

پیدایش ناسیونالیسم ایرانی نژاد و سیاست بی‌جاسازی

رضا ضیاء ابراهیمی
ترجمه‌ی حسن افشار



خاک



پیدایش
ناسیونالیسم ایرانی
نژاد و سیاست بی‌جاسازی



پیدایش ناسیونالیسم ایرانی نژاد و سیاست بی‌جاسازی

رضا ضیاء ابراهیمی
ترجمه‌ی حسن افشار



**The Emergence
of
Iranian Nationalism
Race And The Politics Of Dislocation**

Reza Zia-Ebrahimi

پیدایش ناسیونالیسم ایرانی

نژاد و سیاست بی‌جاسازی

رضا ضیاء ابراهیمی

ترجمه: حسن افشار

ویرایش: تحریریه‌ی نشرمرکز

حروف‌چینی، نمونه‌خوانی، صفحه‌آرایی: بخش تولید نشرمرکز

طرح جلد: ابراهیم حقیقی

چاپ اول اسفند ۱۳۹۶، شماره‌ی نشر ۱۳۳۸، ۱۶۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۱۳-۳۵۰-۵

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبه‌روی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸

تلفن: ۸۸۹۷۰۴۶۲-۳ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹

Email: info@nashr-e-markaz.com

 [nashremarkaz](https://www.instagram.com/nashremarkaz)

همه‌ی حقوق چاپ و نشر ترجمه‌ی فارسی این کتاب طبق توافق کتبی نشرمرکز

با نویسنده برای نشرمرکز محفوظ است.

تکثیر، انتشار و بازنویسی این اثر یا قسمتی از آن به هر شیوه، از جمله فتوکپی، الکترونیکی، ضبط و ذخیره در سیستم‌های بازیابی و پخش بدون دریافت مجوز کتبی و قبلی از ناشر ممنوع است. این اثر تحت حمایت «قانون حمایت از حقوق مؤلفان، مصنفان و هنرمندان ایران» قرار دارد.

● سرشناسه ضیاء ابراهیمی، رضا، ۱۳۵۶- / Zia-Ebrahimi, Reza ● عنوان و نام پدیدآور پیدایش ناسیونالیسم ایرانی: نژاد و سیاست

بی‌جاسازی / رضا ضیاء ابراهیمی: ترجمه‌ی حسن افشار ● مشخصات ظاهری ده، ۳۵۸ ص. ● یادداشت عنوان اصلی: The Emergence of

Iranian Nationalism: Race And The Politics of Dislocation, 2016 ● موضوع ملی‌گرایی — ایران — تاریخ — زندگی فرهنگی —

شناسه‌ی افزوده افشار، حسن، ۱۳۳۲- ، مترجم ● رده‌بندی کنگره ۱۳۹۶ ۹ پ ۹ ض / DSR ۱۴۸۳ ● رده‌بندی دیویی ۸۲۰۴۵-۸

۹۵۵ / ● شماره‌ی کتابشناسی ملی ۴۸۹۱۳۳۱

به یاد رفتگان:

میشل یوستریش، گرامی ترین دوستم؛
فتانه فرزانه - رحمانیان، خاله‌ی دلبندم؛
و فرد هالیدی، آموزگار و راهنمای من.

فهرست

۱	یادداشت نویسنده برای ترجمه‌ی فارسی اثر	۱
۳	سپاس‌نامه	۳
۷	پیش‌گفتار	۷
۲۹	دیرین‌شناسی ناسیونالیسم ایرانی	۱
۶۵	آخوندزاده و کرمانی	۲
۱۱۱	ایران پیشااسلامی و تب باستان‌گرایی	۳
۱۴۷	حمله‌ی اعراب	۴
۱۸۳	اروپا، بت ترسناکِ ستودنی	۵
۲۱۵	آریایی‌گری و بی‌جاسازی	۶
۲۴۷	به سوی رسمیت	۷
۲۹۳	پیروزی	۸
۳۱۳	فرجام سخن	۳۱۳
۳۲۳	کتاب‌شناسی انگلیسی	۳۲۳
۳۴۱	کتاب‌شناسی فارسی	۳۴۱
۳۴۵	نمایه	۳۴۵

یادداشت ناشر

در متن اصلی اثر حاضر به زبان انگلیسی، مؤلف محترم برای نقد «ناسیونالیسم بی‌جاساز» و علل و ریشه‌های آن از کتاب‌ها و آثاری (با ذکر مأخذ) نقل قول‌های مستقیمی شاهد مثال آورده بودند که پاره‌ای از آنها به دلیل اهانت به عرب‌ها و ترک‌زبانان و بعضی مذاهب، پس از مشورت و موافقت مؤلف به «نقل به مضمون» تغییر یافت و یا از ترجمه‌ی فارسی حذف شد. این حک و اصلاحات در مجموع بیش از چند بند را دربر نمی‌گیرد.

یادداشت نویسنده برای ترجمه‌ی فارسی اثر

بدین وسیله از دکتر همایون کاتوزیان سپاسگزاری می‌کنم که نشرمرکز را ناشر ایدئال برای انتشار کتابم در ایران معرفی کرد. از آغاز کار، علیرضا رمضانی، لیلی برات‌زاده، و همکارانشان مرا با کاردانسی و باریک‌بینی حرفه‌ای خویش تحت تأثیر قرار دادند. نیز مایه‌ی مباحثات خود می‌دانم که کتابم را مترجمی توانا همچون حسن افشار به فارسی برگرداند. این تنها ترجمه‌ی اثر من است که شخصاً آن را خوانده و تأیید کرده‌ام.

رضا ضیاء ابراهیمی

دانشیار تاریخ در کینگز کالج لندن

آوریل ۲۰۱۷

سپاس نامه

مواد خام این تأمل من در باب ناسیونالیسم ایرانی از پرسه‌های فکری خود من است. اما اگر گفت‌وگوی سرنوشت‌سازم با زنده‌یاد فرد هالیدی در اکتبر ۲۰۰۶ نبود، این تأمل هرگز دست‌مایه‌ی تحقیقم نمی‌شد. نیز او بود که پیشنهاد کرد به سراغ هما کاتوزیان [=محمدعلی همایون کاتوزیان] در دانشگاه آکسفورد بروم و با او مشورت کنم. از زمستان ۲۰۰۸ تا تابستان ۲۰۱۱ هما در پشتیبانی از من سنگ تمام گذاشت و چراغ راهم در هزارتوی وقایع تاریخی شد. برای بزرگواری و آموزگاری او همیشه رهین منت‌اش خواهم بود.

والدینم سیمین و غلام‌رضا پشتوانه‌ی روحی این اثر را فراهم آوردند و از ابتدا مشوقش بودند. من تا ابد دین آنها را به گردن خواهم داشت. می‌گویند پشت هر مردی یک زن است، ولی من دوست دارم فروتنانه خودم را پشت همسرم کایا ایستگارد ببینم. او با فداکاری بسیار امکان به فرجام رساندن کتاب را برایم فراهم آورد. هم‌فکری او با من، در زمینه‌ی جوانب عمده‌ی ناسیونالیسم و نژاد، همواره برایم گران‌بها و دل‌گرم‌کننده بوده است.

از صحبت‌های خودمانی با دوستان نزدیکم به برهان‌ها و تبیین‌هایی دست پیدا کردم که اکنون در تاروپود اثر حاضر تنیده‌اند؛ و هر جا از آرای ایشان استفاده نکرده‌ام، بدون دل‌شوره نبوده است. مایلم نام ببرم و سپاسگزاری کنم

از علی توکلی خو برای بحث‌هایمان درباره‌ی «مواجهه‌ی دردناک با اروپا»؛ واسیلیس پایانیس برای اطلاعات دایرة‌المعارفی و دیدگاه‌های قیاسی‌اش در مورد تاریخ یونان؛ استفان داویدسهوفر برای احاطه‌اش بر مفاهیم غامض نظری؛ ویلیام استاکلند برای شناخت‌اش از ایران و ادبیاتش در سده‌های میانه؛ خداداد رضاخانی برای تقویت بحث‌های من درباره‌ی تاریخ باستان و منابعش؛ سارا مشایخ برای نقدهای سازنده‌اش؛ راسموس کریستیان الینگ برای شکاکیت سالمش در مورد افسانه‌های کهن قومی؛ لثا فلدمن برای شناخت‌اش از آخوندزاده؛ و دانیل متلین برای بازخورد نهایی لازم.

من این بخت را داشتم که از راهنمایی‌های چند دانشور نامدار در این رشته استفاده کنم. علی قیصری از هیچ کوششی برای تجهیز من به تاریخ فکری قاجاریه فروگذار نکرد؛ مازیار بهروز در باب پیدایش مدرنیسم به دانشم افزود؛ استفان آرویدسون شناخت خود از گفتمان آریایی را در اختیارم گذاشت؛ نیکی کدی در زمینه‌ی زبان‌های هندواروپایی به من یاری داد؛ مهرداد کیا مرا در اطلاعاتش از آخوندزاده و اصلاحات زبانی سهیم کرد؛ تورج دریایی ایران باستان را پیش چشمانم آورد؛ هوشنگ شهابی نظراتم را در مورد برخی سیاست‌های پهلوی اول (و بسیاری چیزهای دیگر) شکل داد؛ دیک دیویس در راززدایی از افسانه‌های پیرامون فردوسی کمکم کرد؛ مایکل بتن به پالایش آرای من در مورد نظریه‌ی نژاد همت گماشت؛ حمید فضل‌ی کار توان‌فرسای خود درباره‌ی تصورات سنتی آلمان‌ها از ایران را برایم خلاصه کرد؛ مونیکا رینگر دیدگاهی در زمینه‌ی جنگ و تعلیم و تربیت در عصر قاجار برایم فراهم آورد؛ سیروس منصوری توجه مرا به جوانبی از اندیشه‌ی کرمانی جلب کرد که از نظرم دور مانده بود؛ فیروزه کاشانی ثابت منابع آرشیوی ذی‌قیمتی را به من معرفی کرد؛ علی انصاری راهنمای من در پیچ‌وخم تردیدهای پس از پایان دوره‌ی دکتری‌ام شد؛ فیصل دوجی بخش‌های دشواری از کتاب را با حوصله خواند و نقد کرد؛ و سرانجام اریک هوگلوند یک لحظه دست از تشویق من برنداشت. نیز باید سپاسگزاری کنم از کارمندان مرکز خاور میانه‌ی کالج سنت آنتونی در آکسفورد، مایکل ویلیس، ادموند هرترسیگ، و به‌ویژه استفانی کرونین

برای نظراتشان درباره‌ی نخستین پیش‌نویس‌های کتاب، و همچنین از مستان ابتهاج که ملکه‌ی مُلک کتابخانه‌ی کالج است.

نیز مراتب امتنان خود را نثار جان برویی و افشین مرعشی می‌کنم که برای نقدهای مفصل و حمایت‌های بی‌دریغشان دین جبران‌ناپذیری به گردنم دارند. دانشگاه «مدرسه‌ی اقتصاد لندن» و دانشگاه شفیلد هَلَم که نخستین محل اشتغال دانشگاهی‌ام بود هر دو به جهت فراهم آوردن امکانات تحقیقاتی و محیط مشوقی که برای کار بر روی پیش‌نویس نهایی‌ام لازم داشتیم به گردنم حق دارند. آن روتان، کاترین خورخه، و ویتنی جانستون در انتشارات دانشگاه کلمبیا و پاتریشیا بوئر از مؤسسه‌ی «دیلیجنت ادیتوریال» برای کار حرفه‌ای و تخصصی خویش شایسته‌ی ستایش‌اند. آخر از همه ولی با همان اهمیت، مایلم از سازمانی قدردانی کنم که هزینه‌ی کار مرا تقبل کرد. اگر کمک سخاوتمندانه‌ی «بنیاد ملی علوم سوئیس» نبود شاید به‌کلی از تحقیق منصرف می‌شدم. از صندوق بانو ایزابل تورنلی فقید در دانشگاه لندن نیز سپاسگزاری می‌کنم که بخشی از هزینه‌ی انتشار کارم را بر عهده گرفت.

پیش‌گفتار

هر که در ایران زندگی کرده باشد، یا به ایران سفر کرده باشد، یا با ایرانیان مقیم خارج معاشرت کرده باشد، شاید متوجه برخی از آرایه‌هایی که در این کتاب خواهد آمد شده باشد. حسرت شکوه و افتخار پیش از اسلام ایران در بسیاری از ایرانیان دیده می‌شود. فهم خواص و عوام از ریشه‌ها و «ذات» ایرانی از این حسرت آکنده است و در تولیدات هنری و ادبی نیز حاکم است. بی‌جهت نیست که تعداد بی‌شماری از رستوران‌ها و کسب‌وکارهای ایرانی در سراسر جهان «پرسپولیس» یا «کورش» نام دارند. نمایان‌ترین جنبه‌ی آن البته نوعی تصویرپردازی است ملهم از شکل‌ها و نمادهای پیشاسلامی که همه‌جا به چشم می‌خورد. کافی است توجه کنیم به ساختمان‌های دولتی که در دهه‌ی ۱۹۳۰/۱۳۱۰ ش* به سبک نوه‌خامنشی ساخته‌اند یا خانه‌های نوکلاسیکی که ایرانیان نوکیسه این روزها می‌سازند؛ یا لوگوی شرکت هواپیمایی ملی ایران**؛ یا برخی از نقش‌هایی که در جواهر و قالی و سوغاتی‌ها به کار می‌برند؛ یا فضای مجازی ایرانیان که پر است از نقوش تزئینی باستانی از قبیل سربازان گارد جاویدان، شاهنشاهان نشسته بر تخت، شیری که گاوی را به دندان گرفته است، گاوهای

* معادل‌های هجری شمسی یا قمری در سرتاسر متن فارسی افزوده‌ی مترجم است. م

** شرکت هواپیمایی جمهوری اسلامی ایران (هما). م

بالدار با سر انسان در دروازه‌ی ملل،* نشان فروهر بالدار زرتشتی، یا عقاب‌ها و گاوهایی که زینت‌بخش ستون‌های تالار آپادانا در تخت جمشیدند.

در کنار این شیفتگی پیشااسلامی، به باوری در قشرهایی از ایرانیان برمی‌خوریم که تاریخ ایران اسلامی را یک دوره‌ی دراز انحطاط می‌بینند، پنداری که ایران به‌ناگهان و به طور جبران‌ناپذیری از جایگاه رفیعش در میان ملت‌های بزرگ جهان سقوط کرده است. دستاوردهای بزرگ علمی و ادبی دوران اسلامی نادیده گرفته می‌شود یا در قالب دیگری، همچون مواردی از بازپیدایی نبوغ پیشااسلامی در لباس اسلامی، قلمداد می‌شود. دسته‌ی دیگری از ایرانیان، بدون جانب‌داری خاصی، از مشکل ایران با اسلام سخن می‌گویند و ادعا می‌کنند دین اسلام اصلاً برای اعراب آمده است. در این خوانش، ورود اسلام به ایران رنگ نژادی پیدا می‌کند و «حملة‌ی اعراب» نامیده می‌شود، رویدادی که ظاهراً بیش از آن که برای فتح سرزمین، یا گسترش پایگاه مالیاتی، یا حتی نشر دین جدید بوده باشد وجه تحمیل فرهنگی داشته است. حتی گاهی شنیده می‌شود که جمهوری اسلامی بیشتر مظهر فرهنگ عربی است تا فرهنگ ایرانی، فرهنگی متبلور در زبان فارسی و رویکردی به زندگی که خوشی‌گرایانه‌تر از تلقی خشن و بی‌ذوقی از زندگی است که به اعراب نسبت داده می‌شود.

پیروان همین آرا تعلق داشتن ایرانیان — مانند اروپاییان — به «نژاد آریایی» را با غرور تمام در بوق و کرنا می‌کنند. با آریایی خواندن ایرانیان در واقع با یک تیر دو نشان زده می‌شود. نخست این که یکی از پایه‌های هویت ایرانی مورد تأکید قرار می‌گیرد: تفاوت کامل فرهنگی و زبانی ایرانیان با اعراب. گفته می‌شود که عرب‌ها آریایی نیستند؛ سامی‌اند؛ و این دو نژاد زمین تا آسمان با هم تفاوت دارند. دوم این که ایرانیان از خویشاوندان اروپاییان می‌شوند و این دستاورد کوچکی نیست. با همه‌ی بیزاری از «امپریالیسم غرب» واقعیت این است که بسیاری از ایرانیان به خود می‌بالند که نسبت قوم و خویشی با اروپاییان

* بنایی در ورودی مجموعه‌ی کاخ‌های تخت جمشید است که چون محل ورود سفرای خارجی بوده «دروازه‌ی ملل» نام گرفته. م

دارند. گزارش شده حتی تیم دیپلماتیک محمود احمدی‌نژاد، که ادعا می‌شود غرب‌ستیزترین شخصیت در تاریخ معاصر ایران بوده است، در دیدار با هم‌تایان اروپایی خود با افتخار از این میراث آریایی مشترک یاد می‌کرده.^۱ در روزگاری که عرب‌ها گرفتار تفرقه، خشونت اجتماعی، و رکود اقتصادی‌اند گمان می‌رود، در حالی که غرب — هنوز — سیطره دارد، کدام انسان عاقلی است که دخیلش را به دومی نبندد؟

این کتاب به این افکار می‌پردازد، اما نه همچون عناصر معقول بی‌تاریخی از روح جمعی ایرانیان، بلکه به عنوان مقولاتی تاریخی که نیاز به بررسی انتقادی دارند. این افکار را من مؤلفه‌های یک ایدئولوژی ناسیونالیستی می‌دانم که نامش را «ناسیونالیسم بی‌جاساز»^۲ می‌گذارم. این ایدئولوژی چند باور کانونی دارد. نخست این که ایران همیشه وجود داشته و قدمت بی‌وقفه‌اش به ۲۵۰۰ سال می‌رسد (و این رقم را اغلب تا ۵۰۰۰ سال، و حتی بیشتر، بزرگش می‌کنند). دوم، ذات ایرانی و عظمت ایران را باید در عصر طلایی پیش از اسلام جست. سوم، ادعا می‌شود که مسئول مشکلات و انحطاط ایران اسلامی است که اعراب به زور شمشیر به آن تحمیلش کرده‌اند. و چهارم، ایرانیان از نژاد آریایی‌اند و بنابراین نسبت خویشاوندی با اروپاییان دارند و، از نظر نژادی، پاک‌سوای اعراب‌اند. من استدلال خواهم کرد که ناسیونالیسم بی‌جاساز پیکره‌ی فکری شناسایی‌پذیری است با دستگاه ایدئولوژیکی پیچیده‌ای بر اساس متون عقیدتی و جزم‌های تثبیت شده‌ای که آنها را ایدئولوگ‌های آشنایی‌پدید آورده‌اند. این ایدئولوژی زیرساختی تاریخی دارد و در واقع نوع مسلط تاریخ‌نگاری ایرانی را پیروان این ایدئولوژی به وجود آورده‌اند.

این کتاب اولاً ادعا دارد که ناسیونالیسم بی‌جاساز ایدئولوژی جدیدی است بی‌هیچ پیشینه‌ای تا اواخر قرن نوزدهم. این ایدئولوژی در اواخر عصر قاجار بین دهه‌های ۱۸۶۰ و ۱۸۹۰ پدید آمد و سپس در ایدئولوژی رسمی دولت پهلوی

1. Kasra Naji, *Ahmadinejad: The Secret History of Iran's Radical Leader* (London: I. B. Tauris, 2008), 179-80.

2. dislocative nationalism

(۱۹۲۵ - ۱۹۷۹/۱۳۰۴ - ۱۳۵۷) ادغام شد. بدین سان تا چند دهه بعد جزء لاینفک آموزش تاریخ در مدارس بود و نقش بزرگی در فهم ایرانیان از تاریخ، ملت، و نژاد ایفا کرد. از این رو ریشه‌ی عمیقی یافت و تأثیر آن در هویت ایرانی و خودشناسی ایرانیان در آینده‌ی نزدیک نازدودنی خواهد بود. آموزه‌ی کانونی آن کاملاً تثبیت شده است. ناسیونالیسم بی‌جاساز امروزه ایدئولوژی زنده‌ای است و از دهه‌ی ۱۹۸۰/۱۳۶۰ متداول‌ترین شکل مخالفت سکولار با جمهوری اسلامی شده. حتی بعضی دولتمردان جمهوری اسلامی مصون از افسون آن به نظر نمی‌رسند و اغلب از نشانه‌های آن برای اثبات میهن‌دوستی خود بهره می‌برند. این که رسوبی از ناسیونالیسم بی‌جاساز در هر دو سر طیف سیاسی یافت می‌شود تنها از چیرگی این ایدئولوژی در ایران معاصر گواهی می‌دهد.

دومین دعوی بنیادین اثر حاضر درباره‌ی خاستگاه‌های اصول عمده‌ی ناسیونالیسم بی‌جاساز است. این کتاب ادعا دارد که ارتقای گذشته‌ی پیشااسلامی ایران به مقام مظهر ذات ایرانی، نقش محوری تقابل ایرانی/آریایی با عرب/سامی، و نژادی‌سازی تاریخ ایران را نه در سنت‌ها یا روایت‌های محلی بلکه در شرق‌شناسی و نژادپژوهی قرن نوزدهم اروپا می‌توان ریشه‌یابی کرد. البته نه این که باورها یک‌جا یا در دست از اروپا وارد شده باشند. روند پیچیده‌ی گزینش و بومی‌سازی‌ای رخ داد و اندیشمندان ایرانی، به تناسب نیازهای ایدئولوژیکی خود، نمونه‌هایی پیوندی از آرای اروپایی تولید کردند. آنچه تاکنون نادیده گرفته شده ابعاد این بومی‌سازی/پیوندزنی* است، که در اثر حاضر بررسی خواهد شد.

من ادعا ندارم که ناسیونالیسم بی‌جاساز تنها شکل ناسیونالیسم در ایران است. برعکس، این کتاب ادعا دارد که یک «ملت» واحد، یعنی با یک سرزمین و یک جمعیت واحد، می‌تواند چند ناسیونالیسم داشته باشد. شکل‌های دیگری از ناسیونالیسم نیز در ایران وجود دارد و من در جای خود به برخی از آنها خواهم پرداخت. از این جمله‌اند ناسیونالیسم انقلاب مشروطه (۱۹۰۶ - ۱۹۱۱/۱۲۸۵

۱۲۹۰ ش)، ناسیونالیسم دکتر محمد مصدق (۱۸۸۲ - ۱۹۶۷ / ۱۲۶۱ - ۱۳۴۵ ش) و جنبش ملی کردن نفت، و ناسیونالیسم جمهوری اسلامی (که نیازمند موشکافی بیشتر در تاریخ و علوم اجتماعی است). اما ناسیونالیسم‌ها یکی پس از دیگری پیدا نمی‌شوند بلکه در کنار یکدیگر همزیستی دارند. با این حال من بر این باورم که هیچ یک از این ناسیونالیسم‌های ایرانی به اندازه‌ی ناسیونالیسم بی‌جاساز تکامل ایدئولوژیکی نیافته است. این ناسیونالیسم به‌روشنی در متون ایدئولوژیکی بیان می‌شود و حکومت پهلوی با همه‌ی نیرو و اصول آن را ترویج می‌کرد. اکنون نیز ایدئولوژی ناسیونالیستی غالب در ایران است.

پیش از ورود به بحث نظری‌تر باید از خواننده تقاضا کنم اندکی تسامح را از من بپذیرد. اشاری من به اروپا، دانش‌پژوهی اروپایی، شرق‌شناسی اروپایی، امپریالیسم اروپایی، و نویسندگان اروپایی به گونه‌ای خواهد بود که ذات‌باورانه و کلی‌نگرانه به نظر خواهد آمد. اروپا، چنان‌که نورمن دیویز و دیگران نیز گفته‌اند، موجود جغرافیایی و تاریخی پیچیده و مورد اختلافی است.^۱ قصد من استفاده از آن تنها برای نشان دادن ریشه‌های بیگانه‌ی برخی از آرای کانونی ایدئولوژی‌ای است که خود را بومی و برخاسته از هویت ملی ایرانی می‌داند. از پاره‌ای نویسندگان اروپایی سخن خواهم گفت که زادگاهشان اروپای غربی است و به آرای اشاره خواهم کرد که در قرن نوزدهم در این قاره جایگاهی داشته‌اند. با این حال، تمرکز من بر نویسندگان و ایدئولوژی‌های ایرانی خواهد بود و امیدوارم بر من خرده گرفته نشود که چرا از دقایق تاریخ اندیشه در اروپا غفلت کرده‌ام. هدف اصلاً چیز دیگری است.

نیز امیدوارم از من درگذرند اگر گاهی ترتیب تاریخی را به هم می‌ریزم. این کتاب البته اثری تاریخی است، ولی مرادش بیشتر موضوعی و موضعی است تا تقویمی. فصل‌های اصلی کتاب درباره‌ی سرچشمه‌ها و دگردیسی‌ها و کاربردهای آرای خاصی است که شالوده‌ی ایدئولوژیکی ناسیونالیسم بی‌جاساز را تشکیل می‌دهند. در عین حال می‌کوشم خواننده را از ماندگاری ناسیونالیسم

1. See Norman Davies's introduction to *Europe: A History*, new ed. (London: Pimlico, 1997).

بی‌جاساز آگاه نگه دارم، یعنی نشان بدهم که هنوز در اذهان ایرانیان زنده است و مدخلیت‌اش را برای فهم دیدگاه‌های امروزین ایرانیان در زمینه‌های گوناگون از دست نداده است. جابه‌جایی‌های زمانی، که خواننده‌ی خو کرده به تاریخ‌نگاری سنتی ممکن است غیرعادی یا نامتعارف بیابد، ناشی از این دو قصد من است. با این حال خلطی بین دوره‌ها وجود ندارد و ارجاعات به رویدادهای بیرون از دامنه‌ی هر فصل صرفاً لحظه‌ای است و متن بی‌درنگ به دوره‌ی تاریخی مورد مطالعه برمی‌گردد.

بی‌جاسازی

اما چرا این ایدئولوژی ناسیونالیستی را «بی‌جاساز» نامیده‌ام؟ اصطلاح بی‌جاسازی را من به معنایی که در مطالعات دیاسپورا دارد، یعنی جابه‌جایی جغرافیایی که مثلاً مهاجران یا پناهندگان تجربه می‌کنند، به کار نمی‌برم. بی‌جاسازی در اثر حاضر به عملی اطلاق می‌شود که در مخیله انجام می‌گیرد، عملی که ملت ایران را از واقعیت تجربی‌اش در مقام جامعه‌ای با اکثریت مسلمان در «شرق» جاکن می‌کند. ایران «آریایی» گویی برحسب تصادفی از دیگر آریایی‌ها (یعنی اروپاییان) جدا می‌افتد. ولی اگر می‌گویم این ایدئولوژی ایران را از واقعیت تجربی‌اش جاکن می‌کند، مرادم این نیست که من حقیقت را در مورد این واقعیت می‌دانم، یا این که می‌کوشم تعریف خاصی از «ذات» اسلامی ایران به دست دهم. با این حال اعتقاد دارم برای این که مفهوم بی‌جاسازی اعتبار تحلیلی پیدا کند، باید دو فرض بسیار ابتدایی را مسلم بگیریم.

یکی این که اکثریت ایرانیان مسلمان‌اند، یا دست‌کم پیشینه‌ی مسلمانی دارند، و تاریخ ایران کاملاً آمیخته با اسلام و انبوه رسوم دینی و فرهنگی و اداری است که اسلام در طول قرن‌ها پدید آورده. البته این به معنای انکار وجود اقلیت‌های دینی که بخش مهمی از بافت اجتماعی ایران را تشکیل می‌دهند یا رسومی که از اسلام ریشه نگرفته‌اند نیست. غرض فقط این است که ایران و اسلام بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند؛ همین و بس. در پرتو این گزاره‌ی کاملاً روشن (و انصافاً تردیدناپذیر)، این ادعای ناسیونالیسم بی‌جاساز که ایران و اسلام از

بن با هم ناسازگارند و باید از یکدیگر جداشان کرد مسئله آفرین می شود و نیاز به تحقیق تاریخی پیدا می کند. ادعای کمی نیست که بتوان همچون مغالطه ای از کنارش گذشت؛ به اندازه ی کافی بزرگ هست که شایسته ی بررسی دقیق باشد. فرضیه ی نژاد آریایی — به ویژه صورت بندی تفکیک و تقابلش میان نژاد آریایی / هندواروپایی و نژاد سامی — آن سازوکار فکری است که اجازه می دهد بی جاسازی به وقوع بپیوندد. به سخن دیگر، فقط صورت بندی تفکیک و تقابل بین ایرانی و عرب می تواند خوانش ناسیونالیستی بی جاساز از تاریخ ایران و جداسازی ایران از اسلام را که در بطن آن نهفته است ممکن سازد. به همین سان، تنها یک چنین عینک نژادی می تواند امکان تصور نسبتی میان ایرانیان و اروپاییان را فراهم آورد، تصویری که هیچ ناظر بی طرفی آن را — دست کم می توان گفت — چندان بدیهی نخواهد یافت.

دیگر این که تقریباً بدون تردید هیچ تعریفی از تمدن اروپایی — هر چقدر فراگیر باشد — ایران را در بر نمی گیرد، جز دقیقاً همین خوانش خاص ایرانی از فرضیه ی نژاد آریایی (خواهیم دید که نظریه پردازان اروپایی آریایی گری نیز اغلب از آریایی کامل پنداشتن ایرانیان سر باز زده اند). اگر این دو اصل ابتدایی را مسلم بگیریم، آن گاه این دعوی من که ایران از واقعیت تجربی اش جاکن شده است مقدمه ی قابل قبولی برای تحلیل ابعاد این جریان خیالی و اهدافش خواهد شد. من اعتقاد دارم که بی جاسازی یک راهبرد فکری برای تسکین درد مواجهه با اروپایی های ظاهراً پیشرفته تر بود. بی جاسازی یک واکنش گفتمانی به چالش تجدد اروپایی و نیاز به هضم احساس تازه ی کمبود دردناک بود. ناسیونالیسم بی جاساز را از این رو «گفتمانی» می خوانم که درمانش برای درد مشاهده ی تجدد (اروپایی) به شکل یک گفتمان است، خصوصاً به شکل روایت تاریخ زده ای از عظمت و مرتبت گذشته ی ایران در میان ملل جهان. به بیان دیگر، ناسیونالیسم بی جاساز نسخه ای برای اصلاح امور عرضه نمی کند؛ کمابیش در عملکرد خیالی بی جاسازی خلاصه می شود؛ و اگر متضمن اصلاحی هم باشد، دل خوش به طرح خواسته ی بازگشت ایران به گذشته ی پیش از اسلام است که دوره ی خلوص نژادی اش می پندارد. تلاش ناسیونالیستی برای براندازی آنچه از

آثار نفوذ اعراب در ایران گمان می‌رود، به‌ویژه سنن اسلامی و لغات عربی، از این روی است. تصور می‌شود براندازی این عناصر «بیگانه» به پاک‌سازی منش آریایی ایرانیان از آلودگی‌های سامی خواهد انجامید و ایران شکوه گذشته‌اش را باز خواهد یافت. ناسیونالیسم بی‌جاساز توضیح سهلی برای گرفتاری‌های آشکار ایران فراهم می‌آورد. آماجی بیرونی برای کینه‌ورزی نشان می‌دهد و خود ایرانیان را از مسئولیت ایجاد ایران معاصر مبرا می‌کند. نقش ایرانیان در تاریخشان محدود می‌شود به حفظ (مکرر) فرهنگ و زبان و زیست‌شیوهی متمایزشان از حمله‌ها و یغماگری‌های نژاد بیگانه. در تخیل آنها، حمله‌ها بیشتر جنبه‌ی فرهنگی می‌یابند و به‌ویژه تخریب زبان فارسی را در پی می‌آورند.

گفتیم که بی‌جاسازی اصولاً جریانی خیالی است. همانند آن را در مفهوم «اجتماعات خیالی» بندیکت آندرسون می‌یابیم. ایران در هر شکلی از ناسیونالیسم ایرانی — بی‌جاساز یا غیر از آن — واحد ملی یک‌پارچه‌ای گمان می‌رود. آندرسون می‌گوید این جا ما در قلمرو خیالیم زیرا «اعضای حتی کوچک‌ترین ملت نیز هرگز همه یکدیگر را نمی‌شناسند، نمی‌بینند، و نمی‌شنوند، و با این حال اجتماعشان در ذهن یکایک آنها وجود دارد».^۱ اما ویژگی ناسیونالیسم بی‌جاساز این است که با دو بار تصور خیالی ملت ایران یک لایه‌ی دیگر نیز بدان می‌افزاید: یک بار با یک‌پارچه خیال کردن ملت ایران؛ و بار دیگر با خیال کردن آن به مثابه‌ی ملتی از حیث فرهنگی و نژادی جاکن شده، بی‌ارتباط با پیرامونش، از نظر نژادی متفاوت با همسایگانش، و تنها تصادفاً اسلامی شده. ایران آریایی و بیگانه با محیط طبیعی‌اش خیال می‌شود. منظور من از بی‌جاسازی این است. چکیده‌اش این سخن محمدرضا شاه پهلوی است که گفته بود موقعیت ایران در خاور میانه صرفاً یک «تصادف جغرافیایی» است (در فصل ۶ بدان خواهیم پرداخت).

اینک یک پرسش نظری مهم: آیا بی‌جاسازی، در مقام تمهیدی فکری، خاص این شکل از ناسیونالیسم ایرانی است؟ من مایلم تصور کنم که برخی نمونه‌های تخیل قومی در جهان به همین نوع ایرانی بی‌جاسازی می‌مانند، اما

1. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, rev. ed. (London: Verso, 2006), 6.

بررسی دقیق‌تر یا این تصور را مورد تردید قرار می‌دهد، یا نمونه‌ی ضعیف‌تر و نامنسجم‌تری از آن را نشان می‌دهد.

هویت کمالیستی در ترکیه بی‌شبهت با آن نیست. ترکیه با محرک کمالیسم چرخش بزرگی به سمت اروپا کرد که از جمله سبب تغییر لباس و خطش شد.^۱ پیش‌تر عثمانیان از قواعد نظامی و اداری اروپاییان، به‌ویژه در نهادینه‌سازی سربازگیری و اصلاح نظام مالیاتی امپراتوری خود، اقتباس کرده بودند. آیا هویت ترکی امروزی را اروپایی شمردن مصداق بی‌جاسازی به معنایی است که در بالا گفتیم؟ برخی نویسندگان فرهنگ ترکی امروزی را «تقلیدی و اشتقاقی» می‌دانند.^۲ با این همه، بخش‌های بزرگی از مردم ترکیه و ناظران خارجی بی‌شک این ادعا را که هویت ترکی امروزی مصداق بی‌جاسازی است رد می‌کنند و شاید حق با آنها باشد. موقعیت جغرافیایی ترکیه بین اروپا و آسیا، مواریث کاملاً نمایان بیزانسی و رومی‌اش، سیطره‌ی دیرپای عثمانیان بر مناطقی از اروپا (به‌ویژه بالکان و یونان امروزی) و برهم‌کنش فراوان ترکیه با دولت‌های اروپایی، در جنگ و بازرگانی، به ادعای اروپایی بودن آن کشور حقانیت بیشتری می‌بخشد. همچنین نباید از یاد برد که شمار بسیاری از رهبران «ترک جوان» و کادرهای کمالیست، و حتی عده‌ای از وزیران و پاشاهای پیشین، از نواحی اروپایی امپراتوری عثمانی برخاسته بودند (مصطفی کمال خود در سالونیک‌ای یونان امروزی به دنیا آمده بود). از آن جا که اجماعی در این مورد که اروپا از کجا آغاز می‌شود و در کجا پایان می‌یابد وجود ندارد، گرایش کمالیستی به اروپایی شناختن هویت ترکی نه عجیب است و نه مصداق بارزی از بی‌جاسازی. ترکیه دست‌کم چسبیده به جغرافیای اروپا در متعارف‌ترین تعریف آن است. ولی ایران نه همسایگی با اروپا دارد و نه چندان تاریخ مشترکی با اروپا. فاصله‌ی بیشتر ایران از اروپا خیال‌پردازی ناسیونالیستی ایرانیان را مصداق روشن‌تری از بی‌جاسازی می‌کند.

۱. برای شرح آن بنگرید به:

Carter V. Findley, *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity: A History, 1789-2007* (New Haven: Yale University Press, 2010), chap. 4 and esp. 5.

2. Kevin Robins, "Interrupting Identities: Turkey/Europe," in *Questions of Cultural Identity*, ed. Stuart Hall and Paul Du Gay, 61-86 (London: Sage, 1996), 67.

آریایی‌گری علاوه بر ایران در هندوستان نیز روزگار خوشی داشته است. اشراف هندی، با همین‌گونه بهره‌برداری از فرضیه‌ی نژاد آریایی، مدعی برابری با حاکمان انگلیسی خود شده‌اند.^۱ حتی روشن‌فکران هندی با استفاده از منابع وِدایی به طرح نظریاتی درباره‌ی ریشه‌های آریایی پرداخته‌اند. از جمله‌ی آنان بعل گنگادهر تیلاک است که کتاب *خانه‌ی قطبی در وداها* (Arctic Home in the Vedas) را در این زمینه نوشت. اما کوشش آنها نتوانست ایدئولوژی کاملی با متون عقیدتی و باورهای کانونی و پیروان پرشمار پدید آورد. مهم آن که دولت هند این مصداق بی‌جاسازی را ایدئولوژی رسمی خود نگرفت. یک علت آن شاید این باشد که اصلاح‌طلبان هند رفته‌رفته پی بردند این روایت کوچ آریاییان به هندوستان باعث می‌شود آنان «بیگانه» به شمار بروند، همچون مسلمانانی که خود اینان خشمشان را سر آنها خالی می‌کردند. این روایت، در عین حال، قبایل و کاست‌های پست را اهالی ناآریایی «اصیل» هند نشان می‌داد. از این‌رو فرضیه‌ی نژاد آریایی بدان گونه که در ایران کمر به خدمت ملیون بست در هند به کار نیامد. پس می‌توانیم نتیجه بگیریم که مصداقی از خیال‌پردازی بی‌جاساز در هویت سیاسی هندیان نیز وجود دارد، ولی آن اجماع و مشروعیتی را که در ایران پیدا کرد به دست نیاورد.

اندیشه‌ی آفریقامحوری در آمریکا شاید همانندی بیشتری داشته باشد. در بستری دیاسپورایی — مثلاً در آمریکای شمالی یا حوزه‌ی کارائیب — این ادعای آفریقامحورانه را که همه‌ی آفریقایی‌تبارها سرنوشت مشترکی دارند و باید به آفریقای آرمانی که اصلاً متعلق به خود آنهاست برگردند، می‌توان مصداقی از بی‌جاسازی شمرد. این ادعا در آمریکا واقعیت بی‌واسطه‌ای را که آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار در آن زندگی می‌کنند و از نسل‌ها قبل زندگی کرده‌اند، با آفریقای اجدادی آنها که می‌توان گفت در بهترین حالت سست‌بنیاد است، جایگزین می‌کند. این نکته را منتقدانی از میان خود آنان نیز یادآور شده‌اند، مانند رالف ایلسون و آلبرت ماری که

1. Dorothy Matilda Figueira, *Aryans, Jews, Brahmins: Theorizing Authority Through Myths of Identity* (Albany: State University of New York Press, 2002); see also Thomas R. Trautmann, *Aryans and British India* (Berkeley: University of California Press, 1997).

سخت با ناسیونالیسم پان‌آفریقایی و جدایی‌خواهانه‌ی سیاهان در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ مخالف بودند.^۱ هر دو آنها آمریکایی‌های سیاه‌پوست را کاملاً آمریکایی می‌دانستند و به‌ویژه ماری ادعای تعلق ایشان به آفریقا را مضحک می‌خواند.^۲ برخی نویسندگان نیز آفریقایی‌اندیشه‌ی آفریقامحوری را اساساً خیالی می‌دانستند.^۳ با این همه، باز می‌توان معترض شد که اندیشه‌ی آفریقامحوریِ آمریکایی مصداق بارزی از بی‌جاسازی نیست زیرا اصلیت آمریکایی‌های آفریقایی تبار انکارناپذیر است. اما در مثل مناقشه نیست: خواهیم دید که آریایی‌باوران ایرانی هم مدعی شده‌اند از یک اورهایمات (Urheimat) یا نیامیهن آریایی برخاسته‌اند.

غرض در این جا ارائه‌ی فهرست جامعی از مصداق‌های تخیل بی‌جاساز نیست. مقصود صرفاً بیان این نکته است که ناسیونالیسم بی‌جاساز ایرانی شاید یگانه نمونه‌ی بی‌جاسازی خیالی نباشد، ولی بی‌گمان نمونه‌ای کاملاً روشن و چه‌بسا سرنمونه‌ی آن باشد. من در این تلاش برای مطالعه‌ی عمیق بی‌جاسازی امیدوارم بتوانم مفهوم سودمندی برای پژوهشگران ناسیونالیسم فراهم آورم تا شاید در مورد مصداق‌هایی که اجمالاً برشمردم، و حتی آنهایی که نام نبرده‌ام، به کارشان بخورد.

آخوندزاده، کرمانی، و تاریخ اندیشه

ناسیونالیسم بی‌جاساز در دهه‌های ۱۸۶۰ تا ۱۸۹۰ (۱۲۴۰ تا ۱۲۷۰ ش) در نوشته‌های جریان‌ساز میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی متولد شد. کتاب حاضر تا حدود زیادی درباره‌ی زندگی و آرای این دو نویسنده در سال‌های پر آشوبی است که اندیشمندان قاجاری به نقد خود پرداختند. همه‌ی باورهای سنتی نخبگان ایرانی، پیش‌تر، در رویارویی دردناکی با جهان‌خواران

1. See Ellison's review of Amiri Baraka's "Blues People" in *The Collected Essays of Ralph Ellison* (New York: Modern Library, 1995); and Albert Murray, *The Omni-Americans: New Perspectives on Black Experience and American Culture* (New York: Outerbridge & Dienstfrey, 1970).

2. On these matters, see Daniel Matlin, "Blues Under Siege: Ralph Ellison, Albert Murray, and the Idea of America," in *Uncertain Empire: American History and the Idea of the Cold War*, ed. Joel Isaac and Duncan Bell, 195-222 (New York: Oxford University Press, 2012), esp. 216.

3. Stephen Howe, *Afrocentrism: Mythical Past and Imagined Homes* (London: Verso, 1998).

روس و انگلیس نابود شده بود. تنگناها و دوراهی‌های آنان به همه‌ی نسلی تعلق داشت که، گاهی مذبحخانه، می‌کوشید تجدد اروپایی را درک کند و تصمیم بگیرد که چگونه (و نه آیا) ایرانیان باید از آن اقتباس کنند. با این حال خواهیم دید که پاسخ‌های آخوندزاده و کرمانی از زمین تا آسمان با رهنمودهای دیگر روشن‌فکران برای مقاومت مؤثر در برابر اروپا و کاهش فاصله‌ی ایران از اروپا تفاوت داشت.

پاره‌ای از آرای ایشان از چندی پیش از آنان نیز وجود داشت، ولی دست‌کم این که در حاشیه مانده بود. اهمیت آخوندزاده در گردآوری سامانمند این آرای پراکنده در قالبی ایدئولوژیکی بود که امکان پیدایش ناسیونالیسم بی‌جاساز را به شکل مجموعه‌ای از جزم‌های نسبتاً ثابت فراهم آورد. اگر این سامانمندسازی آخوندزاده نبود، این آرا یحتمل به شکل اولیه‌شان، بی‌ارتباط با یکدیگر، با مرزهایی سیال، می‌ماندند. کرمانی اندیشه‌ی آخوندزاده را در این قالب ایدئولوژیکی تحکیم کرد و چاشنی نژادی به آن زد. تأکید من بر ابعاد گزینش، آمیزش، پیوندزنی، و بنیادین‌سازی آرای بی‌جاساز موجود ولی متمایز، به کوشش این دو نویسنده، خواهد بود. نیز به تفصیل توضیح خواهم داد آرای را که ترویج کردند، خود از کجا آورده بودند.

مطمئن نظر، در این جستار، تاریخ اندیشه است. این کتاب به ردگیری آرای کانونی ناسیونالیسم بی‌جاساز تا نوشته‌های این دو نویسنده، واکاوی بستر تاریخی و ایدئولوژیکی پیدایش آنها، توضیح روند پیچیده‌ی پیوندزنی آنها، و بررسی اهداف آنها خواهد پرداخت. نیز مقایسه‌هایی با تألیفات اروپایی که الگوهای این ایدئولوژی تازه را پدید آوردند انجام خواهم داد. نگاهی هم به منابع غیراروپایی از جمله گفتارهای پارس‌یان درباره‌ی خاستگاه‌ها، که در هند سده‌ی نوزدهم غالب بود، خواهم افکند. پیرو شاخص‌های روش شناختی کوئنتین اسکینر، من آثار آخوندزاده و کرمانی را نه فرآورده‌های نوعی بستر تاریخی پیدایش آنها می‌بینم و نه پاک فارغ از بستر تاریخی‌شان.^۱ اولاً گرچه هر دو نویسنده محصول زمانه‌ی

1. Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," *History and Theory* 8, no. 1 (1969): 3-53.

خویش بودند و سخت درگیر خودانتقادی‌ای که نتیجه‌ی مواجهه‌ی اندیشمندان قاجار با غرب بود، آنها در حاشیه مانده بودند. از این روی به دشواری می‌توان آنان را نمایندگان روشن‌فکران قاجاری شمرد. اساساً آرای ایشان در آغاز نتوانست اثری بر جای بگذارد. تازه در دهه‌ی ۱۹۱۰/۱۲۹۰ بود که شرایط تاریخی برای تأثیرگذاری آنها مهیا شد و آن‌گاه ناسیونالیسم بی‌جاساز سیر صعودی خود را تا کسب حمایت رسمی آغاز کرد. ثانیاً، چنان که پیش‌تر گفتیم، آرای آنها یک‌سره ساخته و پرداخته‌ی خود ایشان نبود. هر دو از منابع اروپایی بهره بردند و کرمانی اقتباس بسیاری از آخوندزاده کرد. پس نوشته‌های آنان را نمی‌توان مستقلاً تحلیل کرد. ولی قصد من در این کتاب چیز دیگری است: افزون بر پیگیری عینی آرای سرنمونی که این نویسندگان از آنها برداشت کردند و علاوه بر توضیح جنبه‌ی تجددخواهانه‌ی اندیشه‌ی آنها، می‌خواهم نشان دهم که چرا برخی آرا بر پاره‌ای دیگر اولویت یافتند و چرا در برهه‌ای تاریخی چنان جذابیتی به دست آوردند که یکی از ایدئولوژی‌های غالب در ایران معاصر شدند.

بد نیست مقصودم از ایدئولوژی را نیز، که دشواری تعریفش بر کسی پوشیده نیست، توضیح بدهم. فریدریش انگلس ایدئولوژی را جریانی ذهنی می‌داند که «وجدان کاذب» طی می‌کند.^۱ از آن پس اغلب فرض شده است که ایدئولوژی با تحریف واقعیت عمل می‌کند و بیشتر موضع سیاسی طرف مقابل را نشان می‌دهد تا موضع صاحب ایدئولوژی را. اما جان بروبی تعریفی از ایدئولوژی به دست می‌دهد که مقصود این کتاب را بهتر برآورده می‌کند. تعریف بروبی از ایدئولوژی، در بستری ناسیونالیستی، عبارت است از «کوششی فکری برای حل معمایی درباره‌ی جامعه به طور کلی».^۲ ولی پیدایش ایدئولوژی گام به گام است: «از آن جا که عموم مردم در این معماها و معضلات مربوطشان سهیم‌اند، پاسخ‌هایی که روشن‌فکران در سطح نسبتاً پیچیده‌ای عرضه می‌کنند در شکل ساده‌تری به نام ایدئولوژی مورد اقتباس دیگران قرار می‌گیرد. پس آغاز

1. Karl Marx and Friedrich Engels, *Selected Correspondence, 1846-1895, with Explanatory Notes* (Moscow: International Publishers, 1942), 511.

2. John Breuilly, *Nationalism and the State*, 2nd ed. (Manchester: Manchester University Press, 1993), 54.

کار باید از بررسی انواع معماها باشد و واکنش‌های غیرایدئولوژیکی که در ابتدا برانگیخته‌اند و می‌توانسته‌اند ایدئولوژی ناسیونالیستی را پدید آورند.^۱

روشن‌فکران واکنشی به یک معضل نشان می‌دهند و این واکنش سپس باید به نمادها و آیین‌هایی برای توده‌های مردم ترجمه شود تا بتوانند آن را دریابند. به سخن دیگر، واکنش روشن‌فکران باید ساده‌سازی شود تا مردم امکان پذیرش آن را پیدا کنند. برویی در ادامه، برای توضیح منظورش از واکنش روشن‌فکران به معضل اجتماعی، به واری نویخته‌های یوهان گوتفرد هرِدِر درباره‌ی آلمان‌ها، فرانچیشک پالاتسکی درباره‌ی چک‌ها، و جوو کِنِیاتا در مورد [قوم] کیکویوها در کنیا می‌پردازد. من نشان خواهم داد که ناسیونالیسم بی‌جاساز ایرانی اندکی با این نمونه‌ها تفاوت دارد: نوشته‌های آخوندزاده و کرمانی هرگز پیچیده نبودند، دست‌کم به معنایی که برویی اراده می‌کند. تحلیل‌های فلسفی پیچیده‌ای از معماهای جامعه هم نبودند، به هر معنا که از آن مراد شود. برعکس، عقاید آنها مثل روز روشن بود و زود در دل مردم جا باز می‌کرد. ناسیونالیسم بی‌جاساز متأخر مردم با ناسیونالیسم بی‌جاساز این نویسندگان متقدم کمی فرق می‌کند. نمادها (عموماً پیشااسلامی) و آیین‌ها (جشن هزاره‌ی فردوسی در ۱۳۱۳/۱۹۳۴، جشن‌های ۲۵۰۰ ساله‌ی «شاهنشاهی ایران» در ۱۳۵۰/۱۹۷۱) بدان افزوده شدند، اما هسته‌ی ایدئولوژی همان که در نوشته‌های آخوندزاده و کرمانی بود ماند. سادگی آثار این نویسندگان لزوماً ناشی از محدودیت‌های فکری ذاتی آنها نیست، بلکه صرفاً نتیجه‌ی قصد آنها از تولید ایدئولوژی‌ای دقیقاً به همین معناست. این متن‌ها اصولاً بنا بوده که رساله‌هایی ایدئولوژیکی باشند. به عبارت دیگر، قرار بوده که آرای جذابی را درباره‌ی گذشته‌ی ایران برای حل معمایی در جامعه (عقب‌افتادگی‌های آشکار ایران از اروپا) به زبان ساده بیان کنند.

شاخص‌های اسکینر در کتاب معروفش راجع به تاریخ اندیشه، *معنی و فهم در تاریخ اندیشه*، می‌تواند در بازیابی مبانی ایدئولوژیکی تألیفات آخوندزاده و کرمانی به ما کمک کند. با اشاره به مدل‌های زبانی، اسکینر هشدار می‌دهد

که در خوانش از بستر اجتماعی متن‌ها راه افراط نپیمایم، زیرا بستر به ما چندان اطلاعی از کردار زبانی نویسنده نمی‌دهد، یعنی نمی‌گوید قصد وی از به‌کارگیری بیانی خاص چه بوده است. در این مدل، نیت نویسنده به بستر اجتماعی تولید نوشته اولویت می‌یابد. کوتاه سخن، باور من این است که قصد آخوندزاده و کرمانی عرضه‌ی ایدئولوژی تازه‌ای در تألیفاتشان بوده، اما البته هرگز واژه‌ی ایدئولوژی را به کار نبرده‌اند و تنها با عباراتی از قبیل «عقاید قانع‌کننده» یا «عقاید متفاوت» به آن اشاره کرده‌اند.

سرانجام در پایان این بحث نظری، آنچه را که پژوهنده‌ی تیزهوش ناسیونالیسم خود پیشاپیش درخواهد یافت تصریح می‌کنم: این کتاب بیشتر پایبند رویکرد مدرنیستی به نظریه‌ی ناسیونالیسم است و تکیه بر جنبه‌ی مدرن ملتها و ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی دارد. بازشناسی ایران در حکم یک اجتماع ملی، استوار بر بنیادهای قومی، فرهنگی، زبانی، یا نژادی، بی‌گمان مختص دوران مدرن است. هرچند نام «ایران» از دوران پیشامدرن وجود داشته، معنی آن سیال بوده است: جغرافیایی، پهنه‌ی فرهنگی، و اغلب صرفاً سرزمینی یا سیاسی.

باید بیفزاییم که اگرچه رویکرد من مدرنیستی است، با اروپامحوری و جبرگرایی اجتماعی برخی نویسندگان مدرنیست زاویه دارد، کسانی که پیدایش ناسیونالیسم را به جریان‌های اجتماعی مدرن خاصی نسبت می‌دهند، به‌ویژه جریان‌هایی که رابطه‌ی نزدیکی با تاریخ اروپا دارند. این ادعای ارنست گِلنر که ناسیونالیسم از محصولات جانبی صنعتی شدن و لذا مستلزم پرورش انبوهی از افراد کاردان قابل تعویض برای استفاده در توسعه‌ی کشور است در مورد ایران صادق نمی‌کند، چه در ایران ناسیونالیسم هنگامی پدید آمد که صنعتی شدن چشم‌انداز نزدیکی نبود. آندرسون نیز ناسیونالیسم را نتیجه‌ی ناگزیر کاهش جذابیت ادیان جهان‌شمول و در کنارش پیدایش آنچه نامش را «سرمایه‌داری چاپ»^{*} می‌گذارد می‌داند؛ ولی در ایران احساسات مذهبی نیرومند بود و

* (print-capitalism) مرحله‌ی سرمایه‌داری پس از اختراع دستگاه چاپ که سبب نشر زبان و گفتمان مشترک در جامعه شد. م

ناسیونالیسم بی‌جاساز به سرمایه‌داری چاپ هم که در ایرانِ اواخر قرن نوزدهم حداکثر در مرحله‌ی جنینی به سر می‌برد وامی نداشت.^۱ در این زمینه خوب است بدانیم که متون پایه‌ی ناسیونالیسم ایرانی تازه در اواخر قرن بیستم (یا حتی اوایل قرن بیست و یکم) منتشر شدند و اثرگذاری پیشین آنها یک‌سره از طریق گردش شفاهی و پخش دست‌نوشته‌ها بوده است. البته پیدایش تعاریف جدید از ملت ایران به جریان اجتماعی تجدد در ایران برمی‌گردد که با آنچه من نامش را مواجهه‌ی دردناک با اروپا می‌گذارم آغاز شد، ولی من بر این باورم که جبرگرایی اجتماعی نویسندگان یادشده وزن کافی برای جریان‌های اجتماعی محلی یا نفوذ افراد قائل نمی‌شود. به گمان من، تجربه‌ی تجدد ایرانی و وجود افرادی مانند آخوندزاده و کرمانی به یک اندازه نقش تعیین‌کننده در تشکیل درون‌مایه‌ی ایدئولوژیکی ناسیونالیسم بی‌جاساز ایفا کرده است.

بحث آکادمیک ناسیونالیسم ایرانی

دیرزمانی ناسیونالیسم یکی از مغفول‌مانده‌ترین جنبه‌های مطالعات ایرانی بود. در برهه‌های بزرگی از تاریخ‌نگاری ایرانی پنداشته‌اند که ناسیونالیسم یک جزء طبیعی تاریخ ایران است و ریشه در ویژگی‌های نژادی و فرهنگی خاص ایران دارد.^۲ به بیان دیگر، تاریخ معاصر ایران تا حدود زیادی بر پایه‌ی مفروضات ازلی‌گرایی ادبیات شرق‌شناسانه‌ی غرب یا ادبیات ناسیونالیستی ایران به رشته‌ی تحریر درآمده. تازه مدتی است که رویکرد انتقادی به ناسیونالیسم ایرانی آغاز شده. نخستین اثر پژوهشی در این زمینه کتاب *ناسیونالیسم در ایران* (۱۹۶۴) نوشته‌ی ریچارد کاتم بود. اما این اثر ستودنی نیز از آن جا که پیش از پیدایش

۱. البته اندرسون نیز از اروپامحوری در این زمینه انتقاد می‌کند و بر پیش‌گامی ناسیونالیسم‌های آمریکای تحت اشغال اسپانیا تأکید می‌ورزد. اما روندهای اجتماعی‌ای که برمی‌شمارد، سرمایه‌داری چاپ و ترویج زبان‌های مادری، خاص تاریخ اروپاست.

۲. مثلاً بنگرید به: فریدون آدمیت، *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی* (تهران: طهوری، ۱۳۴۶)، ۲۶۴ و ۱۱۳-۱۱۴. برای نمونه‌ای جدیدتر، بنگرید به:

Hamid Ahmadi, "Unity Within Diversity: Foundations and Dynamics of National Identity in Iran," *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 14, no. 1 (2005): 127-47.

پژوهش‌های نظری ناسیونالیسم تألیف شده اکنون بی‌کاربرد است. موضوعیت نظری خود را از دست داده و نگاهش بیشتر به وقایع سال‌های ۱۹۵۱-۱۹۵۳ و ملی شدن صنعت نفت به کوشش دکتر محمد مصدق است.

کتاب *ملت خیالی ایران* (۱۹۹۳) اثر مصطفی وزیری، جستاری درباره‌ی ساخت هویت در ایران معاصر است و استنباط ازلی‌گرا از هستی‌پیوسته‌ی ایران در همیشه‌ی تاریخ را به چالش می‌کشد. وزیری با استفاده از مدل «اجتماعات خیالی» بندیکت اندرسون ادعا می‌کند که مفهوم ملت ایران را شرق‌شناسان ساخته‌اند و ملی‌گرایان برگرفته‌اند. روش‌ها و رویکرد مدرنیستی وزیری به ناسیونالیسم واکنش تند پژوهشگران ایرانی را برانگیخت. اگرچه جای انکار ندارد که کتاب *ملت خیالی ایران* به سبب لحن جدلی و برخی تناقض‌های مفهومی‌اش اثر بحث‌انگیزی است، از این حیث که برای نخستین بار به بازسنجی نقادانه‌ی اسطوره‌های هویت ایرانی می‌پردازد اثر ارزشمندی است. اما در گرایش مدرنیستی‌اش به راه افراط می‌رود و بحث خاستگاه اروپایی گفتمان ناسیونالیستی ایرانی را تا ورای حد معقول پیش می‌برد. سهم اندیشمندان ایرانی را صرفاً «تقلید» می‌داند و ابعاد عبور اندیشه‌ها و پژوهش‌های ناسیونالیستی اروپایی از صافی صور بیان ایرانی و راهکارهای آنان را بررسی می‌کند. به هر تقدیر، کتاب یک نقطه‌ی عطف است.

محمد توکلی طرقي رویکرد و روش‌شناسی وزیری را به نقد کشید و نوشت «برای ابطال تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی، کافی نیست که آن را صرفاً از جعلیات شرق‌شناسان و خودبرتربندان آریایی شمرد.»^۱ توکلی خود در چند مقاله که سال ۲۰۰۱ در کتاب انگلیسی *Refashioning Iran (ایران‌آرایی)* و سال ۲۰۰۲ در کتاب فارسی *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ* گرد آورد به بررسی خاستگاه‌های فکری تجدد در ایران پرداخت. واکاوی روایات ناسیونالیسم ایرانی بخش مهمی از پژوهش توکلی را تشکیل می‌دهد. برای مثال، او با کار معناشناختی مهمی به

1. Mohammad Tavakoli-Targhi, "Review, Mostafa Vaziri's *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*," *International Journal of Middle East Studies* 26, no. 2 (1994): 316-18.

تطور واژه‌هایی مانند «وطن» می‌نگرد که از اطلاق به یک روستا یا قصبه تا دلالت بر «سرزمین مادری» به مفهوم ملی توسع معنا می‌یابد.^۱ ولی مهم‌تر از همه، توکلی نظریه‌ی تازه‌ای درباره‌ی ریشه‌های گفتمان ناسیونالیستی درباره‌ی ایران پیش از اسلام عرضه می‌کند که کار آخوندزاده و کرمانی را نیز در بر می‌گیرد. به زعم او، یک رشته متونی که در هند گورکانی قرن هفدهم تولید شدند (و متون دساتیری نام گرفتند) الگویی برای بازبایی خاطرات ایران پیش از اسلام فراهم آوردند.^۲

در حالی که وزیری چارچوب فکری و روایت‌های ناسیونالیسم ایرانی را تنها به شرق‌شناسان اروپایی نسبت می‌دهد، توکلی طرقي آنها را کاملاً در داخل ایران نگاه می‌دارد و زادگاه بسیاری از اسطوره‌های ناسیونالیستی ایرانی را منحصرأ منابع محلی می‌داند. وزیری نقش خود ایرانیان را (فراتر از صرف «تقلید») رد می‌کند، اما توکلی هر ادعایی را مبنی بر این که از الگوهای اروپایی برای بازآفرینی ملت ایران استفاده شده مردود می‌شمارد. کار هر یک از این دو نویسنده را می‌توان نقطه‌ی عطفی شمرد: بازسنجی روشمند من از گفتمان ناسیونالیستی در ایران متأثر از وزیری است و تحلیل من از تجدد و تاریخ‌نگاری ایرانی تا حدودی وام‌دار توکلی است. ولی هرچند من خود را مرهون این نویسندگان و تألیفات نظری پسااستعمار به طور کلی می‌دانم، قصدم عبور از هواداری نظری است و آرای متفاوتی درباره‌ی ریشه‌ها و اصول ناسیونالیسم ایرانی مطرح خواهم کرد. من کتاب خود را گزینه‌ی سوم می‌بینم که می‌کوشد حق مطلب را در مورد نقش کلیدی برخی کسان، مانند آخوندزاده و کرمانی، در انتخاب و اقتباس و استفاده‌ی ابزاری از اندیشه‌هایی که در پژوهش‌های اروپایی یافتند ادا کنم. این که آن اندیشه‌ها را نخست نویسندگان اروپایی به قلم آورده بودند و ریشه در هیچ سنت محلی — دساتیری یا غیر از آن — نداشتند انکارناپذیر است و من نیز شواهد آن را خواهم آورد. اما خود اندیشمندان

1. Mohammad Tavakoli-Targhi, "Refashioning Iran: Language and Culture During the Constitutional Revolution," *Iranian Studies* 23, no. 1-4 (1990): 77-101.

2. See, in particular, Mohammad Tavakoli-Targhi, "Contested Memories: Narrative Structures and Allegorical Meanings of Iran's Pre-Islamic History," *Iranian Studies* 29, no. 1-2 (1996): 149-75; and