرداخته و کوشیدند تا نسبت میان ایمان و آزادی را ترسیم کنند.

اگر چه سروش در آستانه انقلاب و در آغاز آن از نقادان اصلی اندیشه‌های مارکس و مارکسیسم در ایران بود، اما فروپاشی کمونیسم و رنگ‌باختن گرایش‌های چپ در جامعه ایران، زمینه را برای برخورد با مارکسیسم و دفاع از لیبرالیسم و ارزش‌های جوامع دموکراتیک بهتر فراهم کرد^[۲۶]. در آن سال‌ها سروش در مقاله "مبانی تئوریک لیبرالیسم" به تمایزهای بنیادین میان دینداری‌های ایدئولوژیک و مبانی فلسفی و انسانشناسی لیبرالیسم پرداخت و کوشید تا مرزهای میان مکتب لیبرالیسم با حکومت‌هایی که بر پایه عقاید و ایدئولوژی‌های خاصی استوار شده‌اند نشان دهد. در آن سال‌ها دموکراسی و حقوق بشر و لیبرالیسم ارج و قربی در میان روشنفکران ما نداشت و همه به امید پایان تضادهای طبقاتی و استقرار جامعه بی‌طبقه روزشماری می‌کردند. سروش با نقد مارکسیسم و طرح برخی از نظریات بنیادین لیبرالیسم به سهم خود در گسترش ارزش‌های فرهنگ مدرن شرکت کرد و دیگر روشنفکران دینی نیز در همان سال‌ها کم‌کم به دفاع از مبانی نظام‌های دموکراتیک برآمدند و فروپاشی مارکسیسم را شاهدهی بر ناتوانی این نظام‌ها در ارائه الگویی

۲۶- مازیار بهروز در کتاب شورشیان آرمان خواه معتقد است که جریان چپ ایران قبل از فروپاشی کمونیسم در داخل ایران از بین رفته بود. به نظر او حوادث ایران و ظهور انقلاب اسلامی و ناتوانی گروه‌های چپ در تحلیل این انقلاب زمینه ساز شکست آنان بود. البته نویسنده فشارهای سیاسی را از یاد نمی‌برد ولی عامل اصلی را ناتوانی نظری چپ می‌داند. مازیار بهروز، شورشیان آرمانخواه ناکامی چپ در ایران، ترجمه مهدی پرتوی، ققنوس، ۱۳۸۰



پذیرفتنی قلمداد کردند.

مجتهد در سال ۱۳۱۵ در شبستر و در خانواده‌ای روحانی به دنیا آمد. در حالی که ۱۴ سال بیشتر نداشت به قم رفت و برای اقامت به مدرسه حجتیه آن شهر رفت که در آن کسانی چون جوادی آملی، رفسنجانی، باهنر، دینانی و خامنه‌ای‌ها مشغول تحصیل بودند. شبستری مدت ۱۸ سال را در این شهر به تحصیل مشغول شد و همچون بسیاری از هم‌روزگاران خود کوشید تا با تکیه بر علوم رسمی دین، به دفاع از ساحت اسلام مشغول شود.

شبستری سپس به اروپا رفت و حدود ده سال در مرکز اسلامی هامبورگ ایفای نقش کرد. در این کشور و در بحث با محیط‌های علمی است که او در می‌یابد که استناد به سخن بزرگان دینی برای اقناع دیگران کافی نیست و باید مبانی علوم جدید و تلاش‌های نظری در حوزه اندیشه دینی را آموخت و به گفته او "همین باعث شد که علم الاهیات مسیحی برایم جالب شود. اما علاوه بر زبان آلمانی و تفکر انتقادی و الاهیات مسیحی یک موضوع دیگر هم به مرور زمان توجه مرا جلب کرد و آن دموکراسی بود"^[۳۷]. اگر چه شبستری به تحصیل رسمی در این کشور نپرداخت اما با دستی پر و با ذهنی انباشته از پرسش‌های تازه در آستانه انقلاب به ایران بازگشت و در دوران پس از انقلاب جدا از فعالیت سیاسی خاص خود که همانا نمایندگی در نخستین مجلس شورای اسلامی است، زندگی خود را وقف نقد و اصلاح اندیشه دینی کرد و در این راه کوشید تا به بررسی رابطه "هرمنوتیک با قرآن"، "نقد قرائت رسمی از دین"، رابطه "ایمان با آزادی"، "قرائت انسانی از دین" و "قرائت نبوی از جهان" پردازد.

نسل دوم نومعتزلیان شیعی و تحولات آنان از جنبش سبز (۱۳۸۸) تا کنون چهار سال پس از انتخاب محمود احمدی نژاد، او برای بار دوم خود را نامزد انتخابات ریاست جمهوری کرد و خود را در مقابل میرحسین موسوی و مهدی کروبی یافت. حوادثی که منجر به انتخاب دوباره احمدی نژاد و جنبش اعتراضی بخشی از جامعه نسبت به نتیجه انتخابات شد، زمینه جنبشی را فراهم کرد که نام جنبش سبز به خود گرفت. حوادث آن دوران و کشمکش

۲۷- در جستجوی معنای معناها شرح یک زندگی فکری و عملی در گفت گو با محمد مجتهد شبستری، جلال

تولکیان و رضا خجسته رحیمی، ماهنامه اندیشه پویا اسفند ۱۳۹۲

میان گروه‌های اجتماعی مختلف موضوع این نوشته نیست اما شعار معروف "رأی من کو" و کم‌رنگ شدن نقش روشنفکران مسلمان، زمینه ظهور چهره تازه‌ای از روشنفکری به طور عام و روشنفکری مسلمان به طور خاص را به پیش نهاد. پس از شکست سیاسی جنبش سبز و مهاجرت اختیاری و یا اجباری برخی از روشنفکران مسلمان، زمینه ظهور نظریه‌های تازه‌ای در حوزه دینداری را به وجود آورد و چند تن از نواندیشان مسلمان کوشیدند تا نسبت دین و دینداری با مقولات دنیای جدید را تبیین کنند. موضوع کلی سازگاری ارزش‌های دینی با ارزش‌ها و هنجارهای جوامع مدرن، از دیر باز دغدغه روشنفکران و نواندیشان مسلمان بود، اما پس از سال‌های ۱۳۸۸ برخی از روشنفکران مسلمان وارد حوزه‌های تازه‌ای از اندیشه اسلامی شده و به نقد برخی از درونمایه‌های اسلامی پرداخته و وارد حوزه‌های تازه و ممنوعه‌ای شدند که تا کنون فقه سنتی و نه حتی جریان‌های کلاسیک روشنفکری دینی جرئت اندیشیدن به این حوزه‌ها نداشتند. از این دوران، اندیشه دینی با بحران‌های تازه‌ای روبرو شد که کوشش جهت پاسخ به این بحران زمینه‌ساز نوع تازه‌ای از دین و دینداری و نقد بسیاری از باورهای دینی را فراهم کرد. نسل اول نومعتزلی در فضای جنبش سبز دچار اشتقاقیات بسیاری شد و رهبران فکری آن هر چند همراه با جنبش سبز حرکت کردند ولی نقش فکری مهم و فعالانه‌ای در آن بازی نکردند. در چنین فضایی است که نسل دوم نومعتزلیان پا به عرصه حیات گذاشت و با کنار نهادن روایت‌های کلان و نظریه‌های کلی، تلاش کرد تا پاسخی به برخی از پرسش‌های جزئی جامعه ایران بدهد و در عصر بحران ایمان و پایان ایدئولوژی، طرح تازه‌ای از دینداری بریزد و امکان ایمان در جهان راززدایی شده را ممکن کند. برخی از این روشنفکران که خود را وارث و وام‌دار چهره‌های بزرگ نسل نخست نومعتزلیان می‌دانند، اما حرکت فکری خود را در گسست با درونمایه‌های فکری نسل پیشین قرار داده و از نقد دیدگاه‌های آنان هراسی به خود راه نمی‌دهند.^[۲۸]

۲۸- آرش نراقی در چند نوشته به نقد نظریه بسط تجربه نبوی سروش و قرائت نبوی از جهان شبستری پرداخت و سکوت این روشنفکران را در مسائلی چون دگر باشان جنسی و همجنس‌گرایان نقد می‌کند. آرش نراقی، مسئله همجنس‌گرایی در اندیشه شیعی معاصر، بهار ۱۳۹۷
ابوالقاسم فنایی که در کتاب دین‌شناسی اخلاق کوشیده بود تا به کاربست نظریه قبض و بسط در باب فقه بردازد به تازگی به نقد دیدگاه سروش در باب "نظریه رویاهای رسولانه پیامبر" پرداخته است.



آنان دریافته‌اند که خدایان از جهان رخت بر بسته یا دچار احتضار شده‌اند و جاذبه دین تضعیف شده و دینداری با مشکلات نظری عدیده‌ای در حوزه الاهیات مواجهه شده است و دینداری در جهان کنونی نیازمند بازخوانی سنت و خوانش تازه‌ای از آن سنت و تاریخ دین است. این روشنفکران که در بستر فضای اصلاح‌طلبی فکری و سیاسی رشد کرده‌اند، کم کم با فاصله‌گیری از رهبران فکری نسل دوم و دوری گزیدن از رویکردی فقه‌مدار و دفاع از نوعی اخلاق برون‌دینی، وارد عرصه‌هایی شده‌اند که تا کنون پرداختن به آنان دغدغه نسل دوم نبوده است.

در این دوران جریان نومعتزله دچار بحران نظری گردید که مهم‌ترین شاخصه آن پایان یافتن روایت‌های کلان و نقد امکان انقلاب در فضای جامعه پسا انقلابی بود. در کنار بحران نظری، ما شاهد بحران مرجعیت روشنفکران و مخصوصاً روشنفکران دینی هستیم. در دوران جنبش سبز و پس از آن، ما شاهد کاهش نقش روشنفکران و نواندیشانی چون سروش، شبستری، کدیور، اشکوری و دیگران هستیم. این نسل که نسل برادران بود جای خود را به نسل پسران داد که کوشیدند تا با در نظر گرفتن بحران نظری و بحران مرجعیت به تفسیر تازه‌ای از دین دست زدند. آرش نراقی، ابوالقاسم فنایی، سروش دباغ، حسن فرشتیان، یاسر میردامادی و صدیقه و سمرقی کوشیده‌اند تا به بازسازی اندیشه اسلامی و بازخوانی سنت دینی با توجه به تحولات جامعه خود بپردازند.

در میان نسل دوم نومعتزلیان شیعی کوشش‌های نظری ابوالقاسم فنایی برجستگی خاصی داشته است. او که خود از نهادهای آموزشی سنتی برخاسته بود و تحصیلات رسمی در حوزه‌های علمیه ایران را داشت، برای ادامه تحصیل به انگلیس رفت و تاملات الاهیاتی خود را همراه با تحلیل در حوزه فلسفه و مخصوصاً فلسفه اخلاق ادامه داد. فنایی خود را ادامه دهنده راه سنت معتزله در تاریخ اسلام دانسته و کوشیده است تا با تکیه بر سنت معتزله، تعریف تازه‌ای از رابطه اخلاق با دین دست دهد و مدافع نوعی اخلاق غیردینی است. او در نوشته‌های خود در عین پایبندی به بسیاری از باورهای دینی تلاش کرده است تا با تفسیر خاصی مدافع نوعی اخلاق لائیک باشد.

چهره دیگر از نسل دوم نومعتزلیان می‌توان از آرش نراقی نام برد که هر چند خود را روشنفکر دینی ندانسته و پروژه سروش را کمال برنامه روشنفکری دینی می‌داند، با این وجود در نوشته‌های خود کوشیده است تا با تکیه بر منابع دینی به نقد باورهای رایج در حوزه‌های رسمی دین پرداخته و نوعی نوآوری را در طرح مسائلی چون حقوق دیگراندیشان و همجنس‌گرایان عرضه کند. آرش نراقی فعالیت‌های فرهنگی و فکری خود را با نوشتن مقالات درمجله کیان آغاز کرد و مسائل مربوط به ایمان و رابطه انسان با امر متعالی، بسیار مورد توجه او گرفت. نراقی پس از ترک ایران و تدریس در دانشگاه‌های آمریکا، نوشتن مقالات انتقادی را رها نکرده و نظرات بحث برانگیزی در باب برخی موضوعات اندیشه دینی ارائه داده است. پرداختن به عرفان اسلامی و اندیشیدن در باب شاعران ایران نیز بخشی از فعالیت‌های فکری اوست. کتاب "آینه جان" که در باب احوال و اندیشه‌های مولانا جلال الدین نوشته است به تحولات روحی مولانا پرداخته و فصل آخر کتاب را به اندیشیدن در باب "مرگ و عدم" با مقایسه میان مولانا، حافظ و خیام و پاسخ این سه شاعر به پایان برده است^[۲۹]. نراقی که در آغاز در حوزه نواندیشی دینی قرار داشت، در نوشته‌های تازه خود کوشیده است تا با نقد نوگرایی دینی و سنت‌گرایی، الگوی تازه‌ای ارائه دهد^[۳۰]. اگر چه او مستقیماً به تفسیر قرآن نپرداخته است اما در نوشته‌های خود تلاش کرده است تا از یکسو مدعیات خود را بر متون دینی و مخصوصاً قرآن استوار کند و از سوی دیگر به بررسی رابطه دین با جهان مدرن بپردازد و امکان تفسیری از دین در قلمرو مدنیت را ممکن نماید. سروش دباغ نیز از دیگر چهره‌های نسل دوم نومعتزلیان در ایران پس از انقلاب است. او در ماه خرداد ۱۳۵۴ در لندن به دنیا آمد. پدرش که بعدها نام عبدالکریم سروش را بر خود نهاد نقش مهمی در تربیت فرزند خود و آشنا کردنش با محیط‌های دینی و مفاهیم و اندیشه‌های مدرن داشت. او تحصیلات دبستانی و دبیرستانی خود را در مدرسه علوی و سپس نیکان ادامه داد که از مدارس معتبر دینی است و در مدرسه نیکان همشاگردی فرزندان

۲۹- آرش نراقی، آینه جان مقالاتی در باره احوال و اندیشه‌های مولانا، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۸

۳۰- آرش نراقی، سنت‌گرایی انتقادی در قلمرو دین: نظریه‌ای در باب منطق اصلاح فکر دینی در اسلام، منبع



هاشمی، ولایتی، ناطق نوری و فلاحیان بود.

پس از پایان تحصیلات دبیرستان، همچون پدرش رشته داروسازی را انتخاب کرد، اما دغدغه علوم انسانی و فلسفی هیچ‌گاه گریبان او را رها نکرد و حتی رساله پایان نامه تحصیلی خود در رشته دارو سازی را به مولانا، سپهری و شریعتی تقدیم کرد و سپس برای ادامه تحصیل در حوزه فلسفه به انگلستان رفت و در رشته فلسفه اخلاق مشغول به تحصیل شد و پس از پایان تحصیلات خود به ایران بازگشت و به تدریس و ترجمه و نویسندگی پرداخت. در پی حوادث پس از جنبش سبز ایران را ترک و پس از اقامتی کوتاه در اروپا اکنون ساکن کشور کانادا و شهر تورونتو می‌باشد و در آن دیار به تحصیل و تدریس مشغول است. او از نویسندگان پرنویس است و آثار بسیاری در حوزه فلسفه، روشنفکری، فقه، تفسیر قرآن و عرفان مدرن منتشر کرده است.

درونمایه (تماتیک)، دغدغه ذهنی و مشغولیت فکری سروش دباغ را می‌توان در محورهای زیر جستجو کرد:

تفسیری وجودی از دین. دباغ با تاثیرپذیری از برخی فیلسوفان وجودگرا کوشیده است تا رویکرد خود از دین را بر اساس دغدغه‌های وجودی انسان و جستجوی معنا صورت‌بندی کند (طرح مسائلی چون غم، درد، اندوه، مرگ). در این زمینه او متأثر از آثار گابریل مارسل، کیرکیگورد، ویتگنشتاین و تاملات دین‌شناسانه عبدالکریم سروش و مخصوصاً مجتهد شبستری است.

رویکردی مدرن به عرفان در جهان رازدائی شده امروز. او اگر چه با سنت عرفان کلاسیک آشناست و سخنرانی‌ها و درس‌گفتارهایی در باره بزرگان عرفان قدیم منتشر کرده است، با این وجود بخش مهمی از کار فکری خود در سال‌های گذشته را به اندیشیدن در باب سلوک عرفانی در دنیای مدرن قرار داده است. آشنایی او با اشعار سپهری و تأمل در زندگی او دباغ را به این نتیجه رسانده است که زندگی و آثار سپهری آینه تمام نما از دغدغه‌های وجودی انسان مدرن و نیاز به سلوک عرفانی در جهان بدون خدایان است.

دباغ دو دوره را در زندگی سپهری از هم تفکیک کرده است: تا سی و شش سالگی اشعار سپهری نشانی از یأس، ناامیدی و گرفتار در چنبره غم بود اما پس از آن، چرخش مهمی در زندگی او روی داد و دچار نوعی تحول وجودی

عمیق شد و با تاثیر پذیری از عرفان بودایی و توجه به آثار کربن، نوعی سلوک عرفانی پیشه کرد. توجه به طبیعت و اشاره به آب، باد و باران نشانه نوعی طبیعت‌گرایی در نزد سپهری است.

جایگاه اخلاق در جهان مدرن. دباغ همچون بسیاری از نومعتزلیان مسلمان تلاش کرده است تا در آثار خود به بررسی نسبت دین با اخلاق و اهمیت رویکرد اخلاقی در باب بسیاری از مسائل زندگی مسلمانان بپردازد و همچون دیگر همتایان نومعتزلی به تقدم اخلاق نسبت به دین و مخصوصاً دیدگاه‌های فقهی معتقد است و چنین رویکردی را در باب مسائلی چون حجاب و ارتداد به‌کار بسته است.

درباره حجاب. مجموعه مقالات دباغ در باره حجاب اکنون زیر عنوان "حجاب در ترازو" چاپ شده است. وی برای دفاع از آزادی حجاب از چند سنت فکری بهره می‌برد. او کوشیده است تا با تکیه بر نظریه حداقلی فرمان الهی، دفاع از تقدم اخلاق بر دین، تکیه بر برخی از آثار نواندیشان دینی چون امیر حسین ترکاشوند (حجاب شرعی در عصر پیامبر)، احمد قابل (درباره حجاب)، محسن کدیور و عبدالعلی بازرگان، به دفاع از آزادی حجاب در دنیای مدرن بپردازد و بی‌حجابی را هر چند در تضاد با دریافت‌های فقهی از اسلام می‌داند، اما معتقد است که حجاب نداشتن هیچ قبح اخلاقی ندارد چرا که احکامی مانند حجاب صبغه هویتی و نه اخلاقی دارند و به همین دلیل نبوشاندن گردن و موی سر در روزگار کنونی علی‌الاصول قبح اخلاقی ندارد و در عین حال متضمن نقض فرمان و مراد خداوند و نادیده گرفتن نص قرآن نیست.

درباره ارتداد. پس از انقلاب ایران و استقرار حکومت اسلامی مسئله ارتداد و خروج از دین، بار دیگر چه در حوزه اجتماع و چه در حوزه الاهیات مطرح شد. آیت الله منتظری و عبدالکریم سروش در این زمینه با یکدیگر بحث و گفتگو کردند و منتظری در عین دفاع از اصل مجازات مرتد، به این باور بود که وظیفه حکومت اسلامی فراهم آوردن زمینه‌ای است که کسی از دین برنگردد. سروش بر این باور بود که در دنیای مدرن، جان آدمی مقدم بر عقیده اوست و نمی‌توان به دلیل تغییر عقیده جان کسی را گرفت. دباغ با تفکیک خطای اخلاقی و معرفتی، معتقد است که جواب خطای



معرفتی بحث و گفتگو است و کسی که برخی از باورهای خود را و حتی دین خود را کنار می‌گذارد دچار خطای اخلاقی نشده است و مستحق مجازات دنیوی نیست.

او از ازدواج عرفی نیز دفاع می‌کند.

او علیرغم انتقادهای بسیاری که به جریان روشنفکری دینی وارد شده است همچنان مدافع روشنفکری و نواندیشی دینی است و از منتقدین ذات‌گرایی در باره مفاهیم اجتماعی است. او مفاهیم را به دو دسته "طبیعی" و "برساخته" تقسیم می‌کند و بر این باور است که مفهوم روشنفکری دینی از مفاهیم برساخته اجتماعی است و به‌هیچ وجه دارای ذات خاصی نیست تا بتوان در باب امکان و امتناع آن سخن گفت.

ویتگنشتاین. یکی دیگر از فیلسوفان مورد علاقه او ویتگنشتاین است که هم کتاب‌هایی در باره او منتشر کرده و هم رساله منطقی - فلسفی او را ترجمه کرده است و معتقد است که "ویتگنشتاین در رساله منطقی - فلسفی خود احوالی پیامبرگونه را از سر گذرانده و برای بیان مطالب فلسفی خود رسالتی قائل بوده است. آراء و آموزه‌های ویتگنشتاین در رساله منطقی - فلسفی دومین انقلاب فلسفی پس از انقلاب کوپرنیکی کانت به حساب می‌آید.

دباغ هر چند خود را وام‌دار نسل اول روشنفکری دینی پس از انقلاب می‌داند، با این وجود نوشته‌های او چرخشی در سنت روشنفکری دینی است. او با وارد کردن شعر و ادبیات، جهت طرح تازه‌ای از دینداری کوشیده است تا تحولی در سنت عرفانی ایجاد کند و با تکیه بر برخی فیلسوفان، روانکاوان، شاعران و رمان‌نویسان به طرح نوعی سلوک عرفانی در قالبی تازه و دیگرگون بر آید. برساختن مفاهیم و تعبیری مانند "سالک مدرن"، "ایمان آرزومندانه" و "کورمرگی" حاکی از این چرخش است.

در کنار این روشنفکران می‌توان از کسانی چون فرشتیان، یاسر میردامادی و صدیقه وسمقی نام برد که در تلاش برای تفسیر و بازخوانی سنت دینی برای گشودن آن به ارزش‌های جهان مدرن و سازگار کردن منظومه دینی با ارزش‌های جوامع مدرن امروزی مشغول هستند.

برخی از درونمایه‌های نو معتزلیان شیعی در ایران پس از انقلاب

اندیشمندان نو معتزله در درون کشورهای اسلامی در وضعیت سخت و دشواری به سر می‌برند و در ارائه دیدگاه‌ها، اندیشه‌ها و عقاید خود با دشواری‌ها و تنگنایهای زیادی روبرو هستند. آنان از یکسو باید واکنش توده مسلمان عوام را در نظر گیرند، و از سوی دیگر منتظر برخورد سخت و خشن دولت‌های مستقر نسبت به خودشان باشند. کوشش‌های نظری نواندیشان مسلمان و الاهیات اسلامی نومعتزلیان را می‌توان نوعی "الاهیات تحت تهدید"^[۳۱] به این معنی که در چنین وضعیت دشواری این اندیشمندان با در نظر گرفتن تهدیدهای جسمی، روانی و فشارهای مختلف روحی، قادر به ارائه آزادانه عقاید خود نبوده‌اند و مجبورند تا باورها، داده‌ها و عقاید خود را به شکل مبهم و در هاله‌ای از استعارات ادبی و شاعرانه عرضه کنند. بسیاری از آنان با توجه به زندگی در درون کشورهای اسلامی، می‌دانند که بیان صریح و روشن عقایدشان تبعات سنگینی برای زندگی و حیات آنان خواهد داشت و نتایج سختی در روند زندگی روزمره در انتظار آنان است. به همین دلیل زمانی‌که این اندیشمندان خانه و کاشانه و دیار خود را ترک می‌کنند و در غرب اقامت می‌کنند، برداشت‌ها و دریافت‌های خود را آزادانه و بدون ابهام طرح می‌کنند. برای نمونه می‌توان به تحولات دیدگاه‌های سروش، کدیور و نراقی و یا ابوزید اشاره کرد که برداشت‌های خود را در باب مسائلی چون سیاست، دین، حکومت، دیگر اندیشی و حقوق زنان در صورت تازه‌ای بیان کرده‌اند.

نومعتزلیان به استقلال و خودباوری فرد، جداسازی حوزه‌های مختلف حیات اجتماعی و استقلال امر سیاسی باور داشته و در این راه دیدگاه‌های آنان با بسیاری از مبانی تجدد هم‌خوانی دارند. در اینجا برای نمونه به برخی از رابطه‌ها می‌پردازیم.

در این بخش هدف ما نه بررسی جنبش اصلاح‌طلبی، بلکه فهم شاخصه‌های جریانی است که نام نواندیشی و یا نومعتزلی به خود گرفته است. نومعتزلیان اگر چه دغدغه اصلاح وضعیت مسلمانان و اندیشه اسلامی را در سر

۳۱- در نوشته‌ای مستقل ما به بررسی پدیده "الاهیات در معرض تهدید" در کشورهای مسلمان خواهیم پرداخت و دشواری‌های نقد فرهنگ دینی را برجسته خواهیم کرد.



می‌پروراندند، اما همّت و کوشش خود را بازاندیشی درباره متن مقدس مسلمانان و بازخوانی عقل اسلامی قرار داده‌اند. اگر چه این متفکران از افق‌های مختلف فکری و جغرافیایی می‌آیند و تجربه‌های متفاوتی از سر گذرانده‌اند، اما شباهت‌های بیشماری را می‌توان از نوع برخورد آنان به سنت اسلامی و نقد دنیای مدرن دید. در اینجا به برخی از شاخصه‌های این جریان پرداخته و پیوند و گسیست میان دیدگاه‌های آنان را برجسته خواهیم کرد.

بازخوانی تجربه پیامبر و یا تفسیر دوباره رابطه دین و سیاست

شک نیست، متون دینی و تجربه پیامبر از منابع مهم برای شناخت رسالت و هدف از بعثت پیامبر به شمار می‌روند. محمد پس از چهل سال، با شنیدن ندای وحی به میان نزدیکان خود رفت و آنان را به دین تازه و پرستش خدای واحد و دوری از بت‌ها دعوت کرد و به مدت بیست و سه سال در میان قوم خود و قبائل اطراف، پیام آور دین نوین شد.

تاریخ‌نگاران زندگی محمد را به دو دوران مکی و مدنی تقسیم کرده‌اند. دوران مکی رسالت محمد، ابلاغ پیام و دعوت نزدیکان به توحید و پیوستن به دین جدید بود. قرآن با تصویری منفی از دوران قبل از بعثت، کوشید تا با تقابل جاهلیت و اسلام، ارزش دین تازه را بالا برد. پس از اینکه پیامبر در مکه موفقیت چندانی کسب نکرد، به مدینه آمد و در مدت ده سال موفق شد نظامی سیاسی بر پا کند که منشور مدینه، سند این کوشش سیاسی است. از این تجربه پیامبر و تفکیک میان دوران مکی و مدنی تفسیرهای متفاوتی کرده‌اند. طرح رابطه میان دین و سیاست با توجه به این تجربه پیامبر قابل فهم است.

برخی از نواندیشان مسلمان کوشیده‌اند تا با تمایز میان پیام قرآن و تاریخ، تفسیر تازه‌ای از هدف رسالت پیامبر به دست دهند. در جهان تسنن، بازاندیشی در باب تجربه سیاسی پیامبر با فروپاشی خلافت عثمانی آغاز شد. علی عبدالرازق که خود از علمای الازهر بود، در نوشته‌ای در فردای انحلال خلافت عثمانی، نظریه تازه‌ای در باب خلافت اسلامی ارائه داد و معتقد بود که خلافت اسلامی هیچ مبنای شرعی نداشته و بنا کردن حکومت، امری

این جهانی است و مسلمانان باید حکومتی مبتنی بر عقل بشری بنا کنند. دیدگاه‌های او که به نوعی تقدس‌زدائی از خلافت و امکان نقد خلافت بود، مورد اعتراض بسیاری از علمای جهان تسنن قرار گرفت و دشواری‌های بسیاری برای این عالم علوم اسلامی، هم از سوی هم‌تایان خود و هم از سوی حکومت مصر، پدید آورد. فلائی انصاری درمقدمه‌ای که بر ترجمه کتاب عبدالرزاق نوشته به دشواری‌های پذیرش دیدگاه عبدالرازق در وضعیت اسلامی پرداخته است^[۳۲].

یکی دیگر از روشنفکران مسلمان که به نقد امکان حکومت دینی و استقرار خلافت برآمد و بر این باور بود که استقرار حکومت نه ناشی از رسالت پیامبر، بلکه نتیجه ضروری داشتن حکومت است، محمود طاهّا است. این روشنفکر سودانی، کوشید تا نشان دهد که هدف اسلام و وحی محمدی نه استقرار حکومت، بلکه احیای اخلاق و رساندن پیام تزکیه انسان است. او پیام‌نهایی دین اسلام را در تجربه پیامبر در دوران مکه می‌دانست و معتقد بود که مدینه‌سازی پیامبر، وابسته به مقتضیات زمانه او بود.

محمود طاهّا با چنین رویکردی کوشید تا نشان دهد که پیام راستین پیامبر را باید در سال‌های آغاز دعوت او و در دوران مکه جستجو کرد. از دید او حرکت پیامبر در دوران مدینه و ساختن نخستین دولت اسلامی و بنا کردن امت، پاسخ به شرایط خاص آن دوران بود و بسیاری از آیات مدنی را با ارجاع به روح پیام قرآن می‌توان منسوخ کرد. طاهّا به دلیل این اظهارات به زندان افکنده شد و در سال ۱۹۸۵ در میدان خرطوم به دار آویخته شد^[۳۳].

نواندیشان مسلمان ایرانی در ۵۰ سال گذشته نیز کوشیده‌اند تا تفسیری زمان‌پسند از این تجربه ارائه دهند. در دوران قبل از انقلاب که آرمان‌خواهی و استقرار حکومت عادلانه و برقراری ارزش‌های دینی از دغدغه‌های روشنفکران مسلمان بود، تجربه مدنی محمد نقش مهمی در سیاسی کردن دین و ضرورت حکومت کردن بر اساس ارزش‌های اسلامی داشت. کوشش علی شریعتی، مرتضی مطهری و حبیب‌الله پیمان و سرآمد آنان مهدی بازرگان تاکید بر اهمیت دوران مدنی پیامبر و معرفی او در مقام اولین رئیس حکومت بود.

32- Ali Abderraziq, L'Islam et les fondements du pouvoir, ed LA DECOUVERT/CEDEJ, 1994

33- Mahmoud Mohamed Taha, Un islam à vocation libératrice, L'Harmattan, 2002,



این تصور از رسالت پیامبر و دادن نقش سیاسی به نبوت و یکی از علل بعثت او را استقرار حکومت دانستن، مورد نقد جدی نواندیشان مسلمان پس از انقلاب واقع شد. مهدی بازرگان پس از عمری مبارزه سیاسی و تشکیل دادن حزب و به زندان رفتن و سرانجام به نخست وزیری رسیدن در آغاز انقلاب، در سال‌های آخر عمرش، به بازنگری در تجربه خود پرداخت و کوشید تا صورت‌بندی تازه‌ای از رابطه دین با سیاست و اسلام با حکومت ارائه دهد. او در سخنرانی‌هایی زیر عنوان "ناگفته‌های بعثت پیامبر" کوشید تا برداشت و نتایج اندیشه‌گری‌های خود را با مستمعین در میان گذارد. با طرح مسئله انتظار از دین کوشید تا نشان دهد که هدف انبیا نه استقرار حکومت و حل و فصل مشکلات سیاسی و اجتماعی، بلکه دعوت آنان به آخرت بود. آخرین سخنرانی بازرگان که قرار بود زیر عنوان "آخرت و خدا تنها هدف بعثت انبیا" چاپ شود، با نقد نزدیکان او مواجه شد و سرانجام پذیرفت واژه "تنها" را از عنوان صحبت‌هایش بردارد، ولی در متن خود تغییری اساسی نداد^[۳۴].

محمد مجتهد شبستری نیز معتقد است که "تشخیص و حفظ ارتباط دین و سیاست در جامعه‌های معاصر، تنها با تعبدگرایی و تقلیدستیزی در برابر حکومت انجام می‌پذیرد"^[۳۵] و دین اسلام، مؤسس هیچ شیوه حکومتی نیست و نباید در تاریخ اسلام در جستجوی شکل خاصی از حکومت بود. او نیز همچون بسیاری از نواندیشان دینی، اسلام را از آغاز دینی از برای حکومت کردن و شیوه کشورداری نمی‌داند و می‌گوید: "صاحب این قلم معتقد است هیچ دینی روش حکومت توصیه نمی‌کند و در اسلام نیز چنین توصیه‌ای نشده است. پیامبر در باب روش حکومت تابع عصر خود بوده است و نه مؤسس روش حکومت. آنچه در نابرابری‌های سیاسی مؤمنان و غیر مؤمنان، مردان و زنان در کتاب و سنت رفتاری فقهی دیده می‌شود، مقتضیات واقعیت‌های تاریخی-اجتماعی عصرهای گذشته است و در عصر معاصر می‌توان به گونه‌ای دیگر عمل کرد"^[۳۶] شبستری رسالت پیامبران را دعوت به ایمان می‌داند و با نگاهی انتقادی به حرکت‌های اصلاح‌طلبانه قرن بیست در جهان اسلام

۳۴- مهدی بازرگان، آخرت و خدا هدف رسالت انبیا، موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷

۳۵- محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۹، ص ۲۰۹

۳۶- محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۹، ص ۱۵۰

می‌نگرد و معتقد است که انبیا به هیچ وجه ایدئولوژی برای بشر نیاورده‌اند. حسن یوسفی اشکوری نواندیش مسلمان در عین دفاع از ایدئولوژی اندیشی شریعتی و طرح اسلام اجتماعی و نقد اسلام فردی به تفکیک میان رسالت پیامبر و استقرار حکومت قائل است و می‌گوید: "بنده معتقدم که حکومت پیامبر جزو نبوت ایشان نبوده است و یا به تعبیر دیگر، زعامت پیامبر جزو شأن پیامبری او نبوده است، یعنی اگر پیامبر به مدینه نمی‌آمد و در همان مکه از دنیا می‌رفت، باز نبوت ایشان محقق بوده و او مسئولیت خود را به پایان رسانده بود"^[۳۷] او با تأمل در آیات قرآن نشان می‌دهد که حتی از نظر کمی نیز تعداد آیات مربوط به حکومت و سیاست و قضاوت نسبت به آیات مربوط به ایمان و پیروی از نبوت پیامبر کمتر است چون "در قرآن حدود ۶۶۰۰ آیه وجود دارد که حدود ۵۰۰ آیه آن مربوط به احکام عملی، اعم از نماز و روزه و خمس و زکات و قوانین ارث و قوانین کیفری و ... است. آیا ۵۰۰ آیه حتی برای اداره مسلمانان مدینه در زمان خود پیامبر کافی بوده است؟ کل جمعیت مدینه در آن موقع احتمالا حدود ۱۰۰۰ نفر بوده است. قطعا کافی نبوده است"^[۳۸]. در نتیجه "پدیده قدرت و حکومت و دولت، موضوعا مقوله‌ای است بشری و اجتماعی نه شرعی و دینی" و لازم است تا مسلمانان میان شأن زعامت و حکومت پیامبر با شأن نبوت و پیامبری او تفکیک قائل شوند و "اینکه احکام و آیاتی در باره حوادث سیاسی و حکومتی پیامبر در قرآن آمده است، مدعای ادغام حکومت آن حضرت را در متن رسالت و نبوت ثابت نمی‌کند، یعنی اگر حکومت وی ایجاد نمی‌شد، خدشه‌ای در نبوت وارد نمی‌آمد"^[۳۹].

۳۷- قوچانی محمد(۱۳۷۹) دین دولتی دولت دینی گفتگوی محمد قوچانی با حسن یوسفی اشکوری و گفتگو با عبدی و دیگران نشر سربانی

۳۸- حسن یوسفی اشکوری، خرد در ضیافت دین، قصیده، چاپ سوم، ص ۲۵۲

۳۹- حسن یوسفی اشکوری، ص ۴۱. نیز در این باب بنگرید به نوشتاری از اشکوری با عنوان «معضلی مهم به نام خلط «نبوت» و «حکومت» در سیره نبوی» در جلد اول «جستارهایی در تاریخ هفتاد سال اسلام» (انتشارات اچ. اند. اس مدیا، لندن، ۱۳۹۶).



نومعتزلیان و قرآن: کلام الهی یا انسانی

نخستین پرسش در جامعه اسلامی و در برابر پیشرفت جهان غرب، بازاندیشی در باب نقش دین، قرآن و سنت اسلامی بود و اینکه آیا کتاب مقدس مسلمانان هنوز سخنی برای گفتن در جهان مدرن و رازدائی شده دارد؟ آیا می‌توان در جهان مدرن زیست و همچنان پایبند به قدسیت متون دینی بود؟ آیا مسلمانان برای پیشرفت و آبادانی کشور خود باید دین و ایمان خود را کنار بگذارند؟ آیا ما چاره‌ای جز غربی شدن نداریم و تنها راه آینده بشریت غربی شدن عالم است؟

در برابر چنین پرسش‌هایی بود که در جهان اسلام نوعی رویکرد تازه نسبت به دین، متن، سنت و نص شکل گرفت و کم‌کم منجر به جریان فکری تازه‌ای در باب فهم معنی و محتوای متن شد. جدا از کوشش‌های عملی سید جمال و اندیشه‌های او در باب انحطاط جوامع اسلامی، باید از عبده یاد کرد که مشکل اساسی جهان اسلام را مسئله آموزش و دور شدن از توحید می‌دانست. اما بازخوانی متن در قرن بیست در جهان اسلام تبدیل به گرایش مهم و فکری عظیمی شد که همچنان ادامه دارد. بررسی گرایش‌های مختلف در جهان اسلام پیرامون خوانش متن در چارچوب این نوشته ممکن نیست، اما نکته مهم، حضور رویکردهای علم‌گرایانه (بازرگان، سبحانی)، مبارزه جویانه و ایدئولوژیک (مجاهدین، اخوان المسلمین، فدائیان اسلام)، اصلاح‌گرایانه با رویکردی ایدئولوژیک (شریعتی) و ادبی به قرآن (امین خولی و خلف الله)، هرمنوتیک (ابوزید، ارکون، شبستری) عقل‌گرایانه (جابری) و معرفت‌شناسانه (سروش) و تاریخی (شرفی) می‌باشد، که نشان‌گر پویایی اندیشه دینی و ضرورت بازشناسی اندیشه عقل‌گرایانه در جهان اسلام است.^[۴۰]

در فضای فکری ایران و در دوران پس از انقلاب، بحث در باب قرآن و رابطه آن با تجربه پیامبر با مصاحبه عبدالکریم سروش با مجله‌ای هلندی آغاز شد و سپس مجتهد شبستری در سلسله مقالات "قرائت نبوی از جهان" کوشید تا درک خود را از متن و رابطه آن با خدا و محمد نشان دهد، اما سابقه این

۴۰- Rachid Benzine, les nouveaux penseurs de l'islam, Albin Michel, ۲۰۰۴

Abdou filali-ansary, réformer l'islam, une introduction aux débats contemporains, Edition La Découverte, 2003

بحث به گذشته‌های دور برمی‌گردد و در جهان معاصر نیز نواندیشانی چون ابوزید چنین رویکردی داشته‌اند و او معتقد است که " آیا این شگفت‌آور نیست که در قرن نهم هجری شخصی چون جلال الدین سیوطی می‌تواند این نکته را طرح کند که ، این معانی قرآن است، که بر پیامبر نازل شده، و امکان دارد پیامبر الفاظ عربی را در بیان معانی برگزیده باشد، اما امروز، طرح این بحث، با مشکل روبرو باشد"^[۴۱].

بحث درباره قرآن و حادث و یا قدیم بودن این کتاب، از دیرباز مورد بحث و گفتگو در میان متکلمان و فیلسوفان مسلمان بوده است، اما در دنیای جدید، پرسش تازه‌ای در ارتباط میان قرآن و محمد مطرح شد و آن اینکه آیا قرآن کلام الهی است و یا کلام محمد است؟ جمع‌آوری قرآن در چه دوره‌ای انجام گرفت؟ قرآنی که امروز در دست ماست آیا همان سخنان پیامبر است؟ و اینچنین است که در "تاریخ فرهنگ اسلامی تمایز مهمی میان قرآن و مصحف وجود داشته است.^[۴۲] دیدگاه اول اینکه قرآن همان مصحف است و این کتاب خالص و کامل است را نراقی آموزه حداکثری می‌نامد. دیدگاه دوم، مصحف، لزوماً عین قرآن نیست امامتضمن کلام الهی الهی است که نراقی آنرا آموزه حداقلی می‌نامد.^[۴۳] در اینجا اشاره‌هایی به دیدگاه‌های عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری خواهیم کرد که هر یک کوشیده‌اند تا برداشت تازه‌ای از مفهوم کلام الهی ارائه دهند.

قرآن؛ کلام خدا یا رویای پیامبر(سروش)

در میان نواندیشان دینی پس از انقلاب، نوشته‌های عبدالکریم سروش و مخصوصاً نظریه قبض و بسط آن، از اهمیت اساسی برخوردار است. این کتاب را می‌توان مانیفست نواندیشی دینی در ایران پس از انقلاب دانست. نظریه قبض و بسط که در اصل یک نظریه تفسیری-معرفت شناختی است، به کلام و عرفان و اصول هم متعلق می‌شود. در پرتو این نظریه تفسیری، به‌خوبی

۴۱- محمد رضا وصفی، نومعتزلیان گفتگو با: حامد ابوزید، عابد جابری، محمد ارکون، حسن حنفی، نشر

نگاه معاصر، ۱۳۸۷، ص ۴۳

۴۲- آرش نراقی، سنت و افق‌های گشوده، نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۵، ص ۳۵

۴۳- همان ص ۳۶



ورود اجتناب ناپذیر محکم و متشابه در کتاب و سنت و از جمله در فقه و یا در تاریخ تفسیر آشکار می‌شود و از آن بالاتر، معلوم می‌شود که چرا احکام متشابه، تحول پذیرند و چنان نیست که آیه‌ای یا عبارتی همیشه محکم یا برای همیشه متشابه بماند.^[۴۴] قبض و بسط؛ نه تفسیر سروش از قرآن؛ بلکه بررسی فهم عالمان از دین؛ با توجه به رشد علوم است. سروش در این نوشته کوشید تا تاریخیت علوم و معرفت دینی را نشان دهد و راز تحول آن را برملا کند. به باور او معرفت دینی معرفتی بشری است و هیچ‌گونه قدسیتی ندارد. نکته دیگر، تاثیر تحولات علوم و نقش آن در فهم متون مقدس است. به این معنی که فهم آدمیان از متن، عصری می‌باشد.^[۴۵]

پس از قبض و بسط شریعت، سروش با نوشتن "بسط تجربه نبوی" و اندیشیدن به تجربه پیامبر و رابطه آن با وحی، حرکت فکری تازه‌ای را آغاز کرد که چرخشی اساسی در کارنامه فکری اوست. در این نوشته که همراه با چند نوشته دیگر بعداً در کتابی به همین نام منتشر شد، سروش نشان می‌دهد که در کنار جنبه‌های الهی متن مقدس و شخصیت پیامبر، بر جنبه‌های انسانی او هم تاکید باید کرد. در بسط تجربه نبوی "سخن از بشریت و تاریخیت خود دین می‌رود. به عبارت دیگر این کتاب رویه بشری و تاریخی و زمینی وحی و دیانت را، بدون تعرض به رویه فراتاریخی و فراطبیعی آن، بل با قبول و تصدیق آن، می‌کاود و باز می‌نماید".^[۴۶] سروش به تدریجی بودن تجربه پیامبر باور داشته و تدریجی بودن نزول قرآن را دلیلی بر ادعای خود می‌داند به این معنی که "این دینی که ما به نام اسلام می‌شناسیم، یک‌بار و برای همیشه بر پیامبر نازل نشد، بلکه به تدریج تکوّن پیدا کرد و دینی که تکوّن تدریجی دارد،

۴۴- قبض و بسط تئوریک شریعت نظریه تکامل معرفت دینی، عبدالکریم سروش، موسسه صراط، چاپ هشتم اسفند ۱۳۷۲ صفحات ۵۷-۵۸

۴۵- برای خلاصه‌ای موجز از نظریه قبض و بسط نوشته زیر از آرش نراقی راهگشاست. آرش نراقی، لب و لباب قبض و بسط در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت نظریه تکامل معرفت دینی، عبدالکریم سروش، موسسه صراط، چاپ هشتم اسفند ۱۳۷۲

برای دیدی کلی در باب تحولات فکری سروش تا سال ۱۳۸۰ نگاه کنید به: محسن متقی، کارنامه کامیاب سروش، مجله آفتاب، شماره ۲۶ / محسن متقی کارنامه کامیاب سروش، مجله آفتاب شماره ۱۹ مهر ۱۳۸۱

۴۶- بسط تجربه نبوی، عبدالکریم سروش، موسسه فرهنگی صراط، بهار ۱۳۷۸ پیشگفتار ص ۷

حرکت و حیات تدریجی بعدی هم خواهد داشت.^[۴۷] سروش مدعی است که برخی از آیات قرآن ناظر بر تجربه مادی و زندگی روزمره پیامبر است. به همین دلیل "اگر به عایشه تهمت رابطه نامشروع با مرد دیگری را زده بودند آیا آیات ابتدای سوره نور نازل می‌شد؟"^[۴۸] در این نوشته سروش به تفکیک دو نوع تجربه پیامبرانه اشاره می‌کند. یکی تجربه درونی و دیگری تجربه برونی و در تجربه برونی است که او مدینه را ساخت و مدیریت جنگ‌ها را به عهده داشت.^[۴۹] او به تفسیر آیه معروف "الیوم اکملت لکم دینکم - من امروز دین شما را کامل کردم-" پرداخته و معتقد است که منظور از کمال همانا اکمال حداقلی است و نه حداکثری. به این معنی که "حداقل لازم هدایت به مردم داده شده است، اما حداکثر ممکن در تکامل تدریجی و بسط تاریخی بعدی اسلام پدید خواهد آمد."^[۵۰]

اما باب بحث و گفتگو درباره قرآن و نقش محمد در تکوین کتاب مقدس مسلمانان در دی ماه سال ۱۳۸۵ با مصاحبه سروش با مجله‌ای هلندی آغاز شد. او در عین پذیرش مقدس بودن قرآن مدعی شد که محمد آفریننده قرآن است و تجربه پیامبری را نوعی از تجربه شاعرانه تلقی کرد. به باور سروش، نقش شخصیت محمد در شکل دادن این متن مهم است، چرا که او در برابر

۴۷- منبع بالا، ص ۱۶

۴۸- منبع بالا ص ۲۰

۴۹- برخی از نوآندیشان مسلمان کوشیده‌اند تا با تمایز میان پیام قرآن و تاریخ، تفسیر تازه‌ای از هدف رسالت پیامبر بدست دهند. در این میان محمود طاهای، روشنفکر سودانی، کوشید تا نشان دهد که هدف اسلام و وحی محمدی نه استقرار حکومت بلکه احیای اخلاق و رساندن پیام تزکیه انسان است. او پیام نهایی دین اسلام را در تجربه پیامبر در دوران مکه می‌دانست و معتقد بود که مدینه سازی پیامبر وابسته به مقتضیات زمانه او بود.

Mahmoud Mohamed Taha, Un islam à vocation libératrice, L'Harmattan, 2002

علی عبدالرازق نیز سال‌ها قبل و در فردای انحلال خلافت عثمانی نظریه مشابهی در باب خلافت اسلامی ارائه داد و معتقد بود که خلافت اسلامی هیچ مبنای شرعی نداشته و بنا کردن حکومت امری اینجهانی است. او نیز با دشواری‌های بسیاری از سوی حکومت مصر مواجه شد. فلالی انصاری در مقدمه‌ای که بر ترجمه کتاب عبدالرزاق نوشته به دشواری‌های پذیرش دیدگاه عبدالرازق در وضعیت اسلامی پرداخته است

Ali Abderraziq, L'Islam et les fondements du pouvoir, éd LA DECOUVERT/CEDEJ, 1994



وحی منفعل نبود است.^[۵۱] او معتقد است که خدا بحر وجود خود را در کوزه کوچک شخصیتی به نام محمد ابن عبدالله می‌ریزد و در نتیجه، همه چیز محمدی می‌شود. خلاصه نظرات او را می‌توان بر حول محورهای زیر نشان داد:

نخست اینکه باید برداشت تازه و تلقی بشری از قرآن داشت. برای فهم پیام قرآن باید میان ذاتیات دین، که بدون آن دین بی معنی می‌شود، و عرضیات آن، که بدون آن دین آسیبی نمی‌بیند، تمایز نهاد. او چند معیار برای تفکیک ذاتیات از عرضیات ارائه داده که از آن میان می‌توان به زبان عرب، فرهنگ عرب، دستگاه واژگانی اسلام، جغرافیای عربستان، احکام فقهی و حوادث تاریخ اسلام اشاره کرد. او با رجوع به نوشته‌های دهلوی، دو امر را جزء عرضیات می‌داند: یکی احوال پیامبر قوم، و دیگری احوال مکلفین.^[۵۲] دومین نکته در نظریه "وحی همچون کلام محمد"، تاکید بر مقایسه میان تجربه پیامبر با تجربه شاعری است. این برداشت سروش از تجربه شاعرانه پیامبر مورد نقد بسیار واقع شد، چرا که در قرآن و در چند مورد، دامن پیامبر را از ساحت شاعرانه پاک دانسته است.

سوم اینکه، پیامبر، آفریننده و تولید کننده قرآن است. این نظر، نافی جنبه قدسی قرآن و عصمت پیامبر نبوده، بلکه برقراری رابطه میان پیامبر با وحی است. قرآن از خدا نازل شده، ولی از دهان محمد به پیروان او رسیده است و در این عمل، پیامبر، به هیچ وجه منفعل نبوده است. به بیان دیگر، مفاهیم از خدا، ولی الفاظ از محمد است.

چهارم اینکه، شرایط حاکم بر زندگی پیامبر نقش مهمی در تولید قرآن داشته است.

و سرانجام اینکه ترجمه گوهر قرآن به گذشت زمان، رسالت قرآن پژوهان مسلمان و روشنفکران دینی است.

پس از آن سروش سلسله مقالاتی را در خارج از کشور منتشر کرد و با نگاه تازه‌ای به مسئله وحی پرداخت. این مقالات زیر عنوان "رؤیای رسولانه

۵۱- این مصاحبه زیر عنوان "قرآن کلام محمد" چاپ گردید و بحث و گفتگوهای بسیاری را برانگیخت. مجموعه نقدها در سایت رسمی سروش قابل دسترسی است.

۵۲- سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۷۵

پیامبر" انتشار یافته و در داخل و خارج از ایران بحث‌های بسیاری در افکندہ است^[۵۳]. در این مقالات سروش با فرض وجود پیامبر و امکان وحی می‌کوشد تا تفسیر تازه‌ای از نزول آیات و رابطه آن با محمد به دست بدهد. اگر در نوشته "قرآن کلام محمد"، سروش بر این باور بود که پیامبر تجربه وحی را با آدمیان در میان می‌گذاشت؛ در این نوشته‌ها او معتقد است که برای فهم پیام پیامبر و درک نزول آیات و "نظم پریشان" آن، باید آن‌ها را همچون رؤیا دید و به تعبیر آن‌ها پرداخت. اگر در گذشته تفسیر و تأویل، دو ابزار مهم برای فهم پیام قرآن بود، اکنون باید علم تعبیر خواب را آموخت. به بیان دیگر سروش معتقد است که در کنار وحی سمعی، باید توجه به وحی بصری کرد.

قرآن، به مثابه قرائت نبوی از جهان (شبستری)

در سال ۱۳۸۶ مجتهد شبستری در مصاحبه‌ای با مجله مدرسه کوشید تا جنبه‌هایی از نظریه هرمنوتیکی خود در باب قرآن را آشکار کند و پس از طرح قرائت انسانی از دین به طرح قرائت نبوی پرداخت. مجتهد شبستری از نواندیشان دینی است که سابقه فعالیت‌های فکری و فرهنگی او به سال‌های پیش از انقلاب بر می‌گردد. اگرچه در دوران قبل از انقلاب اندیشه‌های او هماهنگ با نظریات غالب بر حوزه‌های رسمی دین بود و حتی در نوشته‌ای حق انتخاب و رای دادن زنان را با تکیه بر فقه سنتی نقد کرد، اما رفتن به آلمان و ماندن در آن دیار، او را با بخشی از گرایش‌های فلسفی کشور آلمان و مخصوصاً نظریه هرمنوتیک دینی آشنا کرد و در سال‌های آغاز انقلاب، جدا از حضور در نخستین مجلس پس از انقلاب و فعالیت روزنامه‌ای جهت انتشار مجله "اندیشه اسلامی"، از فعالیت سیاسی کناره گرفت و به بازسازی و اصلاح

۵۳- در کنار این مقالات، سروش در چند سخنرانی تلاش برای روشن کردن دیدگاه خود در باره رویا کرده است. این سخنرانی‌ها در سایت او و در سایت مدرسه مولانا قابل دسترسی است. او گذر از تفسیر به تعبیر را راهگشا برای فهم بسیاری از مشکلات فهم قرآن می‌داند. او در نوشته خود به نمونه‌های زیادی از وحی اشاره کرده است و معتقد است که کلام محمد در باب صحنه‌هایی چون قیامت، جهنم در رؤیا اتفاق افتاده است. عبدالکریم سروش، محمد(ص): راوی رویاهای رسولانه، سایت جرس، تاریخ انتشار نخستین مقاله خرداد ۱۳۹۲

سروش چند سال بعد در گفتگوی با سایت زیتون کوشید تا تحولات فکری خود را از قبض و بسط تا رویای رسولانه نشان دهد و هم به برخی از انتقادات پاسخ گوید. گفتگو با عبدالکریم سروش در باره رویای رسولانه در چهار بخش خرداد ۱۳۹۶



اندیشه اسلامی با رجوع به هرمنوتیک پرداخت^[۵۴] و این مقوله را در دو حیطه به کار برد: "یکی در مورد خود متن مقدس و سنت، و دیگری پی جویی و جستجوی هرمنوتیک فتاوی دینی".^[۵۵] شبستری از نخستین اندیشمندان دینی پس از انقلاب است که هم به نقد قرائت رسمی از دین همت گماشت و هم کوشید تا در برابر معضلات و مشکلات فکری ناشی از اسقرار حکومت اسلامی، راه حل تازه‌ای برای زیست مسلمانی در دنیای مدرن پیدا کند. پاسخ او بازخوانی متن و بازاندیشی در مبانی کلام اسلامی با تکیه بر علمی است که در غرب نام هرمنوتیک بر آن نهاده‌اند. هنوز زمان زیادی از پیروزی انقلاب نگذشته بود که شبستری به ناکارآمدی فقه اسلامی برای پاسخ به پرسش‌هایی در باب حقوق بشر، آزادی، دموکراسی، و کاربست برخی از قوانین جزایی اسلام در مورد قصاص، ارتداد و چند همسری رسید. او معتقد است که در برابر بحران دامن‌گیر اندیشه اسلامی عده‌ای "در صدد برآمدند که با استفاده از مباحث و معارف جدید هرمنوتیکی، راهی برای بازیابی و بازخوانی و بازسازی حقیقت موجود در اسلام بیابند تا هم حقیقت ادا شود و هم بحران چاره گردد".^[۵۶] به نظر او کسانی با استفاده از هرمنوتیک کوشیدند تا در کنار جنبه‌های الهی متن مقدس، جنبه‌های انسانی آن را برجسته کرده و در این راه به تفسیر تازه‌ای از بسیاری از آیات بپردازند. به نظر او "لازم است تا نشان دهیم که متن قرآن در عین حال که بنا بر تصریح قرآن و اعتقاد مسلمانان منشا وحیانی (الاهی) دارد کلام انسانی (پیامبر) هم هست و این کار است که فعلا ذهن مرا به خود مشغول کرده است".^[۵۷] تلاش مجتهد از طرح مسئله هرمنوتیک در ایران "گشودن راهی بوده برای متوجه کردن قرآن‌پژوهان و خصوصا فقیهان مسلمان به مباحث هرمنوتیکی جدید در عصر

۵۴- برای دیدگاه کلی در باره شبستری:

محمد منصور هاشمی، دین اندیشان متعدد روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان فصل سوم دین، ایمان، آزادی ۲۲۳-۲۵۹

محسن متقی، دینداری مومنانه در جهان راز زدائی شده، مجله آزادی اندیشه شماره ۲

۵۵- عباس شریفی، عقلانیت و شریعت در موج سوم روشنفکری دینی، عقل نامحصور و فرجام عرفی گرایانه آن گام نو، ۱۳۸۸ ص ۱۷۴

۵۶- تأملاتی در قرائت انسانی از دین، محمد مجتهد شبستری، طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۸۴، ص ۲۴

۵۷- مجله مدرسه، سال دوم، شماره ششم تیر ماه ۱۳۸۶ ص ۸۱

حاضر».^[۵۸] دغدغه بسیاری از نواندیشان دینی چگونگی زیست مسلمانی در دنیای افسون‌زدایی‌شده‌ای است که از قدسیت در آن خبری نیست و از سوی دیگر نمی‌توان به راحتی به بازسازی و گرده برداری از الگوی پیامبر در دنیای امروز دست زد. فاصله تاریخی میان تجربه پیامبر و جامعه او با زندگی امروز مسلمانان از پرسش‌های اساسی است که پس از رویارویی ما با غرب، ذهن نواندیشان را به خود مشغول کرده است. و این پرسش برای مجتهد شبستری مطرح است که چگونه ما این فاصله میان خود و دوران اسلام و میان خود و غرب را پر کنیم. او معتقد است که "فاصله‌گیری تاریخی ما با متن ضرورت تلاش برای فهم آن متن برای مسلمانان امروز است زیرا آنان می‌خواهند در عصر مدرنیته مسلمان زندگی کنند و این وضعیت یک فهم جدید از این متون را برای آن‌ها اجتناب ناپذیر کرده است."^[۵۹] پرسش دیگر رابطه میان قرآن با محمد است و اینکه آیا باید از محمد به قرآن رسید یا به عکس. به باور او قرآن کتاب خداست که از دهان محمد به ما رسیده است. برای فهم بهتر قرآن مطالعه زندگی پیامبر، محیط و جامعه آن روز عربستان و شناخت دیگر گرایش‌های موجود در جامعه آن روز ضروری است، چرا که ظهور هر کلامی در سیاقی انسانی انجام می‌گیرد. شبستری معتقد است که قرآن کلام محمد است ولی منشأ الهی داشته است و می‌گوید که "هر کس قرآن را به عنوان یک متن تاریخی مطالعه کند به وضوح می‌فهمد که میان پیامبر و قوم وی یک گفتگوی جدی و قابل فهم از سوی دو طرف با سبک‌های مختلف در گرفته است."^[۶۰]

عضله هرمنوتیکی متن مقدس (آرش نراقی)

نراقی که در آغاز در حوزه نواندیشی دینی قرار داشت در نوشته‌های تازه خود کوشیده است تا با نقد نوگرایی دینی و سنت‌گرایی الگوی تازه‌ای ارائه دهد.^[۶۱] اگر چه او مستقیماً به تفسیر قرآن نپرداخته است اما در نوشته‌های

۵۸- همان ص ۸۵

۵۹- همان ص ۸۶

۶۰- قرائت نبوی از جهان توضیحی بر یک گفتگو مدرسه شماره ۶

۶۱- آرش نراقی، سنت‌گرایی انتقادی در قلمرو دین: نظریه‌ای در باب منطق اصلاح فکر دینی در اسلام، منبع بالا



خود تلاش کرده است تا از یکسو مدعیات خود را بر متون دینی و مخصوصاً قرآن استوار کرده و از سوی دیگر به بررسی رابطه دین با جهان مدرن بپردازد و امکان تفسیری از دین در قلمرو مدنیت را ممکن کند. نراقی نظام حقوقی موجود در جهان اسلام که بر قرائت خاصی از شریعت بنا شده است یکی از مشکلات نظری مهم در نزد نواندیشان دینی می‌داند، چرا که این نظام حقوقی مبتنی بر نوعی نابرابری میان انسان‌ها بنا شده است. از دید او، متفکران مسلمان برای "اصلاح نظام حقوق دینی اسلام، باید به چند نکته (عمدتاً روش شناسانه) " توجه کنند.

نخست اینکه قرآن نه کتاب قانون، بلکه کتاب هدایت است.

دوم اینکه منابع روایی اسلام هم باید مورد نقد و بررسی علمی قرار گیرد. نکته سوم آنکه، در مقام فهم احکام قرآنی و احادیث نبوی نباید سیاق تاریخی آن احکام را نادیده گرفت.^[۶۲] تاریخی کردن فهم دین و کوشش جهت فهم قرآن با قرار دادن متن در سیاق تاریخی آن مورد توجه بسیاری از نواندیشان دینی در جهان اسلام واقع شده است و آرش نراقی نیز با پذیرش این اصل کوشیده است تا نشان بدهد که تفسیرهای نص‌گرایانه کارساز نیستند. اگر چه نکات روش‌شناسانه بالا مهم است، اما به نظر نراقی "یک مذهب فقهی یا نظام حقوقی دینی برای آنکه واجد مشروعیت مدنی باشد باید دست کم سه شرط اساسی زیر را برآورده سازد":

نخست اینکه این نظام حقوقی و دینی نباید با مصالح زندگی جامعه دینی ناسازگار باشد. برای نمونه می‌توان به فقیه برجسته مالکی یعنی شاطبی اشاره کرد که در کتاب مقاصد شریعت معتقد بود که شریعت باید مصلحت عمومی و خصوصی را صیانت کرده یا نافی آن نباشد.

دوم اینکه مشروعیت دینی باید در چارچوب مشروعیت اخلاقی باشد. سوم اینکه نظام دینی مشروع و اخلاقی فقط برای پیروان آن دین لازم الاجرا است.^[۶۳]

این روش را آرش نراقی در بسیاری از نوشته هایش دنبال کرده است و حتی به نقد اخلاقی ولایت فقیه پرداخته و معتقد است که نظریه ولایت مطلقه

۶۲- حدیث حاضر وغایب مقالاتی در باب الاهیات غیبت، آرش نراقی، نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۰ ص ۹۵-۹۶

۶۳- حدیث حاضر وغایب مقالاتی در باب الاهیات غیبت، آرش نراقی، نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۰ ص ۹۶-۹۸

فقیه، نهایتاً به نوعی فایده‌گرایی لجام گسیخته می‌انجامد که با بی‌اخلاقی فاصله‌ای ندارد.^[۶۴]

نراقی در مقاله "متن مقدس و معضله هرمنوتیکی"^[۶۵] تلاش کرد تا خوانش خاص خود را از متن و فهم آن ارائه دهد. به باور او انسان مؤمن مدرن باید تکلیف خود با متن مقدس و جهان آن را روشن کند. نراقی معتقد است که جهان متن مقدس شامل دو جهان است: جهان اول که همانا جهان مخاطبان دوران تنزیل وحی است و جهان دوم آن معانی موجود در متن که غرض اصلی خداوند از تنزیل کتاب است. از دید نراقی جهان اول دارای هیچ قدسیتی نیست و بسیاری از واژگان قرآنی نقشی صرفاً ابزاری داشته و پلی است که خواننده را وارد جهان متن می‌کند. اما جهان دوم، شناخت روح موجود در متن است. از دید نراقی انسان مدرن در مواجهه با متن مقدس با معضله‌ای روبروست که نام آن را معضله هرمنوتیکی می‌نامد که عبارت است از "شکاف معرفتی ژرفی که میان جهان خواننده متن و جهان اول متن مقدس رخ داده است". در جهان پیشامدرن، جهان مخاطبان وحی با جهان اول متن مقدس تا حد زیادی یکسان بود^[۶۶] اما در جهان مدرن ما شاهد گسست و شکافی معرفتی میان جهان اول و دوم هستیم و خواننده مدرن را با "حجم انبوهی از پرسش‌های دشوار در خصوص مسائل زنان، نظام برده‌داری، نظریه‌های علمی و جهان‌شناختی، مسئله حقوق بشر، و غیره روبرو می‌کند. مخاطب مدرن با جهان اول بیگانه است"^[۶۷].

اکنون انسان مدرن در مواجهه با متن مقدس و این معضله هرمنوتیکی چگونه باید برخورد کند. از دید نراقی "خوانندگان و مفسران مدرن قرآن در گام نخست باید میان فرهنگ عربی و فرهنگ قرآنی تمایز بنهند، و توجه داشته باشند که منسوخ شدن فرهنگ اعراب در عصر تنزیل وحی، به معنای منسوخ شدن فرهنگ و پیام قرآنی نیست. در گام دوم، مخاطبان مدرن دریابند که غایت آنان ورود به جهان دوم متن است و ضروری است تا آنان به نقد

۶۴- آرش نراقی، نقداخلاقی ولایت فقیه، جولای ۲۰۰۹، سایت نویسنده

۶۵- حدیث حاضر وغایب مقالاتی در باب الاهیات غیبی، آرش نراقی، نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۰ فصل هفتم

۶۶- همان ص ۱۶۰

۶۷- همان ص ۱۶۱



فرهنگ اعراب در عصر تنزیل وحی بپردازند و سرانجام اینکه تلاش کنند تا پیام قرآنی را از صدف فرهنگ عربی جدا کنند و آن را به افق امروزین وحی درآورند.^[۶۸]

بنابراین، شکوفایی حیات دینی مسلمانان دین‌ورز در گرو بازگشت به قرآن است، ولی از آنجا که ایده بازگشت به قرآن مستعد کج‌فهمی است و سلفی‌گرایان نیز مدعی بازگشت به قرآن و بازآفرینی جامعه اعراب روزگار صدر اسلام است، بر روشنفکران مسلمانان مدرن است که ایده بازگشت به قرآن را "به معنای بازگشت به جهان دوم متن مقدس، یعنی بازآزمایی تجربه خطابی دانست که در قرآن و بر قلب پیامبر اسلام تجلی کرد. مسلمان راستین آن است که از طریق زیستن در جهان مقدس قرآن تجربه وحیانی پیامبر رادر وجود خود می‌آزماید، و همگام با او به معراج در آید."^[۶۹]

آرش نراقی که از منتقدین بسط تجربه نبوی و قرائت نبوی از جهان است در نوشته تازه خود در باب "سنت‌گرایی انتقادی در قلمرو دین" کوشیده است تا راه تازه‌ای میان رویکرد مدرنیت‌گرا به دین و سنت‌گرایی بگشاید و با یک بررسی موردی در باب قرآن به مثابه کلام الهی به روشن کردن دیدگاه سنت‌گرایی انتقادی بپردازد. نراقی معتقد است که باید "معقولیت نظام عقاید دینی را برآیند دو نوع معقولیت دانست: معقولیت برون‌دینی و معقولیت درون‌دینی"^[۷۰] باور درون‌دینی در صورتی موجه است که اولاً صدق چنین باوری از لحاظ متافیزیکی ممکن باشد. ثانیاً پیامبر، راوی صادق و در خور اعتمادی باشد. و سرانجام اینکه هیچ قرینه ناقض نقض نشده‌ای علیه آن وجود نداشته باشد.^[۷۱]

نومعتزلیان و ظهور فردیت نوین

یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم در ایران پیش از انقلاب فروریختن برداشت‌های مبتنی بر امت و یا جمع‌گرایی اسلامی و گذر به نوعی فردگرایی دینی و غیر

۶۸- همان ص ۱۶۲

۶۹- همان ص ۱۶۲

۷۰- همان ص ۶

۷۱- همان ص ۳۳-۳۴

دینی است. مفهوم امت و امت اسلامی که تنها در حوزه‌های رسمی دینی به بحث و گفتگو گذاشته می‌شد به دست توانای علی شریعتی به نظریه‌ای مهم در دوران انقلاب تبدیل شد. علی شریعتی در نوشته معروف خود با پیوند دادن امت با امام و تفسیری خاص از رابطه امت اسلامی با امام خود تفسیری انقلابی و ضد دموکراتیک از رهبری در جامعه اسلامی به دست داد. نظریه‌ای که تطهیر آن به مشغله اصلی دوست‌داران شریعتی تبدیل شده است. کتاب معروف "امت و امامت" که حاصل سخنرانی‌های شریعتی در باره این موضوع است، به بحث و گفتگو در باره حکومت و رابطه افراد با رهبری و جایگاه رهبر در جامعه و ضروری بودن آن پرداخته است. در این نوشته شریعتی با به‌کارگیری برخی نظریات رایج در زمان خود، جوامع اسلامی آن زمان و تحت سلطه استعمار را آماده‌گذار به دموکراسی نمی‌داند و دموکراسی‌های موجود را دموکراسی رأس‌ها می‌خواند و هدایت جامعه را برای گذار از دموکراسی رأس‌ها به دموکراسی رأی‌ها به دست انقلابیون می‌سپارد تا با آموزش مردم، آن‌ها را برای پذیرش دموکراسی آماده کنند. تقسیم‌بندی‌های شریعتی در باره دموکراسی متعهد در مقابل دموکراسی موجود و یا وظیفه مردم در کشف امام او را به سوی نظریه "الماس رهبری و بدهکاری مردم" کشاند. ایدئولوژی اندیشی شریعتی و متأثر بودن او از فرهنگ زمانه خود و مخصوصاً مارکسیسم او را به سوی برداشتی انقلابی از اسلام و نقد و نفی ارزش‌های جوامع غربی کشاند. او در عین شناخت از گرایش‌های انتقادی در درون جوامع غربی، برای طرح اسلام تکیه بر برداشتی غیر تاریخی و به غایت ایدئولوژیک کرد و کوشید تا با طرح مسائلی چون امت و امامت، شیعه یک حزب تمام، ایدئولوژی و فرهنگ، راهی برای نسل جوانی که شیفته مارکسیسم بود فراهم آورد. او علیرغم اختلاف نظر و نقدهای بی‌امانی که بر روحانیت نوشت، همچنان کوشید تا به احیای مفهوم امت اسلامی دست زند و با کوشش‌های خود زمینه‌ساز آزادی‌جویانانی شد که هم از روحانیت سرخورده بودند و هم حاضر به افتادن در دام و یا دام مارکسیسم نبودند. شریعتی در عین دفاع از امت اسلامی در برخی از نوشته‌های خود با نقد اسلام تقلیدی، بر نقش فرد در فهم دین انگشت نهاد ولی پروژه خود را ایدئولوژیک کردن دین و ارائه مانیفست



اسلامی قرار داد تا جوانان مسلمان در آن پاسخی به پرسش‌های بیشمار خود بیابند و از افتادن در دام ایدئولوژی مارکسیسم در امان بمانند. نقد نظریات شریعتی به قلم سروش و به چالش کشیدن نظریه امت و امامت شریعتی و طرح دینداری مبتنی بر تجربه دینی از سوی او و طرح اخلاق و رابطه دین و اخلاق از سوی برخی از روشنفکران مسلمان، زمینه ساز نوعی فردگرایی دینی است که اوج این برداشت را در نوشته سروش زیر عنوان "بسط تجربه نبوی" می‌توان یافت. کوشش‌های سروش را در جهت تبدیل کردن ایمان دینی به امر فردی و وجدانی، می‌توان پژوهش نظری تحولات عمیق جامعه شناختی در ایران امروز دانست. بررسی‌های علمی و پژوهش‌های میدانی نشان می‌دهند که رشد فردیت در جامعه پس از انقلاب شتابی باورنکردنی داشته است.^[۷۳] در جنبشی که پیش و پس از انتخابات دوران دوم ریاست جمهوری احمدی نژاد زیر عنوان جنبش سبز در شهرهای بزرگ کشور و به ویژه در تهران به راه افتاد، فردیت کنش‌گران اصلی جنبش حضوری برجسته داشت.

جریان نومعتزله به نقش فرد و جایگاه آن در اندیشه دینی اهمیت داده است. مفهوم فردیت که در ادبیات دینی غایب بود، کم کم با ظهور جریان روشنفکران مسلمان وارد دستگاه و منظومه اندیشه دینی گردید و روشنفکری چون شریعتی در دو دهه قبل از انقلاب در عین پایبندی به مفهوم امت و رابطه آن با امام از فرد مسلمان و فردیت اسلامی سخن گفت. او با نقد دینداری سنتی و به پرسش کشیدن بسیاری از باورهای دینی کوشید تا تفسیر تازه‌ای از جایگاه فرد ارائه دهد اما چنین فردیتی در چهره شهید و با رجوع به شهادت معنی می‌یافت و به همین دلیل می‌توان از "فرد- در- مرگ"^[۷۳] در نزد شریعتی سخن گفت چرا که چنین فردیتی با شهادت فردیت خود را تحقق می‌بخشد.^[۷۴]

72- F. Khosrokhavar, A. Nikpey, Avoir vingt ans dans le pays des ayatollahs, Robert Laffont, 2009

73- Individu-dans-la mort

۷۴- فرهاد خسرو خاور در برخی از نوشته‌های خود به بررسی اشکال مختلف ظهور فردیت در ایران معاصر پرداخته است. او در مقاله "فردیت نوین در ایران" گونه شناسی تازه‌ای از ظهور فرد در ایران ارائه داده و به چهار نوع از فردیت اشاره کرده است

اگر فرد در مرگ نقش اساسی در اندیشه شریعتی داشت با انقلاب ایران و تحولاتی که جامعه ما به خود دید ما شاهد ظهور نوع تازه‌ای از فردیت هستیم که می‌توان به آن لقب "فرد- در- زندگی"^[۷۵] داد. در برابر فرد- در- مرگ که بعد تراژیک در آن غالب بود "فرد- در- زندگی" در گسست با چنین بعد تراژیک قرار داشته است. این تقسیم‌بندی میان "فرد- در- مرگ و "فرد- در- زندگی" متمایز از تقسیم بندی معروف لویی دمون است که در کتاب "پژوهشی در باره فردگرایی"^[۷۶] از دو نوع فرد سخن گفته است. نخست "فرد- در- دنیا"^[۷۷] که نمونه آن فرد غربی است که می‌کوشد تا با حضور در جهان فردیت خود را تثبیت کند و دیگری "فرد- بیرون- از جهان"^[۷۸] است که نمونه اعلای آن را می‌توان در نظام کاست سنتی هند دید. فرد بیرون از دنیا با کناره‌گیری از جهان و دخالت نکردن در حوادث و جریانات جامعه و زیست تنهایی همچون مرتاضان هندی تلاش می‌کند تا خارج از سیستم موجود زندگی کند و این فردیت خارج از نظام اجتماعی مورد توجه لوئی دمون بود که معتقد بود این راه تنها راه تحقق فردیت خود است.

تفکیک اسلام اصیل از فقه و شریعت و بازخوانی رابطه ایمان و فقه

یکی از ابعاد اساسی دیدگاه نومعتزله، جداسازی فقه و شریعت از اسلام اصیل است. کشمکش و تعارض فکری میان نومعتزلیان و مدافعان روایت رسمی از دین را می‌توان به تفسیر، تعریف، حد و ثغور فقه در جهان مدرن دید. بسیاری از نواندیشان مسلمان و نومعتزله هر چند مخالفتی با شریعت و فقه اسلامی ندارند، با این وجود به نقد دخالت فقه در فضای عمومی و مخصوصاً تبدیل کردن بسیاری از باورهای فقهی به هنجارها و قوانین اجتماعی و مدنی می‌پردازند. از دید اینان فقه و شریعت اسلامی پدیده‌های

Khosrokhavar F, Le nouvel individu en Iran, CEMOTI, 1998, 125-155

75-Individu- dans-la-vie

76- Louis Dumont, Essai sur l'individualisme moderne, Seuil

77-Individu-dans-le-monde

78-Individu-hors-du-monde



تاریخی هستند که در طول تاریخ اسلام پدید آمده و دارای هیچ قدسیتی نیستند. همان‌گونه که در گذشته به علل شرایط تاریخی فقه و شریعت گسترش یافته است، در حال حاضر و به دلیل تحول عظیم جوامع اسلامی باید سلطه و چیرگی فقه را به چالش و پرسش کشید. عابد جابری تمدن اسلامی را تمدن فقه محور و فقه باور می‌داند که جا را برای رشد و بسط کلام اسلامی بسته است. عبدالکریم سروش و مجتهد شبستری نیز اسلام فقه محور را یکی از معضلات جهان تشیع دانسته که به دلیل محوریت فقه و نقش مهمی که تکلیف در میان فقیهان دارد، باعث شده است تا دیدگاه‌ها و اندیشه‌های حق محور، جایگاه شایسته‌ای در جهان تشیع نداشته باشند.

از دید متفکران نومعتزله نقد و حتی نقض فقه و شریعت در جهان امروز، باعث بیرون رفتن از مدار اسلام نمی‌شود و به هیچ وجه نمی‌توان دین و اسلام را به فقه تقلیل داد. آنان مدافع استقلال و رهایی ایمان از قید و بندهای فقه و شریعت اسلامی بوده و تقلیل دینداری به فقه و شریعت اسلامی را مانعی در جهت گسترش ایمان و دین‌ورزی آزادانه در جهان مدرن می‌دانند. البته همه نومعتزلیان دیدگاه واحدی در باب رابطه اسلام با فقه و شریعت اسلامی ندارند. سروش به تبعیت از غزالی، فقه را علمی دنیوی دانسته و هیچ قدسیتی برای آن قائل نیست.^[۷۹] شبستری فقه اسلامی در دنیای مدرن را ناکارآمد دانسته و فقیهان را به بازاندیشی و بازخوانی میراث فقهی دعوت می‌کند و برای علم فقه هیچ قدسیتی قائل نبوده و کاربست شریعت در دنیای امروز را ناکارآمد و مخالف با حقوق بنیادین بشر می‌داند. به باور او فتوای فقهای امروز، باعث دورشدن جوانان از اسلام خواهد شد و سنگسار انسان به نام خدا، بدترین خدمت به خدا در دنیای معاصر است. محسن کدیور هرچند تلاش خود را بازسازی فقه اسلامی و سازگار کردن آن با نیازهای دنیای امروز می‌داند، با این وجود، گوهر دینداری را پیروی از اسلام رحمانی و نقد دین تاریخی دانسته و به تفسیری معنوی از دین اسلام باور دارد.

۷۹- عبدالکریم سروش، جامه تهذیب برتن احیا بررسی کتاب المحجته البیضا فیض کاشی در کتاب قصه ارباب معرفت، صراط

نتیجه گیری

در این نوشته کوشش کردیم تا نشان دهیم که اندیشه اسلامی، مخصوصا در جهان تشیع، متأثر از جریان معتزله می‌باشد که نقش مهمی در گشایش تفکر معاصر اسلامی و دامن زدن به بحث و گفتگو در باره مبانی دینی داشته است و علیرغم دیدگاه‌های انتقادی خود به ندرت تکفیر شده است. در جهان تسنن، مخصوصا از قرن نوزده، ما شاهد حضور چنین جریان فکری هستیم که تلاش می‌کند تا با تکیه بر میراث معتزله و رجوع به عقل و عقل‌گرایی به دفاع از تجدد و نقد سنت دینی و مخصوصا جریان وهابیت بپردازد. این دو گرایش که خود را نومعتزلی می‌دانند در قرن بیست و مخصوصا در نیمه دوم آن قرن، در جهان تشیع و تسنن رشد فکری مهمی داشته و تاثیر خود را نه تنها بر بخشی از جریان فکری مدرن، بلکه بر جریان سنتی نهاده‌اند. نومعتزلیان و بویژه نسل اول آنان، با رجوع به عقل کوشیدند تا راه را برای دفاع از ایمان در جهان راز زدائی شده هموار کرده و زمینه کثرت‌گرایی و مدارا را برای مسلمانان ممکن کنند. نومعتزلیان مسلمان و بویژه نسل اول آنان هر چند مدافع نوعی عقل‌گرایی در جهان اسلام هستند، اما با محصور کردن عقل در روایت یونانی، امکان گشایش اندیشه دینی بر روایت جدید بر دین را مشکل کردند. تفاوت میان عقل یونانی و عقل مدرن در این است که عقل مدرن تاریخی شده است و این امر باعث تحول آن می‌شود درحالی‌که عقل یونانی که فلسفه کلاسیک اسلامی از آن تاثیر پذیرفته‌اند، فاقد تاریخت است. برای نمونه ما شاهد رشد گرایش‌هایی از نوع هگلیانیسم و نیچه‌ایسم در فلسفه و الهیات اسلامی نیستیم که بتوانند روایت خاصی از خدا و مرگ او را در جهان معاصر مطرح کنند. نومعتزلیان علیرغم نقدهای بنیادین و مهمی که بر سنت دینی کرده‌اند، اما هنوز پذیرای تجدد در وجوه گوناگون و متکثر آن نبوده و نوعی هراس از رشد تجدد و کسوف دین در میان آنان مشهود است.

به همین دلیل شاید بتوان از پارادوکس نومعتزلیان در اینجا یاد کرد که به دلیل روی آوردن به عقل کلاسیک از یکسو و فهم ناکافی از عقل مدرن، توجه خاصی بر جریان‌های مهم اندیشه فلسفی مدرن و مخصوصا نمایندگان شاخص آن نداشتند. در غرب و در ادامه انقلابی که کانت و هگل در اندیشه



فلسفی در انداختند ما حتی شاهد نوعی غیر عقل‌گرایی مدرن و به پرسش کشیدن هژمونی عقل، نه در دورنمای صوفی‌گرایانه، بلکه وجودی هستیم. به همین دلیل شاید مفهوم ذهنیت قدسی^[۸۰]، که ما در برخی از نوشته‌های خود استفاده کرده‌ایم، هنوز جای مهمی در اندیشه نومعتزلیان بازی نکرده است. به نظر می‌رسد که مبارزات فکری و تلاش‌های نومعتزلیان در نقد سنت دینی، جریان‌ات نوبنیادگرایانه، و نقد گرایش‌های سنتی ناکارآمد با دنیای مدرن، باعث ضعف و ناتوانی جریان نومعتزلی شده است و آنان را از پرداختن به بررسی و تحلیل ذهنیت مسلمانان در جهان جدید سکولار، بازداشته است. ضروری است تا اینان به تحلیل و بررسی مفاهیمی چون شک‌گرایی، خداناباوری، لادریگری، همچون گزینه‌های ممکن در مقابل دینداران بیاندهند.

شاید مقایسه میان الاهیات نومعتزلیان با گرایش‌های تازه در الاهیات مسیحی، ما را در فهم برخی از معضلات جریان نومعتزلی کمک کند. هر چند این دو جریان در دو سیاق و وضعیت متفاوت سربرآوردند، اما هر دو جریان کوشیدند تا به چالش‌هایی که دنیای مدرن در برابر دینداران قرار داده بود پاسخ گفته و به مقابله با اندیشه‌های بنیادگرایانه برآیند. امروز با توجه به نقش این جریان در جهان اسلام می‌توان دیدگاه‌های کلی آن را در وجوه سلبی و ایجابی آن به صورت زیر مطرح کرد:

در جنبه سلبی نومعتزلیان می‌کوشند تا دیدگاه خود را در تقابل با سنت و یا روایت سفت و سخت از سنت تعریف کنند. آنان خود را از مخالفان جریان بنیادگرایی دینی و اسلام‌گرایی بنیادگرا دانسته و بخشی از تلاش فکری خود را مبارزه با روایت‌های بنیادگرایانه می‌دانند.

در وجه ایجابی نومعتزلیان تلاش می‌کنند تا سازگاری میان اسلام و دموکراسی را نشان دهند. آنان تلاش خود را سازگار کردن اسلام باتجدد سکولار شده دانسته و امکان زیست دینی در جهان مدرن را ممکن می‌دانند. این گرایش می‌کوشد تا نشان دهد که رواداری، تساهل و مدارا، جزء مهمی از اسلام می‌باشد. آنان در تلاش‌های فکری خود نشان می‌دهند که امکان فهم عقلانی و یا عارفانه از خدا و تجربه‌های دینی در جهان امروز ممکن است.

در این نوشته کوشیدیم تا به جنبه‌هایی از این جریان پردازیم. هدف ما نه پرداختن به جریان اصلاح اندیشه دینی، بلکه بررسی و طرح‌گرایی‌هایی در درون جوامع اسلامی است که با تکیه بر سنت معتزله و قرائت خاص خود از این جریان کوشیده‌اند تا خوانش تازه‌ای از متن قرآنی، سنت دینی و فرهنگ غالب در وضعیت جهان اسلام ارائه دهند. هدف ما بررسی خوانش متن و یا تفسیرهای سنتی از دین نبود، بلکه اشاره به تلاش این جریان در ارائه روش‌های تازه جهت خوانش و بازخوانی متن و سنت بود. به همین دلیل بسیاری از این نواندیشان نه مفسر رسمی قرآن هستند و نه تلاش خود را تفسیر متن قرار داده‌اند؛ آنان کوشیده‌اند تا خوانشی از متن در دنیای امروز به پیش نهند تا هم سازگاری دین با اندیشه‌های مدرن را ممکن کنند و هم به مبارزه با شکل‌های مختلف تبعیض‌گرایی که در جهان اسلام اشکال بسیار آشکاری دارد برآیند.

نشریه‌ی آزادی اندیشه

معیارهای همتاخوانی و ارزیابی مقاله و چگونه انتشار آن

نشریه آزادی اندیشه مقالات را بصورت همتاخوانی ارزیابی و منتشر می‌کند. قصد نشریه آزادی اندیشه از ارزیابی هر مقاله، نه ارزیابی ارزشی آن مقاله است و نه دخالت در نظر نویسنده مقاله. تایید هر مقاله جهت انتشار، به معنای تایید نظر آن مقاله نیست، بلکه به معنای تایید داشتن حداقل‌های مورد نیاز جهت انتشار است. معیار بررسی «راهنمای همتاخوانی» به قرار زیر است. این راهنما توسط انتشارات ایران آکادمیا که ناشر نشریات آزادی اندیشه است تهیه و تدوین شده است:

راهنمای همتاخوانی

هدف از همتاخوانی

همتاخوانی یک شیوه بررسی مقاله و پژوهش است و هدف از آن:
۱- کمک به بررسی عادلانه و گزینش مقاله مناسب برای انتشار است.



۲- ارائه بازخورد و پیشنهاد برای بهبود مقاله، در راستای افزایش کیفیت مقاله‌های ارائه شده است.

فرایند همتاخوانی

مقاله دریافتی توسط تحریریه به یک یا چند داور (همتاخوان) که متخصص این حوزه هستند برای بررسی ارسال می‌شود. آنها نظرات و داوری خود را درباره مناسب بودن مقاله برای انتشار، بر اساس معیارهای فهرست شده در این راهنما، در فرم ارزیابی به شورای تحریریه ارائه می‌کنند. در برخی موارد داور به نویسنده بازخورد ارائه می‌دهد تا به او در بهبود مقاله کمک کند.

این روند توسط یک فرایند ناشناس بودن تقویت می‌شود. نوع همتاخوانی مورد استفاده ما "دو سو کور" است که در آن هیچ یک از داوران و نویسندگان هویت یکدیگر را نمی‌شناسند. روند بررسی و مدت زمان لازم برای همتاخوانی بسته به موضوع مقاله، دسترسی به متخصصان حوزه مربوطه و سرعت پاسخگویی آنها متفاوت خواهد بود.

نکاتی که همتاخوان لازمست در نظر بگیرد

یک همتاخوان (کارشناس یا پژوهشگری که مقاله برای همتاخوانی به او پیشنهاد می‌شود) لازمست به نکات زیر توجه داشته باشد:

۱- آیا برای همتاخوانی این مقاله تخصص کافی دارم؟

- اگر مقاله‌ای برای همتاخوانی دریافت می‌کنید و در حوزه تخصص شما نیست و یا مطمئن نیستید که بتوانید درباره کیفیت آن داوری کنید، موضوع را با شورای تحریریه در میان بگذارید. این به شورای تحریریه کمک خواهد کرد تا حوزه تخصص همتاخوانان خود را با دقت بالاتری بشناسند. شما می‌توانید جایگزین‌هایی را به شورای تحریریه معرفی کنید.

۲- آیا تضاد منافی میان من و این مقاله یا نویسنده آن وجود دارد؟

- تضاد منافع شامل هر چیزی می‌شود که بر داوری بی‌طرفانه شما درباره مقاله تأثیر بگذارد. با پذیرش مقالاتی که می‌توانید بی‌طرفانه همتاخوانی کنید، شما به حفظ صداقت در فرایند همتاخوانی کمک

می‌کنید. در صورت وجود هرگونه تضاد منافع، شورای تحریریه را مطلع کنید.

- ۳- آیا زمان کافی برای انجام همتاخوانی داریم؟
- معمولاً شما از مهلتی برای ارائه گزارش ارزیابی مطلع می‌شوید. اگر شما زمان کافی برای همتاخوانی ندارید، به شورای تحریریه اطلاع بدهید.
- اگر بنا به هر یک از دلایل بالا نمی‌توانید دعوت به همتاخوانی یک مقاله را بپذیرید، پاسخ خود را در اسرع وقت به شورای تحریریه اطلاع دهید تا همتاخوان جایگزین بیابند. معمولاً همتاخوانی که نمی‌تواند مقاله را بپذیرد، یک همتاخوان جایگزین توصیه و معرفی می‌کند.

روش و قواعد همتاخوانی

۱- خواندن یک باره (بررسی کلی)

هنگام خواندن یک باره مقاله، بر بررسی کلی و فهم هدف مقاله متمرکز شوید. شما می‌توانید از نخستین برداشتهای خود یادداشت برداری کنید. این یادداشت‌ها در گام بعد و در بررسی اهداف اصلی مقاله و ارائه بازخورد درباره تاثیر آن بر پیکره کلی پژوهش در حوزه مورد بحث مقاله مفید خواهند بود.

۲- خواندن دوباره (بررسی جزئی)

پس از خواندن یک باره مقاله و شکل‌دهی به یک تصویر کلی درباره آن، به خواندن دوباره با توجه به جزئیات مقاله بپردازید. هدف شما از خواندن دوباره، تنظیم یک گزارش ارزیابی از مقاله است. برای انجام این ارزیابی به ابعاد زیر توجه کنید و نتایج آن را در فرم ارزیابی که همراه با این راهنما دریافت می‌کنید وارد کنید.



- ۱- سهم مقاله در حوزه مورد نظر
 - آیا مقاله سهمی برحوزه مورد نظر می‌افزاید؟
 - این سهم تا چه اندازه قابل اعتناست؟
 - آیا نویسنده به اندازه کافی درباره اهمیت مقاله در این حوزه توضیح داده است؟
 - آیا مقاله برای ژورنال مورد نظر مناسب است؟
- ۲- دقت و صحت علمی
 - آیا مقاله واجد روش شناسی و استدلال است؟
 - آیا مقاله داده‌ها و منابع را به طور قابل قبولی تفسیر کرده است؟
 - آیا شواهد بسنده‌ای در مقاله برای اثبات ادعاهای آن وجود دارد؟
 - آیا به منابع مناسبی استناد شده است و آیا منابع دیگری هستند که شما بخواهید به عنوان مرجع ضروری برای مقاله پیشنهاد کنید؟
 - آیا منابع ارجاع‌دهی شده در مقاله، توسط نویسنده به نحو شایسته‌ای ارزیابی شده‌اند؟
 - آیا اطلاعات (مانند داده‌ها، فرمول‌ها، نقل‌قول‌ها، ارجاع‌دهی‌ها، جدول‌ها و تصویرها) در مقاله دقیق و درست ارائه شده‌اند؟
- ۳- سبک و ساختار
 - آیا ساختار مقاله روشن است و به خوبی سامان داده شده است؟
 - آیا نویسنده به طور مؤثر ادعاهای مقاله خود را معرفی و زمینه‌سازی کرده است؟
 - آیا نویسنده نتایج مقاله را به خوبی خلاصه کرده است؟
 - آیا زبان مقاله صریح و روشن و درست است؟
 - آیا چکیده مقاله به دقت ادعاها، مباحث و نتایج مقاله را ارائه می‌کند؟

۴- گزارش همتاخوانی

پس از مطالعه مقاله، یادداشتهای خود را در فرم ارزیابی وارد کنید. ابتدا جدول بخش اول با عنوان «ارزیابی کلی» را علامت بزنید. سپس (در صورتی که مقاله نیاز به بازنگری جزئی یا جدی دارد) پیشنهادات خود را در جدول بخش دوم و سوم بنویسید.

بررسی شما به شورای تحریریه کمک می‌کند تا یکی از چهار مسیر زیر را برگزیند:

۱- مقاله بدون نیاز به بازنگری برای انتشار پذیرفته می‌شود: در مواردی یک مقاله بی آنکه نیاز به بازنگری داشته باشد، برای انتشار پذیرفته می‌شود.

۲- مقاله نیاز به بازنگری جزئی دارد: مقاله به طور کلی پذیرفته شده است اما بازنگری‌های جزئی در بحث یا تفسیر یا نتایج یا ارجاعات نیاز است. این بازنگری‌های جزئی می‌توانند شامل موارد زیر بشوند:

○ ویرایش اندک زبان برای ارتقای یافته‌ها یا مباحث مطرح شده در مقاله.

○ تغییرات افزوده کوچک برای تکمیل بخش اصلی مقاله

○ وارد کردن برخی ارجاع‌دهی‌ها یا ذکر برخی موضوعات افزوده

○ ارتقاء تفسیر نتایج یا شواهد

• نکاتی را که از نظر شما برای کیفیت مقاله مهم‌اند در بخش دوم با عنوان «بازنگری‌ها» قید کنید.

• دیگر پیشنهادها (که برای مقاله حیاتی نیستند) اما برای ارتقاء مقاله خوب هستند در بخش سوم با عنوان «پیشنهادها» قید کنید. شما باید به روشنی میان بازنگری‌های حیاتی و مهم و پیشنهادات دیگر تفاوت بگذارید. این به سردبیر و نویسنده (نویسندگان) را برای اولویت‌بندی بازنگری‌ها کمک می‌کند

۳- مقاله نیاز به بازنگری جدی دارد: حوزه‌ای که مقاله درباره آن بحث می‌کند، پذیرفته شده است، اما بازنگری زیادی نیاز دارد تا برای انتشار آماده



شود. شرایطی که در آن ممکن است بازنگری جدی پیشنهاد شود، شامل موارد زیر است:

- مقاله مشکل ساختاری جدی دارد و به طور قابل ملاحظه ای باید تصحیح شده و محتوای آن سامان داده شود.
- شرایطی که نکات و شواهد بیشتری برای پشتیبانی از ادعاهای مطرح شده در مقاله نیاز باشد.
- هنگامی که مباحث مطرح شده بطور کلی باید زیر موضوع دیگری دسته‌بندی شوند.
- اگر که تحلیل داده‌ها یا شواهد معیوب یا ناقص باشد و نیاز به کار دوباره داشته باشد.

بررسی شما در همتاخوانی می‌تواند کمکی برای راهنمایی بازنگری‌های مورد نیاز باشد. ازین رو اگر احساس می‌کنید پیشنهادهایی دارید که برای موفقیت مقاله حیاتی هستند، آنها را مطرح کنید. به هر حال در نظر داشته باشید که بازنگری‌های بزرگ و جدی، از نویسنده زمان و انرژی (و هزینه) گزافی می‌گیرد. ازین رو بسیار مهم است که دلایل روشنی در اثبات ارزیابی خود از مقاله و نیاز به بازنگری جدی در آن بیاورید که اگر مقاله آن بازنگری‌ها را نداشته باشد، آکادمیک و معتبر نخواهد بود.

گذشته از بازنگریهای جدی، نکات خود برای بازنگری‌های جزئی را نیز ارائه کنید. به این ترتیب نویسنده (نویسندگان) می‌تواند هنگام بازنگری همه‌ی آنچه لازم است را در نظر بگیرند.

۴- **مقاله نامناسب است:** اگر مقاله در رشته مورد بحث و از لحاظ متودلوژی (روش‌شناسی) یا نداشتن هیچ‌گونه تأثیری در ادبیات موضوع خود، قابل تأیید نیست، رد شده و بازگردانده می‌شود. اگر بر این باورید که مشکلات جدی در مقاله وجود دارند، مهم است که دلایل عینی و شواهد کافی در این رابطه ارائه کنید. این به شورای تحریریه کمک می‌کند تا دلایل و نقطه‌نظرات شما را در زمان تصمیم‌گیری راجع به مقاله بداند و بفهمد. این همچنین به نویسنده مقاله کمک می‌کند تا بر اساس بازتاب قاعده‌مند شما،

در پژوهش‌های آینده خود پیشرفت و ارتقاء پیدا کند.

نظر نهائی خود را بر پایه یکی از مسیرهای چهارگانه در جدول «نظر همتاخوان» در بالای فرم ارزیابی منعکس کنید.

ثبت فرم ارزیابی

هنگامی که اطمینان حاصل کردید که فرم ارزیابی همتاخوانی شما کاملاً بازتابی حرفه‌ای از نظرات شما درباره مقاله است، آن را بر طبق مهلت توافق شده با شورای تحریریه ارسال می‌کنید.

هنگامی که فرم گزارش همتاخوانی ارسال شد، شورای تحریریه آن را مورد توجه و مطالعه قرار می‌دهد و درباره گام‌های بعدی تصمیم‌گیری می‌کند و نتیجه را برای نویسنده (نویسندگان) ارسال می‌کند.

پس از بازنگری چه اتفاقی می‌افتد؟

نویسنده بازنگریهای لازم را اعمال می‌کند و مقاله را به شورای تحریریه برمی‌گرداند. اگر بازنگریهای مطرح شده جزئی بوده باشند، شورای تحریریه نسخه بازنگری شده را بررسی کرده و به نویسنده اطلاع می‌دهد که مقاله برای انتشار در ژورنال پذیرفته و نهایی شده است.

اگر بازنگریهای جدی مطرح شده باشند، ممکن است شورای تحریریه نسخه بازنگری شده را برای داور یا داورانی که مقاله را در دور سخت دآوری کرده بودند نیز بفرستد تا تأیید آنان را مبنی بر انجام مناسب بازنگریها دریافت کند. این روند با توجه به کیفیت و کمیت مقاله و دسترسی به همتاخوانان و زمان پاسخگویی آنان می‌تواند زمان‌بر باشد. در پایان نویسنده پیامی مبنی بر پذیرش یا عدم پذیرش مقاله برای انتشار دریافت خواهد کرد.

مقالات پذیرفته شده

پس از پذیرش، نسخه نهایی مقاله برای انتشار آماده خواهد شد. ممکن است شورای تحریریه از نویسندگان بخواهد تا نسخه نهایی مقاله خود را مطابق



اصول نگارشی مورد استفاده ژورنال مورد نظر تنظیم کنند. در این مرحله ممکن است از نویسنده خواسته شود که برای تعریف شرایط حق نسخه برداری و اعلام هرگونه تعارض منافع، فرمی را امضا کند.

AZADIYE ANDISHEH
(Freedom of Thought)

**A Persian Journal of Social Sciences & the
Humanities**

Published by
The Association for Freedom of Thought-Iran
(AFTI)
No. December 2020

Prepared under the supervision of the Editorial Board

Contact:
journal@azadiandisheh.com

Azadiye Andisheh is a peer reviewed journal