

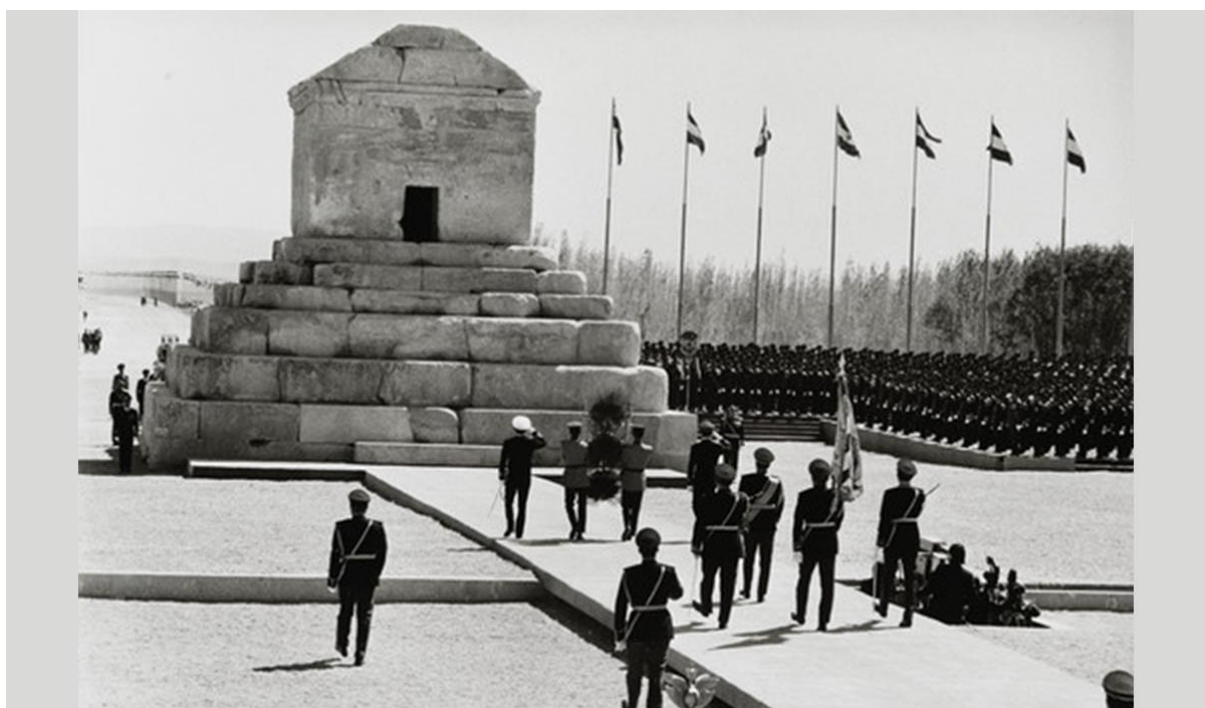


نقد اقتصاد سیاسی نقد بتواریگی نقد ایدئولوژی

<https://naghd.com>

# بازسازی تاریخ و قدرت: ناسیونالیسم و دولت پهلوی

تورج محمدی



مهر ۱۴۰۴

## چکیده

این مقاله با اتکا به روان کاوی لاکانی و تبارشناسی فوکویی، مفهوم «جاودانگی ایران» را نه به عنوان یک واقعیت تاریخی منسجم، بلکه به مثابه‌ی ساختاری بر فقدان و گسست بازمی‌خواند؛ فقدان‌ی که باستان‌گرایی، تاریخ‌نگاری مدرن و ایدئولوژی‌های قدرت، از اسطوره‌های نژادی پهلوی تا بازنمایی‌های انقلاب ۱۳۵۷، کوشیده‌اند با پوششی فانتزی از انسجام، آن را پنهان کنند. امر واقع سرکوب‌شده — تکثر زبان‌ها، اقوام و ملت‌ها و حافظه‌های خاموش — همواره بازمی‌گردد و هر تلاش برای تثبیت وحدت را فرو می‌پاشاند. بر این اساس، تاریخ معاصر ایران نه تاریخ انسجام، بلکه صحنه‌ای از بازتولید فقدان و مشروعیت‌بخشی به سلطه ایران‌گراست. این مطالعه نشان می‌دهد که با پذیرش استقلال تاریخی و هویتی دیگر ملت‌ها، می‌توان گسست‌ها و شکاف‌های سرکوب‌شده را آشکار ساخت و امکان بازاندیشی عدالت تاریخی را در چارچوب سوژه‌های سرکوب‌شده فراهم آورد.

**واژگان کلیدی:** جاودانگی ایران، باستان‌گرایی، تاریخ‌نگاری مدرن، اسطوره‌های نژادی پهلوی، فقدان، امر واقع سرکوب‌شده

\*\*\*

## مقدمه و تبیین مسئله

تاریخ در جغرافیای سیاسی موسوم به «ایران» هرگز هم‌چون خطی ممتد و یک‌پارچه جریان نیافته است، بلکه همواره میدان نزاعی بوده میان آن‌چه قدرت به منزله‌ی «حقیقت ملی» بازنمایی کرده و آن‌چه در حاشیه‌ها (پیرامونی شدن دیگر ملت‌ها)، در حافظه‌های سرکوب‌شده و در صداها‌ی خاموش زیسته است. هرچند جریان‌ات، احزاب و رخدادهایی که ایران را پیش‌فرض خود گرفته‌اند — از انقلاب‌های پیش و پس از پهلوی تا احزاب مدرن — همگی بر تداوم و خطی‌بودن تاریخ پای فشرده‌اند، اما همین شکاف بنیادین است که امکان هرگونه تاریخ‌نگاری را مسئله‌دار می‌سازد: آیا تاریخ ابزاری برای بازشناسی تکثر است یا صرفاً نقابی است که بر فقدان و گسست نهاده می‌شود؟ در این‌جا مسئله‌ی اصلی نه صرفاً «چه روایتی از تاریخ درست است»، بلکه این است که چگونه هر روایت تاریخی برساختی است که در سطح نمادین، انسجامی خیالی را جای‌گزین حقیقت فقدان می‌کند.

دستگاه مدرن ساز پهلوی، نمونه شاخص چنین مکانیسمی بود: کوششی برای تحکیم یک نظم نمادین که در آن زبان فارسی، اسطوره‌های باستانی و تصویر یک پارچه از جغرافیای ایران به منزله‌ی ستون‌های ملت بازنمایی شدند. اما روان‌کاوی نشان می‌دهد که این پروژه بیش از آن که بر واقعیت استوار باشد، بر فانتزی‌ای جمعی مبتنی بود که میل به تمامیت را جای‌گزین پذیرش گسست ساخت. تاریخ‌نگاری پهلوی، همان‌طور که در متون رسمی، کتاب‌های درسی و روایت‌های رسانه‌ای بازتولید می‌شد، نه بازتاب گذشته، بلکه مکانیسمی دفاعی برای پوشاندن همان فقدان بود که در ناخودآگاه جمعی به صورت مقاومت‌های هویتی و اجتماعی بازمی‌گشت.

طرح مسئله‌ی این مقاله در همین نقطه گره می‌خورد: چگونه «ایران» به مثابه‌ی یک دال بزرگ همواره در پی پُر کردن تهی‌بودگی خویش است؟ و چگونه تاریخ، به‌ویژه در عصر پهلوی، به ابزاری برای این پُر کردن بدل شد؟ پاسخ به این پرسش نیازمند عبور از سطح توصیفی و ورود به سطحی روان‌کاوانه است؛ جایی که بتوان نشان داد فقدان نه چیزی بیرونی و اتفاقی، بلکه بُعدی ساختاری است که هر هویت جمعی بر آن استوار است. از این منظر، آنچه «شکوه ایران» نامیده می‌شود، چیزی جز استراتژی‌ای دفاعی/تهاجمی برای به تعویق انداختن مواجهه با این فقدان نیست. به همین اعتبار، مسئله فقط به پهلوی محدود نمی‌ماند. انقلاب ۱۳۵۷ و گفتمان‌های پس و پیش از آن نیز تداوم همین مکانیسم را نشان می‌دهند: کوشش‌هایی برای بازتولید «ایران جاودان» و جلوگیری از آنچه می‌توان «پایان تاریخ ایران» نامید. چه در هیئت سلطنت و چه در قامت انقلاب، پروژه‌ی سیاسی همواره میل به انسجام خیالی را بر فقدان بنیادین ترجیح داده است.

در نتیجه، هدف نه صرفاً بازخوانی تاریخ‌نگاری ایرانی، بلکه تبیین بنیان‌های ایدئولوژیک آن و نشان دادن محدودیت‌هایش است. بدین ترتیب، نقد تاریخ‌نگاری ایرانی به عرصه‌ای برای بازاندیشی در باب نسبت میان تاریخ، قدرت و حقیقت بدل می‌شود؛ عرصه‌ای که در آن، پرسش از گذشته در نهایت چیزی جز پرسش از حال و آینده‌ی ما نیست. از این منظر، مسئله‌ی بنیادین در سطحی رادیکال تر رخ می‌نماید: آیا رهایی از چرخه فانتزی‌های ملی و خشونت‌های نمادین جز با گسست از توهم «ایران واحد» و پذیرش تکثر بنیادین امکان‌پذیر است؟ پذیرش استقلال ملل و قومیت‌هایی که تاکنون در دل این جغرافیای استعمارگرانه سرکوب و انکار شده‌اند، ولو به بهای فروپاشی انسجامی که به نام «ایران» تثبیت گردیده، در واقع تنها امکان مواجهه با فقدان و برون‌رفت از مکانیسم‌های دفاعی تاریخ‌نگاری رسمی است. به یک اعتبار، این پذیرش یعنی دست‌کشیدن از فانتزی جاودانگی ایران و رویارویی با حقیقت گسست؛ اما پرسش

این جاست که آیا چنین گسستی می‌تواند به‌مثابه‌ی امکانی سیاسی-اجتماعی پذیرفته شود یا هم‌چنان در سطح انکار و بازتولید فانتزی باقی خواهد ماند؟

## تاریخ‌نگاری ایرانی بر پایه‌ی حقیقت‌محوری آریایی و اندیشه‌ورزی فارس‌محور

تاریخ‌نگاری ایرانی نه به‌مثابه‌ی روایت صرف گذشته، بلکه به‌مثابه‌ی سازوکار نمادینی است که در مقام «دیگری» عمل می‌کند: دستگاهی از دال‌های ممتاز که با هر تغییر صورت‌بندی قدرت، سوژه‌ی جمعی را در افق تمامیت خیالی فرا می‌خواند. آن‌چه بدین‌سان به نام تاریخ تثبیت می‌شود، در حقیقت پوششی است بر شکاف بنیادینی که همواره انکار می‌شود و در عین حال در هیئت غیاب، انسجام روایت را از درون تهی می‌سازد. این مقاله، ضمن اذعان به پیشینه‌های پیشامدرن این سنت — جایی که روایت‌ها، اسطوره‌ها و حافظه‌های جمعی، حتی به شکل شفاهی و نمادین، در پی تثبیت معنا و نظم بودند — بر تاریخ‌نگاری مدرن ایرانی در دوران پهلوی تمرکز دارد؛ عصری که در آن، تاریخ‌نگاری نه صرفاً بازنمایی گذشته، بلکه ابزار مشروع‌سازی هویت ملی و بنیان‌گذاری سوژه‌ی تاریخی یک‌پارچه شد، و گذشته را در خدمت تصویری مطلوب از حال و آینده قرار داد. اگرچه لحظه‌ی مدرن در ایران، تاریخ‌نگاری را رسماً در مدار پروژه‌ی ملت‌سازی مستقر ساخت، اما نباید این نقطه را به‌منزله‌ی آغازی مطلق تلقی کرد. آن‌چه در دوران مدرن در هیأت یک گفتمان تاریخی-ایدئولوژیک متبلور شد، پیش‌تر در لایه‌های پیشامدرن فرهنگ و سیاست ایرانی به‌صورت بالقوه حضور داشت. در حقیقت، تاریخ‌نگاری پیشامدرن، هرچند در هیأت روایتی اسطوره‌ای و دینی، حامل همان تمایل به یک‌سان‌سازی و تکوین مرکزیت بود؛ تمایلی که در پی آن بود تا تکرار واقعی جامعه را در زیر سایه‌ی یک روایت کلان فرو بکاهد. این تاریخ‌نگاری، به بیان دقیق‌تر، کارکردی دوگانه داشت: از یک‌سو در سطح خیالی (Imaginary) صورت‌بندی هم‌بستگی جمعی را ممکن می‌ساخت و از سوی دیگر، در سطح نمادین (Symbolic) جایگاه سوژه را در شبکه‌ی دال‌ها تثبیت می‌کرد. اما درست در همین فرایند، امر واقعی (the Real) — یعنی همان تکرار سرکوب‌شده‌ی تجربه‌ها و حافظه‌های غیرهمگن — همواره به‌مثابه‌ی خللی بازگشت‌ناپذیر سربرمی‌آورد. در این سطح، گذشته نه در افق پرسش و کاوش انتقادی، بلکه در هیأت اسطوره‌ای یک کلیت ازلی بازنمایی می‌شد. روایت‌های تاریخی — که عموماً در پیوند با نظم‌های سیاسی و دینی پدیدار می‌گشتند — نقش «دیگری بزرگ» را ایفا می‌کردند؛ دیگری‌ای که معنا را تثبیت کرده و سوژه‌ی جمعی را در شبکه‌ای از دال‌های محوری محصور می‌ساخت. در همین راستا، می‌توان گفت که مدرنیته در ایران صرفاً صورت‌بندی تازه‌ای از همان گرایش کهن به یک‌سان‌سازی بود، با این تفاوت که در دوران مدرن، این گرایش با مفاهیمی چون علم

تاریخ پیوند خورد و صورتی به ظاهر علمی یافت. این موضوع، عمدتاً ناشی از پیوندی است که میان «تاریخ» و «ایدئولوژی» شکل گرفت؛ پیوندی که گذشته را به ابزاری در خدمت حال و آینده‌ی مطلوب قدرت بدل کرد. در همین راستا، «آریائیّت»، «ایرانی بودن» و «فارسیّت» در مقام دال‌های ممتاز برساخته می‌شوند؛ دال‌هایی که با ایفای نقش در سطح امر نمادین، سوژه‌ی ملی را به یک هویت یک‌پارچه فرو می‌کاهند. به همین اعتبار، نقد تاریخ‌نگاری ایرانی نه صرفاً وظیفه‌ی مورخ، بلکه ضرورتی فلسفی است که باید در سطحی عمیق‌تر، نسبت آن با مفاهیمی هم‌چون «نژاد»، «زبان»، و «ملت» را آشکار سازد.

روایت‌های رسمی از گذشته، در سیاست‌های دولت پهلوی، پیوندی ارگانیک با ایدئولوژی ناسیونالیسم آریایی یافتند. در این روایت‌ها، تاریخ ایران به‌مثابه‌ی استمرار یک «روح آریایی» تصویر شد که در طول قرون، علی‌رغم فراز و فرودهای سیاسی، پیوسته و یک‌پارچه باقی مانده است. چنین تصویری، گذشته‌ی تاریخی را به یک روایت خطی و بسته تقلیل داد و هرگونه گسست، تکثر و غیرهم‌گونی را یا به حاشیه راند یا در دستگاهی از تفسیرهای ایدئولوژیک حل و هضم کرد. نکته‌ی اساسی در این‌جا، پیوند تاریخ‌نگاری با مفهوم «نژاد» است. تأثیر اندیشه‌های اروپایی قرن نوزدهم، به‌ویژه نوشته‌های گوبینو، موجب شد که نژاد به مقوله‌ای بنیادین در بازاندیشی گذشته‌ی ایران بدل گردد. مفهوم «نژاد آریایی» نه صرفاً یک گزاره‌ی زیست‌شناختی، بلکه ابزاری گفتمانی برای مرزبندی میان «خودی» و «دیگری» بود. به یاری این مفهوم، تاریخ ایران به‌گونه‌ای بازخوانی شد که گویا تمام اقوام و ملت‌ها در امتداد یک نژاد برتر سامان یافته‌اند و هر تفاوتی یا به حاشیه رانده شد یا در خدمت یک روایت مرکزی قرار گرفت. به این معنا، نژاد نه توصیفی علمی بلکه یک استعاره‌ی سیاسی بود که در لایه‌های تاریخ‌نگاری نفوذ کرد و امکان خوانش انتقادی از گذشته را تضعیف ساخت. در کنار نژاد، «زبان» نیز به‌عنوان دومین محور ایدئولوژیک ملت‌سازی مطرح شد. تاریخ‌نگاری مدرن ایران کوشید تا زبان فارسی را به‌مثابه‌ی «جوهر وحدت ملی» معرفی کند؛ زبانی که گویا از گذشته‌های دور حامل هویت ایرانی بوده و باید در آینده نیز تنها زبان مشروع ملت به شمار آید. این سیاست زبانی، که هم در سطح آکادمیک و هم در سطح سیاسی و اداری دنبال شد، تاریخ و فرهنگ ایران را بر محور فارسی‌سازی بازنویسی کرد. بدین‌سان، تاریخ‌نگاری زبان را از واقعیت اجتماعی آن جدا کرد و آن را به ابزار ایدئولوژیک ملت‌سازی بدل نمود. از منظر فلسفی، این وضعیت را می‌توان در چارچوب نسبت میان «حقیقت» و «قدرت» فهم کرد. به تعبیر فوکو، تاریخ در چنین شرایطی نه عرصه‌ی کشف بلکه میدان تولید گفتمان است؛ گفتمانی که در آن، گزاره‌های به ظاهر علمی و بی‌طرف، در واقع پوششی برای اعمال قدرت هستند.

تناقض بنیادی تاریخ‌نگاری ایرانی در این جاست که از یک سو مدعی «علمیت» است و از سوی دیگر، آشکارا در خدمت پروژه‌ی سیاسی دولت قرار دارد. این دوگانه، تاریخ را به یک حوزه‌ی دوپاره بدل می‌کند: از سویی بر روش‌های علمی تکیه می‌زند و از سوی دیگر، در بنیان خویش از اسطوره‌های سیاسی تغذیه می‌کند. همین دوپارگی موجب شد که تاریخ‌نگاری ایرانی هرگز نتواند میان «تحلیل انتقادی گذشته» و «ساختن روایت هویتی حال» تمایزی روشن برقرار کند. در نتیجه، تاریخ به بازنمایی ایدئولوژیک فروکاسته شد و تکرار واقعی گذشته زیر نقاب وحدت ملی ناپدید گشت.

مسئله‌ی دیگری که در نقد تاریخ‌نگاری ایرانی باید برجسته کرد، نسبت آن با مفهوم «دیگری» است. در روایت‌های ملی‌گرایانه، دیگری همواره یا به‌عنوان «بیگانه‌ای مهاجم» (اعراب، ترکان، مغولان) معرفی شد یا در مقام «اقوام حاشیه‌ای» (کورد، ترک، عرب و غیره) بازنمایی گردید. این تصویرسازی از دیگری، کارکردی دوگانه داشت: نخست، هویت ملی را از ره‌گذر مرزبندی با غیر تثبیت می‌کرد؛ دوم، امکان هرگونه بازشناسی مثبت از تکرار تاریخی را از میان می‌برد. بدین ترتیب، تاریخ‌نگاری به صحنه‌ی حذف و انکار دیگری بدل شد و به‌جای آن که زمینه‌ساز گفت‌وگوی میان هویت‌ها باشد، بر فاصله‌ها و سلسله‌مراتب ایدئولوژیک تأکید کرد. از منظر نظری، این وضعیت یادآور همان چیزی است که فیلسوفان هرمنوتیک از آن به‌عنوان «افق بسته‌ی تفسیر» یاد می‌کنند. تاریخ‌نگاری ایرانی، به‌جای گشودگی به روی افق‌های چندگانه‌ی معنا، خود را در افق بسته‌ی نژاد و زبان محصور ساخت. در این افق، گذشته تنها در صورتی مشروع بود که در خدمت روایت مرکزی قرار گیرد؛ هر معنای دیگری یا سرکوب می‌شد یا تحریف. از این منظر، آنچه در سطح ایدئولوژیک به‌عنوان «ملت واحد» بازنمایی می‌شود، در حقیقت پوششی است بر یک فقدان بنیادین؛ فقدانی که نه می‌توان آن را در سطح خیالی هم‌بستگی قومی - نژادی ترمیم کرد و نه در سطح نمادین روایت تاریخی تثبیت نمود. تاریخ‌نگاری ایرانی، در تلاش برای یک‌سان‌سازی گذشته، دقیقاً در همان نقطه‌ای به تناقض می‌رسد که می‌خواهد شکاف را پنهان کند: به محض آن که دیگری‌های تاریخی - زبانی حذف می‌شوند، فقدان به‌مثابه‌ی امر واقعی سربرمی‌آورد و روایت کلان را از درون متلاشی می‌سازد. این آپوریا نه یک خطای تصادفی، بلکه ساختار ذاتی هر پروژه‌ی نمادین است که می‌کوشد «تمامیت» را بازنمایی کند؛ تمامیتی که به‌واسطه‌ی شکاف درونی‌اش همواره ناکام و ناتمام باقی می‌ماند.

از این رو، نگاه ذات‌گرایانه‌ی حک شده در ذهنیت آریانیستی نسبت به نژادهای سامی - که هرچند یهودیان را بیش‌تر از اعراب هدف قرار می‌داد - و تضاد میان دو نژاد آریایی و سامی، که در جایگاه والای علمی قرار گرفته بود، تمام و کمال با نسخه‌ی ضدعربی ایدئولوژی ناسیونالیسم ایرانی و گرایش آن به رهایی ایرانیان از پذیرش مسئولیت در قبال افول کشورشان، تناسب و هم‌خوانی یافت. به همین منوال، عقده‌ی

حقارت ملی‌گرایی ایرانی نسبت به اروپا زمینه‌ساز شکل‌گیری گونه‌ای از اندیشه‌ی روشن‌فکری شد که در آن، ایرانیان از نظر نژادی هم‌سنگ اروپاییان تعریف می‌شدند؛ خصوصاً آن‌که این اندیشه خود محصول فکر اروپایی بود. بازنگری این روند، میزان سازگاری و تناسب ایدئولوژی در حال ظهور ناسیونالیسم ایرانی با آریانیسم را شگفت‌آور نشان می‌دهد. زمانی که اندیش‌مندان ملی‌گرا برای خروج از تنگنای انحطاط تاریخی ایران تنها یک راه‌حل ساده ارائه می‌دهند، تعجبی نیست که آریانیسم نیز به عنصری مرکزی در تعریف ملی‌گرایانه‌ی هویت ایرانی تبدیل شود (ضیاء ابراهیمی، ۱۳۹۴: ۱۳۵).

بابک شاهد در کتاب «پان‌فاریسیسم و تمسخر منطق تاریخ» بیان می‌کند که تاریخ‌نگاری پان‌فاریسیستی در ایران، در بدو شکل‌گیری، بر سه محور سکولاریسم آریایی، تشیع آریایی و سوسیالیسم آریایی، به بازخوانی حوادث تاریخی گذشته‌ی ایران پرداخت و در پاسخ به پرسش «چرایی این حوادث» با استناد به منابع دروغین و گاه ساخته‌شده، ترکان و اعراب را دشمنان قسم‌خورده‌ی ایران معرفی کرد. از آن‌جایی که بحث نوشتار حاضر بر تاریخ‌نگاری در ایران متمرکز است، به جای تبیین رویکرد جریان‌های سیاسی و نشریات پان‌فاریسیست، تنها تاریخ‌نگاران پان‌فاریسیست ایران که دارای کتب تاریخی با شیوه‌ی نگارش مدرن هستند، در سطور زیر بررسی خواهند شد.

**تاریخ‌نگاری لیبرالیسم-سکولاریسم آریایی محور:** تاریخ‌نگاری سکولاریسم آریایی، که بعدها توانست با تشکیل دولت رضاخان مراکز قدرت و ثروت را در ایران به چنگ آورد، نخستین آثار خویش را با تلاش‌های کنت دوگوبینو، تاریخ‌دان فرانسوی و هوادار برتری نژاد آریا، در اواخر دوره‌ی قاجار در ایران منتشر کرد. نخستین نگارش‌های این گونه‌ی تاریخ‌نگاری در ایران در برخی موارد به توصیه‌ی کنت دوگوبینو، وزیر مختار وقت دولت فرانسه در ایران، انجام شد (شاهد، ۱۳۹۵: ۳۳-۳۴). وزیر نیز در این باب اشاره می‌کند که سرسپردگی دوگوبینو به نژادپرستی و آریایی‌بودگی، انرژی لازم برای نگارش کتاب مقدس نژادپرستی او با عنوان *Introduction A L'essai Sur L'inégalité des Races Humaines* در سال ۱۸۵۴ را فراهم ساخت. از دید دوگوبینو، ظهور امپراتوری پرشیا بیان‌گر جنبش تعداد محدودی از مردان آریایی از میان توده‌هایی از نژاد دیگر، یعنی سامی، بود که ملتی را خلق کرد. او هم‌چنین معتقد بود که سقوط امپراتوری‌های آریایی، و مشخصاً پرشیا، نتیجه‌ی آمیزش پرژن‌ها با مردمان فرومایه و بومی سامی بوده است (ترکمه، ۱۴۰۱: ۸).

آثار جلال‌الدین میرزا قاجار و میرزا عبدالحسین آقاخان کرمانی نیز در باب تاریخ باستان ایران و تمدن آریایی نگاشته شد. میرزا آقاخان کرمانی در کتاب‌های *رضوان*، *جنگ هفتاد و دو ملت*، *انشاءالله* و *ماشاءالله*،

نامه‌ی باستان یا سالارنامه، آیین سخنوری یا نامه‌ی سخن، آئینه سکندری یا تاریخ باستان، سه مکتوب، رساله‌ی صد خطابه، تکوین و تشریح و هشت بهشت، به‌ویژه در آثار آئینه‌ی سکندری، نامه باستان و سه مکتوب، به مدح تمدن آریایی پرداخته و تلاش کرده است گذشته‌ی ایران را با رویکرد نژادی بازتعریف کند (شاهد، ۱۳۹۵: ۳۳-۳۴). محمدرضا پهلوی، که خود را «آریامهر» لقب داد - یعنی «نور آریایی‌ها»، لقبی که هیچ پیشینه‌ای در تاریخ ایران ندارد - در سال ۱۹۷۳ اعلام کرد: «بله، ما شرقی هستیم، اما آریایی هستیم. خاورمیانه دیگر چیست، کجاست؟» و افزود که دیگر نمی‌توان ما را در آن جا یافت. او ادامه داد: «اما در مورد آسیا، بله؛ ما یک قدرت آریایی-آسیایی هستیم که ذهنیت و فلسفه‌ی آن بیش از همه به کشورهای اروپایی، و از جمله فرانسه، نزدیک است.» پهلوی در یک خطاب خصوصی به سفیر وقت انگلیس، سر آنتونی پارسونز، محرمانه گفت که ایرانیان به عنوان «آریایی‌ها» در واقع جزو خانواده‌ی کشورهای اروپایی بوده‌اند و این تنها یک «تصادف جغرافیایی» است که ایران ناگهان خود را در خاورمیانه یافته و نه میان کشورهای اروپایی (ضیاء ابراهیمی، ۱۳۹۶: ۲۱۶).

**تاریخ‌نگاری تشیع‌گرای آریایی‌محور:** مذهب تشیع، که از جمله مذاهب مهم اسلامی به شمار می‌رود، در بطن خود دارای آثاری در حوزه‌ی تاریخ‌نگاری است که با حضور منسوبین سرویس جاسوسی انگلستان در ایران در اواخر دوره‌ی قاجار، رویکردی ایران‌محور و باستان‌گرا به خود گرفت. بسیاری از روحانیون شیعه‌ی ایرانی در دوره‌ی قاجار از سوی دولت انگلستان حمایت شدند و نظریه‌ی ولایت فقیه - که هم‌اکنون تئوری سیاسی حاکم بر اقتدار ایران محسوب می‌شود - در این دوره نمود و تکوین نظری یافت. تاریخ‌نگاری تشیع نقطه‌ی آغازین خویش را در کتاب‌های *الذیات*، *در قانون جزای اسلام* و *مصحف فاطمه* می‌داند، که به وسیله‌ی حضرت علی برای همسرش، فاطمه صدیقه (ع)، نوشته شد. پس از وفات حضرت علی، تاریخ‌نگاری شیعه با آثار عبیدالله بن ابی رافع، سلیم بن قیس هلالی و اصبح بن نباته مجاشعی آغاز شد و با کتاب *تاریخ الحركات الشيعية في الكوفة* تألیف ابو مخنف لوط بن یحیی (متوفی ۱۵۷ ق) توانست چارچوبی مدون و نظام‌یافته برای خویش ترسیم کند (شاهد، ۱۳۹۵: ۳۶).

**تاریخ‌نگاری چپ آریایی‌محور:** متد تاریخ‌نگاری چپ در ایران، که الهام‌گرفته از آثار تاریخ‌نگاران روسی بود، دیرتر از تاریخ‌نگاری لیبرال-سکولار آریایی‌محور و تاریخ‌نگاری تشیع آریایی‌محور وارد ایران شد. به همین دلیل، بازخوانی تاریخ توسط تاریخ‌نگاران چپ و سوسیالیست ایرانی از گذشته‌ی ایران با متد تاریخ‌نگاری روسی و با استناد به منابعی انجام گرفت که توسط دو جریان پیشین بنیان نهاده شده بود. از این‌رو، چپ‌نویان ایران، که در احزاب مختلفی چون حزب توده خود را به‌صورت عینی به نمایش گذاشت،

در بسیاری از مقاطع تاریخی، تندروتر از لیبرال-سکولارها، سنگ آریاپرستی به سینه زد (همان: ۴۵). تفسیرهای شوروی و آسیایی از تاریخ ایران، هر دو، طرح‌واره‌ای تک‌خطی و غایت‌مند از تاریخ و تحول تاریخی را پیش‌فرض می‌گیرند. این طرح‌واره، که عمدتاً به مارکس نسبت داده می‌شود، مبتنی بر تعمیم تاریخ اروپا و مفهومی از دوره‌بندی است که بر شیوه‌ی تولید بنا شده است. مورخان شوروی خصلتی جهان‌شمول و جبرگرایانه به طرح‌واره‌ی خود افزودند و بر سازگاری اساسی تاریخ ایران با آن تأکید ورزیدند (ولی، ۱۳۸۰: ۱۵).

خلاصه‌ی دوره‌بندی و تفسیر تاریخ ایران از سوی شوروی‌ها، بر شالوده‌ی آثار قابل دسترس در ایران به شرح زیر است: مادها (۵۵۰-۷۱۳ قبل از میلاد)، هخامنشیان (۳۳۰-۵۵۹ قبل از میلاد) و پارت‌ها (۲۵۰ قبل از میلاد - ۲۲۴ بعد از میلاد)، دوره‌هایی که نشان‌دهنده‌ی برده‌داری در تاریخ ایران و اقتصاد تحت سلطه‌ی شیوه‌ی تولید برده‌داری است. از سوی دیگر، عصر ساسانیان (۲۲۴-۶۵۱ بعد از میلاد) آغاز عصر فئودالی در تاریخ ایران را مشخص می‌کند؛ اما توسعه‌ی شیوه‌ی فئودالی با حمله‌ی اعراب (۶۵۱ بعد از میلاد) متوقف شده و به تمرکز زمین به دست دولت و درهم‌شکستن روابط مالکیت فئودالی منتهی می‌شود (همان: ۲۳). یکی از تاریخ‌نگاران روس، که نوشتارهای وی الهام‌بخش نسلی از تاریخ‌نگاران چپ در ایران گردید، ولادیمیر فیودورویچ مینورسکی بود؛ او که به مدت چهار سال به عنوان کارمند وزارت امور خارجه‌ی دولت تزاری روسیه در تبریز مشغول کار بود، دارای کتاب‌های متعددی در خصوص ایران با رویکرد پان‌فارسیستی است. از جمله این آثار می‌توان به *ایران، دین و تاریخ آن؛ حماسه‌ی ملی ایرانیان؛ مقدمه‌ی قدیم شاهنامه؛ ایران در قرن پانزدهم؛ عوامل جغرافیایی در هنر ایران و کردها، نوادگان مادها* اشاره کرد (شاهد، ۱۳۹۵: ۴۸). این همان موضوعی است که میشل فوکو در باب کارکرد معنایی تاریخ بیان می‌کند: تاریخ‌نگار به این انسان سردرگم و بی‌نام، یعنی انسان اروپایی - که دیگر نمی‌داند کیست و چه نامی باید داشته باشد - هویت‌های یدکی ارزانی می‌کند، هویت‌هایی که به ظاهر فردیت‌یافته‌تر و واقعی‌تر از هویت او هستند. اما انسان معنای تاریخی نباید در مورد این جای‌گزین که تاریخ‌نگار به او ارزانی می‌کند فریب بخورد؛ این جای‌گزینی صرفاً یک تغییر چهره است. تاریخ‌نگار به انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه الگوی رومی، به رمانتیسم زره‌ی شهسوار، و به دوران واگنری شمشیر قهرمانی ژرمنی اعطا می‌کند؛ اما این لباس‌های مندرس‌اند که غیرواقعی بودنشان به غیرواقعی بودن ما ارجاع دارد (میشل فوکو در کهنون، ۱۳۸۴: ۳۸۸).

تاریخ‌نگار ایرانی در تقسیم‌بندی فوق، هم‌چنان گرفتار این امر است که به مفهوم ایرانی بودن، تاریخ ایرانی، انسان پارسی، پادشاه فارسی و... تصویری جهان‌شمول و حقیقت‌محور اعطا کند؛ یعنی انسان با تولید «حقیقت» بر خود و دیگران حکم می‌راند، درحالی‌که «حقیقت جهان‌شمول و بی‌زمان وجود ندارد» (عالم

و یحیوی، ۱۳۸۸: ۲۴۰). این تاریخ ایرانی، همان وضعیت «تجزیه‌ی سیستماتیک هویت ما» است که میشل فوکو در تبارشناسی تاریخ به آن اشاره می‌کند. به عبارتی، هویتی که — هرچند کاملاً ضعیف — تلاش می‌کنیم آن را زیر یک نقاب تضمین و جمع کنیم، چیزی جز تقلیدی مضحک نیست؛ در آن جمع سکنا دارد و روح‌هایی بی‌شمار در آن منازعه می‌کنند؛ نظام‌ها با هم تلاقی می‌کنند و بر یک‌دیگر استیلا می‌یابند (همان: ۳۸۹). تاریخ‌نگار ایرانی، به دلیل تأثیرپذیری از آریایی‌گرایی و محور پارس/فارس، اساساً زیر نقابی کلی به نام «روح ایرانی» پنهان شده و میل به جاودانگی آن را دارد. از این‌رو، وظیفه‌ی تبارشناس است که این پوسته‌ها را کنار زده و تهی‌بودگی این مفاهیم را عریان کند. زیرا «سرزمین آریایی‌ها» در نوشته‌های ناسیونالیست‌های ایرانی و طرف‌داران پهلوی، تداعی‌کننده‌ی ایده‌های مدرنی مانند «انسجام ملی» ایران آریایی در تقابل با همسایگان این سرزمین است، که از نظر نژادی متمایز و ناهمگن‌اند. واقعیت اما بسیار متفاوت است؛ ایران هرگز محل زندگی گروه‌های انسانی یک‌سان و همگن نبوده و گواه این امر، منابع مکتوب و مادی متعدد در گوشه و کنار این سرزمین از زمان‌های دور است. تاریخ این سرزمین، توالی طولانی از مهاجرت‌ها و ادغام گروه‌های انسانی در نتیجه‌ی جنگ، تعامل و تلفیق آن‌هاست. این امر به‌ویژه در مورد فلات ایران، که از نظر جغرافیایی در تقاطع چندین مسیر مهاجرت و تجارت میان آسیای میانه، خاورمیانه و شبه‌قاره هند واقع شده، صدق می‌کند. «سلسله‌ی امپراتوری هخامنشی در قرن ششم پیش از میلاد عمدتاً ترکیبی و ملغمه‌ای بود در نتیجه‌ی آمیزه‌ای از عناصری که امروز آن‌ها را به عنوان آریا و آناریا [غیرآریایی] می‌شناسیم.» خلوص نژادی ارائه‌شده از سوی شرق‌شناسان و آریاییست‌ها از ایران و سرزمین آریایی، که می‌خواهند ما باور کنیم، اصلاً درست نیست. تنوع گروه‌های انسانی این سرزمین، به عنوان مثال، در عنوان پادشاهی شاه شاپور اول به نام «شاه آریاس و ناآریاس» به وضوح مشهود است (ضیاء ابراهیمی، ۱۳۹۶: ۲۴۲-۲۴۱).

با این تعریف، با ابداع مفاهیم جعلی «ایران فرهنگی» و «تمدن و تاریخ هزارساله ایرانی» توسط کسانی چون هانری کربن، وبنیو و هرتسافلد، بنیاد مشروعیت دولت‌های مطلقه‌ی تک‌قومیتی فراهم آمد (قادری، ۱۴۰۱: ۶). هانری کربن، با تحریفات خویش، معمار تاریخ فرهنگی ایران شد و خلأ تاریخی ایران پس از اسلام را با مشروعیت فرهنگی و ایدئولوژیک پر کرد؛ همان مشروعیتی که به سایکس-پیکو نیز بخشیده شد و همراه با سایر ایدئولوگ‌های سایکس-پیکو، چون جان ملکم و هرتسافلد، بنیاد نظریه‌های ناسیونالیسم مدرن دولت تک‌قومیتی ایرانی/پارسی را شکل دادند (همان: ۱۰۳). به عبارت دیگر، هانری کربن، که دل‌شکسته و پریشان از جنگ جهانی اول بود و به دنبال مکانی برای آرامش روحی خویش می‌گشت، مانند گوینو — که انقلاب طبقات فرودست علیه نژاد برتر ژرمن-فرانک را تجربه کرده بود و سراب سنگ‌خارا ایران را بر ساخت — به عنوان مأمور وزارت خارجه‌ی کشوری که از بانیان سایکس-پیکو بود، مأموریت

سفر به ایران یافت. وی فلسفه‌ی اشراق سهروردی را با زرتشت پیوند زد و با غفلت از تفاوت‌های آن یا از سر نیت‌مندی — که به قول هوسرل لازمه‌ی فهم است — به تحریف و تفسیر زرتشتی فلسفه‌ی اشراق پرداخت، درحالی‌که کل فلسفه‌ی اشراق نفی تقابل دوگانه‌ی زرتشتی است. کربن پاسخی ندارد که چرا سهروردی مفهوم «بدنی طبع تام» را که می‌ترایی است، به کار برد؛ او تقدیر روشن‌فکران و اصحاب اهل قلم ایرانی را رقم زد، کسانی که در بی‌هویتی خویش به آن پناه بردند. پروسه‌ی شیعی شدن ایران، که توسط صفویان به شکل کامل پذیرفته شده بود، با زرتشتی/ایرانی پیوند داده شد، درحالی‌که صفویان، در ادامه‌ی پروسه‌ی تصوف، به تدریج به شیعه گرایش یافتند و در آغاز خود، آشیانه‌ای برای مهریسم/مزدکیسم بود، در تقابل با اتحاد عقل سیاسی پارسی/زرتشتی و عربی/اسلامی در دستگاه خلافت، که سهروردی بخشی از آن پروسه بود. با صفویان، ایران زمین زرتشتی-سنی شده و از مهریسم جدا گشت، همان‌گونه که در جنگ با ازبکان و هجوم اشرف افغان و نقد امثال خنجی از صفویه مشهود است. نباید فراموش کرد که زمانی که ایرانیان، مانند ساکنان بخارا و غزالی، لباس اهل سنت را بر تن کردند، کردها گاه در لباس خوارج و غلات شیعی ظاهر می‌شدند. پروسه‌ی شیعی شدن، که زمینه‌ی آن توسط تصوف فراهم شده بود، از پیش در تقابل با سنی شدن و دفاع ایرانیان از شریعت اسلام آغاز شد؛ همان‌گونه که دفاع ایرانیان از اسلام و شریعت اهل سنت و «کافر» و «جن» خواندن کوردها در تقابل با مهریسم/مزدکیسم احیا شده در ظواهر تشیع و تصوف بود، که بازتولید تضاد مهر و زرتشت محسوب می‌شد. زیرا شیعه ایدئولوژی جنبش‌های برابری‌خواهانه در مقابل نظم سلسله‌مراتبی اسلامی-عربی و ایرانی عباسیان بود. به عبارت دیگر، پروسه‌ی شیعی شدن که در تقابل با پارسایان/زرتشتیان سنی شده اتفاق افتاد، توسط کربن به عنوان «روح ایرانی» و در تداوم زرتشتی تفسیر شد و روح کوردی/مهری آن زدوده شد (همان: ۱۰۲).

به هر روی، بر پایه‌ی همین منطقی بود که در همان زمان، روشن‌فکران و تحصیل‌کردگان ایرانی از «استبداد منور»، «مرد آهنین» و «دیکتاتور عاقل» به عنوان درمانی برای آشفتگی سیاسی و عقب‌ماندگی اجتماعی و اقتصادی سخن می‌گفتند، درحالی‌که سردار سپه (رضاشاه پهلوی بعدی) در پی کودتای ۱۲۹۹ سید ضیاءالدین طباطبایی و در حال تسلط بر قدرت، شمار زیادی از روشن‌فکران و تحصیل‌کردگان ایرانی را در کنار خود داشت. طبیعتاً، بسیاری در اوایل کار سردار سپه از قدرت گرفتن او خشنود بودند و از وی حمایت می‌کردند. تقی‌زاده، بنیان‌گذار کمیته ملیون و سرسلسله‌ی روشن‌فکران برلنی، هم‌زمان با اوج گرفتن قدرت سردار سپه به ایران بازگشت و از مشورت دادن به او دریغ نورزید. با آن که در مجلس پنجم از معدود مخالفان به سلطنت رسیدن او بود، بعدها هم‌کاری نزدیکی با وی آغاز کرد و حتی به مقام وزارت دارایی و سپس سفارت ایران در فرانسه رسید. با این حال، مانند بسیاری دیگر، سرانجام مورد غضب رضاشاه

قرار گرفت و تا پس از برکناری وی از سلطنت در شهریور ۱۳۲۰ هیچ پست دولتی به او واگذار نشد. تقی‌زاده در این مسیر تنها نبود؛ نویسندگانی با دیدگاه‌های کاملاً متفاوت نیز از تمرکز قدرتی که سردار سپه با سرکوب سرکش‌های ایالات و عشایر ایجاد کرده بود، کاملاً پشتیبانی می‌کردند. احمد کسروی نیز، که در زمان غائله‌ی شیخ خزعل به توصیه‌ی سردار سپه ریاست عدلیه‌ی خوزستان را به عهده گرفت، مانند دیگر تجددگرایان و مشروطه‌خواهان، به شدت آرزوی ظهور دستی نیرومند را داشت که با «مشتی آهنین» راهزنان، گردنکشان و جدایی‌خواهان را سرکوب و ایران پراکنده را یک‌پارچه سازد.<sup>۱</sup> کسروی، به‌رغم تفاوت‌های مهم دیدگاه‌هایش با افرادی چون ملک‌الشعرا‌ی بهار و سید حسن تقی‌زاده، در یک نکته کاملاً با آنان توافق داشت: ناسیونالیسمی با هدف نهایی ایجاد ایران یک‌پارچه و دولتی مقتدر و متمرکز. از این گذشته، جمع‌قابل‌توجهی از جوانان تحصیل‌کرده‌ی بازگشته از فرانسه نیز کم و بیش در سودای تحقق همین ناسیونالیسم بودند (غنی‌نژاد، ۱۳۹۵: ۱۵۷).

با این تعریف، می‌توان استدلال کرد که بنیان‌های معرفت‌شناختی و سازوکارهای شکل‌دهنده‌ی دولت پهلوی را نمی‌توان صرفاً در مناسبات سیاسی و اجتماعی یا در تصمیمات فردی رهبران جست‌وجو کرد؛ بلکه باید آن‌ها را در فضای فکری و فرهنگی روشن‌فکری ایرانی، در روند پیچیده‌ی شکل‌گیری مفاهیم هویت ملی، مشروعیت سیاسی، و تصور از «ایران یک‌پارچه» بازشناسی کرد؛ جایی که ایده‌ها و آرمان‌های ناسیونالیستی، مدرنیزاسیون، و تمرکزگرایی سیاسی با تجربیات تاریخی، تصورات از پیش‌رفت اجتماعی و تحولات اقتصادی و فرهنگی در هم آمیخته‌اند و زمینه‌ی امکان مشروعیت‌بخشی به قدرت متمرکز پهلوی را فراهم ساخته‌اند. در واقع، این عرصه‌ی روشن‌فکری، مانند میدانی معرفت‌شناسانه، نقش میانجی و واسطه‌ای دارد که نه تنها تصویر از ایران مدرن را شکل می‌دهد، بلکه قالب‌ها و نمادهای فکری را نیز برای اجرای عملی سیاست‌های اقتدارگرایانه دولت پهلوی مهیا می‌سازد. از منظر لاکانی، این فرآیند را می‌توان به مثابه‌ی ورود سوژه به «نظم نمادین» در نظر گرفت؛ جایی که هویت ملی ایرانی، هم‌چون یک «دیگری بزرگ»، چارچوبی نمادین فراهم می‌آورد که سوژه (در این‌جا روشن‌فکر و نخبگان ایرانی) در آن جایگاه خود را تعریف و مشروعیت‌بخشی به قدرت را بازتولید می‌کند. این معنا، هم‌زمان با ایجاد میل به تمامیت و انسجام ملی، سوژه را در رابطه‌ای دائماً معلق و از پیش تعیین‌شده با قدرت و قانون نمادین قرار

---

<sup>۱</sup> نخستین مانعی که کسروی در برابر یگانگی و یک‌پارچگی ایرانیان می‌دید، وجود زبان‌ها و گویش‌های گوناگون در ایران بود. معتقد بود که همه‌ی آن زبان‌ها و گویش‌ها باید از میان بروند و مردم کشور جز به زبان فارسی سخن نگویند. کسروی گمان می‌کرد که مردم یک کشور تا زمانی که یک‌زبان نشده‌اند نمی‌توانند آینده‌ی درخشانی در پیش داشته باشند. معتقد بود که فارسی تنها زبان در میان زبان‌های رایج در کشور است که ایرانیان ساکن در شهرها و روستاهای دورافتاده را به هم می‌پیوندد و به تجربه دریافته بود که مردم، از هر قوم و قبیله‌ای، به آسانی می‌توانند آن را فرا گیرند و برای آموختن آن نیازی به آموزش «صرف و نحو» آن زبان ندارند. (مناف زاده، ۱۳۹۷: ۲۳۲)

می‌دهد؛ رابطه‌ای که نه تنها بر ساختار فکری و فرهنگی حکومت پهلوی اثرگذار است، بلکه خطوط پنهان ناآگاهانه‌ی هویت و تمایلات جمعی جامعه را نیز بازتاب می‌دهد.

## رضا شاه؛ بازنمایی و تولدی نو از باستان‌گرایی ایرانی در ساحت مدرنیته

ورود نیروهای نظامی انگلستان و روسیه به ایران و گسست ساختارهای عشیره‌ای که در پی مهار انقلاب مشروطه رخ نمود، وضعیت عقب‌ماندگی نسبی کشور را به طرز آشکار نمایان ساخت. در تهران گرچه حکومتی به نام مشروطه برقرار بود، اما اقتدار واقعی آن نه تنها در پایتخت به سختی احساس می‌شد، بلکه در ولایت‌ها تقریباً غایب بود. نیروهای گریز از مرکز عشایر توان عظیمی را متمرکز کرده بودند و بسیاری از ایلات بزرگ که گاه با دولت‌های امپریالیستی نیز هم‌پیمان بودند، عملاً بر بخش‌های وسیعی از کشور سیطره داشتند. در سال ۱۹۰۷/۱۲۸۶، توافق‌نامه‌ی انگلستان و روسیه ایران را به دو حوزه‌ی نفوذ در شمال و جنوب و منطقه‌ای بی‌طرف در مرکز تقسیم کرد. با این حال، پس از مداخلات ارتش تزاری علیه حکومت مشروطه در ۱۲۹۰، دو دولت روس و بریتانیا حضور و کنترل مؤثری را در شهرهای بزرگ و بنادر راهبردی تحکیم نمودند. آغاز جنگ جهانی اول نیز شرایط ایران را بحرانی‌تر ساخت، زیرا ولایت‌های شمال‌غربی به میدان رویارویی ارتش عثمانی و روسیه بدل شدند. ترکیب جنگ و خشک‌سالی، کشور را به سوی قحطی عظیمی سوق داد که بنا بر گزارش‌ها نزدیک به یک‌چهارم جمعیت نواحی شمالی را نابود کرد. در چنین فضایی، ناامنی، راهزنی، فروپاشی قدرت فئودالی و اختلال در مسیرهای تجاری به‌طور گسترده پدیدار شد. در این بستر تاریخی، دو تلاش با خاستگاه بنیاداً ناسیونالیستی برای بازسازی استقلال سیاسی ایران و مقابله با عقب‌ماندگی رخ داد: نخست به رهبری رضاخان سوادکوهی — که بعدها رضاشاه پهلوی نام گرفت — و سپس در قالب پروژه‌ی دکتر محمد مصدق. برنامه‌های رضاشاه بیش‌تر در قالب مدرنیزاسیونی تدافعی صورت گرفت، حال آنکه طرح مصدق در هیأت مبارزه‌ای ضداستعماری برای ملی‌سازی صنعت نفت، صنعتی‌سازی ایران، و استقرار دولتی مستقل با صورت‌بندی لیبرال-دموکراتیک بود. با وجود این، هر دو کوشش در نهایت ناکام ماندند (متین، ۱۴۰۱: ۳). در چنین شرایطی، رضاخان سوادکوهی، افسری از بریگاد قزاق، به همراه هم‌کار روزنامه‌نگار ماجراجوی خود، سیدضیاءالدین طباطبای، با پشتیبانی بریتانیا در سال ۱۲۹۹ کودتایی بی‌خون‌ریزی را به انجام رساندند. اندکی بعد، رضاخان سیدضیاء را به حاشیه راند و مناصب نخست‌وزیری و وزارت جنگ را هم‌زمان در اختیار گرفت. در سال ۱۳۰۴، او با کنار زدن آخرین شاه قاجار تاج بر سر نهاد و به‌عنوان رضاشاه پهلوی بنیانگذار سلسله‌ای شد که تا سال ۱۳۵۷ استمرار یافت (همان: ۵). بدین‌سان، فرآیند «رضاشاه شدنِ رضاخان» آهسته اما پیوسته پیش رفت. او در اسفند ۱۲۹۹ با لقب تازه‌ی سردار سپه وارد کابینه شد و در اردیبهشت ۱۳۰۰ با برکناری مسعودخان کیهان وزارت جنگ را

قبضه کرد. رضاخان در کمتر از نه ماه، با انتقال ژاندارمری از وزارت داخله به وزارت جنگ، جای‌گزین‌سازی افسران ایرانی قزاق به‌جای افسران سوئدی و انگلیسی، و سرکوب شورش‌های ژاندارمری در تبریز و مشهد، قدرت خود را در ارتش تثبیت نمود. او همچنین با قلع‌وقمع جنبش جنگل جایگاه نظامی خویش را بیش‌ازپیش تقویت کرد. برقراری روابط دوستانه با شوروی، تسهیل خروج ارتش سرخ از خاک ایران، گردآوری لشکری بزرگ و اتحاد با جناح‌های رادیکال و غیرمذهبی نهضت، نهایتاً به شکست جنگلی‌ها انجامید. تا اوایل ۱۳۰۳، رضاخان به چنان قدرتی دست یافته بود که توانست از مجلس عنوان فرماندهی کل قوا را برای خود اخذ کند (آبراهامیان، ۱۳۹۷: ۱۴۹-۱۴۸).

رضاشاه برخلاف فرزندش محمدرضا، دلبستگی یا تمایلی ویژه به اسلام و شعائر مذهبی نشان نمی‌داد. با این حال، چون اقتدار او بر دولت و روابط طبقاتی ارتجاعی استوار بود، امکان رویارویی مستقیم با نهاد دین و تحدید واقعی نقش آن در جامعه را نداشت. او هم‌چون هر رهبر یک دولت طبقاتی آگاه بود که بدون بهره‌گیری از کارکرد ایدئولوژیک دین در سرکوب و توجیه توده‌ها، انسجام ساختار قدرت و استمرار روابط مبتنی بر تبعیض و استثمار ناممکن خواهد بود (صبوری، ۱۳۹۹: ۱۱۳). از همین رو در نطق خود به تاریخ ۴ اردیبهشت ۱۳۰۵، پس از تاجگذاری، تصریح کرد: «توجه مخصوص من معطوف حفظ اصول دیانت و تشدید مبانی آن بوده و بعد نیز خواهد بود. زیرا که یکی از وسایل مؤثره وحدت ملی و تقویت روح جامعه‌ی ایرانیت را تقویت کامل از اساس دیانت می‌دانم» (مکی، ۱۳۶۱، ج ۴: ۳۸).

سرانجام، در روز سه‌شنبه ۲۴ آذر ۱۳۰۴، رضاشاه طبق ترتیبات رسمی در مجلس شورای ملی (دوره پنجم) حاضر شد؛ در برابر قرآن زانو زد، آن را بوسید، بر فراز سر برد و سپس سوگند قانونی را تلاوت کرده، بار دیگر کتاب را بوسید و بر میز نهاد و تالار را ترک گفت (مکی، ۱۳۶۱، ج ۴: ۱۴). فردای آن روز نیز در بیانیه‌ای اعلام داشت: «در این موقع که به حول قوه الهی به تخت سلطنت ایران که از طرف ملت به من تفویض شده جلوس می‌کنم، لازم می‌دانم اراده خود را به همه اعلام نمایم تا بدانند کوشش من در آینده هم‌چون گذشته معطوف به سوق دادن وطن عزیز به سوی ترقی و تعالی خواهد بود. امیدوارم خداوند در این نیت مرا موفق دارد» (همان: ۱۵-۱۴).

سه ستون اصلی که رضاخان بر پایه‌ی آن‌ها مسیر سلطنت را هموار ساخت عبارت بودند از: نیروهای مسلح، ائتلاف احزاب اکثریت در مجلس پنجم و حمایت قدرت‌های خارجی. نخست، او با افزایش بودجه‌ی ارتش نهادی ساخت که برای نخستین بار پس از قرن هجدهم (۱۱۷۹-۱۰۷۹ش) به ستون پشتیبان اقتدار سیاسی بدل شد. دوم، مجلس پنجم که در ۱۳۰۳ش/۱۹۲۴م گشایش یافت، به سکوی دیگری برای صعود

او به قدرت تبدیل شد. سوم، نظم جهانی در این مقطع، شرایط مساعدی برای او فراهم آورد: در همین سال، با شکست شیخ خزعل، مناطق نفت‌خیز به قلمرو ایران ملحق شد و انگلیسی‌ها رضاخان را مردی نیرومند می‌دیدند که توان پاسداری از منافع نفتی‌شان و سد کردن نفوذ بلشویکی را داشت. از همین رو، وزیر مختار بریتانیا در برابر اقدامات رضاخان نه‌تنها سکوت نکرد بلکه حمایت عملی از او را در دستور کار قرار داد (فوران، ۱۳۹۲: ۳۰۸-۳۰۷).

مهم‌ترین وظیفه‌ی دولت کودتا و شخص رضاخان، در این میان، سرکوب جنبش‌های ضدانگلیسی هم‌چون نهضت جنگل، قیام کلنل محمدتقی‌خان پسیان در خراسان (۱۳۰۰)، و کودتای ابوالقاسم لاهوتی در تبریز (۱۳۰۰) بود. افزون بر آن، جلوگیری از قدرت‌گیری جریان‌های کمونیستی و انقلابی در سایر نقاط کشور و در عین حال، پاسداری از ساختار دولت و نظام فتوئالی در اولویت قرار داشت. رضاخان با این هدف، دو نیروی پراکنده‌ی قزاق و ژاندارمری را در قالب ارتشی واحد ادغام کرد و پس از دستیابی به فرماندهی کل قوا، نفوذ سیاسی و معنوی خویش را بر این ارتش تثبیت نمود (صبوری، ۱۳۹۹: ۱۴-۱۳). رضا شاه فلسفه نظامی‌گری یعنی الگوی قدرت و نظم را راهنمای سیر خویش به سوی هدف می‌شناخت (بروجردی، ۱۳۸۹: ۱۰۳). در همین راستا، آشکارا بر ملی‌گرایی نظامی محور تأکید می‌کرد و آن را جای‌گزینی برای اسلام در ایجاد پیوستگی اجتماعی ایرانیان می‌دانست (همان: ۱۰۳).

دولت پهلوی به منظور رسیدن به توسعه و ترقی و تکامل وعده‌ی احیای عظمت و شکوه ایران باستان را به ایرانیان می‌دهد. نگاه به گذشته پر افتخار به طور معمول عنصری مهم در گفتمان ناسیونالیستی است که نوید بخش امکان‌پذیری نیل مجدد به آن است و در دوران مدرن، در جامعه‌ی ایران و گفتمان سیاسی به اشکال متفاوت بر آن تأکید شده است. در این‌جا نیز تصویر سازی از ایران باستان با شکوه و قدرت طلبی و عظمت پرستی هم‌راه است تا ذهنیت ایرانی بر مبنای یک گذشته‌ی آرمانی (ژوئیسانس) که افق‌های آن در آینده نیز دیده می‌شود، شکل گیرد. هم‌چنین در این مسیر اسطوره پردازی و ساخت و پرداخت شخصیت‌های اسطوره‌ای و حماسی هم‌چون کوروش و داریوش افزون بر کسب مشروعیت برای دولت پهلوی، می‌تواند فانتزی تولید شده برای سوژه‌ها را جذاب و گیرا جلوه دهد و اذهان سوژه‌های سیاسی را به شکل حماسی و آرمان‌گرایانه آماده‌ی جاه طلبی و بلند پروازی‌های دولت کند (مشیرزاده و مینادی، ۱۳۹۸: ۲۳۵). بهمن روئین در روزنامه‌ی جشن شاهنشاهی ایران می‌گوید:

کورش کبیر از اقوام کهن و متنوع ایرانی، ملتی واحد ساخت، با ملتی مشخص، رضا شاه کبیر از جامعه متشتت و در آستانه‌ی تجزیه، جامعه‌ی یک پارچه و واحد به وجود آورد و برای اولین بار پس از دوران هخامنشیان و ساسانیان، مردمی از نظر ظاهر و از لحاظ اندیشه یکسان به وجود آورد. کورش کبیر تاریخ ایران باستان را بنیاد نهاد، که پس از بیست و پنج قرن هنوز استوار و پایدار ادامه یافته است و رضا شاه کبیر تاریخ ایران نوین را به وجود آورد که بتواند مقام شایسته خود را در خانواده ملل قرن بیستم احراز کند(روزنامه جشن شاهنشاهی، شماره ۲۸، ۱۳۵۰: ۵).

گرچه خاستگاه این نوع تاریخ‌نگری به میرزا آقاخان کرمانی و آئینه اسکندری بازمی‌گشت، اما در روزگار رضاشاه به اوج خود رسید و به یک وظیفه‌ی ملی برای نخبگان فرهنگی بدل شد (مسکوب، ۱۳۸۵: ۱۱-۱۲). نتیجه‌ی عملی این گرایش، ظهور معماری باستان‌گرا، تدریس زبان پهلوی در دانشگاه (۱۳۱۴)، تأسیس فرهنگستان برای واژه‌سازی فارسی (۱۳۱۴)، و بنیان‌گذاری موزه‌های مردم‌شناسی و باستان‌شناسی بود؛ تا سرانجام کتابخانه‌ی ملی نیز در ۱۳۱۶ تأسیس شد (ماتی، به نقل از کرونین، ۱۳۸۳: ۲۰۱). در این گفتمان آموزشی، سه‌گانه‌ی «خدا، شاه، میهن» همواره مورد ستایش قرار می‌گرفت و هرگز از ستایش فضایل اطاعت مدنی، انضباط و اخلاق خسته نمی‌شد (همان). از نظر معماران ایران نوین فقط یک راه برای این تحقق خواسته‌ها وجود داشت و آنهم ایجاد یک دولت مقتدر مرکزی و سرسپردن زمام امور به دست رهبری میهن‌پرست و امتحان شده بود(زیباکلام، ۱۳۹۸: ۲۶۳).

مدرنیزاسیون و جهت‌گیری اعتقادی نژادی دولت در میان نخبگان پهلوی نیز احساس ضدروحانی ایجاد کرد. با توجه به تمایل آن‌ها برای ایجاد یک ملت ایرانی که توسط یک سکولار تعریف شده بود، که داستان از دوران باستان ساخته شده و با جنبه‌هایی تکمیل شد؛ از جمله، از پیش‌رفت در غرب‌زدگی و موقعیت اجتناب‌ناپذیر ضد روحانی در حال تبدیل شدن بود. اطرافیان تحصیل کرده غربی رضاشاه مانند تقی‌زاده، کاظم زاده-ایران‌شهر، علی اکبر سیاسی، علی دشتی، مصطفی عدل، امیراعلام و محمد ساعد سخن‌گو شدند برای پیشبرد مفهوم تدوین ایدئولوژی و هویت ایرانی با استفاده از منابع غربی. پیش‌رفت مادی در شکل دادن به هویت جدید اهمیت فزاینده‌ای پیدا کرد و به تدریج روحانیون به عنوان ضد پیش‌رفت تلقی شد(vaziri, ۱۹۹۳: ۱۹۴).

مع هذا به قدرت رسیدن این دولت جدید یکی از نقاط عطف تاریخ ایران است. رضاخان هیچ علاقه‌ای به اصلاحات بنیادین اجتماعی که به نفع طبقات عمومی مردم بوده باشد نداشت. کوشش‌های اصلاح‌طلبانه او غالباً اقداماتی در زمینه تمرکز قدرت در دست دولت مرکزی و بالا بردن کارائی‌ها بود، که از جمله سرکوبی حرکت‌های قبیله‌ای و یا خودمختاری‌طلبانه و تقویت ارتش و نظام اداری را می‌توان نام برد (کدی، ۱۳۶۹: ۱۳۸). لذا اولین توجه رضا خان — قوام السلطنه — سرکوب حرکت‌هایی بود که نظم پاگرفته‌ی موجود را تهدید می‌کرد (همان: ۱۴۰). رضاخان از روزی که در سال ۱۹۲۱ به تهران لشکر کشید، تشخیص داده بود که تشکیل یک دولت واحد و تحکیم قدرت شخصی مستلزم ایجاد یک ارتش مدرن بود که بتوان از آن در راستای سرکوب مراکز قدرت استانی مانند رهبران قبایل، زمین‌داران بزرگ و اعضای قدرت‌مند روحانیت شیعه استفاده کرد. بنابراین، رضاخان برنامه‌نوسازی شدن را با اروپایی شدن ایرانیان آغاز کرد (kia, ۱۹۹۸: ۱۹). رضا شاه در اثبات تعهد شیعی خویش، حتی علناً دسته‌ی عزاداران را در طول ماه محرم هدایت می‌کرد. اما پس از تاج‌گذاری در سال ۱۳۰۴ و تحکیم قدرت خویش، رضا خان که از آن پس به عنوان رضا شاه پهلوی شناخته می‌شد، با آن معدود علمایی نظیر سید حسن مدرس که جرأت مخالفت علنی با او را نداشتند، بی‌رحمانه برخورد کرد. با این اوصاف، بسیاری از گروه‌ها و افرادی که پیش‌تر ضد سلطنت بودند، از تمایلات ضد کمونیستی رضا شاه به دلیل نگرانی از احتمال قدرت‌گیری بلشویکها در ایران استقبال می‌کردند (متین، ۱۴۰۱: ۳۳-۳۲).

ناسیونالیسم باستان‌گرا، برای ایجاد چنین سطحی از هم‌گرایی به ترویج گفتمان ضدیت با اقوام پرداخت. بدین سان، زیست‌جهان ایران عرصه‌ای نه برای گفت‌وگو و رشد عقلانیت تفاهمی، بلکه به عرصه‌ی جنگ میان اقوام با دولت پهلوی مبدل شد (زیباکلام و رستمی، ۱۳۹۷: ۲۲۱). به تعبیر مهرزاد بروجردی بیان می‌کند که: «رضاخان دلیل وجودی دولت را عرفی می‌دانست، هستی‌قانون و نظم را ضروری می‌دید، بر سرکوب اقوام و افکار جدایی‌طلب (به تعبیر بروجردی) پای می‌فشرد و رهبر متمرکز و مستبدانه را ناچار می‌شمرد. وی در سفرنامه‌های خویش به خوزستان و مازندران (نوشته‌ها در سال‌های ۱۳۰۵-۱۳۰۳) شاهانی چون شاه اسماعیل، شاه عباس، نادرشاه و کریم خان زند را می‌ستاید که آنان خواهان امپراتوری با ثبات و پر شکوت سرزمین پارس بودند (بروجردی، ۱۳۸۹: ۱۰۱).

از این رو، اساساً دولت‌های مدرن ایرانی و ترکیه و عراق در تقابل با جنبش‌های گُردی تکوین و تثبیت یافت برای مثال دولت مدرن ایرانی پاسخی به شورش‌های قومی از جمله شورش سمکو بود. دولت بعدی پهلوی نیز در تقابل با جمهوری گُردستان به رهبری قاضی محمد تحکیم شد فلسفه‌ی دولت مدرن ایرانی حفظ و احیا سلطنت امپراتوری پارسی بر سایر اقوام است که مفاهیم ایران چند قومیتی و ایران پلورال و

دموکراسی، هژمونی یا ایدئولوژی همان ممالک محروسه است. دولت ایرانی دارای دو بعد نظامی/دیوانی و فرهنگی ایدئولوژیک است که سپاه و ارتش و بوروکراسی بعد نظامی و اداری آن با مشروعیت حقوق و قانون امنیت ملی و منابع ملی است و مفاهیم ایران پلورال و مدنیت ابعاد ایدئولوژیک آن است گرد تنها ابعاد نظامی و دیوانی آن را درک می‌کند و غافل از ابعاد ایدئولوژیک و مفهومی آن اسات به همین دلیل دچار پارادوکس عمل و تئوری گشته است (قادری، ۱۴۰۱: ۱۷۶-۱۷۵).

تصویرسازی جعلی از شخصیت، ماهیت و عملکرد تاریخی رضاخان و کارزار خلق افکار پیرامون ویژگیها و «دستاوردهای خاندان ایران ساز پهلوی» در گرایش و هم‌سویی بخش‌هایی از جامعه به عملکرد و جایگاه رضاخان در تاریخ معاصر ایران، نقش مهمی داشته است. ما در مورد رضاخان هم مانند برخی چهره‌های دیگر از جمله کورش هخامنشی، با یک تصویر غیر تاریخی، اغراق آمیز و تحریف شده روبه‌رو هستیم. تصویری که بدون در نظر گرفتن واقعیتهای اوضاع جهان و ایران در آن مقطع تاریخی و بدون توجه به پیامدهای بلندمدت سیاست‌ها و اقدامات رضاخان، به افسانه بافی در مورد سیمای «باشکوه رضاشاه بزرگ» مشغول است (صبوری، ۱۳۹۹: ۷). لذا رضا شاه و تصویر سازی غیر واقعی او نیز مانند کوروش یک تصویر غیر واقعی است که به تعبیر متیوس شولز، خیرخواهی و سخاوت‌مندی که در تاریخ به کوروش کبیر نسبت داده شده، تنها یک شوخی فریبنده است. شولز افزوده است که، استوانه‌ای که در حال حاضر از آن به عنوان نخستین سند حقوق بشر یاد می‌کنند و یک کپی از آن را به عنوان نماد حقوق بشر در سازمان ملل متحد قرار داده اند چیزی جز یک نماد تبلیغاتی بی‌شرمانه نیست. و حتی بعضی از خطوط حک شده بر روی این استوانه‌ی کوروش به درستی ترجمه نشده‌اند (کواکبیان، ۲۰۲۱: ۷۴-۷۳).

در تفکر ایران باستان‌گرا و ایدئولوژی ایران‌شهری، هویت ایرانی امری ماورائی، فرامادی، فرا زمانی و فرامکانی جاوید و نامیرا به‌مثابه‌ی یک روح همیشه زنده تلقی می‌گردد (حقمردی، ۱۳۹۷: ۴۱). لازم به ذکر است که منظور از مفهوم ایران‌شهری، به تعبیر ریچارد فرای: «ایران‌شهر همان سرزمینی بود که در آن فارسیان حکومت می‌کردند یا آن که غالباً فرهنگ فارسی یا فرهنگ ساسانی در آن برتری داشت» (فرای، ۱۳۶۳: ۳۱).

بدین سان، ملی‌گرایی ایرانی در بازگشت به گذشته‌ی از یاد رفته نیز با همان شکل مطالعه علمی به کندوکاو فراسوی تاریخ و اسطوره‌های دیرین روی می‌آورد. درست در میانه‌ی تغییر نام رضا خان به پهلوی و «انتشار ایران باستانی، پورداود ترجمه نخستین» (مسکوب، ۱۳۸۵: ۱۴). و کهن‌ترین بخش اوستا — گاتها — را

منتشر می‌کند و می‌نویسد که زهی شاد و سرفرازم که پس از بیش‌تر از هزار سال انقراض دولت زرتشتی اول کسی هستم که معنی سرودهای پیغمبر ایران را به زبان امروزی آن مرز و بوم درآورده و به معرض مطالعه‌ی عموم می‌گذارم. «بدیهی است که چنین نگرشی زمینه‌ی کافی برای برنامه‌ای آموزشی را فراهم می‌کند که به عنوان بخش‌هایی در کتاب‌های درسی تاریخ، زبان و مطالعات اجتماعی، به شدت با ملیت و نژاد پرستی همراه شود. همه‌ی این مباحث به منظور بالا بردن آگاهی ملی و نژادی مردم بود. به ناچار نژاد آریایی و تاریخ پیش از اسلام (تمدن) در نتیجه کاوش‌های مستشرقان غربی، موضوعات مورد علاقه‌ی تبلیغات پهلوی برای رونق بخشیدن به موضوع هویت ایرانی به شمار می‌رفت» (Vaziri, 1993: 195).

در نتیجه، ناسیونالیسم رضا شاه دو جنبه داشت: فکری و عملی. البته او نظریه پرداز نبود و اطلاعات ابتدایی خود از تاریخ ایران باستان را از روشن‌فکران ناسیونالیستی گرفته بود که نزدیک‌ترینشان به او فرج‌الله بهرامی بود. (کاتوزیان، ۱۳۸۹: ۴۳۱). البته در کنار بهرامی، فروغی و علی اکبر داور نیز چنین نقشی را در کنار ایشان ایفا کردند. محمد علی فروغی (ذکال‌الملک) از همان ابتدای قدرت گرفتن سردار سپه پس از کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ به حمایت از وی همت گماشت (غنی‌نژاد، ۱۳۹۵: ۱۶۰). محمد علی فروغی مؤثرترین راه هویت بخشی را در نگارش جنبه‌های ملی‌گرایانه در کتاب‌های تاریخی و آموزشی می‌دید و در همین راستا قدمت گرایش‌های وطن‌خواهانه‌ی ایرانیان را با اتکا به اندیشه‌ی زرتشتی به سه هزار سال پیش میرساند و اعتقادات آن‌ها به دین زرتشت و خط و زبان‌شان را ستوده است (مختاری و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۴۱). از این نظر بدون تردید فروغی را باید در زمره‌ی فرهیخته‌ترین و مؤثرترین «معماران ایران نوین» دانست (زیباکلام، ۱۳۹۸: ۲۶۰) داور نیز به همراه دو تحصیل‌کرده‌ی اروپارفته‌ی دیگر یعنی عبدالحسین تیمورتاش و نصرت‌الدوله فیروز، از همان ابتدای برآمدن پهلوی اول همراه وی بود و به شدت از او در مراحل مختلف قدرت گرفتنش حمایت کرد و لذا در مرکز توجه و اعتماد او قرار داشت. که در ادامه، داور نیز با اصلاحات جسورانه و گسترده خود در نظام قضایی کشور در زمانی که در کابینه‌ی مخبر السلطنه وزیر عدلیه بود کاردانی خود در عمل نشان داده بود (همان: ۱۷۱). این ناسیونالیسم نشأت گرفته بود از: ۱) آگاه شدن به افکار ناسیونالیستی و تاریخ اروپا؛ ۲) آگاهی و توجه نوینی به تاریخ ایران باستان؛ ۳) روان‌شناسی ستم‌دیدگان که ترکیب از خشم و سرافکندگی را با آرمان‌های مینوی و عقده خودبزرگ‌بینی یک‌جا جمع می‌کند. (کاتوزیان، ۱۳۸۹: ۴۳۲). دولت پهلوی با استفاده از نمادسازی، اسطوره‌سازی و ایدئولوژی ناسیونالیسم باستان‌گرای ایرانی تلاش می‌کرد تا قدرت کنترلی خود را در مقابل رقبای اجتماعی خود تحکیم بخشد و تثبیت کند و تغییرات اجتماعی مطابق با میل خود را اجرایی سازد (شریعتی و عباسی شاهکوه، ۱۳۹۷: ۹۰). لذا اگر تجدد (مدرن‌سازی) هدف رضا شاه و تمرکز روش او بود، ناسیونالیسم

ایدئولوژی یا مرامی بود که هردو را مشروعیت می‌بخشید (ماتی به نقل از کرونین، ۱۳۸۳: ۲۰۱). با این وجود، سیاست نوسازی سه عرصه پیوسته را مدنظر داشت. اولاً، چون نیکولای اول، برای رضا شاه، نوسازی به منظور ایجاد دولتی قدرت‌مند و متمرکز بود. برخلاف تبلیغات زیادی که سلطنت‌طلب‌ها و بخشی از ناسیونالیسم‌های ایرانی تا کنون کرده‌اند. رضا شاه علاقه‌ی چندانی به اصلاحات بنیادین اجتماعی که به سود عموم مردم باشد، نداشت. سیاست‌های نوسازانه‌ی او عمدتاً اقداماتی در زمینه‌ی تمرکز قدرت در دست دولت مرکزی، از جمله مهار و حذف تمایلات مرکزگرایز و سرکوب جنبش‌های مردم غیر فارس‌زبان و تقویت ارتش و نظام اداری بود. ثانیاً، نوسازی به معنای ایجاد تصور هویت واحد ملی از طریق برنامه‌های آموزشی اجباری، سیستم پرورشی هم که به الزام با اروپا و هم ارضای رجال ترقی‌خواه و اروپارفته ضروری به نظر می‌رسید. و در همان حال توجه و حساسیت شاه و درباریان او را به تقلید از اقدامات آتاترک منعکس می‌کرد. ثالثاً، نوسازی به معنای نهضت فرهنگی بود. نهضت فرهنگی به معنای بازگشت به اصل خویش و احیای فرهنگ اصیل ملی بود (شمس، ۱۳۸۹: ۳۷۸). در این میان، کردستان ایران بیش‌تر از هر بخش دیگری از ارتش ایران لطمه دیده است. قدرت کاملاً در چنگ ارتش، ژاندارمری و پلیس و به خصوص شاخه‌ی ساواک که به دقت تمامی تحرکات کرده‌ها را زیر نظر دارند، قبضه شده است. چنانچه یک کشاورز کرد از روستایی به روستای دیگر پا بگذارد، استعلام «کدخدا»ی روستا لازم و اجباری است، چرا که هرگونه ملاقاتی باید تحت نظارت ژاندارمری صورت گیرد. پس از انعقاد قرارداد «الجزایر» بین دو رژیم عراق و ایران که باعث زوال جنبش بارزانی شد؛ تمامی سکونت‌گاه‌های مرزی تحت کنترل شدید قرار گرفتند. تبعیض ملی علیه کردستان ایران مشهود است و رژیم شاه حاضر نیست موجودیت ملت کرد را به عنوان ملتی غیرفارس به رسمیت بشناسد و تنها این خلق را به عنوان مردمانی چندپاره در کشورهای مختلف تعریف می‌کند؛ حداقل آمال و مطالبات ملت کرد به شدیدترین نحو سرکوب گشته و سیاست هم‌گون‌سازی که در برنامه‌ی رضا شاه بود؛ هم‌چنان به قوت خود باقیست. این تبعیض در اقلیم بلوچ، عرب و آذری نیز وجود دارد. با وجود این که بیش از نیمی از جمعیت ایران را ملل غیرفارس تشکیل داده‌اند؛ اما رژیم شاه به وجود هیچ یک از آن‌ها اعتراف نکرده است. آیا ممکن است، مسأله‌ی ملتی که هنوز موجودیت آن به رسمیت شناخته نشده؛ حل شود؟ (قاسملو و دیگران، ۱۳۹۳: ۶۰).

### رضا شاه و آرمان‌شهر ایرانی: اضطراب از وضعیت تاریخی

رضا شاه سرسختانه اسرار داشت ناسیونالیسم مبارز را به عنوان اصل انسجام اجتماعی جای‌گزین اسلام سازد. در این برهه‌ی زمانی، ناسیونالیسم نه تنها در ایران بلکه در هند (حزب کنگره)، ترکیه (ترک‌های جوان) و مصر (حزب وقد) نیز از همه مسلک‌های سیاسی رقیب پیش افتاده بود. جاذبه‌ی ناسیونالیسم در

ایران فقط به نخبگان دیوان سالار سنتی و فرزندان ایشان محدود نمی شد. برعکس حتی بر فرهیختگان مترقی با تجربه‌ای مانند تقی بهار، میرزاده عشقی، محمد فرخی یزدی، حسینی گیلانی، کسروی لاهوتی، عارف قزوینی و میرزا اسکندری (سوسیالیست) نیز هریک به نحوی برنامه‌ی ناسیونالیسم سید ضیاء و رضا خان و نیاز به وجود یک حکومت مرکزی نیرومند را تایید کردند. (بروجردی؛ کرونین، ۱۳۸۳: ۲۲۳). کسروی در این خصوص بیان می‌کند که: «امروز یکی از گرفتاری‌های ایران، بلکه بدترین گرفتاری پراکندگی ایرانیان است. مردمی دارای سرزمینی مشترک و در حیطه یک دولت زندگی می‌کنند نباید به فرقه‌های رقیب تقسیم شوند (کواکبیان، ۲۰۲۱: ۱۲۵).<sup>۱</sup> بدین سان، گفتمان ناسیونالیستی به مثابه‌ی یک تفکر متافیزیکی می‌خواهد تفاوت‌های ملی، اتنیکی و زبانی را به عنوان غیر با اتکا به منطق «همان» سرکوب کند و بر همین اساس این تفاوت‌های هویتی را یا نادیده می‌گیرد یا آن‌قدر آن‌ها را تقلیل و بی‌اهمیت می‌سازد که بتواند آن‌ها را ذیل «همان» تعریف کند و جزئی از ساختار و هویت خود معرفی نماید، تا بدین سان آنها را خرده (خرده فرهنگ)، لهجه، فرهنگ‌های محلی و ... بازنمایی کند و بتواند همه‌ی این تفاوت‌ها را بخشی یا نمودی از همان هویت ملی، هویت ایرانی معرفی نماید (حقمردی، ۱۳۹۷: ۹).

در چنین بستری از تاریخ، انسان ایرانی/فارسی و به تبع رضا شاه، نسبت به وضعیت تاریخ ایران مضطرب بود. «وضعیتی که ناشکیبایی آشکار رضا شاه برای رساندن ایران به سطح کشورهای پیشرفته، بیزاری غریزی او نسبت به گرایش‌های مرکزگريزانه در ایران، دل‌بستگی شدید میهن پرستانه او به تاریخ باستانی و افتخارات و شکوه گذشته، باعث شده بود که احساسات ناسیونالیستی هیچ‌گاه سیاست آموزشی ایران در دهه‌های ۱۳۰۰ و ۱۳۱۰ را ترک نگوید» (ماتی، به نقل از کرونین، ۱۳۸۳: ۲۰۱) که پیامدهای چنین رویکرد و سیاستی که آرمانش «وحدت ملی» و ساختن کشوری نیرومند بود (همان). از این رو با ظهور حاکمیت پهلوی نهاد آموزش به شکل فراگیری تحت کنترل دولت قرار گرفت و قوانین آموزشی و اجباری علاوه بر تدوین توسط دولت، صبغه‌ای عملیاتی پیدا کرد، برای مثال در دولت پهلوی اول تصمیم گرفته شد انبوه کودکان عشایر باسواد گردند (مختاری و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۲۴). این مدارس بخشی از آن چیزی بود که فوکو به عنوان شبکه‌ی چندگانه متنوعی از عناصری مانند: دیوارها، فضاها، نهادها، نقش‌ها و گفتمان‌ها توصیف کرده بود. تأملات تئوریک در رابطه با نسبت ملت‌سازی و آموزش عمدتاً بیان‌گر این مسئله بود

<sup>۱</sup> البته نباید فراموش کرد که پان فارسیسم یا ناسیونالیسم فارسی را می‌توان از اساس علیرغم مشارکت نخبگان فارس محصول ترک زبانان فارس تلقی کرد (محمدپور، ۲۰۲۱: ۱۸).

که ضرورت ساخت ملت و شکلگیری دولت دو فرایند اصلی را موجب خواهد شد که هر دو فرایند، بر مرکزیت و تفوق قدرت و هم‌چنین بر نقش آن به‌مثابه‌ی آموزش‌دهنده متکی بود( همان: ۲۲۲).

در کنار این موضوع، شاه محوری و تلاش برای تحقق وجهه کاریزماتیک رضا شاه یکی از اهداف اساسی برگزاری جشن‌های مرتبط با شخص رضا شاه بود. برپایی مراسم جشن ریاست وزرایی رضا خان در سال ۱۳۰۲ را باید اولین جشنی دانست که در عصر پهلوی در ایران و کردستان برپا شد. در آبان ماه ۱۳۰۲ به همین مناسبت، جشنی در سنندج با حضور بزرگان شهر بزرگان شهر برگزار و به قرائت دست خط رضا خان در قبول ریاست وزرایی برای عموم پرداخته می‌شود و جشنی مفصل توسط «سرهنگ احمدخان» برپا و با صدای زنده باد وزیر نیرومند جنگ از این اتفاق استقبال شده و مجلس شادی «تا پاسی از شب به دعای ذات اعلیٰ حضرت همایونی ارواحنا فدا و موفقیت سردار سپه رئیس وزرا و وزیر جنگ» خاتمه می‌یابد. در سایر مناطق کردنشین نیز مجالسی این چنین برپاگشته است؛ مثلاً در شهر بیجار، مراتب خوشحالی بزرگان و عموم مردم با ارسال تلگرافی به رضا خان و تشکر از ایشان برای پذیرفتن چنین مقامی ابراز شده است(جهانگیری و نوربخش، ۱۴۰۱: ۱۰۷).

البته این نوع فرهنگ عالی از بالا و از طرف الیت روشن‌فکری هدایت می‌شود و یک فرهنگ روستایی با یک فرهنگ شهری، ادبی و پلورال با پشتوانه‌ی انجمن‌های علمی دولتی جای‌گزین می‌شود. به همین دلیل، ناسیونالیسم در کل به تشکیل موسسات، واحدهای آموزشی و انجمن‌های بزرگ فرهنگی و تاسیس موزه‌ها نیاز دارد. در این راستا مابین سال‌های ۱۹۲۲ تا ۱۹۴۰ بیش‌ترین موسسات دولتی اعم از سیاسی، آموزشی و فرهنگی در ایران دایر می‌شود. به عنوان نمونه موزه‌ی ملی ایران سال ۱۹۳۳ تاسیس می‌شود. در این موزه آثار باستانی که در کل جغرافیای ایران وجود دارد جمع‌آوری می‌شود و به عنوان بخشی از تاریخ ایران-فارسی به نمایش گذاشته می‌شود. در امر آموزش برای نمونه می‌توان به تاسیس دانشگاه تهران در سال ۱۹۳۴ و هم‌چنین آموزش اجباری موسیقی که در زمان رضا شاه و برای اشاعه موسیقی و فرهنگ موسیقی اشاره کرد. همه‌ی این کارها و مدرن‌سازی‌ها در واقع از طرف رضا شاه و ناسیونالیسم فارسی-ایرانی برای تاسیس و تشکیل یک ملت (ایران-فارسی) شکل می‌گیرد. اما سرزمینی که ناسیونالیسم فارس بر آن حکومت می‌کرد در واقع موزائیکی از ملت‌ها و فرهنگ‌های مختلف بود. حتی از لحاظ مذهبی هم این سرزمین در واقع یک‌دست نبود. در عین حال فرهنگ‌ها و ملت‌های مختلف هریک برای خودشان با وجود واردات مدرن و ایده‌های مدرن در پی تشکیل دولت-ملت‌های خویش و تاسیس کشورهای مستقل خود بودند. نه تنها این ملت‌ها از فارس‌ها عقب افتاده‌تر نبودند، بلکه بعضاً از لحاظ فرهنگی و حتی شخصیت ملی از فارس‌ها

پیش‌رفته‌تر بودند. برای نمونه ترک‌ها که از لحاظ زبانی و فرهنگی به ترکیه نزدیک‌تر بودند، سال‌ها بود که امپراتوری بزرگی به مانند عثمانی داشتند و حتی خودشان در ایران برای صدها فرمان‌روا بودند، اما فرمان‌روایان بیش‌تر مذهبی. حتی از لحاظ مدرنیته هم به دلیل نزدیکی ترک‌ها با مرزهای شوروی سابق و آذربایجان که در آن زمان صنعتی شده بود، مهاجرت و رفت و آمد کارگران ترک آذری برای کار در کارخانجات شوروی، باعث به وجود آمدن حتی طبقه‌ی کارگر و طبقات شهری در تبریز شده بود و به همین دلیل هم در دوران مشروطه یکی از احزاب مهم آن زمان (اجتماعیون عامیون) که در واقع حزبی سوسیال دموکرات بود، در تبریز تاسیس شده بود. یا برای نمونه در اهواز و در میان عرب‌های آن‌جا، با وجود شرکت‌های نفتی انگلیس، طبقه‌های کارگری و شهری به وجود آمده بود. در کردستان با وجود هم‌مرز بودن با امپراتوری عثمانی و نزدیکی بیش‌تر به اروپایی‌ها، آشنایی بیش‌تری با مدرنیته و اصل به وجود آوردن دولت ملی وجود داشت. به همین دلیل هم رهبری هم‌چون اسماعیل خان سمکو، به دنبال تاسیس کشور کردستان بود. اما با وجود این‌ها، رضا خان و ناسیونالیسم فارسی، از طریق سرکوب و کشتار وسیعی که انجام دادند، سعی در خاموش کردن صداها و هویت‌طلبانه در مناطق مختلف و فارس‌یزه کردن مردم داشتند و برای همین هم قانون اجباری کردن زبان فارسی را برای تمام مردمی که در جغرافیای سرزمین ایران زندگی می‌کردند تحمیل کردند (ناسری، ۱۴۰۰: ۲۹۱-۲۹۰).

این گونه رویکرد به شکل کلی می‌توان در قالب علوم شاهی مشاهده نمود. علوم شاهی مجموعه متن‌ها، گفتمان‌ها و برنامه‌های پژوهشی‌ای را شامل می‌شود که یک محور کانون دارد، یعنی «شاه». این متن‌ها و گفتمان‌ها با شبکه کنش‌ها و پراکسیس‌هایی پیوند دارند که دانش‌ها و سیستم مفاهیم را مستقیماً به میدان‌های قدرت سیاسی مستقر متصل می‌کنند (نجف‌زاده، ۱۳۹۷: ۳۴). علوم شاهی در ایران با تکیه بر نهادهای نو ظهور دانشگاهی و موسسه و بنیاد‌های فرهنگی تکوین پیدا کرد. علوم شاهی در ایران در واقع بستر معرفت‌شناختی و رژیم دانایی جدید زیست قدرت ایرانی‌اند (همان). این دستگاه فکری همان‌طور که بیان شد به دنبال وحدت ملی و یک پارچگی جامعه است که بتواند گریز از مرکز و اضطراب وضعیت حاکم بر این قاعده را کاهش دهد. لذا آرمان‌شهر انسان ایرانی/فارسی در یک بُعد دوگانه‌ی ایجابی/سلبی عمل می‌کند. به این معنا که، در ساحت ایجابی، آرمانش بازنمایی امر کهن ایرانی در ساحت امر جدید است، در عین حال، وضعیت سلبی را بر انسان این جغرافیای سیاسی حاکم می‌کند. لذا آرمان‌شهرها تصاویر اجتماعات آینده‌ی بشری‌اند که در آن‌ها ستیزها و نابسامانی‌ها (عنصر امر سیاسی) برای همیشه بر طرف و به دنیایی مملو از صلح و هماهنگی منجر می‌شود (استاوراکاکیس، ۱۴۰۰: ۱۹۱). اما هر فانتزی آرمان‌شهری معکوس خویش و نابودی خویش را می‌آفریند. به بیانی دیگر، جنبه‌ی دل‌پذیر فانتزی در ساخت‌های

آرمان‌شهر با جنبهٔ عولناکی جفت می‌شود که عبارت از نیاز پارانویایی به سپهر بلایی شرم‌آور است. معصومیت — و نیز خطر — ساخت‌های آرمان‌شهری زمانی آشکار می‌شود که تحقق این فانتزی نافرجام می‌ماند. بدین قرار، به هسته‌ی وحشتناک ساحت واقع نزدیک می‌شویم: به دنبال لکه‌دار شدن، انهدام می‌آید. این امر تصادفی نیست و در ساختار ساخت‌های آرمان‌شهری نقش بسته است؛ گویی تمام ساخت‌های خیالی به این صورت عمل می‌کنند. اگر ستیز و خشونت در تمامی چشم‌اندازهای آرمان‌شهری کنار گذاشته می‌شوند، اگر آرمان‌شهر بر طرد و سرکوب خشونت استوار است (این جنبه‌ی دلپذیر آرمان‌شهر است)، این ویژگی را از آن رو دارد که خلقت خویش را مدیون خشونت؛ خشونت آرمان‌شهر را تغذیه و حفظ می‌کند (این جنبه‌ی دهشتناک آرمان‌شهر است) (همان: ۱۹۲). در نتیجه، به تعبیر لاکان، رویای آرمان‌شهری جامعه‌ای را که به طور کلی عالی کار می‌کند بسیار مشکل‌آفرین توصیف کرده است (همان: ۱۹۳). این وجه از آرمان‌گرایی را می‌توان در مجله‌ی «کاوه» و «ایران‌شهر» مشاهده کرد؛ دوره‌ی دوم مجله‌ی کاوه از ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۲ رسماً به فرموله کردن و تبلیغ گفتمان ناسیونالیسم ایرانی اختصاص داشت. بازگشت به دوران طلایی و موهوم ایران باستان، نفی تام و تمام تمدن اسلامی و به قول حسن تقی‌زاده «از فرق سر تا نوک پا غربی شدن» بود و «تسلیم تمام و کامل به اروپا» بود. کاوه بر داستان‌ها و اسطوره‌های ایران باستان با تاکید بر اساطیر موجود در شاهنامه فردوسی، سعی داشت فرهنگ ایرانی را یک فرهنگ ازلی، ابدی، طلایی، مستمر و ترقی‌نشان دهد که در طی چندین قرن هجوم اعراب رو به تباهی رفته است. گفتمان کاوه بیش از آن که درگیر عرب‌ستیزی به سبک آخوندزاده و کرمانی باشد، در نظر داشت عمدتاً بر مفهوم به اصطلاح «هویت ملی واحد ایرانی» تاکید نماید. با برآمدن رضاخان، برخی از اعضای کاوه از جمله خود تقی‌زاده به ایران بازگشتند و به سمت‌های دولتی و سیاسی نائل آمدند (محمدپور، ۲۰۲۱: ۱۷). به دنبال پایان انتشار مجله‌ی کاوه، تعدادی از نویسندگان آن به سردبیری «حسین کاظمزاده» — که او نیز مانند حسن تقی‌زاده یک ناسیونالیست فارس‌گرای ترک‌زبان بود — دست به انتشار مجله‌ی دیگری در برلین به نام «ایران‌شهر» (۱۹۲۲-۱۹۲۷) زدند. برخلاف مجله‌ی کاوه که به غربی شدن کامل ایران و بنیان نهادن هویت ملی بر محور زبان پارسی و اسطوره‌های باستانی تاکید داشت، مجله‌ی ایران‌شهر نگاه به شرق را تجویز می‌کرد و بر این باور بود که باید فرهنگ موسوم به ایرانی دارای «روح ایرانی» باشد (همان: ۱۸-۱۷). لذا، تحقق بخشیدن به آرمان‌شهر ایرانی نیازمند کسی بود تا بتواند آن را در قالب «نظم وضعیت» به ارمغان آورد. که تصویر چنین شخصی را می‌توان در مجله‌ی «کاوه»، «ایران‌شهر»، «نامه‌ی فرهنگستان» و «آینده» را به رضا خان نهادند که بعدها توسط ناسیونالیست‌هایی نظیر «تورج اتابکی» وارد زبان انگلیسی شد. به دنبال قدرت‌گیری رضا شاه، محمد مصدق و حسن تقی‌زاده در مجلس شوارای وقت رضا شاه را «مستبد منورالفکر» و «مستبدخیر اندیش» و وجود او را ضرورت تاریخی خواندند (همان: ۱۹-۱۸). اگر کاوه و ایران‌شهر را پرچم‌دار جریانات

روشن‌فکری خارج از کشور بدانیم، در داخل نیز جریانات روشن‌فکری در ساختن ایران نوین عصر رضا شاه بسیج شدند. یکی از ارگان‌های روشن‌فکری داخل کشور مجله «آینده» به سردبیری محمود افشار مؤلف و منتقد ادبی بود. محمود افشار در نوشتارهای خود از کنار گذاشتن زبان محلی به نفع زبان فارسی طرف‌داری می‌کرد و هم‌چون سایر روشن‌فکران و معماران ایران نوین بر روی یک ملت و فرهنگ واحد ایرانی تأکید می‌ورزید (زیباکلام، ۱۳۹۸: ۲۶۱). این جریان فکری اسلام و کثرت قومی را مهمترین علل عقب ماندگی ایران معرفی می‌کرد. از یک طرف، اسلام هم‌چون آیینی غیر ایرانی و سلطه فرهنگ بیگانه و عربی و از طرف دیگر کثرت اقوام، دو دیگری ناسیونالیسم باستان‌گرا بودند. شاکله‌ی فکری آنان برای ایجاد جامعه‌ی مطلوب طی طریق «ملت» شدن با تأکید بر پاک کردن فرهنگ ایرانی از فرهنگ عربی و همسان سازی اقوام بود. ناسیونالیسم باستان‌گرا با توسل به استعاره‌ی «بیداری» به نفی اسلام و بازگشت به عصر پادشاهی و زرتشتی‌گری پیشااسلام بود (زیباکلام و رستمی، ۱۳۹۷: ۲۱۹-۲۱۸). در کنار چنین جریاناتی، تشکیل «انجمن ایران جوان» یکی از نمونه‌های جالب و بارز تلاش‌های جوانان تحصیل‌کرده‌ای بود که می‌گفتند «ایران پیر و فرسوده باید با قبول تمدن جدید از نو جوان و نیرومند گردد». این انجمن به ابتکار علی اکبر سیاسی و همکاری علیقلی خان (مهندس الدوله)، حسن خان (شقاقی)، اسماعیل خان (مرآت)، جواد خان (عامری)، حسن خان (مشرف نفیسی) تأسیس شد. مرامنامه‌ی این انجمن که در آغاز کار به جوانان تحصیل‌کرده اروپا و آمریکا اختصاص داشت در فروردین ۱۳۰۰ شمسی انتشار یافت. اکثر این افراد هم‌کاران مجله‌ی فرنگستان در برلین بودند که پس از پایان تحصیلات به ایران بازگشته بودند (غنی نژاد، ۱۳۹۵: ۱۵۸). و توجیه حاکمیت استبدادی رضا شاه برای سعادت جامعه و حرکت به سمت ترقی و پیشرفت و آرمان‌شهر ایرانی به زبان داور نیز اینگونه قابل طرح بود که، میان این استبداد، یعنی استبداد «حکومتی که آرزو می‌کند» با استبداد سنتی و متعارف ایران تفاوتی اساسی وجود داشت: «حکومت‌های دوره استبداد تشدد و ختی می‌کردند ولی نه برای تربیت و ترقی ملت ایران» در صورتی که «اگر زور به دست ایرانی و برای ترقی ایران باشد... [و]... موافق اصول علمی اروپا اول به انقلاب مادی بپردازد، اول اساس زندگی ما را تغییر بدهد...» آنگاه حاصل کار خود تأییدی خواهد بود بر وسیله‌ای که اتخاذ شد (بیات، ۱۳۷۲: ۱۲۳-۱۲۲). لذا رضا شاه نمود یک عشیره، خانواده یا صرفاً نمود فرد نبود، بلکه رضا شاه نمود ذهن فارسی بود که برای آنکه بتواند این سعادت‌مندی (آنچه در قالب سرکوب دیگری شکل می‌گیرد) را به وجود بیاورد، این بار در مقام دولت — نماد ذهن ایرانی (فارسی) — مأمور این اندیشه می‌شود. به زبان اشمیت: «آن‌گاه است که دیگر یک نفر، به صورت فردی، تجلی دولت می‌شود. دولت می‌شود جانشین دیگری برای شخص خودش. به همان اندازه که می‌خواهد موفق باشد، به همان اندازه خود شخصیتش را پنهان کند و همواره جار بزند که فقط او یگانه وجود کارساز و قدرت‌مند و مقتدر و فراشخصی است» (اشمیت، ۱۳۹۸: ۱۲۱). در

نتیجه، دولت آرمان‌شهری آینده به صورتی مجسم می‌شود که در آن بی‌نظمی به طور کامل ریشه‌کن شده است (استاوراکاکیس، ۱۴۰۰: ۱۹۳). اما ناسیونالیسم ایرانی یک ناسیونالیسم کامل و بدون فقدان نبود و این امر قاعده‌طبیعی دیگری بزرگ است، اما دستگاه فکری دولت پهلوی که نمود ذهن ایرانی (فارسی) است، نه بر خوردی منطقی، بلکه سعی در پوشاندن این فقدان به شکل عملی سلبی می‌کند. به گونه‌ای که، ناسیونالیسم دولتی ملغمه‌ای بود از ناسیونالیسم قومی-فرهنگی آلمانی، ناسیونالیسم ذهنی و دیگ ذوب فرانسوی، عشق به دوران پیشاسلامی و آریاگرایی، سرشار از کینه و نفرت به ترک و عرب و خودبرتر بینی نسبت به آنها و پاک کردن آثارشان از تاریخ خویش، نگران از تجزیه و علاقه مندی و خودباختگی به غرب. ناسیونالیسم دولتی ابتدا نام کشور را از پرسیا به ایران تغییر داد. «در سال ۱۳۱۳، شاه با ترغیب سفارت ایران در برلین دستور داد که از این پس نام «ایران» جای «پرسیا» را خواهد گرفت. در یک بخشنامه‌ی حکومتی این توضیح آمده بود که واژه‌ی پرسیا با فساد گذشته‌ی قاجار هم‌معنا بود و تنها به بخشی از ایران، استان فارس، اطلاق می‌شد درحالی‌که ایران یادآور شکوه باستانی کشور و نشان‌گر اهمیت زادگاه نژاد آریایی است» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۷۸؛ زیباکلام و رستمی، ۱۳۹۷: ۲۲۵). لذا این احساس تهی‌دستی موجب پدیداری نفسانی می‌گردد که در عرف روان‌کاوی جراحی نارسیسیک نامیده می‌شود. این ضایعه نیز به نوبه خود باعث حالتی خاص می‌گردد که به پارانوای شباهت فراوان دارد. به موجب این پدیدار که می‌توان آن را شبه پارانوای خواند، فرد ایرانی با پناه بردن به جلال و شکوه ایران قدیم به پرورش خود بزرگ بینی در ذات خویش پرداخته و خود را به عنوان ایرانی مورد آزار و اذیت می‌بیند (موللی، ۱۳۹۵: ۲۲۷-۲۲۶). ناسیونالیسم دولتی، اگرچه قومی-فرهنگی بود، اما برخلاف همتای آلمانی خود که تمام گذشته‌ی تاریخی خود را دوست داشت، کینه‌های ژرف به تقریباً چهارده قرن از تاریخ خویش که عرب و ترک بر آن حکومت کرده بود و اسلام بخشی جدایی‌ناپذیر از فرهنگ مردمان آن شده بود، داشت. بنابراین، با قیچی کردن این بخش از تاریخ، علیه آن موضع گرفت و نه تنها احساسات بخش زیادی از مردم را جریحه‌دار کرد. رضاشاه، که به شدت شیفته‌ی هیتلر و آتاتورک بود، پیش از هر چیز، فامیلی خود را از میرپنج به پهلوی تغییر داد؛ بدین ترتیب، یک شبه هم شاه شد، هم پهلوی (زیباکلام و رستمی، ۱۳۹۷: ۲۲۵). این وضعیت تاریخی که همواره ذهن ایرانی را نگران و مضطرب کرده، و در عین حال به دنبال آرمان‌شهر خویش می‌گردند، «همان فقدان است که درون دیگری بزرگ رخ داده است؛ فقدان که فانتزی آرمان‌شهری تلاش می‌کند که پنهانش کند، درگیر شدن در فانتزی آرمان‌شهری یا شیه آرمان‌شهری، اگر بی‌معنا نباشد، محکوم به شکست است» (استاوراکاکیس، ۱۴۰۰: ۲۱۸).

## زبان فارسی: از خلق هویت ایرانی تا استعمار

ویتگنشتاین تاکید می‌کند هیچ نقطه ای بیرون از بازی های زبانی نیست که بتوانیم عقب بایستیم و از آنجا بین زبان و واقعیت را ارزیابی کنیم و ببینیم که آیا زبان به حد کافی نماینده ی واقعیت هست یا نه (کلانتری، ۱۳۹۱: ۴۰). هایدگر نیز هم‌چون ویتگنشتاین به درهم‌تنیدگی زبان و جهان اعتقاد داشته و زبان در گسترده ترین معنایش شامل تمامی آن چیز هایی است که با آن معنا روشن می‌شود (احمدی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۵۵۶؛ کلانتری، ۱۳۹۱: ۴۶). لکان نیز بر آن باور است هیچ قاعده ای خارج از زبان نمی تواند باشد. با این وجود، به زبان شاهرخ مسکوب، زبان لاتین زبان دین و فرهنگ بود. معمولاً نقش زبان عربی را در امپراتوری اسلام، به زبان لاتین در اروپای قرون وسطا تشبیه می‌کنند. عربی زبانی بود که دین تازه ای را با جهاد به سرزمینهای دیگر برده بود. کتاب خدا (کلام خدام) هم به همین زبان بودند. به این ترتیب هر نوع استقلال ملی یا فرهنگی، هر نوع بیرون آمدن از سلطهٔ مادی و یا معنوی قوم غالب، ناچار مسئلهٔ زبان را مطرح می‌کرد (مسکوب، ۱۳۸۵: ۲۱). ایرانیان نیز هویت ملی خود را بر زبان استوار کردند (همان: ۳۶). زبان پارسی شکل مکتوب آن کتیبه‌ی بیستون است. به گونه‌ای که داریوش احتمالاً بلافاصله پس از چیره شدن بر آخرین یعنی نهمین شورش در ماه دسامبر ۵۲۱ به این فکر افتاد که جریان رویداد های دستگیری قدرت را از تاریخ ۲۹ سپتامبر ۵۲۲ بر دیواره ی صخره بگستانه جاودانه کند (هینتس، ۱۳۸۶: ۳۵-۳۶). در این سال‌ها به منشیان ایلامی و آرامی دیوان خود فرمان لازم را داد تا بی‌درنگ خطی ایرانی اختراع کنند. داریوش نسبت به عدم خط پارسی احساس حقارت می‌کرد و برای این مسئله و غرور خود، به آنها دستور داد تا در قسمت پایین صخره متن فارسی بیاورند. منشیان در میان خط های ایلامی و آرامی ترکیبی از آن دو را در هم آمیختند و زبان فارسی را به شکل مکتوب خلق کردند. به این ترتیب، ۳۷ نشانه‌ی ساختگی خط میخی فارسی باستان پدید آمد (همان: ۴۱). لذا به زبان مهرداد کیا، زبان فارسی نه تنها حوزه‌ی معنوی تاریخ ایران را شامل می‌شود، بلکه تاریخ ایران را نیز دربرمی‌گیرد. زبان فارسی، طبق گفتمان ناسیونالیستی، زبان استقلال و حفظ ملی را شامل می‌شود (kia, ۱۹۹۸: ۱۰). آن چه داریوش مکتوبش کرد، تجلی این سیاست را می‌توان به شیوه‌ی بارز در عصر پهلوی مشاهده کرد؛ «این سیاست زبان به ویژه در دوره رضا شاه جلوه‌ای هویت‌طلبانه دارد و به طور سرسختانه بر پایه‌ی نظریه انحطاط ایران، به موازات نوسازی شهری، نوسازی صنعتی و نوسازی دستگاه اداری و نظامی، به نوسازی زبان فارسی می‌اندیشد (نجف زاده، ۱۳۹۷: ۷۴-۷۳).

اما از زاویه‌ی دیگر، نام باستانی «پارسی» در اصل به یک نام قومی اشاره داشت و نه لزوماً به یک زبان. کاربرد ناآگاهانه‌ی واژه‌ی «پارسی» برای زبان فارسی از سوی مستشرقان، بیش از آن که بر واقعیتی تاریخی

استوار باشد، مبتنی بر تداوم خیالی میان مردم و زبان از دوران باستان، به‌ویژه از عصر ساسانیان بود. استدلال اصلی آنان این بود که زبان فارسی (پارسی) پس از خروج از مرحله‌ی ساسانی، در مقام مرحله‌ی سوم تکاملی خویش پدیدار شد. به همین سبب، «پارسی باستان» هخامنشی تا «پارسی میانه» ساسانی، همان‌گونه که براون یادآور می‌شود، به‌منزله‌ی زنجیره‌ای مشابه با تعابیری چون «انگلیسی قدیم»، «انگلیسی میانه» و «انگلیسی مدرن» تلقی شد. (Vaziri, ۱۹۹۳: ۶۹) این طرح خطی از تحول زبان، با همان منطق تشابه تاریخی بازنمایی گردید. تعیین دو مقوله‌ی «قدیم» و «میانه» برای زبان‌ها دست‌کم دو پیامد مهم داشت: نخست آنکه زبان‌شناسان فیزیولوژیست (برای نمونه دارمستتر) با قاطعیت استدلال کردند که فارسی مدرن، به سبب وام‌گیری‌های گسترده از زبان‌های گوناگون، از حیث ساختار و دستور با زبان‌های باستانی تفاوت بنیادین دارد. با این حال، این زبان نه به‌عنوان برساخته‌ای مستقل بلکه به‌منزله‌ی بسط طبیعی همان زبان‌های باستانی — و نه دیگر زبان‌های منطقه‌ای — تعریف شد؛ گویی که چنین پیوستگی برساخته‌ای می‌توانست مفهوم «تداوم تاریخی» را از روزگار باستان تا دوران ملی معاصر تثبیت کند. دوم آن که مستشرقان با این شیوه‌ی دسته‌بندی، پیوندی ضروری میان دوره‌های پیش از اسلام و دوره‌های اسلامی برقرار ساختند؛ حال آن که در واقعیت، این دو دوره، چه در فرهنگ و چه در زبان، از تمایزها و گسست‌های چشمگیر حکایت داشتند.

با این حال، فاصله‌ی روشن میان آنچه «پارسیان» دوره‌ی هخامنشی (نیم‌هزاره‌ی پیش از میلاد) خوانده می‌شد و فارسی‌زبانان قرن چهاردهم میلادی، و نیز شیوه‌ی دسته‌بندی قاره‌ای (نه ملی)، باید از ره‌گذر دانش فنی و در پرتو اندیشه‌ی تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی به‌مثابه‌ی پلی مفهومی تبیین می‌شد (همان). از همین‌رو، اطلاق یک‌دست و فراگیر «پارسی» به تمامی عناصر زبان، فرهنگ و قومیت — بی‌اعتنا به گسست‌ها و انتخاب‌های گزینشی در هر یک — سرانجام به نتایجی متناقض و گاه بسیار مسئله‌ساز انجامید (همان). زبان پارسی به شکل مکتوب آن حاصل ترکیب دو زبان ایلامی و بابلی بوده است که در زمان داریوش برای تعریف هویتی و پر کردن خلا هویتی شکل گرفته است. و زبان فارسی مدرن نیز به تعبیری دچار همین کاستی بوده است که توسط زبان‌های دیگر تقویت گشته که امروزه آن را زبان فارسی می‌نامیم. با این تعریف، ایران صرفاً مفهومی «کلی» است که خلاءها و نقصان جزییی را در خود پنهان می‌کند. لذا تلاش در فهم معرفت باستانی ایرانی در قبال معرفت مدرن آن و ایجاد هویتی مستقل باستانی تحت عنوان «ایرانی» صرفاً تلاشی است که هویت ایرانی را یک‌پارچه و بدون نقص نشان دهد تا بتواند به وسیله‌ی هویت باستانی، هویت چندپاره‌ی مدرن ایرانی را پنهان کرده، و امر نوین را به سمت حرکت امر کهن — روح ایرانی — هدایت کند. این در حالی است که معرفت کهن ایرانی نیز خود دچار چنین چندپارگی و

نقصان هویتی است. به زبان محمد علی فروغی نیز زبان مدرن فارسی که کماکان تلاش می‌شود آن را از بیگانگی زبان های خارج حفظ کرد، تلاشی بیهوده است. «از اواخر قرن سوم هجری که تشکیلات مرتب امپراتوری عرب شروع شد عکس العمل و مقاومت ایرانیان در مقابل حکامی که از مرکز خلافت به ایالات و ولایات کسب می‌شدند و کارشان جز جمع مال و اعمال زور و جور نبود آغاز گشت. خانواده های قدیمی ایرانیان به مبارزه برخاستند و به آداب و عادات قدیمی خود توجه کردند. کم کم زبان ایران را هم جاده افتخار و تعالی انداختند. بزرگان این خانواده‌ها برای اعتلای زبان فارسی شعرا و نویسندگانی را جست‌وجو می‌کردند تا باز از نو لسان فارسی جانی بگیرد اما زبان ایران فراموش شده بود. ادبیات آن از بین رفته بود و می‌بایست به جای آن زبان از یادرفته‌ی لسان عربی را به کار بندند. ناچار ادبیات ایرانی ولی با شکل عربی به وجود آمد. این بود طرز تکوین زبان جدید ایران.» (فروغی، ج ۱، ۱۳۸۷: ۸۲-۸۱) تاثیر زبان عربی در زبان فارسی بسیار دامنه دار و وسیع است که شرح و بسط مفصل جداگانه‌ای لازم دارد. به غیر از عربی زبان‌های دیگر هم در زبان ایرانی تاثیر کرده‌اند از جمله زبان ترکی، چین، هند و در یک قرن اخیر نیز زبان‌های اروپایی در فارسی وارد شده است. به نظر می‌رسد که در وهله‌ی اول بیش از همه روسی و انگلیسی در زبان فارسی تاثیر یافته است. برای مثال از لغات روسی که مورد استعمال است «سماور» و «استکان» و «درشکه» و «کالسکه» و «اسکناس» را نام برد. به غیر از زبان روسی و انگلیسی، زبان فرانسه تاثیر و نفوذ قابل توجهی در لسان فارسی دارد (همان: ۸۵-۸۲). با این حال، خلق زبان مدرن فارسی که اساساً حجمی عظیم از لغات و واژگان زبان‌های دیگر را در خود جای داده است، چگونه می‌توان زبان مستقل فارسی نامید؟ و زبان فارسی که اساساً آن را تحت عنوان هجوم زبان‌های بیگانه علیه آن یاد می‌کنند، در عصر باستان چگونه زبانی بوده است که عاری از زبان بیگانه قلمداد می‌شود؟ بدین سان، روشن و واضح است که همان‌طور که بیان شد زبان باستان فارسی (پارسی) نیز دچار همین بحران بوده و اساساً خلق آن توسط زبان‌های دیگر از جمله ایلامی و بابلی شکل گرفته است. با این وجود، 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 و شاعرانی از قبیل محمدرضا عشقی، ابوالقاسم عارف قزوینی، محمدعلی فروغی، حسین پیرنیا، صادق هدایت، محمود افشار و ابراهیم پورداوود از جمله نمایندگان نسل دوم این گفتمان غیردموکراتیک در دوران رضا شاه بودند. پهلوی دوم نیز به این گفتمان مشروعیت بخشید و آن را تبلیغ و ترویج کرد. ذبیح‌الله صفا، عبدالحسین زرین‌کوب، شاهرخ مسکوب، فریدون آدمیت، شجاع‌الدین شفا و مهدی اخوان ثالث نیز از جمله چهره‌های نامدار طرفدار و مروج ناسیونالیسم ایرانی بر پایه‌ی باستان‌گرایی در دوران پهلوی بودند (آبیار، ۱۳۹۸: ۱۱). از این نظر روشن‌فکران فارس مجموعه‌ای از استنادات تاریخی

و فرهنگی را صورت بندی کردند که آنها را قادر ساخت تا زبان و هویت فارسی را هم‌چون هویتی ازلی 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 فارسی 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 غیرفارس‌ها را به صورت نظام‌مند به حاشیه رانده و مجرم‌انگاری کند و با آن‌ها به منزله‌ی «هویت‌های قومی ساختگی» برخورد کند. در نتیجه از آن هنگام هویت‌های غیرفارس به عنوان تهدیدهای مداوم برای تمامیت ارضی و تک‌گویی ایدئولوژیک حاکم شناخته می‌شوند (سلیمانی و محمدپور، ۱۳۹۸: ۱۳۷-۱۳۶). روشن‌فکران این دوره ملت ایران را دارای تمدن درخشان تصور می‌کردند که در عصر باستان یکی از بزرگ‌ترین و باشکوه‌ترین سلطنت‌های روی زمین بوده است که آثار فنی، صنعتی و فلسفی این تمدن پس از هزاران سال بر جا مانده است و بناهای شکسته و نبشته‌ها و سنگ‌تراشی‌های عهد هخامنشی و ساسانی و هم‌چنین نوشته‌های ملت‌های قدیم به عظمت و رونق آن تمدن دیرین شهادت می‌دهند (کاظم زاده، ۱۹۲۴: ۱۹۴؛ مختاری و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۳۵).

به طور کلی، پارس (Persia) به عنوان نام این سرزمین توسط غرب استفاده می‌شد و در نهایت توسط کل جامعه جهانی تا رضا شاه (۱۹۲۱-۱۹۴۱)، به عنوان پادشاه ایران، خواستار استفاده از ایران به جای پارس (Persia) شد. در واقع رضاشاه به صراحت اعلام کرد که هر پستی به پرشیا به جای ایران به فرستنده بازگردانده می‌شود. اروپایی‌ها بدون شک با نام پرشیا از منابع موجود در آن یعنی منابع کلاسیک یونانی (Persis یا تخت جمشید) در تاریخچه‌ی تقابل یونانیان با ایرانیان، به ویژه از زمان اسکندر کبیر آشنا بودند. کتاب مقدس (در کتاب‌های دانیال و اسدس) نیز به پارس یا پرشیا اشاره دارد که در دوره‌ی اسلامی بسیاری از منابع تاریخی/جغرافیایی از این سرزمین به نام فارس (پارس) یاد می‌کردند که اروپایی‌ها آن را ترجمه می‌کردند. کتب اسلامی در قرون وسطی به زبان لاتین، تبدیل به پارس یا Perse، اگر چه استفاده از Persis توسط یونانیان کلاسیک ممکن است داشته باشد، در دوره‌های بعد در دانش جغرافیایی اروپا شناخته شد (vaziri, ۱۹۹۳: ۶۶). لذا اساساً هدف و استراتژی رضا شاه و دستگاه فکری پهلوی در باب استفاده از مفهوم «ایرانی» صرفاً برای یک‌سان‌سازی و وحدت تکثر جغرافیای سیاسی-فرهنگی موجود بود.

سیلوستر دوساسی یکی از چهره‌هایی است که وزیری بر آن متمرکز است. او اولین اروپایی‌ای است که در سال ۱۷۹۰ از واژه‌ی ایران پرده برداری کرد. یکی از آثار او که در سال ۱۷۹۳ منتشر شد در واقع خطِ

مقدم کاوش‌های فیزیولوژیک و تاکید ی بر چارچوبی ملی برای ایران بود. در واقع با دوساسی و مطالعاتش درخصوص کتیبه‌های ساسانیان است که واژه‌ی ایران در اواخر قرن هجدهم به موضع پژوهش دانش‌ورانه تبدیل می‌شود. به گفته‌ی وزیر ی رفته‌رفته پس از قرن نوزدهم است که واژه‌ی ایران هم‌چون معادلی برای پرشیا مورد استفاده قرار می‌گیرد هرچند به شکلی نادقیق. فقط پس از ورود ایده‌ی ایران به حلقه‌های فکری اروپایی به این شکل است که این تلقی ایجاد می‌شود که ایران نام سرزمینی بوده که از دوران باستان تا به امروز وجود داشته است. با این حال از دید وزیر ی تحمیل عناوینی مانند پرشیا و یا ایران بر یک سرزمین جغرافیایی وسیع و از لحاظ زبانی و فرهنگی متنوع، تحریفی تاریخی است. برای مثال می‌دانیم که این مردمان پرشیا را می‌توان فارس نامید. همان طور که پیتر و دلاواله یکی از جهان‌گردان در سفرش در اوایل قرن هفدهم عنوان می‌کند ساکنان پرشیا بسیار متنوع و در واقع خارجیانی از ملل متنوع هستند. به گفته‌ی او پرژن‌های واقعی که به شکلی دائمی در این سرزمین سکنا دارند فقط در سه یا چهار شهر از جمله اصفهان ساکن هستند. در نتیجه واژه‌ی پرشیا به گفته‌ی وزیر ی تعبیری مبهم است که در توصیف جمعیت متکثر و قومیت‌های متنوع ساکن در این سرزمین ناتوان است. بر این اساس وزیر ی استدلال می‌کند که این ایده که مردمان پیشایران یا ایران پیشااسلام و یا ایران اسلامی را می‌توان به طور پیوسته هم‌چون مردمانی با هویتی منحصر به فرد و واحد در مناطق مختلف جغرافیایی دید، ایده‌های ساختگی و در نتیجه ناپذیرفتنی است. به گفته‌ی وزیر ی، استفاده‌ی یک‌دست‌ساز از واژه‌ی پرژن برای زبان فارسی از سوی شرق‌شناسان مبنایی واقعی نداشته و صرفن بر تصویری خیالی از یک تداوم تاریخی استوار است که این طور بازسازی می‌کند که مردم ایران و زبان فارسی از دوران باستان و به ویژه از دوران ساسانیان وجود داشته اند. دقیقاً بر اساس این تصور خیالی است که نوعی زمان‌بندی و دوره‌بندی برای زبان فارسی اختراع می‌شود. بر این اساس این طور بازسازی می‌شود که ظاهراً با یک سیر خطی و پیوسته از دوران هخامنشیان تا به امروز مواجهیم که دست کم سه دوره‌ی مشخص در آن قابل شناسایی است: دوران هخامنشی که با زبان پرژن قدیم (Persian Old) هم‌پسته تلقی می‌شود، دوران ساسانیان که بیان‌گر دوران غلبه‌ی زبان پرژن میانه است و در نهایت، زبان فارسی امروزی. بر مبنای این دوره‌بندی تاریخی و دسته‌بندی زبانی، به رغم آن که می‌دانیم زبان فارسی امروزی به لحاظ ساختاری و گرامری متفاوت از زبان‌های باستانی بوده است، نوعی پیوستگی تاریخی پیش‌فرض گرفته می‌شود که مانع از آن می‌شود که فارسی امروزی را برآمده از زبان‌های محلی و منطقه‌ای دیگر بدانیم (و نه تداوم چیزی به نام فارسی میانه و قدیم). سخن‌وران فارسی امروزی نمی‌توانند در وضعیتی فرضی با کوروش کبیر یا اردشیر بابکان مکالمه‌ای داشته باشند چراکه زبان هم‌دیگر را نمی‌فهمند. می‌توان پرسید چرا باید زبان‌هایی تا این حد متفاوت را از یک

خانواده دانست آیا این‌گونه بر ساخت های تاریخی عمدتاً در راستای منافع طبقاتی خاص عمل نمی‌کنند؟ (ترکمه، ۱۴۰۱: ۴).

بدین سان، بین سال‌های ۱۹۲۱ تا ۱۹۲۵ ارتش ایران اولین نهادی بود که مدرن کردن را آغاز کرد. و هم‌چنین اولین موسسه ای بود که کمپین پاک‌سازی فارسی از واژه‌ها و اصطلاحات بیگانه را آغاز کرد. با این حال، کارزار فارسی‌سازی به ارتش محدود نمی‌شد. در واقع، همان‌طور که برنامه‌های نوسازی، هم مجلس و هم گروه کوچکی از آن‌ها گسترش یافت. افسران و روشن‌فکران ارتش ملی‌گرا شروع به ابراز علاقه نسبت به فارسی‌سازی زبان و تولید واژه‌های جدید فارسی به زبان‌های مختلف کردند. مجلس پنجم نیز سلطنت قاجار را منسوخ و عنوان شاه به رضاخان سردار سپه اعطا کرد. و جای‌گزین کردن نام‌های ترکی و نام‌های عربی به وسیله‌ی نام‌های فارسی پیش از اسلام در همین راستا بود. رضاخان خودش نام خانوادگی پهلوی را به خود گرفت که به وضوح نشان دهنده نه تنه‌عشق و تحسین او به امپراتوری ایرانی و زبان فارسی بود، بلکه، هم‌چنین تصمیم او برای استفاده از شکوه امپراتوری گذشته به عنوان پایه و اساس یک ایدئولوژی سکولار جدید که به جای تجلیل از سلطنت استبدادی اسلام شیعی انجام گرفت. (kia, ۱۹۹۸; ۲۰) به گونه‌ای که، رشته‌هایی مانند باستان‌شناسی و تاریخ‌نویسی بدین ترتیب بودند که یک وظیفه‌ی سیاسی مهم به آن‌ها داده شده است: تأیید وجود و تداوم زبان و هویت فارسی از گذشته‌های دور تا به امروز. از طریق طبقه‌بندی زبان فارسی توسط نخبگان ایرانی در قدیم، قرون وسطی و جدید تلاش کردند تا این را ثابت کنند تداوم تاریخی ملت و زبان خیالی آن‌ها نقش وحدت بخش در طول سه هزار سال را داشته است. (mohammadpour & Soleimani, ۲۰۲۲: ۴)

تجلیل رضاخان از گذشته پیش از اسلام و زبان فارسی که اساساً به دلیل مصلحت‌انگیزی ایدئولوژیک داشت، تقویت شد. با ظهور مدارس و کالج‌های جدید تحت حمایت دولتی آشکار شد که فارسی فاقد واژگان علمی است که بتوان از آن در تدریس استفاده کرد. علوم مدرن اروپایی معلمان و دانش‌آموزان در این مؤسسات آموزش عالی جدید به فقر ایرانیان پی بردند. واژگان در حوزه‌های علمی را در نظر گرفتند و نیاز به واژه‌های جدید فارسی را دیدند که می‌تواند جای‌گزین کلمات اروپایی شود که آنها قرض گرفته بودند. در سال ۱۹۳۲ دارالمعلمین تهران جامعه‌ای را برای ایجاد واژه‌ها و اصطلاحات علمی برای هشت سال آینده جامعه برنامه‌ریزی کرد. برنامه‌ی هفتگی برای تولید کلمات فارسی جدید تشکیل داد که در طول هشت سال و نیم خود جامعه نزدیک به ۳۰۰۰ کلمه جدید را تشکیل داد که ۴۰۰ مورد آن پذیرفته شده بود و در متون مدرسه استفاده می‌شود. برای نمونه، کلمات جدیدی مانند «تاپش» برای «ضربه»،

«گراوش» برای «گرانش» و «پیوسته» برای «مستمر» توسط جامعه ایجاد شده‌اند (kia, ۱۹۹۸: ۲۰-۲۱).

روی آوردن به پارسی‌گرایی در قالب بزرگ داشت فرهنگ و تمدن ایران قبل از اسلام و توجه اغراق‌آمیز به آئین و سنن این دوران، از جمله نوروز، احیاء تخت جمشید، بزرگداشت فردوسی و شاهنامه‌خوانی، زدودن زبان فارسی از لغات عربی، ترکی و خارجی (انگلیسی، فرانسوی و روسی) و جای‌گزین کردن آن‌ها با اصطلاح فارسی سره (غیر عربی)، و توجه به نام‌های پارسی قبل از اسلام بخش‌های دیگری از هم‌گون‌سازی فرهنگی و در سطحی کلی تر، «ملت‌سازی» رضا شاه شمرده می‌شود. در این راستا بسیاری از اساتید و فرهیختگان ایرانی برای نخستین بار در ایران «فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی» (سال ۱۳۰۶) تأسیس شد (زیباکلام، ۱۳۹۸: ۲۴۰). از این رو، از آن‌جا که ایران کشوری چند قومی/ملی و چندزبانه است، در زمینه ملت‌سازی و سیاست زبان، دوره‌ی پهلوی اول هم‌چون نقطه عطفی در تاریخ ایران نگریده می‌شود که از سویی با سیاست‌های کثرت‌زدایی و یک‌سان‌سازی و در فرایند تجدد آمرانه، و از سویی دیگر با گرایش‌های عرب‌ستیزی و مسلط کردن سره‌نویسی، زمینه را بر بالندگی زبان‌های ایران تنگ کرد. می‌توان نشان داد که برساخته‌ی سیاست زبان در این دوره، از حکم زبان فارسی به عنوان زبان واحد حرکت کرده و سیاست تک‌زبانی را شرط وحدت ملی در ایران قرار می‌دهد. پیوند دادن هویت ایرانی با زبان باستان ایران و طرد قرائت‌های جای‌گزین در این دوره، زمینه را برای سیاست‌های تک‌تیز و رضاشاهی مهیا نمود. در این میان نشریه‌ی کاوه که در برلین انتشار می‌یافت نقش کلیدی در شکل‌گیری گفتمانی سیاست زبانی در دوره‌ی پهلوی اول بر عهده داشته است (کهنه‌پوشی و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۲۶).

همین عقیده بود که رضاشاه را وادار کرد تا باستان‌شناسی را برای حفاری مکان‌های خاص و ترجمه تمام آثار فرهنگی استخدام کند. و وظیفه‌ی باستان‌شناسی را به شناخت «میراث» حاکمیت قومیت (یعنی فارس‌ها) محول شد و ارزش باستان‌شناسی حول آن ارزش‌گذاری می‌شد. و زبان و نژاد نقش محوری در سیاست ایران به یک هویت مشترک و غیر قابل تشخیص در باب ایجاد و حفظ هویت ملی بازی کرد. در نتیجه، این تمرکز بر استفاده از زبان فارسی و آریایی‌دراستی رقابت برای شکل دادن به الگوی ایرانی و هم‌پوشانی ملی بود برای تعریف ایرانی بودن و سوق دادن هر اقلیت دیگر به سمت حاشیه ایران فارسی. درحالی‌که «هویت ملی ایرانی»، مانند همه هویت‌های ملی دیگر، اختراعی مدرن است و این تاریخ‌ازلی‌گرا که در بربرگیرنده همه ساکنان فلات ایران می‌شود صادق و درست نیست. لذا، هم‌طرف‌دار غرب و هم‌نخبگان بومی‌گرا به شدت روی زبان و نژاد به عنوان سنگ بنای این هویت اولیه هم‌عقیده بودند. این تأکید طبیعتاً افراد غیر فارس را به شهروند درجه دو محدود می‌کند (mohammadpour & Soleimani, ۲۰۲۲: ۲-۳). متأثر از فضای ایجاد شده، در کنار جریان رسمی واژه‌سازی فرهنگستان، جریانی بسیار نامنظم و غیرقاعده‌مند در بسیاری از مراکز اداری، سازمان‌ها و روزنامه‌ها به راه افتاد که

متأثر از تعصب شدید پارسی‌گرایانه واژه‌ها و لغاتی نامأنوس را جعل کردند که فهم آن‌ها چندان سهل نبود. به عنوان نمونه، یک بار وقتی که نامه‌ای را از مجلس شورای ملی برای امضای شاه برده بودند به جای صحنه و امضاء نوشته شده بود «برای دستینه همایونی». شاه پرسیده بود که دستینه یعنی چه؟ گفته بودند منظور امضاست. شاه عصبانی شده و گفته بود: «این لغات مضحک چیست بعد از این لغات را بیاورید تا ببینم» (بیگدلو، ۱۳۸۰: ۲۵۹).

تقی‌زاده نیز پس از استعفای از فرهنگستان، در مقاله‌ای با عنوان «پیام من به فرهنگستان» نوشت: اقدامات مبنی بر اخراج قسمتی خیلی کلی از زبان فارسی و پائین آوردن آن به درجه زبان‌های اقوام کم‌تمدن یا دهاتیها در واقع دورانداختن هفتاد درصد از دارایی ملتی است که مانند فرستادن تمام اتومبیل‌های مملکت به خارج به بهانه اینکه در مملکت دیگری غیر از ایران ساخته شده علاوه بر ضربه زدن به ثروت ملی کمکی به یگانگی ملی نمی‌کند (همان). لذا کلمات باید ساخته می‌شدند تا بتوانند نظام بیانی ماشین بوروکراتیک زیست-قدرت ایرانی را راه بیندازند. بوروکراسی‌های علم و فرهنگ، بوروکراسی امنیت و قضا، بوروکراسی سلامت و بهداشت، بوروکراسی ارتش، بوروکراسی شهرداری، بوروکراسی نعت و بازار، منتظر بیان جدیدی بود. استادان زبان شناس، نظام نحوی و نظام بیانی زبان زیست-قدرت را خلق می‌کردند (نجف‌زاده، ۱۳۹۷: ۷۴).

با این وجود، در جوامع استعمارزده، درس‌خوانده‌ها و روشن‌فکران همواره خود را بشردوست، آزادی‌خواه، مؤدب و آداب‌دان می‌نمایانند، بدون این‌که اعتراف کنند که آن‌ها در جنایت و ظلم و چپاول بر استعمارزده توسط استعمارگر شریک هستند. در آن جغرافیا هر روز بر استعمارزده جنایت می‌رود. مرکزگرایان طرفدار پادشاهی، وابستگان ایدئولوژی رسمی حکومت مالیات‌کنونی و دولت‌گرایان تکنوکرات (سیاست‌خوانده‌ها و اقتصاددانان کینزی دولت‌مدار) نمی‌خواهند این حقیقت را درک و به رسمیت بشناسند، هیچ‌گاه در رسانه‌ها و مطبوعات به مسأله‌ی ملی آن‌ها اشاره نمی‌شود. در ایران سایر ملت‌ها را قبیله، قوم و عشیره می‌خوانند تا آن‌ها را از هرگونه حقی بی‌بهره بنمایند. بتی ذهنی از فرهنگ والای ایرانی ساخته‌اند و از همه می‌خواهند آن‌را پرستش کنند. اما نمودی عینی از این فرهنگ موجود نیست، بجز هفت سین، تخم‌مرغ رنگی و تظاهر به آداب، نمودی از این فرهنگ مورد ادعا مشاهده نشده است. ادبیات و زبان فارسی را به نام فرهنگ ایرانی تحمیل می‌کنند، تمام مؤسسات و امکانات بسیج می‌شوند که شما ایرانی هستید و این هم ادبیات ایرانی (که مقصود زبان فارسی است) شماست. قومی به نام فارس وجود ندارد اما خلیج فارس وجود دارد (کواکبیان، ۲۰۲۱: ۶۷). لذا، در ایران فارس‌ها خود را یک اتنیک نمی‌دانند و به عنوان یک اتنیک مانند سایر اتنیک‌های درون ایران، خود را معرفی یا بازنمایی نکرده‌اند، بلکه خود را به مثابه‌ی ملت، ایرانی معیار

و نماد ایرانی و ایرانی بودن بازنمایی کرده‌اند و سایر هویت‌های اتنیک و زبانی را به مثابه‌ی اقوام خرده‌فرهنگ و فرهنگ‌های محلی روایت کرده‌اند. آیا فارس و فارسی‌زبان بودن مساوی با ملت و ملت ایران است؟ کشور حول این دوگانه انگاری فارس و اقوام سامان یافته است و ملت‌های غیر فارس، دیگری فارس‌ها محسوب می‌شوند. البته در این میان خوب و بد هم وجود دارد، که در چارچوب همین رویه و ایدئولوژی نهفته در بطن آن حرکت کند و بر آن صحنه بگذارد و در تعمیق آن بکوشد، خوب و ایرانی میهن‌پرست معرفی می‌شود و در غیر این صورت اگر بخواهد این وضعیت و رابطه را به پرسش بکشد، بد و با عناوینی مانند خائن و مزدور و... منکوب می‌شود (حقمردادی، ۱۳۹۷: ۵).

### ایجاد واقعیت: دولت-ملت سازی پهلوی

نزد لاکان واقعیت اجتماعی اشارتگری پایدار و مخزنی از هویت نیست، بلکه صورتی ظاهری است که از طریق نمادپردازی و انسجام فانتزی ساخته می‌شود. واقعیت دچار فقدان است و در عین حال می‌کوشد فقدان خود را با ابزار نمادین و خیالی که در اختیار دارد پنهان کند (استاوراکاکیس، ۱۴۰۰: ۱۰۶). این است که واقعیت نتیجه فرایند ساخت بندی اجتماعی است. آن چه به عنوان واقعیت (عینی) می‌پذیریم چیزی بجز ساخت بندی اجتماعی با مدتی محدود نیست. واقعیت همواره در سطوح معنا و گفتمان ساخته می‌شود (همان). با این تعریف، تاریخ‌نگاری یکی از ابزارهایی بود در خدمت حکومت رضا شاه قرار گرفت. تاریخ‌نگاری در این عرصه بنیان‌های خود را بر تاریخ باستان که متکی به دستاوردها و پژوهش‌های شرق‌شناسان بود گذاشت. تاریخ‌نگاری در این عهد دنبال اهداف سیاسی و اجتماعی خاصی است و هدفش ساختن تصویری از نظام سیاسی ایران در گذشته و به ویژه دوره باستان است که به دیکتاتوری رضا شاه مشروعیت تاریخی بدهد (بیگدلو، ۱۳۸۰: ۲۷۵-۲۷۴). تاریخ‌نگاری مدرن در ایران دارای خصیصه‌ی عام‌گرایی و تطبیق‌گرایی و مقایسه‌محوری و سوژه‌محوری است که با منطق شرق‌شناسی کار می‌کند و شدیداً مردم‌محور، دولتمحور و نوشته‌محور است. این رویکرد با فرایندهای عام و جهان‌شمول نظری، جهات‌آزپیش تعیین شده‌ای را برای تاریخ در پژوهش خود فرض می‌گیرد. مختصات این تاریخ‌نگاری عبارت است از: عام‌گرایی و دوگانه‌انگاری؛ یکی از مهمترین ویژگی‌های این تاریخ‌نگاری استفاده از مفاهیم عام و دوگانه‌های ذات‌گرایانه است (رنگریز، ۱۳۹۹: ۳۵۱). با این وجود، در فرایند تولید و تحمیل این برداشت ملی از تاریخ و فرهنگ و سنت است که ایرانی بودن، از منظری فیزیولوژیک، به معنای تعلق داشتن به خانواده‌ی زبان ایرانی تفسیر و جا زده شد و این به رغم آن بود که واژه و مفهوم ایران برای مثال در سنت گیلک‌ها یا کردها اساساً غایب بود. در نتیجه دسته‌بندی‌ها و نام‌گذاری‌هایی مانند «خانواده‌ی زبان‌های ایرانی» به نوعی محصول آکادمی و در نتیجه بسیار متاخر بوده‌اند و ادعاهایی از این دست که نوعی آگاهی

ایرانی در میان سخنوران زبان‌های ایرانی وجود داشته غلط و غیرواقعی است. ناسیونالیسم زبان محور به این خاطر ظهور کرد که الیت‌های مسلط و مشخص دولت منفعتشان را در همگن ساختن تحمیلی جمعیت‌ها در قالب یک ملت دیدند. از آنجایی که این برداشت از مفهوم ایران و زبان‌های ایرانی و تاریخ ایرانی برآمده از رویکرد و پرکتیس شرقشناسان است و از آنجایی که این شرق‌شناسان عمدتاً از انگلیس، فرانسه و یا آلمان بودند، در نتیجه این ناسیونالیسم اروپایی بوده که ایران هم‌چون یک ملت را بر ساخته است. شاید بتوان گفت این که الیت‌ها و تاریخ‌نگاران ایرانی نیز این رویه را برگرفته و تعمیق بخشیده اند بیان‌گر شکلی از اروپامحوری در تاریخ‌نگاری ایرانی نیز باشد (ترکمه به نقل از وزیری، ۱۴۰۱: ۲).

این رویکرد جدید برای تغییر حال و آینده به بناکردن گذشته‌ی باشکوه خود دست می‌زند و زمان چرخنده به زمان بالنده تغییر می‌کند: یعنی نوشتن تاریخ براساس وقایع مرتبط به پادشاهان نظیر سرنگونی و روی کارآمدن آنان جای خود را به نوشتن درباره‌ی کشور ایران و پیش‌رفت آن می‌دهد که این یکی از عوامل مهم در سربراوردن گفتمان تجددخواهی بود. در واقع ذهنیت مشروطه‌خواه و این تاریخ‌نگاری جدید با استعاره‌ی جنسیتی غیرت، شرف مردانه و تن‌پنداشتن وطن ممکن شد؛ در گزارش‌های تاریخی و نوشته‌های روزنامه‌نگاران و سیاحان می‌توان دید که با بازپردازی ایران به عنوان ناموس وطن (زنی که نیاز به مراقبت دارد) و ملت چون مردان با غیرت که باید از ناموس (وطن) دفاع کنند، بازنگری و بازآرایی آینده‌نگرانه‌ی پدید آمد. یا به بیان دیگر تغییر از اقلیم هفتگانه (ایران زمان) به کشور ایران زمین با پیکرمندی وطن/ناموس ممکن شد (همان: ۳۵۳).

به زبان رضا شاه:

روزی امنیت در این مملکت برقرار است که تمام ایل نشینان مطابق آرزوی خودشان رعیت و ده نشین شده و رسم ایلخانی از این مملکت بر افتد. اهالی ایل در همه جا ایرانی و پاک عقیده و شاه پرست می‌باشند و همه از ظلم و ستم ایلخانی‌ها که از هر مرغ یک بیوه زن یک تومان باج می‌گیرند بجان آمده و منتظر روز عدالت و امنیتند که با فراغت حال بزراعت و سوداگری مشغول گردیده از این زندگی کثیف خانه بدوشی و زحمت کشی و غارتگری برای دیگران نجات یابند (مجله ارمغان، ش ۱۰-۹، ۱۳۰۷: ۵۰۱-۵۰۰).

در نتیجه، ایرانی‌تی که امروزه می‌شناسیم، در دوران قاجاریه، تحت تاثیر ایده‌های مستشرقین با انقلاب مشروطه و سپس دولت مدرن از بالا شکل گرفت که تنها دولت و ایدئولوژی بود. همان‌طور که زرتشتیت تنها دولت بود و با زوال دولت ساسانیان، سر به نیستی گذاشت و همان‌طور که پارس قدیم تنها امپراتوری بود و با مرگ کمبوجیه، جنبش‌های توده‌ای مانند گئوماته روی داد که با سرنگونی‌اش، کل آسیا به قول هرودت به حالش گریستند که تنها با قدرت نظامی و گارد جاویدان داریوش دوباره نظم برقرار شد همان‌طور که رضاخان با گارد قزاق قادر به ایجاد نظم دولتی شاد جنبش توده‌ای مزدک نشان از تداوم تضاد ملت با دولت/امپراتوری بود. دولت مدرن نیز بر ساخته ایدئولوژی/دانش مستشرقان بود؛ قاجاریه که تفاوتی با سلسله قبایل قبلی چون غزنویان نداشت، از بحران مشاروعیت رنج می‌برد و مشروعیت بخشیدن علما دیگر کارساز نبود با ظهور طبقه ایی نوظهور با استفاده از علوم مستشرقین، بنیاد نظری آن را شکل که در دولت مطلقه رضاشاهی تجلی یافت که اصل و اساس آن جز با سرکوب ملت از گُردستان و آذربایجان تا خوزستان و خراسان شکل نگرفت که باز تولید همان تضاد دولت با ملت بود فروپاشی مشروطه و عصیان تمامی ملت در چهارپارچه کشور، تکرار فروپاشی کمبوجیه و شورش‌های تمامی ملت مهرزمین بر علیه امپراتوری پارسی/هخامنشیان بود اما در فروپاشی دولت مطلقه‌ی شاهی با انقلاب ۱۹۷۹، تنها در کوردستان مقاومت صورت گرفت برخلاف تحلیل‌های آیکی که دلیل آن را نور انقلاب در نظر می‌گیرند این ظلمت دولت مطلقه بود به این معنی که دولت مطلقه‌ی مدرن که اساسا در تقابل با شور ملت مهری (میتراثیسم کوردی) تکوین یافت، با توجه به انحصار امکانات مدرن و سیستم آموزشی در تحمیل زبان و فرهنگ فارسی، برخلاف دوره‌های قبلی موفق به فارسیزه/ایرانیزه کردن، ملت مهری شد که به جای زرتشت-اسلام، این بار ناسیونالیسم ایدئولوژی آن بود (قادری، ۱۴۰۱: ۶۱).

با این تعبیر، از دیدگاه نیچه، به روایت فوکو، تاریخ داستان شرارت‌ها و کینه توزی‌های حقارت آمیز، تعبیرهای تحمیلی، نیات نادرست و پلید و داستان‌های خوش‌نمایی است که بر پست‌ترین انگیزه‌ها سرپوش می‌گذارند (دریفوس و رابینو، ۱۳۹۴: ۲۰۸). از این دیدگاه نیچه به عنوان تبارشناس تمام عیار، تاریخ حقیقت، تاریخ خطا و خودسری است (همان). لذا می‌توان این‌طور گفت که تاریخ میعادگاه ایجاد واقعیت است برای مستقر کردن استراتژی‌های سلطه. دقیقا از همین رو است که سلطه در هر لحظه از تاریخ در یک آئین تثبیت می‌شود، اجبارها و حقوقی را تحمیل می‌کند و روش دقیقی را تاسیس می‌کند. این سلطه نشان‌ها را تعیین و مستقر می‌کند و خاطرات را در چیزها و حتی در بدن‌ها حک می‌کند. این سلطه خود را جواب‌گوی دیون‌ها می‌سازد. جهانی از قاعده‌ها که به هیچ رو معطوف به کاهش خشونت نیست، بلکه بر عکس در جهت ارضای خشونت است (فوکو در کهنون، ۱۳۸۴: ۳۸۱). در کنار تاریخ‌نگاری که هدف آن ایجاد واقعیت تاریخی برای مشروعیت بخشی به حاکمیت بود، سازمان پرورش افکار نیز سازمانی بود که در همین راستا

عمل می‌کرد. بیگدلو به نقل از آبراهامیان بیان می‌کند: «سازمان پرورش افکار سازمانی بود که در جهت ساختن پشتوانه‌ی ایدئولوژیک و مشروعیت برای رژیم رضا شاهی فعالیت می‌کرد، و از جمله سازمان‌هایی بود که به تقلید از آلمان نازی و ایتالیای فاشیست به وجود آمد» (بیگدلو، ۱۳۸۰: ۲۷۱). این سازمان در تاریخ ۲۲ دی ماه ۱۳۱۷ تاسیس گردید و دکتر صدیق، دکتر شایگان، دکتر آشتیانی، فروزانفر به کارمندی هیئت مدیره مرکزی منصوب شدند که تحت نظر دکتر متین‌دفتری دادگستری وقت انجام وظیفه نمایند (مکی، ۱۳۶۲، ج ۶: ۴۱۳-۴۱۲). که از مهم‌ترین اقدامات این سازمان ترویج باستان‌گرایی و آریاگرایی و توجیه اقدامات حکومت در این زمینه بود. در اکثر سخن‌رانی‌ها تلاش می‌شد که شعار اساسی این دوره «خدا-شاه-میهن» را در ذهن مردم قابل پذیرش ساخته و نظام شاهنشاهی را جزیی از روحیات مردم ایران و شاه را یکی از مهم‌ترین ارکان جامعه‌ی ایرانی بیان کنند که بدون آن جامعه‌ی ایرانی امکان بقایش را از دست می‌دهد (بیگدلو، ۱۳۸۰: ۲۷۱). رضا شاه خود در باب این موضوع بیان می‌کند:

ایران در آینده محتاج جوانان دلیر و رشید است و برای این مقصود اولین وسیله زناشویی است زیرا وطن مقدس ما پیوسته در انتظار جوانانی است که بعد از این قدم بعرصه وجود خواهند گذاشت ولی با امید تربیت صحیح که زنان ایرانی توقع دارد. پس بر خانم‌های ما لازم است اولین کلمه که به فرزندان می‌آموزند کلمات «خدا، شاه و وطن» باشد (روزنامه آینده ایران، ش ۱۷، ۱۳۱۳: ۴).

این موضوع همان مسئله‌ی ای است که نزد فوکو حکومت‌مندی شناخته شده است؛ حکومت‌مندی واژه‌ای است که فوکو می‌سازد تا تکنیک‌ها و عقلانیت‌های گوناگون را توصیف کند که دولت‌ها به کمک آن‌ها خودشان را موظف به حفظ و بهبود شرایط زندگی شهروندانشان می‌کنند (میلر، ۱۳۹۴: ۲۵۳). البته نباید این نکته را فراموش کرد که حکومت‌مند شدن دولت پدیده‌ای به ویژه حيله‌گرانه است، زیرا گرچه مسائل حکومت‌مندی و تکنیک‌های حکومت واقعاً بدل شدند به یگانه مسئله‌ی سیاسی و یگانه فضای واقعی مبارزه و نبرد سیاسی، با این حال، حکومت‌مند شدن دولت پدیده‌ای است که بقای دولت را امکان‌پذیر ساخت. و می‌توان گفت که اگر دولت امروز بدین گونه وجود دارد، این دقیقاً به یمن همین حکومت‌مندی است که هم درونی و هم بیرونی دولت است، زیرا این تاکتیک‌های حکومت‌اند که در هر لحظه امکان تعریف مشخص شدن این نکته را می‌دهد که چه چیزی باید به دولت مربوط باشد چه چیزی نباید به آن مربوط باشد، چه چیزی عمومی است و چه چیزی خصوصی، چه چیزی دولتی است و چه چیزی غیر دولتی. پس دولت را در بقاء و محدودیت‌هایش فقط باید بر مبنای تاکتیک‌های عمومی حکومت‌مندی فهمید (فوکو، ۱۳۸۹: ۲۶۲). با این وجود می‌توان این گونه مسئله‌ی تاکتیک حکومت‌مندی را خلاصه کرد:

در دوره‌ای از اواسط سده‌ی شانزدهم تا اواخر سده‌ی هجدهم، شاهد رشد شکوفایی مجموعه‌ای کاملاً قابل ملاحظه از رساله‌هایی هستیم که نه دیگر دقیقاً «اندرز نامه به امیر»ند و نه «علم سیاست» بلکه «هنر های حکومت کرد»اند. در سده‌ی شانزدهم، مسئله‌ی حکومت در مورد مسائلی کاملاً متفاوت و در عین حال از جنبه‌هایی کاملاً بس‌گانه مطرح شد. برای مثال، مسئله‌ی حکومت بر خود. بازگشت به آئین رواقی در سده‌ی شانزدهم حول احیای این مسئله که «چگونه بر خود حکومت کنیم؟» می‌چرخد. هم‌چنین حکومت بر روان‌ها و رفتارها که بی شک مسئله‌ی تمام عیار شبان‌کاری کاتولیک یا پروتستان بود. مسئله‌ی حکومت بر کودکان که مسئله‌ی اصلی تعلیم و تربیت، آن گونه که در سده‌ی شانزدهم توسعه یافت، بود. شاید فقط آخر سر، مسئله حکومت بر دولت‌ها توسط امیران، چگونه بر خود حکومت کنیم، چگونه بر ما حکومت شود، چگونه بر دیگران حکومت کنیم، حکومت چه کسی را باید بپذیریم و چگونه رفتار کنیم تا بهترین حکومت کننده‌ی ممکن باشیم... (همان: ۲۳۶).

و در وادی و معنایی دیگر، این موضوع وحدتی کاذب و وجودی هارمونیک — که به وسیله تاریخ نگاری و کاراکترهای متعدد آن در عصر پهلوی انجام گرفت، کارکردی فانتزی و ایدئولوژیک دارد که شکاف میان رئال و نظم نمادین را می‌پوشانند. از آن جا که رسیدن به جامعه به عنوان وجودی هارمونیک و کامل امری محال است، باید این محال شکل و نامی به آن داده شود تا این اتحاد و منسجم بودن خیالی و نمادین جامعه، تبدیل به امری منطقی و سیاسی قابل قبول شود. و این وظیفه برای ایجاد واقعیت برعهده‌ی دولت بود. با این معنا، «امر نمادین با حذف امر واقعی» واقعیت را خلق می‌کند، واقعیتی که با زبان نام‌گذاری می‌شود و در نتیجه امکان تفکر و صحبت درباره‌ی آن فراهم می‌آید» (فینک، ۱۳۹۷: ۷۲).

که در مجله‌ی «آرمان» در سال ۱۳۰۹ این گونه بازتاب پیدا می‌کند:

اکنون در سایه دولت فعلی، کشور ما نیرومندان به سوی ترقی و افتخارات نوی پیش می‌رود. اصلاح ادارات، نظام اجباری، امنیت عمومی، بسط تشکیلات، مهم ترین پیشرفت های امور سیاسی و اجتماعی ما است. اما گذشته از دولت، جوانان و علاقه مندان بترقی و سربلندی به ایران بنوبه، آنطوریکه بایسته است ادای وظیفه نمی کنند. جنبش احساسات ملی، تبلیغ وطن پرستی، وحدت ملی، ترویج و تجدید غرور ملی، حفظ و تکمیل زبان فارسی و اصلاح اخلاق جامعه، وظیفه نویسندگان شعرا و متفکرین ما است که باید به نوبه، هرکس در حد توانایش، از بزرگ‌ترین فداکاری دریغ ننماید... (مجله آرمان، شماره ۱، ۱۳۰۹: ۵).

لذا به وسیله ی این وحدت کاذب سعی خواهد شد تا آن را تبدیل به امری یک پارچه کند. به عبارتی، اگر جامعه وحدتی کاذب برای خود ایجاد نکند تبدیل به جامعه نخواهد شد (علی، ۱۳۹۳: ۱۱۴). با این وجود، و در وادی دیگر نیز می توان گفت که، روند شکل گیری تاریخی روابط سرمایه داری و دولت متمرکز حافظ آن در کشور چندملیتی ایران به نحوی بود که این دولت با برتری و هژمونی ملت فارس و با فرودستی، سرکوب و نفی موجودیت فرهنگی و ملی سایر ملل (کوردها، عربها، ترکمنها، بلوچها، ترکها و غیره) تأسیس شد. ساخت و تثبیت ناسیونالیسم ایرانی و «جعل هویت ملی ایرانی» یکی از شوم ترین پیامدهای دولت پهلوی اول و رضاخان بود (صبوری، ۱۳۹۹: ۸۲). در نتیجه، ایجاد واقعیت تاریخی برای مشروعیت بخشی به حاکمیت به وسیله کارکترهای گوناگون، در همین راستا عمل کرده است.

### سرگشتگی ایران: قیام علیه عرصه ی نمادین یا مستقر کردن فانتزی ایرانی

مدت کوتاهی پس از این که رضاشاه [پروژه ی] مدرنیزاسیون تدافعی خویش را آغاز کرد، رکود بزرگ ۱۹۲۳-۱۹۲۳ بنیان سرمایه داری غرب را به لرزه درآورد و متعاقباً آن را به دومین جنگ فاجعه بار جهانی سوق داد. حزب ناسیونال سوسیالیسم (نازی) هم بدیلی برای مدل شکست خورده ی بازار آزاد ارائه می کرد و هم تبلور آخرالزمانی یک قرن توسعه ی ناموزون و مرکبِ مدرن آلمان را نمایندگی می کرد نزاعی که متعاقباً بر سر مدل یک پارچه توسعه ی سرمایه داری و مهار اتحاد شوروی به مثابه ی تنها مدل رقیب موفق صنعتی سازی به وقوع پیوست، سراسر جهان را در بر گرفت. به زودی ایران تحت سلطه ی رضاشاه که در جنگ اعلام «بی طرفی» کرده بود، به کشوری دارای اهمیت استراتژیک بالا از منظر ژئوپلیتیکی تبدیل شد، چرا که تنها خط تدارکات زمینی اصلی برای رساندن کمک به اتحاد شوروی درگیر جنگ با آلمان نازی را فراهم می ساخت. متفقین در ۲۵ اوت ۱۹۴۱ (سوم شهریور ۱۳۲۰ خورشیدی) به ایران حمله کردند و پس از اندکی بطور رسمی ایران به عضوی از معاهده ی سه جانبه (با اتحاد جماهیر شوروی و بریتانیا) تبدیل گشت. بنابراین یک بار دیگر رویدادی بین المللی به شکل رادیکالی محیط سیاسی داخلی ایران را متحول ساخت (متین، ۱۴۰۱: ۳۹). لذا در این مقطع تاریخی، ما شاهد شکل گیری جریانات و جنبش های مختلف سیاسی-اجتماعی هستیم. دورانی که می توان گفت همه به دنبال تعریف خویش با پیوند روح ایرانی هستند. به عبارتی، هر کدام از جریانات و جنبشهای این دوره خوانشی خاص که بتواند وحدت خود را با دیگری بزرگ - یعنی روح ایرانی - حفظ کند و توسعه و آبادانی این جغرافیای سیاسی را به ارمغان آورند، شاهد هستیم. لذا سوژه ی این دوره به شدت تحت تاثیر فانتزی است. «سوژه به کمک فانتزی تلاش می کند توهم وحدت خود را با دیگری بزرگ حفظ کند و بر چندپارگی خودش سرپوش بگذارد. گرچه میل دیگری

بزرگ از سوژه فراتر می‌رود یا می‌گریزد، اما چیزی از آن باقی می‌ماند که سوژه آن را باز می‌یابد و حفظ می‌کند این چیز ابژه کوچک a است» (هومر، ۱۳۹۸: ۱۲۲). ابژه a، حفره‌ای که ابژه‌های جزئی و پراکنده‌ی رانه به حول آن می‌شود، در خلای ملموس در قلب زبان، بدن و وجود قرار دارد؛ از این رو، این فقدان است که زندگی را به پیش می‌راند. ابژه‌ی a به هر چیزی اشاره دارد که این خلاء را پر کند (تربتی، ۱۳۹۶: ۴۹).

از این رو، با هجوم نیروهای انگلیس و شوروی در شهریور ۱۳۲۰ و فروریختن پایه‌های استبداد، نارضایتی‌های سرکوب شده‌ی ۱۶ ساله بیرون ریخت. هنگامی که افسران از پایتخت گریختند و سربازان به روستاهای خود فرار کردند، روسای ایلات و عشایر هم که بسیاری از آن‌ها به بهبود اوضاع امید نداشتند، از حوزه نظارت پلیس در تهران گریختند و به سوی دارودسته‌های طایفه‌ای خود روانه شدند. سیاستمداران کهنه‌کار هم که در بازنشستگی‌های اجباری زخم‌هایشان را درمان می‌کردند، با شتاب به صحنه‌ی عمومی بازگشتند. رهبران مذهبی از کتابخانه‌های حوزه‌ها خارج شدند و عطا و خطابه را از سر گرفتند. روشن‌فکران نیز که بیش‌ترشان جوان‌تر از آن بودند که مشکلات و گرفتاری‌های سال‌های ۱۲۸۶-۱۳۰۴ را به یاد آورند، به قصد ساختن کشوری جدید و با انتشار روزنامه، جزوه و تشکیل احزاب سیاسی با شور و شوق تمام وارد صحنه سیاست شدند. حتی نمایندگان چاپلوس و بوروکراتهای متملق نیز جسارت به خرج دادند، عدم وابستگی خود را اعلام و ارباب سابق خود را اعلام و ارباب سابق خود را متهم کردند. بدین ترتیب، دوران سکوت جای خود را به فریاد نمایندگان پرشور، روزنامه‌نگاران سرزنده و با نشاط رهبران صریح اللهجه حزبی و تظاهر کنندگان ناراضی داد (آبراهامیان، ۱۳۹۷: ۲۰۸-۲۰۷). لذا از شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ فرصتی پدید آمد که احزاب و سازمان‌های سیاسی در عرصه جامعه‌ی ایرانی فعال شوند. نهضت ملی برای ملی کردن صنعت نفت زمینه ساز رشد ملیون و تفکر ملی شد و از این ره‌گذر دوسازمان مهم سیاسی ایران آن روزگار «جبهه ملی و احزاب آن» و «حزب توده» پا گرفتند. جبهه ملی توسعه ایران را در نظامی می‌جست که با حفظ استقلال کشور و دموکراسی غربی از الگوهای فکری و فرهنگی اروپایی تبعیت کند (کیانوری، ۱۳۷۶: ۱۶). ملی‌گرایان هم‌چنان که اسلافشان در عصر انقلاب مشروطه از منظر لیبرالیسم و خردگرایی و ناسیونالیسم به تاریخ می‌نگریستند و هویت دینی و نقش مردم را در تاریخ نادیده می‌گرفتند (همان: ۱۷-۱۶). قانون ملی شدن نفت در ۱۳۲۹/۱۲/۲۴ در مجلس شورای ملی و سپس به سرعت در ۱۳۲۹/اسفند/۲۹ در مجلس سنا، گرچه پایگاه رجال انگلیس در ایران بود، تصویب شد و به توشیح شاه هم رسید. بدین خاطر روز ۲۹ اسفند را روز ملی شدن نفت نامگذاری کردند (بسته‌انگار، ۱۳۸۱: ۱۱۳). به شکل کلی برنامه‌ی دکتر مصدق این بود: (۱) اجرای قانون ملی شدن نفت (۲) برگزاری انتخاب آزاد. دکتر مصدق از قدیم معتقد بود که اگر مردم در انتخاب آزاد باشند و قدرت‌های

خارجی یا استبداد داخلی در انتخابات دخالت نکنند، مردم نمایندگان شایسته خود را انتخاب خواهند کرد(همان).

به زعم اشمیت، چیزی به نام سیاست لیبرالی وجود ندارد آن‌چه عملاً وجود دارد یک خط مشی لیبرالی به شکل آنتی تز جدلی علیه دولت، کلیسا یا نهادهای دیگری است که آزادی فردی را محدود می‌کنند. یک خط مشی لیبرالی در خصوص تجارت، کلیسا و آموزش وجود دارد؛ به عبارت دیگر تنها چیزی که وجود دارد نقد لیبرالی از سیاست است. نظریه نظام مند لیبرالیسم فقط علاقه مند به منازعه درونی علیه قدرت دولت است. با وجود این، او(اشمیت) می‌گوید تلاش لیبرال‌ها برای نابودی امر سیاسی محکوم به شکست است. امر سیاسی را نمی‌توان ریشه کن کرد زیرا انرژی اش را از سعی و تلاش‌های انسانی بسیار متنوعی می‌گیرند: هر آنتی تزی سیاسی تبدیل کند که بتواند انسانها را به طور موثری بر طبق «دوست» و «دشمن» گروه‌بندی کند. اندیشه لیبرال در واقع بین امور اقتصادی و امور اخلاقی در نوسان بوده است. به عبارت دیگر می‌توانیم دو پارادایم عمده لیبرالی را از هم متمایز کنیم: اولین پارادایم که بعضاً تجمعی (aggregative) نامیده می‌شود، سیاست را محل برقراری سازش بین نیروهای متعارض مختلف در جامعه می‌بیند. افراد به‌مثابه‌ی موجودات عقلانی دیده می‌شوند که انگیزه‌شان به حداکثر منافع خودشان است. و در جهان سیاسی به شیوه اساساً ابزاری عمل می‌کنند. پارادایم دیگر را می‌توان رایزانه (deliberative) نامید، در واکنش به این مدل ابزارگرایانه مطرح شد و هدفش ایجاد ارتباطی بین اخلاق و سیاست بوده است. مدافعان این مدل تلاش می‌کنند تا عقلانیت ارتباطی را جای‌گزین عقلانیت ابزاری کنند. آن‌ها مباحث سیاسی را به عنوان میدان خاص کاربرد اخلاق می‌بینند و معتقدند که از طریق بحث آزاد در قلمرو سیاست می‌توان به اجماع اخلاقی عقلانی دست یافت. در این مدل، سیاست نه از طریق اقتصاد بلکه از طریق اخلاقیات درک می‌شود(موفه، ۱۳۹۰: ۲۰-۱۹). چنین رویکردی را در برنامه‌های ملی شدن صنعت نفت و ادبیات سیاسی این جریان فکری می‌توان مشاهده کرد. به گونه‌ای که «واقعیت این است که نمایندگان جبهه ملی بیش از اقتصاد نفت به سیاست نفتی علاقه نشان می‌دادند و این از بحث‌ها و سخنان یکایک آن‌ها مشخص است. مصدق، خود گفته بود: «جنبه‌ی اخلاقی ملی کردن نفت از جنبه‌ی اقتصادیش مهم تر است.» حائری زاده می‌گفت: «تمامی نابسامانی‌های ایران زیر سر شرکت نفت است و اگر نفت را آتش بزنیم بهتر از آن است که شرکت آن را ببرد»، و مکی در جلسه‌ی علنی از «مهر و موم کردن چاهای نفت سخن گفت.» به عقیده مکی این کار بهتر از آن است که نفت استخراج شود و شرکت نفت هم در ایران باقی بماند.» (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۱۸۱-۱۸۰). مصدق در طول زندگی سیاسی خود، بری احیای مشروطیت و اجرای قانون اساسی و دفاع از آزادی لحظه‌ای از پاننشست،

وی طرفدار نظام مشروطه سلطنتی از نوع مشروطه انگلستان بود و به استناد همین نظریه، در مورد وظایف شاه در جلسه ۴ خرداد ۱۳۲۹ گفت:

پادشاه مشروطه آن کسی است که در امور دولت مداخله نکند و هیچ کس با او مخالف نباشد. وقتی شاه تشریف بردند در هیات وزرا و فرمودند که این شخص باید استان دار شود، نه نفر دیگر که داوطلب استان داری هستند، با شاه مخالف می‌شوند. وقتی که شاه فرمودند یک نفر باید وکیل شود، ۱۳۵ نفر هم همین انتظار را دارند. بنابراین دخالت در امور مملکت به هیچ وجه صلاح شاه و مملکت نیست. ممالک مشروطه باید از مملکت مشروطه تقلید کند که انگلستان است (نجاتی، ج ۱، ۱۳۷۸: ۳۶).

لذا چنین خط مشی فکری اساسا بنیانی لیبرالی داشت که نه بر علیه نظم نمادین ایرانی، بلکه رویکردی بود که جدلی علیه دولت وقت را پایه گذاری می‌نمود که آزادی فردی را محدود می‌کنند. از آن گذشته، مصدق در سال ۱۳۲۳ به شتاب لایحه ای را به مجلس برد که هیئت دولت را از هرگونه مذاکره بر سر مسائل مربوط به صنایع نفت با خارجی‌ان بدون اطلاع و مشارکت کامل مجلس منع می‌کرد. در خلال مذاکرات مجلس بر سر این موضوع، مصدق تز «موازنه منفی» خود را، که بعدها سنگ بنای سیاست خارجی او را تشکیل داد، باز هم توسعه داد. او پیشنهاد کرد:

من آن چه عرض کرده‌ام در مصالح مملکت و منافع آن دولتی است که طالب «موازنه‌ی سیاسی» است. هر گاه ما تعقیب از «سیاست مثبت» کنیم، باید امتیاز نفت شمال را هم برای مدت ۹۲ سال بدهیم و به این طریق موازنه‌ی سیاسی برقرار کنیم. گذشته از این ملت ایران برای همیشه، و اکنون مجلس، با این کار موافق نیست و دادن امتیاز مثل این است که مقطوع‌الیدی برای حفظ موازنه راضی شود که دست دیگر او را هم قطع کنند.

در سال‌های بعد مشخص شد که راه‌برد مصدق جلوگیری از واگذاری هرگونه امتیاز جدید در زمینه نفت ایران و فراهم آوردن فرصت به منظور طرح ملی کردن نفت جنوب بود که در اختیار انگلیسی‌ها قرار داشت (بهرروز، ۱۳۹۸: ۳۹-۴۰).

مصدق هم‌چنین در جلسه ۱۸ آذر ۱۳۲۴ در مجلس از وقایع آذربایجان ابراز نگرانی کرده و پس از اعلام موجودیت دولت پیشه وری، در جلسه ۲۴ آذر مجلس شورای ملی وقایع آذربایجان را مطرح کرد. و خودمختاری کردستان و آذربایجان را خلاف قانون اساسی دانست. و در توجیه نظریه خود اظهار داشت:

«دولت خود مختار باید با رفراندوم عمومی تشکیل شود(تصدیق نمایندگان) قانون اساسی ما امروز اجازه تشکیل چنین دولتی را نمی دهد.(تصدیق نمایندگان) ممکن است که ما رفراندوم کنیم، اگر ملت رای داد، مملکت ایران مثل دول متحده آمریکایی شمالی و سویس، دولت فدرالی شود(تصدیق نمایندگان) {...} آقای نخست وزیر گزارش واقعیاتی را دادند که مردم همه بدانند که در استان سوم، فرقه ای به نام دموکرات و مجلس شورایی تشکیل شده، وزرایی تعیین نمودند. من نمی دانم آقای نخست وزیر غیر از این چه فرمودند و چه راه حلی پیشنهاد کردند که نمایندگان به جای این که از قرائت گزارش ایشان گریه کنند، اکثریت مجلس برای ایشان دست زد(تصدیق نمایندگان)...»(نجاتی، ج ۱، ۱۳۷۸: ۹۷-۹۵).

و هم چنین در باب آذربایجان اشاره کردند که، «رفتار هیات حاکمه سبب شد که مردم آذربایجان، همان استانی که نه ماه استان دار نداشت، و چنان چه یک دهی یک ماه بدون کدخدا باشد ریشه نظم و امنیت در آن مختل می شود، ناراضی شوند(تصدیق نمایندگان) و عده قلیلی هم از عدم رضایت آن ها استفاده نموده، دعوی خودمختاری کنند...»(همان: ۹۶). در نتیجه مصدق در مبارزه به خاطر منافع ملی ایران با جنبش های دموکراتیک در کشور متحد نشد(ایوانف، ۱۳۵۶: ۱۶۷).

گرایش چپ نیز که در آن زمان در حزب توده تجلی می یافت، تاریخ را از منظر منافع حزب و شوروی و ماتریالیسم تاریخی به روایت استالین، تحلیل و بازسازی می کرد(کیانوری، ۱۳۷۶: ۱۷). حزب توده سبب ساز معرفی نگرش شوروی به تاریخ و توسعه تاریخی در عرصه روشن فکری ایران بود. اما حزب و روشن فکران مارکسیستی که در اطراف آن گرد آمده بودند در خصوص تطبیق استدلالی تئوری شوروی با شواهد تاریخی ایران کار اندکی صورت دادند. سازگاری تئوری جهان شمول با توسعه تاریخ ایران، خیلی کلی، در حزب و نشریاتش صرفاً اعلام می شد(ولی، ۱۳۸۰: ۱۸). از این منظر، سیاست حزب توده در جهت موازنه مثبت سیر می کرد(بهروز، ۱۳۹۸: ۴۰). حزب توده سازمان یافته ترین و پر عضوترین این سازمان ها بود که ۱۳ روز بعد از کناره گیری رضا شاه در سپتامبر ۱۹۴۱(شهریور-مهر ۱۳۲۰) تاسیس شد و ۲۷ عضو بنیان گذار آن از گروه معروف «پنجاه و سه نفر» بودند که در اواخر دهه ی ۱۹۳۰م/۱۳۱۰ش به جرم اعتقادات مارکسیستی محاکمه شدند و به زندان افتادند. اغلب مفسران بر آنند که حزب توده در فاصله سال های ۱۹۴۱-۱۹۴۷م/۱۳۲۰-۱۳۲۶ش. از پایگاه وسیع توده ای برخوردار بود. سازمانی ترقی خواه و رادیکال محسوب می شد که بعضی از رهبران آن را مارکسیست ها و کمونیست ها تشکیل می دادند. اما حزب خلف بلافصل حزب کمونیست ایران دهه ی ۱۹۲۰م/۱۳۲۰ش نبود و از نظر سازمانی و ایدئولوژیکی به راستی حزب

کمونیست محسوب نمی شد. برنامه سال ۱۹۴۳م/۱۳۲۲ش حزب به گونه‌ای بود که کارگران را در رابطه با درخواست اصلاحات قانون کار، دهقانان را بخاطر اصلاحات ارضی و پیشه‌وران روشن‌فکران و زنان را بخاطر درخواست حقوق سیاسی و امنیت شغلی جذب می‌کرد. برنامه حزب خواهان «استقلال ملی» از سلطه خارجی و حکومت مشروطه بود (فوران، ۱۳۹۲: ۴۰۳-۴۰۲).

در واقع، بنیان حزب توده‌ی ایران ابتدا به زعامت سلیمان میرزا اسکندری و در منزل وی ریخته شد، کسی که به رغم داشتن اندیشه‌های سوسیالیستی و پشتیبانی از سیاست‌های اتحاد شوروی گرایش‌های ملی‌گرایانه و مذهبی هم داشت. سلیمان میرزا از مشروطه‌خواهان قدیمی و وجیه‌المله‌ای بود که بودن او در رأس حزب می‌توانست به موقعیت و نفوذ آن میان مردم کمک کند. به این ترتیب حزب توده با وجهه‌ی ملی‌گرایانه، ترقی‌خواهانه و ضد استعماری شکل گرفت و به سرعت اکثریت بزرگی از تحصیل‌کردگان، روشن‌فکران و نویسندگان را به خود جذب کرد.

در رساله‌ی «حزب تودی ایران چه می‌گوید و چه می‌خواهد» از انتشارات کمیسیون تبلیغات حزب توده به قلم احمد قاسمی، مرامنامه حزب تشریح شده است. ماده‌ی ۱ مرامنامه ناظر بر استقلال و مبارزه با استعمار است:

حفظ استقلال و تمامیت ایران و مبارزه بر علیه هر گونه سیاست استعماری نسبت به کشور ایران بر طبق اصل معروف «آزادی و اختیار ملت‌ها در تعیین سرنوشت خویش.» (غنی نژاد، ۱۳۹۵: ۱۸۵-۱۸۴)

در این اساسنامه هیچ اشاره‌ای به استبداد خلق فارس نشده است، با این اوصاف، مشخص است که از نظر حقوق ملی، موجودیت کرد و بلوچ را خلقی در درون دایره‌ی ملت فارس تعبیر کرده اند (قاسملو و دیگران، ۱۳۹۳: ۶۳). در نتیجه، نقش اصلی نزد حزب توده بستگی تام به «حفظ تمامیت ارضی و حفظ و حمایت از استقلال سیاسی و اقتصادی کشور» دارد (همان: ۶۵). به عبارتی، کماکان بینش ملی‌گرایی نیز در حزب توده و بر ذهنیت سوژه‌ها حکم فرمایی می‌کرد. در نتیجه اگر در وادی دیگر این مسئله را بسنجیم، باید گفت که: اگر جریان‌های ناسیونالیست به بهانه‌ی تقدس تمامیت ارضی در راه حفظ مرزهای دولت ملی خود جان‌بازی می‌کنند، احزاب کمونیست تحت شعار وحدت طبقه‌ی کارگر به حفظ مرزهای ملی همت می‌گمارند (حسن پور، ۱۳۹۶: ۲۲۵). «با این همه بر بسیاری از ملاکین، بقایای رده بالای دستگاه اداری

رضاشاهی و دیگران آشکار بود که حزب مزبور منافع اقتصادی و سیاسی شان را تهدید می‌کند. نخستین کوشش برای تشکیل گروهی محافظه کار به برپایی حزب عدالت انجامید. هنگامی که سیدضیاءالدین طباطبایی، نخست وزیر نامحبوب کودتای ۱۲۹۹ از تبعید بازگشت، با تاسیس حزب اراده ملی در راس جناح محافظه کار قرار گرفت. در حقیقت این گروه بندی سیاسی را نمی‌توان حزب دانست. آن‌ها فاقد تشکیلات، برنامه و جلسات حزبی منظم بودند. و به دور یک یا چند شخصیت واقعا بالقوه مقتدر برپا شده بودند، از این رو با تغییر جو سیاسی اعضای آن‌ها افزایش یا کاهش می‌یافت» (کاتوزیان، ۱۳۷۴: ۱۹۱). گروه‌های سیاسی کوچک دیگری نیز وجود داشتند که مهم‌ترین آن‌ها حزب ایران بود. بار دیگر باید تاکید کرد که این حزب نیز حزبی سیاسی به معنای واقعی کلمه نبود، بلکه مجموعه‌ای بود از فن‌سالاران تحصیل کرده‌ی اروپا با تمایلات آزادی خواهانه و سوسیال دموکرات: الهیار صالح، کاظم حسیبی، دکتر کریم سنجابی، دکتر بیانی، غلامعلی فریور و جز این‌ها که بعدها در کابینه مصدق خدمت کردند (همان: ۱۹۲). مرام حزب ایران پرهیز از «سیاست یک جانبه» و تکیه بر «ایرانی مستقل و ملی» است (کوهستانی نژاد، ۵۹-۵۷؛ غنی نژاد، ۱۳۹۵: ۲۲۲). علاوه بر حزب ایران، جریان سوسیالیستی دیگری به رهبری خلیل ملکی، یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های گروه منشعبین از حزب توده، نقش بسیار مهمی در سوق دادن نهضت ملی به سوی سوسیالیسم داشت. این جریان سیاسی و فکری به رغم این‌که ریشه در درون خود جبهه‌ی ملی نداشت اما به تدریج و به ویژه پس از به قدرت رسیدن جبهه‌ی ملی و نخست وزیری دکتر مصدق، تبدیل به ستون اصلی پایگاه نظری نهضت ملی شد. ملکی و دیگر یاران وی به رغم جدا شدن از حزب توده، به اصول مارکسیسم در مجموع وفادار ماندند. انتقاد اصلی آنها به حزب توده اساسا ناظر به تبعیت حزب توده از سلطه طلبی دولت شوروی و استراتژی به اصطلاح «انترناسیونالیستی» حزب کمونیست آن بود که موجب میشد منافع کشور اتحاد جماهیر شوروی را نسبت به منافع ملی ایران در اولویت قرار دهد (غنی نژاد، ۱۳۹۵: ۲۲۶-۲۲۷). ملکی در باب پیوند خود در فهم اندیشه‌ی مارکس بیان می‌دارد که: من آن‌چه را از مارکس قابل قبول است در مجلات و روزنامه‌ها مورد بحث قرار داده‌ام و آن‌چه را با شرایط امروز و اوضاع و احوال ایران منطبق نیست در [مجله] علم و زندگی به بحث و نقد گذاشته‌ام. ملی شدن وسائل تولید که درباره‌ی نفت مورد پشتیبانی آن جناب نیز واقع شده است، اصلی است که برای اولین بار کارل مارکس آن را به طور دقیق و روشنی بیان کرده و تحول سرمایه‌داری استعماری را درست پیش‌بینی کرده است. اینجانب مانند تمام روشن‌فکران مترقی جهان حاضر از ملی شدن کلیه‌ی وسائل تولید و توزیع جداً پشتیبانی می‌کنم و کوچک‌ترین

تباینی بین این عقیده و مذهب اسلام نمی‌بینم. این اصل ستون فقرات آن فکری است که به نام مارکس معروف است. (ملکی، ۱۳۶: ۴۹۱-۴۹۲؛ غنی نژاد، ۱۳۹۵: ۲۲۸-۲۲۹).

ایدئولوژی ملکی، همان‌گونه که در این نامه نیز تصریح شده از اندیشه‌های مارکس متأثر است و در واقع نسخه‌ی ایرانی شده‌ی نوعی مارکسیسم در ترکیب با ملی‌گرایی است (غنی نژاد، ۱۳۹۵: ۲۲۹). گروه کوچک دیگری از افراد بسیار جوان به رهبری محسن پزیش‌کپور و داریوش فروهر نیز بود که دارای گرایش‌های ناسیونالیستی افراطی و طرف‌دار آلمان بود، و حزب پان‌ایرانیست خوانده می‌شد. اینان غالباً در زدوخوردهای خیابانی، و عموماً علیه حزب توده، شرکت داشتند و هنگام ملی شدن نفت از مصدق و جبهه‌ی ملی پشتیبانی کردند. اندکی پس از آن، حزب مزبور به دو جناح تقسیم شد، یک جناح به رهبری فروهر به حمایت خود از مصدق ادامه داد و به ویژه بعد از کودتای ۲۸ مرداد در مواضع سیاسی خود کم‌تر تعصبات ناسیونالیستی نشان داد. جناح دیگر به رهبری پزیش‌کپور از شاه حمایت کرد و تمایلات فاشیستی خود را که از ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ به ابزار تبلیغاتی مفیدی برای نظام شاهنشاهی بدل گردید، حفظ کرد (کاتوزیان، ۱۳۷۴: ۱۹۲). در کنار این جریان‌ها، سازمان فدائیان اسلام نیز وجود داشت که ظهور فدائیان اسلام را باید در سال‌های پیش از تاسیس آن در حکومت رضا خان جست‌وجو کرد. برداشتن اجباری حجاب و سرکوب‌خشن آئین‌های مذهبی بدون روشنگری و آماده کردن ذهن مردم به ویژه هتک حرمت از مردم خودبه‌خود موجب واکنشی شد که در زمان دیکتاتوری رضا خان نتوانسته بود به منصفی ظهور برسد. در دوران هرج و مرج پس از شهریور ۱۳۲۰ می‌توان نشانه‌های گوناگون بازگشت به گذشته مانند روی آوردن مردم به مجالس روضه خوانی و عزاداری را دید. اعلام موجودیت فدائیان اسلام بازمی‌گردد به اردیبهشت ۱۳۲۴ و ترور نافرجام احمد کسروی به دست نواب صفوی (نجات بخش، ۱۳۹۳: ۶۲). در نتیجه سازمان فدائیان اسلام سازمانی بی‌انسجام بود که ترور روش کرده بود (همان: ۶۳). حزب سومکا و حزب دموکرات ایران (قوام السلطنه) که هرکدام به شکلی خاص به دنبال فهم وضعیت آن دوره بودند. مثلاً حزب سومکا که مخفف حزب «سوسیالیسم ملی کارگران ایران» بود که رهبری آن را منشی‌زاده از هیتلری‌های سرشناس آن دوره در دست داشت... این حزب البته بیش از ۱۰۰ عضو نداشت و صرفاً از طریق دربار تغذیه و هدایت می‌شد. اعضای این حزب بخصوص در سال‌های آخر در روزهای تظاهرات حزب توده، چون ۲۳ تیر، ۴ آذر، ۸ فروردین و غیره در خیابان‌های تهران را می‌افتادند و قدرت‌نمایی می‌کردند (همان: ۵۹). حزب دموکرات ایران نیز در هشتم تیر ۱۳۲۵ از سوی قوام‌السلطنه، نخست‌وزیر وقت تاسیس شد. قوام در یک نطق رادیویی در این روز تشکیل حزب دموکرات ایران را اعلام کرد. تشکیل حزب دموکرات با هدف دوگانه‌ای صورت گرفت: ۱) مبارزه بادربار و نیروهای هوادار انگلیس (۲) مبارزه بانفوذ روز افزون حزب توده (طیرانی، ج ۱، ۱۳۷۶: ۵۰۱).

در نتیجه، گروه‌ها، جریانات، جنبش‌ها و احزاب دیگری نیز وجود داشتند که صرفاً به آن‌ها اشاره خواهیم کرد، چرا که پژوهشی جداگانه را طلب خواهد کرد که در این جا چنین موضوعی خارج از هدف چنین پژوهشی است؛ از جمله این احزاب: حزب دموکرات فارس، حزب دموکرات مستقل ایران، حزب رادیکال سوسیالیست ایران، حزب رستاخیز ایران، حزب رستاخیز نجف‌آباد، حزب رستاخیز ملی، حزب رنجبران ایران، حزب روشن‌فکران، حزب زنان، حزب سعادت خوزستان، حزب سوسیال دموکرات، حزب عدالت، حزب عشایری، حزب فناپذیر، حزب کارگرف حزب کارگران، حزب کشاورزان و کارگران، حزب کنگره ملیون ایران، حزب گمنام، حزب مردم، حزب ملت، حزب میشاکوت قروین، حزب میهن، حزب میهن‌پرستان، حزب نجات میهن، حزب نوین میهن‌پرستان، حزب وحدت ایران، حزب وحدت ملی، حزب وطن، حزب هم‌راهان، حزب آریا، حزب آزاد ایران، حزب آزادی، حزب آزادی کردستان، حزب آزادیخواهان کردستان، حزب اتحاد، حزب اخوات، حزب اراده ملی، حزب استقلال، حزب استوار، حزب اسلام، حزب اصلاح طلبان، حزب الله، حزب انتقام، حزب ایران، حزب ایران بیدار، حزب ایران نو، حزب ایمان، حزب بابا شمل، حزب برادران، حزب برادران کوهستانی، حزب بیدار یزد، حزب پیکار، حزب ترقی، حزب تعاون، حزب توده جوانان، حزب توسری خور، حزب جدال، حزب جبهه ملی حزب جنگل (اجتماعیون)، حزب جنگل (چالوس)، حزب جوانان خون میهن‌پرستان، حزب جوانان مهاباد، حزب جوانان یزد، حزب خورشید، حزب خیریه، حزب دادگستران، حزب دموکرات ایران، و... وجود داشت (رجوع شود به احزاب سیاسی ایران، ج ۱-۲، طیرانی، ۱۳۷۶). بدین سان، قریب به اتفاق، اکثریت این احزاب در مرانامه‌ی آن به حفظ تمامیت ارضی ایرانی، گرایش به ملی‌گرایی، روح ایرانی، و... اشاره کرده‌اند. به عبارتی، حتی احزابی که گرایش چپ، فمینیستی، لیبرال، ناسیونالیستی قومی، و... را دارا بودند، به چنین موضوعی تأکید می‌کردند. لذا در این دوره ظهور سوژه‌ها با این موضوع گره خورده است که هر کدام از جریانات سیاسی - اجتماعی «اضطراب خاستگاهی» را کنترل کنند. لذا این امر با فرمول فانتزی  $S \langle \rangle @$  در بردارنده‌ی والایش ناپایداری است که به موجب آن سوژه‌ی بیگانه‌شده‌ی دلالت‌زبانی باید تلاش کند تا اضطراب خاستگاهی زخمی جسمانی که به نمود ابژه‌ی قطع شده گره خورده است را تحت کنترل در آورد (لوائین، ۱۳۹۷: ۹۰). و این گفتمان‌ها که به تعبیری از نویسندگان و اهل قلم که در مقابل هم خود را تعریف می‌کردند، هم‌زمان از یک سخن‌گو به اسم مفهوم «ایرانی» استفاده می‌کردند. به زبان لاکان، گفتمان هرگز تک بعدی نیست. لغزش‌زبانی بی‌درنگ این نکته را به خاطرمان می‌آورد که چند گفتمان می‌توانند هم‌زمان از یک سخن‌گو استفاده کنند (فینک، ۱۳۹۷: ۲۹). با این وجود، در لغزش‌زبانی هر یک از این جریانات، به رجوع به مفهوم «روح ایرانی و تمامیت ارضی آن»، میل به کنترل اضطراب خاستگاهی را به ساحت سیاست‌ورزی وارد می‌کنند. با این اوصاف، دیگری بزرگ در نقصان زنجیره‌ی دلالت، به مثابه‌ی امری واجد فقدان آشکار می‌شود. فانتزی ناخودآگاه سوژه، این است تا با بدل شدن به این ابژه فقدان دیگری بزرگ را پر کند (لوائین، ۱۳۹۷: ۷۰).

اما آنچه به شکل بارز در میدان سیاست در این دوره نقش آفرینی می‌کرد، حزب جبهه‌ی ملی و حزب توده بود؛ هرچند کشمکش میان این دو جریان در برهه‌های مختلف وجود داشت، اما «شگفت آن‌که، درحالی‌که سیاست حزب در قبال مسئله ملی کردن نفت به طور ذهنی با منافع شوروی گره خورده بود، به معنای بازتاب سیاست شوروی در این خصوص نبود. درحالی‌که شوروی‌ها به هنگام تحریم اقتصادی ایران از جانب انگلیس، برای کمک به ایران کار چندانی انجام ندادند، اما اهمیت قانون ملی شدن نفت را دریافتند. رسانه شوروی از ملی شدن پشتیبانی و از مصدق و جبهه می‌گزارش مثبتی ارائه کردند» (بهروز، ۱۳۹۸: ۴۵).

حزب توده با دولت مصدق تا سال دوم تصدی او ادامه پیدا کرد. در تیر ماه ۱۳۳۱، مصدق به دنبال اختلاف با شاه از سمت خود کناره‌گیری کرد. به دنبال آن در ۳۰ تیر قیام خونینی صورت گرفت که شاه را واداشت مصدق را به مقام خود بازگرداند و به او اختیارات بیش‌تری واگذار کند و از این مقطع تا روز سقوط مصدق، سیاست حزب توده با حمایت از مصدق، به بهای از دست رفتن استقلال حزب، تغییر کرد. این حمایت در آغاز مشروط بود، اما پشتیبانی از برنامه‌ی اصلی او را در مورد ملی کردن صنعت نفت در بر گرفت. اما با گذشت زمان و نزدیک شدن کودتا، حمایت حزب توده از مصدق نیز بیش‌تر شد. حزب، به پیروی از سیاست جدید، به تدریج به دنبال ملی‌گرایان افتاد، تا آن‌جا که وقتی در فاصله بین دو کودتا از حزب خواسته شد که نیروهایش را از خیابان‌ها فراخواند، این کار را کرد (همان: ۴۶). در فاصله بین ۲۵ مرداد، که نخستین تلاش برای کودتا با شکست مواجه شد، تا ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، حزب در آماده باش به سر می‌برد و با نخست وزیر در تماس بود. بین دو تلاش برای کودتا، حزب به پایین کشیدن مجسمه‌های شاه در گوشه و کنار کشور، نشر مقالاتی در محکوم کردن کودتا و در خواست الغای سلطنت و استقرار جمهوری دموکراتیک خلق، سرگرم بود. در ۲۷ مرداد، مصدق از حزب خواست تظاهرات را متوقف کند تا بتواند اوضاع را تحت کنترل در آورد. حزب توده اطاعت کرد، اما این به معنای آن بود که در روز کودتا حزب هوادارانش را از حالت آماده باش خارج کرده و خیابان‌ها را به ارتش و اوباش اجیر شده سپرده بود. این رو، در روز کودتا حزب منفعل و خانه نشین باقی ماند (همان).

سوژه‌ها در این دوره کماکان به دنبال وحدت خویش هستند اما در عین حال از وضعیت بحرانی دچار رنج و اضطراب خاصی می‌شوند، لذا فانتزی جای قیام علیه ساحت نمادین را می‌گیرد. با این توهم که سوژه‌ها به دنبال مبارزه علیه امر نمادین هستند. این درحالی است که سوژه به وسیله فانتزی فقدان‌های دیگری بزرگ را پر کرده و به ساحت نمادین مشروعیت می‌بخشد. در نتیجه مبارزه‌ی راستین بر علیه وضعیت موجود کماکان امری خارج از امر نمادین نیست، بلکه سرگشتگی سوژه‌هاست که در قالب فانتزی چندپارگی وضعیت را که همان وضعیت روح ایرانی است، پر می‌کند. به عبارتی بهتر، همین وضعیت چندپارگی خود بخشی از روح ایرانی است که سوژه می‌پندارد گسست از روح ایرانی ایجاد شده است. لذا

هر کدام با خوانشی خاص وحدت خویش را با روح ایرانی به تصویر می کشند. و برای برون رفت از وضعیت بحران حاکم، در عین حال که وضعیت غالب را نفی می کنند، خواهان وحدت با روح ایرانی هستند. این در حالی است که این وضعیت خود بخشی از دیگری بزرگ است.

محمد رضا فقط در کاخ خود فرمان روایی داشت، و جز در موارد مربوط به تشریفات رسمی، تقریباً کسی به حرف او گوش نمی داد. او هم کاری به کارها نداشت — یا اگر کاری می کرد غالباً توسط اطرافیان بود، و به طور غیر مستقیم. البته قطع نظر از چند سال اخیر سلطنت پدر که گاه با او در ولایات مسافرت می کرد، از جانب پدر هم فرصت یا اجازه آن را پیدا نکرده بود که در امور مربوط به حکومت و سیاست کسب تجربه کند (زرین کوب، ۱۳۸۴: ۸۸۱). لذا در شانزده سال گذشته، قدرت کاملاً در دستهای یک مرد متمرکز شد. اما در سیزده سال بعد، یعنی از سقوط سلطنت نظامی رضا شاه در شهریور ۱۳۲۰ تا آغاز سلطنت نظامی محمد رضاشاه در مرداد ماه سال ۱۳۳۲، قدرت در بین قطب جداگانه دست به دست می شد: دربار، مجلس، کابینه، سفارتخانه های خارجی و مردم. البته در هر کدام از این مراکز قدرت کشمکش های درونی خاصی وجود داشت (آبراهامیان، ۱۳۹۷: ۲۰۸). لذا این جریانات با دیگری بزرگ (روح ایرانی) همان انگاری می کنند، اما دیگری بزرگ دچار فقدان است. و نمی تواند هویت پایداری تامین کند و از این رو ذاتاً قادر به حفظ میل همان انگار نیست، میلی که به جنبه بنیادین فقدان و نیز تاکید به وصله پینه کردن این فقدان بستگی دارد. چیزی در ساحت نمادین وجود ندارد که راه حل انقسام ما و خروج ما از این وضعیت نومید کننده باشد (استاوراکاکیس، ۱۴۰۰: ۹۲). با این تعریف، سوژه در آخرین تلاش خود برای پر کردن فقدان در دیگری بزرگ، فقدانی که از دنیای اجتماعی سیاسی ما می گذرد، به فانتزی متوسل می شود. دقیقاً به این دلیل است که فانتزی وعده پر کردن فقدان را در دیگری بزرگ می دهد، فقدانی که به موجب گم شدن ژوئینسانس به وجود آمده است (همان). چرا که فانتزی پردازی عملیاتی کامل به شمار می آید و از این رو می توان آن را در اساس اقدامی خیالی به شمار آورد... در یک کلام، فانتزی می کوشد جای دیگری بزرگ دچار فقدان دیگری بزرگ و دلالتگری گمشده ای را اشغال کند که به گمان ما نشان دهنده لذت قربانی شده ماست. چون واقعیت در ساحت نمادین مفصل بندی می شود و ساحت نمادین دچار فقدان است، واقعیت تنها با توسل جستن به فانتزی انسجام خود را به صورت موضوع همان انگاری به دست می آورد و خواستنی می شود؛ ماهیت وهمی فانتزی در خدمت میل به همان انگاری است (همان: ۹۴-۹۳). در نتیجه، این جریانات و احزاب کماکان با توسل به یک « دست افسانه ای » هم چون لیبرالیسم، فمینیسم، چپ، و گرایش هایی به مفاهیمی هم چون « آزادی »، « برابری »، « اتحاد »، « برادری » و... خواهان پر کردن فقدان هستند که در دیگری بزرگ ایرانی وجود دارد. لذا در این جاست که به وسیله فانتزی هر کدام از این جریانات و با توسل به مفاهیم نامبرده شده، خواهان پر کردن این فقدان هستند. این در حالی است که دیگری بزرگ

ایرانی به مثابه‌ی یک روح یک پارچه وجود ندارد. بلکه دیگری بزرگ گم‌شده است و دیگری بزرگ تنها به صورت دیگری بزرگ خط خورده ممکن است وجود داشته باشد. چرا که به زعم لاکان هیچ مدلول یا دال استعلایی وجود ندارد که دلالت‌گری یک پارچه و انسجام و تمامیت آن را تضمین کند. «زیرا که کسترسیون جزء لایتجزای وجود نفسانی آدمی است. تنها حیث خیالی قادر است به آفرینش چنین تمامیتی قادر است» (موللی، ۱۳۹۵: ۲۰۱). این در حال است که گفتمان‌های سیاسی این دوره هر کدام بر این ایده استوار هستند که تمامیت جامعه را در بر می‌گیرند؛ چیزی که از نقطه نظر لاکانی غیر ممکن است. پس این گفتمان به شکلی ضمنی دربردارنده‌ی تلاش برای استفاده از دانش با هدف کسب سروری بر کل میدان اجتماعی است؛ این گفتمان حکمرانی است. اما گفتمان ارباب، برای بازتولید بقا و صیانت ذات خود، لاجرم از نوعی تولید و صدور انقلاب است. این گفتمان، با لحاظ انقلاب به‌عنوان جزء سازنده و نه براندازنده‌ی خود، از انقلاب انقلاب‌زدایی (یا خاصیت‌زدایی) می‌کند. به تصریح لکان، گفتمان ارباب حتی آن دسته از نظریات و استراتژی‌های سیاسی انقلابی را در خود می‌گنجاند که درصدد سرنگونی آن هستند و تصریح می‌کند: مرادم این است که گفتمان ارباب همه‌چیز را دربرمی‌گیرد، حتی آن‌چه خودش را انقلابی می‌پندارد، یا دقیقاً آن‌چه به‌طور رمانتیکی انقلاب با «آر» بزرگ نامیده می‌شود. گفتمان ارباب، انقلاب خودش را به معنای دیگر این اصطلاح، یعنی گردش به دور یک چرخه‌ی کامل، به انجام می‌رساند. انقلاب درون گفتمان ارباب گرفتار می‌ماند، و بنابراین، نمی‌تواند موجب تحول حقیقی شود. افزون بر این، گفتمان ارباب با لحاظ انقلاب و کنش انقلابی در پیکره‌ی خود، قادر می‌شود به‌طور نمادینی به خود به‌عنوان نظم و نظام «دموکراتیک» و «مداراگر با مخالفان» مشروعیت ببخشد. البته، این تنها یک روی سکه است، و روی دیگر آن‌گاه رخ می‌نماید که خود کنش و کنشگر انقلابی، به‌گونه‌ای پارادوکسیکال، موجب شناسایی و تقویت و تثبیت همان قدرتی می‌شوند که نافی و عدوی آن هستند. پس، همواره این امکان وجود دارد که یک استراتژی پیشاهنگ‌گرای انقلابی (آن‌گونه که ژاکوبن‌ها پیشنهاد می‌کردند)، با قبضه‌ی کنترل دولت و استفاده از آن برای انقلاب در جامعه، صرفاً به بازتأیید و بازتولید قدرت دولتی بینجامد (تاجیک، مشق نو، ۱۴۰۰).

### از ناکامی‌های فانتزی توسعه و ترقی به بازتولید استبداد

به زبان مارگارت لاینگ، آن روز، شاه و ثریا در رم، سر‌نهار، با احساس عدم اطمینان از همه چیز، اشتهایی در خود نمی‌دیدند. آن‌ها غذای خوب نمی‌خواستند. خبر خوب می‌خواستند. وقتی برایشان قهوه آوردند، یک خبر نگار «آسوشیتد پرس» نزد آن‌ها دوید و آن‌چه را که می‌خواستند آورد. نواری از ماشین خبر‌کننده و با خودش آورده بود. نوار اعلام می‌کرد «تهران: مصدق سقوط کرد، نیروهای سلطنتی در کنترل کشور،

زاهدی نخست وزیر.» رنگ شاه پرید، و ثریا به گریه افتاد. ناگهان ده‌ها نفر دور و برشان گرد آمدند. برای اولین بار در زندگی اش شاه از خود بی‌خود شده بود. به صورت‌های مردمی که در مقابلش بودند نگاه کرد و بسادگی و خامی داد زد: «می‌دانستم مرا دوست دارند...» بعد، وقتی کنترل خود را به دست آورد، اضافه کرد: «این یک انقلاب است... اما انقلابی منصفانه و شرافت‌مندانه. ما بالاخره یک دولت قانونی داریم حالا همه چیز رو به بهبود خواهد رفت...» (لاینگ، ۱۳۷۱: ۱۹۴-۱۹۳).

این نقل قول شاید بسیار ساده به نظر برسد، اما نکات بسیار مهمی در این مطلب می‌توان یافت؛ اولاً، جمله «می‌دانستم مرا دوست دارند.» نماد ساحت امر کلی ایرانی است که سوژه (محمد رضاشاه) می‌کوشد فقدان ذاتی‌اش را با اخذ هویت و یا هم‌ذات‌پنداری با یک دال مسلط بزرگ که موقع و مقام او را در شبکه [نظام] نمادین تضمین و جبران کند و خلاء درونی خویش را پر سازد (ژیرک، ۱۳۸۴: ۳۰۲). این حرکت، نه تنها تلاش برای کسب مشروعیت، بلکه نوعی مکانیزم دفاعی روانی است که خلا درونی سوژه را با بازنمایی محبوبیت و پذیرش جمعی جبران می‌کند. در این منظر، مردم به عنوان امر کلی و انتزاعی، صرفاً آینه‌ای برای تأیید قدرت سوژه هستند و نه ذینفع واقعی فرایند سیاسی؛ بنابراین دموکراسی در این چارچوب، نه تحقق واقعی اراده جمعی، بلکه صوری است و در واقع ابزار مشروعیت‌بخشی به استبداد شخصی و تثبیت شبکه قدرت متمرکز می‌شود. ثالثاً، منظور محمد رضاشاه از «دولت قانونی چیست؟» سوژه برای آن که بتوان پیوند خویش را با ساحت سیاست‌ورزی پدری برقرار کند، قبل از هر چیزی دست به مشروعیت بخشی استبداد پدری زده، و استبداد پدری را وضعیتی قلمداد می‌کند که زمینه‌ساز نوسازی و مدرنیته‌ی ایرانی می‌داند: دموکراسی صوری پهلوی، در سطح ساختاری، انتزاعی و خشونت‌آمیز است؛ به عبارت دیگر، فرآیندهای سیاسی نه با «میزان انسانی» و حضور فعال مردم، بلکه با فرایندهای انتزاعی و نمایشی تعیین می‌شوند. این دموکراسی با «اصالت بشر» در تعارض است و قوام آن در بهره‌گیری از نمایش، کنترل و توهم مشارکت عمومی است که هرگز در زندگی واقعی تحقق نمی‌یابد. چنین ساختاری موجب می‌شود که سوژه از پیوند واقعی با مردم محروم بماند و مشروعیت صرفاً در قالب نمادین، اجتماعی و روانی بازتولید شود. علاوه بر این، وقتی محمدرضاشاه از «دولت قانونی» سخن می‌گوید، معنای آن فراتر از تعریف معمول حقوقی است؛ سوژه تلاش می‌کند استبداد پدری را مشروعیت بخشد و آن را به‌مثابه‌ی بنیانی برای مدرنیزاسیون و بازسازی سیاسی ایران معرفی کند. این استبداد پدری، برخلاف قدرت‌های اقتدارگرای معمول، در عین خشونت و کنترل، خود را در قالب نظم و قانون و مدرنیته نمایش می‌دهد و از همین منظر، دموکراسی صوری صرفاً پوششی برای استمرار سلطه شخصی و تثبیت ساختار طبقاتی و اداری است.

در نهایت، این تحلیل نشان می‌دهد که ذهنیت ایرانی در دوران پهلوی در تعلیق بین مشروعیت صوری و فقدان واقعی مشارکت سیاسی قرار داشت؛ دموکراسی، نه تجربه جمعی بلکه آینه‌ای برای جبران خلأ روانی سوژه و بازتولید نظم اقتدارگرایانه بود و استبداد شخصی، از طریق نمادهای قانونی و فرهنگی، مشروعیت می‌یافت:

«در آغاز سلطنت پدرم مردم از روی عشق و علاقه به وی می‌نگریستند ولی در اواخر دوره سلطنت چون برای پیشرفت امور مجبور بود بفشار و اعمال قدرت متوسل شود، این عشق و علاقه بحس احترام و تسلیم مبدل گشت و در هر حال در تمام دوران سلطنت خود در کلیه افراد ملت نفوذ معنوی شگرف داشت. پدرم در احیای افتخارات باستانی و مجدد عظمت دیرین وطن ما کوشش بسیار داشت...» (پهلوی، ۱۳۴۷: ۷۸).

رابعاً، زبان در مهیاسازی این نظام، نقشی حیاتی داشته و نیز، به نظر ایریگاری، عرصه توانشی برای برانداختن این نظامها است (تاجیک، ۱۳۸۶: ۳۷). چراکه گفتار او همواره با آنچه منظور اوست ناهمسان است (ایریگاری، ۱۹۷۷: ۲۹؛ تاجیک، ۱۳۸۶: ۳۷). به دیگر بیان، چنین ادبیاتی در باب تمدن ایرانی، سنت پدری، مدرنیته ایرانی، توسعه و ترقی کشور، دموکراسی کشور و... ناشی از بُعد ایدئولوژیکی صورت مسئله دارد؛ در همین راستا، بُعد ایدئولوژیک حقیقی همان ابژه ای است که از نوع خاصی از «خطای دید» ناشی می‌شود: آن عنصری که درون حوزه معنا بازنمایی می‌شود، یعنی دال ناب- عنصری که بی معنی دال از خلال آن و در میانه معنا فوران می‌کند — به مثابه‌ی نقطه تراکم غایی معنا درک می‌شود، یعنی هم‌چون نقطه‌ای که به همه نقاط معنا می‌بخشد و بنابراین حوزه‌ی ایدئولوژیک معنا را کلیت می‌بخشد. آن عنصری که در ساختار گفتار، درون ماندگاری فرایند گفتن خود را به نحوی بازنمایی می‌کند که چون نوعی ضمانت متعالی تجربه می‌شود، همان عنصری که در جای یک فقدان خاص می‌نشیند (ژیژک، ۱۳۸۴: ۱۴۹).

نخست برنامه و سیاست مربوط به «مدرن کردن آمرانه» که از زمان رضا شاه برقرار شد؛ و به صورت اصلاحات از بالا، در زمان محمدرضاشاه نیز تداوم یافت. این نوع مدرن کردن به زور دارای دو مشخصه اساسی بوده است که با اصل مدرنیته و جامعه مدنی، و در نتیجه با تفکر انتقادی تناقض و تضاد داشته است (مختاری، ۱۳۷۷: ۱۷۱). در یک کلام، چنین ادبیاتی فریبنده که ساحت مدرنیته، تمدن ایرانی، مشروعیت بخشی به استبداد پدری و... را بازنمایی می‌کند، به دنبال اینهمانی و هم‌گونی مناسبات سیاسی- اجتماعی است. و این امر با علم کردن مفاهیم «تمدن بزرگ» و «ایران شکوه‌مند» در گفتار محمد رضاشاه

به شکلی عمل می‌کند که امر متعالی را خلق کرده و بر فقدان‌ها، خلاءها، بحران‌ها، و... فائق آید. در همین راستا، کنش‌های محمد رضاشاه اساساً حول این محور می‌چرخد تا برای مشروعیت بخشی به استبداد ایرانی/فارسی، یک دال معین را انتخاب کرده تا بتواند حول آن تمامی میدان را پرچ دوزی کند. به عبارتی، ایدئولوژی‌ها بر سر این مبارزه می‌کنند که کدام «دکمه پرچ»ها، کدام پوئن دوکاپیتون‌ها؛ بتوانند این دال‌های آزاد و شناور را یک‌پارچه سازند و آن‌ها را در رشته‌های هم‌ارزی خود بگنجانند(ژیژک، ۱۳۸۹: ۱۶۰). لذا دولت‌سازی در دوره‌ی پهلوی دوم ناظر بر اقدامات همه‌جانبه حکومت در راستای انحصار قدرت در چارچوب حکومت و تداخل کارکردی نظام و دولت بود. ویژگی عمومی نظام پهلوی در فرآیند دولت‌سازی بود. اگر چه نظام سیاسی تاکتیک‌های گوناگون جهت نیل به اهداف خود در راستای دولت‌سازی به کارگرفت؛ اما هسته‌ی مرکزی و محوری آن، نهادسازی سیاسی جهت نیل به تطبیق ساخت قدرت با شرایط زمانی و مقابله با نیروهایی بود که اقتدار حکومت مرکزی را تهدید می‌کردند. این نهادگرایی سیاسی به لحاظ کارکردی متفاوت با اندیشه ایجاد و تثبیت نهادهای سیاسی پیچیده، انعطاف‌پذیر، منسجم و خودمختار بود که امکان مشارکت عمومی در سپهر سیاسی را ایجاد کند. ساخت قدرت عمودی در ایران دوره‌ی پهلوی در قالب نهادهای صوری سیاسی ظاهر میگشت که امکان توسعه و انتشار ایدئولوژی قدرت را در قاعده جامعه ایجاد مینمود. بنابراین همه تلاشهای دولت‌سازی در ارتباط و تناظر با تمرکز ساخت قدرت سیاسی جلوه مینمود. تغییر در ساخت قدرت لاجرم نهادهای سیاسی به عنوان مهمترین ابزار سیاسی حکومت در دولت‌سازی را تحت تأثیر قرار میداد. بر این اساس در تحلیل دولت‌سازی این دوره نیز تحولات ساخت قدرت سیاسی را در رابطه با نهادهای سیاسی مورد بازبینی قرار می‌دهیم. ماهیت مطلق‌گرایی محمدرضاشاه پس از کودتای ۲۸ مرداد را می‌توان به دو دوره تقسیم بندی نمود: دوره اول ۱۳۳۲-۱۳۴۱، در خلال این دوره شاه با محدودیت‌هایی در تحمیل همه‌جانبه‌ی شخصی‌گرایی خود بر جامعه روبه‌رو بود. اما این محدودیتها در میانه سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ کنار رفته و زمینه را برای اوج شخصی‌گرایی و بازتولید سلطانیسم فراهم نمود (برفروخت، ۱۳۹۵: ۲۸۷-۲۸۶). و این امر ناشی از شکاف و گسستی بود که میان ساحت اندیشه‌ورزی سیاسی ایرانی و دیگری‌های این جغرافیای سیاسی شکل گرفته بود. به عبارتی، سوژه پس از درک گسست و شکاف میان خود و دیگری، می‌بایست نوعی فانتزی تولید می‌کرد که با حفره‌ی ایجادشده متناسب بوده، و توانایی حذف آن را داشته باشد. برای اندیش‌مندی که پس از مواجهه با غرب، خود را عقب مانده یافته، بهترین فانتزی، توسعه یافتگی و ترقی است. تقریباً تمامی اندیش‌مندان عصر مشروطه علی‌رغم وجود اختلافات فکری، نسبت به ترقی ایران و چگونگی حصول آن اظهارنظر کرده و راهکارهای متنوعی ارائه داده اند. از ملکم خان ناظم‌الدوله، آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، طالبوف، مستشارالدوله، واعظ اصفهانی، تقی‌زاده و ملک‌المتکلمین گرفته تا مراجع ثلاث نجف، همگی به نوعی به موضوع ترقی ورود داشته و مطالبی درباره‌ی آن عرضه

کرده‌اند. این موضوع نشان دهندهٔ اجماع سوژه بر فانتزی ترقی و توسعه است (حقیقت، ۱۴۰۰: ۸۳). مواجهه‌ی ایرانیان با غرب با مرحله‌ی آینه‌ای لکان قابل تطبیق است. در اندیشه‌ی لکان، مرحله‌ی آینه‌ای سبب می‌شود سوژه برای اولین بار، به تفاوت خود با محیط پیرامون پی ببرد و در نتیجه نسبت به شکاف میان خود و دیگری آگاه شود. سوژه پس از رویارویی با آینهٔ غرب، شکاف میان خود و غرب را کشف نمود. او به این نکته واقف شد که برخلاف گذشته که در روند و رویه‌ی جهانی حضور داشت، امروز جدا شده و متفاوت است (همان: ۸۱). همین امر نیز در عصر پهلوی به کرات تکرار شده و در ۱۳۴۲-۱۳۳۲ به اوج خود می‌رسد؛ پس از ۱۳۳۲ دربار سلطنتی کوشش‌های مستمر در جهت از میان بردن وضعیت پراکندگی منابع قدرت سیاسی و ایجاد کنترل متمرکز بر آن‌ها انجام شد. در این فرایند گروه‌های قدرتی که در نتیجه فروپاشی ساخت قدرت مطلقه رضا شاه آزاد شده بودند، یکی پس از دیگری منکوب و منقاد گردیدند. پس از کودتا دربار فرماندهی نیروهای مسلح را بار دیگر به دست آورد. و با جلب کمک‌های نظامی خارجی به تقویت مجدد ارتش پرداخت (بشیریه، ۱۳۸۷: ۸۳). لاکان صحنه فانتزی را با تصویری یخ زده روی صفحه سینما مقایسه می‌کند. فقط، زیرا، ممکن است فیلم در نقطه خاصی متوقف شود تا از نمایش یک صحنه‌ی آسیب‌زا جلوگیری شود. هم‌چنین صحنه فانتزی نیز دفاعی است که اختگی را می‌پوشاند (evans, ۲۰۰۶: ۶۱). تصویر سازی از ترقی و توسعه به مثابه‌ی چنین فانتزی در این دوره عمل می‌کند تا علاوه بر تلاش در راستای پنهان‌سازی ناکامی‌های پیشین، به مثابه‌ی رهایی‌بخشی آینده‌ی ایران عمل کند، و سوژه‌ها را در همان راستا فعال سازد.

بر همین قیاس، شاه در دهه‌ی نخست، پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، قدرت خود را تثبیت کرد و رهبران کودتا را به مناصب کلیدی گمارد؛ مثلاً سرلشکر زاهدی، نخست وزیر؛ سرلشکر بختیار، فرمانده نظامی تهران؛ و سرلشکر هدایت، رئیس ستاد ارتش شد. وی، کمک از سال ۱۳۳۲ تا ۱۳۳۶ کمک مالی فوق العاده‌ای به ارزش ۱۴۵ میلیون دلار از ایالات متحده دریافت کرد تا دولت را از ورشکستگی نجات بخشد، روحیه سلطنت طلبان را بالا ببرد و به جامعهٔ تجاری کشور اعتبار و اطمینان بدهد. هم‌چنین، از هم‌کاری‌های فنی سازمان اطلاعاتی اسرائیل، سیا (SIA) و اف. بی. ای (F.B.A) برای تشکیل پلیس مخفی جدیدی در سال ۱۳۳۶، با عنوان سازمان اطلاعات و امنیت کشور (ساواک)، استفاده کرد (آبراهامیان، ۱۳۹۷: ۵۱۵). صعود رعدآسای مصدق به قدرت، شاه را مصمم کرد تا دیگر به هیچ کس اجازه برخورداری از قدرتی این‌گونه را ندهد (میلانی، ۱۳۸۱: ۹۵). از سال سقوط مصدق (۱۳۳۲) تا سال ۱۳۳۹ رژیم ایران از حالت یک نظام اقتدارگرایانه نه چندان شدید به صورت یک نظام دیکتاتوری فراگیر درآمد. بسیاری از ناظران با حیرت و شگفتی شاهد انتقال قدرت کنترل از زاهدی به شاه بود درحالی‌که شاه فردی ضعیف و دمدمی مزاج بود

و زاهدی مردی قوی و با اراده (کاتم، ۱۳۹۶: ۳۶۶). بدین سان، محمدرضاشاه رؤیای رضاشاه برای برپایی یک دولت فراگیر را به اجرا درآورد. این رؤیا در کنار سایر پایگاه های قدرت وی، عمدتاً به لطف درآمدهای سرشار نفتی امکان پذیر گردید (سمیعی اصفهانی و عباسی، ۱۳۹۷: ۱۲۵).

پس از مبارزه ی قدرت ۲۸ مرداد، شاه رژیم ی اقتدارگرا را با پشتیبانی نیروهای داخلی (زمین داران، ارتش، بازاریان و دستگاه مذهبی) و نیروهای خارجی (ایالات متحده) اداره کرد. در طول این دوران، قدرت شاه بیش از پیش افزایش یافت و او توانست نیروهای محافظه کار را از ائتلاف حاکم خارج سازد و تکنوکرات های جوان و طرفدار خود را به عنوان دیوان سالاران وارد ائتلاف حاکم کند. قدرت شاه در این دوره به چهار رکن ارتش، دیوان سالاران، دربار و نظام تک حزبی وابسته بود (ازغندی، ۱۳۸۵؛ قاراخانی و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۶۵-۱۶۴). در این دوران منازعه ای میان دربار و روحانیون به وجود نیامد. به قولی حمله به محافل بهائیان در سال ۱۳۳۴ به وسیله ارتش در جهت جلب نظر مساعد و حمایت علما صورت گرفت (بشیریه، ۱۳۸۷: ۸۴).

از مجموع سه ستون نگه دارنده ی دولت پهلوی (ارتش، بورکراسی و نظام پشتیبانی دربار)، ارتش هم چنان در موقعیت ترجیحی قرار داشت. شاه دوره ی جدید را با تغییر نام وزارت دفاع به وزارت جنگ آغاز کرد. منظور از این اقدام این بود که می خواست نشان دهد که غیر نظامیان حق دخالت در مسائل نظامی را ندارند. ایران به یکی از نادر کشورهای دارای وزارت جنگ به جای وزارت دفاع در جهان تبدیل شده بود. بین سال های ۱۳۳۲ و ۱۳۵۶، بودجه نظامی در ایران دوازده برابر شد (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۲۲۷-۲۲۶).

نکته ی دیگر آن که در اثر کودتا، دربار هم مجلس و هم قوه ی مجریه را زیر کنترل و اختیار خود درآورد و نوعی هم سوئی جای گزین تعارض درگیری های پیشین شد. این هم سوئی اقتدار مجموعه ی دولت را به تدریج تحکیم کرد و از طرف دیگر ثبات لازم برای فعالیت های اقتصادی را فراهم کرد. در نتیجه وضعیتی پدید آمد که فوران آن را دوره ی تثبیت اوضاع و عادی سازی اقتصاد مینامد. افزایش درآمدهای نفتی دولت از ۳۴ میلیون دلار در سال ۱۳۳۳ به ۴۳۷ میلیون دلار در سال ۱۳۴۱ هم تحکیم اقتدار دولت را به دنبال داشت و هم بهبود نسبی وضعیت اقتصاد کشور را. البته از سال ۱۳۳۸-۳۹ به بعد کسری تراز پرداخت های خارجی به واسطه ی فزونی واردات بر صادرات به وجود آمد و اعتراض های فراوانی را هم در پی داشت که با سرکوب مخالفت ها، اخذ وام خارجی و تغییر دولت مردان، بحران کنترل شد (نبوی، ۱۳۹۰: ۲۰۵).

حال باید دید آیا نخبگان سیاسی این دوره را می‌توان نخبگان توسعه‌گرا نامید یا خیر. بهترین منبع برای یافتن پاسخ، برنامه‌ی عمرانی دوم (۱۳۳۴-۱۳۴۱) است.

به زبان محمد رضاشاه:

منم مانند پدرم هیچگاه در مسئله عمران و آبادی اعتقاد بکندی و تانی نداشتم. برنامه هفت ساله دوم ما به پیشرفت‌هایی نائل گردیده است ولی بعضی قسمت‌های اساسی کار ما هنوز از انظار مستور است. زیرا این قسمت شامل طرح‌های دقیق اقتصادی و فنی است که با دقت و احتیاط تام با کمک متخصصین خارجی تهیه شده و آثار آن هنوز ظاهر و آشکار نیست... (پهلوی، ۱۳۴۷: ۲۶۶-۲۶۵).

این برنامه اساساً برنامه‌ی کشاورزی محور بود، نه صنعت محور (همان) اگر امر توسعه به معنای عام در نظر گرفته شود، نخبگان سیاسی ایران در این سال‌ها توسعه‌گرا بوده‌اند و ارقام مربوط به دو بخش کشاورزی و صنعت برای اثبات این مدعا کافی است، اما اگر توسعه صنعتی را مراد کنیم، این برنامه رویکردی توسعه‌گرایانه ندارد و نشان می‌دهد نخبگان سیاسی به پیگیری اهداف توسعه‌ی چندانی نداشته‌اند و توجهی نداشته‌اند و یا اصلاً توان این کار را نداشته‌اند (نبوی، ۱۳۹۰: ۲۰۵). اما وضع وخیم نامطلوب اقتصادی و مالی ایران باعث شکست برنامه‌های عمرانی هفت ساله اول و دوم شد. برنامه هفت ساله اول (۱۹۴۹-۱۹۵۵) بطور کلی اجرا نشد. بنا به یکی از مقامات مسئول سازمان برنامه یحیی مصطفی علم در مجله آلمانی «درفلکس ویرت» از کل مبلغ ۶۵۳/۳ میلیون دلاری که برای اجرای این برنامه در نظر گرفته شد بود فقط ۵/۱ آن یعنی در حدود ۱۳۰ میلیون دلار تامین شد (ایوانف، ۱۳۵۶: ۱۹۳). در نتیجه، مقدار کالاهای وارداتی و کیفیت آن باعث رکود صنعت کشور و اقتصاد ملی گردید (همان: ۱۹۸). حتی محافل حاکمه ایران نیز نتوانست در مقابل این ورشکستگی عظیم اقتصادی کشور بی‌اعتنا باشد. دولت علی امینی در ژوئن ۱۹۶۱ مجبور شد جلوی ورود اتومبیل‌های گران قیمت سواری را بگیرد و از ورود نوبابه‌های الکلی و کالاهای تزئینی جلوگیری نماید. امینی در نطق رادیویی اعلام کرد که این اقدامات به نجات ایران از ورشکستگی اقتصادی لازم بوده است. ولی باید گفت که جلوگیری از ورود اتومبیل‌های سواری، یخچال، دستکش، جوراب زنانه، کراوات و غیره نمی‌توانست کشور را از بحران شدید مالی و اقتصادی نجات دهد (همان: ۱۹۹). چرا که به قول ایوانف، ایران صرفاً یک مصرف‌کننده بود.

در نتیجه، این نقطه تاریخی که در هر دوره از تاریخ سیاسی ایران خود را در قالب های مختلف تولید کرده است، با شکست و ناکامی روبه رو می‌شود؛ اما، ارباب نباید ضعف نشان بدهد و در نتیجه این واقعیت را که او مانند هر کس دیگری یک موجود زبانی و مغلوب اختگی نمادین است با دقت و حوصله پنهان می‌کند: شکاف بین خودآگاه و ناخودآگاه (S) که به واسطه دال ایجاد شده، در گفتمان ارباب پوشیده شده و جایگاه حقیقت را نشان می‌دهد: حقیقت کتمان شده (فینک، ۱۳۹۷: ۲۶۵). ارباب به دانش اهمیت نمی‌دهد: تا زمانی که همه چیز روال عادی خود را طی کند، تا زمانی که قدرت او حفظ شود و افزایش یابد، همه چیز خوب است (همان: ۲۶۴). کارکرد گفتمان ارباب، سازمان بخشیدن به زمینه‌ی اجتماعی با توجه به ایدئولوژی حاکم یا دال برتر است. عامل یا گوینده در این گفتمان، نام یا دال دارای قدرت (S۱) و مخاطب، برده است که در موقعیت کارگر قرار دارد و با کاری که برای ارباب انجام می‌دهد، شناخت (S۲) حاصل می‌کند. اما از این رو که برده در تلاش برای تحقق میل ارباب است، شناخت نه شناخت واقعی از خود بلکه دانش فنی محسوب می‌شود (تربتی، ۱۳۹۶: ۶۴). بنابراین، گفتمان ارباب تلاشی برای یک‌پارچگی است. با این حال، این تلاش همیشه با شکست مواجه می‌شود. زیرا دال اصلی هرگز نمی‌تواند موضوع را به طور کامل بازنمایی کند. چراکه همیشه مقداری مازاد که از بازنمایی فرار می‌کند وجود دارد (evans, ۲۰۰۶: ۱۰۹). و این شکست و ناکامی محمدرضاشاه را وارد مرحله‌ی نو در ساحت سیاست‌ورزی می‌کند.

در این میان مجموعه هم‌بسته‌ای از معضلات داخلی و شرایط بین‌المللی شاه را مجبور کرد تا برنامه شخصی‌گرایی و اقتدارگرایی خود را با میان پرده کوتاهی از انبساط سیاسی تعدیل گرداند. در خلال سال‌های ۱۳۳۳-۱۳۳۹ برنامه بلند پروازانه توسعه و رشد سرسام‌آور بودجه نظامی کشور را با مشکلات اقتصادی درگیر کرد. این مسئله با برداشت بد محصول در خلال سال‌های اوضاع اقتصادی مردم را بدتر کرد و شاخص هزینه‌های زندگی تا ۳۵ درصد افزایش یافت. این مسئله سبب به وجود آمدن بحران کسری بودجه و پیشی گرفتن صادرات بر واردات در میانه سال‌های ۱۳۳۷-۱۳۳۹ شد. این مسئله و تعقیب و اختناق ناشی از اقدامات ساواک مسبب بحران اجتماعی سال‌های ۱۳۴۰-۱۳۳۶ گردید. در این دوره بیش از بیست مورد اعتصاب در کشور روی داد که در برخی موارد منجر به درگیری‌های خونین بین مردم و نیروهای مسلح شد. از سوی دیگر روی کار آمدن دولت کندی با اجرای سیاست اصلاحات اجتماعی با شعار «اتحاد برای پیش‌رفت» جهت مقابله با شورش‌های اجتماعی و خطر اشاعه کمونیسم در کشورهای جهان سوم همراه بود و ادامه کمک‌های اقتصادی و نظامی به شاه منوط به اجرای اصلاحات اجتماعی

شد. مجموعه این عوامل داخلی و خارجی شاه را مجبور کرد برنامه میان پرده انبساط محدود سیاسی را اجرا کند (برفروخت، ۱۳۹۵: ۲۹۱).

### مطلوب گمشده و خیر مطلق: از مفهوم پردازی تمدن بزرگ به خراب‌آباد پهلوی

یکی از ویژگی‌های مهم انسان ایرانی/پارسی، تکیه بر مفهوم «تمدن بزرگ» است. تمدن بزرگ همواره و در هر دوره از تاریخ ایران به مثابه‌ی مطلوب گمشده عمل کرده است. به عبارتی، مطلوب گمشده هیچ‌گاه گم نشده، و هر آن چیزی است که وجود دارد، اما این توهم را به سوژه می‌دهد که همواره به سمت آن در حرکت باشد. لذا حرکت به سمت تمدن بزرگ حاوی چنین مکانیزمی از میل را برای سوژه‌ی پارسی خلق می‌کند. به دیگر بیان، انسان برای غلبه بر «فقدان» و رسیدن به لذت‌غایی یا ابژه و مطلوب گمشده (که مطلقاً دست نیافتنی هست) مدام از یک میل به میلی دیگر در گردش است و در جست‌وجویی بی‌وقفه و بی‌پایان قرار می‌گیرد و «از آن‌جا که این ابژه و مطلوب گمشده، یادآور نخستین مطلوب و ابژه آدمی در امر خیالی و دوران وحدت با مادر است، هم‌زمان با مواجهه قانون منع محرم آمیزی، ابژه‌های از دست رفته خوانده می‌شود» (regland-dullivan, ۱۹۹۵: ۸۹؛ مرادی و دیگران، ۱۳۹۷: ۲۱۵).

مطلوب گمشده به قول لکان مطلوبی است که هیچ‌گاه گم نشده ولی می‌بایستی آن را بازیافت. چیزی است که بر زبان جاری نمی‌شود و قابل تشخیص نیست اما این توهم را پدید می‌آورد که حاوی تمامی حقیقت است، حقیقتی تام که می‌توان به کشف آن نائل آمد (موللی، ۱۳۹۵: ۲۶۷). هر چند اشاره به تمدن بزرگ به مثابه‌ی تصویری کلی از مسائل مادی و معنوی در زبان پادشاهان، مذهبیبون، روشن‌فکران و مردم عامه همواره دیده شده است، اما این تصویر کلی نه به مثابه‌ی فاکتورهای مشخص، بلکه در ساحتی از تیرگی و کدری باقی مانده است. و این تیرگی و کدری از تصویر تمدن بزرگ ایران عامل اصلی تحرک‌های ادواری سوژه به سمت این مفهوم است. به زبان محمد رضا شاه:

رسانیدن ملت ایران به دوران «تمدن بزرگ» بالاترین آرزوی من، و رهبری کشورم در این راه اساسی‌ترین وظیفه است که به عنوان مسئول سرنوشت این کشور برای خویش قایل هستم (پهلوی، ۱۳۵۵: ۲۴۸). در اه نیل به این تمدن بزرگ ما باید براساس جهان بینی همیشگی ایرانی بهترین اجزاء مدنیت و فرهنگ ملی خویش را با بهترین اجزاء تمدن و فرهنگ جهان را در آمیزیم (همان: ۲۵۱-۲۵۰).

اما این مسئله در حالی بود که، در سال‌های ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۰ (۱۹۶۰) قریب دو سوم جمعیت ایران در دهات و مناطق کوهستانی ایران زندگی می‌کردند. تخمین زده می‌شد که در سراسر ایران قریب ۶۵ هزار ده وجود دارد اما حکومت مرکزی به علت فساد درونی اش از وضعیت این دهات و مردم آن بیخبر بود. به‌طوری‌که گاه‌گاهی مطالبی درباره‌ی «کشف دهات جدید» در روزنامه‌های کشور انتشار می‌یافت. نشر این مطالب در حالی صورت می‌گرفتند که شاه ادعا می‌کرد «به دروازه‌های تمدن بزرگ نزدیک شده است» طبق آمار رسمی کشور در بیست و یک هزار پارچه از دهات ایران، در هر ده کم‌تر از پنجاه نفر زندگی می‌کردند و این امر نشان می‌داد که شرایط اقتصادی و اجتماعی عقب مانده‌های در این دهات حاکم بودند و مردم حاضر به ادامه زندگی در این مناطق نبودند و برای امرار معاش و یافتن کار به نقاط دیگر کشور از طرف دیگر، زندگی متحرک چادر نشینی، مناسبات اقتصادی بسته و مهاجرت می‌کردند. ما قبل سرمایه‌داری در بخش بزرگی از ایران حاکم بود. ملاکین بزرگ، رهبران ایلات و عشایر و هم‌چنین بخشی از روحانیت، با در اختیار داشتن اراضی و موقوفات، هنوز نقش برجسته‌های در مناسبات اقتصادی، سیاسی و فرهنگی ایران ایفا می‌کردند. پنجاه درصد زمین‌های حاصل‌خیز به ملاکین بزرگ و نهادهای مذهبی، چهارده درصد تنها به شاه و پس از این که جان. اف. کندی در سال ۱۹۶۱ به ریاست خانواده سلطنتی تعلق داشتند. جمهوری آمریکا انتخاب شد، شاه را مجبور کرد که اقدام به اصلاحات ارضی و اجتماعی کند تا باصطلاح از خطر کمونیسم جلوگیری به عمل آورند. مشاور کندی بنام «والث روستو» نظریه خود را به نام «مانیفست غیر کمونیستی» انتشار داد و به کشورهای ایران، برزیل و کره جنوبی توصیه شده بود که بر اساس آن نظریه خود را متحول سازند. مطابق این طرح رژیم شاه مجبور شده بود که بلادرنگ اصلاحات ارضی را به مرحله اجرا در آورد. هدف از اجرای اصلاحات ارضی این بود که نیروهای ارزان کار آزاد شوند، مناسبات سرمایه‌داری، اقتصاد کالایی توسعه یابند و رفاه نسبی فراهم شوند. تا ایران با تکیه به منابع زیرزمینی و تولیدی و نیروی انسانی خود به قدرت بزرگی در منطقه خاورمیانه تبدیل شود و از منافع غرب حراست به عمل آورد (قرگزلو، ۱۳۸۴: ۷). این الگو از یک طرف، به عنوان نظام مشروعیت‌بخش به کار گرفته شده توسط دولت ایران عرضه می‌شد و از طرف دیگر، در ساخت فانتزی محمد رضاشاه استفاده می‌شد تا امیال او را برای رسیدن به جامعه‌ای صنعتی و قدرت‌مند ارضا کند (مشیرزاده و مینادی، ۱۳۹۵: ۲۳۳). یکی از ارکان‌های به کار گرفته شده در این راستا، ایجاد حزب رستاخیز بود؛ به بیان محمد رضاشاه:

این حزب به عنوان مظهر یک‌پارچگی و پیوستگی ملی پی ریزی شد، تا در آینده یک مکتب واقعی میهن‌پرستی و کار و آفرینندگی در اجرای اصول انقلاب ایران،

و زیر بنای معنوی و فکری جامعه ایرانی در مسیر تمدن بزرگ باشد (پهلوی، ۱۳۵۵: ۲۰۱).

اما این مسئله نه تنها کارآمد واقع نشد، بلکه به بیان مظفر شاهی:

محمد رضا پهلوی حزب رستاخیز را با این استدلال که «در هیچ کشور دیگری چنین پیوند نزدیکی بین حاکمان و مردم وجود ندارد» تاسیس کرد تا به گفته خود از طریق آن، «همگان در اداره امور مملکتی شریک و سهیم شوند و امکان شناسایی استعدادها فراهم شود»، اما چیزی نگذشت که عامل تحکیم وحدت و ثبات رژیم سلطنت به ابزاری برای تعمیق روزه‌روز شکاف میان حاکمیت و مردم تبدیل شد؛ در نتیجه، نه تنها حزب واحد بار خود را به سلامت به مقصد نرساند بلکه حکومت را نیز با چالش مشروعیت و فقدان پشتوانه اجتماعی روبه‌رو کرد؛ چالشی اساسی که در نهایت به تغییر رژیم سیاسی انجامید. شاید نتوان تشکیل حزب رستاخیز را یگانه دلیل یا حتی مهمترین دلیل سقوط رژیم پهلوی به شمار آورد اما به گفته مظفر شاهی، پژوهش‌گر تاریخ و نویسنده کتاب «حزب رستاخیز؛ اشتباه بزرگ»، دست کم می‌توان اذعان کرد که «تشکیل حزب رستاخیز خود مهمترین دلیل اصلاح‌ناپذیری رژیم پهلوی بود». این چنین است که رستاخیز در واپسین ماه‌های حیاتش، با وجود ثبت بیش از ۵ میلیون نام به عنوان عضو فعال، از تشکیل کوچک‌ترین گردهمایی در حمایت از «آموزگار مربوطه» ناتوان ماند و به فهرست بلندبالای ناکامی‌های آخرین شاه ایران افزوده شد (امینی، ۱۳۹۵: ۶۷-۶۶).

در وادی دیگر نیز قابل ذکر است که محمد رضا شاه برای آن که بتواند تصویری از خیر مطلق به نمایش بگذارد، این‌گونه به تمدن و فرهنگ خویش رجوع می‌کند: «ما افتخار می‌کنیم که تمدن و فرهنگ ما از آغاز، تمدن و فرهنگی انسانی و دنیایی بوده است. متفکران ما فلاسفه و عرفا و نویسندگان و شعرای ما همواره دید بشری و جهانی داشته و از جنبه‌ی معنویت و اخلاق و بشردوستی به سراسر جهان نگریسته‌اند. آن‌چه مایه‌ی اصلی ادبیات و حکمت ایرانی است، محبت و پیوستگی است و آن‌چه اساس تاریخ کهن سال ماست نیز همین توجه عمیق به اصول معنویت و اخلاق است» (پهلوی در نجف زاده، ۱۳۹۷: ۱۵۱).

محمد رضاشاه سابقه‌ی این اخلاق‌گرایی و معنویت‌باوری ایرانی را به «بیست و پنج قرن پیش» تقلیل دهد، یعنی به آن چه در زبان ایدئولوگ‌های متصل به معاونت فرهنگی دربار، «آغاز تاریخ شاهنشاهی ایرانی و منشور آزادی بخش کوروش» خوانده می‌شد (نجف زاده، ۱۳۹۷: ۱۵۱). و در این خصوص بیان می‌کند:

با توجه به سابقه‌ی چندهزارساله تاریخ و تمدن و فرهنگ و با توجه به این که کشور ما به خصوص در عصر حاضر نیازمند مجموعه مدون و جامعی است که این تاریخ پرافتخار از نظر سیاسی و اجتماعی و مدنی در آن کاملاً منعکس باشد و به صورت اثر مستندی در معرض استفاده مراکز علمی و آموزشی ایران و جهان و نسل‌های آینده قرار گیرد و با توجه به این که متأسفانه تاکنون چنین تاریخ کامل و جامعی برای ایران تألیف نشده است، مقرر می‌داریم کتابخانه‌ی پهلوی که قبلاً از جانب ما مأمور گردآوری کلیه‌ی کتب و اسناد و مدارک مربوط به تاریخ و فرهنگ ایران شده است با استفاده از همه‌ی این منابع، در تألیف و تدوین کامل‌ترین تاریخ ممکن ایران از قدیم‌ترین ازمه تا به امروز، توسط هیئت صلاحیت‌داری از دانش‌مندان ایرانی و خارجی اقدام نماید و نیز مقرر می‌داریم که کلیه مراکز علمی و فرهنگی کشور، کمال هم‌کاری را در حسن انجام این کار بزرگ با کتابخانه‌ی پهلوی به عمل آورند. دبیرخانه‌ی کتابخانه‌ی پهلوی موظف است در انتخاب و دعوت هیئت علمی مأمور تألیف این تاریخ و تهیه اسناد و مدارک لازم برای مطالعات و تحقیقات ایشان و تامین وسایل کار و اداره‌ی امور مربوط بدان اقدام و گزارش پیشرفت کار را منظمأً به استحضار ما برسانند. کاخ مرمر - پانزدهم آذرماه یک هزار و سیصد و چهل و چهار شمسی (همان: ۱۵۲).

این فرمان در واقع تصویری از سیاست‌ورزی محمد رضاشاه است که نسبت به خیر مطلق از تاریخ ایرانی دارد. به عبارتی، در روند تاریخ، جست‌وجوی آرمان شهری شایسته و خیری «واقعی» به تمایزات متعددی میان خیرهای راستین و کاذب منجر شده است. هدف این تفکر اخلاقی فروکاستن خیالی تمام امتناع‌ها و حذف دخالت غایت در زندگی بشر است. ایده‌ی مشخصی از خیر جای بن‌بست بنیادین زندگی بشری را اشغال می‌کند. اما این یک بن‌بست است؛ ناکامی‌های متوالی تمامی این اقدامات، نه تنها مفاهیمی از خیر را که دچار اختلال بوده‌اند، بلکه کل این راهبرد را زیر سؤال می‌برند (استاوراکاکیس، ۱۴۰۰: ۲۴۴). از دید لاکان، «ساحت خیر دیوار سترگی در برابر مسیر میل ما بر می‌افزاد... اولین مانعی که باید با آن مواجه

شویم» (vii: ۲۳۰؛ استاوراکاکیس، ۱۴۰۰: ۲۴۴). سؤال محوری لاکان این است: فراسوی این مانع، فراسوی مرز تاریخی خیر چه چیزی قرار دارد؟ همین سؤال محوری است که استدلال لاکان را در اخلاق روان کاوی هدایت می‌کند. آن چه فراسوی مفهوم پردازی های پی در پی از خیر، فراسوی روش‌های تفکر سنتی اخلاقی قرار دارد، ناکامی فرجامین آن‌ها، ناتوانی آن‌ها برای تسلط بر امتناع بنیادی و فقدان بنیادینی است که تجربه‌ی بشری حول آن سازمان یافته است. در واقع، این امتناع، گونه‌ای علیت ساختاری را در تاریخ تفکر اخلاقی اعمال می‌کند. وجه تحمل ناپذیر آن به مساعی تفکر اخلاقی برای حذف آن می‌انجامد. اما این حذف خطر تبدیل شدن خیر به شر و تبدیل شدن آرمان شهر به خراب آباد را در پی دارد (همان: ۲۴۵). مشکل این نظریه اخلاقی اما این است که در آن ندای اخلاقی تبدیل به یک امر مطلق می‌شود که سوژه بایستی عاری از هر گونه احساس و خودشیفتگی و به هر بهایی به آن تن بدهد. ساختاری که باعث می‌شود امر مطلق کانتی حالتی سادیستی و ناممکن بیابد و از همه مهم‌تر این که بزعم لکان، قانون اخلاقی تبدیل به «دینگ و محبوب مطلق و ناممکن» می‌شود که سوژه یا انسان بایستی خود را با آن هم‌سو کند (لکان، ۱۳۹۹: ۱۳). این جست‌وجوی خراباتی می‌تواند در قالب دنیوی و یا سکولار نیز رخ بدهد، همان‌طور که در تاریخ فاشیسم و میل پاکی نژادی، یا تاریخ سوسیالیسم و میل دست‌یابی به بهشت زمینی و بی‌طبقه خود را نشان می‌دهد، یا حتی در نوع علمی و سکولار آن موجود بوده و هست که برای مثال در میل دست‌یابی به یک بهشت زمینی با کمک «کلون‌سازی» و غیره رخ می‌دهد و ما نتایج خطرناکش را در تبدیل طبیعت و جسم انسانی به یک ابژه‌ی مورد مصرف و تغییر می‌بینیم... امروز یکایک ما با آن درگیریم. در عین حال مگر تاریخ چهل و اندی ساله‌ی اخیر ما ایرانیان دقیقاً تبلور ثمرات هولناک این جست‌وجو به دنبال اصل و بازگشت به خویشی نیست که می‌خواست و می‌خواهد به یک رستگاری ناممکن و دروغین دست بیابد و به بهای آن، همواره در فاجعه‌ای نو گرفتار می‌شود، همان‌طور که از طرف دیگر درونابیش از پیش، دروغین و خنزرنزری می‌شود (مقدمه مترجم، داریوش برادری، لکان، ۱۳۹۹: ۴).

در نتیجه، هنگامی که گفتمان تمدن ساز در صدد اجرای دستورالعمل حذف دیگری است — آن‌گونه که در تعارضات کورد و دولت وجود داشته است — گفتمان در صدد مشروعیت بخشی و کتمان است؛ چرا که هدف آن ادغام و یا نابودی عناصری است که به عنوان موانع قدرت هژمونیک قلمداد می‌شود. هرچند که چنین رسالت خشونت‌آمیزی با ساختاری مناسب، اعمال خود مشروعیت داده و حمایت کافی را برای انجام رسالت و ماموریت خود به دست می‌آورد (سلیمانی، ۱۴۰۱: ۸). فارغ از آن که این مطلوب مطلق وصالی ناممکن است اما صرفاً ساختار معرفت‌آفرینی این امید را در فرد زنده نگه می‌دارد که وصال امری ممکن

است. این در حالی است که مطلوب مطلق (تمدن سازی اما نه به گونه‌ی قابل تعریف) نه تنها موجود نیست، بلکه در راستای سرکوب دیگری انجامیده، و سیاست خیرمطلق را نیز مبدل به شر می‌کند.

## سقوط تاج و تخت پهلوی؛ مجالی برای بازاندیشی و استنشاق اندیشه‌ورزی ایرانی

زمینه‌ی انقلابی که در سال ۱۳۵۷ به عمر رژیم سلطنتی در ایران خاتمه داد از سال‌ها قبل در اوج قدرت شاه فراهم شد. بعضی از تحلیل‌گران خارجی سال ۱۹۷۵، یعنی اواخر سال ۱۳۵۳ و ماهه‌ی اول سال ۱۳۵۴ را نقطه آغاز افول قدرت شاه در ایران می‌دانند: وقایعی که در آن سال رخ داد همه از نیرومند تر شدن موقعیت شاه و رژیم سلطنت در ایران حکایت می‌کرد: درآمد نفت بعد از چهار برابر شدن آن در سال‌های ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۴ به مرز سالانه بیست میلیارد دلار رسیده بود، که با قدرت خرید آن روز دلار رقم هنگفتی به شمار می‌آمد، شاه با اعلام سیستم یک حزبی در اسفند ماه سال ۱۳۵۳ حکومت مطلقه خود را بر کشور تثبیت کرده بود، آشتی با عراق و امضای قرار داد حل اختلافات دو کشور که بر اساس بیانیه شاه و صدام حسین در الجزایر تنظیم شده بود به نگرانی‌های ایران از سوی مرزهای غربی کشور خاتمه داد، روابط ایران با همه کشورهای اعم از شرق و غرب توسعه یافت و سیل سران و دولتمردان خارجی، برای بهره گرفتن از خوان نعمتی که بر اثر افزایش ناگهانی درآمد نفت در ایران گسترده بود، به ایران سرازیر شد. در این میان برگزارکنندگان جشن‌های ۲۵۰۰ ساله‌ی شاهنشاهی، که مزه‌ی سواستفاده‌های کلان که در جریان برگزاری این جشن‌ها هنوز زیر دندانشان بود، به فکر راه انداختن جشن‌های تازه افتادند. این بار پنجاهمین سال سلطنت خاندان پهلوی در آبان ۱۳۰۴ بهانه‌ای برای ریخت‌وپاش‌های تازه قرار گرفت (طلوعی، ۱۳۷۲: ۷۴۲-۷۴۱). شاه در این دوران خیالات دیگری را نیز به سر زده بود و مرتباً در مورد امپراتوری گذشته ایران از یونان تا هندوستان و افتخارات باستانی تاکید می‌کرد (همان). و یا به باور آبراهامیان، در اواسط دهه‌ی ۱۳۵۰، به نظر می‌رسید رژیم شاه همانند سدهای عظیمی که ساخته و مغرورانه نام بستگان خود را بر آن‌ها نهاده بود، پایدار و پابرجاست. تصور می‌شد ارتش عظیم دارای سلاح‌های فوق مدرن و پشتیبانی یک پلیس مخفی کارآمد، توان سرکوب هرگونه شورش، حتی در مکان‌های دوردستی مانند عمان، را دارد. یکی دیوان‌سالاری گسترده، متکی بر شبکه‌ی حمایتی دارای امکانات مالی خوب، مدعی بود برای در دست گرفتن اقتصاد و حتی بازسازی بنیادی جامعه قدرت کافی دارد. (آبراهامیان، ۱۳۹۷: ۶۱۲). با توجه به این واقعیتهای بیش‌تر ناظران نتیجه گرفتند که پایه‌ی رژیم بسیار استوار و ویران‌نشدنی است. اما دو بحران غیرمنتظره این محاسبات و پیش‌بینی‌ها را کاملاً بی‌اعتبار ساخت: بحران اقتصادی به شکل تورم حاد؛ و بحران نهاد‌های ناشی از اعمال فشارهای خارجی بر شاه که هدف از آن‌ها وادار ساختن رژیم به تعدیل کنترل‌های پلیسی و رعایت حقوق بشر به ویژه حقوق مخالفان سیاسی در ایران بود. (همان: ۶۱۳).

و گروهی دیگر نیز اساساً به استبداد نفتی ۱۳۴۰-۱۳۴۲ اشاره کرده و آن را نیز یکی دیگر از عوامل و زمینه‌های انقلاب ۱۳۵۷ دانسته‌اند. اما در هر صورت سقوط تاج و تخت پهلوی به‌مثابه‌ی یک ساختار سیاسی وضعیتی را در ساحت اندیشه‌ورزی و معرفت‌شناسی ایرانی به وجود آورد که انسان ایرانی/فارسی بتواند نقطه تنفسی را برای بازتولید معرفت ایران صورت بندی کند.

لذا یکی از مسائل مورد توجه این پژوهش که همواره به شکل مستقیم و غیر مستقیم نگارنده بر آن تکیه کرده، این مسئله است که در بُعد معرفت‌شناسی و اندیشه‌ورزی ایرانی همواره در بن بست‌های تاریخی خود را به اشکال مختلف بازتولید کرده است؛ به عنوان نمونه یکی از ابعاد ناسیونالیسم فارس محور نگاه به نژادی و زیست‌شناختی به ساحت فرهنگ است. در نزد نخبگان اولیه ناسیونالیست ایرانی می‌توان از «انسان ایرانی-آریایی» به عنوان یک گونه‌ی زیستی-فرهنگی برتر نیز سخن گفت. نگاه نژادپرستی فرهنگ ایرانی-آریایی-فارسی تا جایی پیش می‌رود که کسانی چون «داریوش شایگان» و «علی شریعتی»، به صراحت از برتری فرهنگ ایرانی به عنوان یک امر مقدر شده کیهان‌شناختی و ملکوتی سخن می‌رانند و آن را چون رخدادی ملکوتی می‌ستایند. گفتمان ناسیونالیسم ایرانی به شکلی شگفت‌انگیز ماهیتی جسمانی، خونی و بیولوژیکی دارد. عبارت‌های برتری جویانه بیولوژیکی و نژادی ناسیونالیسم ایرانی با آثار «آخوندزاده» و «آقاخان کرمانی» که از آن‌ها به عنوان پدران ناسیونالیسم ایرانی یاد می‌شود آغاز شد (محمدپور، ۲۰۲۱: ۱۶-۱۵). اما آن‌چه در این رابطه می‌توان گفت این است که ناسیونالیسم ایرانی در این مسئله دخالت داشته است، ایرانیان شیعه معتقدند حسین بن علی (ع) با دختر یزدگرد سوم آخرین شهیار ساسانی ازدواج کرد و امامان بعدی حاصل این پیوند زناشویی‌اند. با این توضیح شجرنامه امامان شیعه آریایی می‌شود. و تحقیر هجوم عربها و از بین بردن آیین ایرانی زرتشت با این توضیح تخفیف و تسکین می‌یابد. اهمیت این جنبه از اعتقادات شیعیان خود دلیلی بر خصوصیت طلبی و تمایزجویی ایرانیان از سایر جریان‌های اسلامی در طول تاریخ است (کاتم، ۱۳۹۶: ۱۶۴). برای نمونه، شریعتی نژادپرستانه‌ترین ایده‌های خود، را در کتاب‌های «فاطمه، فاطمه است»، «بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی» و «حسین وارث آدم» عرضه می‌دارد. کتاب ایرانی-اسلامی بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی او تماماً و ضدعربی است. وی در این کتاب، زبان و فرهنگ عربی را صرفاً تا آنجا یک فرهنگ و زبان می‌داند که قرآن با آن نازل شده است. درواقع، قرآن از دید وی گرچه به زبان عربی نازل شده، اما این «ایرانیان» هستند که وارث و مفسر واقعی قرآن قلمداد می‌شوند. به نظر وی، قرآن از حیث زبان عربی است اما از حیث روح فارسی. وی در این زمینه فرهنگ عربی را از فرهنگ اسلامی متمایز کرده و براین باور است که پیامبر تنها نقش آورنده‌ی قرآن را برعهده داشته و قرآن را باید از حیث روح یک اثر ایرانی تلقی کرد: «عرب قرآن را سحر خواند و ایرانی بود که با معانی و بیان و بدیع و ذوق سخن‌شناسی

و دل معنی یابش آن را کلام وحی یافت و اعجازش را نشان داد» (شریعتی، بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی، ص ۳۹۵). شریعتی تمایزهایی روانی، زیستی و فرهنگی بین اعراب و «ایرانیان» قائل می‌شود که نگاه راسیستی وی را به بهترین وجه ممکن برملا می‌سازد: «دیگر از خصائل نژادی سامی که او را از آریایی مشخص می‌کند، بینش او است. این نظریه نیکلسون و گیب است که در مقدمه سلمان بدان اشاره کرده‌ام: «سامی درخت را میبیند نه جنگل را و آریایی جنگل را و نیز درخت را» (محمدپور، ۲۰۲۱: ۱۹). در این وادی، این شکل بازگشت به خویشتن خود الگوی کلیت افلاطونی را بازکشف می‌نمود. تأسیس جامعه اسلامی، الگوی یوتوپیک این تئوری بازگشت به خویشتن بود و دست‌یابی یا تلاش برای بازنمایی منشأ ناب حرکتی معنادار و جمعی به سوی مفهومی یگانه‌ای از هستی را می‌طلبد. چنین حرکتی، بازگشت به همان الگوی افلاطونی حقیقت کلی بود که علیرغم حرکت جمعی و پوپولیستی، بشدت عناصر نخبه‌گرایانه و کلی‌گرایانه را در خود مستتر داشته بود (حاج آقایی، ۱۳۸۶: ۷۸).

جلال حاجی زاده اذعان دارد که: ایرانیها در طول تاریخ و به موازات توسعه طلبیهای خود چنین نگرشهای داشته اند و همواره در پی صدور و گسترش عوامل عینی و ذهنی فرهنگ خویش بوده، به گونه ای که این مسئله به عنوان یکی از ویژگیهای بارز ناسیونالیسم توسعه‌طلبانه‌ی ایرانی شناخته می‌شود؛ این ناسیونالیسم در ابعاد گوناگون سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و باورهای مذهبی دائماً در صدد گسترش نفوذ و اقتدار خود بر نظام بیرونی بوده است. ویژگی دیگر ایرانیّت در فرم ناسیونالیستی آن گسترش عدالت به مفهوم ایرانی آن می‌باشد که ایرانی‌ها در اعصار کهن تا انقلاب اسلامی ایران با تفسیر خاص شیعی از آن پیوسته در تلاش برای توسعه و اجرای آن به درازای مرزهای امپراطوری خود و نیز در سطوح آرمان‌گرایی بوده است و این یکی از چهره‌های دیگر صدور انقلاب در معنای دینی (زرتشتی و اسلامی) آن می‌باشد. از این مفرّ در جهان بینی ایرانی، اهداف و مأموریت‌های شاه همان اهداف به دین می‌باشد به طوری که در یک فضای آرمانی امپراطوری ایرانی باید تمام عالم را برگیرد، بگونه‌ایی که شاه به شهریار جهان گفته می‌شود (زهر، ۱۳۸۳ : ۴۹۲؛ حاجی زاده، ۱۳۸۷).<sup>۱</sup> از این روست که سهروردی پادشاهان ایران باستان را پیامبر خطاب می‌کند؛ در حقیقت یکی از ارکان اصول دین نزد تشیع عدالت است که سودای بازگشت به نظم آرمانی یعنی قرار گرفتن حقیقت به جای واقعیت را دارد و آن نیز به نوبه خود به غیر از خواست خداوند نیست که جز از راه امامت انتصابی با تاکید بر عصمت آنان (هم‌ساز با فره ایزدی آئین مزدیسنی) که خود از دیگر اصول پایه‌ای فقه شیعه به شمار می‌رود محقق نمی‌شود؛ و این به‌مثابه‌ی یگانه راه راستین در

<sup>۱</sup> رجوع شود به: <https://navideshahed.com/fa/news>

چهارچوب اصل «اشایی» به شمار رفته است. این تعبیر در پایان یسن‌ها به این صورت آمده است (حاجی زاده، ۱۳۸۷).<sup>۱</sup>

لذا به تعبیر ریچارد فرای: «بدین گونه اندیشه‌های زرتشتی بی گمان در متفکران اسلامی موثر افتاده بویژه در آن ایرانیانی که به اسلام گرویدند» (فرای، ۱۳۶۳: ۱۷۴). البته این مسئله بدیهی و روشن است که کشمکش‌های عملی و فکری بین عرب/اسلامی و زرتشت/ ایرانی در دوره‌های تاریخی کماکان وجود داشته است، اما آنچه اهمیت دارد، بازنمایی معرفت ایرانی در قالب اسلام تشیع است که باعث بازتولید معرفت ایرانی شده است؛ به عبارتی، «آنگاه که عربانی که ایران را مانند اسکندر شکست داده بودند فرا رسیدند. اما اینک اندیشه‌ها و دین اسلام برجای ماند. ایران، اسلام را پذیرفت ولی آن را با ایرانی ساختن دینی جهانی و فرهنگی ساخت که با خوی‌ها و آیین‌ها و اعتقادهای باذیه ربطی نداشت... زبان فارسی هم به واژه‌های بسیار فراوان عربی رونق یافت و قواعد عروضی عربی نیز به شعر فارسی غنایی بخشید» (همان: ۱۹). به گونه‌ای که، در دوره‌های بعد از اسلام روح ایرانی در هر بخش فترت و ضعفی، تجلیاتی بروز داده که استقلال و افتخاراتمان را نگاه داشته است. این به تحقق، نتیجه غرور ملی، احساسات وطنی و فروزه‌های خاص و ذاتی ایرانی است که روح یا قوای معنوی ما را تشکیل داده و توانسته است پس از بارها ناتوانی و شکست و آمیختگی با خارجی‌ها، باز زبان و مذهب از آن خودمان برایمان نگاه بدارد (مجله آرمان، شماره دو، ۱۳۰۹: ۴۳).

از این منظر با مقایسه تفکر شیعی با این سخنان که نشأت گرفته از هویت ایرانی است می‌توان مفهوم امامت انتصابی (ولی فقیه انتخابی) شیعه را با پادشاهی صاحب فرّه ایزدی، عدل ایرانی را با عدالت شیعی که ماحصل وجود همان نظم حقیقی و آرمانی مورد تمنای اهل تشیع است یکی بدانیم که آن نیز به نوبه‌ی خود دقیقاً نظم اشایی مورد نظر تفکر زرتشتی ایرانی است. با کمی توجه می‌توان ارکان نظری فوق را دقیقاً در نظریه ولایت فقیه و ایده صدور انقلاب اسلامی (منظور بازگشت به نظم آرمانی) یافت، و شاید بتوان یکی از اهداف انقلاب ایران را بازگشت به همان نظم آرمانی تلقی کرد. فرّه ایزدی که حق حاکمیت بی‌چون و چرای پادشاهان به دین ایرانی-آریایی است در راستای «اشای» آئین زرتشتی که در ضمن اشاعه نظم راستین (دنیایی و کیهانی) و هم‌چنین عدالت جهانی کاربردی می‌شود در ناسیونالیسم ایرانی از اعصار کهن تا دوران انقلاب اسلامی ایران به گونه‌ای ماهرانه کم و بیش نهادینه شده است. چنین سوژه‌ای در مذهب تشیع بر مبنای قرائت ایرانی به وضوح قابل بازخوانی است. بازخوانی رگه‌های اصلی تئوری ولایت فقیه در اندیشه انقلاب اسلامی ایران ما را با شباهت‌های سترگ و بنیادینی آشنا می‌سازد. بررسی قاعده‌ی

<sup>۱</sup> همان

«لطف» اهل تشیع که شباهتی بی مانند به فرّه ایزدی زرتشتی دارد، در توجیه نظریه ولایت فقیه در عصر غیبت از این منظر نیز قابل تشریح و پیگیری است. لذا همان طور که می دانیم همین مفاهیم در قالب واژه‌های دیگری در مذهب تشیع تئوریزه گردیده است به طوری که ایدئولوژیست‌های انقلاب اسلامی و در رأس آن‌ها آیت‌الله خمینی تنها راه و مسیر درست را از طریق صدور انقلاب و آماده نمودن زمینه‌ی ظهور امام زمان و سپردن زمام امور به دست ایشان می دانستند. نگاهی به اصل انتصابی امامت مطابق نص قرآن که مورد اصرار تشیع می باشد این مهم را آشکارتر می سازد (حاجی زاده، ۱۳۸۷).<sup>۱</sup>

در نتیجه، بابک شاهد، نویسنده‌ی ترک، با وجود آن که در نوشته‌های خود مکرراً بر بازگشت به تاریخ مشروطیت تاکید می کند و اساساً این دوره را دورانی باشکوه می خواند و در کنار این موضوع اساساً به دنبال نوعی غلبه‌ی اندیشه‌ورزی ترکی است، اما در باب ذهنیت فارسی-شیعی تاکید می کند که: «نگاه ذهنیت حکمرانی موجود در ایران در یک‌صد سال اخیر در قبال ملت‌ها و اقوام ساکن در ایران، بازتعریف مفهوم من ما در راستای همسان‌سازی منطبق با برتری فرهنگ فارسی بوده است. بازتعریفی که هویت فردی انسان‌های غیرفارس را هدف قرار داد و شرط تبدیل شدن به هویت جمعی را از خود بیگانه گشتن بیان نمود و مینماید. بازتعریفی که شرط اجتماعی شدن انسان غیرفارس را ذوب شدن در ایدئولوژی دولتی میبندد که با وام‌گیری‌های گزینشی از اسلام و تاریخ ایران خوانشی فارسی-شیعی مخصوص به خود از اسلام و تاریخ را ارائه داده است. خوانشی که از یک سو با تحقیر تاریخ، هویت فردی و هویت جمعی غیرفارس، برتری جویی ذهنی خویش را تسکین می‌دهد و از سوی دیگر در مقام عمل چیزی جز خسران برای حیات مادی و معنوی انسان‌های ساکن در جغرافیای ایران به بار نیاورده است. آنچه که ایران با آن روبه‌روست تراژدی شکست انقلاب مشروطه، منحرف شدن آن، گسترش خوی برتریجویی فارسی در قامت تفکر دولتی، آمیختگی پانفاریسم با فقه سیاسی شیعه و تبدیل شدن آن به وضعیتی است که استبدادی جانکاه را بر ایران حاکم نموده است (شاهد، ۱۳۹۹: ۲۳-۲۴). روی هم رفته این گفتمان محصول فشارهای جامعه مدرن و زوال جامعه‌ی سنتی بود که احساسی از ترس و ناامنی در بین شئون طبقات سنتی ایجاد می‌کرد. این گفتمان خود مرکب از عناصر مختلفی چون نظریه‌ی سیاسی شیعه، برخی از وجوه پاتریمونیالیسم سنتی، برخی از عناصر مدرنیسم (مانند پارلماناریسم)، نوعی مردم‌گرایی و اقتدار کریزمایی بوده است (بشیریه، ۱۳۸۱: ۶۹).

این پیوند و بازتولید ساحت نمادین را می‌توان در همان مفهوم ازلی‌گرایی «ایرانی/فارسی» جست‌وجو کرد؛ به عبارتی، این امر از طریق دخالت نام پدر یا همان دال ازلی صورت می‌گیرد که کل شبکه‌ی دلالت‌گری

<sup>۱</sup> نگاه کنید به: <https://navidshahed.com/fa/news>

را حمایت می‌کند (استاوراکاکیس، ۱۴۰۰: ۶۰). از این نظر نقش دال یا، به عبارتی، نقش نام پدر که ساحت نمادین را برای سوژه شکل می‌دهد از یک سو بازدارنده است چرا که چیزی را از سوژه می‌طلبد، و از سوی دیگر مولد است، چرا که پدیدار شدن سوژه‌ی دال را در رابطه اش با واقعیت نمادین ممکن می‌کند (همان: ۶۱-۶۲). به واقع آنچه برای ساحت نمادین ایرانی در این مقطع بازدارنده بوده است، — آن چه از سوژه می‌طلبد — نفی ساختار سیاسی پهلوی بوده، و آن چه مولد است، به کارگیری مذهب (تشیع) برای بازتولید دال ازلی گرای ایرانی/فارسی می‌باشد. به بیان لکان، این تنها تصویری شبیه تصاویر دیگر است، تله ای برای به دام انداختن نگاه (لواین، ۱۳۹۷: ۱۰۹). در نتیجه، اگر سوژه قرار است که از ره‌گذر زبان و در آن پدیدار شود، باید ساحت نمادین پذیرفته و قوانین زبان به رسمیت شناخته شود. برای چنین رخدادی باید قانون وضع کرد (استاوراکاکیس، ۱۴۰۰: ۶۱). نام پدر به عنوان تکیه‌گاه کارکرد نمادین، خود را از سپیده دم تاریخ در هیئت قانون شناسانده است. به بیان ساده، پدر معرف نظم جدید است (همان). در سقوط پهلوی است که ساختار سیاسی وقت نظم جدیدی را خلق کرده، دال ازلی را حفظ نموده، جریانات، جنبش‌ها و در یک کلام سوژه‌ها را دور هم جمع می‌کند. لذا اگر بخواهیم از نظرگاه اشمیت به این مسئله نگاه کنیم، باید گفت که معرفت تام و محض نسبت به دورن مایهٔ متافیزیکی سیاست مبنایی نظری برای مبارزه فراهم می‌سازد که در آن ایمان به صف آرایبی در برابر ایمان می‌پردازد — مبارزه‌ای که ایمان حقیقی رودرروی هزاران روایت ایمان دروغین می‌ایستد، و بر بستر الاهیات سیاسی است که بی‌طرفی‌ها جایی ندارد. حقیقت وحی هم دعوتی است به تمایز دوست از دشمن و هم خود موجب این تمایز می‌شود. هرآن که این حقیقت را انکار کند کذاب است. (اشمیت، ۱۳۹۱: ۲۰۱). با این سیاق، ذهن ایرانی ذهنی متافیزیکی/قدسی است. که برای ساحت سیاست ورزی و فهم امر سیاسی (دوست-دشمن) ضروری است. ساحتی که اساساً با مرکزیت قرار دادن دال ایرانی/فارسی و تقدم امر الهیاتی/قدسی امکان سیاست ورزی را در منطق فکری و عملی خود جای داده و دال ایرانی/فارسی را نیز تولید می‌کند. یعنی برای تولید این دال مرکزی، ناگزیر تقدم امر الهیاتی که پایه و اساس آن «اقتدار، وحی، اطاعت احکام لایتنیر و ماهوی الهیات سیاسی» هستند (همان: ۱۹۸). بر سیاست‌ورزی خود سوار می‌کنند تا بتوان امکانی برای باز تولید معرفت شناختی و سیاست ورزی آن ایجاد شود. بدین ترتیب، «این حکومت بنا نیست چیزی را «دل‌بخواهی»، «ماشینی» و «مستبدانه» انجام دهد. عملاً، فقط بناست خودش را در خدمت توسعه تاریخی قرار دهد» (اشمیت، ۱۳۹۸: ۱۹۸). از این نظر، از منظر زیست جهان ایرانی، سقوط تاج و تخت پهلوی و رخداد ۱۳۵۷ تکیه بر مفهوم کاتخون-ی-داشت که از پایان تاریخ ایرانی جلوگیری نمود و آن را به تعویق انداخت. همان‌گونه که اشمیت در باب مسیحیت بیان می‌کند: «از حیث الهیاتی، کاتخون، عامل تأخیر در ظهور دوباره‌ی مسیح است و فعالیت تاریخی را از پوچی می‌رهاند» (کرول، ۱۴۰۰: ۳۲۳).

## نتیجه‌گیری و سخن پایانی

هویت مدرن را نمی‌توان به سطح یک انسجام صوری تقلیل داد، بلکه باید آن را در مقام یک صحنه روان‌کاوانه — صحنه‌ای که فقدان، انکار و بازگشتِ امر واقع در آن به‌طرزی پنهان و درعین‌حال بنیادین عمل می‌کنند — قرائت کرد. هر سازوکار نمادین که مدعی تمامیت باشد، بر شکافی استوار است که نه امری عرضی، بلکه به‌منزله ساختاری بنیان‌گذار عمل می‌کند. بدین‌سان، وحدت ملی و یک‌پارچگی تاریخی را باید به‌مثابه‌ی فانتزی‌های ایدئولوژیک فهمید؛ فانتزی‌هایی که کارکردشان سرپوش نهادن بر همین فقدان ساختاری است. «ملت ایران» در مقام یک دال کبیر، در نهایت چیزی جز برساختی خیالی برای تثبیت تصویر یک انسجام ازدست‌رفته نیست؛ انسجامی که درست به دلیل محال‌بودنش، میل جمعی را برمی‌انگیزد و بازتولید می‌کند.

از این منظر، جغرافیای موسوم به «ایران» نه زمین طبیعی که سطحی نمادین است، جایی که قدرت سیاسی با نقش زدن خطوط مرزی و روایت‌های تاریخی کوشیده است واقعیت سیال و گسسته زیست جمعی را در قالب تصویری یکدست تثبیت کند. نقشه، به‌منزله ابژه خیالی، هم‌چون آینه‌ای عمل می‌کند که در آن سوژه جمعی بازتابی یک‌پارچه از خویش را می‌بیند؛ اما این بازتاب همواره مشروط به انکار آن تکثر و چندپارگی است که در بطن همان جغرافیا جاری است. ترک‌های این آینه همان چیزی‌اند که روان‌کاوی آن را بازگشت امر واقع می‌نامد: مقاومت‌ها، جابه‌جایی‌ها و حافظه‌های خاموشی که هیچ نظم نمادینی قادر به ادغام کامل‌شان نیست. بدین ترتیب، آنان که نام ایران را به دوش می‌کشند و به «تاریخ پرشکوه» آن می‌بالند، درواقع حاملان مکانیسمی دفاعی/تهاجمی‌اند که فقدان بنیادین را از طریق فانتزی شکوه جبران می‌کند. افتخار به هخامنشی، ساسانی یا پهلوی، به زبان روان‌کاوانه، چیزی جز سرپوش نهادن بر همان گسست‌هایی نیست که هرگز درمان نمی‌شوند. این «افتخار» خود دلالت بر یک انکار دارد: انکار تکثر قومی/ملی، زبانی و حافظه‌های مغلوبی که در روایت رسمی جایی نمی‌یابند. به بیان دیگر، آنچه به‌مثابه‌ی تاریخ ملی بازنمایی می‌شود، نه یادآوری، بلکه بازنویسی است؛ بازنویسی‌ای که کارکردش زدودن ردپاهای امر واقع است، ردپاهایی که با سماجت بازمی‌گردند و وحدت خیالی را ترک برمی‌دارند. با این حال، آنچه نباید نادیده گرفت، کوشش مداوم برای جلوگیری از فروریختن این فانتزی شکوه تاریخی بوده است؛ کوششی که نه تنها در سطح دستگاه پهلوی بلکه در سطح احزاب مدعی قدرت و انقلاب‌های پی‌درپی نیز بازتولید شد. انقلاب ۱۳۵۷ را می‌توان نمونه بارز همین مکانیسم دانست: تلاشی جمعی برای بازآفرینی «ایران» به‌مثابه‌ی دالی کبیر و بازداشتن تاریخ از پایان خود. به زبان روان‌کاوی، این رخدادها چیزی جز

استراتژی‌های جای‌گزین برای تعلیق تجربه فقدان نبودند؛ مکانیسم‌هایی دفاعی که در قالب ایدئولوژی‌های متفاوت، همگی در پی حفظ همان فانتزی بنیادین «ایران جاودان» برآمدند. در نتیجه، هر پروژه سیاسی، چه در هیئت سلطنت و چه در قامت انقلاب ۵۷، عملاً استمرار همان میل به انسجام خیالی را رقم زده است، میلی که از بازگشت امر واقع‌گریزی ندارد. در کنار این موضوع، تاریخ‌نگاری پهلوی را می‌توان نمونه‌ای ممتاز از همان مکانیسم روانی دانست که فقدان را با فانتزی پر می‌کند. این رژیم با بازنویسی مداوم گذشته و برکشیدن اسطوره‌های شاهنشاهی، کوشید تا «ایران» را به‌عنوان کل یک‌پارچه و تاریخی بازنمایی کند. اما آنچه در این بازنویسی حذف شد، نه فقط روایت‌های حاشیه‌ای، بلکه خود حقیقت فقدان بود؛ فقدان‌هایی که در ناخودآگاه جمعی به‌صورت اعتراض، مقاومت و بازگشت سرکوب‌شده سربرآورد. تاریخ پهلوی، در این معنا، نه حافظه، بلکه مکانیسم دفاعی بود؛ دفاعی که می‌خواست شکاف بنیادین را بپوشاند و به‌جای آن تصویری خیالی از شکوه و تداوم جای دهد. از منظر روان‌کاوی، چنین تاریخ‌نگاری‌ای چیزی جز «نام پدر» (Nom du Père) نبود که در مقام یک دال بزرگ، کارکردش انسداد میل و مهار تکثر بود. دستگاه سرکوبگر پهلوی کوشید با اعمال زبان و بازتولید روایت رسمی، «دیگری»های تاریخی را به سکوت وادارد؛ اما در همین فرآیند، امر واقع — آنچه از روایت حذف می‌شد — با سماجتی بیش‌تر بازمی‌گشت. مقاومت‌های فرهنگی و سیاسی، شعر و موسیقی حاشیه‌نشین و نیز خاطرات زیسته مردمان، همه گواه این بازگشت‌اند: بازگشتی که نشان می‌دهد هیچ تاریخ رسمی‌ای قادر به انسداد کامل میل نیست. به‌این ترتیب، تاریخ‌نگاری پهلوی را باید هم‌چون فانتزی‌ای جمعی دید که در سطح نمادین تداوم را شبیه‌سازی می‌کرد، اما در سطح ناخودآگاه اجتماعی همواره نشانه‌های گسست را بازتولید می‌ساخت. همین تناقض است که آن را به نقطه‌ای ممتاز برای نقد فلسفی بدل می‌کند: تاریخ به‌مثابه‌ی نقاب قدرت، و قدرت به‌مثابه‌ی تلاشی بی‌ثمر برای پوشاندن فقدان. آنچه امروز از آن «شکست پهلوی» یاد می‌شود، درواقع فروپاشی همین فانتزی است؛ فانتزی‌ای که نتوانست با سرکوب و بازنویسی، امر واقع را به‌طور کامل طرد کند.

در دستگاه لاکانی، ملت را باید هم‌چون سوژه‌ای فهمید که در محور میل می‌چرخد: ملتی که همواره در پی ابژه‌ای گمشده است، ابژه‌ای که هرگز به تمامی قابل دستیابی نیست. «ایران» در این سطح چیزی جز دالی تهی نیست، دالی که تنها در پرشدن موقتش با فانتزی‌های ایدئولوژیک دوام می‌آورد. از این‌رو، جغرافیای ایران بیش از آنکه یک واقعیت مادی باشد، برساختی روانی است؛ فرافکنی یک «تمامیت خیالی» که در عمق خود از فقدان ساختاری تغذیه می‌کند. نقد این وضعیت، به معنای انکار تاریخ نیست، بلکه نشان‌دادن این نکته است که تاریخ، هنگامی که به ابزاری برای قدرت بدل می‌شود، جز نقاب چیزی نیست.

روان کاوی یادآور می‌شود که فقدان، نه نقصی بیرونی، بلکه هسته ذاتی هر هویت است. بنابراین، پرسش بنیادین چنین است: کدام فقدان در پس این افتخار ملی پنهان می‌شود؟ کدام دیگری خاموش می‌گردد تا وحدت نمادین برپا شود؟ و کدام حافظه‌ها طرد می‌شوند تا دال «ایران» هم‌چنان هم‌چون یک امر مطلق بازنمایی شود؟ از این منظر، جغرافیا را باید از نو اندیشید: نه در مقام سرزمینی مقدس و ثابت، بلکه در هیئت عرصه‌ای سیال، متکثر و گسسته که هر تلاش برای تثبیت آن چیزی جز بازتولید فانتزی نیست. تنها از ره‌گذر پذیرش این گسست است که می‌توان از تکرار چرخه‌های خشونت نمادین رهایی یافت. هویت جمعی نه در انسجام خیالی، بلکه در به‌رسمیت شناختن فقدان و تکثر امکان‌پذیر است. پذیرش فقدان به‌مثابه‌ی حقیقتِ سوژه جمعی، افقی می‌گشاید که در آن دیگری نه تهدید، بلکه شرط امکان بودن باهم است.

فانتزی انسجام هر بار در برابر بازگشت امر واقع فرو می‌پاشد، و درست در همین شکست است که امکان نوینی برای اندیشیدن به هویت و جغرافیا گشوده می‌شود؛ امکانی برای برساخت هویتی که نه بر انکار دیگری، بلکه بر پذیرش تفاوت دیگری بیرون از مرزهای استعماری اکنون و گشودگی استوار است. در نهایت، «ایران» را می‌توان به‌مثابه‌ی دالی کبیر فهمید که تهی‌بودگی‌اش حقیقت آن است. این تهی‌بودگی نه نقصی تصادفی، بلکه بنیانی هستی‌شناختی است: شرط امکان هر بازنمایی و در عین حال مرز شکست آن. نقشه‌ای که به نام ایران تثبیت شده، بیش از آنکه بازتاب واقعیت باشد، تصویری است که میل به انسجام را رمزگذاری می‌کند، و به همین دلیل ترک‌های آن اجتناب‌ناپذیر است. پذیرش این ترک‌ها، یعنی پذیرش محدودیت هر هویت و هر جغرافیا، شاید تنها راهی باشد برای رهایی از چرخه انکار و خشونت؛ چرخه‌ای که تا زمانی که نام ایران به‌مثابه‌ی فانتزی تمامیت بازتولید شود، تکرار خواهد شد.

## منابع

آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۷)، ایران بین دو انقلاب؛ ترجمه‌ی احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی. تهران: نشر نی.

----- (۱۳۸۹)، تاریخ ایران مدرن؛ ترجمه‌ی محمد ابراهیم فتاحی. تهران: نشر نی.

آبیار، مصطفی (۱۳۹۸)، ملیت و ملیگرایی؛ رهیافتی اخلاقی.

اشمیت، کارل (۱۳۹۸)، رمانتیسیسم سیاسی؛ ترجمه‌ی نیره توکلی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.

----- (۱۳۹۱)، الهیات سیاسی؛ ترجمه‌ی چمن خواه. تهران: نگاه معاصر.

- ایوانف، م.س(۱۳۵۶)، تاریخ نوین ایران؛ ترجمه‌ی هوشنگ تیزانی و حسن قائم پناه. تهران: طوفان.
- استاوراکاکیس، یانیس(۱۴۰۰)، لاکان و امر سیاسی؛ ترجمه‌ی محمد علی جعفری. تهران: ققنوس.
- امینی، پروین(۱۳۹۵)، حزب رستاخیز؛ از تاسیس تا فرجام( به همراه گفت‌وگوهایی با احمد نقیب زاده، مظفر شاهدی و...); ترجمه‌ی شیما قماشچی. تاریخ نشر الکترونیک: مهر ماه ۱۳۹۵.
- بروجردی، مهرزاد(۱۳۸۹)، تراشیدم، پرستیدم، شکستم. تهران: نگاه معاصر.
- بشیریه، حسین(۱۳۸۷)، موانع توسعه سیاسی در ایران. تهران: گام نو.
- (۱۳۸۱)، دیپاچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران دوره‌ی جمهوری اسلامی ایران. تهران: نگاه معاصر.
- بیگدلو، رضا(۱۳۸۰)، باستان‌گرایی در تاریخ معاصر ایران. تهران: نشر مرکز.
- بهرز، مازیار(۱۳۹۸)، شورشیان آرمانخواه: ناکامی‌چپ در ایران؛ ترجمه‌ی مهدی پرتوی. تهران: ققنوس.
- برفروخت، رزگار(۱۳۹۵)، مسئله‌ی کرد و فرایند دولت-ملت سازی در ایران دوره پهلوی، رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس، استاد راهنما: سیدهاشم آقاجری؛ استاد مشاور: اسماعیل شمس.
- بسته انگار، محمد(۱۳۸۱)، مصدق و حاکمیت ملت. شرکت انتشارات قلم.
- بیات، کاوه، اندیشه سیاسی داور و دولت مدرن ایران؛ مجله گفت‌وگو، دی ماه ۱۳۷۲، ش ۲، صص ۱۳۳-۱۱۶.
- پهلوی، محمدرضا(۱۳۷۲)، پاسخ به تاریخ؛ ترجمه‌ی حسین ابوترابیان. چاپخانه رخ.
- (۱۳۷۴)، ماموریتی برای وطنم. حجم ۶۸۱، انتشاراتی این نسخه نامعلوم بود.
- (۱۳۵۵)، به سوی تمدن بزرگ. مرکز پژوهش و نشر فرهنگ سیاسی دوران پهلوی با هم‌کاری کتابخانه پهلوی.
- ترکمه، آیدین، نگاهی به کتاب طرد شده‌ی مصطفی وزیری، مرتدی در مذهب ایران شناسی(ایران هم‌چون ملتی خیالی). فضا و دیالکتیک، ش ۲۳، بهار ۱۴۰۱.
- تربتی، سروناز، بر ساخت فانتزی و تحلیل سوژه هیستریک در گفتمان فیسبوک با تأکید بر اثره نگاه خیره؛ دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۳۹-۷۰» پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۷/۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۶.
- تاجیک، محمدرضا، گفتمان ارباب و انقلاب، مشق نو، بهمن ۱۴۰۰.
- تاجیک، محمدرضا، روان‌کاوی و سیاست، پژوهش علوم سیاسی شماره چهارم، بهار و تابستان ۱۳۸۶، صص ۴۵-۱۹.
- جهانگیری، امید و نوربخش، یونس، سازوکارهای انهدام خاطره، پروژه بر ساخت سوژه ایران مدرن(خوانشی انتقادی-جامعه‌شناختی از سیاست‌های فرهنگی دوران رضاخان در مناطق کُرد)؛ مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره بیست و سوم، شماره ۲، تابستان ۱، ۱۴۰۱، صص ۹۸-۱۲۱.

حسن پور، امیر (۱۳۹۶)، بر فراز موج نوین کمونیسم، رم، ایتالیا، انتشارات حزب کمونیست ایران (مارکسیست لنینیست مائوئیست).

حاج آقایی، آزاد، درآمدی بر رابطه نظر و عمل، روژف، فصلنامه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، سال ۲، ش ۷ و ۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۶، صص ۸۵-۶۷.

حاجی زاده، جلال ۱۳۸۷، [تبارشناسی خاستگاه](#) راهبرد صدور انقلاب اسلامی ایران.

حقمرادی، محمد، ناسیونالیسم باستان گرا و دیگری های آن (ناسیونالیسم به مثابه ی یک رژیم حقیقت)؛ بیرو هزر، ش ۹-۸، ۱۳۹۷، صص ۱۹۳-۱۹۲.

----- ناسیونالیسم و دموکراسی در تجربه مدرنیته ی ایرانی. مجله پولیتیا، سال ۱، ش ۱، ۱۳۹۷، صص ۴۶-۳۶.

----- روایت «دیگری» در گفتمان ناسیونالیسم ایرانی و نسبت آن با دموکراسی. مجله پولیتیا، سال ۱، ش ۲، ۱۳۹۷، صص ۱۴-۱.

حقیقت، صادق، رابطه سوژ لکانی و شکل گیری نظریه های شکست جنبش مشروطه، دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری» شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰: ۹۴-۶۹.

دریغوس، هیوبرت ال و رایینو، پل (۱۳۹۴)، میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمونتیک؛ ترجمه ی حسین بشیریه. تهران نشر نی.

رنگریز، عاطفه، فصلنامه نقد اقتصاد سیاسی شماره پانزدهم، تابستان ۱۳۹۹، صص ۳۶۴-۳۴۹.

زیباکلام، صادق (۱۳۹۸)، رضا شاه، تهران: روزنه.

زیباکلام، صادق و رستمی، مسعود، تبارشناسی ایدئولوژی ناسیونالیسم باستان گرا و دیگر سازی؛ فصلنامه پژوهش های سیاسی جهان اسلام، سال ۸، ش ۳، پاییز ۱۳۹۷، صص ۲۳۳-۲۰۹.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۴)، روزگاران: تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی. تهران: انتشارات سخن.

ژیژک، اسلاوی (۱۴۰۰)، چگونه لاکان بخوانیم؛ ترجمه ی علی بهروزی. تهران: نشر نی.

----- (۱۳۸۹)، عینیت ایدئولوژی؛ ترجمه ی علی بهروزی. تهرانک طرح نو.

----- (۱۳۸۴)، گزیده مقالات نظریه، سیاست، دین؛ گزینش و ویرایش مراد فرهاد پور، امید مهرگان و مازیار اسلامی. تهران: گام نو.

----- (۱۳۹۰)، امر واقع لاکانی؛ ترجمه ی مهدی سلیمی. نشر رشد آموزش.

----- (۱۳۹۶)، کژنگریستن (مقدمه ای بر ژاک لاکان)؛ ترجمه ی مازیار اسلامی و صالح نجفی. تهران: نشر نی.

----- (۱۳۸۶)، لاکان-هیچکاک؛ ترجمه ی مازیار اسلامی. تهران: ققنوس

سلیمانی، کمال (۱۴۰۱)، ناسیونالیسم کُردی، دین و دولت؛ ترجمه‌ی محمد سیروان برزنجی، انتشاراتی علمی پژوهشی ایران آکادمیا؛ لاهه، هلند.

سلیمانی، کمال، محمدپور، احمد، آیا غیر فارس‌ها سخن می‌گویند؟؛ ترجمه‌ی بهداد بردبار و علیرضا کاظمی. نشریه‌ی علوم انسانی و اجتماعی آزادی اندیشه وابسته به "انجمن آزادی اندیشه" شماره ۳ (پیاپی ۵۳)، صص ۱۶۷-۱۳۶.

سمیعی اصفهانی، علیرضا و عباسی، عالیه، دولت راتنی و چالش‌های دولت‌سازی در عصر پهلوی دوم (۱۳۳۲-۱۳۵۷)، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی سال نهم بهار ۱۳۹۷ شماره ۳ (پیاپی ۵۳)، صص ۱۴۹-۱۱۴.

شاهد، بابک (۱۳۹۵)، [پانفارسیسم و تمسخر منطق تاریخ](#). مرکز مطالعاتی تبریز، آنکارا- ترکیه.

----- (۱۳۹۹)، ناسیونالیسم فارسی و مسئله ترک در ایران، نشر الکترونیکی: مرکز مطالعاتی تبریز آنکارا.

شریعتی، علی، بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی. مجموعه آثار ۲۷.

شمس، سعید، ایرانیت و کردیت: همزیستی یا همستیزی، روزه‌ف، فصلنامه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، سال ۵، ش ۱۶-۱۴، صص ۴۱۲-۳۶۵، بهار، تابستان و پاییز ۱۳۸۹.

شریعتی، شهروز و عباسی شاهکوه، مهدی، شناخت‌شناسی ایدئولوژی دولت مدرن و یوتوپیا‌های اجتماعی در عصر پهلوی؛ جامعه‌شناسی تاریخی دوره ۱۰، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، صص ۱۰۶-۷۸.

صبوری، سیامک (۱۳۹۹)، رضا شاه و تاریخ واقعی پهلوی اول. نشر آتش.

ضیاء ابراهیمی، رضا (۱۳۹۶)، پیدایش ناسیونالیسم ایرانی: نژاد و سیاست بی‌جاسازی؛ ترجمه حسن افشار، نشر مرکز.

طلوعی، محمود (۱۳۷۲)، پدر و پسر ناگفته‌ها از زندگی و روزگار پهلوی‌ها. نشر علم.

طیرانی، بهروز (۱۳۷۶)، اسناد احزاب سیاسی ایران (۱۳۳۰-۱۳۳۰)، جلد ۲-۱. انتشارات سازمان اسناد ملی ایران.

علی، بختیار (۱۳۹۳)، آیا با لاکان می‌توان انقلابی بود؛ ترجمه‌ی سردار محمدی. تهران: افراز.

عالم، عبدالرحمن و یحییوی، حمید؛ فوکو، اندیش‌مندی انتقادی، فصلنامه سیاست، مجله‌ی دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۹، ش ۲، تابستان ۱۳۸۸، صص ۲۵۷-۲۳۱.

غنی‌نژاد، موسی (۱۳۹۵)، اقتصاد و دولت در ایران. اتاق بازرگانی، صنایع، معادن و کشاورزی تهران.

فوکو، میشل (۱۳۸۹)، باید از جامعه دفاع کرد: درسگفتارهای کلژ دوفرانس ۱۹۷۵-۱۹۷۶؛ ترجمه‌ی رضا نجف‌زاده. تهران: رخ داد نو.

----- (۱۳۸۹)، [تئاتر فلسفه: گزیده‌ای از درسگفتارها](#)، کوتاه‌نوشت‌ها، گفت‌وگوها و...؛ ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نشر نی.

----- (۱۳۸۹)، [سیاست و عقل](#)، (خرد و سیاست)؛ ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.

- فینک، بروس (۱۳۹۷)، سوژهٔ لاکانی بین زبان و ژئینسانس؛ ترجمه‌ی محمد علی جعفری. تهران: ققنوس.
- فرای، ریچارد ن (۱۳۶۳)، عصر زرین فرهنگ ایران؛ مسعود رجب نیا. تهران: سروش.
- فوران، جان (۱۳۹۲)، مقاومت و شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران از سال ۱۵۰۰ میلادی مطابق ۸۷۹ شمسی تا انقلاب؛ ترجمه‌ی احمد تدین. تهران: خدمات فرهنگی رسا.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۷)، مقالات فروغی/محمدعلی ذکاءالملک؛ جلد ۱. تهران: توس
- قرگزلو، ناصر (۱۳۸۴)، از انقلاب سفید تا انقلاب اسلامی (زمینه‌ها و ریشه‌یابی عوامل). پاریس ۱۳۸۴/۲۰۰۶.
- قادر، هیرش (۱۴۰۱)، صورت معقول و شورشیان نامعقول (از هبوط خوددا به پردیس و صعود بشر به فردوس تا مرگ خدا و بازگشت خوددا) نشر الکترونیک، گرد پیدا.
- (۱۳۹۷)، عقل سیاسی ایرانی و هویت خواهی کردها، سوئد: انتشارات ارزان.
- قاسملو؛ عبدالرحمن و دیگران (۱۳۹۳)، ملتی پژومرده و سرزمینی پاره پاره؛ ترجمه‌ی اتحادیه دانشجویان دموکرات کردستان ایران. نشر اتحادیه دانشجویان دموکرات کردستان ایران.
- قاراخانی، سلمان و دیگران، ایران در زیر چتر حاکمیت طبیعی ( مطالعه موردی عصر پهلوی دوم)، فصلنامه علمی، پژوهش‌های رشد و توسعه اقتصادی سال یازدهم، شماره چهل و دو، بهار ۱۴۰۰، صص ۱۸۴-۱۵۵.
- کیانوری، نورالدین (۱۳۷۶)، گفت‌وگو با تاریخ، مؤسسه فرهنگی-انتشاراتی نگره.
- کرول، جوپل (۱۴۰۰)، پایان الهی بشری تاریخ؛ ترجمه‌ی زانیار ابراهیمی. نشر پگاه روزگار نو.
- کرونین، استفانی (۱۳۸۳)، رضا شاه و شکل‌گیری ایران نوین؛ ترجمه یمرتضی ثاقب فر. تهران: جامی.
- کدی، نیکی آر (۱۳۶۹)، ریشه‌های انقلاب ایران؛ ترجمه‌ی عبدالرحیم گواهی. تهران: انتشارات قلم.
- کهون، بی لارنس، (۱۳۸۴)، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم؛ ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- کواکبیان، پژواک (۲۰۲۱) کوکلنیالیسم (استعمارگر نزدیک و استعمارگر دور). دانشگاه آریزنا، آمریکا.
- کلانتری، عبدالحسین (۱۳۹۱)، گفتمان از سه منظر زبان‌شناختی، فلسفی و جامعه‌شناسی. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- کاتم، ریچارد (۱۳۹۶)، ناسیونالیسم در ایران؛ ترجمه‌ی احمد تدین، با مقدمهٔ حاتم قادری. تهران: نشر کویر.
- کدیور، میترا (۱۳۸۱)، مکتب لکان: روان‌کاوی در قرن بیست و یکم، تهران: اطلاعات.
- کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۹۱)، تضاد دولت و ملت: نظریه تاریخ و سیاست در ایران؛ ترجمه‌ی علیرضا طیب. تهران: نشر نی.
- (۱۳۸۹)، دولت و جامعه در ایران (انقراض قاجار و استقرار پهلوی؛ ترجمه‌ی حسن افشار. تهران: نشر مرکز.
- (۱۳۷۲)، مصدق و نبرد قدرت؛ ترجمه‌ی احمد تدین. مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

----- (۱۳۷۴)، اقتصاد سیاسی ایران (از مشروطیت تا پایان سلسه پهلوی)؛ ترجمه ی. محمد رضا نفیسی و کامبیز عزیزی. تهران: نشر مرکز.

کهنه‌پوشی و دیگران، بازنمایی عشایر به عنوان یاغی در دوره‌ی پهلوی اول (بررسی اشعار زندان آغا‌عنایت جوانروی)؛ فصلنامه‌ی علمی- پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا سال بیست و هشتم، دوره‌ی جدید، شماری ۴۰، پیاپی ۱۳۰، زمستان ۱۳۹۷، صص ۱۴۸-۱۲۷.

لکان، ژک (۱۳۹۸)، گزیده‌ی مکتوبات لکان؛ ترجمه‌ی امیر صدرا درخشانی فر. تهران: دمان.  
لکان، ژک «کانت با ساد» مترجم: داریوش برادری ۱۳۹۹.

لواین، استیون زد (۱۳۹۷)، لکان در قابی دیگر؛ ترجمه‌ی مهدی ملک. تهران: شَوند.

لاینگ، مارگارت (۱۳۷۱)، مصاحبه با شاه؛ ترجمه‌ی اردشیر روشنگر. تهران: نشر البرز.

مکی، حسین (۱۳۶۱)، تاریخ بیست ساله ایران؛ جلد ۱. تهران: نشر ناشر.

----- (۱۳۶۱)، تاریخ بیست ساله؛ جلد ۴. تهران: نشر ناشر.

----- (۱۳۶۲)، تاریخ بیست ساله؛ جلد ۶. تهران: نشر ناشر.

مسکوب، شاهرخ (۱۳۸۵)، هویت ایرانی و زبان فارسی. تهران: نشز و پژوهش فرزبان روز.

میلالی، محسن (۱۳۸۱)، شکل‌گیری انقلاب اسلامی؛ ترجمه‌ی مجتبی عطارزاده. تهران: گام نو.

موللی، کرامت (۱۳۹۵)، مبانی روان‌کاوی فروید-لکان. تهران: نشر نی

میلر، پیتر (۱۳۹۴)، سوژه، استیلا، قدرت، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، نشر نی.

مختاری، محمد (۱۳۷۷)، تمرین مدارا (بیست مقاله در بازخوانی فرهنگ)، تهران: ویستان.

موفه، شنتال (۱۳۹۰)، درباره‌ی امر سیاسی؛ ترجمه‌ی منصور انصاری. تهران: رخ‌داد نو.

مرادی، نرگس و دیگران، معشوق ایده آل، معشوق - مادر (بررسی لکانی عشق در شعر «بر سرمای درون» احمد شاملو)، ادبیات پارسی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سال هشتم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۷، صص ۲۰۷-۲۳۲.

متین، کامران، ناسیونالیسم بدون ملت (اصلاحات رضا شاه، قیام مصدق، ۱۳۳۰-۱۳۳۲)؛ ترجمه‌ی هیمن رحیمی. مجله‌ی نقد اقتصاد سیاسی، سال ۱۴۰۱.

مشیرزاده، حمیرا و مینادی، سجاده، تحلیلی لکانی از «ناسیونالیسم» بلندپروازانه‌ی دولت پهلوی؛ سیاست دوره ۴۹ بهار ۱۳۹۸ شماره ۱ - ۲۲۵ - ۲۴۴.

مختاری، مریم و دیگران، برساخت سوژه ملی با میانجی آموزش و پرورش در ایران (دوره‌ی پهلوی اول)، فصلنامه علوم اجتماعی (علمی)، سال ۶۲، شماره ۶۲، پاییز ۱۳۹۸، صص ۲۵۳-۲۲۱.

محمدپور، احمد، ناسیونالیسم فارسی-شیعی: از حلقه برلین تا مطالعات پارس. مجله‌ی تحلیلی جامعه‌شناسی-سیاسی تیشک، ش ۵۹-۶۰، سال ۲۳، بهار و تابستان ۲۰۲۱/۱۴۰۰.

محمدپور، احمد و سلیمانی، کمال، به پرسش کشیدن امر قبیله‌ای: آپوریای قبیله‌گرایی در مطالعات جامعه‌شناختی خاورمیانه، ترجمه‌ی خوشناو قاضی. مجله‌ی تحلیلی جامعه‌شناسی سیاسی، ش ۵۵، سال ۲۲، بهار ۱۳۹۹، صص ۶۱۷-۵۹۵.

نجاتی، غلامرضا (۱۳۷۸)، مصدق؛ سال‌های مبارزه و مقاومت، جلد ۱. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

نجات‌بخش، نصر الله (۱۳۹۳)، احزاب سیاسی معاصر ایران؛ چالش‌ها، دست‌آوردها. نسخه‌ی الکترونیکی، چاپ دوم، فرانکفورت.

نجف زاده، رضا (۱۳۹۷)، تجدد رمانتیک و علوم شاهی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

نبوی، عبدالامیر، ایران و دولت توسعه‌گرا، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال ششم، ش ۳، سال ۱۳۹۰، صص ۱۸۷-۲۲۴.

ناسری، هیرش، خاندان پهلوی و سعی در استفاده از فرهنگ در خدمت ناسیونالیسم ایرانی-فارسی، مجله‌ی تحلیلی جامعه‌شناسی سیاسی، ش ۶۰-۵۹، سال ۲۳، بهار و تابستان ۱۴۰۰.

ولی، عباس (۱۳۸۰)، ایران پیش از سرمایه‌داری؛ ترجمه‌ی حسن شمس آوری. تهران: نشر مرکز.

هینتس، والتر (۱۳۸۶)، داریوش و ایرانیان: تاریخ فرهنگ و تمدن هخامنشیان؛ ترجمه‌ی پرویز رجبی. تهران: نشر ماهی.

هومر، شون (۱۳۹۸)، ژاک لاکان؛ ترجمه‌ی محمد علی جعفری و سید محمد ابراهیم طاهائی. تهران: ققنوس.

روزنامه‌ی جشن شاهنشاهی، شماره ۲۸، ۱۳۵۰: ۵.

روزنامه‌ی آینده ایران، ش ۱۷، ۱۳۱۳: ۴.

مجله‌ی ارمنان، ش ۱۰-۹، ۱۳۰۷: ۵۰۱-۵۰۰.

مجله‌ی آرمان، شماره ۱، ۱۳۰۹: ۵.

مجله‌ی آرمان، شماره دو، ۱۳۰۹: ۴۳.

Evans, D. An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis, London: Routledge, 2006.

Mohammadpour, Ahmad & Soleimani, Kamal, Current Anthropology, volume 63, number 2, April 2022.

Vaziri, Mostafa (1993), iran as Imagined nation. PARAGON HOUSE New York.

Kia, Mehrdad, Persian Nationalism and the Campaign for Language Purification.  
Source: Middle Eastern Studies, Vol. 34, No. 2 (Apr., 1998), pp. 9-36.