

جامعه‌شناسی

شکل‌دهی به

هویت ملی در ایران

انگاره وطن برگرفته از تخیل مکان در

اندیشه‌های اسلام و ایران باستان

علی مظفری

ترجمه علی رفاهی



جامعہ سیاست

مجموعۂ جامعہ و سیاست - ۱۶

انتشارات شیرازہ کتاب ما



سرشناسه	مظفری، علی، ۱۳۳۴ - Ali Mozaffari
عنوان و نام پدیدآور	شکل‌دهی به هویت ملی در ایران: انگاره وطن برگرفته از تخیل مکان در اندیشه‌های اسلام و ایران باستان/ علی مظفری؛ مترجم علی رفاهی.
مشخصات نشر	تهران: شیرازه کتاب ما، ۱۴۰۰.
مشخصات ظاهری	۳۳۵ ص؛ ۲۱/۵×۱۴/۵ س م.
فروست	مجموعه جامعه و سیاست؛ ۱۶.
شابک	۹۷۸-۶۲۲-۷۴۸۹-۶۰-۶
وضعیت فهرست نویسی	فیا
یادداشت	عنوان اصلی: Forming National Identity in Iran
عنوان دیگر	The Idea of Homeland Derived from Ancient Persian and Islamic Imaginations of Place, 2014
موضوع	انگاره وطن برگرفته از تخیل مکان در اندیشه‌های اسلام و ایران باستان.
موضوع	اسلام و فرهنگ—ایران—Nationalism—Iran
موضوع	ملی گرایی—ایران—Nationalism—Iran
موضوع	ایران—تمدن—Civilization—Iran
شناسه افزوده	رفاهی، علی، ۱۳۳۸-؛ مترجم
رده بندی کنگره	DSR۶۵:
رده بندی دیویی	۷۶۱۱۹۷۵:



شکل‌دهی به هویت ملی در ایران

انگاره وطن برگرفته از تخیل مکان در

اندیشه‌های اسلام و ایران باستان

نویسنده: علی مظفری

مترجم: علی رفاهی

انتشارات: شیرازه کتاب ما

چاپ: سپیدار

تیراژ: ۷۷۰ نسخه

چاپ اول: خرداد ۱۴۰۰

این کتاب با کاغذ حمایتی منتشر شده است

حق چاپ و نشر محفوظ است.

تهران، صندوق پستی: ۱۱۱-۱۳۱۴۵

تلفن: ۸۸۹۵۲۲۹۷ فکس: ۸۸۹۵۱۶۹۱

همراه: ۰۹۳۶-۹۵۰۰۱۸۲

سایت: www.shirazehketab.com

شکل دهی به هویت ملی در ایران

انگاره وطن برگرفته از تخیل مکان در
اندیشه‌های اسلام و ایران باستان

علی مظفری

ترجمه
علی رفاهی

این کتاب ترجمه‌ای است از

*Forming National Identity
in Iran*

*The Idea of Homeland Derived from
Ancient Persian and Islamic Imaginations of Place*

Ali Mozaffari

I.B. Tauris, 2014

فهرست مطالب

۷	یادداشت دبیر مجموعه.....
۱۱	سیاس و تقدیر.....
۱۳	فصل اوّل: مقدمه.....

بخش اوّل

دو الگوی وسیع مکانی

۵۹	فصل دوّم: تخت جمشید و نقشبندی‌های وطنی: یک تجسّم جمعی پیشااسلامی..
۱۰۳	فصل سوّم: تکوینِ ذهنیت مشترک شیعه.....
	فصل چهارم: میان‌برده: پیامدهای جریان‌های هویتی پیشااسلامی و شیعی برای
۱۴۵	نقشبندی وطن.....

بخش دوّم

ایرانی کیست؟ رؤیاهای رهایی‌بخش وطنی و هویتی

	فصل پنجم: ظهور رؤیای شاهنشاهی / امپراتوری: موزه ایران باستان، وطن و
۱۷۵	دولت ملّت ۱۳۵۷-۱۳۱۶.....

فصل ششم: پس از رؤیای امپراتوری: رؤیایی معنوی در موزه دوران اسلامی

۱۳۸۷-۱۳۷۵ ۲۳۱

فصل هفتم: نقش‌بندی‌های ایدئولوژیک: وطن و تنش‌هایش در موزه ملی ایران... ۲۸۳

فصل هشتم: نتیجه‌گیری ۳۰۵

فهرست منابع ۳۱۳

فهرست اعلام ۳۳۱

یادداشت دبیر مجموعه

جایگزین شدن نظم سیاسی جهانی متکی بر امپراتوری‌ها توسط نظامی متکی بر دولت‌ملت‌ها طی روندی چهارصدساله به وقوع پیوست. آغاز آن، با سرزدن جنبش‌های اصلاحگری دینی در قرن شانزدهم میلادی همراه بود و پایانش، مستلزم دو جنگ جهانی و اوج‌گیری جنبش‌های استقلال‌طلبی و ضد استعماری. ایران، همچون یک موجودیت سرزمینی دیرپا و یک فرهنگ کهن با یک سابقه طولانی در همزیستی اقوام مختلف، هم در آغاز این بحران سعی و تلاشی توأم با موفقیت به معنای تأسیس دولتی ایرانی و تثبیت و تحکیم موجودیتش انجام داد و هم در پایان راه. طرفه آنکه در هر دوی این برهه‌ها، سعی و تلاش‌های نامبرده در تناظر با همه سعی و تلاش‌های جهانی دیگری بود که آنها نیز با هدف تحت فرمان آوردن مردم و سرزمین‌هایی که ادعای حاکمیت بر آنها را داشتند صورت پذیرفتند.

می‌دانیم که ایجاد همسانی میان دین حکمرانان و مردمانی که تحت حاکمیت آنان به سر می‌بردند، نقطه اولین بحران‌ها را در نظم سیاسی متکی بر امپراتوری‌ها کاشت و در قرن شانزدهم میلادی به جنبش‌هایی دامن زد که اکنون از آنها با عنوان جنبش‌های اصلاح‌گری دینی نام برده می‌شود. جنبش‌هایی که گاه خود حکام پایه‌گذار آن بودند همچون مورد جدایی کلیسای انگلستان از کلیسای کاتولیک و گاه حکام از بروز آن برای کسب استقلال بیشتر در سرزمین‌های تحت حاکمیت‌شان بهره می‌بردند. همچون پشتیبانی‌های برخی شاهزاده‌نشینان آلمان و

سوئیس از انواع و اقسام جنبش‌هایی که تحت عناوین متفاوتی همچون کالونینسم و پروتستان‌تیسیم در همین دوره در اروپا سر زدند و همگی به نوعی اقتدارِ پاپ را زیر سؤال می‌بردند. این تحرکات در سویی به جنگ‌های بی‌پایانی میان امپراتوری‌های اروپایی دامن زدند که تنها قریب به یک سده بعد و با امضای قرارداد صلح وستفالی در سال ۱۶۴۸ تا حدی فرونشستند. و در سوی دیگر به تلاش امپراتوری عثمانی برای تحکیم اقتدارش از طریق ادعای برپایی یک امپراطوری اسلامی.

هم تأکید و تکیه شاه اسماعیل، بنیانگذار سلسله صفویه بر تشیع همچون دین رسمی کشور، یعنی دین مشترک میان دولت و ملت در همین دوره در تناظر با انواع تلاش‌های همتایان اروپایی بود برای تقویت یک دین ملی و هم تبعات این تأکید که علاوه بر تنش‌های دیرپای داخلی به یک رشته طولانی از جنگ و جدل‌ها میان ایران و عثمانی میدان داد که نهایتاً بیش از یک قرن بعد با امضای عهدنامه زهاب یا قصرشیرین در سال ۱۶۳۹ میلادی وارد یک دوره آرامش یکصد ساله شد.

دورانی که به پایان حیاتِ امپراتوری‌ها انجامید نیز بار دیگر ایران را در موقعیت دشوار حفاظت از استقلال و تمامیت ارضی‌اش قرار داد به همان صورت که بسیاری از کشورهای اروپایی نیز با چنین دشواری‌هایی روبرو شدند. رویاروییِ نهایی امپراتوری‌ها با هدف ترسیم مجدد نقشه قلمروهای‌شان، هم فرصتی بود برای مستعمرات، اقوام و انواع و اقسام ساختارهای سیاسی کم و بیش مستقل در سراسر جهان برای برکشیدن خود در مقام دولت‌های مستقل و هم تهدیدی برای دولت‌های مستقر که ممکن بود در این رویارویی استقلال یا تمامیت ارضی یا بخشی از این هر دو را از کف بدهند. گفتمان‌های ناظر بر قدمت تاریخی، تمدن‌سازی، فرهنگ در گسترده‌ترین معنای آن، همه و همه در سرتاسر جهان به کار گرفته شدند تا از میزان آن تهدیدات کاسته شود و همزمان، آن فرصت‌ها از دست نروند.

تا آنجا که این وقایع به ایران مربوط می‌شود به روشنی می‌توان دید که هم اهتمام مشروطه‌خواهان کشور در ایجاد پیوندی مستحکم‌تر میان پادشاه و مردم و سرزمین از طریق تأسیس مجلس شورا، هم تکاپوی نخبگان کشور در بازیابی جلوه‌های تمدنی ایران باستان و هم کوشش سیاستمداران برای گسترش زبان

فارسی همچون محملی برای پیوندِ فرهنگی مردم، همه و همه در راستای کاهش همان تهدیدها به‌شمار می‌روند.

اکنون بدان صورت که در این کتاب توضیح داده شده است، این تلاش و تکاپوها در دو دوره نامبرده به تبیین دو انگاره از «وطن» انجامیدند که یکی برگرفته از تخیل مکان در اندیشه اسلامی یا دقیق‌تر بگوییم از اندیشه تشیع است و دیگری برگرفته از اندیشه ایران باستان و هر دو، مؤید شکل‌دهی به هویت ملی در ایران. هویت‌هایی که به گفته نویسنده کتاب در همزیستی با یکدیگر بوده‌اند و اغلب در هر دو سطح عام و رسمی یکدیگر را تقویت کرده‌اند. با اینهمه همانطور که در این کتاب از طریق ساخت و سپس بازسازی موزه ملی ایران توضیح داده می‌شود، در تاریخ معاصر ایران دوبار تلاش بی‌حاصلی انجام شد برای رسیدن به درکی یکپارچه از وطن که فقط بر پایه یکی از این دو انگاره استوار باشد. نتیجه آنکه ملت و دولت‌های پی‌درپی از یافتن یا پدید آوردن یک زمینه مشترک برای این دو انگاره بازماندند و خودِ وطن نیز همچون مفهومی ناپایدار و مبهم باقی ماند.

مراد ثقفی

سپاس و تقدیر

هنگام نوشتن این متن، افتخار داشتم که از حمایت و همراهی تعدادی از مؤسسات و افراد برخوردار شوم. زمینه تحقیقاتی این کتاب در دانشگاه استرالیای غربی انجام شده بود. در آنجا از تجربیات و کمک‌های فکری صمیمانه نایجل وستبروک و مایکل پینچس برخوردار شدم و از سوی سمینا یاسمین، مدیر «مرکز دولت‌ها و جوامع مسلمان» که بخشی از دانشکده هنر بود، دعوت شدم تا تحقیق پیشینم را به مطلب حاضر تبدیل کنم. به همین خاطر قدردان تشویق‌ها و حمایت‌های سخاوتمندانه وی هستم. امین سیکل، مدیر «مرکز مطالعات اسلامی و عرب» علاقه و سخاوت فکری بی‌نظیری به‌کارم نشان داد و پیشنهاد نشر آن را به ناشر داد.

همچنین حمایت فکری و کمک‌هزینه سخاوتمندانه‌ای مخصوص نشر علوم انسانی از دانشگاه کورتن دریافت کردم. مدیون تشویق و کارآموزی گراهام سیل، مدیر «مؤسسه استرالیا-آسیا پاسیفیک» هستم. علاوه بر این، علاقمندم از روی جونز، رئیس پیشین دانشکده علوم انسانی در دانشگاه کورتن سپاسگزاری کنم.

در ایران، حمایت فکری و تدارکاتی که از برخی نهادها دریافت داشتم حیاتی بودند: «بنیاد پژوهشی پارسه پاسارگاد» که به من مجوز استفاده از عکس‌های‌شان در این کتاب، کتابخانه ملی و آرشیوهای ایران و موزه ملی ایران را دادند. برخی از بخش‌های این کتاب در «جامعه مورخان معماری، کنفرانس‌های استرالیا و زلاندنو» که در آنها فرصت ارائه کارگاهی ایده‌هایم را با همکاران و همکلاس‌هایم داشتم، به

بحث گذاشته شد. علی موسوی (موزه هنر ایالتی لس‌آنجلس) فصل مربوط به تخت‌جمشید را مطالعه کرد و کاوه بیات (پژوهشگر تاریخ در ایران) پیش‌نویس اولیهٔ مقدمهٔ تاریخی را خواند. دیگران نیز کمک‌های بی‌نظیری را برای محقق شدن این اثر ارائه نمودند: سامر آکاخ، مدیر «مرکز معماری خاورمیانه و آسیا» (آدلاید)، گریگوری آپیاولی از دانشگاه غرب استرالیا، همکاران در «مؤسسهٔ استرالیا-آسیا پاسیفیک»، جورج کوری، جینا کوچیرسکی و دیگر همکاران در واحد «تحقیقات مطالعهٔ جوامع در حال تغییر»، زهرا طاهری، محمدحسن طالبیان (بنیاد پژوهشی پارسه پاسارگاد)، فریده شیرخدایی (موزهٔ ملی ایران)، سنت‌جان سیمپسون (موزهٔ بریتانیا)، مایکل همفری (دانشگاه سیدنی)، اوگور تانیلی و کیم داوی، فریده تسلیمی، افشین تسلیمی، رضا آذری، فرانک سالور، مصطفی نوری، بختیار لطفی، متولیان تکیه بزرگ تجریش-تهران، صفر زمانی، مصطفی امیرکیانی و جولیا لایتفوت.

همچنین از تیم [انتشارات] آی. بی. تاريس که در آماده ساختن این کتاب، مشتاق، آماده به خدمت و یاریگر بودند، متشکرم: ایرج باقرزاده (ناشر)، دیوید استونستريت (ویراستار ارشد) و سسیل راو و همکارانش که دست‌اندرکار تهیه این کتاب بودند. ناگفته نماند که تنها نویسنده، مسئول هرگونه کاستی در این کتاب است.

مقدمه

این کتاب دربارهٔ ایران است، کشوری با یک هویت جمعی و دو لایهٔ مهم و درهم‌تنیدهٔ تاریخی: یک لایهٔ عمیق پیشااسلامی که بر فراز آن لایه‌ای اسلامی، و به‌خصوص از قرن دهم هجری، یک لایهٔ شیعی آمده است. این دو در همزیستی و اغلب، در هر دو سطح عام و رسمی، یکدیگر را تقویت می‌کنند. با این وجود، در طول صد و پنجاه سال گذشته، جنبه‌های پیشااسلامی و اسلامی هویت جمعی از سوی روشنفکران مختلف و بعدها، حکومت‌ها، به‌عنوان پایه‌های بدیل یکدیگر برای ایدئولوژی‌هایی برگزیده شدند که در جستجوی تعریف ملت و مکان آن، یعنی وطن بوده‌اند.^۱ چنین بحث‌هایی تا همین اواخر به حلقه‌های نخبگان گروه‌های سیاسی با انگیزه‌های متفاوت، محدود بود. اما پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، چنین بحث‌هایی بین نخبگان سیاسی و تودهٔ مردم، در مقیاسی بسیار گسترده‌تر، افزایش یافته است. در عرصهٔ فضای رسمی، انواعی از ایدئولوژی‌های رقیب ملت‌گرایی و به‌خصوص اسلام‌گرایی، مفاهیم ملت‌بودگی را به چالش کشیده و مباحثات را بر سر اعتبار هویت، تاریخ، میراث و نهایتاً وطن هدایت کرده‌اند. این کتاب از رابطه بین هویت‌های جمعی - نوعی و همانندی در اجتماع در طول زمان - و شکل‌گیری مکان بهره می‌گیرد تا شرایط ویژهٔ ایران در رابطه با مفاهیم وطن و هویت ملی را

۱ برخی ریشهٔ تقابل میان هویت‌های پیشااسلامی و اسلامی را در عصر صفویه و برآمدن تشیع به‌عنوان مذهب مورد تأیید ایشان جستجو می‌کنند. نگاه کنید به Tavakoli-Targhi 2001: 86-95.

توضیح دهد. در اینجا وطن به مثابه نمونه‌ای از مکان مفهوم‌پردازی می‌شود و برساخته‌های رسمی آن، بر پایه سنت‌های ازپیش موجود، به وسیله ایدئولوژی‌های دولتی و ترویج و تبلیغ‌شان از طریق موزه ملی ایران مفهوم‌پردازی می‌شوند. همچون مکان، وطن نیز برساخته‌ای تاریخی است در چارچوب یک سنت. مکان به واسطه تجربه فرهنگی یک محل ملموس همچون یک ساختمان، یک محوطه باز یا یک یادمان تجسم می‌شود. مکان از محدودیت‌های فیزیکی یک محل درمی‌گذرد اگرچه ممکن است به‌طور ملموس از طریق یک محل ثبت و درک شود.

در صحبت از وطن، نمی‌توان از مفاهیم مرتبط با هویت جمعی دوری جست. هویت جمعی سیال است و در جریان زمان، روایت، به اشتراک گذاشته و بازسازی می‌شود. هویت جمعی به‌عنوان یک نظام ارتباطی متشکل از معانی مشترک، دست‌ساخته‌ها، نمادها، عرف‌ها و باورها، و ساختن، فهمیدن، و بازتولید آنها، پای در زمین فرهنگ دارد.

رابطه بین مکان‌ها و هویت‌های جمعی مشابه یک حلقه بازخوردی است. مکان در رابطه با هویت‌های جمعی شکل می‌گیرد، در حالی که هویت‌های جمعی از طریق تجربه مکان استمرار می‌یابند. این تجارب پیامد زیستن روحی و جسمی (همچون حرکت کردن، اجرای آیین‌ها، و بازدید از محلات) در مکان‌ها است. هویت در مکان تجربه می‌شود، صرف‌نظر از اندازه آن مکان و یا تعداد جمعیت پیرواش؛ و این همان قدر در مورد یک اجتماع کوچک صدق می‌کند که در مورد یک ملت. از آنجا که هویت‌های جمعی به تدریج متحول و دگرگون می‌شوند، مکان‌ها به مضامین ناپایداری مبدل می‌شوند که طی یک روند ساخته می‌شوند.

این کتاب حاوی دو بخش است. بخش اول روند مذکور را با اشاره به دو نمونه تخت جمشید متعلق به دوران پیش از اسلام (۵۱۸ پیش از میلاد) و مناسک ماه محرم توضیح می‌دهد. بر پایه این دو مثال، بخش دوم کتاب به شکل‌دهی به هویت‌های جمعی و مفهوم وطن و بازنمایی آنها در موزه ملی ایران (تأسیس ۱۳۱۸) می‌پردازد.

وطن، همچون مکان، به روایت‌هایی که مردم با آنها هویت‌یابی می‌کنند، مرتبط است. دانش‌پژوهان به این روایت‌ها، عموماً به‌عنوان اسطوره‌های بنیادین اشاره

می‌کنند و من در اینجا آنها را روایت‌های هویتی می‌نامم، به معنای داستان‌هایی حاوی ارزش‌ها و آدابی در چهارچوب فرهنگ و تاریخ و مشترک بین مردم. ایدئولوژی‌های مدرن همچون ملت‌گرایی و انگاره‌هایی چون دولت‌ملت، در صورتی مقبولیت می‌یابند که با آنها از طریق هویت‌های جمعی موجود و الگوهای اسطوره‌ای از پیش موجودی ارتباط گرفته شود که در هویت‌های روایی آشنا و مردمی ظاهر می‌گردند. به عبارت دیگر، با آنکه بعضی از مراسم ممکن است «اختراعات» ایدئولوژیک باشند، از آن‌گونه که ساخت‌گرایان^۱ (ابزارانگاران)^۲ همچون اریک هابزباوم تأکید می‌کنند،^۳ چنین «ابداعاتی» می‌بایستی که ملازم زمینه فرهنگی پیش‌تر موجود باشند. با تمرکز بر ایران، باید پرسید که «تا چه اندازه، این ابداعات به زمینه فرهنگی پیش‌تر موجود التزام دارند؟» و سپس دریافت از کجا پیوستگی فرهنگی ظاهری دستکاری‌های ایدئولوژیک را مخفی می‌کنند. چنین پیوستگی‌ها و دستکاری‌های ایدئولوژیکی‌ای، در تحلیل مکان‌سازی روشن می‌شوند، جایی که رابطه میان هویت‌های جمعی و مکان را می‌توان از طریق شکاف‌های حاصل از درگیری‌های سیاسی بررسی کرد. نمونه‌های بررسی‌شده در این کتاب، نمونه‌هایی از چنین هویت‌های روایی - تخت‌جمشید و مراسم محرم - را تاریخمند و مفهوم‌پردازی می‌کنند و رابطه آنها را با مکان‌ها و سازوکارهای قدرت می‌شکافند.

تخت‌جمشید و آیین‌های محرم حامل دو روایت یا اسطوره هستند، که مکرراً در ایران به آنها استناد می‌شود. یکی در رابطه با منشأ ایرانیان که نمونه‌اش دوره هخامنشی (۳۳۰-۵۲۹ پیش از میلاد) است، و دیگری بر قهرمان بی‌نظیر تشیع، یعنی امام حسین (ع) است. این اساطیر و مکان‌های مرتبط با آنها، در مرکز گفتمان‌های رقیب هویتی در ایران معاصر قرار دارند. نقطه آغاز این کتاب بر این باور متکی است که مکان، تحت تاثیر تاریخ و بنابراین تغییرپذیر است و با تمرکز بر رابطه بین

1. constructionist

2. instrumentalist

۳. ساخت‌گرایان معتقدند که ملت‌ها محصول سرهم‌بندی‌های نخبگان هستند و سنت‌های ملی اختراعاتی هستند که قاعدتاً با هدف جاودان ساختن آگاهی کاذب و در سطح وسیع‌تر، سیطره بر توده‌ها ایجاد شده‌اند. برای مطالعه موضوع‌گیری مشابه آنچه که در این کتاب پیشنهاد شده، رجوع شود به:

Smith (1999: 10-20) Hutchinson (2001 and 2004) and Eriksen (2004),

اساطیر و روند خلق مکان متمرکز، نشان می‌دهد که مکان، الگویی است دیرینه و وابسته به سنت‌ها و رفتارهای سنتی. مکان‌ها را هویت‌ها تعریف می‌کنند و متقابلاً هویت‌ها نیز در مکان جامه حقیقت می‌پوشند. از طریق همین روند ساختن و رقابت بر سر مکان است که منازعات ایدئولوژیک آشکار می‌گردند.

دو داستان

تخت جمشید: روایت‌های اسطوره‌ای و نقشبندی‌های هخامنشی

«اهورامزداى بزرگ، برترین خدایان» داریوش را برگزید، به او بصیرت و قدرت بخشید و «پادشاهی [ایران] را به وی عطاء کرد»، که «[سرزمینی] خوب بود، با اسب‌های خوب و مردان خوب». داریوش یک نجیب‌زاده بود؛ «پسر ویشتاسپ، از هخامنشیان، یک پارسی... از دودمان آریایی». به‌عنوان یک سرمشق، او تجسم اراده و بخشندگی خداوند در زمینه‌های بی‌باکی، پرهیزکاری، عدالت، آرام و نجیب، خرد، بینش، بصیرت، مهارت‌های جنگی، قضاوت و فرمانبرداری از فرامین خداوند است. با بهره‌گیری از توانایی‌های شخصی و اراده خداوند، داریوش توانست ۲۳ ملت دیگر را تحت فرمان پارسیان درآورد. او ایرانیان را از «ارتش (دشمن)، خشکسالی و دروغ» حفظ کرد. تحت حمایت وی، سعادت‌مندی ایرانی‌ها بدون خلل باقی ماند و این به‌خاطر فرمانبرداری وی [داریوش] از اراده پروردگار (فره‌ایزدی) بود- تأیید الهی برای فرمانروایی‌اش. داریوش نظم اجتماعی و حکومت قانون را (براساس آموزه‌های اهورامزدا) برقرار نمود. افراد تحت امر وی از طریققتش پشتیبانی کرده، و حمایت و محبت وی را کسب کردند. اگر در مقابل وی و یا قوانینش نافرمانی می‌کردند، چنانکه باید و شاید تنبیه می‌شدند. در نتیجه، در زمان پادشاهی داریوش، ایران هراسی از کسی به دل نداشت. او فرمانروایی خداجو بود.^۱ پرسپولیس یا تخت جمشید (آنگونه در افواه گفته می‌شود)، مقر داریوش بود، نمادی از پادشاهی هخامنشیان و آرمان‌های‌شان. بر اساس باورهای آن روزگار، ساخت شهر از سوی اهورامزدا تبرک شد. در آنجا، خادمان جمع می‌شدند تا مراتب

۱. گردآوری شده از نقشبندی‌های مختلف در شوش، نقش رستم و تخت جمشید.

وفاداری خود را به پادشاهی مجدداً اعلام کنند، پادشاه بزرگ ایرانیان را نظاره کنند و او را بزرگ بدارند. آنها می‌آموختند که احترام گذاشتن به قوانین خداوند با سعادت در زندگی و آمرزش در زندگی پس از مرگ پاداش داده خواهد شد. تخت جمشید توسط داریوش و جانشینانش تا زمان سقوط هخامنشیان به دست اسکندر کبیر در ۳۳۰ پیش از میلاد توسعه و گسترش داده شد.

در قرن بیستم، تخت جمشید می‌رفت که به یکی از مهم‌ترین نمادهای ملی ایرانیان تبدیل شود و تعداد بسیار زیادی از بازدیدکنندگان را به خود جذب کند.

تشیع و حماسه کربلا

درگذشت حضرت محمد(ص) (۶۳۲ پس از میلاد) موجب بروز بحران جانشینی در جامعه مسلمانان گشت، چراکه وی رهبر فرهمندی بود که قدرت سیاسی و دینی را به‌طور همزمان بر عهده داشت. مسلمانان براساس رسوم جافتاده میان اعراب، از طریق نوعی اجماع عمومی، جانشین را از میان همراهان پیامبر برگزیدند و این عمل نشانگر جدایی نهادهای دینی و سیاسی از یکدیگر بود.^۱ اهل سنت، یا همان پیروان سنت پیامبر(ص) - اینگونه عمل کردند. با اینحال، اقلیتی از مسلمانان به مخالفت برخاسته، و مدعی شدند که جانشین راستین در سال ۶۳۲ پس از میلاد در مکانی به نام غدیر خم و در حین خطبه‌ای که پیامبر ایراد کرد، انتخاب شده بود، جایی که او، پسر عمو و دامادش، علی ابن ابی‌طالب را برای جانشینی خود برگزید. این گروه، به شیعیان (پیروان) علی معروف گشتند. از نظر شیعیان، رهبری، حقیقی است الهی که به خانواده پیامبر(ص)، علی(ع) و اخلاف مذكر وی اعطا گشته است. این امر منجر به بروز یک شکاف دائمی بین اهل سنت و شیعیان گشت که تا به امروز نیز ادامه داشته است.^۲

در سال ۶۸۰ میلادی، تعدادی از مردم، شامل امام حسین(ع)، دستیابی یزید

۱. برای مطالعه یک بررسی قدیمی اما جامع پیرامون توسعه نهاد خلافت رجوع شود به: Muir (2004).

۲. برای مطالعه بیشتر درباره شکاف شیعه و سنی و ریشه‌های تشیع رجوع شود به: Enayat (2005).

(خلیفه ششم) به قدرت را به چالش کشیدند. امام حسین(ع) از عربستان به کوفه (در عراق) سفر کرد تا قیامی را علیه یزید رهبری کند. با اینحال، در ماه محرم سال ۶۸۰ میلادی، وی، خانواده و هفتاد و دو تن از همراهانش در دشت‌های کربلا متوقف شدند و در طی یک نبرد ده روزه، تمام مردان (به‌جز یک فرزند امام) به شهادت رسیدند. امام حسین(ع) رهبری معصوم، خلیفه‌ای راستین و یادگار پیغمبر(ص) بود. از این‌رو راهی که به شهادت وی منجر گشت، راهی بود برای پالایش اسلام از نیرنگ‌های قدرتمندان. در همین راستا، نبرد کربلا یک رخداد فراتاریخی است که برای همیشه، به معنی نبرد بین خیر و شر و «پیروزی خون بر شمشیر» تفسیر می‌شود که با رنجی‌های بخش تضمین می‌گردد. امروز مزار امام حسین(ع) در شهر کربلا یکی از مقدس‌ترین مکان‌های شیعیان سراسر جهان است.

هر ساله [یاد] نبرد کربلا، عاشورا (روز دهم)، روز شهادت امام حسین(ع)، در رأس یک سوگواری بزرگ مذهبی، مشهور به مراسم محرم در بین شیعیان گرامی داشته می‌شود. آیین‌های محرم یک وقفه موقتی - ده الی ۴۰ روز - به زندگی روزانه شهرها می‌آورد. در این دوره، مکان‌های روزمره متفاوت در شهر در حالی وجه مقدس می‌یابند که ارتباط با ساختار اجتماعی مادی زمینه‌شان را حفظ می‌کنند. بنابراین آنها ابزارهای ذهنی و عملی‌ای هستند برای زنده نگه‌داشتن سنت؛ ابزارهایی برای پیوند زدن طبقات اجتماعی با گرایشات سنتی و مراکز سیاسی قدرت با مکان‌هایی خاص در شهر. بنابراین، این آیین‌ها شکل‌شناسی^۱ پنهان قدرت در فضای شهری را آشکار می‌سازند. امروز آیین‌های محرم مشخصه سنت تشیع ایرانی است و اگرچه، شکل و ترکیب‌شان در طول زمان تغییر کرده است اما ریشه‌های این مراسم را می‌توان تا حدودی فراتر از نهادهای شیعی و در عملکردها و اسطوره‌شناسی‌های دوران پیشااسلامی ایران نیز پی گرفت.

از سال ۱۵۰۲ میلادی که تشیع از سوی صفویان به‌عنوان مذهب رسمی کشور شناخته شد، به یک منبع مهم هویت ملی و سیاسی برای ایرانیان تبدیل شده است.

امروز تشیع مذهب رسمی جمهوری اسلامی ایران و یکی از منابع مشروعیت سیاسی آن است.



اسطوره‌های بنیادین یادشده، دو روایت هویتی غالب‌اند، یعنی داستان‌های جمعی مشترک حامل ارزش‌ها و نگرش‌ها که تحت تأثیر فرهنگ و تاریخ‌اند. محققین مفصلاً به ویژگی چندوجهی هویت ایرانی و مواجهه آن با مدرنیته در حوزه‌های تاریخ، فلسفه و جامعه‌شناسی پرداخته‌اند اما به هویت در چهارچوب مکان‌سازی توجه نکرده‌اند.^۱

در حالی که مکان‌ها، آنگونه که آلن پرد^۲ و لوسی لیپارد^۳ اشاره کرده‌اند، وابستگی تاریخی دارند و چند لایه‌اند، در بند محل‌ها و نقاط جغرافیایی نیستند. گفتمان‌های سیاسی، روی مکان‌ها و معانی ازپیش موجودشان فرافکنده می‌شوند تا مکان جدیدی به‌وجود آید به نوعی خود ممکن است برای کشش سیاسی مورد استفاده واقع شوند. مکان‌ها معانی ثابت و سیار ذاتی ندارند که بتوانند به‌واسطه آنها و به‌خودی‌خود برانگیزاننده چیزی شوند. این موضع همسو با اندیشه‌های برخی جغرافیدانان فرهنگی انتقادی^۴ همچون پرد است که در بسیاری موارد معتقدند که شبکه‌ای از روابط اجتماعی وجود دارد که معنی محل را در قالب مکان تولید می‌کند.^۵

برای فهمیدن وطن در غالب یک مکان، سازوکار پدیداری و تصوّر اهمیت اساسی دارد که بخش اول این کتاب از طریق مطالعه موردی تخت‌جمشید و مراسم

۱. افراد و گروه‌های متعددی شکل‌گیری هویت ایرانی را از رویکرد متفاوت و همزمان مخالفی مورد بحث قرار داده‌اند از جمله:

Shayegan (1992), Nasr (1989), Islam Political Research Group (2002), Ahmadi (2004).

2. Pred (1984)

3. Lippard (1997)

4. critical cultural geographers

۵. هانری لوفور، فیلسوف و جامعه‌شناس مارکسیست فرانسوی در اثر دوران‌سازش، تولید فضا (۱۹۹۱) رابطه بین روابط اجتماعی، شیوه‌های تولید و معنای فضا را در نسبت با یکدیگر تعریف می‌کند. دیوید هاروی جغرافیدان بریتانیایی نیز در آثار مختلفش از جمله مقاله‌ای در «مکان و سیاست هویت» (Pile and Keith 1993) ارتباط بین فضا و روابط اجتماعی [حاکم در] نظام سرمایه‌داری را بررسی می‌کند. کای اندرسون، دورین ماسی، آلن یرد، نیکلاس انتریکین، ادوارد سویا، ادوارد کاسی و ویلیور زلینسکی دیگرانی هستند که به این موضوع پرداخته‌اند.

محرم بررسی خواهد شد. نظریه مکان‌سازی که در اینجا پیشنهاد می‌شود، تحت عنوان نقشبندی کردن^۱ شناخته خواهد شد. نقشبندی، رابطه بین روایت‌های هویتی، ایدئولوژی‌های سیاسی و مکان را در کنار هم می‌آورد. این نظریه بر مفاهیمی پایه‌ای که در ادامه می‌آید متکی خواهد بود.

هویت

اصطلاح هویت دلالت بر نوعی استمرار و پایداری ظاهری دارد که تداوم یا ثبات خود بر آن استوار است؛ تجسمی است منسجم از خود در مواجهه با تغییر. گرچه هویت به وجهی از پیوستگی در خود ارجاع دارد، با اینحال در قبال مواجهه با دیگری، یعنی باقی جهان است که محقق می‌شود. در نتیجه، هویت، حسی درونی است که تحت تأثیر حوادث بیرونی قرار دارد. به پیروی از پل ریکور، در اینجا هویت جنبه‌ای روایی را می‌رساند- او می‌گوید هویت عاملان تاریخی از طریق روایت شکل می‌گیرد- یعنی هویت روایی. از این منظر، هویت در عمل از طریق کنش‌ها شکل می‌گیرد و به لحاظ گفت‌مانی، از طریق روایت. می‌توان گفت که هویت افراد و جمع‌ها در روایاتی جمع می‌شوند که از مواجهات‌شان با جهان برمی‌آیند «و عملاً به تاریخ‌شان مبدل می‌شوند».^۲ در عین اینکه یک روایت هویتی از طریق کنش سیاسی- اجتماعی تولید می‌شود، خود به چارچوبی هم تبدیل می‌شود که مفاهیم کنش‌های بعدی درش تولید می‌شوند. از این زاویه، هویت، بیانگر فرایندی از تغییر و بازتولید دائمی است.^۳ با این وجود، ممکن است الگوهای روایتی گسترده‌تر و تا حدی فراتاریخی و فرهنگ‌محور را بازشناخت که محتوای‌شان دگرگون می‌شوند و اعضای یک گروه اجتماعی را به یکدیگر پیوند داده از سایرین متمایز می‌کنند. به عنوان مثال

1. Inscription

2. Ricoeur 1985: 246-7

۳. برای مطالعه نظریه‌پردازی در حوزه هویت از دریچه رویکردهای روانکاوانه، رجوع کنید به:

Schwartz, Koen Luyckx, Vignoles (2011)

کارهای زیر نیز جالب توجه هستند:

Vignoles, Seth J. Shwartz, and Luyckx (2011), Spears (2011) and MacAdams (2011).

می‌توان از اسطوره هبوط همچون اسطوره کربلا، که در اینجا به آنها به‌عنوان روایت‌های هویتی ارجاع داده می‌شود، اشاره کرد.

روایت هویتی

روایت هویتی حکایت پیچیده‌ای از مردم یا یک گروه فرهنگی است. این مفهوم، مردم، مکان‌ها، اتفاقات و دیگر حکایات و افسانه‌های کوچک‌تر را در ساختاری روایی کنار هم می‌آورد آنگونه که برای مردم آشنا باشند و به‌واسطه آن، خود را در غالب گروه همچون ما بازمی‌شناسند. روایت هویتی، بازتنظیم شاعرانه اتفاقات گذشته است چنانکه معانی یا نکات جدیدی به شکل حقیقی، آن اتفاقات افزوده می‌شوند.^۱ بهترین نمونه چنین نظم شاعرانه‌ای، توضیحی است غایت‌شناسانه: تحمیل «انگاره‌های آغاز، میانه و پایان که حاصل تجربه نیستند»^۲ بر مجموعه‌ای از اتفاقات. روایت‌های هویتی از یک سنت تاریخی-فرهنگی سرچشمه می‌گیرند که ممکن است در غالب حکایت یا تمثیل بدان‌ها متوسل شد و در تولید هویت‌ها و سیاست‌های هویتی آنها را گنجانید. [روایت‌های هویتی] به‌وسیله ترکیبی از ابزار گوناگون-آیین‌هایی که به‌طور خاص طراحی شده‌اند و نمادهای مادی و محل‌هایی که در آنها مراسم‌های آیینی اجرا می‌شوند-تحقق می‌یابند. آنها به همان اندازه که ابزار تلقین باورهای رسمی از سوی دولت‌ها هستند، به همان اندازه هم مبنای ادعای اصالت و مشروعیت سیاسی برای مردم می‌باشند.

آنتونی اسمیت در نوشته‌هایش واژگان اسطوره تبار قومی را چون پاسخی به «از کجا می‌آییم»، و اسطوره قوم برگزیده را، چونان توضیح اینکه «چرا ما بر دیگران ارجحیم» و تاریخ قومی را (که مفهومی است بی‌نیاز از توضیح)، به‌کار می‌بندد.^۳ به‌لحاظ مفهومی، مفهوم روایت هویتی، اساطیر و تواریخ را درهم می‌آمیزد، درحالی‌که ممکن است گرفتار ابهامات سه‌گانه موجود در اصطلاحات اسمیت

۱. در اینجا مفهوم شاعرانه بر (البته بدان محدود نمی‌شود) درکی ارسطویی از این اصطلاح سوار شده که بر پایه تقلید بوده ولی نه آنقدر که «شرح آنچه را که رخ داده، بدهد... بلکه آنچه که محتمل است رخ دهد؛ نتیجتاً به درون ساحت احتمال و عام سقوط می‌کند (ارسطو ۲۰۰۷).

2. Carter 2003: 2

3. Smith 1999: 15-16

نشود. اول اینکه؛ جدا نمودن انواع اسطوره از یکدیگر مشکل است، چراکه برای مثال، اسطوره تبار قومی اغلب با برگزیدگی قومی تداخل می‌یابد و ضرورتاً، در برقراری ارتباط بین جامعه امروز با منشأ آن، میزانی از تاریخ قومی را هم دربر می‌گیرد. ثانیاً، عنصر «قومی» در تمام این اصطلاحات ترکیبی ممکن است همراه‌کننده باشد، به‌خصوص در چارچوب اجتماعات چندقومیتی‌ای همچون ایران، زیرا ممکن است تفاوت‌های درونی را در چارچوب یک اجتماع پیوسته نادیده بگیرد. ثالثاً، براساس نظر توماس هیلاند اریکسون^۱ نمونه‌هایی از اسطوره‌های بنیادین وجود دارند که قومی نیستند و انواع دیگری از نهادهای جمعی را حفظ می‌کنند، نظیر اجتماعات مذهبی‌ای که محدود به مرزهای ملی نیستند. در این راستا، اصطلاح «قومی» باید جامعه وسیع‌تری از وفاداری‌ها و تبارها را دربرگیرد.

در عین پرهیز از پیچیدگی‌های بالا، مفهوم «روایت هویتی» بر یک جنبه روایی تأکید دارد که این انگاره را که اسطوره در حال تغییر دایمی است و به‌وسیله مردم و براساس شرایط آنها بازتولید می‌شود، تقویت می‌کند.

محل^۲ / مکان^۳ / نقشبندی^۴

به‌نظر من، میان مکان و محل، یعنی جای آن تفاوت وجود دارد. تیم کرسول به‌طور خلاصه در کتاب مکان، یک مقدمه کوتاه،^۵ حداقل سه رویکرد متفاوت را برای فهم و پژوهش مکان معرفی می‌کند. اول، رویکرد توصیفی یا اندیشه‌نگارانه، که متوجه توصیف مکان‌های خاص و مجزایی است که به‌عنوان موقعیت جغرافیایی فهمیده می‌شوند. دوم، رویکرد ساختگرایانه که در آن، مکان‌ها و ویژگی‌های آنها به‌عنوان نمونه‌هایی از روندهای عام‌تر اجتماعی‌ای- همچون سرمایه‌داری- محسوب می‌شوند که روابط اجتماعی را تحت سیطره خود در آورده‌اند. بدین ترتیب، مکان مجدداً به‌عنوان یک نمونه خاص از وضعیتی عام دیده می‌شود.

1. Thomas H. Eriksen (2004): 53-4.

2. Site

3. Place

4. Inscription

5. Tim Creswell (2004): 15-52.

سوّم، رویکرد پدیدارشناسانه به مکان که در آن، ذاتِ هستی انسانی در مکان تعریف می‌شود.^۱

مکان، آنگونه که در این کتاب مفهوم‌پردازی شده، منحصر به هیچیک از سه رویکرد فوق نیست. نمونه‌های فصل‌های پیش رو نشان می‌دهند که مکان‌ها (به صورت پدیدارشناسانه) تجربه و تجسم می‌شوند اما حاصل روندهای اجتماعی-تاریخی هستند. آنها اغلب در یک محل قرار دارند ولی ممکن است که از حدود یک محل درگذرند و حتی در مواردی از یک محل فیزیکی (بی‌جا) منفک شوند. به عبارت دیگر، آنها «نه در چشم‌اندازها، بلکه به‌طور همزمان در زمین، فکر مردم، رسومات و عرف‌های جسمانی حضور دارند».^۲

مکان همچون هویت، در نسبت‌ها شکل می‌گیرد. به عبارتی، یک مکان در شبکه‌ای از روابط که دیگر مکان‌ها، جوامع و اجتماعات، فعالیت‌های انسانی و زمینه‌های فرهنگی آنها را به هم مرتبط می‌سازد، فهمیده می‌شود. بدین‌سان، وطن ایرانی، یا یک محل شیعه‌نشین، ممکن است به شکل اغواکننده‌ای منزوی به نظر بیایند، اما در واقعیت در ارتباط با فهم از وطن‌های دیگر و در مورد محل شیعه‌نشین، در ارتباط با سایر محل‌ها ساخته می‌شود. از سوی دیگر، بر وابستگی تاریخی و لایه‌مند بودن مکان متکی است. این کتاب تأکید می‌کند که مکان در سنت نیز ریشه دارد. این ریشه‌مندی، ویژگی سنت‌ها را به مکان اعطا می‌کند: یعنی ظاهری پایدار و تغییرناپذیر. کنش‌ها و مکان‌ها به‌طور متقابل از طریق روابط انسانی تولید می‌شوند: مکان، همزمان هم نتیجه و هم مقید به کنش انسان‌هاست.

در نتیجه، مکان که در اغلب موارد- گرچه به‌طور ناخودآگاه-مرجعی است برای اتکای هویت ملی، خود حاصل یک روند است و به لحاظ تاریخی محدود، محکوم به تغییر و در نتیجه، ناپایدار.^۳ مکان، لایه‌لایه، پیچیده و در دوره‌های زمانی طولانی،

۱. یی-فو توان (Yi-Fu Tuan) در اثر برجسته‌اش *توپوفیلیا: مطالعه ارزش‌ها، نگرش‌ها و درک محیطی* (۱۹۷۴) پیشقراول این رویکرد محسوب می‌شود. بررسی‌های فلسفی و پدیدارشناسانه مهم دیگر از مکان شامل این آثار می‌شوند:

Malpas (1999), Casey (1993; 1997).
2. Low 2003: 15

۳. برای مطالعه بیشتر پیرامون موضوع بی‌ثباتی مکان به (Massey 1993) مراجعه شود.

در وضعیتی سیال است. فرایند مکان‌سازی، محل را با روایتِ هویتی پیوند می‌دهد. من از اصطلاح نقش‌بندی برای تأکید بر برساختگی^۱ و فرایند‌مندی^۲ مکان استفاده می‌کنم.^۳ بدینسان مکان که از طریق تجسم و زمان شکل گرفته و تجربه می‌شود، دارای ریشه‌های متعددی است و الزاماً نمی‌تواند به یک محل واحد الصاق شود.^۴

تجسم جمعی^۵

فهم من از تجسم، برگرفته از مفهوم کانتی «تجسم مولد»^۶ است. هرچند که حافظه و تجسم اغلب به‌طور متقابل فعالیت می‌کنند، اما در این کتاب جایگاهی عمده برای تجسم در نظر گرفته می‌شود که به‌دلیل نقش مؤثرش در تولید خاطره و ساخت مکان است.^۷

در این تعبیر، تجسم قدرتی است که

تجانس و تنوع را ترکیب می‌کند... و شماری مضامین مختلف و تمایزاتی را کنار هم می‌گذارد که برخی دامنه بسیار عام دارند و بعضی کاملاً خاص، که به آسانی قابل ربط دادن به هم‌اند و معمولاً هم در

1. Constructedness

2. Processuality

۳. لینو کاستللو (Lineu Castello) در کتاب *بازاندیشی پیرامون معنای مکان: فهم مکان در معماری-شهرسازی* (۲۰۱۰) بحثی جامع درباره نظریه‌پردازی‌های گذشته حول مفهوم مکان، انواع مختلف مکان و شیوه‌های فهم آن ارائه می‌دهد. با توجه به پذیرش نقش روایت، تجربه و تاریخ در ساخت مکان، مطالعات کاستللو تأییدکننده موضع مورد نظر در این کتاب هستند.

۴. گرچه انسان‌شناسان هرازچندی اصطلاح نقش‌بندی را مورد استفاده قرار می‌دهند (Lawrence-Zuniga and Low, 2003: 13) اما استفاده من به‌طور خاص از این مفهوم، ملهم از مکالمه پیش‌رو بین سقراط و پروتارکوس می‌باشد (Plato 1994)، جایی که سقراط از طریق استعاره کاتب و نقاش پیرامون ارزیابی، حافظه، ادراک، فکر و قوه خیال بحث می‌کند:

حافظه و ادراک به هم می‌رسند و آنها و عواطف ملازم آنها برای من تقریباً به نوشتن کلمات [ثبت] در روح می‌مانند [احکام درباره اشیا]... [تخیل] است. نقاش است که تصاویر را، بعد از آنکه کاتب کارش را انجام داد، در روح چیزهایی که او [کاتب ادراک] توصیف نمود، ترسیم می‌کند. همانطور که افکار بالا منتج از سخن و تصویر هستند، مکان- از طریق نقش‌بندی- حاصل تجربه مبتنی بر مشاهده، قوه خیال و روایت آن است.

5. Collective Imagination

6. Productive Imagination

۷. گرچه آنطور که دانشمندان بررسی کرده‌اند (Strange, Gerrie, and Garray 2005) رابطه‌ای دوطرفه بین روایت و خاطره وجود دارد، روایت‌ها از این توانایی برخوردار هستند که خاطرات درست یا غلط را پدید آورند و توسط تخیل، یکی بعد از دیگری استحکام بخشند.

ارتباط با هم در نظر گرفته می‌شوند، اما چنان‌که برقراری رابطه‌ای نظام‌مند بین آنها به آسانی میسر نیست.^۱

یک تعریف مفید از تجسم عبارت است از «روند در هم‌آمیزی مجدد خاطرات تجربیات گذشته و تصاویر از پیش شکل گرفته در درون ساختارهای نو(آورانه)».^۲ از این منظر، تجسم «ریشه مشترک حس کردن و فهمیدن است».^۳ از طریق قدرت سازنده تجسم است که مردم رخدادهایی را که در مکان‌ها و زمان‌های مختلف به وقوع پیوسته در قالب یک داستان واحد روایت می‌کنند. به مدد تجسم، روایت‌های هویتی ساخته و منتقل می‌شوند.^۴ به همین ترتیب، و از طریق تأملی که به کمک تجسم میسر می‌شود مردم تجربیات خاص خود را تعمیم داده و تفسیر منطقی می‌کنند.^۵

تجسم، اساس روایت هویتی را تشکیل می‌دهد، چراکه وقایع، مکان‌ها و زمان‌های مختلف را در یک گفتمان روایی ترکیب می‌کند.^۶ مردم از طریق تجسم، اشیای فرهنگی و معنای آنها را تشخیص می‌دهند و همین‌طور هم هویت‌های خودشان را شناسایی کرده و تصویری از خود ایجاد می‌کنند. بنابراین، تجسم در [عرصه] تولید و انتقال فرهنگ مرکزیت دارد. این یک رابطه دیالکتیکی است، زیرا تجسم هم به نوبه خود تحت تأثیر فرهنگ است.^۷ از طریق چنین تجسم به لحاظ فرهنگی مشروطی، یک محل ممکن است نشانگر هویت جمعی مردمی باشد، به قلمروشان اشاره کند و از طریق ارزش‌های نمادینی که بدان اطلاق می‌شود، رابطه بین هویت‌های جمعی و فردی را تنظیم نموده و بین‌شان ارتباط برقرار کند. این تجسم منوط به فرهنگ را که محلی را به مثابه مکان هویت جمعی نقشبندی

1. Sparshott 1990: 6.

۲. برای مطالعه پیرامون ماهیت مسئله‌دار مفهوم تخیل به Sparshott (1990: 6) رجوع شود.

3. Makkreel 1990: 21; Kearney 1988: 156-7

۴. برای مطالعه درباره توصیف کانتی از ظرفیت‌های مختلف تخیل بنگرید به: Makkreel (1990: 12-15)

5. Makkreel 1990: 1, 3.

۶. برای مطالعه پیرامون نسبت بین تخیل و روایت‌گرایی به‌ویژه رجوع شود به: Ricoeur (1991: 174)

۷. پول (Poole 1999: 12-13) مفهوم جماعت‌های تخیلی اندرسون را گسترش می‌دهد تا بتواند منزلت اخلاقی و اولویت ملت نسبت به اعضایش را توضیح دهد. وی توضیح می‌دهد که تصور نمودن ملت نه فقط همسنگ ساختن «ابژه خودآگاهی» است، بلکه دلالت بر رابطه بین «خود» و آن ابژه دارد که از طریق فرهنگ انسجام می‌یابد.

می‌کند، در اینجا تجسم جمعی می‌نامیم. بنابر رابطه‌ای دیالکتیکی تجسم جمعی و مکان یکدیگر را متقابلاً محقق می‌کنند و به یکدیگر شکل می‌دهند. این نکته در مورد تخت جمشید در قرن بیستم صدق می‌کند (که در فصل بعد شرح آن خواهد آمد).

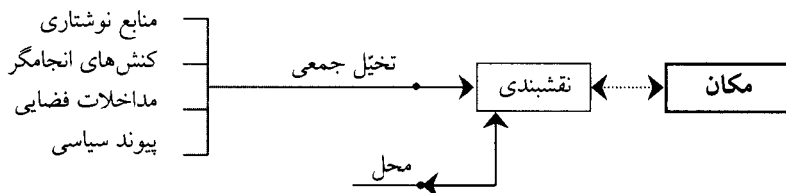
با توجه به آنچه گفته شد، چهار عنصر تشکیل‌دهنده تجسم جمعی مشخص می‌شوند که بدین شرح می‌باشند: ارجاعات متنی،^۱ به معنای روایت‌های مکتوب و شفاهی؛ کنش‌های نمایشی/نقش‌آفرینی‌ها،^۲ به معنای الگوهای حرکت، ایفای نقش و آیین‌ها در یک محل؛ مداخلات فضایی، به معنای هرگونه دگرگونی ملموس فیزیکی یک محل که در معناگذاری آن اثر می‌گذارد؛ و نهایتاً، سیاسی‌سازی،^۳ به معنای سیاسی کردن تعمدی مفهوم یک محل به هدف افزایش مشروعیت سیاسی و در خدمت ایدئولوژی‌ای که متوسل به روایت‌های هویتی از پیش موجود (سستی) می‌شود (تصویر ۱-۱).^۴ تجسم جمعی، واسطه‌ای بین دانسته‌های مان (حاصل‌شده از خواندن و یا شنیدن) آنچه احساس می‌کنیم (محسوسات مان) و تجربه مان.

1. Textual References

2. Performative Actions

3. Political Colligation

۴. عناصر تخیل جمعی یادشده اغلب به صورت مجزا در پژوهش‌های انسان‌شناختی پیرامون مکان مورد استفاده و تأکید واقع شده‌اند. برای نمونه، منابع نوشتاری که ظرفیت ما را برای «ساخت ادراکات و تجربه مکان» منعکس می‌سازند: (Low and Lawrence-Zuniga 2003a: 16)، موضوعاتی هستند که در آثار انسان‌شناسانی از قبیل Setha Low, Denise Lawrence-Zuniga, Keith Basso و Steven Feld (1996) طرح شده است. از طرف دیگر، مقوله کنش‌های انجامگر به مفاهیم فضای مجسم به مثابه فضا یا جایی که در آن، «تجربه و خودآگاهی انسان، قالب فضایی و مکانی به خود می‌گیرد» و همانطور که در کار Nancy Munn (مفهوم «زمان-مکان» به عنوان «پیوند نمادین روابط حاصل‌شده از برهم‌کنش‌های فی‌مابین بازیگران فیزیکی و فضاهای دنیوی» تولید شد (Munn 2003: 93) و به دنبال وی، Stuart Rockefeller (2010) که نقش الگوهای حرکتی را در تولید مکان مورد بررسی قرار داد. افزون بر اشارات روشن معماری، مداخله فضایی، ساخت چشم‌انداز را نیز به عنوان روند «آغشتن محیط فیزیکی به معنای اجتماعی» تأیید می‌کند (Low and Lawrence-Zuniga 2003b: 16). نهایتاً، پیوند سیاسی دلیل و شاخصه افزایش محل‌ها یا فضاهای مورد مجادله است. پیوند سیاسی ظرفیت جاها را برای «آگاهانیدن از طریق معانی کوتاه و فشرده، به‌ویژه که به وسیله نمایش اتفاقات سیاسی فعال می‌شوند» (Low and Lawrence-Zuniga 2003b: 19) تصدیق می‌کند. این موضوع در کار Hilda Kuper (2003) نیز شرح داده شده است. به واسطه همین عنصر (پیوند سیاسی)، منازعات اجتماعی آشکار و خاطرات اجتماعی ساخته می‌شوند و نهایتاً انحصارگرایی فضاهای عمومی و سیطره خاطرات شکل می‌گیرند.



تصویر ۱-۱. خلق مکان از طریق روند نقشبندی [سازی].

نمونه‌های ارائه‌شده در این کتاب توضیح خواهند داد که نقشبندی ناظر بر امر ملموس و غیرملموس و پایداری و سیالیت است.

انقلاب ۱۳۵۷

آینده دین در ایران همانقدر غیرقابل پیش‌بینی است که در بسیاری از کشورهای مدرن... گرچه ناممکن به نظر نمی‌آید، اما بسیار بعید خواهد بود که در بر روی پاشنه سابق بچرخد...^۱

پروفسور هاس، مشاور وزارت آموزش در تهران

نقشبندی نمایانگر روندهای تحول تاریخی است، روندهایی که متضمن دگرگونی همزمان مکان و هویت هستند و همچنین دربردارنده این دگرگونی. این امر را می‌توان از چشم‌انداز انقلاب ۵۷ با نگاهی به اتفاقات قرن نوزدهم دید، یعنی زمانی که ریشه‌های شکل‌گیری دولت‌ملت مدرن و فضاهایی که آن را نمایندگی می‌کنند در آن قرار دارند. می‌توان دید که انقلاب اسلامی شکاف‌های اجتماعی-فرهنگی بازمانده از قرن گذشته را فرارو آورد و از آنها برای رسیدن به آرمانی اسلامی بهره گرفت. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، از طریق فرهنگی انقلابی و جایگاه سیاسی رهبر انقلاب بر این امر صحه می‌گذارد. با نگاه به گذشته می‌توان ویژگی‌های اسلام ایرانی را دید. ویژگی‌هایی همچون جستجوی اصالت^۲، آگاهی طبقاتی و فراملت‌گرایی^۳، و همچنین جایگاه محوری روایت‌های هویتی

1. Haas 1946: 168

2. Authenticity

3. Transnationalism

تشیع برای جلب حمایت مردم از آن آرمان.^۱

انقلاب اسلامی ایران (از این پس انقلاب) که در خلال سال‌های ۵۷-۱۳۵۶ به وقوع پیوست، یک چرخش ایدئولوژیک مهم در تاریخ سال‌های اخیر ایران بود.^۲ در مرکز این جنبش، یک ایدئولوژی اسلامی قرار داشت که در کنف حمایت تشیع بود و از روایت هویتی شیعه به‌سان ابزاری برای هویت‌یابی توده‌ای بهره می‌گرفت. با اینحال، پیروزی سریع انقلاب، کارشناسان را به‌ت‌زده کرد چراکه تا چند سال قبل از آن، شاه پهلوی مدعی بود که ایران در مسیر «دروازه‌های تمدن بزرگ» قرار دارد.^۳ علی‌الظاهر، در کشور نشانه‌هایی از مدرنیزاسیون و پیشرفت دیده می‌شد و به‌سرعت در حال غربی‌شدن بود. نظام سیاسی، علیرغم خودکامه بودن، مطابق استانداردهای معاصر، عُرفی به‌نظر می‌رسید. نشانه‌هایی از دگرگونی اجتماعی در ظواهر مردم (نوع پوشش، گفتار، دارایی‌های مادی، و سبک زندگی) و در ساختار اجتماعی هویدا بود: طبقات مشخص در راستای شیوه‌های نوین صنعت، تجارت و اقتصاد که مُلهم از اشکال جدید فکری معاصر غربی و مورد تشویق دولت بودند، دچار دگرگونی شدند. بسیاری از مردم یا آموزش مدرن دولتی دریافت می‌کردند یا کمک‌هزینه دولتی برای تحصیل در دانشگاه‌های غربی به‌دست آوردند. سیاست‌های رسمی اقتصادی و فرهنگی به‌شدت متمایل به ترکیبی از ملت‌گرایی و غرب‌گرایی بودند. نفوذ این سیاست‌ها به درون ساحت زندگی روزمره، بیش از هرچیز موجب هراس بخش‌های سنت‌مدار جامعه از جمله بخش قابل توجهی از تجار بازار شد. در این چارچوب، سر باز کردن انقلابی که در پی برقراری مجدد «ارزش‌های اصیل

۱. برای مطالعه پیرامون طبقات اجتماعی در انقلاب اسلامی بنگرید به: Parsa (1989).

۲. گروه‌های مختلف با عقاید گوناگون و گستره متنوعی از وابستگی‌های ایدئولوژیک و طبقاتی درگیر انقلاب بودند. با اینحال، ارجاع استفاده من از صفت «اسلامی» بدین دلیل ساده است که رهبران سازمان‌ها از ایدئولوژی اسلامی پیروی کردند و بیشتر اعتراضات با عطف به ایام مذهبی و در بیشتر موارد، شعارها و آیین‌های دینی برنامه‌ریزی شدند. بنابراین کنجکاوای پیرامون اینکه هر فرد واقعا درباره اقداماتش چه در سرش داشته، با توجه به مشارکت عملی‌شان در انقلاب اسلامی، موضوعی جزیی به‌نظر می‌رسد.

۳. اصطلاح تمدن بزرگ، پیشنهاد یک اتوپیا و «یک اسطوره مشروعیت‌بخش» را می‌داد و از سوی شاه در راستای حمایت از برنامه‌های اجتماعی گسترده‌اش، انقلاب سفید مطرح شد. در این‌باره بنگرید به:

Ansari (2001), Rahnema and Behdad (1996) and Pahlavi (1980).

اسلامی» باشد و وضع موجود سیاسی-اجتماعی را نفی کند، نابهنگام^۱ جلوه می‌کند. [با این وجود،] یک قیام مردمی گسترده در ابتدای ۱۳۵۶ شعله‌ور شد و به فاصله کوتاهی بعد از آن، انقلاب به وقوع پیوست. طی یک سال، محمدرضا شاه، دومین پادشاه پهلوی، در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ از سلطنت خلع شد، خاندان پهلوی منقرض گشت و انقلاب پیروز شد. پیامد انقلاب، مفهوم‌پردازی مجدد مکان‌ها در ایران بود و بازسازی هویت‌ها و به واسطه آنها، نقشبندی مجدد^۲ وطن.

اسلام‌گرایی در مقام ایدئولوژی انقلابی

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به‌روشنی از ایدئولوژی این جنبش و جایگاه رهبرش سخن می‌گوید. مقدمه آن، این انقلاب را در تمایز با جنبش‌های ملی و مردمی پیشین-ملی‌شدن نفت در دهه ۱۳۳۰ و انقلاب مشروطه که در خلال سال‌های ۹۱-۱۲۸۵ جریان داشت- قرار می‌دهد. در آن اشاره می‌شود که دلیل شکست مبارزات پیشین «مکتبی نبودن»^۳ آنها بوده، و ناکامی آنها دلیلی است بر ضرورت پیگیری «خط نهضت اصیل مکتبی و اسلامی» واقعی برای انقلاب.

قانون اساسی یک خط اسلامی «اصیل»^۴ را به‌عنوان پایه ایدئولوژیک و معیار اعتبار جنبش‌های اجتماعی، معین می‌کند. متعاقباً، اصالت انقلاب به‌مثابه یک جنبش نمونه با نظر افکندن به دو عنصر درهم‌تنیده سنجیده می‌شود: ایدئولوژی اسلامی «اصیل»، و شخصیت رهبر انقلاب به‌عنوان شارح آن ایدئولوژی. آن ایدئولوژی اسلامی، آنگونه که الزاماً در قالب شخص رهبر تمثیل می‌شود، علیه «غرب» هدایت شده بود. مشخصه این انقلاب، جنبشی بود که قصد احیای «هویت و ارزش‌های خاص اسلامی» را داشت و در راستای مواجهه با «تجاوز غرب» علیه سرزمین‌های شرقی در طول دو قرن گذشته، با تکیه بر «قدرت اسلام»، هدفگذاری شده بود.^۵ میرحسین موسوی، نخست‌وزیر سابق، در صحبت از بسیاری از مظاهر گفتمان

1. Anachronistic

2. Re-Inscription

3. Lack of an Ideological Basis

4. Genuine