مجموعه مقالات

همایش بین‌المللی
هویت ایرانیان

جلد اول

به اهتمام
دکتر شکراله خاکرند

اردیبهشت ۱۴۰۲
دانشگاه شیراز

ISC
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی
دانشگاه شیراز

مجموعه مقالات همایش بین‌المللی

هویت ایرانیان

دانشگاه شیراز، اردیبهشت ۱۴۰۲

جلد اول

سخنرانی‌ها،

مقالات با موضوع

قانون اساسی، جامعه ایرانی و هویت ایرانیان

و مقالات با موضوع هویت ملی ایرانیان

رئیس همایش

دکتر محمدهادی صادقی

دبیر علمی همایش

دکتر شکراله خاکرند

سرشناسه	:	همایش بین‌المللی هویت ایرانیان (نخستین : ۱۴۰۲ : شیراز)
عنوان و نام پدیدآور	:	مقالات همایش بین‌المللی هویت ایرانیان دانشگاه شیراز، اردیبهشت‌ماه ۱۴۰۲/ به اهتمام شکراله خاکرند؛ رئیس همایش محمدهادی صادقی؛ دبیر علمی همایش شکراله خاکرند؛ [برای] پژوهشکده هویت و سبک زندگی ایرانیان دانشگاه شیراز، پایگاه استنادی علوم جهان اسلام، دانشگاه شیراز.
مشخصات نشر	:	شیراز: دانشگاه شیراز، ۱۴۰۳.
مشخصات ظاهری	:	۱۶۵۴ ص.: مصور، جدول، نمودار.
شابک	:	۹۷۸-۹۶۴-۴۶۲-۵۳۱-۲
وضعیت فهرست نویسی	:	فیپا
موضوع	:	ایرانیان -- هویت-- کنگره‌ها
		Iranians -- *Identity-- Congresses
شناسه افزوده	:	خاکرند، شکرالله، ۱۳۴۰ -، گردآورنده
شناسه افزوده	:	صادقی، محمدهادی
شناسه افزوده	:	دانشگاه شیراز. مرکز پژوهشی هویت و سبک زندگی ایرانیان
شناسه افزوده	:	پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
شناسه افزوده	:	Islamic World Science Citation Center
شناسه افزوده	:	دانشگاه شیراز
شناسه افزوده	:	Shiraz University
رده بندی کنگره	:	DSR۶۵
رده بندی دیویی	:	۹۵۵/۰۰۴۴
شماره کتابشناسی ملی	:	۹۶۲۱۳۹۴
اطلاعات رکورد کتابشناسی	:	فیپا

مجموعه مقالات همایش بین‌المللی هویت ایرانیان

دانشگاه شیراز، اردیبهشت ۱۴۰۲

جلد اول

سخنرانی‌ها، مقالات با موضوع قانون اساسی، جامعه ایرانی و هویت ایرانیان و مقالات با موضوع هویت ملی ایرانیان

به اهتمام شکراله خاکرند

چاپ اول: ۱۴۰۳ □□□ شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۶۲-۵۳۱-۲ □□□ تیراژ: ۵۰ نسخه

بها: ۴۸۰۰۰۰ تومان

پژوهشکده هویت و سبک زندگی ایرانیان دانشگاه شیراز

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

دانشگاه شیراز

فهرست مقالات

مقدمه دبیر علمی همایش/ دکتر شکراله خاکرند ..... ج

سخنرانی‌های افتتاحیه همایش ۱

سخنرانی دکتر محمدهادی صادقی ۳

سخنرانی آیت‌الله دکتر لطف‌الله دژکام ۷

سخنرانی دکترغلامحسین ابراهیمی دینانی ۱۱

سخنرانی دکتر محمدیوسف نیری ۱۳

سخنرانی دکتر محمد اسحاقی ۱۹

سخنرانی دکتر علم صالح ۲۷

سخنرانی پروفسور آدریانا روسی ۳۱

سخنرانی‌های اختتامیه همایش ۳۵

سخنرانی دکتر محمد مؤذنی ۳۷

سخنرانی دکتر مجید امامی ۴۱

سخنرانی دکتر عطاءالله مهاجرانی ۴۷

۱- قانون اساسی، جامعه ایرانی و هویت ایرانیان ۵۳

علم اجتماعی واساختی و هویّت ایرانی/ محمدتقی ایمان، منصور طبیعی، علی بندرریگی‌زاده ۵۵

آسیب‌شناسی رویکردهای هویت ملی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران/ فریما جمالی ۶۱

هویت ایرانی و ابعاد آن: همسازی و تعادل یا ناسازگاری و تعارض/ محمدجواد چیت‌ساز ۷۹

هویت جمعی غالب در جامعه چندفرهنگی ایران/ محمدعثمان حسین‌بر ۹۳

شهر متکثر، محرومیت نسبی و هویت ملی: واکاوی نقش محرومیت نسبی و زیست‌شهری در هویت ملی/ حسین حیدری، اسماعیل جهانی دولت آباد، جواد مداحی، سعید کبیری ۱۰۱

نمودهای پاسداشت حقوقیِ هویت ملی در سیاست جنایی تقنینی ایران؛ تأملی انتقادی/ مهدی خاقانی اصفهانی ۱۲۷

بررسی و شناسایی پیامدهای نوسازی در هویت و شیوه زندگی روستاییان/ سیدهادی طیب‌نیا ۱۴۳

رادیـو و هویـت مـلی/ رضا مختاری اصفهانی ۱۵۳

بازنمایی از غریبگی، اغوا و طغیان فردگرایی: مطالعه‌ای داده‌بنیان از بازاندیشی هویت در حیات مدرن اجتماعی دختران شهر تهران/ جواد مداحی، حسین حیدری، غلامرضا تاجبخش، سعید کبیری، مهدیه آخوندی ۱۷۵
سرمایه اجتماعی و هویت گردشگران (مطالعه گردشگران شهر شیراز)/ زهرا معاون ۲۰۱

۲- هویت ملی ایرانیان ۲۱۷

بررسی و تبیین راه‌های تقویت هویت اسلامی و ملی ایرانی در صحیفه سجادیه/ زهرا آتشی، مرتضی رحیمی ۲۱۹
عامل اصلی وحدت ایرانیان؛ زبان فارسی و نام ایرانِ اسلامی/ زهرا اختیاری ۲۳۱
نقدی بر سیاست هویت از منظر درهم‌تنیدگی (اینترسکشنالیتی) به همراه مطالعه موردی جنبش زنان و قومیت در آذربایجان/ شیوا بازرگان ۲۴۵
شکل‌گیری و تکوین هویت ملی ایرانیان در خلیج فارس/ گالیا حق پرست ۲۸۱
نقد و بررسی برخی از گزاره‌های موجود در ادبیات جنبش‌های قوم‌گرایانه در ایران معاصر/ مهدی زیبائی، علی دودانگه ۳۰۳
مطالعه جامعه‌شناختی تأثیر هویت قومی بر امنیت عمومی در ایران/ طاها عشایری، موسی سعادتی ۳۱۷
مبانی هویت ایرانی در روایات ملی ایران/ کلثوم غضنفری، سامان روزبهانی ۳۴۷
درآمدی بر میهن‌دوستی و چالش‌های آن در عصر جهانی شدن/ اسفندیار غفاری‌نسب ۳۶۹
مفهوم‌شناسی هویت ملی/ سلمان قاسمیان ۳۸۷
مناسبات بین قومی و هویت قومی در بین دانشجویان دانشگاه سیستان و بلوچستان/ عبدالطیف کاروانی، محمدعثمان حسین‌بر ۳۹۹
مدرنیته، جهانی شدن و چالش‌های بحران هویت ایرانیان/ علی‌ناز لطفی ۴۲۳
دگرگونی هویت ایرانی و انیرانی در حماسه حمزه‌نامه/ مهدی محمدی ۴۴۱
بررسی دیگرمحوری در اندیشهٔ ایران‌شهری حاکم بر فلات ایران به‌مثابه عنصری هویت‌ساز و الگوساز از دوران پیشااسلامی تا عصر حاضر/ محمد معلمی‌زاده، علی شهزادی ۴۶۳
دفاع مقدس و فرایند هویت‌سازی ایرانی، عنصری کلیدی در وحدت ملی و ملت‌سازی/ حسین معین‌آبادی بیدگلی، حمیده نصیری‌فر ۴۸۷
مقایسه مبانی هویت در تعدادی از رساله‌های علمای موافق و مخالف مشروطه/ مرجان مهدوی مقدم ۵۰۱
وحدت در عین تکثر در ایران: زمینه‌ساز تکامل ملی/ سیدجواد موسوی دالینی ۵۱۷
بررسی نقش هویتی اقوام استان فارس در امنیت اجتماعی/ مصطفی نقی‌زاده جهرمی، محمدتقی بخرد ۴۴۱
ایران مردمان مسلمان؛ از هویت دینی تا ارزش‌های ملی/ سید محمدعلی هاشمی ۵۵۵

مقدمه دبیر علمی همایش

آنچه پیش روی شماست مجموعه مقالات همایش بین‌المللی «**هویت ایرانیان: مبانی، الگوها، سیاست‌ها و ارزیابی**» می‌باشد که در تاریخ ۱۳-۱۲ اردیبهشت سال ۱۴۰۲ به همت مرکز پژوهشی هویت ایرانیان در دانشگاه شیراز برگزار شد. این همایش بخشی از پروژه هویت ایرانیان است که در جهت تبیین ابعاد مختلف این موضوع طراحی شده بود.

برگزاری کنگره‌های دوسالانه بین‌المللی، ملی و منطقه‌ای از برنامه‌های پروژه هویت ایرانیان در جهت پرداختن جدی‌تر و تخصصی‌تر به موضوع هویت است. کلیه فعالیت‌های پژوهشی صورت‌گرفته در فاصله همایش‌ها در قالب سخنرانی، نشست علمی، تدوین پایان‌نامه و رساله و تألیف مقاله و کتاب و نیز طرح‌های پژوهشی، در همایش‌ها عرضه می‌گردد تا از خلال آن نخبگان و اندیشمندان هویت‌شناس به تبادل نظر بپردازند و به تدریج ادبیات پژوهشی قابل استناد برای محققان فراهم شود.

از اهداف این طرح، تأکید بر نگاه یکپارچه به هویت ایرانیان (میراث ایران و میراث اسلام؛ از ایران باستان تا ایران معاصر) در جهت حفظ وحدت ملی و مواجهه با دستکاری حافظه تاریخی ایرانیان، جلوگیری از فعال‌شدن گسل‌ها و گسست‌های هویتی زبانی و قومی و فرهنگی، تبیین نقش خرده‌فرهنگ‌ها و قومیت‌ها و مناطق در شکل‌دهی هویت ایرانیان و نیز فعال کردن اشتراکات هویتی مناطقی از جهان اسلام از مدخل میراث تاریخی و زبان و ادبیات فارسی می‌باشد. همچنین معرفی و ارائه گزاره‌های موجود در آیات و روایات در توصیف و تحسین ایرانیان از زبان پیامبر (ص) و اهل بیت و الگوهای هویتی ایرانیان در صدر اسلام و نیز استخراج و معرفی مصادیق هویت در آیینه فرهنگ، ادب و هنر ایران از اهداف این طرح است.

خوانش هویت ملی به گونه‌ای که همراستای با هویت اسلامی و انقلابی به ایجاد اشتراک و هم‌افزایی جهان اسلام در مواجهه با هویت غربی-استعماری شود و توجه به مسأله هویت جوانان و تلاش در جهت ایجاد و تقویت حس تعلق به هویت ملی و اسلامی و سیاست‌گذاری مناسب فرهنگی در این جهت از اهداف دیگر پروژه به‌شمار می‌رود.

اهداف همایش بین‌المللی هویت ایرانیان چنین بود:

۱. تبیین شاخص‌های هویت ملی ایرانیان؛
۲. تولید محتوای دانشی پیرامون هویت ایرانیان؛
۳. ارائه مباحث و یافته‌های جدید در حوزه هویت؛
۴. ارزیابی امتداد هویت ایرانیان در منطقه به‌ویژه حوزه فرهنگی تمدن ایران؛
۵. تبادل دستاوردهای پژوهشی بین مراکز علمی و پژوهشی؛
۶. گفتمان‌سازی موضوع هویت ایرانیان در سطح جامعه علمی کشور؛
۷. افزایش توجه و مشارکت سیاستگذاران و مدیران کشور به این حوزه؛
۸. آینده‌نگاری مسأله هویت با لحاظ تحولات جهانی.

برای تحقق اهداف همایش محورهای ذیل در نظر گرفته شد:

۱. مبانی نظری؛ نظریات، گفتمان‌ها و مؤلفه‌های شکل‌دهنده و تحکیم بخش هویت ایرانیان؛
۲. علوم انسانی و هویت ایرانیان؛
۳. هویت دینی و معنوی ایرانیان؛
۴. تطورات و تحولات تاریخی هویت ایرانی؛
۵. تنوع هویتی و نقش تاریخی اقوام و نواحی ایران در هویت ایرانیان؛
۶. زن، خانواده و هویت ایرانیان؛
۷. زبان و ادبیات فارسی و هویت ایرانیان؛
۸. مدرنیته، جهانی شدن و چالش‌های بحران هویت ایرانیان؛
۹. انقلاب اسلامی و هویت ایرانیان؛
۱۰. عناصر و مؤلفه‌های هویت ایرانیان در گفتار امام خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای؛
۱۱. دفاع مقدس و هویت ایرانیان؛
۱۲. بازنمایی هویت ایرانیان در هنر، معماری و شهرسازی؛
۱۳. رسانه، شبکه‌های اجتماعی و هویت ایرانیان
۱۴. هویت ایرانیان در نگاه دیگران؛
۱۵. گردشگری و هویت؛
۱۶. ارزیابی سیاست‌های هویتی در عرصه رسمی و غیر رسمی در گام اول انقلاب؛
۱۷. ارزیابی سیاست‌گذاری نهادهای آموزشی در حوزه هویت ایرانیان؛
۱۸. دانش و فناوری به عنوان نشانه هویتی ایران امروز؛
۱۹. مؤلفه‌های هویت‌ساز در بیانیه گام دوم انقلاب.

در این مسیر با همکاری ارزشمند و ستودنی مسؤولین کمیته‌های علمی پروژه هویت ایرانیان در طول سال‌ها و ماه‌های اخیر، مجموعه‌ای از پیش‌نشست‌های علمی طراحی و برگزار شد؛ همچنین توسط این کمیته‌ها نشست‌های ده‌گانه همایش شکل گرفت که از دبیران این کمیته‌ها تقدیر و تشکر می‌کنم. همکاران محترم آقایان و خانم‌ها:

- دکتر ابراهیم عباسی، کمیته حقوق، علوم سیاسی و هویت ایرانیان؛
- دکتر منصور طبیعی، کمیته جامعه شناسی و هویت ایرانیان؛
- دکتر محمدصادق میرزاابوالقاسمی و دکتر حجت‌اله عبدی اردکانی، کمیته هنر، معماری و شهرسازی و هویت ایرانیان؛
- دکتر نوراله محمدی، کمیته روان‌شناسی و علوم تربیتی و هویت ایرانیان؛
- دکتر محمدعلی رنجبر، کمیته تاریخ و هویت ایرانیان؛
- د کتر محمود رضایی دشت ارژنه، کمیته ادبیات فارسی و هویت ایرانیان؛
- دکتر معصومه دهقان، کمیته زن، خانواده و هویت ایرانیان؛
- دکتر علیرضا عسکری چاوردی، کمیته باستان‌شناسی و هویت ایرانیان؛
- دکتر محمدباقر عباسی کمیته دین و هویت ایرانیان؛
- دکتر سارا سدیدی، کمیته زبان‌شناسی و هویت ایرانیان؛
- دکتر زهرا معاون کمیته گردشگری و هویت ایرانیان.

پس اعلام فراخوان همایش، ۲۵۸ چکیده از طرف پژوهشگران و محققان ارجمند واصل شد که ۱۵۰ چکیده پس از داوری مورد پذیرش قرار گرفت. از این مجموعه ۹۰ مقاله در مهلت اعلام شده واصل شد که جهت درج در مجموعه مقالات پذیرفته شد و در اینجا تقدیم می‌شود و ۴۱ مورد از این مقالات در نشست‌های ده‌گانه همایش ارائه گردید:

- نشست اول: قانون اساسی، جامعه چند فرهنگی و هویت ایرانیان؛
- نشست دوم: ملیت و هویت ایرانیان؛
- نشست سوم: انقلاب اسلامی و ابعاد هویت ایرانیان؛
- نشست چهارم: جمعیت جوانان و هویت ایرانیان؛
- نشست پنجم: هویت زن در اندیشه و قانون؛
- نشست ششم: تعلیم و تربیت و هویت ایرانیان؛
- نشست هفتم: تداوم تاریخی هویت ایرانیان؛
- نشست هشتم: ادبیات فارسی و هویت ایرانیان؛
- نشست نهم: حکمت و هویت ایرانیان؛
- نشست دهم: هویت و اصالت فرش ایرانی؛

۱۰نفر از پژوهشگران برجسته ملی و بین‌المللی نیز در طول برگزاری این نشست‌ها جهت ایراد سخنرانی دعوت شدند که به‌صورت حضوری یا مجازی در همایش به ایراد سخن پرداختند که در این مجموعه ارائه می‌شود.

این همایش با حمایت دانشگاه شیراز به‌خصوص آقای دکتر محمدهادی صادقی معاون وقت پژوهشی و رئیس همایش و مؤسسه فرهنگی پژوهشی انقلاب اسلامی و مدیریت فرهنگ و ارشاد اسلامی استان شکل گرفت که شایسته سپاسگزاری و تشکر است.

همچنین از آقای دکتر جواد موسوی دالینی دبیر اجرایی همایش، سرکار خانم دکتر ندا هنرمندی مسؤول دبیرخانه همایش و سرکار خانم زهرا راکعی مسؤول دبیرخانه مرکز تشکر می‌کنم.

اکنون با شکل‌گیری «پژوهشکده هویت و سبک زندگی ایرانیان» این تجربهٔ ارزشمند در مسیر پژوهشی پرشتاب‌تری در حرکت است و اهداف زیر را دنبال خواهد کرد:

۱. تبدیل شدن به مرجعیت علمی-پژوهشی در زمینه هویت و سبک زندگی ایرانیان؛
۲. گفتمان‌سازی موضوع هویت و سبک زندگی ایرانیان در سطح جامعه علمی کشور؛
۳. بهره‌گیری از ظرفیت‌های علمی موجود در دانشگاه‌های کشور و دانشگاه شیراز برای شکل‌دهی تعاملات آموزشی و پژوهشی بین‌رشته ای؛
۴. ارائه خدمات مشاوره‌ای به نهادهای فرهنگی به‌خصوص در عرصه دانشگاه در جهت کاهش آسیب‌ها و پیشنهاد الگوها و شیوه‌های مؤثر در چارچوب فرهنگ اسلامی - ایرانی؛
۵. کمک به نظام آموزشی و پژوهشی دانشگاه و آموزش عالی جهت تدوین سیاست‌های راهبردی متناظر با موضوع هویت و سبک زندگی؛
۶. بررسی و شناسایی نیازهای تحقیقاتی و آموزشی دستگاه‌ها و مراکز فرهنگی و اجرایی و کمک به رفع آن‌ها، همچنین تولید محتوای دانشی پیرامون هویت و سبک زندگی ایرانیان؛
۷. ارائه مباحث و یافته‌های جدید در حوزه هویت و سبک زندگی با رویکرد اسلامی؛
۸. ایجاد ارتباط فعال و سازنده با سایر مؤسسات و جوامع علمی و پژوهشی در داخل و خارج از کشور و تبادل دستاوردهای پژوهشی بین مراکز علمی و پژوهشی و بهره‌گیری از آخرین نتایج تحقیقات و پیشرفت‌های علمی در کلیه مراحل پژوهشی در جهت توسعه اهداف پژوهشکده؛
۹. ایجاد ارتباط با محققان و متخصصان مراکز علمی و پژوهشی کشور و فراهم نمودن امکانات لازم در جهت به ثمر رساندن اهداف پژوهشکده؛
۱۰. برگزاری همایش‌های ملی و بین‌المللی با مشارکت و همکاری دیگر مراکز فرهنگی و پژوهشی در موضوعات مرتبط با وظایف پژوهشکده؛
۱۱. تألیف و ترجمه متون و آثار و نشریات متناسب با اهداف پژوهشکده.

در پایان ضمن شکر و سپاسگزاری از خداوند متعال بابت توفیق برگزاری این همایش امید است با تداوم فعالیت‌های پروژه هویت ایرانیان شاهد تولیدات پژوهشی محققان و پژوهشگران کشور در موضوع هویت ایرانیان در سال‌های پیش رو باشیم.

دکتر شکر الله خاکرند
دبیر علمی همایش بین المللی هویت ایرانیان
اسفند ۱۴۰۲- دانشگاه شیراز

سخنرانی‌های افتتاحیه همایش

سخنرانی دکتر محمدهادی صادقی
معاون پژوهشی وقت دانشگاه شیراز

بسم الله الرحمن الرحیم

خیر مقدم می‌گویم خدمت همه میهمانان گرامی اساتید بزرگوار دانشجویان عزیز و گرامی! مسأله هویت صرف نظر از اختلافی که گاه در تعریف آن مبتنی بر دیدگاه‌های متغیر مطرح می‌شود، در سطحی از دریافت مفهوم از این واژه که امکان مفاهمه را فراهم می‌کند، نزد همه آحاد اهل علم و اندیشه امری مهم و اهمیتی غیر قابل انکار دارد. هویت ابعاد و جنبه‌های مختلفی دارد؛ بی توجهی نسبت به آن همچنین که در اول صحبت گفتم عدم امکان تمیز و تشخیص را منتفی می‌کند و امکان تعریف و تمایز را از میان برمی‌دارد. هویت است که می‌تواند ابتدای تمدن‌های بزرگ را و شکل‌دهی حرکت‌های جدی در تاریخ بشری را موجب بشود. هویت از یک جهت، از یک حیثیت، دارای ثبات و پایداری است و از جهاتی و حیثیاتی وجه سیال و منعطفی دارد. وجه ثابت و سخت هویت ناشی از مبانی و بنیادهای فکری و فلسفی در هر نظام فکری و سیاسی اجتماعی است؛ اگرچه وجه منعطف آن نیز مقید به این حیثیت ثابت است. در اندیشه اسلامی هویت وجه متعالی انسانی، آن تعالی و کرامتی که در پیوند با حضرت ربوبی توصیف می‌شود مورد توجه و تأکید قرار می‌گیرد. این حیثیت انسانی طبیعتاً اگر از یک منظر در عالم جهانی در جامعه جهانی محل توجه قرار بگیرد، نوعی وحدت را هم می‌تواند به دنبال داشته باشد. تعبیری که در قرآن داریم و نسبت به این حیثیت از هویت عنایت دارد آیه است که خداوند می‌فرماید «فطْرَتَ اللّهِ الّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْهَا لَا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذَلِکَ الدّینُ الْقَیّمُ وَلَکِنّ أَکْثَرَ النّاسِ لَایَعْلَمُونَ». هویت انسانی، هویت در هر جامعه‌ای مبتنی بر مبانی معرفتی و جهان‌بینی و نوع رویکرد او در حوزه انسان‌شناختی است و نگاه ما به انسان نوع ماهیت و هویت ما را جداً مورد تأثیر قرار می‌دهد. این رویکرد متعالی آن بعد منعطف هویت را متأثر می‌کند، مقید می‌کند به نحوی که هر رویکردی را که در راستای کرامت انسانی نباشد به کنار می‌زند. بنابراین از یک طرف مواجه با ثبات هستیم در این معنا و از جهت دیگر متناسب با شرایط اجتماعی، تاریخی، سیاسی می‌توایم شاهد تحول و تغییر باشیم. بی‌توجهی نسبت به این امر و فاصله گرفتن از هویت جمعی که فصل مشترک ارتباطات انسانی است و روحی است که امکان احساس واحدی را در افراد جامعه موجب می‌شود، به بحرانی تبدیل می‌شود که از ابعاد مختلف نگران‌کننده است. در مقیاس فردی کسی که فاصله می‌گیرد از این امر، نوعی رهاشدگی و عدم تعلق و مشکلات روانی برایش ایجاد می‌شود که منجر به نوعی حاشیه‌نشینی فرهنگی خواهد شد که آثار سوء آن به باور من

سنگین‌تر از حاشیه نشینی‌های شهری است. برخی تحقیقات حاکی از آن است کسانی که با رفتار خودشان و نحوه ظهورشان در جامعه امتناع خود از عناصری که هویت جمعی را شکل می‌دهد اظهار می‌کنند، آمادگی بیشتری برای انحراف از نظام ارزشی و هنجاری خواهند داشت. جدا شدن از جامعه تبعات جدی روان‌شناختی دارد. این است که در ادبیات دینی بر تقویت این تعلق و چسبندگی تأکید شده است؛ چنان که در قرآن داریم خداوند به پیامبر می‌فرماید و امر به العرف... آحاد انسانی در پیوند با جامعه و در ارتباط با جامعه به لحاظ اجتماعی‌اند. این آثار نگران‌کننده است، اگر جامعه‌ای درصدد شکل‌دهی به تمدنی باشد، بدون عنایت بر بنیادهای هویت‌ساز خود نمی‌تواند که شکل‌دهی این تمدن و نیل به این هدف را داشته باشد. هیچ تمدنی بدون هویت و هویتی که ریشه در مبانی فلسفی و سابقه تاریخی خودش دارد، شکل نمی‌گیرد. امروز مخصوصاً مهم‌ترین صحنه جدال منافع سیاسی، امنیتی، اقتصادی هویت است. تمام توان رسانه‌ای به کار گرفته می‌شود تا هویتی بر هویتی دیگر غلبه پیدا کند و حس تعلق خاطر و وابستگی به یک فرهنگ به یک تاریخ کم‌رنگ شود. هیچ ملتی نمی‌تواند پایداری و دوام خودش را در ضعف وابستگی‌های هویتی صیانت کند، چه رسد به این که درصدد احیای تمدنی باشد. امروز زنده بودن ما، حیات تاریخی ما، حیات ملی ما و به‌ویژه اگر با یک رویکرد انقلابی در مقام احیای تمدن تاریخی و فرهنگی خودمان باشیم، بدون توجه به تقویت مبانی هویتی این اهداف میسر نخواهد بود. لذا باید با همه تهدیدهایی که در ابعاد و سطوح مختلف و به انحاء مختلف متوجه هویت ملی و دینی ما است، به‌طور جدی مقابله کنیم. باید تأکید داشته باشیم که ایرانی، ایرانی بماند؛ با همه باورهای ملی، اعتقادی و ویژگی‌ها و خصوصیات تاریخی خود. هویت تمدنی ایرانی همواره وجه معنوی داشته است؛ در طول تاریخ هیچ‌گاه -در موارد استثنا ما در هر چیزی ممکن است انحرافی واقع بشه- هیچ‌گاه جریان تمدنی ایران را جریان‌های برجسته و سیاست‌ها و رویکردهای کلان این حوزه تمدنی را بی‌اعتنای به حوزه معنویت نمی‌بینید. خداوند، باور به خداوند و حضور خداوند همیشه در متن زندگی فردی و سلوک اجتماعی ما به‌عنوان یک عنصر اساسی که شکل‌دهنده هویت ماست، مطرح بوده چه در قبل اسلام و چه بعد از اسلام.

باور به این امر در کنار آن نگاهی که نسبت به انسان وجود داشت، در هویت ایرانیان به لحاظ تاریخی نوع رفتار را در تعامل با یکدیگر و در تعامل با بیگانگان در مناسبات بین المللی و حتی در جنگ‌ها ایجاد کرد که ما را ممتاز کرد از دیگران. ما افتخار می‌کنیم که سابقه ما، سابقه تاریخی ما، چه قبل از اسلام چه بعد از اسلام متکی بر این عناصر هویتی حاکی از تمدن متعالی انسانی و اخلاقی است. آنچه بیگانه را نگران می‌کند در تقابل با ما و در تعقیب منافعش، در واقع این بنیادهای فکری- فرهنگی است که کمتر ملتی چون ایرانیان از آن برخوردارند. اسلام، انقلاب و تحولی را ایجاد کرد و به بخش وسیعی از جهان هویت نوینی را بخشید. اما در ایران، اسلام یک قدرت مضاعف فرهنگی به ایرانیان بخشید؛ قدرتی که به مدد آن امروز می‌توانیم ادعا بکنیم کشوری هستیم که همه اجزا و ارکان لازم برای احیای تمدن مبتنی بر هویت انسانی را داریم؛ تمدنی که ممتاز است از سایر

رویکردهای که شاهد آن‌ها هستیم. بنابراین بحران هویتی یعنی سست شدن تعلقات و رهاشدگی و عدم دلبستگی که منجر به افسردگی می‌شود؛ منجر به انحراف می‌شود؛ مشکلات امنیتی جدی به دنبال می‌آورد و ناهنجاری‌های اخلاقی و رفتارهای بزهکارانه را زمینه‌سازی می‌کند و ابعاد مختلف نگران‌کننده‌ای را موجب می‌شود باید حل گردد. موظف هستیم که به ریشه‌های خودمان برگردیم؛ موظف هستیم بنیادهای خودمان را مورد عنایت و توجه قرار بدهیم و در رفتارمان، در سلوک فردی‌مان در رفتارهای اجتماعی، در سیاست‌گذاری‌های‌مان، در قاعده‌گذاری‌های‌مان نسبت به روح مشترک جمعی توجه داشته باشیم و از خداوند حکیم مدد بطلبیم که هویت ما همچنان هویتی متعالی الهی، پویا و انسانی باقی بماند.

سخنرانی آیت الله دکتر لطف‌الله دژکام
نماینده مقام معظم رهبری در استان فارس و امام جمعه شیراز

بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله و صلاة علی رسول الله و علی آله، آل الله، قال الله تبارک و تعالی یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم.

وظیفه بنده به‌عنوان میزبان در این شهر است که از همه عزیزانی که تشریف‌فرما شدند از جاهای دیگر تشکر کنم و خوش‌آمد بگویم و به همه دوستان و عزیزانی که در راستای راه‌اندازی این همایش و به ثمر رسیدن این فعالیت چندساله تلاش کردند به صورت ویژه تشکر کنم.

در آیه‌ای که خواندم گفته شده که «خودتان را بپایید»، این «خودمان را» که باید بپاییم چیست؟: هویت دنبال این خود و این من می‌گردد: که باشم من؟ مرا از من خبر کن/ چه باشد معنی در خود سفر کن. این پرسش قدیمی در فرهنگ ما با چیزی که تحت عنوان هویت ملی یا ملیت (ناسیونالیسم) یا ملت به معنای nation مطرح می‌شود، یک تفاوت اجمالاً دقیق و فنی دارد که در جلسات تخصصی مطرح می‌شود؛ اما آنچه که بنده می‌خواهم اینجا خدمت شما تقدیم کنم، این است که ما اگر می‌خواهیم یک من شخصی و یک من ملی داشته باشیم و همه بر آن اتفاق داشته باشیم که آن من خودم است، خودم هستم، چیزی را غیر از خودم به من تحمیل نکرده‌اند، یک پرسش مهم مطرح می‌شود که یک ملاک برای شناسایی این من باید تعریف کنیم. چگونه من ایرانی را بشناسیم که دیگر محل اختلاف نشود؟ در این فضای تهاجم فرهنگی که ما هستیم، یکی از کارهایی که دشمن ممکن است بکند این است که من غیر واقعی برای ما درست کند. تلاش‌های زیادی هم در این راستا دارد صورت می‌گیرد. بنده دلم می‌خواست معیار شناسایی من را چیزی قرار دهیم که کسی در آن تردید نکند. نگوید قبول نداریم، شما معیار را چیزی معرفی کرده‌اید که نمی‌توانیم بپذیریم. و به نظرم می‌رسد که در این افتتاحیه کسانی که برنامه‌ریزی کرده‌اند با چیزی که بنده در ذهنم بوده، هماهنگ بوده‌اند؛ آخرش را شاهنامه‌خوانی گذاشته‌اند.

اگر متونی را که فردوسی از آن‌ها بهره‌مند بوده و به آن‌ها افتخار می‌کرده، بخواهیم مطرح کنیم، ممکن است مورد موافقت عام قرار نگیرد؛ اما اگر بخواهند بگویند فردوسی و شاهنامه را قبول ندارند، من سند صادر می‌کنم که ایرانی نیستند. بنابراین روی این موضوع می‌توانیم با همدیگر توافق کنیم و به جست‌وجویی بر روی شاهنامه بپردازیم؛ گرچه متأسفانه ما گله‌مندی‌مان را باید از یک مجموعه‌هایی اینجا مطرح کنیم که معمولاً امروز آشنایی جوان و نوجوان ما با شاهنامه و فردوسی بیش از یکی دو قطعه انتخاب‌شده و مطرح‌شده در کتاب‌های درسی‌شان نیست؛ ولی همان مقدارش هم خوب است. بیاییم یک بار این کتاب را مروری مختصر کنیم، ببینیم در رابطه با ایرانی بودن و

مشخصه اصلی ایرانی بودن چه چیزی از این درمی‌آوریم. بنده برای این سخنرانی مطالعه داشته‌ام. نمی‌خواستم سخنرانی بدون مطالعه انجام بدهم. در این مطالعات به چهار عنصر برخورد کردم که این‌ها می‌تواند به‌عنوان ملاک هویت ایرانی در شاهنامه معرفی بشود. اولی خردورزی است؛ دوم دینداری است؛ سوم معنویت است و چهارم دانش‌دوستی. در کتاب‌های فارسی از قدیم نوشته شده بود «توانا بود هرکه دانا بود». این دانش‌دوستی و توجه به علم می‌تواند جزو مشخصات ما باشد. ده‌ها بیت می‌توان خواند. این چهارتا را در ذهن خودم دوباره بررسی کردم، ببینم از این چهار تا کدام یکی اصلی است. بنده به این نتیجه رسیدم که خردورزی است؛ خردورزی محور اصلی هویت ایرانی است. عقل را آوردند و حیا را که آدم کدامش را انتخاب می‌کند؛ آدم گفت عقل را. به حیا گفتند برو، گفت نه من مأمورم هرجا عقل است، باشم و از همراهان عقل شد؛ چه جنود عقل را چیزی نزدیک به ۷۰ تا -مثلاً امام صادق علیه السلام- معرفی کردند. همه خوبی‌ها همین‌جاست از جمله دین‌داری، از جمله دانش‌دوستی، از جمله معنویت. این محور اصلی است؛ ایرانی خردورز است. اگر این را بپذیریم که اول بیت شاهنامه گفته «به نام خداوند جان و خرد»، در شاهنامه آنقدر «جان و خرد» به کار رفته که ما نمی‌توانیم به عدد بیاوریم. شاهنامه خردمحور است. ملاک اصلی ایرانی بودن، خردورزی است. هویت ایرانی هویت خردورزانه است. اگر خرد را به معنایی که فردوسی به کار برده است -در شاهنامه در جاهای مختلف این‌ها شواهد دارد- بیایم به کار بگیریم، متوجه می‌شویم که خرد در نگاه ایرانی و در نگاه فردوسی به‌عنوان نماینده تفکر ایرانی یک مفهوم قدسی است، مقدس و آسمانی است. خرد ابزاری به آن شکل که در اروپا مطرح است، نیست؛ بلکه مفهومی قدسی و معنوی است. پس معنویت به ملازمت خردورزی می‌آید و شما تمام معنویت‌های دروغین را پارو می‌کنید؛ برای این که معنویت دروغین مؤید به خرد نمی‌شود. صدها ادعای علایق معنوی وجود دارد، اما احتمالاً این را از استاد جوادی آملی مکرراً شنیده‌اید که می‌گویند باطل برهان‌پذیر نیست. اگر خرد میدان‌دار بشود، دلیلی برای باقی ماندن حرف باطل نیست. معنویت دروغین جایی برای حضور پیدا نمی‌کند و خرد با معنویت که جمع می‌شود، میدان را برای وحی باز می‌کند که مرحوم علامه طباطبایی تأکید دارد- در تفسیر المیزان- که نگویید ما به کار عقل نیاز نداریم، دین کافی است؛ برای این که پایه دین را در فکر بشر، عقل محکم می‌کند. خردورزی، دین‌داری ایرانی را شکل می‌دهد. این خردورزی که دین‌داری ما را شکل می‌دهد ما را از پذیرش هر دینی که صحیح نباشد، دور می‌دارد و به هر دینی که کامل‌تر از آنچه ما می‌دانیم باشد، فرا می‌خواند. همین می‌شود دلیل این که ایرانی‌ها مسیحیت را نپذیرفتند. سندش در شاهنامه است. نامه خسرو پرویز به قیصر روم را بخوانید، قیصر نامه نوشته و خسرو پرویز می‌خواهد جواب بدهد. غوغا کرده! پاسخ او به آن‌ها این بوده که تثلیث برهان‌پذیر نیست. دینی که دعوت به تثلیث کند را نمی‌پذیریم. حرف از این محکم‌تر... معنی «قل هو الله احد» در این تجلی پیدا کرده. توحید ناب اسلامی در نامه خسرو پرویز به قیصر بود که «نه جفت دارد و نه انباز»؛ خداوند هیچ شریک و همراهی ندارد. ما باید به این متن افتخار کنیم و به رهبری که مؤکداً

چندین بار فرموده است که این حکیم بوده است. فردوسی حکمت ایرانی را در این مائده خودش به نمایش گذاشته است. جواب قیصر این است که دین تو را نمی‌پذیریم. اما در جواب آن تبار نورانی اهل بیت (ع) پاسخ چیست؟ می‌پذیریم. «کِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَیْکَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَی النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَی صِرَاطِ الْعَزِیزِ الْحَمِیدِ» به سوی نور می‌برد. ما تبار نور را دنبال می‌کنیم، احترام می‌کنیم.

جمله‌ای را به شما عرض می‌کنم- الحمدلله اهل فضل هستید- بروید دنبالش؛ خیلی قبل خواندم که جاماسب که در خفر، دفن است، جمله‌ای از او نقل است که جاماسب به مردم ایران گفت که در آخرالزمان نور در اولاد هاشم خواهد بود. به این تبار از هزار سال پیش از ظهور اسلام عشق می‌ورزیدیم. این تبار نورانی را ما از هزار سال پیش از این که پیدا بشود، در کتاب‌های خودمان و سینه به سینه حکمای خودمان می‌جستیم؛ زیرا خردورزیم و طرفدار نور، با ظلمت رابطه‌ای نداریم. این‌گونه به میدان این حرکت آمده‌ایم. دین‌داری به تکاملی که از آدم که شروع شد، به وجود مقدس خاتم انبیاء محمد -صلی الله علیه و آله و سلم- ختم شد. هر جا قرار گرفته‌ای به سمت این کمال باید بروی. جلو در همین دانشگاه آقای دکتر محمد لگنهاوزن به صورتی تقریر کرده‌اند، در محضر دوستان الهیات بودیم که ایشان یک نظریه‌ای را مطرح کرده‌اند به نام «کثرت‌گرایی غیر فروکاهشی ادیان». این ادیان در جای خودشان همه معتبر بودند، دینی که خدا فرستاده، اما بعدی که می‌آمد آیه قرآن می‌گوید که عهد گرفته بودیم که بپذیرید، ما به این عهد وفا کردیم، چون به عهد وفا کردن کار خردورزان است. عقل که باشد به عهد وفا می‌کند. مشعل عقل را همیشه برافروخته‌ایم و توقعمان این است که انشاءالله از این به بعد هم بیشتر برافروزیم.

همه روز بسته ز خوردن دو لب به پیش جهاندار برپای شب

فردوسی تخم معنا کاشته است. شروع این که این حکمت بیاید در ادب فارسی جلوه‌گر بشود کار فردوسی است.

تخم معنی کاشت فردوسی، نظامی آب داد

سعدی‌اش خرمن نمود و حافظش بر باد داد

من اکنون خاک‌بیزی می‌کنم.

سخنرانی دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
استاد برجسته حکمت و فلسفه

ایرانیان از اول تاریخ موحد و خداپرست بودند. یزدان و اهریمن که می‌گفتند، یزدان، خدا بود و اهریمن، یعنی شیطان. مشرک نبودند؛ این‌ها را افراد متعصب درآوردند که آن‌ها مجوسی بودند. مجوس یعنی مغ، مغ یعنی موبدان زرتشتی. در موبدان زرتشتی نیز البته گاهی فساد بوده. عرب‌ها مغ را می‌گویند مجوس؛ ولی ایران همیشه موحد بوده و تا جایی که تاریخ نشان می‌دهد زرتشت بوده از سه کلمه صحبت کرده: گفتار نیک، کردار نیک، پندار نیک. شما از این سه کلمه چه چیزی بهتر در دنیا می‌بینید؟ از گفتار، پندار و کردار نیک چه چیزی بهتراست؟ این‌ها را زرتشت گفته و ایرانی‌ها نجیب بودند و به آن عمل کردند و اهل دیانت بودند. هگل که یک فیلسوف معروف اروپایی است که با تاریخ انصافاً آشنایی داشته، در یکی از کتاب‌هاش می‌گوید معنویت برای اولین بار در ایران باستان شروع شد. آن‌ها به یزدان باور داشتند؛ یعنی به خداوند. حالا دیگر بعد از اسلام برای ما اموی‌ها این حرف‌ها را درست کردند که این‌ها مجوس بودند. در هر حال ایران هم سابقه دینی و خداپرستی داشته. زرتشت خدا را یزدان می‌دانسته و اهریمن را که شیطان. الان نیز ما هم شیطان را می‌گوییم. آن‌ها هم اهریمن را بد می‌دانستند، ولی ایرانیان موحد بودند. بسیاری از کشورهایی مانند ارمنستان، تاجیکستان، ازبکستان که روسیه آن‌ها را از ایران جدا کرد، زمانی جزو ایران بزرگ بودند و تا مرز مدائن جزو ایران بزرگ بودند. پادشاهان بزرگ انوشیروان عادل، پادشاه عادل در این مرز و بوم بودند و اشخاصی چون بزرگمهر نیز بودند.

یکی از خلفای عرب در زمان فتح ایران تمام آثار بزرگ حکمت ایرانی را به آتش کشید، حتی یک ورق پاره نگذاشت برای ما، والا فرهنگ ایرانی از تمام فرهنگ‌های آن زمان، زمانی که اروپا در ضلالت و گمراهی بود جلوتر بود. ایران با آن گستره موحد بودند و ایران را دوست داشتند. مردم ایران به مهربانی و مهمان‌نوازی بسیار معروف بودند این‌ها خصوصیات ایران باستان است از زمان زرتشت و قبل از زرتشت. کوروش که پادشاه عادلی بوده، همه جا با عدالت رفتار می‌کرد. اتفاقاً ایرانیان اسلام را بهتر از هر ملت دیگری قبول کردند؛ در مکه نازل شد، در ترکیه قرائت شد و در ایران فهمیده شد. آیا حالا گمان می‌کنید اعراب قرآن را بهتر از ایرانیان می‌فهمند؟ با این که زبان ایرانیان فارسی است کشورهای دیگر وقتی مسلمان شدند عربی‌زبان شدند؛ مانند الجزایر. ولی ایرانیان زمانی که مسلمان شدند، زبان فارسی را حفظ کردند. مفسران قرآن نیز عده بسیاری ایرانی‌اند. تفسیرها را که نگاه می‌کنیم علامه طباطبایی و اکثر مفسرین قرآن ایرانی‌اند. اهل سنت در حدیث به شش کتاب رجوع می کنند به نام صحاح سته، که نویسنده هر شش نفر ایرانی بودند. این نقش ایرانیان بوده هم در

گسترش اسلام و هم در فهم درست اسلام. خوب قبلش هم ایرانیان که دین داشتند؛ آیینشان آیین کفر نبود؛ آیین توحیدی بود. قبل از اسلام موحد بودند؛ بعد از اسلام هم موحد ماندند. البته با شریعت اسلام، ایرانی اگر ایرانی باشد، اگر هزار سال هم در خارج بماند، ایرانیتش را از دست نمی‌دهد. ولی هیچ‌کس از ایرانی بودن خود دور نمی شود؛ حتی کسانی که در خارج از ایران به دنیا آمده‌اند و پدر و مادر ایرانی داشته‌اند ایران را دوست دارند و به ایران محبت دارند. ایرانی همیشه محبوب و بافرهنگ بوده. اما اعراب جاهلی چه فرهنگی داشته است؟ و اروپا که اصلاً در توحش بود؛ در آن زمان تمدن در دو کشور بود؛ ایران و یونان. یونان هم البته فلاسفه بزرگی داشت که البته امروز هم در مقایسه با کشورهای اروپایی عقب مانده است؛ افلاطون، ارسطو، سقراط. ولی افلاطون مدتی به ایران آمده و نزد مغبدان ایرانی درس خوانده. تاریخ ایران بسیار پرشکوه بوده پرشکوه‌ترین کشور دنیا. امروزه عقب افتاده‌ایم متأسفانه؛ به دلیل بعضی از متعصبین. به هر حال ایرانی‌ها مسلمانند، اسلام را قبول کردند، چه سنی، چه شیعه، ولی ایرانیت خود را از دست ندادند. یک ایرانی هرجا برود ایرانی‌ست و به ایرانی بودن خود افتخار می‌کند.

سخنرانی دکتر محمدیوسف نیری
استاد گروه ادبیات دانشگاه شیراز

هویت ناب ایرانی

سلام دارم خدمت همه دانشجویان و سایر مهمانان عزیز و تبریک و تهنیت روز پُراَرج معلم خدمت همگی. نخستین کلمه‌ای که در باب حقیقت هویت جلب نظر می‌کند خود کلمه «من» می‌باشد. شیخ محمود شبستری می‌فرماید :

که چو هست مطلق آید در اشارت　　به لفظ من کنند از وی عبـــارت

و من مطلق ویژه ذات اقدس ربوبی است. انالحق کشف اسرار است؛ مطلق به جز حق کیست که گوید انا الحق. بر این ترتیب لفظ «من» گاه به معنی قلب و دل در ادبیات عرفانی به کار می‌رود که «دشمن» هم همین کلمه است؛ یعنی کسی که که زشت‌دل و بدنفس است. اما من در وجود انسانی و تبیین من در وجود انسان پدیده بسیار پیچیده‌ای است که در انسان‌شناسی عرفانی و سیر انسان‌شناسی عرفانی خصوصاً در ادبیات پُراَرج و غنی دوره مغول به وجه جدیدی تبیین می‌شود و آن درآمیختگی مؤلفه‌های ظاهر و باطن صورت و معنی کل و جز در مجموعه وجود انسانی:

جز کل شد چون فرو شـد جنـب جسـم　　کـس نسـازد زیـن عجایـب‌تـر طلسـم
چـون بلنـد و پسـت بـا هـم یـار شـد　　آدمـــی اعجوبـــه اعصـــار شـــد

به همین کیفیت وجود انسان که اعجوبه اعصار و شگفت‌انگیزترین پدیده عالم هستی است، جامع همه طلسم‌ها و گونه مؤلفه‌ها و عوامل مؤثر در صورت و معنا به‌طور شگفت‌انگیزی در هم درآمیخته و پیدا کردن آن کار آسانی نیست. بزرگان علم و ادب و اهل معرفت همه کوشیده‌اند که حقیقت پنهانی که دل از او خبر می‌دهد و جان مشتاق اوست، اما پنهان، طبق نظریه بلند الحجاب در عرفان اسلامی است، آن را پیدا کنند. شیخ نجم‌الدین کبری در کتاب *فوائح الجمال و فواتح الجلال* می‌فرماید: «طریقتنا طریق الکیمیا». این کیمیا که می‌گویند غرض همین است؛ چون وجود انسانی مخلوط است از نور و ظلمت درآمیخته، جامع همین است. ما می‌خواهیم آن لطیفه نورانی انسان را استخراج کنیم؛ کار خردمندی و خردورزی فلسفه عرفان همه برای این است. در ۲۶ هزار بیت مثنوی شریف و در تمام غزلیات مولانا که گسترده‌ترین دیوان شعر فارسی است و از آن گسترده‌تر نداریم، حرکت مولانا به سوی آن من است. کدام من است؟: انسان ناب انسان خالص. ایرانیان خردمند و بافراست ایرانیانی که همیشه این انسان ناب و خالص را در تمام پرده‌هایی که در مقابل داشته پی‌جویی کرده

و پیدا کرده‌اند. بزرگ‌ترین نماینده خرد و فلسفه ما، ابن سینا این انسان ناب راپیدا می‌کند. این انسان ناب و خالص کجاست؟: ما ارتباطمان با احدیت، به حسب مقام احدیت در وجود مطلقی فانی‌نما است؛ ما رابطه‌ای نداریم با احدیت، ارتباط با ولایت صورت می‌گیرد، با احدیت چرا که آن مسکوت عنه و منقطع الاشاره است، از غلبه نور، از تنزه، از زمان و مکان و جا و حیرت بیننده آن که دید از حیرتش کِلک افکنده است. بنابراین ارتباط به این صورت وقوع ندارد. طبق نظریه الحجاب شخص ولی و نبی این ارتباط را برقرار می‌کند بین عالم هستی و عالم احدیت. نکته جالبی ناصر خسرو در *جامع الحکمتین* دارد و می‌گوید دین از طرف نماینده خدا و رسول به عالم ابلاغ می‌شود، اما در وجود ولی گوارده می‌شود و دینی که از وجود ولی عبور نکند، دین ناگوارده است. قرآن هم همین است. قرآن هم اگر در دل بیمار ظهور کند، طبق نص قرآن، رجس بر رجس و پلیدی بر پلیدی است؛ مگر اینکه این دل پاک باشد. آن لطیفه نورانی انسانی در نگاه ابن سینا چیست؟ تعبیر جالبی از آن می‌کند: خزانه عقل. آن خزانه عقل و مرکز حکمت را چنین تعبیر می‌کند «که چنین خطابی جز با چنان بزرگی راست نیاید که او در میان خلق همچون معقول بود در میان محسوس». این معقول در عالم محسوس و این انسان ناب کسی نیست جز وجود خجسته امام اعظم امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب (ع) که سرّ الاسرار هویت ایرانی است. همان لطیفه نورانیست که به دنبالش است. این که مولوی می‌فرماید:

ای علی که جمله عقل و دیده‌ای شمـه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای

بیان ابن سینا هم است. رابطه با این انسان ناب، حقیقت فرهنگ معنوی و هویت روحانی معنوی ایرانیان است. حتی مباحث لطیفی در این مورد عرفای بزرگ ما مطرح کرده‌اند. کسی در مجلس شیخ علاءالدوله سمنانی سؤال کرد که «ابوحنیفه برتر بود یا جعفر صادق. شیخ برآشفت؛ فرمود: اگر هزار ابوحنیفه خاک نعلین جعفر صادق را دریافتندی، طوطیای چشم کردندی که او امام اهل بیت است». و شیخ بعد از این مطالب جالبی مطرح کرد که نشان می‌دهد یک هویت مرموز و یک مرابطه مرموز با این انسان ناب ازلی و این انسان دائم ازلی در فرهنگ ایرانی وجود دارد. ذوالقرنین سّر این ارتباط است: «یا علی انک کنز فی الجنه و انت ذوالقرنین‌ها». شیخ فرمود: «روزی سلمان در محضر امیرالمومنین علی نشسته بود و امام جوان بود، به حسب جوانی انبساط می‌فرمود. بر دل سلمان گذشت که اگرچه علی بزرگمرد است، اما جوان است و جوان انبساط کند. ناگهان امام بر سلمان نظر کرد و گفت آن روز که در دشت ارژن فارس گرفتار شیر شدی و از خدا کمک خواستی و سواری نقاب‌پوش تو را رهانید، آن سوار من بودم». ملاحظه می‌فرمایید که اصلاً دیگر در اینجا تاریخ و زمان و مکان و همه چیز در نوردیده می‌شود. در برابر این انسان لطیف نورانی که سّر هویت است، فردوسی بزرگ ما می‌سراید که: «عجم زنده کردم بدین پارسی». زبان گویای هویت ایرانی است و همچنین می‌گوید:

منم بنده اهل بیت نبی ستاینده خاک پای وصی

و شاهنامه او با حدیث حقیقت آغاز می‌شود:

حکیم این جهان را چو دریا نهاد — بر انگیخته موج از او تندباد
چو هفتاد کشتی بر او ساخته — همه بادبان‌ها بر افراخته
یکی پهن کشتی به سان عروس — بیاراسته همچو چشم خروس
محمّد بدو اندرون با علی — همان اهل بیت نبی و وصی
خردمند کز دور دریا بدید — کرانه نه پیدا و بن ناپدید
بدانست کو موج خواهد زدن — کس از غرق بیرون نخواهد شدن
به دل گفت اگر با نبی و وصی — شوم غرقه دارم دو یار وفی
همانا که باشد مرا دستگیر — خداوند تاج و لوا و سریر
خداوند جوی می و انگبین — همان چشمه شیر و ماء معین

این بیان بلند زبان فارسی است که میراث‌دار هویت این انسان ناب است. در تمام قرون ظهور کرده، تجربی‌ترین ظهور این انسان در انقلاب بزرگ فرهنگی بزرگیست که در قرن ششم هجری با ظهور عیاران و فتیان شکل می‌گیرد. عیاران و فتیان آن انسان ناب و به قول شیخ صدرالدین قنیوی آن انسان دائم ازلی را در چه وجودی دیدند: «مردی که جوانمرد مطلق بود»: جوانمرد اگر راست خواهی ولی است/ کرم‌پیشه شاه مردان علی است. آنجا پیدا کردند. تمام این فتوت‌نامه‌های ما که فراوان است مشحون به فضایل امیرالمومنین است؛ چرا که کل جامعه بشری نمی‌تواند بار سیر و سلوک معنوی را به دوش بکشد. آن‌ها آمدند یک عنصر عام و یک عرفان عام و تربیت عامی تحت عنوان مکتب جوانمردی به وجود آوردند که هم ارتباط با حق در او روشن است، هم ارتباط با جامعه و هم ارتباط انسان با خودش. این زورخانه‌هایی که هنوز در فرهنگ ما باقی مانده، باقی‌مانده‌ی جریان بزرگ فتوت است و خلفای عباسی همیشه از این جریان فتوت در هراس و ترس بودند. پطروشفسکی در کتاب *سربداران* تبیین می‌کند که تمام انقلاب‌هایی که در خاورمیانه اتفاق افتاد به برکت وجود فتیان و جوانمردان بود. این واقعیتی است که با ذکر تاریخ ایشان بیان می‌شود. پطروشفسکی تحقیق جالبی در این مورد دارد که انقلاب‌هایی که در سال ۷۵۰-۷۶۰-۷۷۶ هجری در سیستان، در شمال ایران به وقوع پیوست، از برکت وجود فتیان بود و آن‌ها در وقوعشان نقش داشتند. سربداران هم از مواریث فتوت است و کارهای جالبی هم از آن‌ها سر زد. سهروردی در فتوت‌نامه خود می‌گوید: «محققان چنین فرمودند که اگر بعد از سید (علیه السلام) پیامبری بودی، علی (علیه السلام) بودی؛ زیرا که ابن عم خواجه بود و از نسل خلیل‌الله، همچنان که نبوت از زمره خلیل‌الله بیرون نبود که اگرچه نبوت به علی نرسید از آن که خاتم النبیین، محمد مصطفی بود (علیه السلام)، اما فتوت میراث به علی ماند که علی از اولیاء کبار بود و آفتاب فتوت از دو درجه برآید: یا برج نبوت یا برج ولایت. اگرچه علی (رضی الله عنه) نبی نبود، اما ولی بود. از عهد نبوت تا نفخ صور هیچ‌کس به فتوت علی نبود و نباشد».

طریقت و فتوت از خاندان نبوت به علی ماند اصطلاح «فت المطلق» را برای امیرالمومنین به کار می‌بردند و «اب الفتیان» را برای حضرت ابراهیم علیه السلام. انقلاب فرهنگی بود که از یک انسان موجودی بسازند. هم فتیان سیفی داریم، هم شربی داریم، هم قولی داریم و این کار شگرفی بود که از بطن جریان عرفان اسلامی بلند شد و حتی تا حکومت صفویه هم دنباله این جریان قدرتمند فتوت است. آنچه که بنای این هستی و اساس این هستی در طول تاریخ است، باز این وجود مقدس است.

سخن در این باب صدها سینه سخن است، اما جالب است زمانی که مشهد در دوره صفویه در حصار ازبکان قرار گرفت، جان و مال و ناموس همه مردم در خطر بود. یک مرد بزرگی از مشهد به نام «ملامحمد مشکک رستم‌داری» از علمای مشهد، ایشان نامه‌ای می‌نویسد برای علمای ازبک که جان و مال و ناموس و خانه مردم و عرض تمام شیعیان را مباح اعلام کرده بودند. در این نامه مطالبی را به‌عنوان دفاع از ایران مطرح می‌کند ولی تمام دفاع از یک وجود مقدس است و آن علی علیه السلام است؛ یعنی هویت ما، هستی ما، جان ما، آن انسان نابی است که اگر آن را داشته باشیم، همه چیز داریم؛ آن را نداشته باشیم، هیچ چیزی نداریم.

استاد ملک الشعرای بهار، استاد بزرگ زبان و ادبیات فارسی، خیلی غیرتمندانه در این باب نکته‌ای فرمودند که من عین جملات ایشان را بیان می‌کنم، در باب این نامه می‌نویسند که «گذشته از روانی و پختگی عبارت و حسن استدلال و قدرت احتجاج، قوت قلب و تصلب عقیده و استواری ایمان مردمی را می‌رساند که در شرف اسارت و قتل عامند و معذلک با شجاعت از خود دفاع می‌کنند. من نامه‌ی مولانا محمد مشکک را یکی از بزرگ‌ترین مفاخر عهد صفویه بلکه از مفاخر تاریخی و علمی و ادبی ایران می‌شمارم و خواندن آن را به دوستان ایران توصیه می‌کنم». این توصیه‌ای است که استاد ملک الشعرای بهار به ایران‌دوستان می‌کند. یعنی ایران ما با آن انسان ناب، با آن انسان دائم ازلی که در هر دوره‌ای از تاریخ ما یک جلوه بخصوص دارد:

آن سرخ قبایی که چو مه پار برآمد امسال در این خرقه زنگار برآمد
آن ترک که آن سال به یغماش بدیدی آنست که امسال عرب‌وار برآمد

عشقی که نسبت به این انسان دائم ازلی است، بسیار فراتر از حد یک مسلمان است. امام در نگاه اجتماعی خودشان که امام دین هستند، حتی فرادینی نگاه می‌کنند. در نامه پرافتخاری که ایشان به حاکم مصر مالک اشتر- مأمور ایشان -مرقوم فرمودند، می‌فرمایند: «وَ أَشْعِرْ قَلْبَکَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللُّطْفَ بِهِمْ، وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعاً ضَارِياً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَکَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَکَ فِي الْخَلْقِ» و تنها شخصیت بزرگی که در عالم برای قاتل خودش حق شهروندی قائل شد، برای نادانی که خودش قاضی بود و خودش مجری بود، ولی حق شهروندی قائل شد، این وجود مقدس است. با کمال بزرگ‌منشی در برابر خلاف‌ها و کارهای که عایشه در حق ایشان کرد فرمودند: «فلها حرمته الاولی و الحساب علی الله» حساب هم با خداست. تنها بزرگمردی که در نامه‌های شریف خودشان حمایت حیوانات را مطرح کردند، با شترها چطور رفتار کنید، بچه شتر را از مادرش جدا

نکنید، در جاهای خوب بچرند، یعنی این فلک محیط که ابن سینا مطرح می‌کند، برای کل جامعه بشری خجسته‌ترین چتر خوشبختی و هویتی است برای کل جامعه بشری، نه فقط برای مسلمان. ولی هوش ایرانی چه انتخاب زیبایی کرده، بزرگمردی که با چنان حشمت «نظرها بود با مهرش» همه افلاک عالم را به من بدهند که پوست جویی را به ستم از دهان مورچه‌ای گیرم، نخواهم گرفت. چقدر پرافتخار است این زیبایی که در شعر سعدی می‌بینیم:

که شبلی ز حانوت گندم فروش — به ده برد انبان گندم به دوش
نگه کرد و موری در آن غله دید — که سرگشته هر گوشه‌ای می‌دوید

در مکتب این استاد بزرگ درس دیدند که چنین با همه سلیمانی‌شان به موری توجه داشته باشند. این بزرگ‌ترین و افتخارآمیزترین هویتی است که در جهان امروز ما می‌توانیم به آن ببالیم. به قول جورج جرداق «ای روزگار! کاش در هر زمانی یک علی بن ابی‌طالب داشتی که به وجود تو دلگرم می‌شد، به وجود تو احساس هستی می‌کرد». همان فلک محیط بر تمام آفرینش و تمام انسان‌ها که حتی در نگاه خودشان با آن که امام دین هستند فرادینی نگاه می‌کند، به همه نظر می‌کنند و این از شگفت‌انگیزترین و زیباترین هویت‌هایی است که ما باید در این روزگار برای جوان‌های‌مان، برای این نسلی که عاشق است، این غیرت از کجا می‌آید؟ از آن هویت نابی که خودش را بزرگ می‌بیند، می‌خواهد کاری در خور کرامت انسانی خودش انجام بدهد. و ما باید قدردان این جوان‌های عزیزمان باشیم تا بدانند همین‌طور که مولانا در دوره هویت‌زدایی مغول؛ که مغول‌ها تنها نکشتند و بروند، هویت‌زدایی کردند، در مسجد بخارا پاره‌های قرآن را با جو مخلوط کرده و به اسب‌های‌شان دادند، بزرگ‌ترین توهینی که به هویت یک ملت است، ولی در همان روز مولانا می‌فرماید:

به صف اندر آی تنها که سفندیار وقتی — در خیبر است بشکن که علی مرتضایی

که تو فرزند علی مرتضی هستی. برای همین است که بزرگ‌ترین و شگفت‌انگیزترین ادبیات ما، جالب‌ترین ادبیات ما، ادبیات دوره مغول است، ادبیات دوره هویت‌زدایی، انسانی که قد بلند و زیبایی در ادبیات مغول دارد، در هیچ عهدی تا امروز ندارد؛ چون انسان را تعریف می‌کنند به معرفت. سارتر مقاله‌ای دارد- جمهوری سکوت- می‌گوید زمانی که فرانسه خط دفاعی ماژینو شکست و ما تحقیر شدیم توسط آلمان‌ها، جمهوری سکوت داشتیم؛ یعنی در آن روزگار مردم را زیر شکنجه می‌گرفتند که منابع استراتژیک را به دشمن معرفی کنیم و چنین نمی‌کردیم. ما قدرتمند بودیم و حضور داشتیم و جمهوری سکوت بودیم و این را مقایسه کنید با دوره مغول که همه چیز ما را زدند و کشتند و بردند و سوختند؛ اما بر ما که غلبه نکردند هیچ، در ما حل شدند و ما بر مغول غلبه کردیم. این هویت نورانی انسان باکرامتی است که از آن انسان ناب و انسان دائم ازلی فیض می‌گیرد.

تا ز می‌خانه و می نام و نشان خواهد بود — سر مـا خاک ره پیر مغان خواهد بود

بسیار سپاس‌گزارم.

سخنرانی دکتر محمد اسحاقی
معاون پژوهشی مؤسسه پژوهشی فرهنگ انقلاب اسلامی

هویت ایرانیان در اندیشه و آرا و سیره آیت‌الله خامنه‌ای رهبر معظم انقلاب

در خدمت اساتید محترم، دانشجویان گرامی، شخصیت‌های ارزشمند فرهنگی استان فارس، به‌عنوان ذخیره ارزشمند غنی گسترده فرهنگ ایرانی اسلامی و پایداری ملی در زمینه‌های مختلف هستیم که توفیقی برای من است که در کنار اساتید محترم در این همایش مهم و اساسی و ضرورت ملی که دوستان ما در دانشگاه شیراز با هوشیاری به آن پرداختند، باشیم و بیش از پیش انشاالله ارزش این کار شناخته خواهد شد. از جناب آقای دکتر *مؤذنی* جناب آقای دکتر *صادقی* و همچنین جناب آقای دکتر *خاکرند* و همکارانشان که ما چند سالی از راه دور و نزدیک در این بحث به‌طور پیوسته و دائم، برای این که به‌خوبی شناخته شود، رفت و آمد داشتیم، تشکر می‌کنم و استان فارس و شهر شیراز با آن سرمایه‌های غنی انباشته خودش این نقش ملی را بتواند انشاالله به‌خوبی ایفا کند. شهادت شهید مطهری و همچنین تبریک روز معلم را خدمت همه اساتید محترم هم دارم.

بحثی که خدمت شما ارائه می‌شود بحثی است که هویت ملی و هویت ایرانیان از منظره‌های مختلف در آن قابل بحث و گفتگو است. من هم سعی کردم از یک زاویه‌ای به بحث هویت ملی بپردازیم و آن هم در اندیشه رهبر معظم انقلاب اسلامی حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای است و همچنین سیره و عملکرد در تبیین و شناخت و ترویج و تقویت و حفظ و پایداری هویت ملی ایرانیان است از منظرهای مختلف، همچنان که عرض کردم قابل بحث و گفتگو است. این صفحاتی هم که به‌عنوان پاورپوینت است سعی کردم که چشم‌نوازتر باشد برای شما، اگر دوستانمان در بخش پخش هم امکانش را فراهم بکنند.

در بحث هویت اساتید محترم اشاراتی داشتند که چگونه هویت را تعریف کنیم؛ در بعد فردی، در بعد خانوادگی، در بعد جمعی و ملی سعی کرده‌ام یک تعریف جامع را که با رنگ قرمز هم مشخص شده است، خدمت شما ارائه کنم. هویت ملی مجموعه‌ای از آگاهی‌ها، نگرش‌ها و گرایش‌ها و رفتارهای مثبت است که باید به صورت سلسله‌وار به آن‌ها توجه کرد. آگاهی‌های ملی از هویت خودمان، نحوه نگرشی که به هویت ملی داریم و ارزش‌های انباشته آن و گرایش و بعد عاطفی نسبت به آن خواهیم داشت و همچنین رفتارهایی که داشته باشیم، این چهارگانه به صورت ظروف مرتبطه و سلسله مراتب قابلیت بحث و در فرهنگ‌سازی هویت‌سازی، هویت‌زایی و هویت‌زدایی این نقش را دارد نسبت به عوامل، عناصر و الگوهای هویت‌بخش و یکپارچه‌کننده در سطح یک کشور به‌عنوان

یک واحد سیاسی که به‌عنوان واحد ملی و هویت ملی که در یک سرزمین دولت، ملت، امام امت شکل می‌گیرد. البته خیلی گسترده‌تر از آن هم می‌تواند باشد در باب هویت در بیانات رهبر معظم انقلاب، ارکان آن، ویژگی‌های آن به کرات اشاره شده. بنده هم در نقش تبیین‌کننده و هم کار علمی، اشاره به آن آیه شریفه‌ای که انسان‌ها اگر خودشان را فراموش بکنند، آن منی که استاد اشاره کردند، همان نفسی است که می‌فرماید «من عرف نفسه فقط عرفه ربه» خواهد بود و اگر خود را نشناسد، فراموشی نفس خود خواهد داشت، خواهد بود. این در واقع در بعد فردی هم همین است؛ در بعد جمعی هم همین‌طور است؛ در بعد ملی هم همین‌طور است. در بعد قومی هم ممکن است یک قومی، ملتی، ایلی، طایفه‌ای کوچک‌تر، خانواده، اصل و اساس و پایداری خود را فراموش بکند، جایگزین بشود؛ حساسیت‌هایی که باید در این زمینه داشته باشد به فراموشی سپرده شود؛ بنابراین هم در بعد فردی ممکن است این فراموشی به وجود بیاد و هم در بعد ملی. یک قوم ممکن است، یک ملتی خودش را فراموش کند آن وقت «فانساهم» در بعد ملی هم خواهد بود. ما برای هویت در دیدگاه‌های مختلف ابعاد چندگانه‌ای را می‌تونیم سامان بدهیم. برای داشتن یک بحث علمی و در عین حال بحث کاربردی پرداختن آن و ارتباط بین علم و عمل دانشگاه و جامعه دانشگاه و صنعت که در بعد صنعتی است، دانشگاه و علوم انسانی با جامعه و مسائل انسانی است، ابعاد مختلفی دارد. یک هفت‌گانه‌ای را در اینجا می‌توانیم نگاه کنیم، تقریباً می‌شود گفت با توجه مطالعات بین‌رشته‌ای، تمام رشته‌ها و گرایش‌ها و سلیقه‌های مختلف را اندیشمندان، نویسندگانی می‌تواند به خودش جذب کند و یک کار همکاری ملی را می‌تواند سامان ببخشد. وقتی این همایش می‌خواست شکل بگیرد، ما انتظار داشتیم همه گروه‌های علمی دانشگاه شیراز همه حضور داشته باشند و سهم و نقش خود را بتوانند ایفا کنند. هر رشته‌ای یک همکاری و یک مشارکت ملی است. این ابعاد قابل شناخت است. ابعاد هفت‌گانه که ملاحظه می‌فرمایید در عین حال ما می‌توانیم در یک سلسله مراتب دیگری یک بعد چهارگانه‌ای را هم برای هویت ببینیم؛ بعد شناختی است، آگاهی نسبت به مؤلفه‌ها، ویژگی‌ها، بعد علمی است فقط خیلی هم لازم و ضروری است و کمک می‌کند آن پله اول به‌خوبی شناخته شود. شما تا چیزی را ندانید، نمی‌شناسید چه چیزی را می‌خواهید ترویج کنید، چه چیزی را می‌خواهید پاس بدارید و این همایش و همایش‌های دیگر نظیر آن انشاالله و میزگردها، گفتگوها کمک می‌کند به این شناخت دوم بحث، بحث نگرش گرایش و رفتار مطلوب است که ما انتظار داریم بر اساس آن بن‌مایه‌های ارزشی شکل بگیرد و رفتار سر بزند از یک فرد در بعد فردی و در بعد جمعی، یک ملت از خودش صادر بکند آن حرکت‌های ملی را که حالا به آن اشاره خواهم کرد. در عین حال ما می‌توانیم در یک سه‌گانه هم هویت ملی را مورد شناسایی قرار بدهیم که این سه‌گانه را رهبری معظم انقلاب در بیانات، در ابتدای همایش هم پخش شد، اشاره داشتند، در اسناد ملی ما هم اشاره رفته است، در قانون اساسی به‌عنوان میثاق ملی همه ایرانیان بازتاب پیدا می‌کند و همه این سه‌گانه در هم تنیده قابلیت جدایی نیست، به هم پیوسته، درهم‌تنیدگی آن، یکپارچگی آن. ویژگی هویت ملی در عین

حالی که هویت اسلامی را دارد با توجه به این که یک ملت مسلمان پایدار و سابقه‌دار است، عمق تاریخی آن به‌عنوان هویت ایرانی و همچنین هویت انقلابی، انقلاب عظیمی که ملت ایران توانسته شکل دهد و هویت خود را بازیابد و پایه‌گذاری یک تمدن نوین اسلامی را با ویژگی‌های عصر جدید بتواند پایه‌گذاری کند و پیش ببرد. این سه گانه شرح و توضیحاتش را در بیانات حضرت آقا داشتید و من ازش عبور می‌کنم تا مؤلفه‌های آن را بیشتر شرح بدهم. هر کدام از این سه‌گانه مؤلفه‌های هم دارند شناخت آن‌ها خیلی مهم است. نکته‌ای که قبل از اشاره به این مؤلفه‌ها باید ذکر بکنم این است که این را عرض بکنم، معمولاً می‌گویند هویت آنچه را که ما به الامتیاز است، نسبت به دیگران و ما به الاشتراک است نسبت به درون خودش، یعنی خط‌کشی کردن که دیگران که هستند، من که هستم. هویت در مقابل غیریت تعریف می‌شود. این را می‌خوام عرض بکنم که ظرفیت هویت ملی ما به‌گونه‌ای است که ضمن این که این تعریف را می‌کند در خودشناسی و خودشناساندن، این ظرفیت را دارد که ملت‌های دیگر هم به هویت خودش دعوت کند و اضافه کند. هویت اسلامی که گفته می‌شود تمام کشورهای اسلامی در آن حضور پیدا می‌کنند، نفی دیگران نیست. این هویت یک مزیت ویژه‌ای دارد برای امت‌سازی تمام کشورهای اسلامی در آن جای می‌گیرد، نفی نمی‌کند، جدا نمی‌کند آن‌ها را، ممکن است در برخی از قرائت‌های هویت ملی ما این کار را بکنیم مرزکشی بکنیم دیگران را بیرون بیندازیم، آن وقت شما در الهام‌بخشی در حرکت‌های فراملی و منطقه‌ای و بین‌المللی دیگر چیزی برای گفتن ندارید. یعنی با دست خودتان سرمایه ملی خودتان و سرمایه جهانی خودتان را و نقش‌آفرینی ملت‌ها را چه کار کردید؟ محدود کردید. بنابراین بعد اسلامی تمام کشورهای اسلامی را فراهم کند در بعد انقلابی تمام کشورهای انقلابی و تمام کشورهای آزادی‌خواه، کشورهایی که استقلال‌طلبند. کدام کشور است کدام ملت است که استقلال نطلبد، ولی جرأت می‌خواهد و با انقلاب اسلامی این جرأت پیدا شد و به ملت‌ها داده شد. تمام کشورهایی که میل به استقلال دارند، هویت دارند، در آمریکای لاتین باشد، در کشورهای مختلف اسلامی باشد، آسیایی باشد، آفریقایی باشد، این هویت انقلابی آن‌ها را جمع می‌کند و در هم انباشتگی خواهد داشت و هویت سوم هویت ایرانی. بفرمایید چه‌جوری می‌تواند گسترش پیدا کند. خط مرز جغرافیایی را نسبت به ایران عزیز ما گسترش بدهد؟ در حوزه تمدنی ایران کشورهای فراوان حضور دارند که زبان فارسی و فرهنگ ایرانی و تمدن ایرانی خیلی گسترده‌تر از آن چیزی است که در این جغرافیای فعلی داریم که همه شما می‌دانید جغرافیای ما گسترده‌تر از این موارد بود؛ بنابراین هویت ملی ما که از آن بحث می‌کنیم و آن چیزی که رهبری معظم انقلاب از آن ترسیم می‌کند، برای اندیشمندان ما، برای سیاست‌گذاران ما و مراحل مختلف آن چیزی که این گستردگی را می‌تواند در عین تشخص و مشخص کردن محدوده آن هویتی داشته باشد. حالا وقتی می‌گوییم هویت اسلامی مؤلفه‌های اساسی آن چیست که بعداً بتوانیم شاخص‌های آن را تعریف کنیم، سنجه‌های آن را تعریف کنیم، بسنجیم

وضعیت آن‌ها را پسرفت و پیشرفت‌ها را، طرح‌ها و پروژه‌های‌مان را ببینیم، برای تقویت این به کار می‌رود، یا برای تضعیف آن باید شناسایی کنیم.

یک لایه بیایم پایین‌تر از آن سه‌گانه، این‌ها باز از بیانات رهبری معظم انقلاب است که برگرفته از معارف اسلامی و وحیانی و معارف اهل بیت علیه السلام‌اند و همچنین داشته‌های ملی ما که از آن‌ها می‌توانیم نام ببریم. این چندگانه را که شما نگاه بکنید از اعتقادات، ارزش‌های اسلامی، معنویت، ایمان و اخلاق، اعیاد اسلامی، مراسم و مناسک اسلامی، عاشورا و نهضت حسینی این‌ها چیزهایی است که هویت ملی ما را، انسجام ملی ما را نگه می‌دارد و در طول تاریخ ما را به این شناختن است، آن چیزهایی که در بیانات استاد بود هم این بخش است، می‌تواند الهیات رهایی‌بخش هم برای ملت‌های دیگر داشته باشد و به اندازه کافی جاذبه؛ چرا چون این از همان فطرت الله فطر ناس گرفته شده است و از دینی که من دین وجه الحنیفا است. این‌ها جور و هماهنگ است. اگر این‌ها را شما به هرکسی ارائه کنید، بدون این که درستی پاسخ صحیح خواهید گرفت و فتح قلوب خواهد کرد، نه فتح مرزها و کشورها، فتح قلوب که صورت بگیرد، مرزها که دیگر ساده است. اما هویت انقلابی که هر انسان آزادی‌خواهی را به حرکت وا می‌دارد، به برکت انقلاب اسلامی ما این‌ها را دیدیم و جزو هویت انقلابی ما است. بعد از آن هویت ایرانی و مؤلفه‌های ایرانی در بیانات رهبر معظم انقلاب بیش از هجده مورد است که تک تک آن‌ها قابلیت برگزاری یک همایش و هم‌اندیشی دارد که البته در پنل‌ها و نشست‌های تخصصی مقالاتی در این زمینه است. این‌ها همه که از بیانات رهبری گرفته شده است. تشریح آن‌ها، توصیف آن‌ها برای جوانان ما خیلی مهم و اساسی است. یکی از آن‌ها بحث ملیت است؛ ملیت ایرانی خیلی اساسی و مهم است که یک ملت به ملیت خود آگاه باشد و افتخار بکند این جزو هویت ملی است که اگر ما آن را به‌خوبی نشناسیم، چیزی به‌عنوان کشور که یک واحد سیاسی است، نخواهیم داشت؛ بلکه واحد فرهنگی هم نخواهیم داشت. در عصر تهاجم فرهنگی به جای تبادل فرهنگی، در عصر تنوع فرهنگی که باید باشد یکسان‌سازی فرهنگی و تحمیل فرهنگی که صورت می‌گیرد ملیت ایرانی. بعضی از کارها است که با هویت ملی و ملیت است که انجام می‌شود، با احساس ملی و حرکت جمعی است. نیازهای ملی ما فراوان است؛ بعضی از آن‌ها با همت فردی است. یک دانشمند اختراعی می‌کند، اکتشافی می‌کند یا یک جمع کوچک‌تری، ولی بعضی از آن‌ها حرکت‌های جمعی است و یک ملت باید آن را انجام دهد.

در بحث تمدن، تمدن ایرانی با ویژگی‌های خاص خودش که دارد، در بحث محور بعدی، بحث تاریخ طولانی و عمیق ایران از گذشته تا حال، از قبل اسلام از دوره مادها، از دوره زرتشت تا کنون، تاریخ انباشته از سرمایه‌های ملیست که بخشی از آن‌ها را در شهر شیراز شما می‌بینید که از سراسر جهان هم می‌آیند. تاریخ فقط این آثار فیزیکی در حقیقت نیست و آثار مادی نیست، بلکه ارزش‌های معنوی و آثار غیرملموس، آثار معنوی هم جزو این تاریخ است که ما به آن می‌بالیم و در بیانات مقام معظم رهبری خیلی بر آن‌ها تأکید می‌شود. بالیدن به فرهنگ ایرانی تاریخ پرافتخار ایرانی که وجود

داشته است غیرت ملی که اگر شما از یک شخص یا یک ملت آن را بگیرید، چه چیزی از آن‌ها باقی می‌ماند؟ داشتن غیرت ملی به‌عنوان یک عنصر اساسی برای حفظ هویت ملی و در مقابل هجمه‌ها و هجوم‌ها و تمام دشمنی‌هایی که صورت می‌گیرد این یک غیرت ملی و یک بیداری ملی می‌خواهد. این که غیرت ملی چیست عوامل تقویت‌کننده او چگونه است، قابل بحث و بررسی در لایه‌های بعدی است و بیشتر اینجا طرح مباحث را ما داریم. خود سرزمین در طول جنگ هشت ساله تحمیلی یک وجب از خاک ایران با همان فداکاری است که داده نشد. و بیش از یک میلیون کیلومتر از خاک ایران در طول زمان سرزمین ما موجب افتخار ماست، داشته‌ی ملی ماست و برای آن ارزش قائل هستیم.

محور بعدی فرهنگ خودباوری، اعتماد به نفس ملی جزو شاخصه‌های هویت ملی است. اگر ما اعتماد به نفس شخصی نداشته باشیم، فرد بی‌آر و بی‌مقداری خواهیم بود و در بعد ملی هم اعتماد به نفس ملی برای این که ما می‌توانیم کارهای بزرگی انجام بدهیم، جزو آن خصیصه‌های است که جزو اعتماد به نفس ملی و خودباوری دفاع از مرزهای فرهنگی، همچنان که از مرزهای فیزیکی دفاع می‌شود، از مرزهای فرهنگی هم، ارزش‌های ملی هم باید دفاع بشود، مقابله بشود با استیلای فرهنگی بیگانگان در برابر تهاجم فرهنگی به جای هویت‌زایی هویت‌زدایی می‌شود. زبان و ادب فارسی از مؤلفه‌های عمیق هویت ملی است و جایگاه فراوانی هم در نزد اندیشه و آرا و عملکرد رهبر معظم انقلاب دارد. هویت ملی ما را ایشانم می‌فرماید اگر بخواهیم ساده کنیم، دو رکن دارد: دین اسلام و زبان فارسی. زبان فارسی یک زبان تمدنی است، مفاهیم عالی دارد که قابل انتقال به ملت‌های دیگر است. همین زبان فارسی ارزش‌هایی که دارد به‌عنوان یک مؤلفه باید مورد حفظ و پاسداشت قرار بگیرد. بحث شعر، بحث هنر با همه‌ی گستردگی هنری که وجود دارد، لایه‌های مختلف هنر نزد ایرانیان است و بس از گذشته گفته می‌شد، از همین باب است هنر ایرانی و اسلامی در لایه‌های مختلف یکی از سرمایه‌های هویتی ما است که باید شناخته شود و شناسانده شود و برای آن برنامه داشته باشیم. پوشش و لباس ملی: همه ملت‌ها برای خود یک لباس و یک شاخصه‌ای دارند، جزو هویت ملی است. وقتی می‌خواهند در یک مراسم رسمی شرکت کنند، سعی می‌کنند این بعد هویت خود را نشان دهند. معماری ایرانی، پرچم و سرود به‌عنوان شاخص‌های هویت ملی است، پرچم و سرود با احترامی که قلب‌ها به اهتزاز که می‌آید، پرچم و سرود که خوانده می‌شود، آن هویت و غرور و غیرت ملی را روشن می‌کند. ارزش این‌ها باید به نوجوانان، به کودکان فرا آموخته بشود، انس پیدا بکنند، عادت بکنند. بعد از این دو مرحله انس و عادت، آگاهی داده بشود تا با یک انتخاب علمی منطقی فرد پای انتخاب‌ها و ارزش‌های خود بماند و ارج و احترام پرچم و سرود و شعر و هنر و معماری را همه ما باید به‌عنوان بخش‌های اصلی هویت ایرانی که در کنار هم قرار می‌گیرند، هر تکه‌ای راکه شما جدا کنید ناقص می‌شود، این‌ها در کنار هم آن فرهنگ زیبا و غنی ایرانی را نشان می‌دهد. عید نوروز و آن زیبایی‌هایی که دارد به‌عنوان یکی از شاخصه‌های فرهنگ ملی باید قدر دانسته شود. اسطوره‌ها و شخصیت‌های تاریخی ایران، حالا چه در افسانه‌ها باشد و واقعی‌تر از آن‌ها،

آن‌هایی که با ما زندگی کردند در گذشته‌ای دور و گذشته نزدیک و حال حاضر و در آینده این اسطوره‌ها باید در عرصه‌های مختلف شناخته بشوند، شناسایی بشوند، حفظ بشوند و معرفی بشوند این‌ها. در شاهنامه شخصیت‌هایی که معرفی می‌شود، همه شخصیت‌های اصیل ایرانی با فرهنگ اصیل ایرانی باید شناخته شوند و شناسانده شوند؛ اماکن و ابنیه تاریخی نظام‌مندی را در منظومه فکری رهبر معظم انقلاب در مورد هویت ایرانی را که در کنار هم که قرار بدهید، یک تصویر زیبایی از این هویت و ماهیت، چیستی و کیستی هویت ملی ما شناخته می‌شود. ورزش قهرمانی نقش خوبی در احیای هویت ملی دارد. یک تیم ورزشی ما زمانی که به پیروزی می‌رسد تمام کسانی که آن پرچم را نگاه می‌کنند، برای هر ملتی به همین صورت است؛ برای ملت ما هم همین‌طور. این ورزش قهرمانی باید شناخته بشود، تقویت بشود، و برای حضور در میدان‌های مختلف، پیشرفت‌های علمی، در عرصه‌های مختلف، این‌ها جزو هویت ملی ماست، تقویت می‌کند به افتخار به ایرانی بودن و این که ما می‌توانیم در عرصه‌های مختلف... ما در اول انقلاب سال ۵۷ به همراه کشور عراق در تولید علم دوصدم درصد را تولید می‌کردیم، اما حالا در وب‌سنجی‌ها و آمارهای علمی که وجود دارد و الان ما با کمتر از یک درصد جمعیت جهان نزدیک به دو درصد تولید علم جهان را داریم. این دو درصد در بعضی از رشته‌ها، رشته‌های علمی ما، جزو سه کشور اول هستیم؛ بعضی‌ها ۵ تا ۱۰ تا و ۲۰ تای جهان هستیم. این پیشرفت‌های علمی می‌تواند به غرور ملی به هویت ملی ما باشد. حمایت از تولید، آنچه که ایرانی است به‌عنوان هویت ملی است، کالای ایرانی، مصرف کالای ایرانی، سرمایه ایرانی، کارگر ایرانی، شما این‌ها را به کرات بیانات مقام معظم رهبری دیده‌اید، جزو هویت ملی ماست. چیز پیچیده‌ای را به‌عنوان هویت نمی‌گوییم، این در دسترس همگان است و قابل نقش‌آفرینی است. همه افراد بعد از این هجده‌گانه‌ای که در بعد هویت ملی مطرح شد، ما می‌توانیم راهبردهایی که دشمنان دارند، برای تضعیف هویت ملی در دوران قاجار، دوران پهلوی، می‌توانیم مقایسه کنیم و درس بگیریم برای آینده تا چگونه دوباره دچار آن خودفراموشی‌ها و تضعیف باورها و هویت ملی نباشیم و انقلاب اسلامی که به ما این هویت مستقل را داد، در باب هویت ملی ما بخش عمده‌ای را نقش‌آفرینی می‌کند. تهدیدهایی که فراروی هویت ملی ما است، این مواردی است که ملاحظه می‌فرمایید، این‌ها تهدیدهایی است که در بعد فردی، خانوادگی و ملی الان می‌توانیم شواهد زیادی برای آن بیاوریم. بنابراین باید نسبت به شناخت آنا توجه بکنیم و همچنین راهبردهایی که ما برای تقویت هویت ملی نیاز داریم، مواردی است که باز در اینجا فهرست شده؛ مانند شناسایی و شناساندن مؤلفه‌ها و کارکردهای هویت ملی به جامعه، به ویژه نوجوانان و جوانان، ایجاد هوشیاری و حساسیت ملی نسبت به عوامل تضعیف‌کننده هویت ملی، تقویت خودباوری، وحدت ملی، سازندگی و پیشرفت کشور، تقویت فرهنگ مقاومت و مبارزه و ایستادگی در برابر استکبار... هر کدام از این‌ها می‌تواند بخشی از جامعه را به حرکت در بیاورد. در انتها سعی کردیم که یک فهرستی را از مواردی که رهبر معظم انقلاب در طول این سال‌ها در حفظ و ارتقاء و تقویت هویت ملی مهم دانستند بیان کرده‌ایم. مانند

حمایت از صنعت دفاعی کشور، حفظ تمامیت ارزی، حمایت و تجلیل از شعر و شاعران، حمایت از معماری ایرانی، حمایت از لباس ملی، حمایت از سنت‌های پسندیده ایرانی، تقویت فرهنگ خودباوری ملی و ... در حقیقت در یک مسأله و در یک جمله می‌شود این را گفت که تمام آن دغدغه‌مندی که نسبت به هویت ملی وجود دارد و ترسیم و تبیینی که نسبت به ابعاد هویت ملی در بیان و کلام و رفتار و عملکرد ایشان است در یک دعوت ملی، در یک کلمه است، آن هم ایران قوی و عزیز با چشم‌انداز روشنی که در پیش خواهد داشت.

سخنرانی دکتر علم صالح
استاد علوم سیاسی دانشگاه استرالیا

بسیار ممنونم از دانشگاه شیراز که به من این فرصت را داد تا امروز چند دقیقه‌ای در خدمت شما باشم.

خوشا شیراز و وضع بی‌مثالش خداونـــــدا نگـــه دار از زوالـــش.

سال ۲۰۱۵ از مرز زمینی شلمچه رد شدم، در خرمشهر برای رفتن به بغداد. در بین راه پادگان‌های متروک رژیم بعثی عراق نگاه می‌کردم که روزی از این پادگان‌ها به شهر من خرمشهر حمله می‌شده است. چه بسا بمب‌هایی نیز بر سر خانه پدر من از این پایگاه‌ها فرود آمده باشد. جمله‌ای از راننده شنیدم که نظر من را جلب کرد. در حین صحبت گفت که من اگرچه عراقی هستم، اما وفاداری من به ایران است. من خودم را قبل از آن که یک عراقی بدانم، یک شیعه می‌دانم. این امر جرقه‌ای بود برای یک پروژه تحقیقاتی در باب هویت و ژئوپلیتیک منطقه و نقش ژنرال قاسم سلیمانی در مهندسی دکترین دفاعی ایران در منطقه و این که چگونه ساختارهای هویتی در منطقه به کار برده شده و جابجا شده. مطمئناً هویت به تنهایی مقوله‌ای نیست که منجر به منازعات شود؛ هویت وقتی منازع‌پذیر می‌شود که سیاسی و امنیتی شود و این که گروه‌های هویت‌محور احساس کنند یا فهمی از تهدید داشته باشند که آن‌ها را منجر به گرفتن یک مکانیزم دفاعی کند و در نهایت منجر به استفاده‌های مسلحانه برای دفاع از خود شود یا حتی هجوم به آنچه که دیگری نامیده می‌شود؛ به خصوص می‌دانیم که هویت فردی نیست، این که من که نیستم نیز مهم است؛ همان قدر مهم است که من که هستم. اما استفاده از هویت مطمئناً بسیار امری بین‌رشته‌ای است و اساتید بسیار خوبی در این همایش به جنبه‌های متفاوت آن اشاره خواهند داشت؛ چه در مقوله هویت زن اجتماعی، هویت فقهی فلسفی. اما در نهایت آن چیزی که من می‌خواهم امروز به آن بپردازم بحث تأثیر ژئوپلیتیک منطقه است. مطمئناً استفاده از مقوله‌های هویتی در روابط بین‌الملل امر جدیدی نیست؛ اما آنچه که در خاورمیانه اتفاق افتاد و شکل و شمایل آن بسیار متفاوت بود در مرحله اول پس از پایان جنگ سرد ما شاهد یک جابجایی طبیعی منازعات شدیم. منازعات از شکل و نوع بین‌کشوری به شکل منازعات درون‌کشوری تبدیل شدند. از منازعات ایدئولوژیک به منازعات هویت‌محوری تغییر شکل دادند. بخش بزرگی از منازعات از ۱۹۹۰ میلادی به بعد درون کشوری و قومیت محوری هستند؛ حال چه هویت قبیله‌ای باشد، چه هویت‌های مذهبی باشند در خاورمیانه، چه دینی باشند در بالکان و جنوب شرق آسیا به خصوص ... به همین خاطر این مسأله هویت همیشه از اهمیت بسیاری برخوردار بوده است. اما آن چیزی که غرب آسیا را با خصوصیات بسیار متفاوتش از بقیه انواع

منازعات تفکیک می‌دهد، این است که بسیار پیچیده‌تر است که باید بسیار تحلیلی و نقادانه به مفاهیمی که در غرب تولیدشده نگاه کرد؛ چرا که منطقه منطقه‌ای است با خصوصیات متفاوت و به همین خاطر نسخه‌های متفاوت باید برای مقولات این منطقه پیچیده شود. بدون شک آنچه که پس از پایان جنگ سرد اتفاق افتاد، ما شاهد بودیم که اتفاقات مهمی مانند ۱۱ سپتامبر، حمله به عراق و افغانستان رخ داد و بهار عربی بسیاری از مفاهیم را که در ذهن ما بودند، تغییر دادند. به همین خاطر است که مسأله را بسیار پیچیده‌تر از قبل کرد. به‌عنوان مثال مرزهای سیاسی- در منازعات خاورمیانه در دو دهه اخیر- جای خودشان را به مرزهای هویتی می‌دهند و مرزهای هویتی، مرزهای سیاسی را برنمی‌تابند. بنابراین و از این راه در همه مقوله‌های رخ داده، چه رقابت‌های منطقه‌ای چه رقابت‌های درون کشوری. در گروه‌های هویتی متفاوت مسأله مرزهای هویتی پررنگ‌تر از مرزهای سیاسی باشد و مشکل مرزهای هویتی این است که مرزهای سیاسی را به رسمیت نمی‌شناسد و باعث خواهد شد که منازعات هویتی رنگ و بوی بین‌المللی شدن و منطقه‌ای شدن به خود بگیرند. در این حال و هوا بود که من فکر می‌کنم در ۲۱ سپتامبر بود یا مارس ۲۰۰۳ میلادی، آقای سلیمانی احتمالاً زمانی که به دفتر کارشان می‌رفتند به این فکر می‌کردند ما صدها هزار سرباز آمریکایی در مرزهای شرق و غرب خودمان داریم، در جنوب ایران نیز مطمئناً پایگاه‌هایی داشتند، باید چه کار کرد؟ دکترین مهندسی دفاعی منطقه را چگونه باید چید؟ آن‌گونه که ایجاد بازدارندگی باشد. مطمئناً متدهای متعددی برای ایجاد بازدارندگی اجرا شده‌اند، اما یکی از مهم‌ترین آن‌ها استفاده از گروه‌های هویت‌محور یا گروه‌های هویتی در منطقه بوده که باعث می‌شود که تا حدود خیلی زیادی ایران در ۲۰ سال گذشته در منطقه موفق عمل کند و در نهایت منجر به این شود که این آمریکا و متحدانش باشند که مرزهای شرقی و غربی ایران را ترک کرده و در نهایت حداقل حضور فیزیکی‌شان در منطقه به شدت کمرنگ شود و این برای فهمیدن تهدیدی که احتمالاً در ذهن مهندسین دکترین دفاعی ایران یعنی ژنرال سلیمانی و دیگران می‌گذشته. این‌ها همان مقوله‌های آکادمیکی است که ما همیشه در موردش بحث داریم.

مطمئناً مؤلفه‌های هویت ایرانی بسیارند. اساتید، نظریه‌پردازان نظرات متفاوتی دارند که دقیقاً چه مؤلفه‌هایی هویت ایرانی را شکل می‌دهد؛ اما اساتید بر روی سه مؤلفه همفکری دارند، موافقت دارند؛ مؤلفه اول ملی‌گرایی است که بر پایه اندیشه‌های ایران باستانی است و عظمت و مرزهای ایران و مرزهای سیاسی آن؛ دوم اسلام‌گرایی که بر دیدگاه تشیع به خصوص بنا گذاشته شده و سوم دیدگاه ضد امپریالیستی است که همیشه دغدغه نفوذ کشورهای خارجی در امور داخلی ایران و زیر سوال بردن مرزهای هویتی ایران را شکل می‌دهد. طی ۳۰۰ سال اخیر که ایران مدرن شکل گرفت، همواره مورد هجوم کشورهای خارجی بوده است؛ به همین خاطر است که بر پایه این سه مؤلفه، دکترین دفاعی ایران در ۲۰ سال اخیر بنا گذاشته می‌شود. به همین خاطر است که ما در گفتمان آقای سلیمانی هر سه این موضوع را کاملاً مشهود می‌بینیم؛ یک حمایت از مرزهای ملی، دو حمایت از

مرزها و اماکن اسلامی و شیعه، و در عین حال خروج کشورهای استعمارگر، کشورهایی که در منطقه برای پیشبرد اهداف خودشان وجود دارند را مد نظر قرار می‌داده‌اند. این‌ها باعث می‌شوند که نه فقط این گفتمان در منطقه به خصوص در نزد گروه‌های هویت‌محور شیعه و سنی چه غیرعرب و عرب خریدار داشته باشد، بلکه در داخل کشور هم بتواند طیف‌های متفاوتی را برای قبول این گفتمان راضی کند. در نهایت امر چیزی که اینجا جدید است، این است که چگونه و چقدر هویت توانسته حتی در مسائل ژئوپلیتیک به خصوص مسائلی که ضرورتاً فقط مشکلات داخلی نیستند وارد شود و با مسائل منطقه‌ای ترکیب شود و همه را ما شاهدیم این امر به خصوص اهمیت زیادی برخوردار است که هویت‌های منطقه‌ای، هویت‌های فرامرزی هستند و باعث می‌شوند که این اتفاق‌هایی که در منطقه می‌افتد به خصوص در کشورهای منطقه، به خصوص ایران که مرزهایش مورد هجوم همواره قرار گرفته، اهمیت زیادی پیدا کند. بخشی از این منازعات اگرچه قدرت سخت بوده حکومت نظامی و امنیتی، اما بخش مهمی از آن که با تکیه بر قدرت نرم یا مشروعیت نزد گروه‌های منطقه گروه‌های هویتی منطقه بوده، باعث شدند که بسیج شوند برای پیشبرد اهداف تهران در ۲۰ سال گذشته. این امر باعث شده که چند مشکل به وجود بیاید اول این که در مطالعات امنیت این بحث وجود دارد که سیاست‌های ایران در منطقه، سیاست‌های دفاعی بوده یا سیاست‌های هژمونی؟ جواب این سؤال در منطقه هویت نهفته است. از آنجا که گروه‌های هویتی به‌طور ساختاری در منطقه جا گرفته‌اند، بسیار سخت است که تصور کنیم این‌ها به راحتی از بین خواهند رفت. این تصور همیشه وجود خواهد داشت که ایران به‌طور پایدار و همیشگی در منطقه قدرت نرم خودش را خواهد داشت، در عین حال ایران از نظر دفاعی توانست با به کار بردن دکترین ژنرال سلیمانی، با ایجاد بازدارندگی در مقابل قدرت‌های بزرگ غربی که در منطقه بودند، باعث شود که به ایران آسیب نظامی وارد نشود. در نهایت امر، پیچیدگی‌های مسائل هویت‌محور جامعه‌ای و همین‌طور شکاف‌های منطقه‌ای و رقابت‌های منطقه‌ای آن‌قدر پیچیده است که باید بیشتر به آن‌ها دقت کنیم.

سخنرانی پروفسور آدریانا روسی
استاد ایرانشناسی دانشگاه ناپل، ایتالیا

نقش مؤسسه ایران‌شناسی ایزمئو، ایتالیا در احیاء هویت ایرانی

خوشحالم که گرم‌ترین سلام‌ها را از انجمن بین‌المللی مدیترانه و شرق‌شناسی ایتالیا (ایزمئو) برای شرکت‌کنندگان در کنفرانس بین‌المللی هویت ایرانیان به ارمغان می‌آورم. گرم‌ترین سلام‌ها به تمام اعضای انجمن که در حال حاضر ۳۵۰ دانشمند هستند؛ شامل ۱۵۰ دانشمند خارجی که برخی از آن‌ها ایرانی هستند، به نمایندگی از بیش از ۱۰۰ دانشگاه، مراکز تحقیق آکادمیک علمی، موزه‌ها و مؤسسات از سراسر جهان. انجمن بین‌المللی مدیترانه و شرق‌شناسی بازتأسیس شده در سال ۲۰۱۲ قصد دارد تا از طریق نام خود با مؤسسه تحقیقات شرق و شرق دور دوباره ارتباط برقرار کند؛ تأسیس‌شده در دهه ۱۹۳۰ توسط جیوانی جنتیله و جوزپه توچی. بسیاری از اعضای این انجمن به شیوه‌های مختلف علاقه بالایی به جهانی داشته و دارند که همیشه یکی از مناطق اصلی تحقیقات در حیات علمی ایزمئو بوده است و آن جهان ایران است. از دوران پیش از تاریخ پیدایش تمدن‌ها تا زمان حال، در موضوعات فرهنگی و جغرافیایی به فلات ایران و اطراف آن و به‌طور خاص [به مناطق تحت شعاع] تابش فرهنگ ایرانی در آسیای مرکزی و در سرزمین‌های وسیع، امروزه در زبان انگلیسی به آن منطقه جهان پرشور ایران می‌گویند.

همه ما بسیار قدردان رئیس دانشگاه شیراز دکتر مؤذنی و دبیر علمی کنگره دکتر خاکرند هستیم، به همراه همه کسانی که با آن‌ها همکاری کردند؛ برنامه‌ریزان واقعی که در این شرایط دشواری که از آن آگاه هستیم، برای برقراری روابط علمی بین‌المللی به شایستگی تلاش می‌کنند. چندین بار در ایران و ایتالیا اقدامات انریکو متعه و جوزپو توچی در اواخر دهه ۱۹۵۰ در ایران را یادآور شدیم. در آن زمان ایران وارد فاز مدرنیزه شدن صنعت نفت خود شده بود. قدردانی ایرانیان از گشایش در مسأله تقسیم درآمدهای نفتی که اولین بار انریکو متعه در جهان آن را مطرح کرد، شرایطی را به وجود آورد که موجب تشدید حضور ایتالیایی‌ها و تعامل آن‌ها در ایران شد. در آغاز از سال‌های ۱۹۵۸ تا ۱۹۵۹ میلادی، پروفسور آمبرتو شرتو کاوش‌های منطقه هخامنشی پرسش‌برانگیز واقع در دهانه غلامان در مرز ایران و پاکستان و افغانستان را شروع کرد که بعدها به‌عنوان زرنگ باستان هویت یافت. اولین همکاری ایرانیانی-ایتالیایی در سیستان شرایطی را به وجود آورد که آغاز فصل پرباری از کاوش‌های باستان‌شناسی حفاظت مرمت مطالعات بود، نه‌تنها در سیستان که عملیات چند سال بعد توسط دکتر توزی هدایت شد و منجر به کشفیات بزرگی در شهر سوخته شد. در تخت

جمشید، پاسارگاد، اصفهان و مکان‌های متعدد دیگر ده‌ها اثر مهم از دوره‌های مختلف تاریخ ایران در انتظار بررسی یا مرمت بودند. همه این مسائل به خاطر این است که ایزمئو از پروفسور توچی و پروفسور نئولی که در سال ۱۹۹۵ تا ۲۰۱۲ مدیر عمومی ایزمئو بوده است، یک حساسیت ویژه نسبت به تحقیقات حفاظتی و مرمتی را به ارث برده است. اگر بخواهم چند مثال برای شما بزنم، ما در حال حاضر در حال کار بر روی یک پروژه مهم مرمت‌سازی در هاترای عراق هستیم، در ارتباط با آسیب‌های وارد شده توسط داعش که جنبه تاریخی آن است. هیئت باستان‌شناسی ایزمئو در درّه سوات در پاکستان فعالیت دارد که با چند وقفه مکرر از سال ۱۹۵۷ فعال است، با وجود مالیات‌های مکرر طالبان، یکی از مناطق حفاظتی مهم به شمار می‌رود. هر دو پروژه موقعیت حساس استراتژیکی دارند و توسط مؤسسه حمایتی سوئیسی الف تأسیس شده‌اند و توسط وزارت امور خارجه ایتالیا حمایت می‌شوند.

اما اگر به ایران برگردیم، ایده ایتالیایی استفاده از مهارت‌های ایرانیان و مواد بومی ایرانی پیشنهادات دانش و بینش نویسندگان باستانی ایرانی در مورد بناهای تاریخی، خود تجربه‌ای زیبا از رویارویی دو سنّت بزرگ و هنری ایرانی و ایتالیایی به وجود آورده است که به مرور زمان آثار مادی و مکتوب کاملی از فناوری ایرانی ایتالیایی به جا گذاشته است که کاملاً بر طبق روش اساتید اولیه است. من باور ندارم که بتوانیم نمونه موفق دیگری از تلفیق کامل و هماهنگ تجربیات بین دو دوست را در بین دو سنّت هنری و فرهنگی چند هزار ساله پیدا کنیم. در هر جایی میان دانشمندان ایرانی و ایتالیایی نسل جوان یک میراث مشترک ایجاد شد، ایزمئو وظیفه خود می‌داند که تمام تجربیات قبلی و همه داده‌ها را در اختیار محققان بین‌المللی قرار دهد؛ از جمله آن‌هایی که به دلایل متعدد قبلاً منتشر نشده بودند و ما در حال کار روی آن‌ها با معیارهای مدرن هستیم که اشتراک‌گذاری ایده‌ها و پروژه‌های مشترک را تسهیل می‌کند.

هیئت باستان‌شناسی ایرانی-ایتالیایی در فارس که از زمان آغاز کار توسط پروفسور پیر فرانچسکو کالیری هدایت شده است، در سال ۲۰۰۵ توسط سه نفر از دانشگاه بلونیا تأسیس شد، با همکاری پژوهشگاه میراث فرهنگی که در آن زمان دکتر علیرضا عسگری چاوردی سرپرستی همکاران ایرانی که در پارسه پاسارگاد فعالیت داشتند [را برعهده داشت].. در سال ۲۰۱۷ این مأموریت توسط وزارت امور خارجه به‌عنوان یک مأموریت ملی شناخته شد و در همان سال به‌عنوان یکی از ۳۶ مأموریت باستان‌شناسی ایزمئو مجدداً تأسیس شد و در سال ۲۰۱۸ نام ایتالیایی خود را به هیئت باستان‌شناسی ایرانی-ایتالیایی در ایران دانشگاه بلونیا و ایزمئو تغییر داد. در این میان دکتر عسگری چاوردی به‌عنوان استاد باستان‌شناسی دانشگاه شیراز انتخاب گردید تا [با] عملیات‌های باستان‌شناسی ایرانی-ایتالیایی در منطقه فارس و میان دانشگاه شیراز- ایزمئو و دانشگاه بلونیا قدیمی‌ترین دانشگاه ایتالیا و یکی از قدیمی‌ترین دانشگاه‌های جهان، اشتراک و همبستگی بیشتری ایجاد کند. صمیمیتی که مسئولین دانشگاه شیراز با آن از هیئت ایزمئو استقبال کردند، مهربانی که

با آن دفتر ایزمئو در دانشگاه شیراز ایجاد شد و توافق‌نامه رسمی امضا شده بین ایزمئو و دانشگاه شیراز، بیان می‌کند که زمان یک همکاری بزرگ بین‌المللی فرا رسیده است؛ ما باید از زمان خلّاقانه استفاده کنیم و بدانیم که همیشه زمان مناسب برای انجام کار درست وجود دارد. نوشته دکتر ارجمند مارتین لوتر کینگ در نامه خود از زندان بیرمنگام که در سختی‌های اوایل دهه ۱۹۶۰ در ایالات متحده نوشته شده است و من فکر می‌کنم که این یک درس بزرگ برای هر زمانی و در هر کشوری است. بیش از ۶۰ سال از تشدید حضور باستان‌شناسان ایتالیایی در ایران می‌گذرد و ما امروز شهادت می‌دهیم که این دوستی و شایستگی و فداکاری بدون این که تغییری کند، برای تقویت پل‌های دانش بین نسل‌های دانش‌پژوهان و دانشمندانی که عاشق این کار هستند، تداوم یافته است. با نبوغ تمدن ایرانی که در نسل‌های جدید وجود دارد این کار را گشایش دهیم.

سخنرانی‌های اختتامیه همایش

سخنرانی دکتر محمد مؤذنی
رئیس دانشگاه شیراز

عرض سلام و وقت بخیر دارم خدمت حضار محترم، شرکت‌کنندگان عزیز همایش هویت ایرانیان و تشکر می‌کنم از همه کسانی که در برگزاری این همایش ارزشمند مشارکت داشتند؛ اعم از برگزارکنندگان، حامیان، شرکت‌کنندگان محترم، چه به صورت حضوری و چه مجازی و همچنین سخنرانان گران‌قدر این همایش.

در این یکی دو روزی که این همایش برگزار می‌شده واژه‌هایی مثل هویت ملی، هویت دینی، هویت انقلابی احتمالاً مورد توجه و اشاره قرار گرفته. ما وقتی که صحبت از هویت ملی می‌کنیم یا هویت ایرانی، منظورمان کشور ایران است با ویژگی‌های خاص و ممتازی که دارد؛ اعم از وسعت سرزمین که همه دوستان شنیده‌اند ما به اندازه بیش از ۲۰ کشور اروپایی وسعت سرزمین داریم که این خودش یک نقطه قوت است یا تنوع آب و هوایی یا ذخایر عظیم نفت و گاز یا منابع سرشار طبیعی، ظرفیت‌های بسیار ارزنده کشاورزی، موقعیت بسیار استراتژیک جغرافیایی که ما کشورمان شاهراه اتصال قاره‌های مختلف به همدیگر است؛ تاریخ کهن و تمدن چند هزار ساله و دانشمندان و فلاسفه و عرفا و شعرا و ادبای مشهور و نامدار که بسیاری از آن‌ها اشتهار جهانی دارند. این‌ها در واقع بخشی از هویت ایرانی است. اما این‌ها گرچه بسیار برای ما ارزشمند هستند، همه هویت ایرانی در این‌ها خلاصه نمی‌شود. بسیاری از کشورها هستند که امتیازات این‌گونه دارند و شاید هم امتیازات دیگری داشته باشند که ما نداریم. در کنار این، ما یک هویت دینی داریم. وقتی صحبت از هویت دینی می‌کنیم منظور ما در واقع فرهنگ و تمدن اسلامی است و آن چیزی که منشأ و آبشخور آن و سرچشمه آن در واقع سرچشمه زلال وحی الهی است؛ تعالیم انسان‌ساز قرآن کریم است؛ وجود نازنین پیامبر رحمت است؛ وجود دوازده امام معصوم است؛ کتاب آسمانی قرآن کریم، نهج البلاغه و ادعیه بسیار بزرگ و ارزشمند که داریم و هر کدام از آن‌ها روح انسان را در ملکوت واقعاً به پرواز در می‌آورد. این‌ها هم هویت دینی ما است. وقتی صحبت از هویت انقلابی می‌کنیم، منظور ما انقلاب عظیم اسلامی است که در سال ۱۳۵۷ برپا شده و در این کشور اتفاقی افتاده که بزرگ‌ترین و مستحکم‌ترین سنگر در واقع جبهه استکبار در منطقه خاورمیانه به تصرف در واقع انقلابیون درآمده، حضرت امام و یاران باوفای او و وقتی که ما الان امروز صحبت از هویت ایرانی می‌کنیم، منظورمان تلفیقی از این سه هویت است؛ یعنی هویت ملی با آن ویژگی‌های ممتازی که دارد، هویت دینی با آن ویژگی‌هایی که دارد و هویت انقلابی... این‌ها در کنار هم که قرار می‌گیرند یک هویت ممتاز و شاید و به جرأت می‌توانیم بگوییم بی‌نظیر را در مقایسه با کشورهای دیگر به کشور ما می‌دهند که در سایه این هویت و این اصالت و این توانمندی کشور ما

ویژگی‌های ممتازی پیدا کرده که من به بعضی از آن‌ها در این فرصت محدود می‌توانم اشاره کنم. یکی از آن‌ها مقاومت و تاب‌آوری بیش از ۴۴ ساله که ما در واقع شاهد آن هستیم در مقابل جبهه استکبار با همه ظرفیت‌ها و توانمندی‌هایی که دارد؛ اعم از در واقع تهاجم نظامی، اعم از تحریم و مصادره اقتصادی، اعم از جنگ روانی و تبلیغاتی که این روزها ما جلوه‌هایی از این جنگ روانی و تبلیغاتی را به صورت خیلی گسترده می‌توانیم ببینیم که در سال‌ها و دهه‌های اخیر هم فضای مجازی در واقع در خدمت دشمن قرار گرفته برای این تهاجم، این جنگ روانی که در یک مقاله‌ای من می‌دیدم که در واقع میانگین سیاه‌نمایی در کشور ما در مورد حوادث و اتفاقاتی که می‌افتد، از میانگین جهانی ۸۰ بار بیشتر است؛ یعنی یک اتفاق منفی وقتی که اتفاق می‌افتد در این کشور که در هر جای دنیا ممکن است این اتفاق بیفتد، میزان بزرگنمایی آن در کشور ما از میانگین جهانی ۸۰ برابر بزرگ‌تر است. این در واقع مقاومت و تاب‌آوری این کشور در مقابل انواع و اقسام توطئه‌ها در این ۴۴ سال یکی از در واقع نتایج و دستاوردهای تلفیق آن سه هویتی است که من به آن اشاره کردم یا بحث در واقع استقلال‌طلبی و عزت‌طلبی و ذلت‌ناپذیری یکی دیگر از ویژگی‌هایی است که ما به دست آوردیم، این است که شما در اخبار می‌شنوید که نیروهای نظامی و نیروهای مدافع ما می‌روند که ناوگان در واقع یا نفتکش غول‌پیکر آمریکایی را متوقف می‌کنند و به سواحل ایران هدایت می‌کنند. این اتفاق کوچکی نیست و شاید کشوری نباشد که چنین قدرتی داشته باشد و چنین اعتماد به نفسی که این کار را انجام بدهد. اما این کار برای ما الان در سایه آن در واقع ویژگی‌هایی که عرض کردم، آن سه هویت، به کشور ما بخشیده به راحتی دارد انجام می‌شود. این هم در واقع یکی از ویژگی‌ها است.

تاثیرگذاری در مناسبات بین‌المللی و نفوذ منطقه‌ای یکی دیگر از ویژگی‌هایی است که کشور ما الان دارد و در بسیاری از معادلات و مناسبات جهانی منطقه‌ای کشور ما نقش دارد و تأثیرگذار است و اعتماد به نفس ملی که ما به دست آورده‌ایم در عرصه‌های مختلف در طول این ۴۴ سال، همه شما عزیزان می‌دانید دستاوردهای بزرگی که انقلاب اسلامی داشته، فقط در حوزه علم و تکنولوژی و فناوری... ما در حالی که یک درصد جمعیت دنیا را تشکیل می‌دهیم، الان بیش از ۲ درصد تولید دنیا را داریم. یا میزان مقالات پراستناد دانشمندان ایرانی الان ۳/۷ درصد مقالات دنیا را تشکیل می‌دهد؛ یعنی مراکز شاخص علم‌سنجی بین‌المللی دارند آن را اعلام می‌کنند. پیشرفت‌های مختلفی که در عرصه‌های نانو فناوری، بایوتکنولوژی، هوا-فضا، صنایع دفاعی، فناوری هسته‌ای ما داشتیم، این‌ها همه حکایت از آن اعتماد به نفس ملی است که به دست آوردیم و همین اخیراً شنیدید شما خبر ساخت موتور هواپیما که در شرکت مبنا از آن رونمایی شد. این‌ها در واقع بخش‌هایی از جلوه آن اعتماد به نفس ملی است که ما به دست آورده‌ایم.

این چهار ویژگی که من به آن اشاره کردم این‌ها همه حاصل همان تلفیق در واقع هویت ملی، هویت دینی و هویت انقلابی است و تلاشی که الان دشمن دارد انجام می‌دهد در این در واقع مخصوصاً یک سال اخیر، این تلاش را به صورت مضاعف، ما داریم می‌بینیم که در تلاش هستند این هویت‌ها را از

هم جدا بکنند؛ یعنی در واقع هویت دینی را از جوانان ما بگیرند. بعضی از مسائلی که ما در سطح اجتماع می‌بینیم ممکن است به ظاهر خیلی ساده به نظر برسد، اما این که در واقع دارد بر روی بحث حجاب و عفاف تأکید می‌شود و این که حالا واژه حجاب اجباری را به کار می‌برند و این که ارزش‌های دینی را از مردم ما، از جوانان ما بخواهند سلب کنند و جامعه را به سمت در واقع جدایی از ارزش‌های دینی هدایت بکنند، این با هدف این است که آن اقتداری که در سایه تلفیق این هویت‌ها ما به دست آوردیم، آن اقتدار را از ما بگیرند. بنابراین من فکر می‌کنم یکی از دستاوردهای این همایش باارزش باید تأکید ما بر تلفیق این سه هویت و آمیختگی و استحکام بین این سه هویت باشد.

سخنرانی دکتر مجید امامی
دبیر شورای فرهنگ عمومی کشور

تحولات فرهنگ عمومی و رهیافت هویت ملی درجمهوری اسلامی ایران

بسم الله الرحمان الرحیم و به تعالی نستعین. من واقعاً تشکر می‌کنم به نوبه خودم و به نوبه نظام فرهنگی کشور در این شرایطی که مسائل اساسی در حوزه هویت ملی اولویت جدی ما است. کاری که دانشگاه شیراز و کاری که همکاران دانشگاه شیراز انجام دادند یک علمداری فوق‌العاده بجا و به موقع بود. من دست این عزیزان را می‌بوسم و خوب با اندیشه و افکار و ایده‌هایی که عزیزان دنبال می‌کردند و دنبال می‌کنند، کم و بیش آشنا هستم.

به دو موضوع اشاره می‌کنم که فکر می‌کنم خیلی بتواند کمک کند به جمع‌بندی زحمتی که اساتید بزرگ و همکاران بزرگوار در این چند سال هویت‌پژوهی و این همایش بسیار بسیار عالی داشتند. از حیث تحولات فرهنگی، اگر از آن وجوه سرزمینی هویت به سمت وجه معنوی هویت و خود مفهوم هویت فرهنگی حرکت بکنیم، اتفاق بسیار بسیار مهمی که افتاده، خوب ماجرای در واقع اتفاقات جدید، هویت‌های انعکاسی یا انعطافی مقهوریت هویت نسبت به سبک زندگی، فاصله گرفتن از سنت به‌عنوان پاسبان جدی هویت و همچنین تضعیف نقش زبان و زبان ملی و زبان مادری در حیات هویتی طبعاً جوامع است و امر مخصوص ما نیز نیست؛ یک مقوله بسیار بسیار عالمگیر جهانی در پنج دهه گذشته است که به سمت همگون‌سازی جهانی می‌رود و اساساً تفاوت را و تنوع را برنمی‌تابد و از سویی دیگر ملیت‌ها را هم مخصوصاً جوامع در واقع ملت‌هایی که نمی‌خواهند هضم شوند در هویت جهانی را درگیر برخی از نزاع‌های امنیتی هم می‌کند. فلذا می‌دانید حتی همین کنوانسیون ۲۰۰۳ تنوع فرهنگی و به‌عبارتی تنوع بیان‌های فرهنگی که البته در یونسکو یک مبانی پلورالیستیک جدی دارد در مقابل همگون‌سازی فرهنگی آمریکایی ارائه شد؛ یعنی جبهه کشورها و جوامع خواهان تفاوت و خواهان اصالت و خواهان فرهنگ با کنوانسیون تنوع بیان‌های فرهنگی که هرچند ما به دلایلی هنوز رسماً عضو این کنوانسیون نیستیم در یونسکو، ولی یک پیام بزرگ برای ما دارد که دنیا هم علیه همگون‌سازی فرهنگی جهانی نگران است. دو هفته آینده سالروز تأسیس کنوانسیون است ۲۱ می و بله می‌شود ۳۱ اردیبهشت؛ انشاالله امسال هم برای نخستین بار توسط مجموعه دستگاه‌های عضو شورای فرهنگ عمومی و نظام فرهنگی کشور برای نخستین بار اصل تنوع بیان‌های فرهنگی در ایران و در تهران پاس داشته خواهد شد و ما اولین اجلاسیه یا به عبارتی جشن تنوع فرهنگی را خواهیم داشت که در تصویر ما در کنار این هیمن است و این عزم جهانی بسیار

بسیار مهم است که حالا احتمال می‌دهیم که طبق دعوتی که انجام شده، سران سازمان علمی فرهنگی یونسکو برای نخستین بار بعد از انقلاب، بتوانیم در ایران میزبانشان باشیم. شورای فرهنگی عمومی متناسب با این شرایط از دو دهه قبل درگیر مسأله هویت ملی در کشور بوده. خوب ما در سال ۸۶ مصوبه مؤلفه‌های هویت ایرانیان را داریم. این مصوبه در واقع این یک بیانیه راهبردی است؛ برنامه اقدام یا عرض شود خدمتتان یک بیانیه سیاسی نیست؛ یک دکترین است که در عنوان صحبتم عرض کردم، آنجا هفت مؤلفه را بیان می‌کند. یکی در بحث قبلی خیلی خوب ارائه شد؛ مؤلفه سرزمین. شش مؤلفهی دیگر مطرح می‌شود؛ مؤلفه مهم توحید و توحیدورزی و به‌عبارتی حقیقت‌طلبی به جای کثرت‌طلبی، مؤلفه مودت اولیا الهی که شنیدم در سخنرانی‌های دیروز بهش اشاره شده، محبت و مودت و ولا و ولایت و ولایت امر جدا نشدنی از تاریخ ایران در ۳۰۰۰ سال گذشته است. بلکه خب طبعاً بر اساس شواهد ملموس شواهد میراثی و به‌جا مانده‌های بقایای تاریخی این تاریخ تا ۷۰۰۰ سال چه در شهر سوخته، چه در فضاهای دیگر، چه در واقع موارد دیگر قدمت دارد. ما این مؤلفه‌ها را برای چه بیان کردیم؟ مطرح شد برای این که بگوییم هویت ملی ما آمیخته‌ای از همه این مؤلفه‌هاست. سرزمین را دقیقاً مثل این که شما بخواهید یک خورشت خوشمزه درست کنید، یک غذای خوشمزه درست کنید، بگویید من این غذا را می‌خواهم، اما مثلاً در این خورشت، مثلاً قورمه سبزی، من لوبیا نمی‌خواهم. ما ایرانی‌ایم، با همه این مؤلفه‌ها سرزمین را نمی‌توانی جدا کنی، تاریخ را نمی‌توانی جدا کنی، خیلی کار تمیز و دقیقی بود و در واقع تعاطی با اندیشه مقام معظم رهبری هم در این حوزه قرار داشت.

اخیراً کارهای مختلف دیگری شد، تحولات جدیدی ما داریم متناسب با شرایط رسانه‌ای اخیر برساخت‌های رسانه‌ای بسیار بسیار جعلی و البته کم‌کاری ما در ارائه یک روایت جذاب از کیستی و چیستی ایرانیان که متأسفانه منجر به پیشی گرفتن بعضی از روایت‌های پاره پاره در هویت ملی ما شده؛ مثلاً جوان ما فکر می‌کند ما آن هستیم که تا قبل از اسلام بوده یا دیگری به غلط فکر می‌کند ما آن هستیم، یا کس دیگری به هر دوی این‌ها پشت پا زده و فکر می‌کند ما آنی هستیم که فقط در ۴۰ ساله تاریخ درخشان انقلاب اسلامی محقق شده؛ نه ما همه این‌ها هستیم، ما به شدت خودآگاهی تاریخی‌مان متناسب با حملات رسانه‌ای تضعیف شده نظام صنایع رسانه‌ای و فرهنگی ما در مقابل تهاجم دشمن در یک انفعال شدید به سر بردند و ما نتوانستیم روایت یکپارچه و یک‌دستی از تاریخمان ارائه بدهیم. لذا همین اخیراً یک بیانیه راهبردی خیلی خیلی جالب داشتیم که من پژوهشگران را دعوت می‌کنم به نقد این دکترین که آنجا بحث جدیدی را مطرح می‌کردیم؛ مواجهه متوازن، مواجهه متوازن با لایه‌های هویت تاریخی ایران. به چه معناست؟ به این معناست که ما نباید در یک نگاه حکیمانه و در یک نگاه معقول مبتنی بر حقایق الهی، نباید هراسی از دوره‌های مختلف ایران داشته باشیم. اما طرح نام متوازن منجر به ترسیم یک شکل کاریکاتوری، یک کاریکاتور از ایران خواهد شد. اگر ایران قبل از اسلام را به نفع ایران بعد از اسلام منهدم بکنیم، یک کاریکاتور داریم و

بالعکس اتفاقی که در دوره پهلوی به لحاظ سیاست‌های هویتی تقریباً در تمام دوران پهلوی اول و پهلوی دوم رخ داد، این بود عدم توازن پررنگ کردن و افراط و حتی نوعی ایده‌آلیسم مالیخولیای در قبال هویت ایران قبل از اسلام که من الان به‌عنوان یک نگاه رسانه با راست و درستش کاری ندارم، اما این افراط طبعاً منجر به یک تفریطی هم ممکن بود بشود. ما تأکید دو سه دهه بعد از انقلاب را بر لایه اسلامی و حتی لایه شیعی هویت ایرانی، پاسخی به آن افراط می‌دانیم برای برگشت به توازن؛ اما اگر به یک توازن رسیدیم، اگر به یک تعادل و به یک آرامش هویتی رسیدیم، ما ابایی و فراری از خود نداریم. ملتی که از خود فرار می‌کند، آینده را هم از دست خواهد داد. ما از ایران قبل از اسلام فراری نداریم؛ ایران قبل از اسلام پرچم بلند حقیقت‌خواهی معنویت فضائل انسانی و البته عدالت‌پیشگی‌ست. اگر ما نتونیم این جوهر را محکم در واقع مورد توجه قرار بدهیم، برساخت‌های رسانه‌ای شده از یک قسمت سریعاً در واقع در دامان ایدئولوژی‌های سیاسی رقیب قرار می‌گیرد و مثلاً برای جوان ما کوروش هرچه که باشد، می‌شود دستاویز این حیرت هویتی. کوروش و روز کوروش مسأله ما نیست؛ اما حیرت هویتی مسأله ما در نظام فرهنگی کشور است. لذا مواجهه متوازن را مطرح کردیم حتماً اگر ما به یک حدی از توازن رسیدیم، حتماً اگر آن افراط را کنار گذاشتیم، اگر با انقلاب اسلامی به یک حکمت و عقلانیت سیاست‌گذاری در خصوص هویت ملی ایران رسیدیم، با ترمیم‌هایی با گفتمان‌سازی‌هایی ابایی از ایران قبل از اسلام هم نداریم. این ایران قبل از اسلامی است که حکیم فردوسی مسلمان شیعه آن را سر دست گرفته در شاهنامه و به ما معرفی می‌کند. در سیاست‌های میراثی‌مان باید این را مد نظر قرار بدهیم. در سیاست‌های گفتمانی‌مان در حوزه نام‌گذاری ایام ما ابایی از طرح روزهایی مانند روز جشن سده یا سپندارمزگان یا مهرگان به این معنا که در سپهر حقیقت جامعه ایرانی قرار می‌گیرند و در تعامل و هم‌افزایی و خدمات متقابل با ارزش‌های انسانی هستند و اسلام نقطه تکامل این ارزش‌های اسلامی و خاتم این حقایق اهدا شده به بشر است، ابایی از این‌ها نداریم. در حال در تلاشیم بعد از این بیانیه که با ترسیم یک توازن دعوت به یک توازن هر دو طرف طیف، عرض شود خدمتتان، سیاست‌های هویتی در ایران آن‌ها را دعوت کنیم به نقطه توازن که نقطه پای‌بندی بر آن جوهر و ارزش‌های هویت ملی است. یک اعراض و یک صوری هم دارد که در طول تاریخ طبعاً برای ما به ودیعه نهاده شده، چه قبل از اسلام چه بعد از اسلام، بعد از تشیع و چه بعد از انقلاب شکوهمند اسلامی که ویترینی از افتخارات ایرانی را پیش روی ما گذاشت؛ مخصوصاً در جنگ تحمیلی، مخصوصاً در مقاومت تمدنی ملت ایران علیه نظام استکبار، نظام استکباری که استقلال ما را نمی‌خواست. من تأکید می‌کنم در عرصه رسانه‌ای هم بر همین اساس ما باید روایت رسانه‌ای‌مان را بسازیم. ما باید روایت کنیم ایران را، نه رقیب و دشمن تجزیه‌طلب ایران. هم تاریخ را می‌خواهند تجزیه کنند، هم جغرافیا را. فقط با تجزیه جغرافیایی مواجه نیستیم، ما با تجزیه تاریخی هم مواجه‌ایم. من باستان‌گرا، من کوروش می‌خواهم. من کوروش‌پرستم، این پوشش تو، پوشش عرب‌هاست، پوشش من پوشش آریایی‌ها است. این چیزی است که امروز شما

از جوان ایرانی می‌شنوید و نمی‌داند که در هفت هزار سال سنگ‌نگاره‌های ایرانی یک چهره زن، یک چهره از زن ایرانی بدون پوشش و بدون حیا و وقار و عفاف دیده نشده. اما تا دلتان بخواهد طبعاً شما در تجربه تمدن هلنیستیک، در تجربه تمدن یونان، در تجربه تمدن رم که ما احترام می‌گذاریم به این تمدن‌ها، اما شما عریانی را دارید. پس مسأله تجزیه جغرافیا و تجزیه تاریخ است. ما باید با سیاست‌های هویتمان و و نمودش در نظم رسانه‌ای مخصوصاً در روایت رسانه‌ای چنان برخورد کنیم که رویای ایرانی بر اساس یک توحید شکل بگیرد؛ توحید هویتی نه تجزیه هویتی. ما اگر در محصولاتمان در قهرمان‌های‌مان، در شخصیت‌پردازی‌مان، همان‌طور که مقام معظم رهبری دیروز در دیدار با معلمان فرمودند، اگر می‌توانستیم شخصیت‌های متوحد و شخصیت‌هایی که جامع بین این ادوار و این ارزش‌ها باشند، بسازیم و آن‌ها را تکثیر می‌کردیم، در همه محصولات فرهنگی، نه فقط در سینما، یک شخصیت امروز در دنیا ۵۰ سال، در بالغ بر مثلاً ۲۰۰ یا ۸۰۰ قلم کالا تکثیر می‌شود و تمام ذهن نوجوان را پر می‌کند؛ از ماگی که تویش قهوه می‌خورد تا نوشت‌افزار، تا کیفش، تا تیشرتش و اسم این را اصطلاحاً گذاشتند بازارپردازی و ما نشسته‌ایم اینجا مثلاً فکر می‌کنیم با دو تا سخنرانی می‌توانیم نگاه هویتی دانشجویانمان را تغییر دهیم. نیازمند یک انقلاب رسانه‌ای و انقلاب در صنایع فرهنگی هنری‌مان هستیم که امیدواریم این هم که در برنامه‌های تحول دولت درج شده باشد. یعنی تحول در نظام صنایع فرهنگی به این موضوع پیوند بدهیم، تلاشمان را داریم می‌کنیم، گفتمان‌سازی را داریم انجام می‌دهیم و فکر می‌کنیم این کم‌کاری‌های هویتی و این کم‌کاری‌های‌مان در اجرای سیاست‌های هویتی نه فقط تدوینش در واقع بتواند جبران بشود و راه سریع جبرانش هم به نظر می‌آید محصولات رسانه‌ای است که به رویای ایرانی توجه جدی بکند؛ رویای ایرانی که ایران را واحد، ایران را جامع می‌بیند.

در سیاست‌های زبانی هم همین‌طور. ببینید مثلاً ما الان درگیریم با موضوع زبان‌های بیگانه. ما همه زبان‌هایی که در جغرافیا و تاریخ ایران مطرح بوده را زبان ایرانی می‌دانیم. یک ترم یا یک اصطلاحی که جدیداً ما خیلی استفاده می‌کنیم در نظام سیاست‌گذاری کشور، زبان‌های ایرانی اقوام ایرانی، همه این اقوام ایرانی هستند، همه این زبان‌ها ایرانی هستند، زبان کردی و آذری و ترکی و عربی هم به نظر ما به آن معنا که در خوزستان عزیز است، ایرانی است محترم است. اگر یک تولیدکننده‌ای عنوان تولیدش را از یکی از این زبان‌های ایرانی اتخاذ کرد و خواست سر در مغازه بزند، خواست تبلیغات کند، آیا من مجازم که با مثلاً قانون پاسداشت زبان فارسی جلوی او را بگیرم؟ این یکی از بحث‌های ماست. چه اشکالی دارد یک ویژند با نام کردی چه اشکالی دارد؟ این افراط‌ها آن تفریط‌ها را می‌آورد که متأسفانه در دوره دولت قبلی در تابلوهای دانشگاه کردستان به انگلیسی و رسم‌الخط کردی نام‌ها نوشته شده اما به فارسی نوشته نشده. دعوا را بگذاریم کنار. همه این‌ها زبان‌های ایرانی هستند؛ زبان مادری زبان، وحدت‌بخش، زبان آرامش‌بخش، زبان فارسی است که تاریخ ما را حمل می‌کند، که هویت ما را حمل می‌کند و من کرد هم باشم، ترک هم باشم، وابسته به

این تاریخم و افتخار می‌کنم، البته به زبان مادریم، مادر همه ما زبان فارسی است و مادر اقوام ما زبان‌های ایرانی است که در حوزه گویش‌ها و لهجه‌ها هم سیاست‌گذاری‌های‌مان باید حوزه حمایتی‌اش تقویت بشود.

متاسفانه ما تعدادی زبان‌های در حال زوال داریم، گویش‌های در حال زوال داریم، به تعبیری که در واقع در سازمان‌های بین‌المللی هم دنبال می‌کنند و همین مجمع عمومی سابق در مجمع عمومی یونسکو که عرض شود خدمتتان در آبان ماه سال ۱۴۰۰ برگزار شد، بعد از دو- سه سال کرونا یکی از پرونده‌های اصلی آن‌ها هم زبان‌های در حال زوال بود که ما هم در ایران داریم برایش تلاش می‌کنیم.

امیدوارم این مثال‌هایی که از اصلاح یا به هر حال تقویت سیاست‌های هویتی و دلالت سیاست‌های هویتی بر اقدامات و سیاست‌گذاری‌های فرهنگی-زبانی رسانه‌ای عرض کردم، توانسته باشد منظور من را و آنچه که در اسناد ملی ما امروز است را گفته باشد.

سخنرانی دکتر عطاءالله مهاجرانی
پژوهشگر

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد

عرض سلام دارم خدمت کسانی که این همایش را پیگیری می‌کنند. از دانشگاه شیراز و برگزارکنندگان این همایش بسیار سپاس‌گزار هستم که این فرصت را در اختیار من قرار دادند- که دانشجوی قدیمی دانشگاه شیراز هستم -. من جوانی خودم را و بخشی از دوره دانشجویی خودم را در دانشگاه شیراز گذراندم و آن سال‌ها همزمان با سال‌های شکل‌گیری انقلاب بود. سال‌هایی که ما از انقلاب اعتبار و هویت گرفتیم. موضوع ما هویت ملی و نسبت آن با وحدت سرزمینی و وحدت ملی است. خوشبختانه سخنرانان مختلف در این سمینار موضوع هویت ملی را مورد توجه قرار داده‌اند؛ از ابعاد نظری و ابعاد مختلف و به‌خوبی تبیین کردند و ما نسبت آن را صرفاً با سرزمینی بررسی می‌کنیم، سرزمینی که در آن زندگی می‌کنیم و در واقع نسبت پیدا می‌کنیم با آن. ایرانی هستیم یعنی چه؟ همه ما وقتی که به دنیا می‌آییم شناسنامه‌ای را برای ما تهیه می‌کنند که این شناسنامه مشخصاتی دارد که مشخص می‌کند که هستیم، کجایی هستیم، کی به دنیا آمدیم، پدر و مادرمان کیست. در آمریکای لاتین رسم است که افراد دو نام فامیلی دارند نام فامیلی پدری و نام فامیلی مادری؛ مانند گابریل گارسیا مارکز که گارسیا مارکز نام مادری اوست. وقتی که ما از سرزمین ایران صحبت می‌کنیم، این سرزمین صرفاً یک جغرافیا نیست؛ بلکه تبدیل می‌شود آنچه که به ما هویت می‌بخشد و ما وقتی که می‌گوییم ایرانی هستیم، این ایرانی بودن فراتر از جغرافیاست؛ در واقع یک معنی دیگری دارد که با هویت نسبت پیدا می‌کند. شاید بتوان از شاهنامه فردوسی به‌عنوان مهم‌ترین سند و مهم‌ترین پشتوانه این بحث استفاده کرد که واژه ایران بیش از هر متن و منظومه دیگری در شاهنامه فردوسی تکرار شده و تعبیر سرای ایران، مرز ایران، شهر ایران، ایران‌شهر این‌ها واژگانی است که فردوسی مطرح کرده است. زمانی که از ایران‌شهر سخن گفته می‌شود همه شهر ایران سرای من است، در واقع این به یک معنا همان بحث هویتی و همان بحث هویت اجتماعی و هویت ملی ماست و شاهنامه هم وقتی که ما در آن دقت می‌کنیم می‌بینیم که مردمان بخش اساطیری آن رستم دستان و پهلوانان در خدمت ایران هستند، نه شاهان؛ شاهان در حاشیه‌اند و ایران در مرکز. به‌عنوان نمونه وقتی داستان رستم و سهراب را می‌خوانیم، در بخش دهم وقتی که رستم نسبت به کاووس خشم گرفته، تعابیری که رستم به کار می‌برد نشان‌دهنده همین ارزش است و از یک «ایران‌نامه» سخن می‌گوییم نه یک «شاهنامه» و فردوسی از زبان رستم می‌گوید که

چـو خشـم آورم شـاه کـاووس کیسـت چرا دست یازد بـه مـن طـوس کیسـت؟
مـرا تخـت زیـن باشـد و تـاج تـرک قبـا جوشـن و دل نهـاده بـه مـرگ
چـرا دارم از خشـم کـاووس بـاک چه کاووس پیشم چه یـک مشـت خـاک

این در واقع خلاصه همه بحث ماست که شاهنامه و فردوسی و رستم همه در خدمت ایران هستند که هویت‌بخش هستند. ایران شهر است. ملاصدرا زمانی که در اسفار از فردوسی صحبت می‌کند که اسفار مهم‌ترین کتاب عرفانی فلسفی دینی چند قرن اخیر ماست، می‌گوید فردوسی قدوسی که منتهای پاکی و منزه بودن فردوسی است. من گمان می‌کنم یکی از نقض‌هایی که داریم در فرهنگ عامه خودمان کم‌توجهی به شاهنامه است. قبلاً شاهنامه‌خوانی در قهوه‌خانه‌ها رواج داشت؛ شاهنامه‌خوانی در شهرها در روستاها رواج داشت؛ در کتاب‌های درسی بخش‌های بیشتری از شاهنامه روایت شده بود و البته می‌توان گفت یکی از نقص‌های بزرگ حوزه‌های علمیه ما بی‌توجهی به شاهنامه و عدم تدریس آن در حوزه‌های علمیه است. اجمالاً این نکته که ما توجه می‌کنیم به سرزمین ویژه ادبیات ما نیست؛ به‌عنوان مثال در ادبیات روسی داستایوفسکی سلطان چنین گرایشی است می‌گویند تزار کوشید تا خاک روسیه را جمع کند و داستایوفسکی کوشید تا روح روسی را معنی کند و تجلی این روح را در خاک روسیه بنمایاند که بالطبع بهترین رمان او که بهترین رمان جهان نیز است، برادران کارامازوف در واقع چنین رویکرد و چنین کارکردی دارد. یا فرض بکنیم نجیب محفوظ رمان‌نویس معروف مصری که جایزه نوبل هم برنده شد، در مجموعه آثارش ما مصر را، قاهره را، محله‌ها را به‌خوبی خودمان را می‌بینم. من وقتی قاهره رفته بودم، در محله خان خلیلی در نزدیکی الازهر، در آن قهوه فیت شاوی در کل این قضایا وقتی که حرکت می‌کردم، احساس می‌کرد رمان و داستان‌های نجیب محفوظ است که راه را به من نشان می‌دهد؛ راهنمای کل این محله‌ها اوست و اوست که دارد پیوند برقرار می‌کند بین انسان و بین سرزمین و بین نمادهای سرزمین. البته طبیعی است که وقتی که ما نگاه روشنی پیدا می‌کنیم می‌توانیم از پشت این دیوارها و از پشت این کاشی‌ها، از پشت محراب مسجد شیخ لطف‌الله، عمل استاد رضای بنای اصفهانی، از پشت تخت جمشید در واقع تاریخ تمدن و فرهنگ یک ملت را شناسایی بکنیم. از این جهت در هر حال می‌توان گفت که نسبتی بین سرزمین و بین هویت برقرار می‌شود.

دو نمونه من اشاره می‌کنم یک نمونه شعر حیدر بابای شهریار است و یک نمونه هم شعر دجله الخیر جواهری است که این هر دو در واقع بسیار بسیار شعرهای درخشنده‌ای هستند که شعر جواهری یکی از میراث‌های ادبی جهان شد، به لحاظ عمق زیبایی و آن نمایشگاه پرتلاطم تصویری که در این قصیده جواهری ترسیم کرده. این موارد نشان می‌دهد که چگونه در واقع با سرزمین نسبت پیدا می‌کنیم. یک کتاب هم به خاطرم آمد از لوی اشتراوس این آلمانی آمریکایی و یک جامعه‌شناس است و به یک معنی گفته می‌شود پدر معنوی و فکری نیوکان‌ها در آمریکاست. ایشان

کتابی دارد به نام از آتن تا اورشلیم یا آتن و اورشلیم که در واقع آتن را به معنای اسم یک منطقه، به اسم یک شهر و اورشلیم را نماد در واقع تقابل فلسفه و دین تلقی کرده است. جغرافیا در واقع به‌عنوان ضعف مطرح شده و محتوایی که او توضیح داده از هولدرین نقل شده است، شاعر بسیار پرلطف آلمانی که گفته «زبان، خانه‌ی اندیشه است» می‌توان گفت که همان‌گونه که زبان خانه اندیشه است، سرزمین هم خانه‌ی زبان است. البته تردیدی نیست که با زبان می‌توان در هر جای جهان سخن گفت. زبان آن من است به تعبیر سهراب سپهری که «هر کجا هستم، باشم، آسمان مال من است». در هر جای جهان می‌توان فارسی سخن گفت، به فارسی نوشت، به فارسی اندیشید و به فارسی حتی شعر گفت. اما واقعیت این است که زبان در سرزمین قرار می‌گیرد و می‌روید و گسترش پیدا می‌کند. این بخش راکه نسبت هویت ملی و سرزمین است با بخش دیگر که در واقع هویت ملی ما و وحدت ملی ما رابطه می‌یابد، ما زبان را با دیگری می‌آموزیم، از مادر می‌آموزیم، در واقع در جایی که قرار می‌گیریم، زندگی می‌کنیم با دیگران زندگی ما معنی پیدا می‌کند، هویت ما هویت به یک معنا در نسبت با دیگری تعریف می‌شود، از این جهت می‌توان گفت که در واقع نمی‌توان انسان را از دیگران، از ملت او جدا کرد. این نکته، نکته‌ی بسیار بسیار مهمی است. اما تفضیلش را من ناگزیر هستم که صرف نظر بکنم.

برگردیم به هویت ملی و در واقع وحدت سرزمین و وحدت ملی در صد ساله اخیر و از مشروطیت به این طرف همواره ما وحدت سرزمینی‌مان با تهدید روبرو بوده، گاه اشغال شدیم، مثل دوره جنگ جهانی دوم، روس‌ها و انگلیسی‌ها و آمریکایی‌ها تا مرکز تهران ما آمدند و در بخشی از مناطق هم می‌خواستند باقی بمانند مانند کردستان و آذربایجان حتی حکومت منطقه‌ای تشکیل دادند، مثل حکومت فرقه‌ای پیشه‌وری و همین‌طور در کردستان دموکرات‌ها کاملاً در واقع با یک نسخه شوروی و مارکسیستی و همان موقع هم بحث ملیت‌ها را مطرح کردند که ایران کثیرالملهٔ است؛ ملت‌های مختلف در آن هستند. همان در واقع مدلی که در شوروی هم داشتند که خوب بحمدالله این قصه به نتیجه نرسید. اما این مطامع همواره بوده. میرزاده عشقی مثنوی دارد که مثنوی شیرین و قابل توجهی است و می‌گوید در یک دهی در کردستان ایران یک کاکا عابدینی بود؛ او خمره شیره فرد اعلا داشت و همسایه دزدی داشت به نام یاسی. او می‌آمد و از این شیره می‌خورد. یک بار کاکا عابدین دنبال رد پای این همسایه و قطرات شیره‌ای که بر خاک ریخته بود، رفت تا در خانه یاسی و به او اعتراض کرد که چرا این کار را می‌کنی؟ و او قول داد که دیگر این کار را نخواهد کرد. بعداً یاسی با یک ترفند جدیدی سوار یک الاغی می‌شد، می‌آمد در خانه کاکا یاسی، از شیره می‌خورد و می‌برد؛ اما سوار الاغ بود. زمانی که کاکا عابدین می‌خواست این را دنبال کند، می‌دید جای پا مال الاغ است، اما پنجه پنجه یاسی است. از این جهت در واقع این را به‌عنوان یک استنباط یا استنتاج از قصه میرزاده عشقی مطرح کرده است که دست، دست یاسی و پا، پای خر و هر کس که مایه‌ای دارد، دزدی در کمین مال اوست و البته یاسی دوره میرزاده عشقی، حضرت جنبول یعنی انگلیس است. میرزاده عشقی انگلیس را در آن مقطع

تاریخی به‌عنوان کسی که می‌خواهد این سرزمین و شیره آن را ببرد و بخورد، معرفی می‌کند. این قصه در دهه ۱۳۲۰ که اشاره کردم، خوشبختانه با تقدیر و درایت یک سیاستمدار پخته‌ی مجرب هوشمند و آینده‌بین- احمد قوام - به سامان نرسید. او موفق شد که شوروی را وادار کند که ایران را تخلیه بکنند، با ترفندی که حالا بحثش موضوع سخن ما نیست. اما موقعی که انقلاب اسلامی پیروز شد، ما شاهد موج تجزیه‌طلبی به شکل گسترده‌ای در مناطق غربی کشور به‌ویژه در کردستان بودیم. به سرعت وارد پادگان‌های نظامی شدند، پادگان‌های ارتش شهربانی مهاباد را فرقه دموکرات در همان هفته اول انقلاب ۵۷ اشغال کردند، اسلحه‌ها را گرفتند و رئیس شهربانی را جلوی شهربانی اعدام کردند. در واقع دنبال حتی توسعه مناطق کردستان هم بودند. در ارومیه اسم‌های جدید به کار می‌بردند نقده... به هر حال مثل همان شیوه‌ای که بعداً ما در عراق هم شاهد بودیم که بعد از قضیه داعش قسمت حکومت خودمختار کردستان تلاش می‌کرد که حوزه خودش را گسترش بدهد با تغییر جمعیتی با تغییر سرزمینی که این بحث دیگری است. بحمدالله موجی که شروع شده بود گرچه همراه با جنگ، با دشواری‌های زیادی و قربانی‌های زیادی همراه شد، به‌عنوان مثال برادر خود من در کردستان، در ارتفاعات شمشی شهید شد و دیگران وقتی که به مزار شهدا برویم و در مزار شهدا، شهدای دوران جنگ تحمیلی، محل شهادت شهیدان را ببینیم می‌بینیم که شهدای ما از هر شهری که هستند در گوشه و کنار این خاک شهید شدند، برای حفظ وحدت سرزمینی. این موج بحمدالله در واقع با پایان جنگ و تسلط کشور جمهوری اسلامی بر همه در واقع سرزمین ما به نتیجه نرسید. اما موج جدیدی را ما شاهد هستیم که این موج جدید بیشتر در حوزه تبلیغاتی فعال است. گروه‌هایی مطرح می‌شوند که این گروه‌ها که در یک مقطعی مطرح می‌شوند، یک هیاهویی ایجاد می‌کنند، اما مثل کالشجرة الخبیثة .... در واقع این‌ها شجره‌هایی هستند با ریشه‌های ناپاک و وابسته که نمی‌توانند باقی باشند و کما این که نتوانستند بمانند و باقی باشند. همچنان هستم من می‌خواهم به ریشه این در واقع گروه‌ها اشاره بکنم. چندان برای من اهمیتی ندارد که این‌ها با چه نام‌هایی نام‌گذاری نام ائتلاف دموکراسی‌خواهان به نام «اتنیکا»، به نام ملیت‌ها در واقع نام‌های مختلف سامان پیدا کردند. پشت صحنه این گروه‌هایی که می‌خواهند ایران را به لحاظ ملی و سرزمینی تجزیه بکنند، چه کسانی است؟ مهم‌ترین آن‌ها برنارد لوئیس است. من کتابی دارم به نام «اسلام و غرب» در این کتاب به برنارد لوییس اشاره کرده‌ام که او کدام پروژه را دنبال می‌کند و چه شرایطی را در واقع دارد در مجموعه. در واقع بحث برنارد لوئیس وقتی که توجه می‌کنیم، او یک پروژه‌ای دارد، تقسیم ایران است. او یک تعبیری به کار می‌برد به نام چاپاپ ایران که یعنی ایران را ما خرد بکنیم و تکه‌تکه بکنیم. در این تکه‌تکه کردن ایران او می‌گوید که ما بایستی ایران را به‌عنوان یک امپراتوری، به‌عنوان گسترش ایدئولوژی شیعه، به‌عنوان گسترش نظریه انقلابی، ما باید ایران را محدود بکنیم و متوقف بکنیم. برای این بحث خودش آقای برنارد لوئیس خوب می‌توان به مجموعه آثار او اشاره کرد و این نمونه‌ها را دید. آخرین کتاب وی «یادداشت‌های بر یک قرن» در کتابش بحث تجزیه عراق را، حمله به ایران را، این‌ها را مطرح کرده و البته به صراحت هم

اشاره می‌کند که در دهه ۱۹۴۰ ایشان عامل سرویس‌های جاسوسی بوده، با این دستگاه همکاری می‌کرده. و البته این نکته قابل گفتن است که او قبل کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ همراه با خانم لمتون به ایران آمدند و یک گزارش تفضیلی و تحلیلی در مورد احتمال وقوع کودتا در ایران و بعداً هم ما شاهد بودیم که رمز شروع کودتا هم از بی‌بی‌سی خوانده شد که امشب دقیقاً ساعت ۱۲ شب به وقت تهران است. در این پروژه‌ای که برنارد لوئیس دارد، یک سخنرانی ایشان در کنفرانسی دارد، کنفرانس بیلدربرگ از سال ۱۹۵۴ شروع شد، سالانه برگزار می‌شود، کنفرانس بسته است. در این کنفرانس شخصیت‌های سیاسی، نظامی، امنیتی، سرمایه‌داران، صاحبان شرکت‌ها، این‌ها شرکت می‌کنند و در کنفرانسی که در سال ۱۹۷۹ در آوریل ۲۷ تا ۲۹ که می‌شود ۷ تا ۸ اردیبهشت ۱۳۵۸ درست در واقع در اوایل پیروزی انقلاب اسلامی برگزار می‌شود. در آنجا آقای برنارد لوییس بحث تجزیه ایران را مطرح می‌کند که ما باید روی مرزهای زبانی و مرزهای قومیتی در ایران فعالیت کنیم و بالطبع مرز زبانی و مرز قومیتی که اخیراً هم بسیار مطرح شد و آن این که آموزش باید به زبان مادری باشد؛ یعنی مرز زبانی ایجاد بکنیم، مرز ملیتی ایجاد بکنیم. ایران کثیرالملهٔ است؛ یعنی ملت‌های مختلفی هستند. هر یک از ما یک منطقه ملی داریم، کنفرانس برگزار کردند که منطقه ملی حاکمیت کردستان کجاست؛ مرکزیت در واقع منطقه ملی آذربایجان کجاست و در واقع جهت به سمت تجزیه رفت. ما یادمان است که همان دهه ۲۰ زمانی دولت مرکزی ایران استاندار آذربایجان را می‌خواست ارسال کند، پیشه‌وری می‌گفت ما فرستاده دولت مرکزی را به‌عنوان سفیر ایران در آذربایجان می‌پذیریم .حاکمیت ملی داریم. یکی از این گروه‌هایی که این بحث ملیت‌ها و زبان ملی و در واقع بحث تجزیه‌طلبی- که گفتم پشت این‌ها برنارد لوییس بود- را دنبال می‌کردند؛ گروهی است به نام گذار که ۴ سال پیش در لندن تشکیل شدند. بعد از آن گروه گروه‌های بسیار دیگری تشکیل شدند که آخرین آن‌ها در دانشگاه استنفورد بود که در واقع آن گذار ۴ سال پیش کاملاً محو شده بود؛ از بین رفت آن گذار اول. اگر به اسنادش مراجعه شود می‌بینیم که به خوزستان می‌گفت عربستان و بعداً دبیر کل همان گذار و شخصیت‌هایی که در آن گذار بودند، مثل حسن شریعتمداری و آقای ضیا صدرالاشرافی اگر دوستان مصاحبه این‌ها را با یک شبکه آذری‌زبان به نام اراز نیوز دنبال بکنند، آنجا دیگر به صراحت از تجزیه صحبت می‌کنند؛ به صراحت از حاکمیت در واقع ملی در آذربایجان و در کردستان صحبت می‌کنند و ما شاهد هستیم که همان بحث‌های تجزیه طلبی را در واقع به زبان ترکی روشن‌تر بیان می‌کنند. البته بعد از این‌ها هم گروه‌های دیگری هم تشکیل شدند که اجمالاً می‌توان گفت که این یک میراث مارکسیستی یا کمونیستی هم است؛ چنان که فرقه پیشه‌وری و محمد قاضی هم چنین بودند. بعداً هم گروه‌های چپ این را دنبال کردند و دامن زدند با عنوان دموکراسی، با عنوان در واقع آزادی‌خواهی، ولی عملاً نگاهش به سوی تجزیه ایران بوده. البته چنان که اشاره هم کردم، ما شاهد بودیم که در دوران جنگ همین تجزیه‌طلبی یعنی تقسیم ایران، ریز ریز کردن ایران، با حمله نظامی ارتش عراق انجام شد و بخشی هم حمله نظامی عراق به ایران را جزئی از نقشه برنارد لوییس تلقی می‌کنند، در این حمله عراق، ما برای

نخستین بار در تاریخ نظامی معاصر در جهان شاهد بودیم که دو پیمان جهانی ورشو و ناتو علیه ما هم‌پیمان بودند. در واقع تجزیه خوزستان با نام عربستان یک بخش از پروژه بود. بخش نخست متوقف کردن انقلاب، سرنگون کردن نظام جمهوری اسلامی بود که چنان که همچنان شاهدش هستیم این عنوان‌ها هنوز هم در واقع سخن از سرنگونی نظام جمهوری اسلامی است. چرا سپاه پاسداران را به‌عنوان یک نهاد تروریستی مطرح می‌کنند؛ زیرا که سپاه پاسداران نهادی است که محافظ وحدت سرزمینی و محافظ وحدت ملی است. اگر ما بخواهیم وحدت ملی و وحدت سرزمینی آسیب ببینند، باید چنین نهاد قدرتمندی را از صحنه حذف کنیم. البته این‌ها در حوزه الفاظ دارند زندگی می‌کنند؛ در واقعیت چیز دیگری است. آنچه که امر واقع است در ایران، ملت ایران، توانایی ایران، شما اظهارات همین فرماندهان نظامی امریکا مثل مکنزی فرمانده سابق سنت‌کام در مورد توانایی‌های ایران ببینید. همین حادثه‌ای که در عین‌الاسد پیش آمد، حمله موشکی ایران به عین‌الاسد، کسی گمان نمی‌کرد، در مخیله کسی نمی‌گنجید، قابل تصور نبود که می‌شود به پایگاه نظامی امریکا حمله کرد و قبلش هم اعلام کرد. این‌ها نشان می‌داد که ما در نقطه‌ای قرار گرفتیم که هیچ‌گونه خوفی از تجزیه ایران، چه سرزمینی، چه ملی نخواهیم داشت.

اما به هر حال باید مراقب بود و در هر حال باید آنچه که به‌عنوان هویت ملی نامیده می‌شود برای نسل جوان خودمان به‌خوبی تبیین بکنیم. این سخن اصلی من است که اگر ما می‌خواهیم هویت ملی ما به لحاظ وحدت ملی و وحدت سرزمینی آسیب نبینند، عناصر مقوم هویت ملی را تقویت بکنیم.

قانون اساسی، جامعه ایرانی و هویت ایرانیان

علم اجتماعی واساختی و هویّت ایرانی

محمدتقی ایمان[۱]، منصور طبیعی[۲]، علی بندرریگی‌زاده[۳]

چکیده

عناصر بنیادینی که علم اجتماعی واساختی را از سایر گونه‌های علم اجتماعی متمایز می‌سازند این امکان را برای آن فراهم می‌آورند که برساخت مفهوم «هویّت ایرانی» را در متن و بستر واگشایی‌های علمی قرار دهند. به عبارت دیگر، آن عناصری که در پیکرهٔ علم اجتماعی واساختی تنیده‌اند و بدین‌سان، موجودیّت و ماهیّت این گونه از علم را وابسته به خود نموده‌اند همان عناصری هستند که به‌عنوان اجزاء تشکیل‌دهندهٔ این پیکره به‌وجودآورندهٔ ظرفیّت‌هایی برای واکاوی برساخت مفهوم مورد بحث‌اند. بدین طریق، عناصر یا اجزایی که جهان اجتماعی را به‌سان جهانی به تصویر می‌کشند که خلق و بازخلق می‌شوند و بر نقش فعّال انسان در خلق و بازخلق این جهان تأکید می‌کنند همانا عناصر و اجزایی می‌باشند که تدقیق در برساخته‌شدن مفهوم هویّت ایرانی را در ارتباط وثیق و عمیق با آنچه که «انتظام در پراکندگی» نامیده می‌شود ممکن می‌سازند.

واژگان کلیدی: هویّت، واسازی، برسازی، دریدا.

مقدمه

رویکردی به برساخت هویّت وجود دارد که خصوصیّات معیّن اشتراک فردی با دیگران را برجسته می‌سازد. این رویکرد بر ماهیّت ذاتی یا بر مجموعه‌ای از تجارب پای‌فشاری می‌کند که صرف‌نظر از تفاوت‌های گوناگون میان اعضاء- که برای مثال بر نژاد، سن یا جنس مبتنی می‌باشند- در میان تمامی افراد اشتراک دارد. این رویکرد همانا رویکردی ذات‌باور و ذات‌گرا است. این امر بدین سبب است که رویکرد مورد بحث اوّلاً عامل یکدست‌کننده و یکپارچه‌کنندهٔ گروه(ها) را درونی و ذاتی آن(ها) می‌داند و ثانیاً، آنچه سبب این یکدستی و یکپارچگی می‌شود را بر تاریخ، فرهنگ و جغرافیا استعلا و برتری می‌بخشد. هرچند نامی که با این رویکرد دارای بیشترین ارتباط دانسته شده است نام

۱. استاد گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران،iman@shirazu.ac.ir

۲. استادیار گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. mtabiee@rose.shirazu.ac.ir

۳. پژوهشگر پسادکتری، گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. ali.bandarrigizadeh@gmail.com

اریک اریکسون[1] بوده است و هرچند به‌طور عام چنین پنداشته شده است که اریکسون یک ایدهٔ محوری و عمدهٔ واحد را با تأکیدنهادن بر مدل انتخاب عقلانی انسان دنبال می‌کند و می‌کوشد سایر پدیده‌ها را تحت‌الشّعاع این ایده قرار دهد و آن‌ها را در پرتو این ایده تفسیر نماید، امّا باید بدانیم که نظریهٔ اریکسون بسیار پیچیده می‌باشد و ایستادگی خود را در مقابل افراد و عواملی نشان می‌دهد که می‌کوشند پدیده‌ها را حول یک ایدهٔ محوری و عمده تحلیل کنند. حال، این ایدهٔ محوری و عمدهٔ واحد چه انتخاب عقلانی باشد و چه عناصر تکامل‌گرایانه‌ای که از زیست‌شناسی کلان اخذ شده‌اند. به‌زعم اریکسون، هویّت امری انتسابی نیست و بنابراین، با اموری نظیر نژاد، قومیّت و جنسیّت مرتبط نمی‌باشد. در نزد او، هویّت آن چیزی است که «حاصل می‌شود و به دست می‌آید». امّا، رویکرد ذات‌باور یا ذات‌گرایی که از آن سخن می‌گوییم هویّت را کم‌وبیش با ابتناء بر چنین معیارهای ازپیش‌تعیین‌شده‌ای تعریف می‌کند و هویّت خاص گروه‌های اجتماعی را حول امر واحد مشخّص می‌نماید و این‌چنین، به اضمحلال تنوّع و تکثّر دامن می‌زند. بدین‌طریق، رویکرد مورد بحث تمام همّ و غم خود را در جهت یکدست‌ساختن گروه‌هایی به کار می‌گیرد که به‌طور عمده دارای علایق، منافع و جهت‌گیری‌های متفاوت و متباین هستند.

مقالهٔ حاضر با طرح مبانی «علم اجتماعی واساختی» می‌کوشد تا رویکردی بدیل را در حوزهٔ علوم اجتماعی پیشِ روی گذارد و بر این امر مُهر تأیید زند که این گونه از علم اجتماعی در جایگاهی است که توانایی ایستادگی در برابر رویکرد هم‌سان‌ساز را داشته باشد. هدف اصلی این مقاله امّا فراهم‌آوردن ابزارهای نظری‌ای برای واگشایی مفهوم «هویّت ایرانی» با عطف به علم اجتماعی واساختی است.

واسازی و علم اجتماعی واساختی

گونه‌ای از علم اجتماعی که عنوان «علم اجتماعی واساختی» را بر تارک خود دارد بیش و پیش از هر نام دیگری با نام ژاک دریدا[2] در پیوند است. علم اجتماعی واساختی، در واقع، گونه‌ای از علم اجتماعی است که از بطن فلسفهٔ دریدا برآمده است و بر صورت‌بندی ژرف و غنی او از مفهوم «واسازی» استوار گشته است. در این‌جا باید خاطر نشان سازیم که مفهوم واسازی به همان میزان که دارای کاربردی موسّع بوده است، مورد سوءبرداشت و سوءخوانش نیز قرار گرفته است. بدفهمی‌ها و کج‌فهمی‌ها از این مفهوم تا بدان حد بوده است که خودِ دریدا در برابر آنانی فریاد برآورده است که واسازی را هم‌پیوند با «پایانِ فلسفه» دانسته‌اند و آن را به‌سان رهیافتی مورد شناسایی قرار داده‌اند که به ویران‌سازیِ متن، سنّت، حقیقت و پرافتخارترین اسامی در سنّتِ فلسفی گرایش دارد و «خصمی» برای برنامه‌ها و نهادهای آکادمیک است: «آنچه که واسازی نامیده شده است، هیچ‌گاه با

1. Erik Erikson
2. Jacques Derrida

نهادهایِ فی‌نفسه، با فلسفهٔ فی‌نفسه و با زمینهٔ دانشِ فی‌نفسه ضدیّت نداشته است» (دریدا، ۱۹۹۹: ۵). به‌زعم دریدا، واسازی «ایجابیّتی» است که «متقارن با گسست نه‌چندان کاملش از گذشته، و توأم با پاسداشتش از یاد و خاطرهٔ گذشته، طرحی به غایت جدید درمی‌افکند» (همان: ۶). لذا، واسازی درصدد تخریب‌کردن و ویران‌نمودن گذشته نیست؛ در فلسفهٔ دریدا، واسازی متوجّه آن عناصری از گذشته است که دارای اقتدارِ «خاستگاهی»، «سرمنشأیی» و «بنیادی» هستند. از جملهٔ چنین عناصری که البته دارای «حضوری متافیزیکی» است به سوژهٔ حاکم باید اشاره نمود که لزوماً بر مفهوم «ذات» دلالت دارد و با آن هم‌پیوند است (دریدا، ۲۰۰۱: ۲۸۹). واسازی چنین عناصری که حضورشان همواره- باشنده و همه‌جا- باشنده است و تجسّمات تام وت مام ذات‌باوری و ذات‌گرایی‌اند را از درون‌شان به پرسش می‌گیرد.

امّا، پرسش اصلی در این‌جا متوجّه ماهیّت علم اجتماعی واساختی است. به عبارت دیگر، لازم و ضروری می‌باشد که به این پرسش پاسخ دهیم که این گونه از علم اجتماعی از حیث چه اموری از جریانِ غالبِ حاکم بر علوم اجتماعی متمایز شده است. در پاسخ به این پرسش باید خاطرنشان سازیم که این گونه از علم اجتماعی در برابر ایده‌های تثبیت‌شده‌ای مقاومت می‌کند که به ساخت‌کارهای هم‌یگانه‌ساز متوسّل می‌شوند و افراد را در یک پیکرهٔ سیاسی- اجتماعی و در واقع، در قالبِ «امرِ واحد» ادغام می‌سازند و این پیکره یا این امر را به‌عنوان نمایندهٔ وحدت و انسجامِ جامعه عَلَم می‌کنند. علم اجتماعی واساختی در کوششی همیشگی است تا رویکردهای هم‌سان‌ساز و رویکردهایی را که مبیّن و مبرّز انسداد متافیزیکی‌اند، به مُحاق برد. علم اجتماعی واساختی در برابر تأکید بر «امر واحدِ» همواره- حاضر و در- همه‌جا- حاضر مقاومتی همیشگی دارد و قطب مقابل جریانی را در حوزهٔ علوم اجتماعی برمی‌سازد که سوژهٔ مدرن را به‌واسطهٔ برجسته و پُررنگ‌نمودن عنصر «تقلید محض» در مُغاکِ ظلمانیِ در- خود- فرورفتگی گرفتار می‌سازد و او را آن‌سان فرومی‌پاشاند که گویا از بدو امر موجودیّتی نداشته است. گونه‌ای از علم اجتماعی که با واسازیِ دریدایی دارای پیوندهایی وثیق می‌باشد تمام توان خود را به‌کار می‌گیرد تا در برابر درون‌ماندگارانگاریِ جریان غالبی ایستادگی کند که هر آنچه را که دارای کیفیّتی متفاوت می‌باشد به حاشیه می‌راند و مطرود و متروک می‌گرداند و بدین‌طریق، امر عام را بر امر خاص مستولی می‌سازد و دوگانگی‌ای را میان سوژه و ابژه به‌وجود می‌آید که سوژه را «مجبور» می‌سازد و توانایی‌اش برای اندیشیدن را از او سلب می‌کند.

علم اجتماعی واساختی و «هویّت ایرانی»

حال، اگر بخواهیم علم اجتماعی واساختی را با عطف به مفهوم هویّت ایرانی مدّ نظر قرار دهیم و در واقع، اگر قصد داشته باشیم که اصول این گونه از علم اجتماعی را با هدف واگشایی مفهوم پیش‌گفته

واکاوی نماییم، در درجهٔ نخست لازم است که از این امر آگاهی داشته باشیم که در حال فراهم‌آوردن مقدّمات بحثی هستیم که با ضدّ ذات‌باوری در پیوند است و در مقابل جبههٔ ذات‌باور قرار دارد.

علم اجتماعی واساختی در نخستین مواجههٔ اساسی خود با برساختهٔ مفهومی هویّت ایرانی این امر را پیشِ روی می‌گذارد که این برساخته اگر تجسّم هم‌سان‌پنداری یا رویکرد هم‌سان‌ساز باشد یا حتی اگر کوچک‌ترین و جزئی‌ترین پیوندها را با گرایشی داشته باشد که درصدد تقلیل عناصر و مسائل هویّت‌های ایرانی به مجموعه‌ای واحد از اصول مشترک و متصلّب است، آسیب‌های جدّی و بعضاً جبران‌ناپذیری را متوجّه عناصر بنیادین و عناصر متشکّلهٔ نظام اجتماعی خواهد کرد. بر این اساس، اگر «هویّت ایرانی» تحت لوای جریان حاکم بر ساحت علوم اجتماعی قرار گیرد یا بیش از این با رویکرد درون‌ماندگارانگار و اجزاء گوناگون آن در پیوند باشد، ظهور و بروز و وقوع آسیب‌های اجتماعی گریزناپذیر خواهد بود.

در حقیقت، علم اجتماعی واساختی به ما نشان می‌دهد که به برساختی از مفهوم هویّت ایرانی نیاز داریم که عناصر یا اجزاء آن به‌گونه‌ای بازاندیشانه با یکدیگر در پیوند باشند و «بازاندیشیِ مدام» اساس و بنیان وابستگی‌های متقابل آنان را شکل دهد. بدین‌نحو، هیچ‌کدام از این عناصر یا اجزاء مورد بی‌توجّهی یا کم‌توجّهی قرار نخواهد گرفت و ارتباط و پیوند هر یک از آن‌ها با بستر موسّع اجتماعی حفظ خواهد شد. برای این منظور، لازم و ضروری است که عناصر یا اجزاء برساخت هویّت ایرانی از بطن و متن تجارب کنشگران اجتماعی حاصل شوند و بر ارزیابی‌های مستمر رفت‌وآمدی و بر ارزیابی‌هایی استوار باشند که قائم به دیدگاه‌های کنشگرانند.

در صورتی که برساخت مفهومی هویّت ایرانی با بازاندیشی هم‌پیوند گردد، مقصود علم اجتماعی واساختی تا حدّ زیادی تأمین می‌گردد: در این صورت، با برساختی مفهومی مواجه خواهیم بود که هویّت‌های متنوّع و متکثّر اجتماعی را توأمان با این که خارج از بدنهٔ اصلی قرار دارند به جزئی از کلیّت مبدّل می‌کند و به بینش نظری یا دیدگاهی دوام و قوام می‌بخشد که توأمان با این که از برون به درون می‌نگرد، برون را از درون مورد ملاحظه قرار می‌دهد. بدین‌طریق، بینش یا دیدگاهی نضج می‌گیرد که توأمان با این که هویّت‌های چندگانه را از سطح کلان اجتماعی می‌نگرد و هر کدام از آن‌ها را با ابتناء بر کلیّت «هویّت ایرانی» مطمح نظر قرار می‌دهد، به این کلیّت نیز بر اساس هویّت‌های خاص توجّه می‌کند.

اگر چنین بینش یا دیدگاه نظری‌ای استوار و مستحکم شود و سایهٔ خود را بر صورت‌بندی‌های مفهومی «هویّت ایرانی» بگستراند، فضا برای علم اجتماعی واساختی گشوده می‌گردد تا با شدّت و حدّت بیشتری از سیاست‌هایِ «هویّت‌سازِ» هم‌سان‌ساز تبرّی جوید و برداشت‌های موجود و منسوخ از هویّت ایرانی را «واسازی» و سپس «بازسازی» و «برسازی» نماید. بدین‌نحو، با گشودگی‌ای که از پس «فراگیری» حاصل می‌شود علم اجتماعی واساختی قادر می‌گردد که در برابر اشباح دامنه‌گستر ایده‌های تثبیت‌شده (ایمان و بندرریگی‌زاده، ۱۴۰۰: ۶۵-۷۰؛ ۱۴۰۱: ۳۷-۴۴) ایستادگی کند و

تعاریف حاکم بر ساحت معنایی «هویّت ایرانی» را به چالش کشد و دامن این برساختهٔ مفهومی را از جهان‌شمولیّت و از هر آن چیزی بزداید که از-پیش-تعیین‌کننده و از-پیش-تعیّن‌یافته است. «هویّت ایرانی»، بدین‌طریق، امکانیّت‌های جدیدی را برای برساختن «خود» به منصهٔ ظهور می‌رساند و به حمایت و دفاع از عاملیّت انسانی معنا می‌بخشد.

امّا، اگر بخواهیم بر گشودگی‌ای متمرکز شویم که توسّل به اصول علم اجتماعی واساختی پیشِ روی‌مان می‌گذارد، مفاهیم «تفاوت» و «دیگربودگی» را باید نصب‌العین قرار دهیم. اگر این گونهٔ خاص از علم اجتماعی قادر گردد که راهبردهای مشخّصی را برای پرده برداشتن از آنتاگونیسم‌ها و تفاوت‌های سرکوب‌شدهٔ اجتماعی به‌کار گیرد و با اقدامات «واسازانهٔ» خود تقابل‌های مفهومی و نظام‌های سلسله مراتبیِ قهرآلودِ اقتدار و مرجعیّت را کم و بیش بی‌اثر سازد، برساختهٔ مفهومی هویّت ایرانی به برساخته‌ای تبدیل می‌شود که همواره به روی «دیگری» گشوده می‌باشد. بدین‌نحو، «هویّت ایرانی» بیش از این‌که بر طرد یا بعضاً حذف اقلیّت‌ها دلالت کند، به شمولیّت و دربردارندگی تجسّم می‌بخشد و دیدگاهی را فراگیر می‌سازد که تفاوت‌های منکوب‌شده و ناهم‌گونی‌های پنهان نگه‌داشته‌شده و صداهای خاموش‌شده را به حساب می‌آورد.

نتیجه‌گیری

صورتی از علم اجتماعی که از فلسفهٔ واسازانهٔ دریدا متأثّر می‌باشد صورت‌بندی‌های موجود در باب مفهوم هویّت ایرانی را به پرسش می‌گیرد و اَشکال جدیدی از ضدّ- مرجع‌بنیادی را در برابر دیدگان ترسیم می‌کند. علم اجتماعی واساختی این امکان را فراهم می‌آورد که هر آنچه که هم‌اکنون، از زاویهٔ دید رویکردهای اندیشه‌گانی موجود، اساس و بنیان «هویّت ایرانی» را شکل می‌دهد به امری تبدیل شود که همواره تشکیک‌پذیر و پذیرای تفکر، تأمّل و تعمّق است. این دوگانه‌سازی اصولاً بر این امر مبتنی می‌باشد که علم اجتماعی واساختی امور خاص، جزئی و منفردِ مربوط به هویّت ایرانی را در برابر اصول عام جهان‌شمول قرار می‌دهد و تنش و تقابلی دائمی را میان این دو سویه مشخّص می‌نماید.

علم اجتماعی واساختی-در حقیقت امر- رویکرد، روش و راهبردی گسلنده‌ساز می‌باشد که دلایل شکست تفکرات بنیادگرا را به ما می‌آموزد و نسبت به دام‌های نظری و سیاسی آن آگاه‌مان می‌سازد. این گونه از علم اجتماعی از یک‌سو در تلاش است تا برساختهٔ هویّت ایرانی را با انضمامیّتِ واقعیّت اجتماعی ترکیب کند و از سوی دیگر، این برساخته را در تماس با ضدّ- ذات‌گرایی کثرت‌مند سازد. علم اجتماعی واساختی تمام جهد و کوشش خود را برای نقد پیش‌فرض‌هایِ متافیزیکیِ برساخت هویّت ایرانی و به‌چالش‌کشیدن آن‌ها به‌کار می‌گیرد.

این اهداف دوگانه و نقد و مسأله‌برانگیز نمودن رویکردهای موجود صورتِ واقع نمی‌پذیرند مگر این که «هویّت ایرانی» در پیوند با عاملیّت و خودآئینی و در پیوند با بازشناسی و بس‌گانگی برساخته شود. از این جهت، لازم و ضروری است که علم اجتماعی واساختی در راه شکل‌دادن به «خود»های

جدید و صورت‌دادن به سوبژکتیویتهٔ انسانی بکوشد، اهمیّت «در حاشیه زیستن» و «حاشیه‌ای بودن» را مشخّص نماید و فضاهای انتقادی را رشد دهد، بر تعلّق به اجتماع انسانی تأکید ورزد و از «داشتنِ حق برای برخورداری از حقوق» سخن گوید، تکثّر و تنوع و افتراق را سرلوحهٔ خود داشته باشد و پراکندگی‌ها را در کلیّتی منتظم سامان دهد.

منابع

ایمان، محمدتقی و بندرریگی‌زاده، علی (۱۴۰۰)، *فلسفه جامعه‌شناسی: بنیان‌گذاری سنّت‌های قارّه‌ای [جلد اوّل]*، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

ایمان، محمدتقی و بندرریگی‌زاده، علی (۱۴۰۱)، «طرح غیرذاتی، ساحت ذاتی: شبح‌وارگی جهان، شبح‌وارگی انسان»، *فصل‌نامه علمی- پژوهشی حکمت و فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی*، ۱۸(۷۲)، ۲۵-۵۳.

Derrida, Jacques (1999), *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, Edited with a Commentary by John D. Caputo, New York: Fordham University Press.

ifference, Translated by Alan Bass,

آسیب‌شناسی رویکردهای هویت ملی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

فریما جمالی[1]

چکیده

بعد از پیمان وستفالیا در سال ۱۶۴۸ قوانین اساسی کشورها در چارچوب رویکرد دولت ـ ملت با ساخت و تقویت هویت ملی و پاسداری از منافع مشترک یک ملت و بر مبنای احترام به اصل حاکمیت و مرزهای سایر دول شکل گرفتند، این دیدگاه تا قبل از انقلاب ۱۳۵۷ در قانون اساسی ایران نیز جریان داشت، اما بعد از انقلاب اسلامی فهم دینی و آرمان‌های آن در تدوین قانون اساسی جدید به صورت رویکرد امت ـ امامت متجلی شد و در کنار رویکرد دولت ـ ملت ساختار دوگانه‌ای را ایجاد نمود که از نظر اهداف و کارکرد با یکدیگر متفاوت می‌باشند و برتری دادن محتوای فراملی رویکرد امت ـ امامت با تضعیف هویت ملی به آسیب‌پذیری کارویژه‌های آن خواهد انجامید.

واژگان کلیدی: هویت ملی، دولت ـ ملت، امت ـ امامت، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

مقدمه

مفهوم ملت به‌عنوان عنصر اصلی تشکیل دولت‌های مدرن ناشی از تعریف هویت‌های ملی می‌باشد. این مسأله در جوامع چند فرهنگی از اهمیت بیشتری برخوردار است. در ایران اقوام مختلفی طی قرن‌ها با وجود تفاوت‌های دینی، زبانی و فرهنگی بر پایه مشترکاتی چون تاریخ، سرزمین و زبان فارسی هویت جمعی برتری را برای خود شناسایی نموده و به‌عنوان یک واحد جغرافیایی همبسته به حیات مشترک خود ادامه داده‌اند.

امروزه با توجه به نگرانی‌هایی که از جهت مطرح شدن جایگزینی هویت‌های فراملی از یک طرف و پررنگ شدن هویت‌های فروملی[2] و قومی از طرف دیگر بروز نموده، آسیب‌شناسی و توجه به مسأله هویت ملی ضروری به نظر می‌رسد. مخصوصاً که ایران از نظر جغرافیایی و توزیع پراکندگی اقوام در

---

۱. دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه تهران، پردیس کیش. farimajamali@yahoo.com

۲. هویت‌های فروملی هویت هایی هستند که در حالت طبیعی و سالم بایستی زیرمجموعه هویت ملی قرار گیرند مانند هویت‌های قومی، دینی، مذهبی و سایر انواع هویت‌های جمعی.

موقعیتی منحصربه‌فرد به سر می‌برد و تنوع‌های قومی این کشور در شهرهای مرزی واقع شده و با ساکنان کشورهای هم مرز در این زمینه دارای اشتراک می‌باشند، لذا درک و تعریف درست از هویت ملی ایرانی به نحوی که تمامی ساکنین ایران را در بر گیرد و به خارج از مرزهای ایران کشیده نشود دارای اهمیت حیاتی برای تداوم همبستگی ملی ایرانیان قلمداد می‌گردد.

قوانین اساسی کشورها به‌عنوان سند تأسیس دولت ـ ملت‌ها دربردارندۀ ساختار سیاسی کشور و نیز حقوق و آزادی‌های اساسی مردم به شمار می‌روند و تا حدی هم برنامۀ آینده، اهداف و آرمان‌های مشترک ملی را به تصویر می‌کشند، بنابراین هر چند که هویت ملی به شکل مشخص در این اسناد تعریف نمی‌شود، اما امکان بررسی مؤلفه‌هایی که یک نظام سیاسی، ملت را بر مبنای آن شناسایی و تعریف می‌نماید، وجود دارد.

این پژوهش سعی دارد تا به این سؤال پاسخ دهد که آیا قانون اساسی جمهوری اسلامی رویکردی متناسب با درک صحیح از هویت ملی را اتخاذ نموده است؟

با این فرضیه که رویکرد دوگانه‌ای که قانون اساسی برگزیده، بدون توجه عمیق به مفهوم و کارویژه‌های هویت ملی بوده و به تضعیف آن انجامیده است.

تعاریف

- هویت

تا قبل از شکل‌گیری علوم اجتماعی در قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، به سؤالات مربوط به هویت در فلسفه پاسخ داده می‌شد. و ایده جدید مفهوم هویت از عصر روشنگری در نظریات مربوط به حافظه و درک آغاز گشته و توسط نسل اول روان‌شناسان و جامعه‌شناسان به کار گرفته و سپس وارد سایر مباحث علوم انسانی شد. بنابراین هویت را می‌توان از مفاهیم بین رشته‌ای دانست که قلمروهای مختلفی چون فلسفه، تاریخ، انسان‌شناسی، روان‌شناسی، مطالعات فرهنگی، سیاست، اقتصاد و بسیاری دیگر رشته‌ها را به هم مرتبط می‌سازد.

هویت توجه عمده‌ای را در علوم مختلف در نیم قرن اخیر جلب کرده است و هر رشته‌ای سعی در تبیین آن به بهترین نحو نموده، اما در نهایت تعاریف همگی مؤلفه‌هایی مشابه یافته‌اند.

هویت وصف وجود یا تعلق است که از دو مؤلفۀ شناسایی‌کننده و شناسایی‌شده تشکیل می‌شود. افراد هویتشان را به‌عنوان «خود» مورد شناسایی قرار می‌دهند و جامعه، شناسایی‌کننده اصلی هویت می‌باشد که مفهومی را در مقابل خود شکل می‌دهد (İnaç and Ünal, 2013).

هویت مفهومی از خودشناسی است که در مقابل قرینه اجتماع درک می‌گردد و افراد بخشی از گروه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی شناخته شده تلقی می‌شوند و فرد عضویت یک گروه اجتماعی را می‌پذیرد و به همین دلیل می‌توان گفت هویت دارای یک عملکرد نمادین است (Miele Rodas, 2015).

در کتاب‌های روان‌شناسی و رشد، هویت با تمرکز بیشتر بر فرد تبیین می‌گردد؛ هویت چارچوبی است که افراد از آن استفاده می‌کنند تا تجارب زندگی خود را بر اساس آن تفسیر، معنا و نیز اهداف زندگی خود را تعیین کنند. هویت باعث ایجاد یک وحدت درونی در عقاید و ارزش‌های شخصی و گروهی می‌شود (غرایی، ۱۳۸۷).

به صورت کوتاه می‌توان هویت را به‌عنوان «عامل شناسایی» تعریف کرد.

- هویت ملی

مهم‌ترین هویت اجتماعی انسان را می‌توان عضویت او در ملت و در قلمرو سرزمین خاص به شمار آورد. به همین خاطر صاحب نظرانی چون حمید احمدی هویت ملی را بالاترین و عالی‌ترین سطح هویت دانسته‌اند که در مقایسه با سایر هویت‌های اجتماعی از استحکام و تداوم بیشتری برخوردار است (احمدی، ۱۳۸۸).

هویت ملی با معناسازی بر مبنای مجموعه‌ای به هم پیوسته از ویژگی‌های فرهنگی، تاریخی، سیاسی و جغرافیایی شکل می‌گیرد که طی آن افراد در قبال عضویت در یک جامعه سیاسی، احساس همبستگی، تعهد و وفاداری می‌نمایند (زهیری، ۱۳۸۴).

به شکل ساده هویت ملی عامل شناسایی یک ملت از ملت دیگر یا سایر ملل می‌باشد.

مفهوم

- ویژگی‌ها

اول این که هویت در کنش‌های اجتماعی به صورت تدریجی شکل می‌گیرد (محمدی و همکاران، ۱۳۸۹). و هویت ملی در واقع بیان‌کنندهٔ مؤلفه‌ها و مشخصه‌های مشترک ساکنان یک سرزمین است که در طی زمان بوجود آمده‌اند.

دوم، هویت مقوله‌ای سیال، عینی و پویا می‌باشد و در طول تاریخ تغییر و تحول پیدا می‌کند (Hammack, 2015). به این معنی که هویت پدیده‌ای ثابت و تغییر ناپذیر نیست و بایستی با توجه به مقتضیات زمانی مؤلفه‌های جدیدی را در تعریف آن مورد شناسایی قرار داد، لذا هویت ملی پدیده‌ای نیست که صرفا یک بار و برای همیشه تعریف گردد، بلکه با تغییرات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و ضروریات هر دوره باید نوسازی شده و روندی رو به تکامل داشته باشد (نواصری، ۱۳۹۹). همچنین در نظام هویتی جوامع لایه‌های متعددی وجود دارد که میزان تعلق به برخی لایه‌ها بیشتر و واضح‌تر از لایه‌های دیگر است. البته هیچ یک از این تعلق‌ها اولویت مطلق ندارند، در هر زمان میان مؤلفه‌های هویت نوعی سلسله مراتب وجود دارد و این سلسله مراتب پایدار نیست و با زمان تغییر می‌کند. هرجا که مردم احساس کنند قسمتی از هویتشان تهدید می‌شود و در معرض خطر قرار دارد، آن نوع از هویت برای‌شان اولویت پیدا کرده و اهمیتش بیشتر می‌شود و برای حراست از آن واکنش نشان

می‌دهند (معلوف، ۱۳۹۴). لذا عدم توجه صحیح به لایه‌های مختلف هویتی و نادیده گرفتن آن‌ها می‌تواند باعث بروز بحران در هویت ملی گردد.

سوم، هویت با آن که از لایه‌های مختلفی تشکیل شده و انواعی دارد، اما در نهایت امری تقسیم ناپذیر است و هر انسان سالم در نهایت دارای یک هویت یکپارچه می‌باشد.

چهارم، هویت ضرورتا با دو متضاد همراه است: همسانی و تفاوت. به بیان روشن‌تر یعنی کیفیت یکسان بودن در ذات، ترکیب و ماهیت و نیز در هر زمان و همه شرایط (گل‌محمدی، ۱۳۹۲). در هویت ملی تمرکز بر اشتراکات میان افراد یک ملت مهم‌تر از تعریف عنصر بیگانگی و تفاوت با سایر ملل می‌باشد و الزاماً این دیگران دشمن و در مقابل مای ملی به حساب نمی‌آیند.

مؤلفه‌ها

الف) سرزمین

از آنجا که هویت ملی هر ملت در درجهٔ نخست زاییدهٔ محیط جغرافیایی اوست، پس سرزمین و خاک را بایستی اولین و مهم‌ترین عنصر سازنده هویت ایرانی دانست.

ب) تاریخ

آگاهی مشترک افراد یک جامعه از گذشته تاریخی و احساس دلبستگی به آن را تشکیل می‌دهد که عامل اصلی پیوند نسل‌های مختلف به یکدیگر و تداوم آن‌ها قلمداد می‌گردد (ابوالحسنی، ۱۳۸۷). این خودآگاهی و پیوستگی نیازمند تقویت دولت‌ها می‌باشد تا با فراموشی دچار گسست نگردد.

ج) فرهنگ

مقصود از فرهنگ، مجموعه‌ای ذهنی و روانی مشترک است که در گذشته تاریخی شکل گرفته و طی فرآیند جامعه‌پذیری به نسل‌های بعدی منتقل می‌شود (ابوالحسنی، ۱۳۸۷). مؤلفهٔ فرهنگی هویت ملی خود از سه عنصر مهم زبان، دین و آداب و رسوم منبعث می‌گردد:

اول: زبان

زبان یکی از عناصر سازنده اصلی و تعیین‌کننده فرهنگی می‌باشد و از آنجا که مهم‌ترین عامل و ابزار انتقال فرهنگ از نسلی به نسل دیگر است، نقش و کارکردی کانونی در تداوم و استمرار آن دارد (ثلاثی، ۱۳۹۸). اهمیت زبان چنان است که بسیاری از ملل و اقوامی که به دلایل گوناگون، زبان خود را گم کرده‌اند یا زبانشان به حدی دستخوش دگرگونی‌های واژگانی و ساختاری شده که ارتباطش با گذشته از میان رفته، هویت خود را از دست داده‌اند (مرتضویان، ۱۳۷۴)؛ لذا نقش زبان فارسی در

حفظ هویت ملی و انتقال مفاهیم بین نسل‌های مختلف و به‌عنوان عامل ارتباط بین افراد ملت ایران را بایستی کلیدی قلمداد نمود.

دوم: دین

دین فلسفه زندگی و حیات یک فرد را تشکیل می‌دهد (یوسفی و خضری مقدم، ۱۳۹۵). داریوش شایگان درباره غلبه دین در هویت ایرانی اعتقاد دارد که اسلام و به‌ویژه مذهب شیعه، سرچشمهٔ اساسی خاطرهٔ ازلی مشترک ایرانیان است و ایران اسلامی و اسلام ایرانی چنان با یکدیگر آمیخته شده که دیگر تشخیص آن دو از یکدیگر امکان‌پذیر نیست (آزاد ارمکی و وکیلی، ۱۳۹۲). البته در نقش‌دهی به دو عامل زبان و دین بایستی تفاوت‌های آن‌ها را در نظر داشت؛ دین و مذهب به دلیل خصلت انحصارطلبی که دارند بر عنصر تفاوت‌های گروهی بیش از شباهت‌ها تکیه می‌کنند، در حالی که زبان چنین سرشتی نداشته و اگر حساسیتی بر روی آن ایجاد نشود، می‌تواند به‌عنوان عامل ارتباطی بدون حذف یا کنار گذاشتن سایر زبان‌های قومی و محلی باقی بماند. نکته دیگر این که اگر دولت‌ها تنها بر پایه دین مشترک ایجاد شوند و زبان مشترکی تعریف نگردد، در طول زمان بر اثر اختلافات زبانی خطر فروپاشی و تجزیه آن‌ها وجود دارد و دین نمی‌تواند به تنهایی عامل پیوند یک ملت قرار گیرد.

سوم: آداب و رسوم

شیوه‌ها و مدل‌های خاص زندگی یک ملت می‌باشد که به صورت عادت تمامی مردم یک جامعه به آن عمل می‌نمایند، مانند جشن‌ها و شیوه‌های سوگواری. حمایت و برپایی رسوم ملی توسط دولت باعث احساس وحدت و تقویت همبستگی میان مردم می‌گردد.

د: ساختار سیاسی

هویت ملی در بعد سیاسی بدین معنی است که افرادی که عضو یک نظام سیاسی هستند و در داخل مرزهای یک کشور زندگی می‌کنند و موضوع یا مخاطب قوانین آن قلمداد می‌گردند، از لحاظ روانی خود را وابسته به آن بدانند (ابوالحسنی، ۱۳۸۷). این مسأله پیوندی ناگسستنی با کارآمدی دستگاه سیاسی دارد، در صورتی که دولت کارکردهای خود را از دست بدهد و دچار بحران مشروعیت شود، در مواردی که قانوناً امکان اصلاح یا جایگزینی آن وجود نداشته باشد، ممکن است هویت ملی را نیز دچار بحران نماید.

در نهایت ذکر این نکته ضروری است که با توجه به پویایی عناصر هویتی، همه آن‌ها را نمی‌توان در این تقسیم بندی کوتاه قرار داد و امروزه عوامل دیگری نیز به‌عنوان شاخص‌های هویت ملی به کار می‌روند که ممکن است در ذیل این موارد بگنجاند یا این که به‌صورت جداگانه مطرح گردند.

کارویژه‌ها

هویت ملی سالم دارای عملکردهای خاصی است که آن را از سایر انواع هویت متمایز و ممتاز می‌سازد:

الف) ایجاد انسجام و همبستگی ملی

همبستگی ملی به معنای اشتراک نظر افراد یک جامعه در اهداف و آرمان‌های آن می‌باشد. لذا در صورتی که آرمان‌هایی که یک دولت به نمایندگی ملت تعیین و دنبال می‌نماید غیرمنطقی و غیرقابل دسترسی تلقی گردد باعث ایجاد یأس، دلسردی و سرخوردگی ملی گشته و اعتقاد به دولت و اهداف مشترک متزلزل خواهد شد، به همین دلیل قابل تحقق بودن اهداف مشترک بسیار مهم است، زیرا تعریفی که آحاد یک ملت از خود دارند، در واقع تجلی اهداف جمعی آن‌ها بوده که هویت ملی با آن تعریف می‌گردد، در نتیجه اهداف جامعه نیز بایستی با دگرگونی هویت ملی متحول و منطبق گردند.

ب) ایجاد آگاهی ملی و جهت دهی به زندگی اجتماعی

دولت‌ها با تکیه بر هویت ملی نظام ارزشی مورد نظر خود را از طریق آموزش، تبلیغات و سایر ابزارهای جامعه‌پذیری به افراد کشور القاء می‌نمایند (زهیری، ۱۳۸۴). البته امروزه با گسترش شبکه‌های اجتماعی تأثیرگذاری دولت‌ها دیگر انحصاری نبوده و مردم در به وجود آوردن آگاهی ملی و تعیین هدف‌های مشترک سهیم می‌باشند و در مواقعی که دولت را در بیان واقعیات و خواسته‌های ملی عاجز ببینند، باور خود را به اطلاع‌رسانی وی از دست داده و خود یا منابع اطلاعاتی دیگر را جایگزین می‌نمایند.

ج) تعیین ساز و کارهای فرهنگ سیاسی

نگرش مردم به هویت ملی عاملی است که جهت گیری مردم و نظر آن‌ها را در مورد محیط سیاسی تعیین می‌کند (زهیری، ۱۳۸۴). و اساساً هویت ملی با اعتقاد مشترک به مشروعیت نظام سیاسی کشور آغاز می‌شود (فوکویاما، ۱۳۹۸). مشارکت فعالانه مردم در امور سیاسی و باور آن‌ها به تأثیرگذاری بر سرنوشت کشور خویش را می‌توان از نشانه‌های یک هویت ملی قوی دانست. در صورت تضعیف هویت ملی احساس انفعال و بی‌تفاوتی نسبت به مسائل کشور گسترش خواهد یافت و در نهایت عدم حضور ملت در صحنه سیاسی به بحران مشروعیت نظام حکومتی خواهد انجامید؛ بنابراین باید دولت‌ها توان اصلاح ساختار و عملکرد خویش را با مقتضیات زمانی داشته باشند تا بحران مشروعیت ناشی از ناکارامدی به سطح کلان‌تر که همانا بحران هویت ملی است منجر نگردد.

د) میل به ترقی و پیشرفت جمعی

یک ملت با هویت ملی پویا در جهت رشد تدریجی و توسعه همگام فردی و اجتماعی در حرکتند و احساس اعتماد به نفس و جلوگیری از احساس ضعف، خودکم‌بینی و حقارت در مقابل سایر ملل و

پرهیز از خودبیگانگی از نشانه‌های اصلی یک هویت ملی سالم می‌باشد که شرط لازم برای دستیابی به توسعه پایدار در زمینه‌های مختلف قلمداد می‌شود؛ این یک حقیقت است که اگر مردم به کشورشان باور نداشته باشند و به آن افتخار نکنند، به خاطرش کار و فعالیت نخواهند کرد و زمانی که سرزمین فراموش شود، مفهوم منافع ملی و مشترک نیز از میان خواهد رفت.

مبانی تاریخی و نظری

بحث هویت ملی زمانی به‌طور جدی مطرح شد که در جوامع اروپایی بحران‌هایی پدید آمد. پیدایش رنسانس و به دنبال آن، انقلاب‌های صنعتی و سیاسی باعث فرو ریختن هویت‌های قبلی اروپاییان گردید و زمینهٔ ملت‌سازی را برای ساخت دولت‌های مدرن آماده ساخت. لذا بحران هویت غرب را می‌توان علت و سرآغاز اصلی ناسیونالیسم و تشکیل هویت‌های ملی دانست که به تشکیل دولت‌ـ ملت‌ها انجامید (رحمت الهی، ۱۳۸۸).

هر چند که دیدگاه‌های مختلفی در مورد هویت ملی وجود دارد، اما عمدتاً ملت‌ها بر پایه دو دیدگاه غالب تشریح می‌گردند:

الف) دیدگاه ذات‌گرا یا جوهرگرا

که آن را «ناسیونالیسم رومانتیک» یا «نظریه آلمانی» نیز می‌نامند. هویت را ذاتی، ثابت و ارگانیک می‌داند که از زمان تولد تعیین‌کنندهٔ وجود و زیست اخلاقی انسان است. و بنای خود را بر این باور که روحی جمعی وجود دارد قرار داده و این روح جمعی را به‌مثابه هستهٔ سخت و پایدار هویت انسانی قرار می‌دهد که باعث قوام و پایداری هر فرد یا جماعت می‌گردد. این رویکرد از آنجا که گرایشی عام و جهان‌شمول دارد و هویت در آن ثابت و غیر متکثر قلمداد می‌شود، همواره در ستیز و دشمنی با غیر و دیگری به سر می‌برد (نواصری، ۱۳۹۹) و انواع ایدئولوژی‌های ناسیونالیسم افراطی مانند؛ نازیسم، فاشیسم یا انواع بنیادگرایی‌های دینی برآمده از همین نوع نگاه به هویت است که از هویت عاملی خشونت‌بار و سلاحی مرگبار می‌سازند.

ب) دیدگاه برساخت‌گرا یا سازه‌گرا

هویت را ساخته و پرداختهٔ جامعه و شرایط اجتماعی می‌داند که محصول کنش انسان و جامعه، اوضاع و احوال اجتماعی و فاقد هر گونه وجه ذاتی، طبیعی و ابدی می‌باشد. این دیدگاه رویکردی متکثر و مسالمت‌آمیز با دیگری و غیر خود دارد (نواصری، ۱۳۹۹). این برداشت از هویت را روایت «پست مدرن» نیز می‌گویند. اریک هابسبام، ارنست گلنر و آنتونی دی اسمیت را می‌توان از شاخص‌ترین نظریه‌پردازان آن دانست. این دیدگاه به نظر می‌رسد از جهاتی با نظریه فرانسوی ملت همپوشانی داشته باشد که تأثیر انگیزه‌های گوناگون مثل زبان، مذهب، قومیت و سایر ویژگی‌ها را انکار نمی‌کند، ولی آن‌ها را به تنهایی برای تشکیل ملت کافی نمی‌داند. در بینش فرانسوی از وجود

نوعی روح مشترک جمعی سخن گفته می‌شود که ناشی از احساسات ملی، گذشته تاریخی، خاطراتی مشترک مثل پیروزی‌ها و شکست‌ها در جنگ‌ها و تمام رویدادهایی است که آمیخته به اندوه و شادی‌ها به‌عنوان یادگارهایی از زندگی گروهی می‌باشد. همچنان که پیوندهای اقتصادی، اجتماعی و خواست‌های جمعی مردمی که در کنار هم زندگی می‌کنند، آرمان‌ها، اعتقادات و فرهنگ مشترکی را برای‌شان رقم می‌زند (قاضی، ۱۳۸۳).

رویکردهای هویت ملی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

در حالی که به تبعیت از دولت‌های غربی اکثر کشورها رویکرد دولت ـ ملت را به‌عنوان چارچوب تعیین‌کننده نظام سیاسی خود پذیرفته‌اند، قانون اساسی جمهوری اسلامی رویکردی دوگانه را در خود تعریف نموده است:

۱. رویکرد دولت ــ ملت

دولت ـ ملت یا دولت سرزمینی دولتی است که به نام جامعهٔ شهروندانی که خود را به‌عنوان ملت معرفی می‌کنند، اداره می‌شود. مشروعیت دولت در این رویکرد از حق تعیین سرنوشت مردم ناشی می‌گردد و مرزهای سرزمینی محدوده حاکمیت آن را مشخص می‌سازند. مفهوم حاکمیت دولت برای اولین بار در پیمان صلح وستفالیا ۱۶۴۸ مطرح شد که حق دولت‌ها را برای حکمرانی بر مرزهای خود بدون دخالت نیرویی خارجی به رسمیت شناخت. با وجود این که دولت ـ ملت‌ها به دلیل تفاوت‌هایی که در ریشه‌های تاریخی، نظام‌های ارزشی، باورهای مذهبی و زمینه‌های اجتماعی دارند، نظام‌های سیاسی متمایزی را اتخاذ می‌کنند، اما پذیرش اصول پایه‌ای دولت‌های مدرن توسط کشورها برای مراودات بین‌المللی و عدم انزوا در جامعه جهانی ضروری قلمداد می‌گردد. ساختار دولت ـ ملت نخستین بار از طریق قانون اساسی مشروطه به نظام حقوقی ایران وارد شد و به قانون اساسی جمهوری اسلامی منتقل گردید. چهار عنصر ملت، سرزمین، حاکمیت و نظم هنجاری را می‌توان به‌عنوان مؤلفه‌های بنیادین دولت‌های مدرن مورد بررسی قرار داد:

۱ـ۱. جمعیت یا گروه انسانی

در این ساختار عنصر اولیه و بنیادی موجودیت دولت، مردم‌اند. یا به بیان دیگر؛ نخستین شرط شکل‌گیری دولت وجود گروهی انسانی می‌باشد که جامعه‌ای سیاسی را تحقق بخشند (عالم، ۱۳۹۱). ملت مردمی هستند که در چارچوب یک سرزمین و تحت سلطه یک دولت به قواعد و قوانینی مشخص برای رسیدن به هدف و آینده‌ای مشترک پایبندند. در اصل اول قانون اساسی جمهوری اسلامی نحوه شکل‌گیری این دولت توسط ملت بیان گشته: «حکومت ایران جمهوری اسلامی است که ملت ایران، بر اساس اعتقاد دیرینه‌اش به حکومت حق و عدل قرآن، در پی انقلاب اسلامی

پیروزمند خود... با اکثریت ۹۸/۲ درصد کلیه کسانی که حق رای داشتند، به آن رأی مثبت داد» که نشان از این دارد که ملت به‌عنوان قوه موسس در نظام جمهوری اسلامی پذیرفته شده‌اند.

در این قانون هویت مشترک ایرانیان به موجب اصول ۱۲ و ۱۵ با مؤلفه‌های اسلام و مذهب جعفری اثنی عشری و زبان فارسی مورد شناسایی قرار گرفته و در فصل سوم از اصل ۱۹ تا ۴۲ تحت عنوان حقوق ملت، حقوق شهروندی برایشان به رسمیت شناخته شده است. همچنین که طبق اصل ۶ اداره امور کشور باید به اتکا آراء عمومی باشد و اصل ۶۲ عنوان نمایندگان ملت را برای اعضای مجلس شورای اسلامی مورد استفاده قرار داده و تمامی مقاماتی که مستقیماً توسط مردم انتخاب می‌گردند مانند نمایندگان مجلس و رئیس‌جمهور در مقابل ملت مسئولیت دارند. به همین جهت در متن سوگندنامه نمایندگان در اصل ۶۷ آمده: «ودیعه‌ای را که ملت به ما سپرده به‌عنوان امینی عادل پاسداری کنم...»

نکته قابل توجه این که در قانون اساسی جمهوری اسلامی هرجا عنوان ملت یا مردم ایران را آورده، همان مفهوم رایج بین‌المللی را به‌عنوان جمعیت محصور در یک سرزمین مد نظر داشته است، به‌عنوان مثال وقتی در اصول ۱۹ و ۲۰ چنین می‌آورد: «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود.» و «همه افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند.»

۱ـ۲. سرزمین

سرزمین، به‌عنوان عنصر عینی و مادی دولت هم مکانی است برای سکونت گروه انسانی و هم مقر اعمال حاکمیت آن به‌عنوان یک امر واجب می‌باشد. و مرزها عامل تمایز یک گروه انسانی از دیگران بوده و وحدت، هویت و خودآگاهی ملی آنان را شکل می‌دهد. و با تجسم بخشی به ملت موجب بقای حاکمیت می‌گردد (رحمت الهی و آقا محمد آقایی، ۱۳۹۹). مسأله سرزمین در قالب مرزها و تمامیت ارضی در قانون اساسی به این شکل آمده که طبق اصل ۹: «در جمهوری اسلامی ایران، آزادی و استقلال و وحدت و تمامیت اراضی کشور از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند و حفظ آن‌ها وظیفه دولت و آحاد ملت است.» و طبق اصل ۷۸ «هر گونه تغییر در خطوط مرزی ممنوع است مگر اصلاحات جزیی با رعایت مصالح کشور، به شرط این که یک طرفه نباشد و به استقلال و تمامیت ارضی کشور لطمه نزدند و به تصویب چهار پنجم مجموع نمایندگان مجلس شورای اسلامی برسد.»

۱ـ۳. حاکمیت

دولت به‌عنوان عالی‌ترین مرجع اقتدار مدعی سلطه انحصاری در درون قلمرو خویش می‌باشد و به این معنا واجد حاکمیت است. به‌طور مشخص حاکمیت متشکل از دو چیز قلمداد می‌گردد: اول این

که دولت در درون خویش رقیبی نداشته و بر همه گروه‌ها مسلط بوده و حق انحصاری استفاده از زور و قوه قهریه را دارا باشد، و دوم، از نظر خارجی نسبت به دولت‌های دیگر مجزا و مستقل شناسایی شود (وینسنت، ۱۳۸۵).

بند ۱ اصل ۲ مبنای جمهوری اسلامی را حاکمیت الهی برمی‌شمارد: «خدای یکتا و اختصاص حاکمیت و تشریع به او و لزوم تسلیم در برابر امر او.»

اصل ۵۶ در تکمیل این اصل بیان می‌دارد: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ‌کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد...»

لذا حاکمیت اصالتاً در جمهوری اسلامی متعلق به خداوند می‌باشد و او این حاکمیت را در مورد تعیین سرنوشت اجتماعی به انسان واگذار نموده است. این نوع از حاکمیت، تفویضی قلمداد شده و حق سلب آن از جانب غیر خداوند وجود ندارد. بنابراین می‌توان به نوعی این حاکمیت دوگانه را الهی‌ـ مردمی دانست.

۱ـ۴. نظم هنجاری

دولت به‌واسطه اقتداری که دارد به تنظیم قوانین و گونه‌ای نظم منطقی برگرفته از نیروی عقلانیت دست می‌زند و معیارهای دقیق، منظم و سراسری در محدوده قلمرو خود رواج می‌دهد. نظم هنجاری در اینجا به معنای قواعد و اصول خواه اعلام شده یا نشده، ولی پذیرفته توسط اجتماع می‌باشد که دولت برای آن ضمانت اجرا معین کرده است (رحمت الهی و آقا محمد آقایی، ۱۳۹۹).

با توجه به این که قانون اساسی ایران بر اساس دین و مذهب رسمی شکل گرفته، بنابراین نظم هنجاری کشور نیز وفق اصل ۴ مطابق با همین مبنا می‌باشد: «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر این‌ها باید بر اساس موازین اسلامی باشد...»

۲. رویکرد امت ـ امامت

امت ـ امامت که از منابع دینی استخراج گشته به‌عنوان بدیل شیعی نظریه دولت ـ ملت به شمار می‌رود، نظامی سیاسی می‌باشد که بر پایه سه عنصر امت، فراسرزمینی بودن و امامت شکل می‌گیرد:

۲ـ۱. امت

در اسلام به جای مفهوم ملت که بر مشترکات فرهنگی، تاریخی و طبیعی استوار است، مفهوم امت وجود دارد که دارای بافتی تعبدی-تعقلی می‌باشد و مرز بین امت‌ها نیز جغرافیایی و سرزمینی نیست، بلکه هر کس به یگانگی خدا و نبوت رسول اکرم (ص) اعتقاد داشته باشد و بر شریعت قرآن و سنت گردن نهد، جزو امت اسلامی محسوب می‌گردد (قاضی، ۱۳۸۱). یا به بیان دیگر مقصود از امت

اسلامی جامعه‌ای می‌باشد که با انتخاب راهی روشن و هدفی یکسان تحت رهبری سیاسی- الهی مشترک به سوی مسئولیت جهانی خود در حرکت‌اند و در قبال هدایت و رستگاری سایر جوامع احساس وظیفه می‌کنند (مکارم، نیکونهاد، ۱۳۹۹). هر چند که دانشنامهٔ اسلامی[1] اذعان می‌دارد که در قرآن واژه امت بر غیر مسلمانان نیز اطلاق شده است و هر گروه انسانی را که دارای زبان یا سرزمین مشترک هستند می‌توان امت نامید، اما در قانون اساسی جمهوری اسلامی امت به مفهوم جامعهٔ بزرگ مسلمانان می‌باشد.

اصل ۱۱: «به حکم آیه کریمه «ان هذه امتکم امه واحده و انا ربکم فاعبدون» همه مسلمانان یک امت‌اند و دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است سیاست کلی خود را بر پایه ائتلاف و اتحاد ملل اسلامی قرار دهد و کوشش به عمل آورد تا وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام را تحقق بخشد».

در جلسه هجدهم مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی نیز که مربوط به تصویب همین اصل می‌باشد، تعریف واضعان از این واژه مشخص است چنان که آن را بیانگر جامعیت نظام اسلامی و محدود نبودن این نظام در درون مرزهای جغرافیایی تلقی کرده (۱۳۶۴: ۴۵۱) و هدف را ایجاد یک حکومت واحد اسلامی در سراسر جهان عنوان می‌نمایند (۱۳۶۴).

۲ـ۲. فراسرزمینی بودن

در نظام سیاسی اسلام مرزهای کشورها مفهومی ندارند و وظیفهٔ پاسداری از کل سرزمین‌های اسلامی مبنا می‌باشد، بدین صورت که حکومت اسلامی خود را موظف به آزادسازی مردم مسلمان از زیر یوغ و سلطه دشمنان اسلام می‌داند (مکارم و نیکونهاد، ۱۳۹۹). هر چند که امروزه اصول روابط بین‌الملل محدودیت‌هایی در این زمینه ایجاد می‌نماید و تمامیت ارضی و حاکمیت سایر کشورها را بایستی لحاظ کرده و محترم شمرد. می‌توان از مجموع مباحث و مذاکرات باقی مانده این‌گونه احراز نمود که واضعان قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز به این مسأله واقف بودند.

آثار این مسئولیت را در بند ۱۶ اصل ۳ با عبارت «تعهد برادرانه نسبت به همه مسلمانان و حمایت بی‌دریغ از مستضعفان جهان»، اصل ۱۵۲ «دفاع از حقوق همه مسلمانان» و اصل ۱۵۴ «جمهوری اسلامی ایران سعادت انسان در کل جامعه بشری را آرمان خود می‌داند و استقلال و آزادی و حکومت حق و عدل را حق همه مردم جهان می‌شناسد. بنابراین در عین خودداری کامل از هر گونه دخالت در امور داخلی ملت‌های دیگر، از مبارزه حق‌طلبانه مستضعفین در برابر مستکبرین در هر نقطه از جهان حمایت می‌کند» می‌توان مشاهده کرد.

1. https://wiki.ahlolbait.com/

۲ـ۳. امامت

امام به معنای پیشوا و رهبر جامعه اسلامی می‌باشد. ملاک وحدت در نظریه امت- امامت وحدت رهبری آن یعنی همان ولایت فقیه است. این مقام ولایت محدود به مرزهای جغرافیایی نیست و به محض تحقق در یک منطقه از جهان اسلام، امت اسلامی شرعاً وظیفه دارد که از آن اطاعت نماید، از این روی چنانچه در کشوری در بلاد اسلامی چنین حکومت اسلامی شکل گیرد و رهبری آن توان راهبری امت را دارا باشد ام‌القری می‌شود و بایستی مصالح کل امت مسلمان را حفاظت کند (خانی، ۱۳۹۳).

اصل ۵ : «در زمان غیبت حضرت ولی عصر «عج» در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است...»

اصل ۱۰۹ نیز که در مورد شرایط و صفات رهبر آمده، در بند دوم از اصطلاح «رهبری امت اسلام» استفاده نموده که نشان می‌دهد مقام رهبری جمهوری اسلامی فراملی در نظر گرفته شده و با این قرینه بند ۱ اصل ۱۱۰ که تعیین سیاست‌های کلی را بر عهده وی قرار داده و بند ۴ که در مورد فرماندهی کل نیروهای مسلح است بدون توجه به نقش و مسئولیت‌های فراسرزمینی نسبت به امت قابل تفسیر نمی‌باشند.

آثار رویکردهای هویت ملی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

۱. نقد دوگانگی رویکردها

صاحب‌نظران متعدد از ابعاد گوناگون به بررسی رویکرد امت-امامت پرداخته‌اند و اولین نکته‌ای که به آن اشاره می‌شود جنبه آرمانی داشتن آن است، در حالی که رویکرد دولت- ملت از نظر تجربهٔ عملی کشورها با موقعیت زمان و نظم جهانی تناسب دارد، بستر برای تحقق ایده امت-امامت به دلایل ذیل فراهم به نظر نمی‌رسد:

اول این که هر یک از کشورهای مسلمان برتری تاریخی و تمدنی اسلامی را برای خود می‌شناسند و توافقی بر ام القری واحد در عمل وجود ندارد.

دوم، عنصر اهل سنت که جمعیت بیشتری از شیعیان در جهان دارند و تفاوت‌های عقیدتی آن‌ها در این نظریه نادیده گرفته شده است و این مسأله حتی باعث شده که اقوام سنی مذهب ایرانی به‌عنوان اقلیت‌های مذهبی در کشور طبق اصل ۱۲ به حساب آیند.

سوم، خود جهان عرب هم با وجود تشابهات زبانی، فرهنگی و تاریخی هنوز نتوانسته است هماهنگی‌های مؤثر و مستمری در خود ایجاد نماید و ائتلاف پایدار و قدرتمندی را به وجود آورد (خانی، ۱۳۹۳).

چهارم، توجه و اولویت منافع جهان اسلام در برابر منافع ملی به دلیل عدم توجه به مرزهای جغرافیایی چون به صورت تعهدی یک‌جانبه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ذکر شده و به صورت پیمان و توافق با سایر کشورهای اسلامی نیست، علاوه بر خطراتی که برای منافع ملی دارد، می‌تواند مشکلاتی را هم از منظر بین‌المللی ایجاد نماید و با مقاومت سایر کشورها و واکنش آن‌ها روبرو شود. لذا برای رسیدن به آرمان امت جهانی اسلام در قدم اول نیاز به همبستگی و انسجام همه مسلمانان جهان است و این هدف جز از طریق از بین رفتن کلیه تعصبات و تمایزات قومی، فرقه‌ای و مذهبی میان تمامی مسلمانان سراسر دنیا تحقق نخواهد یافت که با توجه به واقعیات جهان امروز بسیار دور از ذهن به نظر می‌رسد.

۲. آسیب‌های احتمالی

در صورتی که رویکردهایی که اتخاذ می‌شود به نحوی باشد که هویت ملی تضعیف گردد و دولت نتواند پویایی و همبستگی ملی را حفظ نماید و پاسخ مناسبی برای حل مسائل اجتماعی آن نداشته باشد، جامعه دچار بحران خواهد شد. بحران هویت در شرایطی اتفاق می‌افتد که افراد جامعه از تأمین نیازهای بنیادی خود ناتوان می‌شوند، در این حالت نظم اجتماعی در هم می‌ریزد (الهی‌منش و مریدی، ۱۳۹۲) یا به عبارت دیگر جامعه دچار آشفتگی و سرگشتگی در ابعاد فردی و اجتماعی می‌گردد. آسیب‌هایی که ممکن است از اختلال در هویت ملی جوامع ایجاد شوند را به‌طور خلاصه می‌توان در سه دسته طبقه‌بندی نمود.

۲ـ۱. آسیب‌های فرهنگی

- اول، عدم پایبندی به هنجارهای عمومی

به این معنا که مردم باور خود را به ارزشمندی و مفید بودن هنجارهای تعریف‌شده توسط دولت از دست بدهند. در این صورت جامعه با هرج و مرج و نابسامانی بسیار روبرو خواهد بود و دولت مجبور خواهد شد تا با هزینه و سختی بیشتری قوانین را در جامعه اعمال نماید.

- دوم، ترجیح مصالح و منافع فردی بر جمعی و از بین رفتن اخلاق عمومی

در صورتی که مفهوم منافع ملی و مشترک در کشوری از بین برود، مردم تنها به منافع فردی خود خواهند اندیشید و این‌گونه تمامی زیرساخت‌های اخلاقی جامعه ویران خواهد شد. فساد شدید دستگاه‌های اداری و مالی از نشانه‌های همین امر می‌باشد.

- سوم، از بین رفتن حس همبستگی اجتماعی

تضعیف هویت ملی به از بین رفتن کارویژهٔ اصلی آن که تقویت احساس همبستگی ملی است منجر خواهد شد و در این حالت بسیج مردم برای مشارکت در فعالیت‌های مشترک اجتماعی با مشکل خواهد بود.

- چهارم، گسست فرهنگی

وقتی پیوندهایی که باید میان فرهنگ ملی و جوانان یک کشور وجود داشته باشند، از هم گسیخته شود، نوعی فاصله و جدایی میان نسل‌های مختلف و اقشار یک اجتماع به وجود می‌آید و خطر آن به صورت از خودبیگانگی و عدم افتخار به فرهنگ خودی بروز خواهد کرد.

۲ـ۲. آسیب‌های اجتماعی

- اول، فقر و نابرابری‌های گستردهٔ اجتماعی

عدم توجه به منافع ملی و برنامه‌ریزی‌های صحیح اقتصادی می‌تواند به بروز فقر و شکاف‌های عمیق طبقاتی در جامعه منجر شود. در این حالت اقشاری که مورد نابرابری قرار گرفته‌اند احساس تعلق خاطرشان نسبت به کشور کم‌رنگ می‌گردد که می‌تواند به خطر بروز تعلقات بیگانه‌دوستی و جدایی‌طلبی در شهرها و استان‌های مرزی منتج گردد. همچنین که با گسترش فقر نرخ جرایم و بزهکاری نیز افزایش خواهد یافت.

- دوم، نا امیدی نسبت به آینده

از دست دادن امید به بهبود شرایط اجتماعی آسیب‌های زیادی را خود به تنهایی به یک کشور وارد می‌کند که از آن جمله می‌توان به بالا رفتن نرخ مهاجرت، خودکشی و پایین آمدن نرخ رشد جمعیت اشاره کرد.

۲ـ۳. آسیب‌های سیاسی

- اول، انفعال و بی تفاوتی نسبت به مسائل کشور

بی تفاوتی مردم و بی عملی آن‌ها در قبال مشکلات کشور یکی از آسیب‌های بزرگی است که از اختلال در هویت ملی به وجود می‌آید. در این حالت نرخ مشارکت مردم در اموری مانند انتخابات بسیار کم خواهد شد و از این طریق دولت پشتوانه ملی خود را از دست خواهد داد.

- دوم، بحران مشروعیت سیاسی

مهم‌ترین آسیبی که تضعیف هویت ملی می‌تواند به کشور وارد سازد بحران مشروعیت می‌باشد. به این مفهوم که مردم اعتماد و اطمینان خود را نسبت به نظام سیاسی و کارآمدی آن از دست بدهند.

نتیجه‌گیری

مباحث هویت ملی و دولت مدرن همگی محصول عصر جدید و تحولات اروپا می‌باشند که سیر تاریخی و مقتضیات ایجادشدهٔ ناشی از آن منجر به ایجاد ساختاری گردیده که آن را ملت-دولت می‌نامند. در حقیقت مفهوم دولت مدرن همگام با هویت ملی شکل گرفت و ارتباطی منطقی بین آن‌ها برقرار گشت. از این منظر، ملت به‌عنوان گروه انسانی دارای پیشینه مشترک که از تشکیل اجتماع خود آگاه است، به‌عنوان عنصر سازنده دولت شناسایی گردید و قوانین اساسی مرسوم در دنیا نیز نه‌تنها بر پایه اراده مردم در لحظه تولد یک نظام سیاسی و تدوین آن، بلکه بر اساس هویت ملی مردم یک سرزمین شکل گرفتند که این امر آن‌ها را با نظام‌های سیاسی که بر اساس ایدئولوژی‌های دینی مبنا یافته‌اند، متفاوت می‌سازد. هر چند که باید به ماهیت این نوع نظام‌های دینی نیز توجه کرد که تا چه میزان بنیان‌های متجدد را پذیرا می‌شوند. نظام‌هایی که دین را یکی از ارکان هویت ملی به شمار می‌آورند برخوردشان با مبانی مدرن و محتوای آن مطمئناً با آن‌هایی که دین و مذهب را عنصر اصلی سازنده نظم هنجاری و سیاسی شناسایی می‌کنند و هویت ملی را به حاشیه می‌رانند متفاوت است. مشکلات قوانین اساسی را که حداکثری از دین پایه می‌گیرند، می‌توان چنین دانست:

۱) دین به دلیل ماهیتی که دارد تمام حوزه‌های هویتی را تعریف و کنترل می‌کند که این مسأله به کمال‌گرایی دولت‌ها منجر می‌شود و اگر به درستی این امر کنترل نگردد باعث بروز بحران‌های هویتی، چه در عرصه هویت‌های فردی مثل جنسیتی، جنسی و اخلاقی و چه در عرصه هویت‌های جمعی از قبیل هویت‌های خانوادگی، فرهنگی، اجتماعی، قومی و ملی می‌انجامد که این بحران‌ها هم برای اجتماع و هم برای نظام سیاسی خطرات جدی در پی خواهد داشت.

۲) دین به علت خاصیت ویژه‌ای که دارد مرزهایی متفاوت با جغرافیا را در بر می‌گیرد. این مرز اعتقاد و ایمان به اصول آن می‌باشد. به این صورت که افرادی را که دارای دین و مذهبی متفاوت هستند حتی در داخل مرز یک کشور به رسمیت نمی‌شناسد یا اگر بشناسد حقوق کمتری برای آن‌ها نسبت به پیروان خود در نظر خواهد گرفت. از طرف دیگر افراد معتقد در سایر مرزهای جغرافیایی را از خود می‌شناسد و می‌خواهد به نحوی در درون خویش آن‌ها را جای دهد که با نظم امروز جهانی این مسأله مشکل‌ساز خواهد بود. بنابراین یکی از نقدهایی که می‌توان بر ساختار قانون اساسی ایران وارد ساخت، همین طراحی دوگانه و متناقض بر مبنای دو رویکرد با اقتضائات و اهداف متفاوت و گاه متضاد می‌باشد که با از بین بردن وضعیت پایدار در کشور، کیفیت و کارایی دستگاه حکمرانی را پایین آورده و جامعه ایران را با چالش‌های شدید در ابعاد گوناگون اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی روبرو می‌سازد. در صورتی که دولت در بازه زمانی مناسب نتواند به این چالش‌ها و مشکلات پاسخ دهد، ممکن است آسیب‌های وارده آثار جبران‌ناپذیری بر آینده کشور وارد آورند. بنابراین تقویت ساختار ملت- دولت و بازتعریف هویت ملی در مقابل هویت‌های فروملی و فراملی و احیای کارویژه‌های آن ضروری به نظر می‌رسد.

منابع

کتاب‌ها

احمدی، حمید (۱۳۸۸). *بنیادهای هویت ملی ایرانی: چارچوب نظری هویت ملی شهروندمحور*. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

بابایی فرد، اسداله (۱۳۹۳). *بحران هویت در جامعهٔ معاصر ایران: رویکردی نظری*. تهران: چاپخش.

پای، لوسین و همکاران (۱۳۸۰). *بحران‌ها و توالی‌ها در توسعه سیاسی*. ترجمه غلامرضا خواجه سروری، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

ثلاثی، محسن (۱۳۹۸). *جهان ایرانی و ایران جهانی*. تهران: مرکز.

رحمت الهی، حسین (۱۳۸۸). *تحول قدرت: دولت و حاکمیت از سپیده‌دمان تاریخ تا عصر جهانی شدن*. تهران: میزان.

رحمت الهی، حسین و آقامحمد آقایی، احسان (۱۳۹۹). *نگاهی نو به مبانی حقوق عمومی (مفاهیم و ارزش‌ها)*. تهران: شرکت سهامی انتشار.

عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۱). *بنیادهای علم سیاست*. تهران: نی.

غرایی، بنفشه (۱۳۸۷). *بحران هویت و مهارت‌های مقابله ای*. تهران: قطره.

فوکویاما، فرانسیس (۱۳۹۸). *هویت: مطالبه کرامت و سیاست ناخشنودی*. ترجمه هانیه رجبی و مهدی موسوی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.

قاضی، ابوالفضل (۱۳۸۱). *بایسته‌های حقوق اساسی*. تهران: میزان.

قاضی، ابوالفضل (۱۳۸۳). *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*. تهران: میزان.

گل محمدی، احمد (۱۳۹۲). *جهانی شدن، فرهنگ، هویت*. تهران: نی.

معلوف، امین (۱۳۹۴). *هویت‌های مرگبار*. ترجمه عبدالحسین نیک گهر. تهران: نی.

میرمحمدی، داود (۱۳۸۳). *گفتارهایی درباره هویت ملی در ایران*. تهران: تمدن ایرانی.

نواصری، عبدالرضا (۱۳۹۹). *هویت ملی در گفتمان‌های معاصر ایران*. تهران: گام نو.

وینسنت، اندرو (۱۳۸۵). *نظریه‌های دولت*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نی.

وینسنت، اندرو (۱۳۶۴). *صورت مشروح مذاکرات بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*. تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، جلد اول، دوم و سوم.

ب) مقاله‌ها

ابوالحسنی، رحیم (۱۳۸۷). مولفه‌های هویت ملی با رویکردی پژوهشی. *سیاست*، دوره ۳۸، شماره ۴، ۱-۲۲.

آزاد ارمکی، تقی و وکیلی، عارف (۱۳۹۲). مطالعهٔ جامعه شناختی تعریف مفهوم هویت ملی میان اندیشمندان ایرانی. *مطالعات توسعهٔ اجتماعی ـ فرهنگی*، دوره دوم، شماره ۱، ۹-۳۵.

الهی منش، محمد حسن و مریدی، فاطمه (۱۳۹۲). حکومت و بحران هویت دینی در ایران. *پژوهش‌های سیاسی و بین المللی*، سال چهارم، شماره ۱۶، ۹۰-۱۰۶.

جوان آراسته، حسین (۱۳۷۹). امت و امامت؛ نگاهی دوباره. *حکومت اسلامی*، شماره ۱۶، ۱۵۸-۱۷۳.

خانی، حسین (۱۳۹۳). امت گرایی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران؛ تطبیق دکترین‌های ام القرای و تعامل فزاینده. پژوهش‌*های راهبردی سیاست*، سال دوم، شماره ۸ (پیاپی ۳۸)، ۹-۳۰.

زهیری، علیرضا (۱۳۸۴). چیستی هویت ملی. *علوم سیاسی*، شماره ۲۹، ۲۹-۵۰.

قادری، حاتم (۱۳۸۱). چالش‌های دولت و هویت ملی در گذشته و حال. *مطالعات ملی*، شماره ۱۱، ۱۲۹-۱۴۲.

محمدی، جمال، خالق‌پناه، کمال و محمدی، فردین (۱۳۸۹). جدال سنت و مدرنیته در راستای ساختن و برساختن هویت جمعی جوانان در جوامع شبه مدرن. *مطالعات جامعه‌شناسی*، سال دوم، شماره ۸، ۷۷-۹۱.

مرتضویان، سید علی (۱۳۷۴). بحران هویت ملی: نقش زبان و خط مشترک در بازسازی هویت ملی. *مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز*، دوره دوم، شماره ۹، ۳۵-۴۶.

مکارم، روح الله و نیکونهاد، حامد (۱۳۹۹). تاملی بر چالش‌های نظام امت امامت در تلاقی با اقتضائات دولت مدرن در نظم حقوق اساسی جمهوری اسلامی. *دانش حقوق عمومی*، شماره ۲۸، ۷۱-۹۲.

یوسفی، فرزانه و خضری مقدم، نوشیروان (۱۳۹۵). *هویت فردی و اجتماعی و عوامل مؤثر در بهسازی خود*. اولین کنفرانس بین‌المللی پژوهش‌های نوین در حوزه علوم تربیتی و روان‌شناسی و مطالعات اجتماعی ایران، کد COI: ESCONF01_493.

Articles

Filonik, J., & Kucharski, J. (2021). Discourses of Identity in the Ancient World: Preliminary Remarks. Polis: *The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, 38(1), 1-5.

Hammack, P. L. (2015). Theoretical foundations of identity. *The Oxford handbook of identity development*, 11-30.

İnaç, H., & Ünal, F. (2013). The construction of national identity in modern times: Theoretical perspective. *International journal of humanities and social science*, 3(11), 223-232.

Miele Rodas, J. (2015). Identity. In: R. Rachel Adams, Benjamin Reiss and David Serlin, ed., Keywords for Disability Studies. *NYU Press*.

هویت ایرانی و ابعاد آن: همسازی و تعادل یا ناسازگاری و تعارض

محمدجواد چیت‌ساز[1]

چکیده

تاریخ معاصر ایران با پرسش هویت و به‌ویژه در سال‌های اخیر، هویت ایرانی - اسلامی عجین شده است. این آمیختگی چنان است که می‌توان فرایندهای مختلف اجتماعی فرهنگی و سیاسی اعم از مدرنیزاسیون، توسعه، مشروطه‌خواهی، قیام‌های اجتماعی، انقلاب اسلامی و غیره را حول محور هویت (پرسش هویت) از نو صورت‌بندی کرد. مسأله تنوع هویتی از یک طرف و مرتبط بودن مقوله همبستگی و انسجام ملی با نحوه مدیریت خرده‌هویت‌ها، کشورها را به سیاست‌گذاری و اجرای برنامه‌های مدیریتی برای انسجام هویتی و در نهایت هویت ملی یکپارچه واداشته است. مسأله اصلی این است که چگونه می‌توان هویت‌های اجتماعی متعدد را در درون هویتی کلی‌تر همانند هویت ملی که بالاترین سطح هویت ملی در هر کشوری است، هماهنگ کرد. سرزمین تاریخی ایران به سبب موقعیت جغرافیایی‌اش، همواره کانون فرهنگ‌ها و تمدن‌های گوناگون بوده است و این وضعیت زمینه‌ساز تنوع هویتی در کشور شده است. این تنوع هویتی به اشکال و اقسام گوناگونی همچون هویت ملی، دینی، قومی و مدرن دیده می‌شود. رابطه بین این ابعاد یکی موضوعات مورد توجه سیاست‌گذاران، برنامه‌ریزان، محققان و پژوهشگران علوم انسانی و اجتماعی از گذشته تا به حال بوده و مطالعات و پژوهش‌های زیادی را برانگیخته است. این مطالعه که به صورت مرور نظام‌مند انجام شده به بررسی میزان قوت ابعاد چهارگانه هویت ایرانی در شاکله هویت ایرانی و نوع رابطه بین این ابعاد پرداخته است. پژوهش‌ها نشان می‌دهد ابعاد چهارگانه هویت دینی ملی قومی و مدرن در شاکله هویت ایرانی وجود دارند، ولی درباره این که کدام یک از این ابعاد از قوت بیشتری برخوردار است، اختلاف نظر وجود دارد. در برخی پژوهش‌ها حضور و قوت ابعاد به ترتیب هویت دینی هویت ملی هویت قومی و هویت مدرن گزارش شده است و در برخی پژوهش‌ها این ترکیب به این قرار است: هویت ملی هویت دینی هویت قومی و هویت مدرن.

واژگان کلیدی: هویت ایرانی، همسازی، تعارض.

---

۱. عضو هیئت علمی (استادیار) پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی.
j.chitsaz@gmail.com

مقدمه

پرسش از هویت در ایران معاصر، به هیچ روی پرسش جدیدی نیست، تاریخ معاصر ایران با پرسش هویت و به‌ویژه در سال‌های اخیر، هویت ایرانی ـ اسلامی عجین شده است. این آمیختگی چنان است که می‌توان فرآیندهای مختلف اجتماعی، فرهنگی و سیاسی اعم از مدرنیزاسیون، توسعه، مشروطه‌خواهی، قیام‌های اجتماعی، انقلاب اسلامی و غیره را حول محور هویت (پرسش هویت) از نو صورت‌بندی کرد (صدیق سروستانی و قادری، ۱۳۸۷). هویت مسألهٔ فرد یا جامعه‌ای خاص نیست، بلکه می‌توان گفت امری جهانی است. در بیشتر جوامع موضوعاتی مانند نوستالژی هویتی، بحران هویت، سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی هویتی و منازعات ناشی از بنیادگرایی هویتی، بخشی از نیروی برنامه‌ریزی سیاست‌گذاران و صاحب‌نظران را به خود اختصاص داده است؛ بنابراین به قول استوارت هال (۱۳۸۳: ۳۲۰) باید به پرسش هویت بازگردیم؛ زیرا «پرسش هویت به‌سوی ما بازگشته است».

امروزه جنبه‌های گوناگون مسأله هویت از سوی متفکران اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است. شرایط کنونی ارتباطات جهانی، گسترش فناوری ارتباطات و اطلاعات، رویارویی فرهنگی مداوم و... سبب شده است که مسأله هویت در ابعاد مختلف ازجمله دینی و ملی به موضوعی کانونی در بررسی‌های اجتماعی تبدیل شود (سفیری و غفوری، ۱۳۸۸: ۲).

مسأله تنوع هویتی و مرتبط بودن مقوله همبستگی و انسجام ملی با نحوه مدیریت خرده‌هویت‌ها کشورها را به سیاست‌گذاری و اجرای برنامه‌های مدیریتی برای انسجام هویتی و در نهایت هویت ملی یکپارچه واداشته است. مسأله اصلی این است که چگونه می‌توان هویت‌های اجتماعی متعدد را در درون هویتی کلی‌تر همانند هویت ملی که بالاترین سطح هویت ملی در هر کشوری است، هماهنگ کرد (عبدالهی، ۱۳۷۵: ۱۲۶). با عنایت به تکثر هویتی در جوامع کنونی، در مورد ایران باید گفت سرزمین تاریخی آن به سبب موقعیت جغرافیایی‌اش، همواره کانون فرهنگ‌ها و تمدن‌های گوناگون بوده است و این وضعیت زمینه‌ساز تنوع هویتی در کشور شده است. این تنوع هویتی به اشکال و اقسام گوناگونی همچون هویت ملی، دینی، قومی و مدرن دیده می‌شود. رابطه بین این ابعاد یکی موضوعات مورد توجه سیاست‌گذاران، برنامه‌ریزان و محققان و پژوهشگران علوم انسانی و اجتماعی از گذشته تا به امروز بوده و مطالعات و پژوهش‌های زیادی را برانگیخته است. بررسی قانون اساسی، اسناد بالادستی نظام جمهوری اسلامی در حوزه فرهنگی، اجتماعی، علمی نشان می‌دهد موضوع هویت ایرانی یکی از موضوعات کلیدی این اسناد است. علاوه بر برنامه‌های رسمی دولت، تألیفات، پژوهش‌ها و همایش‌های انجام‌شده در قلمرو موضوعی هویت نیز نشانه روشن اهمیت هویت و مقولات مرتبط با آن است.

یکی از مسائل مهم که نیاز ما به پژوهش‌های هویت را پررنگ می‌کند، منابع هویت ایرانی و میزان قوت ابعاد مختلف آن است. نکته مهم دیگر بررسی ارتباط بین ابعاد مختلف هویت ایرانی (دینی، ملی، قومی، مدرن) با یکدیگر و بررسی نوع رابطه این هویت‌ها با یکدیگر است. اندیشمندان

بسیاری در سطح نظری و تجربی به این سؤال پاسخ گفته‌اند که در این مقاله تلاش خواهد شد با استفاده از روش مرور نظام‌مند به این مهم بپردازیم.

مطالعات نظام‌مند با یافتن مطالعات پژوهشی مرتبط، تلفیق یافته‌ها به شیوه غیرسوگیرانه، به خلاصه کردن شواهد، روزآمدسازی اطلاعات بدون نیاز به مطالعه همه متون پژوهشی و ایجاد شکل شفاف‌تر (با تطبیق و مقایسه) نتایج می‌پردازد. (پورتقی، ۱۳۹۶) نتایج مرور نظام‌مند به شناخت مشکلات و ارائه راهکارها و برنامه‌ریزی مدیریتی کوتاه‌مدت و بلندمدت کمک بسیاری می‌کند. از طرف دیگر، مطالعات مرور نظام‌مند در هر حوزه موضوعی به‌طور معمول هرچند سال یک‌بار انجام می‌شود و سایر پژوهشگران از خروجی‌های آن بهره‌مند می‌شوند.

در سال‌های اخیر، با توجه به افزایش چشمگیر پژوهش‌های علمی حجم قابل قبولی از پژوهش‌ها حول مسأله هویت ایرانی شکل گرفته که برای بررسی دقیق‌تر و روشن کردن مسیر آینده باید مورد بازخوانی قرار گیرد. هدف تحقیق حاضر ارائه گزارشی از پژوهش‌های منتشرشده در زمینه منابع هویت ایرانی و نوع رابطه بین ابعاد هویت ایرانی در دو دهه گذشته (۱۴۰۰-۱۳۸۰) است. انجام چنین پژوهشی از آن جهت اهمیت دارد که می‌تواند تصویر موجزی از پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه هویت ایرانی به دست دهد تا بتوان از تکرار سیاست‌های ناموفق در زمینه هویت ایرانی پیشگیری کرد. با انجام چنین مروری می‌توان با دیدی انتقادی به پژوهش‌های پیشین نگریست و با تلفیق دستاوردهای این تحقیقات، تصویری از میزان قوت ابعاد هویت ایرانی در شاکله هویت ایرانیان ارائه کرد و رابطه بین ابعاد هویت ایرانی را مشخص کرد.

روش

این مطالعه به‌صورت مرور نظام‌مند انجام شده است. مطالعات نظام‌مند با یافتن مطالعات پژوهشی مرتبط و تلفیق یافته‌ها به شیوه غیرسوگیرانه، به خلاصه کردن شواهد، روزآمدسازی اطلاعات بدون نیاز به مطالعه همه متون پژوهشی و ایجاد شکل شفاف‌تر (با تطبیق و مقایسه) نتایج می‌پردازد (پورتقی، ۱۳۹۶). نتایج مرور نظام‌مند به شناخت مشکلات و ارائه راهکارها و برنامه‌ریزی مدیریتی کوتاه‌مدت و بلندمدت کمک بسیاری می‌کند. از طرف دیگر، مطالعات مرور نظام‌مند در هر حوزه موضوعی به‌طور معمول هرچند سال یک‌بار انجام می‌شود و سایر پژوهشگران از خروجی‌های آن بهره‌مند می‌شوند. راهبرد جستجوی مقالات و پایان‌نامه‌ها با استفاده از کلیدواژه‌های هویت ایرانی، هویت اسلامی، هویت قومی، هویت مدرن و هویت ملی است. مقالات فارسی و پایان‌نامه‌ها در پایگاه‌های اطلاعاتی همچون نورمگز، پرتال جامع علوم انسانی، مگ ایران، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی و پایگاه اطلاعاتی گنج (پایان‌نامه‌ها) در بازه زمانی ۱۳۸۰ تا ۱۳۹۹ مقالات علمی پژوهشی و پایان‌نامه‌ها جستجو شد. در نهایت ۲۰۸ مقاله و پایان‌نامه در مرحله اول

انتخاب شد. با اســـتفاده از معیارهای ورود و خـــروج و حذف موارد تکراری، منابع بـــه ۴۳ مقاله و پایان‌نامه کاهش یافت. در ادامه با بررسی کل مقالات و پایان‌نامه‌ها و حذف مقالات و پایان‌نامه‌های غیر مرتبط در نهایت ۱۹ مقاله و پایان‌نامه وارد مطالعه شدند. ویژگی‌ها و ابعاد مورد بررسی در پژوهش‌های مورد نظر در جدول شماره ۱ آمده است.

جدول شماره ۱: ویژگی‌ها و ابعاد موردبررسی در پژوهش‌های مورد نظر

ردیف	محقق	جامعه آماری	ابعاد مورد بررسی هویت ایرانی			
			هویت دینی	هویت ملی	هویت قومی	هویت جهانی (مدرن، غربی)
۱	سید رحیم ابوالحسنی	شهروندان تهرانی	*	*	*	*
۲	محمدتقی ایمان	دانشجویان دانشگاه شیراز	*	*	*	*
۳	شیدا پورزیتانی	افراد ۱۸ سال به بالای عرب ساکن خوزستان	---	*	*	*
۴	علی رفیعی جیردهی	افراد ۱۸ سال به بالای گیلک ساکن رشت	---	*	*	*
۵	صدیق سروستانی، رحمت اله و ابراهیم حاجیانی	افراد ۱۸ تا ۶۵ سال ساکن خانوارهای شهری ساکن ۳۰ استان کشور	*	*	*	*
۶	محمود رهبر قاضی	شهروندان اصفهانی	*	*	---	*
۷	محمد سلگی	دانشجویان دانشگاه‌های تهران	*	*	*	*
۸	محمد عبدالهی	افراد ۱۸ ساله و بالاتر که قومیت فارس، ترک، لر، عرب، کرد و بلوچ داشته‌اند و به ترتیب در شهرهای اصفهان، تبریز، خرم‌آباد، اهواز، سنندج و زاهدان ساکن بوده‌اند.	---	*	*	*
۹	قادر زاده امید	همه دانشجویان دختر و پسر دانشگاه کردستان	---	*	*	*
۱۰	مریم لطفی	جوانان ۱۸ تا ۳۰ سال نیشابور	-----	*	*	*

ردیف	محقق	جامعه آماری	ابعاد مورد بررسی هویت ایرانی			
			هویت دینی	هویت ملی	هویت قومی	هویت جهانی (مدرن، غربی)
۱۱	مزیدی	نوجوانان و جوانان ساکن در شهرهای یزد و ساری	*	*	-----	*
۱۲	میرزایی ملکیان	جوانان ۱۵ تا ۲۹ ساله تهرانی	*	*	*	*
۱۳	سعید اسکندری	کلیه افراد بین ۱۸-۵۵ ساله شهر ارسنجان		*	*	*
۱۴	هانیه امانی شهرک	کاربران ایرانی فیس بوک	*	*	------	*
۱۵	آرام شیرزاد	شهروندان بالای ۱۵ سال شهر مریوان	*	*	*	
۱۶	باقریان فر مصطفی، علی سیادت و یعقوب لهرابی	دانشجویان کارشناسی دانشگاه اصفهان در سال ۹۶-۱۳۹۵	*	*	*	*
۱۷	سینا امینی زاده و داریوش بوستانی	دانشجویان دانشگاه شهید باهنر کرمان	*	*	-----	*
۱۸	حبیب صبوری خسروشاهی نسرین آذرگون	دانشجویان دانشگاه آزاد واحد تهران شرق	*	*	*	*
۱۹	فردین محمدی	دانشجویان دانشگاه کردستان	----	*	*	*

یافته‌ها

مطالعات بسیاری در خصوص هویت در جامعه ایران به انجام رسیده است. هرکدام از این مطالعات با رویکردی خاص به بررسی کمّ و کیف مفهوم هویت پرداخته و اطلاعات گران‌بهایی در باب ابعاد گوناگون آن فراهم آورده‌اند. بررسی نظام‌مند این مطالعات، کمک به سیاست‌گذاران اجتماعی و فرهنگی و تصمیم‌گیران نظام سیاسی است و اطلاعات مناسبی را در باب هویت‌پژوهی در ایران پیش

روی دانش‌آموختگان، پژوهشگران و علاقه‌مندان علوم انسانی و اجتماعی قرار می‌دهد. بررسی مطالعات هویت‌پژوهی چه در سطح مطالعات نظری و چه در سطح مطالعات تجربی نشان می‌دهد چند سؤال اساسی در پیش روی محققان این حوزه قرار دارد: منابع هویت کدام است؟ هویت ایرانی از چه ابعادی تشکیل‌شده است؟ میزان قوت هر یک از ابعاد هویت در جامعه ایرانی چگونه است؟ رابطه این ابعاد با یکدیگر چگونه است؟ آیا می‌توان از همسازی عناصر هویت ایرانی نام برد و یا این که این عناصر در تضاد با یکدیگر قرار دارند؟ متغیرهای تأثیرگذار بر هویت ایرانی کدام است؟. هرکدام از سؤالات و یا ترکیبی از این سؤالات انگیزه انجام پژوهش‌های هویت پژوهشی در ایران بوده است که ترکیب نتایج این مطالعات می‌تواند اطلاعات کامل‌تری پیش روی محققان این حوزه قرار دهد. این مطالعه قصد دارد به پژوهش‌هایی بپردازد که سؤال اصلی آن‌ها کمّ و کیف رابطه ابعاد مختلف هویت ایرانی است و تلاش شده پژوهش‌هایی انتخاب شود که از بین ابعاد هویت ملی، دینی، قومی و مدرن حداقل بررسی سه بعد از ابعاد چهارگانه را مدِ نظر خود قرار داده باشند. بررسی این پژوهش‌ها نشان می‌دهد ۵۶ درصد پژوهش‌ها ابعاد چهارگانه هویت ایرانی را با هم بررسی کرده‌اند. ۴۴ درصد به بررسی سه بعد از ابعاد هویت ایرانی پرداخته‌اند. بررسی ابعاد مورد بررسی نشان می‌دهد تمامی این پژوهش‌ها به بررسی ابعاد هویت ملی و مدرن اقدام کرده‌اند و هویت دینی و هویت قومی در ۷۸ درصد این پژوهش‌ها بررسی‌شده است. بررسی جامعه آماری این پژوهش‌ها نشان می‌دهد ۴۵ درصد شهروندان جامعه آماری آن‌ها را تشکیل داده است، ۲۲ درصد دانشجویان و ۳۳ درصد جوانان موضوع مطالعه بوده‌اند. تنها یک مطالعه در سطح ملی انجام شده است و در این مطالعه نمونه خوشه‌ای بوده و خوشه‌ها بر اساس سطح توسعه‌یافتگی انتخاب شده‌اند. گستره آماری بقیه مطالعات در سطح شهر و یک یا چند دانشگاه بوده است.

بررسی میزان قوت ابعاد چهارگانه هویت ایرانی در مطالعات تجربی

بررسی پژوهش‌ها نشان می‌دهد ابعاد چهارگانه هویت دینی، ملی، قومی و مدرن در شاکله هویت ایرانی وجود دارند، ولی درباره این که کدام‌یک از این ابعاد از قوت بیشتری برخوردار است اختلاف نظر وجود دارد. در برخی پژوهش‌ها حضور و قوت ابعاد به ترتیب هویت دینی، هویت ملی، هویت قومی و هویت مدرن گزارش شده است و در برخی پژوهش‌ها این ترکیب به این قرار است: هویت ملی، هویت دینی، هویت قومی و هویت مدرن. البته برخی پژوهش‌ها میزان قوت ابعاد مختلف هویت ایرانی را در بین پاسخ‌گویان را به قرار دیگری گزارش کرده‌اند که به نظر می‌رسد علت اختلاف نظر به نحوه شاخص‌سازی در مورد ابعاد مختلف هویت ایرانی و جامعه آماری بازگردد.

جدول شماره ۲: میزان قوت ابعاد هویت ایرانی در پژوهش‌ها

محقق	سید رحیم ابوالحسنی			ابراهیم حاجیانی			محمد سلگی			علی رفیعی جیردهی		
میزان / ابعاد هویت	پایین	متوسط	بالا	پایین	پایین	پایین	پایین	متوسط	بالا	پایین	متوسط	بالا
هویت دینی (مذهبی، امتی)	۵	۶/۳	۸۸/۷	۵/۸	۲۴/۱	۷۰/۲	۱۲/۶	۲/۹	۷۰/۴	---	---	---
هویت ملی	۱/۴	۴/۴	۹۴/۲	۳/۶	۳۰/۳	۶۶/۴	۱۶	۱/۹	۸۲/۱	۶/۵	۵/۴۲	۹/۵۱
هویت قومی	۴/۲	۹/۷	۸۶	۱۵/۷	۳/۳۲	۵۲	۱۱/۴	۱/۷	۸۶/۹	۲/۵	۷/۴۷	۷/۴۷
هویت مدرن (جهانی)	۱۰/۳	۲۰/۳	۶۹/۴	۱۰/۲	۵۸/۷	۳۱/۱	۲۵/۸	۰/۹	۷۳/۳	۶۱	۳/۳۷	۷/۱

محقق	شیدا پورزیتانی			محمد میرزائی ملکان			قادر زاده امید			فردین محمدی		
میزان / ابعاد هویت	پایین	متوسط	بالا	پایین	متوسط	بالا	پایین	متوسط	بالا	قوی	متوسط	ضعیف
هویت دینی (مذهبی، امتی)	---	---	---	۲۰/۶۷	۲۲/۱۳	۵۷/۲	---	----	----	---	----	----
هویت ملی	۷/۳۳	۲/۳۴	۹/۳۱	۱۱/۶	۱۸/۹	۷۹/۳	۷	۴۳	۵۰	۲۳/۱	۳۶/۹	۴۰
هویت قومی	۶/۲۰	۱/۴۱	۳/۳۸	---	---	---	۸/۴	۸/۳۸	۵/۵۶	۵۴/۵	۳۱/۵	۲۴
هویت مدرن (جهانی)	۳۰	۴/۴۰	۶/۲۹	۲۸/۳	۳۰	۴۱/۷	۳/۱۳	۵/۶۵	۲/۲۱	۵۷/۸	۲۳/۷	۱۸/۵

محقق	لطفی		
میزان / ابعاد هویت	پایین	متوسط	بالا
هویت دینی (مذهبی، امتی)			
هویت ملی	۱/۳	۳۱/۵	۶۷/۲
هویت قومی (محلی)	۱۰/۴	۶۰/۳	۲۹/۲
هویت مدرن (جهانی)	۷/۴	۶۴/۲	۲۸/۴

جدول شماره ۳: میزان قوت ابعاد هویت ایرانی در پژوهش‌ها

ابعاد / محقق	میانگین (از ۵)				
	ایمان	رهبر قاضی	باقریان	حبیب صبوری	عبدالهی
هویت دینی (مذهبی، امتی)	۳/۳	۳/۷۹	۴/۳۹	۳	
هویت ملی	۳/۵۶	۸/۴	۴/۰۱	۳/۳	۵۵/۶
هویت قومی	۳/۴۴	----	۳/۵۵	۳	۲۸/۷
هویت مدرن (جهانی)	۳/۵۳	۳/۳۴	۴/۲۵	۳/۴	۱۵/۷

بررسی رابطه ابعاد چهارگانه هویت ایرانی در مطالعات تجربی

بررسی رابطه ابعاد مختلف هویت ایرانی در پژوهش‌های هویت‌پژوهی نشان می‌دهد سه نوع رابطه از اهمیت بیشتری برخوردار است:

۱) رابطه هویت ملی و دینی

بررسی پژوهش‌های مورد بررسی نشان از همسازی و هماهنگی ابعاد هویت ملی و دینی در شاکله هویت ایرانیان دارد. بنا بر نتایج این پژوهش‌ها میزان قوت و برجستگی ابعاد ملی و دینی هویت ایرانی در حد بالا گزارش شده است؛ به‌طوری که در اکثر پژوهش‌ها این دو بعد از ابعاد هویت از میانگین بیشتر و از قوت بیشتری برخوردار بوده‌اند. بنا بر نتایج این پژوهش‌ها ابعاد ملی و دینی هویت ایرانی در طول سال‌های متمادی به همسازی و هماهنگی رسیده‌اند و رابطه بین این ابعاد در پژوهش‌های متعددی مثبت و معنادار و با رابطه قوی گزارش شده است. در پژوهش مزیدی که هم‌زمان رابطه ابعاد مختلف هویت به دو روش آشکار (پیمایشی) و ضمنی[1] سنجش شده، تنها رابطه معنادار و مثبت بین رابطه ابعاد آشکار و ضمنی در مورد ابعاد هویت در مورد رابطه هویت ملی و دینی گزارش شده است.

۲) رابطه هویت قومی و هویت ملی

بررسی نتایج پژوهش‌های مورد بررسی نشان می‌دهد که سه نوع رابطه بین ابعاد هویت قومی و ملی گزارش شده است:

---

۱. برای بررسی سنجش ابعاد به‌صورت ضمنی از یک آزمون مطرح در حوزه شناخت اجتماعی به نام آزمون تداعی ضمنی استفاده شده است. این آزمون کامپیوتری که یک تکلیف طبقه‌بندی واژه‌ها در دسته‌های مشخص است و زمان واکنش را ثبت می‌کند، برای اندازه‌گیری و مقایسه قوت پیوند میان مفاهیم مختلف در ذهن افراد ساخته شده است.

الف) مثبت و معنادار: بر اساس نتایج این نوع پژوهش‌ها رابطه مثبت و معنادار بین هویت قومی و ملی وجود دارد. به عبارت دیگر با افزایش میزان هویت قومی هویت ملی نیز افزایش پیدا می‌کند.
ب) منفی و معنادار: بر اساس نتایج این پژوهش‌ها با افزایش هویت قومی هویت ملی کاهش خواهد یافت و به عبارت دیگر نوعی ناهمسازی و تعارض بین این ابعاد هویتی وجود دارد.
ج) رابطه چندگانه: بر اساس این پژوهش‌ها رابطه بین هویت قومی و هویت ملی چندگانه است. بر اساس پژوهش حاجیانی میان ابعاد فرهنگی اجتماعی هویت ملی و قومی رابطه مثبت و معنادار است. ولی میان بعد سیاسی هویت ملی و بعد سیاسی هویت قومی رابطه منفی و معنادار گزارش شده است. این در حالی است که میزان قوت و برجستگی ابعاد هویت ملی و قومی در میان پاسخ‌گویان در حد بالا گزارش شده و نشان از قوت و برجستگی ابعاد ملی و قومی هویت ایرانیان دارد.

۳) رابطه هویت مدرن با سایر ابعاد هویت ایرانی

بررسی پژوهش‌ها نشان می‌دهد در این ارتباط بین پژوهش‌ها اختلاف‌نظر وجود دارد و در اینجا سه نوع رابطه گزارش شده است:
۱) مثبت و معنادار: بر اساس برخی پژوهش‌ها رابطه بین هویت مدرن و هویت ملی و دینی مثبت و معنادار گزارش شده است. براین اساس با افزایش میزان هویت مدرن شاهد افزایش هویت ملی و دینی خواهیم بود.
۲) منفی و معنادار: در بسیاری از پژوهش‌ها این رابطه منفی و معنادار گزارش شده است. بدین ترتیب با افزایش هویت مدرن شاهد کاهش هویت ملی و دینی خواهیم بود. این رابطه منفی و معنادار به‌ویژه در رابطه بین هویت مدرن و هویت دینی بیشتر تأکید شده است و از قوت بیشتری برخوردار است. در پژوهش مزیدی نیز که در سطح آشکار رابطه هویت مدرن و هویت ملی و دینی منفی و معنادار گزارش شده است، اما در سطح ضمنی رابطه‌ای بین این دو نوع هویت گزارش نشده است. البته در برخی پژوهش‌ها رابطه بین هویت مدرن و هویت ملی مثبت و معنادار گزارش شده است.
۳) فقدان ارتباط: بر اساس برخی پژوهش‌ها (حاجیانی) ابعاد هویت مدرن با سایر ابعاد هویت ایرانی بی‌ارتباطند. به عبارت دیگر علی‌رغم حضور نسبتاً قوی هویت مدرن در شاکله جمعی هویت ایرانیان بی‌ارتباط با سایر ابعاد هویت ایرانی است. این نکته نشان از فقدان عناصر هویت مدرن با سایر عناصر هویت ایرانی دارد.

بحث و نتیجه‌گیری

شناخت ابعاد مختلف هویت ایرانی میزان قوت و ضعف هر یک از ابعاد و کمّ و کیف ارتباط بین ابعاد مختلف هویت ایرانی از مسائل مهم پیش روی سیاست‌گذاران و برنامه‌ریزان کشور است که اطلاع از کمّ و کیف آن می‌تواند اطلاعات ارزشمندی را در اختیار آنان قرار دهد و در سیاست‌گذاری و

برنامه‌ریزی هویتی در ایران مورد توجه قرار گیرد. با توجه به اهمیت موضوع، هویت در ایران پژوهش‌های بسیاری را برانگیخته است. یکپارچه‌سازی داده‌های مختلف این پژوهش‌ها به‌منظور استفاده علمی و کاربردی هدف این مطالعه بوده است. اهم یافته‌های این پژوهش‌ها را می‌توان در گزاره‌های زیر خلاصه کرد:

۱) بررسی پیشینه تجربی هویت پژوهشی در ایران نشان از تعدد منابع هویت ایرانی دارد. ابعاد چهارگانه هویت (ملی، دینی، قومی و مدرن) در شاکله هویت ایرانی وجود دارند، ولی در مورد این که هویت جمعی غالب در بین ابعاد مختلف هویت ایرانی کدام است بین پژوهشگران اختلاف است. ترکیب‌های زیر را می‌توان از پژوهش‌ها استخراج کرد:

الف) هویت دینی، هویت ملی، هویت قومی و هویت مدرن؛

ب) هویت ملی، هویت دینی، هویت قومی و هویت مدرن؛

ج) هویت قومی، هویت ملی و هویت مدرن؛

د) هویت جهانی، هویت ملی، هویت قومی و هویت اسلامی.

۲) بررسی اختلاف‌نظر در میزان قوت و برجستگی ابعاد هویت ایرانی در پژوهش‌های مختلف به دلایل زیر بازمی‌گردد:

الف) اختلاف در جامعه آماری: به نظر می‌رسد پژوهش‌هایی که از گستره جامعه آماری وسیعی برخوردار هستند و جامعه آماری آنان شهروندان بوده‌اند بیشتر به ترکیب الف و در بعضی موارد به ترکیب ب رسیده‌اند.

ب) اختصاص جامعه آماری به یک قومیت خاص: در این نوع پژوهش‌ها هویت جمعی غالب هویت قومی گزارش شده است.

ج) غلبه هویت جهانی در ترکیب بند دال تنها به پژوهش‌های محدود بازمی‌گردد که جامعه آماری آن را دانشجویان تشکیل داده است.

د) استفاده از مؤلفه‌های متفاوت برای سنجش ابعاد چهارگانه هویت ایرانی نیز یکی از دلایل اختلاف نتایج است. بررسی این پژوهش‌ها نشان می‌دهد هرچند با وجود برخی شباهت‌ها، تفاوت‌های جدی در نحوهٔ شاخص سازی و انتخاب مؤلفه‌های ابعاد چهارگانه هویت ایرانی مشاهده می‌شود. بررسی متغیرهای هویت جهانی در پژوهش محمدتقی ایمان نشان می‌دهد مؤلفه‌های انتخابی تفاوت چشمگیر با سایر مؤلفه‌های انتخاب‌شده محققان دیگر دارد.

۳) در مورد ارتباط بین ابعاد مختلف هویت ایرانی نکات زیر قابل توجه است:

الف) در طول تاریخ همیشه هویت ایرانی تحت تأثیر مذهب بوده است به‌نحوی‌که تفکیک آن از یکدیگر غیرممکن می‌نماید؛ هرچند کسانی کوشش کرده‌اند ایرانیان را صرفاً با مشخصه و عناصر ملی یا مذهبی صرف توصیف و تبیین کنند، ولی تلاش‌های نظری و عملی آنان به دلیل توازن، همسانی و آمیختگی عناصر ملی و دینی هویت ایرانی و ارتباط وثیق آن‌ها با یکدیگر راه

به‌جایی نبرده است و تلاش آنان در عرصه نظری و معرفتی و در حوزه اجتماعی و سیاست‌گذاری به ناتوانی و محرومیت از ظرفیت‌ها و ذخایر غنی هویت ایرانی منجر شده است.

ب) ایران کشوری است کهن و دارای قومیت‌های مختلف و گزارش‌های متعدد تاریخی بر همسازی عناصر قومی و ملی هویت ایرانی تأکید دارد. بررسی پژوهش‌هایی که بر رابطه منفی بین هویت قومی و ملی تأکید دارند، نشان می‌دهد علت را در انتخاب یک قوم خاص به‌عنوان جامعه آماری بایستی جستجو کرد ولی نباید از نکات زیر چشم‌پوشی کرد:

- پژوهش‌های متعددی بر این نکته دلالت دارند که متغیرهایی مانند «احساس محرومیت نسبی»، «احساس بی‌قدرتی»، «تعارضات سیاسی» و «عوامل اقتصادی» بر رابطه منفی بین قویت قومی و ملی دلالت دارند.
- تعارض بین ابعاد هویت قومی و ملی بیشتر در بعد سیاسی هویت قومی و هویت ملی گزارش شده است.

۴) بین پژوهشگران در مورد ارتباط هویت مدرن با سایر ابعاد هویت ایرانی به‌ویژه هویت ملی و دینی اختلاف جدی دیده می‌شود. بسیاری از پژوهش‌ها این رابطه را منفی گزارش کرده‌اند و برخی فقدان رابطه را گزارش کرده‌اند. نتایج به دست آمده از سایر پژوهش‌هایی که در این مورد انجام‌شده نیز عمدتا به همین دو نتیجه‌گیری رسیده‌اند؛ البته بررسی نتایج بیشتر تحقیقات موجود نشان می‌دهد که هویت مدرن و هویت مذهبی رابطه به‌شدت منفی با یکدیگر دارند. در واقع می‌توان گفت هرچه هویت مذهبی بالاتر باشد، هویت مدرن پایین‌تر خواهد بود.

منابع

منابع مورد استفاده در فرا تحلیل

ابوالحسنی، سید رحیم (۱۳۸۸). *تعیین و سنجش مؤلفه‌های هویت ایرانی*. تهران: مجمع تشخیص مصلحت نظام، مرکز تحقیقات استراتژیک.

اسکندری، سعید (۱۳۹۲). *مطالعه تطبیقی سرمایه اجتماعی و هویت اجتماعی در بین محلات شهر ارسنجان*. پایان‌نامه دکتری رشته جامعه‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، دانشکده روان‌شناسی و علوم اجتماعی.

امانی شهرک، هانیه (۱۳۹۳). *بررسی ابعاد هویتی کاربران شبکه اجتماعی فیس‌بوک*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته جامعه‌شناسی، دانشکده علوم ارتباطات، روزنامه‌نگاری دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، دانشکده علوم ارتباطات و مطالعات رسانه.

امینی زاده، سینا و بوستانی، داریوش (۱۳۹۵). همگرایی و واگرایی هویت‌های ملی، مذهبی و جهانی (مطالعه موردی: دانشجویان دانشگاه شهید باهنر کرمان). *فصل‌نامه توسعه اجتماعی (توسعه انسانی سابق)*، دوره ۱۰، شماره ۳ .

محمدتقی، ایمان و روحانی، علی (۱۳۹۲). هویت اسلامی و هویت‌های رقیب (هویت جهانی، ملی و قومی) مطالعه موردی: دانشجویان دانشگاه شیراز. *فصل‌نامه تحقیقات فرهنگی*، دوره ۶، شماره ۱، صص ۱۴۸-۱۳۷.

باقریان فر، مصطفی، سیادت، علی و لهرابی، یعقوب (۱۳۹۷). تبیین مؤلفه‌های هویت اجتماعی دانشجویان بر اساس استفاده از برنامه‌های پیام‌رسان موبایلی (موردمطالعه :دانشجویان کارشناسی دانشگاه اصفهان). *جامعه‌شناسی کاربردی*، سال بیست و نهم، شماره پیاپی (۲۷)، شماره چهارم.

پورزیتانی، شیدا (۱۳۸۸). *بررسی هویت جمعی غالب در بین اعراب خوزستان*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی.

رفیعی جیردهی، علی و حبیب زاده خطبه سرا، رامین (۱۳۹۲). بررسی عوامل مؤثر بر هویت جمعی (محلی، ملی و جهانی) شهروندان گیلک. *فصل‌نامه مطالعات توسعهٔ اجتماعی فرهنگی*، سال ۱، شمارهٔ ۲ صص ۱۲۹-۱۰۱.

رهبر قاضی، محمودرضا، حاتمی، عباس و عباسی، امین (۱۳۹۶). رابطه شبکه‌های اجتماعی مجازی و دگرگونی هویت‌های جمعی (با تأکید بر هویت دینی، ملی و مدرن). *فصل‌نامه مجلس و راهبرد*، سال ۲۵، شماره ۹۵ صص ۵۸-۲۳ .

سلگی، محمد (۱۳۸۸). *سنجش ابعاد و مؤلفه‌های هویت فردی و اجتماعی و تأثیر آن‌ها بر انسجام هویت ملی دانشجویان دانشگاه‌های تهران به منظور ارئه یک مدل روابط ساختاری*. پایان‌نامه دوره دکتری روان‌شناسی، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه علامه طباطبایی .

شیرزاد، آرام (۱۳۹۴). *بررسی رابطه سبک زندگی و هویت اجتماعی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته پژوهش علوم اجتماعی، دانشگاه تبریز، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی.

صبوری خسروشاهی، حبیب و آذرگون، نسرین (۱۳۹۲). تأثیر شبکه‌های اجتماعی مجازی (فیس‌بوک) بر هویت اجتماعی. *مطالعات رسانه‌ای*، سال ۸، شماره ۲۱، تابستان، صص ۱۷-۲ .

صدیق سروستانی، رحمت اله و حاجیانی، ابراهیم (۱۳۸۷). بررسی منابع هویت ایرانی. *فصل‌نامه مطالعات ملی*، سال نهم، شماره ۲، پیاپی ۳۴، سال نهم، شماره ۲ .

عبدالهی، محمد و عثمان حسین بر، محمد (۱۳۷۸). هویت جمعی و نگرش به دموکراسی در ایران. *مجله جامعه‌شناسی در ایران*، دوره ۷، شماره ۳، صص ۳۷-۳ .

قادر زاده، امید و احمد پور، مریم (۱۳۹۰). کاربری اینترنت و تأثیر آن بر هویت اجتماعی: مطالعه موردی دانشجویان دانشگاه کردستان. *مطالعات جامعه‌شناختی*، دوره ۱۸، شماره ۳۹ صص ۶۸-۳۵ .

لطفی، مریم (۱۳۸۸). *بررسی عوامل مؤثر بر احساس هویت جمعی غالب در بین جوانان نیشابور*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی .

محمدی، فردین (۱۳۹۷). سرمایه فرهنگ و هویت جمعی مطالعه پیمایشی دانشگاه کردستان. *راهبرد فرهنگ*، شماره ۴۴، زمستان.

مزیدی، مهدی و همکاران (۱۳۹۴). سطوح آشکار و ضمنی هویت‌های دینی، ملی و مدرن در سازمان‌یافتگی شخصیت نوجوانان و جوانان. *فصل‌نامه روان‌شناسی کاربردی*، سال نه، شماره سه (سی و پنج) صص۱۳۲-۱۱۵.

میرزائی ملکان، محمد (۱۳۹۰). *رابطه بین نحوه گذران اوقات فراغت و هویت اجتماعی جوانان شهر تهران*. پایان‌نامه دوره دکتری رشته جامعه‌شناسی گرایش مسائل اجتماعی، دانشکده روان‌شناسی و علوم اجتماعی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی .

دیگر منابع

پورتقی، رؤیا (۱۳۹۶). *سرقت علمی در میان دانشجویان دانشگاه‌ها مطالعه مرور سیستماتیک و متاآنالیز*. طرح پژوهشی، پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران.

سفیری، خدیجه و غفوری، معصومه (۱۳۸۸). بررسی هویت دینی و ملی جوانان شهر تهران. *فصل‌نامه پژوهش جوانان*؛ فرهنگ و توسعه، ش ۲، صص ۱-۲۸.

صدیق سروستانی، رحمت‌الله و قادری، صلاح الدین (۱۳۷۸). ابعاد فرهنگی، اجتماعی و سیاسی هویت دانشجویان برمبنای مؤلفه‌های سنتی و مدرن. *فصل‌نامه تحقیقات فرهنگ*، ی دوره ۲، ش ۸ صص ۳۵-۶۵.

عبداللهی، محمد (۱۳۷۵). جامعه‌شناسی بحران هویت: مبانی عینی و ذهنی هویت جمعی در ایران و تأثیر آن بر دینامیسم مبادلهٔ فرهنگی ایران با جهان. *نامهٔ پژوهش*، شمارهٔ ۲ و ۳، ص ۱۲۵-۱۶۱.

هال، استورات (۱۳۸۳). هویت قدیم وجدید، قومیت‌های قدیم و جدید مترجم شهریار وقفی پور. *فصل‌نامه ارغنون*، شماره ۲۴، صص ۳۱۹-۳۵۲ .

هویت جمعی غالب در جامعه چندفرهنگی ایران

محمدعثمان حسین‌بر[1]

چکیده

هویت جمعی در ایران معاصر به‌عنوان یک موضوع مهم مطرح بوده است. در سال‌های اخیر رویدادهای جهانی بر اهمیت این موضوع افزوده است. موضوع پژوهش حاضر بررسی وضعیت هویت جمعی و عوامل مؤثر بر آن در میان اقوام عمده ایرانی و مشخص‌کردن هویت جمعی غالب آن‌ها است. چارچوب نظری این پژوهش، چارچوبی ترکیبی مبتنی بر نظریه‌های روان‌شناختی اجتماعی و جامعه‌شناختی است. روش تحقیق در این پژوهش پیمایشی بوده و داده‌ها از طریق پرسش‌نامه محقق‌ساخته جمع‌آوری شده است. نمونه پژوهش شامل ۱۱۲۰ نفر از اقوام ترک، بلوچ، عرب، فارس، کرد و لر می‌باشد. نتایج پژوهش نشان داد که هویت جمعی اکثریت شهروندان (۵۷ درصد) هویت ملی است. در میان قومیت‌های مورد بررسی، هویت جمعی غالب اقوام شیعه (ترک، عرب، فارس و لر) هویت ملی و هویت جمعی اقوام سنی (کرد و بلوچ) هویت قومی (محلی) می‌باشد. از نظر هویت قومی، کردها قوی‌ترین و فارس‌ها ضعیف‌ترین هویت جمعی را دارند. از نظر هویت ملی، اعراب و کردها به ترتیب از قوی‌ترین و ضعیف‌ترین هویت جمعی برخوردارند. از نظر هویت جهان‌وطنی، فارس‌ها دارای قوی‌ترین و بلوچ‌ها دارای ضعیف‌ترین هویت جمعی هستند. این مطالعه نشان می‌دهد که تعداد زیادی از متغیرهای مورد بررسی با هویت جمعی اقوام ایرانی رابطه معناداری دارند. مهم‌ترین این متغیرها عبارتند از: سفرهای خارجی، رضایت از شرایط کشور، مطالعه روزنامه، نزدیکی بین مذهبی و اقامت در سایر استان‌های کشور.

واژگان کلیدی: هویت، هویت جمعی، هویت جمعی غالب، قومیت، ایران.

مقدمه

ایران کشوری چندفرهنگی است. گروه‌های قومی متعددی در این کشور زندگی می‌کنند. هرکدام از این گروه‌ها، هویت قومی خاص خود را دارند. تعلق این گروه‌های فرهنگی به جامعهٔ ایران، به‌ویژه بعد از شکل‌گیری دولت مدرن زمینه‌ساز شراکت آن‌ها در یک هویت ملی یا فراقومی بوده است. از طرف

۱. دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه سیستان و بلوچستان. mohb@lihu.usb.ac.ir

دیگر با تشدید فرایندهای جهانی شدن، به‌ویژه در چند دهۀ اخیر، زمینه‌های شکل‌گیری یک هویت جهان‌وطنی فراهم شده است. سؤال اینجاست که از میان این سطوح هویت جمعی کدام‌یک جنبۀ غالب دارد؟ و درنتیجه برای فرد مهم‌تر بوده و نسبت به آن احساس تعهد بیشتری می‌کند؟ بر این اساس، در این پژوهش هویت جمعی شش قوم از اقوام عمدۀ ایرانی (آذری‌ها، بلوچ‌ها، فارس‌ها، عرب‌ها، کردها و لرها) مورد بررسی قرار گرفته است. بنابراین پرسش آغازین این پژوهش این است که هویت جمعی غالب در میان اقوام ایرانی چیست و تحت تأثیر چه عواملی می‌باشد؟

هویت به دسته‌ای از ویژگی‌ها مربوط می‌شود که برای شناسایی یک شیء به کار می‌روند و یا این که می‌توان آن را مجموعه‌ای از ویژگی‌های رفتاری یا شخصی دانست که می‌توانند برای شناسایی فرد به‌عنوان عضوی از یک گروه، مورد استفاده قرار گیرند (Houghton Mifflin Company,1992:896). بر این اساس، هویت انسان به ویژگی یا ویژگی‌هایی برمی‌گردد که بر مبنای دو بعد تشابه و تمایز، موجب شناسایی او می‌شوند. بنابراین، هویت هر فرد، معرفتی اجتماعی است که مبتنی بر یک یا تعدادی از ویژگی‌های منسوب به او می‌باشد. این شناخت مبنایی برای احساس تعلق افراد است.

هویت‌ها را می‌توان به دو دستۀ هویت‌های فردی و هویت‌های جمعی طبقه‌بندی کرد. این دسته‌بندی، برمبنای ابعاد اصلی هویت، یعنی تمایز و شباهت، صورت گرفته است. مبنای اصلی هویت فردی، «تمایز از دیگران» و مبنای اصلی هویت جمعی «شباهت با دیگران» می‌باشد. هویت فردی، هویتی است که مبتنی بر ویژگی‌های فردی بوده و موجب تمایز فرد از دیگران می‌شود. هویت‌هایی نظیر «تیزهوش»، «زرنگ» و «معلول» از نوع هویت‌های فردی هستند. هویت جمعی، هویتی است که مبتنی بر عضویت و تعلق فرد به یک جمع می‌باشد. از این دسته از هویت‌ها می‌توان به هویت‌هایی نظیر «عرب»، «شیعه»، «یهودی» و «ایرانی» اشاره کرد (حسین‌بر، ۱۳۸۵).

تحقیقات متعددی در ارتباط با هویت‌های جمعی در ایران صورت گرفته است. برخی هویت‌های قومی و ملی را در سطح کشور (همانند چلبی، ۱۳۸۰)، برخی همین هویت‌ها را در بین گروه‌های خاص (همانند ربانی و همکاران، ۱۳۸۷)، برخی هویت‌های قومی را در استانی خاص (همانند توسلی و قاسمی، ۱۳۸۱) و برخی به صورت خاص هویت جمعی غالب مثلاً در بین دانشجویان (مروت، ۱۳۸۳) و یا ابعاد مختلف هویتی در بین دانش‌آموزان (صباغ و شالفروش شتربانی، ۱۳۸۷) بررسی نموده‌اند. اما این تحقیق هویت جمعی غالب در بین اقوام عمده ایرانی را بررسی می‌کند.

چارچوب نظری این پژوهش یک چارچوب تلفیقی است. از یک طرف در سطح کلان، نظریات تالکوت پارسونز (روشه، ۱۳۹۱) و مسعود چلبی (۱۳۷۵) در زمینۀ تعاملات بین گروهی و هویت جامعه‌ای و از طرف دیگر در سطح خرد، نظریه‌های جرج هربرت مید، چارلز هورتون کولی (کوزر، ۱۳۷۷: ۴۷۱-۴۰۹) و استرایکر (ریتزر، ۱۳۷۷: ۳۱۱-۳۰۸ و Stryker and Burke, 2000) مورد استفاده قرار گرفته‌اند. همچنین از نظریۀ هویت اجتماعی ریچارد جنکینز (۱۳۸۱) و برخی نظریه‌های

روان‌شناسی اجتماعی (Capozza and Brown, 2000; Tajfel and Turner, 1986) بهره گرفته شده است. بر این اساس: «خود» انسان مجموعه‌ای از هویت‌های فردی و جمعی است. این هویت‌ها، در یک فرایند دیالکتیکی مبتنی بر شناسایی و پذیرش متقابل بین فرد و دیگران و در جریان تعاملات اجتماعی و به‌ویژه در فرایند جامعه‌پذیری شکل می‌گیرند. هویت جمعی به عضویت فرد در یک گروه و احساس تعلق او به آن گروه اشاره دارد. با توجه به این که هر فرد عضو گروه‌های گوناگونی است، هر انسان دارای هویت‌های جمعی متعددی می‌باشد. این هویت‌ها را می‌توان در یک طیف خاص‌گرایانه- عام‌گرایانه قرار داد که از هویت‌های جمعی کوچک و خاص‌گرایانه همانند هم‌خانواده شروع شده و به هویت‌های بزرگ و عام‌گرایانه‌ای همانند هم‌نوع ختم می‌شود. هویت‌های خاص‌گرایانه به‌طور عمده مبتنی بر روابط درون‌گروهی و هویت‌های عام‌گرایانه عمدتاً مبتنی بر روابط برون‌گروهی هستند. افراد هرچند هویت‌های جمعی متعددی دارند، اما در طیف ذکرشده، یکی از هویت‌های آنان، حداقل در یک برههٔ زمانی، هویت جمعی غالب به‌شمار می‌رود. یا به قول استرایکر، از برجستگی بیشتری برخوردار است. این هویت، هویتی است که فرد به آن تعهد بیشتری دارد.

ویژگی‌هایی که افراد دارند، مبنایی برای عضویت‌های گروهی و شکل‌گیری هویت‌های جمعی افراد می‌باشند. بنابراین ویژگی‌هایی همانند جنسیت، سن، محل تولد، وضعیت تأهل، میزان تحصیلات، وضع فعالیت، شغل و میزان درآمد می‌توانند به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم بر هویت جمعی افراد مؤثر باشند.

با توجه به جایگاه اساسی خانواده در فرایند جامعه‌پذیری افراد، ویژگی‌های خانوادگی می‌توانند نقش مهمی در شکل‌گیری هویت‌های جمعی افراد ایفا نمایند. پایگاه اقتصادی- اجتماعی خانواده از ویژگی‌های اساسی آن به‌شمار می‌رود؛ بنابراین انتظار می‌رود ویژگی‌هایی همانند تحصیلات، شغل و درآمد پدر، مادر و همسر بر شکل‌گیری و میزان عام بودن هویت‌های جمعی افراد تأثیر بگذارند.

با توجه به موضوع مورد بررسی و اهمیت گروه‌های قومی و مذهبی و مناسبات آن‌ها در چارچوب کشور، عضویت‌های گروهی قومیت و مذهب اهمیت خاصی پیدا می‌کنند. این عضویت‌ها که در وهلهٔ اول تعیین‌کنندهٔ هویت جمعی محلی و یا خاص‌گرایانه افراد می‌باشند، خود بر اساس مناسبات بین‌گروهی که در بین اقوام و مذاهب کشور وجود دارد، می‌توانند میزان تمایل افراد را نسبت به سایر اقوام و مذاهب، در چارچوب یک هویت جمعی عام‌تر تعیین نمایند.

با توجه به این که یک کشور میدانی تعاملاتی بین گروه‌های مختلف موجود در آن محسوب می‌شود، رضایت از اوضاع آن می‌تواند در تعیین هویت جمعی غالب آن‌ها نقش داشته باشد.

ویژگی‌های فردی و خانوادگی و عضویت‌های گروهی، غالباً به‌عنوان زمینه هایی عمل می‌کنند که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم موجب تعاملات بین گروهی و به‌ویژه بین قومی می‌شوند. این عوامل از یک طرف می‌توانند با فراهم کردن میدان تعاملاتی در محیط زندگی، محل تحصیل، محل کار و محل سفر، موجبات آشنایی بین قومی، روابط بین قومی و نزدیکی بین‌قومی شوند و از طرف دیگر، با

واسطهٔ امکان دسترسی و استفاده از رسانه‌های جمعی، حوزهٔ عمومی گسترده‌تر و البته غیرمستقیم‌تری را برای چنین تعاملاتی مهیا سازند. بنابراین این عوامل، در نهایت، با ایجاد زمینه‌های تعاملاتی مستقیم و غیرمستقیم، موجب ادراک فراگیرتر از عضویت‌های گروهی و در نتیجه هویت‌های جمعی عام‌تر می‌شوند.

با توجه به چارچوب نظری می‌توان فرضیه‌های تحقیق را به صورت زیر خلاصه و ارائه نمود:

- ویژگی‌های فردی شهروندان اقوام عمده ایرانی با هویت جمعی غالب آن‌ها رابطه دارد.
- ویژگی‌های خانوادگی شهروندان اقوام عمده ایرانی با هویت جمعی غالب آن‌ها رابطه دارد.
- عضویت‌های گروهی (قومی و مذهبی) شهروندان اقوام عمده ایرانی با هویت جمعی غالب آن‌ها رابطه دارد.
- تعاملات بین گروهی (میزان سفر و سکونت در خارج از استان) شهروندان اقوام عمده ایرانی با هویت جمعی غالب آن‌ها رابطه دارد.
- مناسبات بین‌گروهی (میزان شناخت، اعتماد و نزدیکی بین‌قومی و بین‌مذهبی) شهروندان اقوام عمده ایرانی با هویت جمعی غالب آن‌ها رابطه دارد.
- میزان رضایت شهروندان اقوام عمده ایرانی از اوضاع کشور با هویت جمعی غالب آن‌ها رابطه دارد.
- میزان استفاده شهروندان اقوام عمده ایرانی از رسانه‌های جمعی با هویت جمعی غالب آن‌ها رابطه دارد.

روش تحقیق

هویت جمعی، به‌عنوان متغیر وابسته تحقیق، به‌صورت یک متغیر رتبه‌ای با ۳ ارزش هویت قومی، هویت ملی و هویت جهانی سنجیده می‌شود. منظور از هویت جمعی در اینجا، سطحی از هویت جمعی افراد از میان سطوح سه‌گانهٔ قومی (محلی یا مادون ملی)، جامعه‌ای (ملی) و جهانی (فراملی) است که برای فرد اهمیت بیشتری داشته و برجسته شده است. این سطح از هویت، هویت جمعی غالب فرد می‌باشد. متغیرهای مستقل گوناگونی نیز مورد سنجش قرار گرفته‌اند. مهم‌ترین این متغیرها عبارتند از: ویژگی‌های فردی، ویژگی‌های خانوادگی، عضویت‌های گروهی، تعاملات بین قومی، میزان استفاده از رسانه‌های جمعی، میزان مسافرت و میزان رضایت از اوضاع کشور.

جامعه آماری این تحقیق، افراد ۱۸ ساله و بالاتری بوده که قومیت فارس، ترک، لر، عرب، کرد و بلوچ داشته و به ترتیب در شهرهای اصفهان، تبریز، خرم‌آباد، اهواز، سنندج و زاهدان ساکن بوده‌اند. حجم نمونه ۱۱۲۰ نفر بوده و با استفاده از فرمول کوکران برآورد شده و به شیوهٔ نمونه‌گیری خوشه‌ای چندمرحله‌ای انتخاب شده است. تحقیق حاضر یک مطالعهٔ پیمایشی بوده که با استفاده از ابزار پرسش‌نامه (دارای ابزارهای سنجش با اعتبار یا روایی صوری و پایایی مبتنی بر ضریب آلفای

کرونباخ) انجام شده است. تجزیه و تحلیل داده‌ها در سطح توصیفی با استفاده از جداول یک بعدی و به کمک شاخص‌های مرکزی همانند میانگین، میانه و نما، در سطح استنباطی یا تبیینی، از جداول دو بعدی و آزمون‌های کای اسکوئر، ضریب توافق کرامر V، کندال تاو b و c و گاما و برای تحلیل چند متغیری، از جداول سه بعدی، تحلیل رگرسیون و تحلیل مسیر صورت گرفته‌اند.

یافته‌های تحقیق

داده‌های حاصل از این تحقیق نشان می‌دهند که:

- هویت جمعی غالب اکثریت پاسخ‌گویان، در میان اکثر اقوام، هویت ملی می‌باشد. به‌طوری که در مجموع، هویت جمعی غالبِ نزدیک به ۵۶٪ از پاسخ‌گویان هویت ملی می‌باشد. هویت قومی (۲۸/۷٪) و هویت جهانی (۱۵/۷٪) در رده‌های بعدی هستند.
- تنها درمیان پاسخ‌گویان بلوچ (۴۹/۵٪) و کرد (۵۰٪)، هویت جمعی غالب، هویت قومی یا محلی می‌باشد. با توجه به این که پاسخ‌گویان این دو قوم، سنی مذهب و سایر پاسخ‌گویان شیعه مذهب هستند، می‌توان گفت هویت جمعی غالب در میان اهل سنت، هویت محلی و در میان اهل تشیع، هویت ملی می‌باشد.
- کردها (۵۰٪) و لرها (۲۲٪) به ترتیب دارای قوی‌ترین و ضعیف‌ترین هویت قومی هستند.
- عرب‌ها (۶۸/۵٪) و کردها (۳۶/۷٪) به ترتیب دارای قوی‌ترین و ضعیف‌ترین هویت ملی هستند.
- فارس‌ها (۲۴/۴٪) و بلوچها (۶/۱٪) به ترتیب دارای قوی‌ترین و ضعیف‌ترین هویت جهانی هستند.
- از میان ویژگی‌های فردی، متغیرهای سن، وضعیت تأهل، محل تولد، میزان تحصیلات، وضع فعالیت و ردهٔ شغلی افراد با هویت جمعی غالب آن‌ها رابطهٔ معناداری دارند.
- از میان ویژگی‌های خانوادگی، متغیرهای میزان تحصیلات پدر، میزان تحصیلات مادر، میزان تحصیلات همسر، وضع فعالیت مادر، نوع و ردهٔ شغلی پدر، نوع و ردهٔ شغلی همسر و میزان درآمد ماهیانهٔ خانوار با هویت جمعی غالب آن‌ها رابطهٔ معناداری دارند.
- از میان عضویت‌های گروهی، متغیرهای قومیت و مذهب افراد با هویت جمعی غالب آن‌ها رابطهٔ معناداری دارند.
- از نظر تعاملات بین قومی (میزان آشنایی، رابطه و نزدیکی بین قومی و مذهبی)، میزان این تعاملات در مجموع کمتر از حد متوسط و نامتقارن است. به‌طوری که با وجود بالابودن میزان تعاملات اقوام ترک، بلوچ، عرب، کرد و لر با فارس‌ها، فارس‌ها تعاملات بسیار کم‌تری با آن‌ها دارند. همین وضعیت در مورد تعاملات شیعه‌ها و سنی‌ها نیز صدق می‌کند. با این تفاوت که این تعاملات ضعیف‌تر ولی تقارن آن‌ها بیشتر است. از نظر تعاملات بین‌گروهی، میزان

آشنایی بین‌قومی، میزان رابطهٔ بین‌قومی، میزان نزدیکی بین‌قومی و میزان نزدیکی بین‌مذهبی افراد با هویت جمعی غالب آن‌ها رابطهٔ معناداری دارند.

- از نظر استفاده از رسانه‌های جمعی، متغیرهای میزان مطالعهٔ مطبوعات، میزان گوش دادن به رادیوهای خارجی، میزان تماشای تلویزیون‌های ماهواره‌ای و میزان استفاده از اینترنت توسط افراد با هویت جمعی غالب آن‌ها رابطهٔ معناداری دارند.
- از نظر مسافرت، متغیرهای میزان سفر و میزان سکونت افراد در خارج از استان مربوطه با هویت جمعی غالب آن‌ها رابطهٔ معناداری دارند.
- میزان رضایت افراد از اوضاع کشور با هویت جمعی غالب آن‌ها رابطهٔ معناداری دارد.

از میان متغیرهای فوق، مهم‌ترین عوامل مؤثر بر هویت جمعی به ترتیب اهمیت عبارتند از: سفر به خارج از کشور، رضایت از اوضاع کشور، مطالعهٔ مطبوعات، سکونت در خارج از استان و نزدیکی بین مذهبی. این عوامل بیش از ۵۵ درصد تغییرات هویت جمعی را تبیین می‌کنند. در حالی که با افزایش میزان مطالعهٔ مطبوعات، میزان سکونت در خارج از استان و نزدیکی بین‌مذهبی، هویت جمعی غالب افراد عام‌تر می‌شود، افزایش مسافرت به خارج از کشور و نارضایتی از اوضاع کشور می‌توانند موجب خاص‌گرایانه‌تر شدن هویت جمعی غالب گردد. به نظر می‌رسد این عوامل با افزایش میزان احساس محرومیت و تبعیض (از طریق مقایسهٔ ایران با سایر کشورها و مقایسهٔ قومیت خود با سایر اقوام و مرتبط کردن مشکلات با هویت ملی) موجب کاهش تعلقات و دلبستگی‌های ملی و جامعه‌ای می‌شوند.

بحث و نتیجه‌گیری

انسان بر اساس عضویت در گروه‌های مختلف دارای هویت‌های جمعی متعددی می‌باشد. این هویت‌ها که در سطوح متعددی قرار دارند، می‌توانند در کنار هم وجود داشته باشند و حتی همدیگر را تقویت کنند. میزان اهمیت و برجستگی این هویت‌ها نسبت به همدیگر به عوامل مختلفی بستگی دارد. این امر در مجموع تحت تأثیر یک رابطه متقابل و دیالکتیکی بین عوامل فردی و اجتماعی قرار دارد. ویژگی‌های فردی همانند سن، تحصیلات، فعالیت و شغل، در چارچوب خانواده (به‌عنوان یک گروه اولیه و اساسی در فرایند جامعه‌پذیری و شکل‌گیری هویت) و به‌ویژه وضعیت اقتصادی و اجتماعی آن، زمینه‌های تعاملاتی بین‌گروهی موجود در سطح جامعه و نیز در سطحی فراملی و جهانی، به‌ویژه از طریق رسانه‌های جمعی و مسافرت و درک و رضایت افراد از اوضاع جامعه نقشی مهم در شکل‌گیری و برجسته شدن هویت‌های جمعی افراد دارند. نقش این عوامل و روابط متقابل آن‌ها به‌ویژه در مورد جامعه چندفرهنگی ایران در تحقیق حاضر تأیید شده است. نتایج این تحقیق همچنین نشان می‌دهد که تعاملات بین قومی، به‌ویژه مدارای مذهبی، می‌تواند نقش پررنگی در عام‌تر شدن هویت جمعی مردم یک کشور داشته باشد. ارتباطات فیزیکی، به‌ویژه از طریق مسافرت، و

ارتباطات مجازی از طریق رسانه‌های جمعی می‌توانند در این رابطه نقش مهمی ایفا نمایند. به‌ویژه اگر در چارچوب یک جامعه مدنی و حوزهٔ عمومی (نزدیک به آنچه یورگن هابرماس مطرح می‌کند) صورت گیرند. در ضمن فرایندهای جهانی شدن موجب شده‌اند که عوامل بین‌الملل در شکل‌گیری و برجستگی هویت‌های جمعی در افراد نقش پررنگی ایفا نمایند.

با توجه به نتایج این تحقیق و در راستای عام‌تر نمودن هویت جمعی اقوام ایرانی، می‌توان استراتژی دیدار در خانه ایران را پیشنهاد کرد که مبتنی بر فراهم کردن فضای شناخت متقابل و تعاملات اقوام کشور در فضاهای واقعی و مجازی و به‌ویژه رسانه‌های ملی می‌باشد.

منابع

امیرکافی، مهدی و حاجیانی، ابراهیم (۱۳۹۲). نسبت هویت قومی و ملی در جامعه چند قومیتی ایران، *فصل‌نامه راهبرد*، سال بیست و دوم، شماره ۶۶.

توسلی، غلامعباس و قاسمی، یارمحمد (۱۳۸۱). مناسبات قومی و رابطه آن با تحول هویت جمعی، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره چهارم، شماره ۴.

جنکینز، ریچارد (۱۳۸۱). *هویت اجتماعی*، ترجمه تورج یاراحمدی، تهران: انتشارات شیرازه.

چلبی، مسعود (۱۳۸۰). *هویت‌های قومی و رابطه آن با هویت ملی در ایران*، تهران: دفتر امور اجتماعی وزرات کشور.

چلبی، مسعود (۱۳۷۵). *جامعه‌شناسی نظم*، تهران: نشر نی.

حسین‌بر، محمدعثمان (۱۳۸۶). هویت جمعی و نگرش به دموکراسی، پایان‌نامه دکتری تخصصی جامعه‌شناسی، دانشکدهٔ علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبایی.

ربانی، علی، یزدخواستی، بهجت، حاجیانی، ابراهیم و میرزائی حسنعلی (۱۳۸۷). بررسی رابطه هویت ملی و قومی با تأکید بر احساس محرومیت و جامعه‌پذیری قومی، *مسائل اجتماعی ایران*، سال ۱۶، شماره ۶۳.

ریتزر، جورج (۱۳۷۷). *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی.

صباغ، صمد و شالفروش شتربانی، آرزو (۱۳۸۷). بررسی ابعاد هویتی (جهانی، ملی، قومی یا محلی و دینی) دانش‌آموزان دوره متوسطه و عوامل مرتبط با آن. *مجله جامعه‌شناسی*، سال اول، شماره ۱.

کوزر، لوئیس (۱۳۷۷). زندگی و اندیشهٔ بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمهٔ محسن ثلاثی، چاپ هفتم، تهران: انتشارات علمی.

مروت، برزو (۱۳۸۳). بررسی عوامل مؤثر بر هویت جمعی غالب در نزد دانشجویان دانشگاه‌های سنندج، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشکدهٔ علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبایی.

Capozza, D. & Brown R. (2000). Social Identity Processes. London: Sage Publication.

Houghton Mifflin Company. (1992). The American Heritage Dictionary of the English Language. 3rd edition, Boston, 1992.

Stryker, Sh. & Burke, P. J. “The past, present, and future of an identity theory”, Social Psychology Quarterly. 63(2000. 284-297.

Tajfel, H. & Turner, J. C. (1986). "The social identity theory of intergroup behavior", In S. Worchel & W. G. Austin (eds.), Psychology of Intergroup Relations, pp. 7-24, Chicago: Nelson-Hall.

شهر متکثر، محرومیت نسبی و هویت ملی:
واکاوی نقش محرومیت نسبی و زیست‌شهری در هویت ملی

حسین حیدری[۱]، اسماعیل جهانی دولت‌آباد[۲]، جواد مداحی[۳]، سعید کبیری[۴]

چکیده

محرومیت نسبی ناظر بر یک نگرش ذهنی و نه لزوماً یک وضعیت عینی است که بیشتر از طریق مقایسه خود یا گروهی که فرد بدان منتسب است با افراد یا گروه‌های دیگر حاصل می‌شود. هدف این مقاله سنجش میزان محرومیت نسبی در بین شهروندان تبریزی و ترک‌های ساکن تهران و ارزیابی تأثیر محرومیت نسبی گروهی بر هویت ملی این دو گروه است. چارچوب نظری پژوهش هویت اجتماعی تاجفل است که معتقد است ارتباط بین قومی و زندگی در فضای متکثر قومی باعث تقویت تمایزیافتگی و در نتیجه تقویت هویت‌های درون‌گروهی می‌شود. روش پژوهش پیمایش و جامعه آماری ترک‌های تهران و شهروندان تبریزی است. حجم نمونه شامل ۸۸۰ نمونه (۴۴۰ نمونه تهران و ۴۴۰ نمونه تبریز) است که از طریق فرمول کوکران محاسبه شده است. روش نمونه‌گیری، روش نمونه‌گیری خوشه‌ای چندمرحله‌ای است و نمونه‌ها بعد از تعیین بلوک‌ها، به صورت تصادفی انتخاب شده‌اند. ابزار پژوهش پرسش‌نامه محقق‌ساخته است. یافته‌های پژوهش نشان داد که میزان محرومیت نسبی گروهی در بین شهروندان تبریزی بالاتر از ترک‌های ساکن است. از بین ابعاد محرومیت نسبی گروهی، میزان شدت محرومیت نسبی فرهنگی بیشتر از ابعاد اقتصادی و سیاسی است و میزان شهروندان تبریزی بالاتر از ترک‌های ساکن تهران است. در مقابل میزان هویت ملی ترک‌های ساکن تهران بالاتر از شهروندان تبریزی است. از بین ابعاد هویت ملی نیز به ترتیب ابعاد آگاهی، تعهد و تعهد بالاترین میزان را دارا هستند. نتایج نشان داد فضای متکثر شهر تهران برخلاف نظر تاجفل که معتقد است شهرهای چندقومی باعث تمایزیافتگی بیشتر هویتی می‌شود باعث همگرایی بیشتر در

---

۱. استادیار، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی. تهران. ایران.
heidari@acecr.ac.ir

۲. دانشیار، عضو هیئت علمی دانشگاه محقق اردبیلی. اردبیل. ایران. sml.jahani@gmail.com

۳. استادیار، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی. تهران. ایران.
gmaddahi@ihss.ir

۴. استادیار، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی. تهران. ایران.
skabiri@ihss.ir

بین ساکنان آن شده و به کاهش محرومیت نسبی گروهی کمک کرده است. در مقابل فضای یکسان قومی در شهر تبریز باعث تقویت تصور تبعیض گروهی شده و محرومیت نسبی گروهی را در آن فضا تقویت کرده است.

واژگان کلیدی: تمایزیافتگی هویتی، هویت ملی، هویت اجتماعی، محرومیت نسبی گروهی.

مقدمه

جامعه ایران جامعه‌ای چند قومی است؛ به‌طوری که ایران شناسان نزدیک به ۳۰ قوم ایرانی را شناسایی کرده‌اند و بسیاری از استان‌های کشور به‌طور مستقیم درگیر تنوع فرهنگی و تنوع قومی هستند (حاجیانی، ۱۳۷۹: ۱۲۳) و شالوده و ویژگی اصلی جامعه ایران تنوع قومی و فرهنگی آن است. علی‌رغم دلبستگی بالای اقوام ایرانی به هویت ملی، در برهه‌های مختلف تاریخی چالش‌های متعددی برای کشور از ناحیه اقوام مختلف ایجاد شده است. به‌طوری که در یک‌صد سال گذشته اعتراضات قومی همواره به‌عنوان یکی از مسائل مهم امنیتی کشور مطرح بوده است. البته نباید از نظر دور داشت که قومیت و مذهب یکی از مهم‌ترین محرک‌های اصلی کشمکش‌ها و تنازعات دنیای جدید و از مهم‌ترین عوامل بحران در خاورمیانه است. ظهور داعش، شکل‌گیری گروه‌های مبارز مختلف در منطقه، تنش‌های قومی کرد در چهار کشور ایران، ترکیه، عراق و سوریه، آتش بحران زیر خاکستر مناقشات قومی در منطقه قفقاز که هر آن احتمال شروع درگیری‌های قومی وجود دارد، شکل‌گیری گروه‌های جهادی در سیستان و بلوچستان و بسیاری از شواهد دیگر نشان می‌دهد که ایران همواره از پتانسیل اعتراضات احتمالی بالایی برخوردار است.

یکی از عوامل مهمی که در این مسأله نقش محوری دارد محرومیت نسبی است. اگرچه بخشی از محرومیت نسبی از تفاوت در وضعیت عینی و عدم توسعه نشأت می‌گیرد، ولی بخش زیادی از آن ذهنی است. این احساس ممکن است ناشی از تبلیغات نادرست یا بزرگنمایی برخی مسائل به وجود آمده باشد و اگر شناخت دقیقی نسبت به مسأله وجود نداشته و عوامل مؤثر بر ظهور و بروز آن شناسایی و مدیریت نشود امکان به وجود آمدن چالش‌های بزرگ‌تر، خطراتی چون از هم‌گسیختگی اجتماعی، ظهور منازعات قومی و به خطر افتادن امنیت ملی را به دنبال داشته باشد. تحقیقات انجام شده نشان می‌دهد که احساس محرومیت در بین گروه‌های اجتماعی مختلف در کشور وجود دارد. به‌طوری که می‌توان به احتمال بالایی پیش‌بینی کرد که یکی از کانون‌های اصلی منازعه در کشور، احتمال بروز کشمکش و اعتراضات قومی است. در این بین هویت ملی همچون ملاتی است که می‌تواند این تکه‌های ماهمگون را به هم متصل کند. ولی این مرکز ثقل همبستگی از متغیرهای متعددی تأثیر می‌پذیرد که یکی از مهم‌ترین متغیرها احساس محرومیت در بین اقوام است. تأثیر

محرومیت نسبی بر هویت ملی از سوی صاحب‌نظران زیادی تائید شده است. تاجفل، ترنر و برانسکام (۱۹۹۹) بر نقش احساس محرومیت در برجسته شدن هویت قومی و تضعیف هویت ملی و پیوند هویت ملی و قومی تأکید داشته‌اند (بوری، ۱۹۹۷: ۵۸۹). ربانی و همکارانش (۱۳۸۷) در پژوهش خود جهت سنجش میزان تأثیر محرومیت نسبی بر هویت ملی و قومی به این نتیجه رسیدند که بین احساس محرومیت و هویت ملی و هویت قومی رابطه معنادار، معکوس و منفی وجود دارد و شدت رابطه و همبستگی بین آن‌ها نیز نسبتاً بالا (r=۰/۵۶) است. بررسی ایشان نشان می‌دهد که برعکس رابطه بین احساس محرومیت و هویت ملی که منفی و کاهنده است، رابطه بین احساس محرومیت نسبی و هویت قومی مثبت و افزاینده است و هر چه میزان احساس محرومیت گروه‌های قومی بیشتر می‌شود. بنابراین می‌توان نتیجه‌گیری کرد که احساس محرومیت می‌تواند باعث کاهش هویت ملی در افراد شده و در ادامه باعث ایجاد و ظهور احساس محرومیت و تبعیض در فرد شده و هویت قومی و حتی واگرایی را برجسته را تقویت نماید. بررسی و مقایسه میزان و شدت تأثیرگذاری متغیر احساس محرومیت بر هویت ملی و قومی نشان می‌دهد که این متغیر بیش از آنکه تأثیر مثبت بر هویت قومی داشته باشد و باعث افزایش هویت قومی شود، تأثیر منفی بر هویت ملی دارد و شدت اثرگذاری آن بر هویت ملی به مراتب بیشتر از تأثیر آن بر هویت قومی و افزایش هویت قومی است.

محرومیت نسبی مثل هر پدیده اجتماعی، خود از متغیرهایی تأثیر پذیرفته و در مقابل بر متغیرهای دیگری تأثیر می‌گذارد. محرومیت نسبی حاصل مقایسه اجتماعی خود با فرد یا افراد دیگر و ما با دیگران است. سطوح مختلف مقایسه، شکل‌گیری سطوح مختلف محرومیت نسبی را به دنبال دارد. احساس محرومیت بیشتر ناظر بر یک نگرش ذهنی و نه لزوماً یک وضعیت عینی است؛ این نگرش که بیشتر از طریق مقایسه خود یا گروهی که فرد بدان منتسب است با افراد یا گروه‌های دیگر حاصل می‌شود. به‌طوری که فرد با مقایسه وضعیت خود یا گروه عضویتی خود با افراد یا گروه‌های دیگر به این باور می‌رسد که وضعیتی که او یا گروهش در آن قرار دارد عادلانه نیست. از نظر مارتین و موری[1] (۱۹۸۴) سه عنصر اساسی در نظریه محرومیت نسبی وجود دارد: توزیع منافع و نتایج عینی، انتخاب یک مرجع برای مقایسه و در نهایت یک حس محرومیت. بنابراین اگر افراد مقایسه‌ای انجام ندهند، نباید محرومیت نسبی را تجربه کنند؛ مقایسه الزامی است که محرومیت نسبی را از فرضیات قدیمی‌تر ناامیدی/ خشونت و سایر مدل‌های عدالت اجتماعی و تبعیض متمایز می‌کند. نکته مهم دیگر در بحث محرومیت نسبی، نحوه گزینش افراد و یا گروه‌هایی است که به‌عنوان مبنای مقایسه انتخاب می‌شوند. به‌عنوان مثال، افرادی که در بسیاری از جوامع صنعتی در سطوح پایین نظام طبقاتی به سر می‌برند، به‌طور عینی نسبت به بسیاری از افراد واقع در مراتب بالاتر نظام طبقاتی در جوامع غیرصنعتی وضعیت زیستی بهتری دارند. اما آن دسته از افراد در جوامع صنعتی به هیچ عنوان از چنین مقایسه‌ای رضایت ندارند، زیرا آنان جوامع غیرصنعتی را به‌عنوان مبنای مقایسه انتخاب

1. Martin & Murray

نمی‌کنند. به این معنا، «محرومیت نسبی هنگامی وجود خواهد داشت که افراد در بطن نظام اجتماعی خاصی که به آن تعلق دارند و در آن زندگی می‌کنند خود را فاقد آن چیزهایی ببینند که اعتقاد دارند باید در اختیار داشته باشند» (Johnstone, 2005: 83).

تئوری محرومیت نسبی نشان می‌دهد که افراد از مقایسه با افراد دیگر و گروه‌های دیگر یا مقایسه با خودشان در زمان‌های مختلف استفاده می‌کنند تا شرایط فعلی خود را ارزیابی کنند. اگر این مقایسه‌ها منجر به این شود که افراد باور کنند آنچه را که سزاوارش هستند، ندارند، عصبانی و خشمگین خواهند شد. در محرومیت نسبی مقایسه‌های درون‌گروهی افراد در دوره‌های زمانی مختلف و تعیین گروه مرجع برای مقایسه بسیار اهمیت دارد. محرومیت نسبی نیازمند این است که افراد موقعیت خود را درباره آنچه که باید باشد را با استفاده از اصولی با برخی احتمالات دیگر مقایسه کنند. مثلاً اگر فردی باور داشته باشد تفاوت‌های منفی، منصفانه یا مشروع هستند بعید است که احساس خشم یا ناامیدی کنند، حتی اگر نابرخورداری‌شان را به رسمیت بشناسند (Folger, 1987). بسیاری از صاحب‌نظران محرومیت نسبی، مقایسه‌های نابرخورداری را به‌عنوان بخش شناختی محرومیت نسبی و خشم، عصبانیت و ناخشنودی (که همگی احساسات اخلاقی مرتبط با شایستگی و سزاوار بودن هستند) را بخش عاطفی آن می‌دانند (Crosby, 1982; Folger, 1987). فولجر انجام سه برآورد و ارزشیابی را برای شناسایی محرومیت نسبی ضروری می‌داند: اول این که نابرخورداری توسط فرایندی مشروع ایجاد شده باشد و افراد این نابرخورداری را نامنصفانه تفسیر کنند. دوم این که محرومیت ادراک شده پایدار باشد. وقتی افراد احتمال کمی برای تغییر ببینند، به احتمال زیاد بیشتر احساس افسردگی می‌کنند تا عصبانیت. در مقابل، اگر امکان تغییر شرایط مهیا باشد آن‌ها احساس عصبانیت خواهند داشت. سومین برآوردی که برای تجربه محرومیت نسبی اهمیت دارد قضاوت درباره مسئولیت محرومیت است. برآوردهایی که درباره مسئولیت وجود دارند می‌تواند تجربه احساسی مرتبط با محرومیت ناسزاوارانه را به شیوه‌های مختلفی شکل دهند. به‌طوری که ممکن است کانون توجه را از خود به شخص، گروه یا نظام دیگری تغییر دهند. اگر افراد خودشان یا وضعیت‌شان (مانند بدشانسی یا سرنوشت) را مسئول نتیجه منفی بدانند احساس اندوه و افسردگی خواهند کرد. اما اگر یک رویداد منفی را به تبعیض توسط گروه یا فرد دیگری نسبت دهند عصبانی خواهند شد؛ به‌ویژه اگر معتقد باشند که آن نماینده مسئول قصد آسیب به آن‌ها را داشته است (Folger, 1987).

یکی از متغیرهایی که محرومیت نسبی بر آن تأثیر می‌گذارد هویت اجتماعی به‌طور عام و هویت ملی افراد است. هویت ملی مانند ملاتی است که اجزا مختلف گروه‌های جمعیتی و قومی را به هم وصل می‌کند و باعث انسجام گروه‌های جمعیتی و قومی در کشور می‌شود. هویت اجتماعی برداشت افراد از خود است که از عضویت ادراک شده، در گروه‌های اجتماعی ناشی می‌شود. از نگاه تاجفل هویت بر اساس «احساس تعلق» تعریف می‌شود و عضویت گروهی را شامل سه عنصر معرفتی یا

شناختی، عنصر ارزشی و عنصر عاطفی و احساسی می‌داند. تاجفل به‌طور کلی سه بعد برای هویت قائل است: آگاهی، تعلق و تعهد یا آگاهی برای عمل. این سه مؤلفه بر روی هم ایستار شخص درباره عضویت در گروه را تشکیل می‌دهند. آگاهی گروهی به معنای آگاهی بر مشترکات و باورها و اعتقادات و هنجارهای مشترک دارد به گونه‌ای که این مشترکات منجر به تعقیب یک هدف مشترک در گروه می‌شود. تعلق به معنی اشتراک در عقاید و ویژگی‌های مشترک است تا خود را در «ما» باز شناسیم. علقه به گروه نیز احساس مثبت یا گرایش به درون‌گروه «دوستی بین شخصی» و «احساس تعلق به جذب به گروه» نیز معرفی می‌شود. مؤلفه تعلق گروه به دنبال خود «احساس تعهد و وظیفه به دیگران، وفاداری به ارزش‌ها و اهداف و انتظارات» را به دنبال دارد. بر این اساس منشاء مؤلفه سوم هویت اجتماعی یعنی تعهد نوعی علاقه و دلبستگی عاطفی است. در این بین سه متغیر به ظهور جانبداری درون‌گروه کمک می‌کند: ۱) میزان درونی کردن عضویت گروهی توسط افراد به‌عنوان جنبه‌ای از برداشت از خودشان؛ ۲) میزانی که بافت معمول زمینه را برای مقایسهٔ بین گروه‌ها فراهم می‌کند؛ ۳) روابط ادراک شده از مقایسهٔ گروه، که به‌خودی‌خود به وسیلهٔ موقعیت‌های نسبی و مطلق درون‌گروه شکل داده می‌شود (Tojfel & Turner, 1979). از نظر تاجفل هویت اجتماعی فرد تابعی از ویژگی‌های فرهنگی آن گروه و مبتنی بر تفسیر درون‌گروه و برون‌گروه است و از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت است. هویت افراد هر جامعه ویژه آن‌هاست و قابل تعمیم به سایر فرهنگ‌ها و گروه‌های دیگر نیست. هنگامی فرد هویت اجتماعی دارد که هنجارهای گروه بر او تأثیرگذار باشد و این مهم‌ترین شیوه کنترل حجم وسیعی از افراد است که به‌وسیله یکدیگر شناخته می‌شوند. بنابراین تمایزگذاری بین گروه خودی و گروه غیرخودی، مبنای شکل‌گیری هویت اجتماعی است. با این تمایز گذاری، فرد نسبت به گروه خودی یک احساس مثبت و طرفدارانه پیدا کرده و نسبت به گروه غیرخودی تبعیض قائل می‌شود. لذا هنگامی می‌توان در یک جامعه چندقومی از هویت ملی صحبت کرد که درون‌گروه و برون گروهی که بر مبنای قومیت‌ها بوده و عاملی برای تبعیض نسبت به سایر اقوام به‌عنوان برون‌گروه می‌باشد از میان رفته و درون‌گروهی به نام ملت ایجاد شود که همگی اعضای آن با دست یافتن به هویت ملی، احساس طرفدارانه و مثبتی نسبت به هم پیدا کنند.

پتا و واکر (۱۹۹۲) در بررسی رابطه بین هویت قومی و محرومیت نسبی فردی مدلی طراحی کردند که بتوانند محرومیت نسبی فردی و محرومیت نسبی گروهی را در دو بعد شناختی و ادراکی سنجش نمایند. ایشان مدل خود را بر اساس نظرات رانسیمن سامان داده بودند که بعدها توسط اسمیت و همکارانش (۲۰۱۴) تکمیل شد. رانسیمن (۱۹۶۶) در تدوین مدل محرومیت نسبی دو نوع مقایسه که ممکن است منجر به محرومیت نسبی شود را شناسایی کرده است. این دو نوع مقایسه عبارت است از: مقایسه‌های میان‌فردی با اعضای درون سازمان (محرومیت نسبی فردی) و مقایسه‌های میان‌گروهی (محرومیت نسبی گروهی) شود. ولی اسمیت و همکارانش (۲۰۱۲) یک بعد دیگر مقایسه یعنی «مقایسه با اعضای خارج از گروه» را بر این مدل افزودند. اسمیت و همکارانش

محرومیت نسبی در سه مرحله تعریف کرده‌اند: ۱) مقایسه: باید مقایسه‌هایی توسط افراد انجام شوند. اگر کسی مقایسه‌ای نکند، محرومیت نسبی وجود نخواهد داشت؛ ۲) دوم برآورد یا ارزیابی: یعنی باید یک ارزیابی شناختی وجود داشته باشد که باعث شود افراد احساس کنند خود یا گروه‌شان در محرومیت قرار دارد؛ ۳) ادراک محرومیت: این که محرومیت ادراک‌شده باید ناعادلانه تشخیص داده شود. یعنی ادراک‌کننده فکر می‌کند که خود یا گروهش سزاوار شرایط بهتری هستند و این منجر به خشم و رنجش می‌شود. بر اساس این مدل پنج نوع مقایسه شناختی و سه نوع ارزیابی شناختی محتمل است: مقایسه‌های میان‌فردی با اعضای درون گروه (محرومیت نسبی فردی) و مقایسه‌های میان‌گروهی (محرومیت نسبی گروهی)، مقایسه فرد با گذشته یا آینده گروه و خود و مقایسه منزلت و موقعیت خود با اعضای خارج از گروه. در این باره باید به چند نکته توجه کرد: اول این که هر نوع مقایسه پیامدها و نتایج متفاوتی دارد. به عبارت دیگر، باید تناسبی میان سطح مقایسه و سطح پیامد و نتایج وجود داشته باشد. بنابراین، محرومیت نسبی فردی در وهله اول با نتایجی در سطح میان‌فردی و محرومیت نسبی گروهی با نتایجی در سطح میان‌گروهی پیوند می‌خورد. محرومیت نسبی فردی می‌تواند بر نتایج در سطح گروه نیز تأثیر بگذارد ولی این تأثیر به میزان زیادی با افزایش محرومیت نسبی گروهی تعدیل می‌شود. نکته مهم دیگری که در این مدل آمده و در مدل‌های قبلی بدان توجه نشده است مقایسه با یک عضو خارج از گروه است. اگر محرومیت ادراک شده ناعادلانه در نظر گرفته شود، می‌تواند منجر به نتایج میان‌فردی یا میان‌گروهی شود.

علی‌رغم این که محرومیت نسبی و هویت اجتماعی به صورت دو نظریه مستقل توسعه پیدا کرده‌اند بین آن‌ها اشتراکات و پیوندهایی وجود دارد. به‌طور خلاصه می‌توان گفت دیدگاه محرومیت نسبی بر توضیح رفتار اجتماعی و نظریه هویت اجتماعی بیشتر فرایندهای روان‌شناختی درگیر در ادراک خود و دیگران را از نظر عضویت‌های گروهی توجه می‌کنند. «هویت‌یابی گروهی» به‌عنوان یکی از سازه‌های اصلی پیوند بین نظریه محرومیت نسبی و هویت اجتماعی است. نظریه محرومیت نسبی بیشتر بر پیامدهای رفتاری نابرابری درآمدی (ادراک‌شده) و بی‌عدالتی اجتماعی تأکید دارند، نظریه هویت اجتماعی بر ادراکات میان‌گروهی تمرکز کرده است. سه موضوع کلیدی می‌توانند به یکپارچه‌سازی بینش‌های حاصل از نظریه محرومیت نسبی و هویت اجتماعی کمک کنند:

۱) ارزیابی وضع موجود: نظریه محرومیت نسبی تأکید دارد که ارزیابی موقعیت فعلی مستقل از نتایج عینی است و به ارتباط آن با مرجع مقایسه بستگی دارد. هم برای نظریه محرومیت نسبی و هم برای نظریه هویت اجتماعی پاسخ این سؤال که افراد احتمالاً کدام مقایسه‌ها را انجام می‌دهند حیاتی است.

۲) واکنش‌های رفتاری: وقتی هدف پیش‌بینی پیامدهای احتمالی تجربه محرومیت باشد، عدالت ادراک‌شده نتایج جاری به‌عنوان عاملی مهم در نظریه محرومیت نسبی (استحقاق) و نیز نظریه هویت اجتماعی (مشروعیت) ظاهر می‌شود. نظریه محرومیت نسبی پیشنهاد می‌کند که

بی‌عدالتی ادراک‌شده نتایج جاری، یکی از انگیزاننده‌های مهم اقدام رفتاری است که هدفش اصلاح این بی‌عدالتی می‌باشد. ولی نظریه هویت اجتماعی با بیان این که شیوه رفتار با افراد می‌تواند بر تعریف آن‌ها از خود تأثیر بگذارد، به ما امکان می‌دهد که ماهیت احتمالی رفتار متعاقب اقدام را پیش‌بینی کنیم. در نتیجه، ملاحظات مربوط به مشروعیت می‌تواند تعیین کند که آیا افراد احتمالاً بیشتر درگیر مقایسه‌های بین شخصی می‌شوند یا میان‌گروهی و در نتیجه این ملاحظات، مناسب‌ترین روش اقدام را (به عنوان یک فرد یا عضوی از گروه) نشان می‌دهند.

۳) بهبود در مقابل حمایت: نظریه هویت اجتماعی بیشتر بر پیامدهای وضعیت اجتماعی پایین‌تر تمرکز دارد، در حالی که نظریه محرومیت نسبی بیان می‌کند که احساس محرومیت می‌تواند صرف نظر از جایگاه اجتماعی عینی فرد رخ دهد. در نتیجه از منظر محرومیت نسبی اعضای دارای جایگاه بالا در گروه ممکن است رفتاری مثل اعضای دارای جایگاه ضعیف‌تر در گروه را تجربه کنند.

بنابراین، به نظر می‌رسد سازه هویت‌یابی گروهی می‌تواند ما را قادر سازد که پیش‌بینی‌های هویت اجتماعی را با بینش‌های نظریه محرومیت نسبی مرتبط کنیم. بااین‌حال، برای این که این ارتباط با موفقیت ایجاد شود، باید به مفهوم تعیین هویت گروهی اشاره شود؛ ولی قبل از آن سؤال مهمی که می‌توان مطرح کرد این است که تفاوت در تعیین هویت چگونه پدید می‌آید؟ آیا این امکان وجود دارد که عواملی را که احتمالاً منجر به سطوح افتراقی تعیین هویت گروهی در وضعیت یکسان گروه‌ها شوند مشخص کرد. به عبارت دیگر، هنگام بررسی واکنش‌های محتمل افراد متعلق به گروه‌های اجتماعی محروم، تحت چه شرایطی اعضای گروه احتمالاً از بقیه گروه فاصله می‌گیرند یا با سایر اعضای گروه همبستگی نشان می‌دهند؟ مسلماً، برخی تغییرات میان‌فرهنگی هم در این میان وجود دارد؛ یعنی گرایش‌های کلی به شناخته‌شدن به‌عنوان عضو گروه در فرهنگ‌های فردگراتر ضعیف‌تر است؛ درحالی‌که افراد فرهنگ‌های جمع‌گرا بیشتر متمایل به انجام مقایسه‌های میان‌گروهی هستند. اولین مسأله‌ای که باید مد نظر قرار گیرد، مبنای عضویت در گروه است. در این زمینه، تمایز میان عضویت در گروهی که خود فرد انتخاب کرده است با عضویتی که از بیرون تحمیل شده، اهمیت زیادی دارد. زیرا افراد بیشتر با عضویت در گروه‌هایی که خودشان انتخاب کرده‌اند شناخته می‌شوند و نه گروه‌هایی که به آن‌ها تحمیل شده است.

عامل دومی که می‌تواند به توضیح متغیرها در شناخته شدن با یک گروه دارای وضعیت پایین‌تر کمک کند، روش به دست آمدن نتایج جاری، یا به‌طور خاص‌تر، مشروعیت ادراک‌شده موقعیت فعلی است. در این زمینه مشروعیت می‌تواند به جای این که به‌عنوان عاملی شناخته شود که ندرتا بر شدت واکنش‌های احساسی به محرومیت اثر می‌گذارد، به‌عنوان یکی از علت‌های محتمل هویت‌یابی گروهی شناخته شود. علاوه بر این ابعاد تاریخی موقعیت فعلی، چشم‌اندازهای آینده نیز برای بهبود عوامل تعیین‌کننده تعیین هویت گروهی اهمیت دارد. به‌طور کلی، تا جایی که مرزهای گروه نفوذپذیر باشند، ممکن است افراد سعی کنند که به‌عنوان راهی برای بهبود وضعیت فردی (تحرک

فردی)، از مرتبط شدن با این گروه خاص اجتناب نمایند. این ویژگی‌های اجتماعی- ساختاری لزوماً نشان‌دهنده نحوه مرتبط شدن گروه‌های مختلف هستند، زیرا روابط درون‌گروهی هم می‌توانند بر میزان تعیین هویت گروهی اثر بگذارند.

یکی از پیش‌فرض‌های مهم محرومیت نسبی که شرط لازم برای بروز و شکل‌گیری محرومیت نسبی است مقایسه برون‌گروهی است. مقایسه برون گروهی در صورتی که افراد گروه‌های مختلف قومی ارتباط بیشتری با یکدیگر دارند بیشتر خواهد شد. بر طبق نظریه هویت اجتماعی، بخشی از گروه‌های اقلیت (قومی، زبانی، دینی و ...) که ارتباط بیشتری با اعضای برون‌گروه یا گروه قومی مسلط داشته باشند احتمالاً بیشتر از کسانی که ارتباط مستقیم با گروه قومی ندارند به خودآگاهی رسیده و هویت قومی در آن‌ها بیشتر از سایرین تقویت خواهد شد. زیرا کسانی که در ارتباط مستقیم با اعضای برون‌گروه دارند با مقایسه و شناخت تفاوت‌های خود و دیگری زودتر از سایرین به تمایز که لازمه شکل‌گیری هویت اجتماعی است دست می‌یابند. ولی شواهد نشان می‌دهد که بروز مظاهر قومی که بخشی از آن در شکل‌گیری هویت اجتماعی و محرومیت نسبی ریشه دارد در بین ترک‌زبانان ساکن تهران بسیار کمتر از مناطق ترک‌نشین است. در حالی که ترک‌زبانان ساکن تهران با قوم فارس و سایر اقوام ساکن در این شهر در ارتباط مستقیم هستند و لذا امکان دست‌یابی به تمایز قومی در بین آن‌ها باید بسیار بیشتر از ترک‌زبانان ساکن در آذربایجان که با برون‌گروه ارتباط کمتری دارند باشد. حال سؤال این است که محرومیت نسبی چه رابطه‌ای با هویت اجتماعی به‌طور عام و هویت ملی به‌طور خاص دارد و همگون بودن و ناهمگون بودن جمعیت چه تأثیری بر میزان و شدت محرومیت نسبی گروهی و همچنین هویت ملی دارد. در این پژوهش شهر تبریز (به عنوان شهری نسبتا همگون) و شهر تهران (به عنوان شهری چندقومی و نسبتا ناهمگون) برای آزمون این مسأله انتخاب شده است. این که آیا به زعم تاجفل آیا زندگی در شهر ناهمگون شهر تهران باعث تمایزیافتگی بیشتر و در نتیجه افزایش احساس محرومیت شده است و این احساس چه تأثیری بر هویت ملی داشته است.

روش تحقیق

روش تحقیق این پژوهش پیمایش است. جامعه آماری افراد بالای ۱۵ سال شهر تبریز و ترک‌های تهران است. حجم نمونه از طریق فرمول کوکران محاسبه شد که برای هر شهر عدد ۳۸۴ به دست آمد. برای کاهش ضریب تأثیر طرح ۱۵ درصد بر تعداد نمونه اضافه و جمعا ۸۸۴ پرسش‌نامه تکمیل گردید. روش نمونه‌گیری، روش نمونه‌گیری خوشه‌ای چندمرحله‌ای است و نمونه‌ها به صورت تصادفی نظام‌مند انتخاب شده‌اند. بدین صورت که بعد از تعیین خوشه‌ها (مناطق شهرداری به‌عنوان مبنای خوشه‌ها در نظر گرفته شد)، تعداد بلوک‌ها بر اساس تعداد نمونه‌های هر خوشه (هر ۲۰ نمونه یک بلوک) مشخص و به صورت تصادفی تعیین شد. بعد از تعیین بلوک‌ها، تعداد واحدهای هر بلوک

مشخص و برای تعیین فاصله نمونه‌ها، تعداد واحدهای بلوک بر سهمیه تعیین شده برای آن بلوک تقسیم شد. در انتخاب نمونه‌ها سه متغیر جنسیت، تاهل و سن نیز کنترل شده است.

جدول ۱: خوشه‌ها، حجم نمونه و تعداد بلوک‌های شهر تبریز

خوشه‌ها	مناطق	جمعیت کل	جمعیت بالای ۱۵ سال	تعداد نمونه	تعداد بلوک‌ها
۱	منطقه ۱	۲۱۸۶۴۷	۱۹۵۵۲۹	۶۲	۳
۲	منطقه ۲	۱۹۶۵۰۷	۱۷۵۷۳۰	۵۶	۳
۳	منطقه ۳	۲۲۹۴۷۴	۲۰۵۲۱۱	۶۴	۳
۴	منطقه ۴	۳۱۵۱۸۳	۲۸۱۸۵۸	۸۸	۴
۵	منطقه ۵	۱۲۶۱۲۴	۱۱۲۷۸۹	۳۶	۲
۶	منطقه ۶	۹۸۹۱۰	۸۸۴۵۲	۲۸	۲
۷	منطقه ۷	۱۵۵۸۷۲	۱۳۹۳۹۱	۴۴	۲
۸	منطقه ۸	۲۹۳۸۴	۲۶۲۷۷	۸	۱
۹	منطقه ۹	۶۳۴	۵۶۷	۴	۱
۱۰	منطقه ۱۰	۱۸۷۹۵۸	۱۶۸۰۸۵	۵۴	۳
	جمع کل	۱۵۵۸۶۹۳	۱۳۹۳۸۹۰	۴۴۴	۲۳

جدول ۲: خوشه‌ها، حجم نمونه و تعداد بلوک‌های شهر تهران

خوشه‌ها	مناطق	جمعیت کل	جمعیت بالای ۱۵ سال	تعداد نمونه	تعداد بلوک‌ها
۱	مناطق ۱، ۲ و ۳	۱،۵۱۹،۴۶۰	۱،۳۲۹،۵۲۸	۷۷	۴
۲	منطقه ۴ و ۸	۱،۳۴۴،۱۹۸	۱،۱۷۶،۱۷۳	۶۸	۳
۳	منطقه ۵ و ۲۱	۱،۰۴۵،۱۶۷	۹۱۴،۵۲۱	۵۳	۳
۴	منطقه ۹ و ۲۲	۳۵۰،۵۸۶	۳۰۶،۷۶۳	۱۸	۱
۵	منطقه ۶ و ۷	۵۶۳،۵۷۸	۴۹۳،۱۳۱	۲۹	۱
۶	منطقه ۱۰ و ۱۱	۶۳۵،۰۵۵	۵۵۵،۶۷۳	۳۲	۲
۷	منطقه ۱۲، ۱۳ و ۱۴	۱،۰۰۶،۵۷۸	۸۸۰،۷۵۶	۵۱	۳
۸	منطقه ۱۵ و ۲۰	۱،۰۰۶،۵۳۸	۸۸۰،۷۲۱	۵۱	۳
۹	منطقه ۱۶ و ۱۹	۵۲۹،۴۳۳	۴۶۳،۲۵۴	۲۷	۱
۱۰	منطقه ۱۷ و ۱۸	۶۹۳،۱۱۳	۶۰۶،۴۷۴	۳۵	۲
	جمع کل	۸،۶۹۳،۷۰۶	۷،۶۰۶،۹۹۳	۴۴۰	۲۲

برای گردآوری داده از پرسش‌نامه محقق‌ساخته استفاده شده است. برای تأمین اعتبار ابزار تحقیق از اعتبار صوری استفاده شده است. بدین صورت سؤالات با توجه به چارچوب نظری و الگوی مفهومی طرح تدوین و از صاحب‌نظران این حوزه نظرخواهی و نظرات ایشان در پرسش‌نامه اعمال شد. برای سنجش پایایی نیز از آلفای کرونباخ استفاده شده است که نتایج آن در جدول زیر ارائه شده است.

جدول ۳: شاخص‌ها و ضرایب پایایی

مؤلفه	متغیر	ضریب آلفا
هویت ملی	بعد آگاهی هویت ملی	۰/۸۴۵
	بعد تعلق هویت ملی	۰/۷۰۶
	بعد تعهد هویت ملی	۰/۷۳۹
محرومیت نسبی گروهی	احساس محرومیت گروهی	۰/۷۱۱
	دلخوری و ناراحتی از محرومیت گروهی	۰/۷۰۳
	امید به بهبود محرومیت گروهی	۰/۸۰۴
بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی	احساس محرومیت گروهی در حوزه فرهنگی	۰/۷۷۶
	دلخوری و ناراحتی از محرومیت گروهی در حوزه فرهنگی	-
	امید به بهبود محرومیت گروهی در حوزه فرهنگی	-
بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی	احساس محرومیت گروهی در حوزه اقتصادی	۰/۷۰۵
	دلخوری و ناراحتی از محرومیت گروهی در حوزه اقتصادی	-
	امید به بهبود محرومیت گروهی در حوزه اقتصادی	-
بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی	احساس محرومیت گروهی در حوزه سیاسی	۰/۷۸۸
	دلخوری و ناراحتی از محرومیت گروهی در حوزه سیاسی	-
	امید به بهبود محرومیت گروهی در حوزه سیاسی	-

یافته‌ها

جدول ۴: جنسیت پاسخ‌گویان

	تهران	تبریز	کل
زن	۱۴۴	۱۹۲	۳۳۶
	٪۳۲/۷	٪۴۳/۲	٪۳۸/۰
مرد	۲۹۶	۲۵۲	۵۴۸
	٪۶۷/۳	٪۵۶/۸	٪۶۲/۰
کل	۴۴۰	۴۴۴	۸۸۴
	٪۱۰۰/۰	٪۱۰۰/۰	٪۱۰۰/۰

ترکیب جنسی پاسخ‌گویان حاکی از آن است که ۳۸ درصد از پاسخ‌گویان زن و ۶۲ درصد مرد است. ترکیب جنسی پاسخ‌گویان به تفکیک شهر نیز نشان می‌دهد که ۵۶/۸ درصد پاسخ‌گویان تبریزی مرد و ۴۳/۲ درصد زن هستند. از بین پاسخ‌گویان تهرانی نیز ۶۷/۳ درصد پاسخ‌گویان مرد و ۳۲/۷ درصد زن هستند.

جدول ۵: سن پاسخ‌گویان

	تهران	تبریز	کل
جوان (۱۵ تا ۲۴ سال)	۱۳۴	۱۰۶	۲۴۰
	٪۳۰/۵	٪۲۳/۹	٪۲۷/۱
میان‌سال (۲۵ تا ۴۴ سال)	۲۰۰	۲۶۰	۴۶۰
	٪۴۵/۵	٪۵۸/۶	٪۵۲/۰
بزرگ‌سال (۴۵ سال و بالاتر)	۱۰۶	۷۸	۱۸۴
	٪۲۴/۱	٪۱۷/۶	٪۲۰/۸
کل	۴۴۰	۴۴۴	۸۸۴
	٪۱۰۰/۰	٪۱۰۰/۰	٪۱۰۰/۰
میانگین	۳۴/۶۷	۳۳/۲۵	۳۳/۹۵
انحراف معیار	۱۳/۹۹	۱۱/۶۵	۱۲/۸۸

نتایج به دست آمده از ترکیب سنی پاسخ‌گویان نشان می‌دهد که ۲۷/۱ درصد پاسخ‌گویان جوان، ۵۲ درصد پاسخ‌گویان میان‌سال و ۲۰/۸ درصد پاسخ‌گویان بزرگ‌سال هستند. میانگین سنی پاسخ‌گویان نیز ۳۳/۹۵ سال و انحراف معیار نیز برابر با ۱۲/۸۸ است. ترکیب سنی پاسخ‌گویان تهرانی حاکی است که ۳۰/۵ درصد جوان، ۴۵/۵ درصد میان‌سال و ۲۴/۱ درصد بزرگ‌سال هستند. میانگین سنی پاسخ‌گویان تهرانی ۳۴/۶۷ و انحراف معیار آن برابر با ۱۳/۹۹ است. ترکیب سنی پاسخ‌گویان تبریزی نیز نشان می‌دهد که ۲۳/۹ درصد جوان، ۵۸/۶ درصد میان‌سال و ۱۷/۶ درصد بزرگ‌سال هستند. میانگین سنی پاسخ‌گویان تبریزی ۳۳/۲۵ و انحراف معیار آن برابر با ۱۱/۶۵ است.

جدول ۶: وضعیت تاهل پاسخ‌گویان

	تهران	تبریز	کل
مجرد	۲۱۶	۲۱۲	۴۲۸
	٪۴۹/۱	٪۴۷/۷	٪۴۸/۴
متأهل	۱۹۴	۲۲۸	۴۲۲
	٪۴۴/۱	٪۵۱/۴	٪۴۷/۷
مطلقه	۱۶	۴	۲۰
	٪۳/۶	٪۰/۹	٪۲/۳
فوت همسر	۱۴	۰	۱۴
	٪۳/۲	٪۰/۰	٪۱/۶
کل	۴۴۰	۴۴۴	۸۸۴
	٪۱۰۰/۰	٪۱۰۰/۰	٪۱۰۰/۰

وضعیت تأهل پاسخ‌گویان حاکی از آن است که ۴۸/۴ درصد از پاسخ‌گویان مجرد، ۴۷/۷ درصد متأهل و ۲/۳ درصد مطلقه هستند. همچنین ۱/۶ درصد نیز در اثر فوت همسر خود را از دست داده‌اند. وضعیت پاسخ‌گویان تبریزی نشان می‌دهد که ۴۷/۷ درصد مجرد، ۵۱/۴ درصد متأهل و ۰/۹درصد مطلقه هستند. از بین پاسخ‌گویان تهرانی نیز ۴/۱ درصد مجرد، ۴۴/۱ درصد متأهل، ۳/۶ درصد مطلقه و ۳/۳ درصد نیز همسر خود به خاطر فوت از دست داده‌اند.

جدول ۷: تحصیلات پاسخ‌گویان

	تهران	تبریز	کل
بی‌سواد	۸	۲	۱۰
	٪۱/۸	٪۰/۵	٪۱/۱
ابتدایی	۲۰	۱۴	۳۴
	٪۴/۵	٪۳/۲	٪۳/۸
سیکل	۵۰	۶۲	۱۱۲
	٪۱۱/۴	٪۱۴/۰	٪۱۲/۷
دیپلم	۱۵۲	۱۱۶	۲۶۸
	٪۳۴/۵	٪۲۶/۱	٪۳۰/۳
کاردانی	۴۰	۳۲	۷۲
	٪۹/۱	٪۷/۲	٪۸/۱

	تهران	تبریز	کل
کارشناسی	۱۳۲	۱۶۰	۲۹۲
	٪۳۰/۰	٪۳۶/۰	٪۳۳/۰
کارشناسی ارشد	۳۲	۵۴	۸۶
	٪۷/۳	٪۱۲/۲	٪۹/۷
دکتری	۶	۴	۱۰
	٪۱/۴	٪۰/۹	٪۱/۱
کل	۴۴۰	۴۴۴	۸۸۴
	٪۱۰۰,۰	٪۱۰۰,۰	٪۱۰۰,۰

بررسی میزان تحصیلات پاسخ‌گویان نشان می‌دهد تحصیلات که ۴۸ درصد از پاسخ‌گویان دیپلم و زیر دیپلم، ۴۱/۱ درصد کاردانی و کارشناسی، ۹/۷ درصد کارشناسی ارشد و ۱/۱ درصد نیز دکتری هستند. بررسی وضعیت تحصیلات پاسخ‌گویان به تفکیک دو شهر نشان می‌دهد که از بین شهروندان تبریزی ۴۳/۸ درصد دیپلم و زیر دیپلم و ۶۶/۲ درصد دارای تحصیلات دانشگاهی هستند. از بین شهروندان تهرانی نیز حدود ۵۲/۲ درصد دیپلم و زیر دیپلم و ۴۷/۸ درصد نیز دارای تحصیلات دانشگاهی هستند.

جدول ۸: میزان محرومیت نسبی گروهی پاسخ‌گویان ترک تهران

	تعداد	حداقل	حداکثر	میانگین	انحراف معیار
محرومیت نسبی گروهی	۴۴۰	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۴۳/۱۶۶۱	۲۱/۱۰۰۴۸
بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی	۴۴۰	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۶۲/۹۱۶۷	۲۴/۱۴۳۴۵
بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی	۴۴۰	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۴۳/۴۴۷۰	۲۲/۳۳۶۳۲
بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی	۴۴۰	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۵۶/۲۸۷۹	۱۷/۵۲۴۸۴
ناراحتی از محرومیت نسبی گروهی	۴۴۰	۸/۳۳	۱۰۰/۰۰	۵۸/۱۰۶۱	۲۲/۱۸۶۲۳
ناراحتی از بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی	۴۴۰	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۵۷/۷۲۲۷۳	۲۸/۹۸۱۴۷
ناراحتی از بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی	۴۴۰	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۵۸/۰۶۸۲	۲۷/۷۳۱۵۵
ناراحتی از بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی	۴۴۰	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۵۸/۵۲۲۷	۲۹/۳۹۳۶۴
امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی	۴۴۰	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۴۵/۰۷۵۸	۲۵/۱۴۹۴۰
امید به بهبود محرومیت فرهنگی گروهی	۴۴۰	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۴۲/۳۸۶۴	۲۹/۵۴۶۴۷
امید به بهبود محرومیت اقتصادی گروهی	۴۴۰	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۴۵/۵۶۸۲	۲۸/۶۴۰۷۳
امید به بهبود محرومیت سیاسی گروهی	۴۴۰	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۴۷/۲۷۲۷	۲۷/۴۸۸۹۶

بررسی میزان محرومیت نسبی گروهی و ابعاد آن در شهر تهران نشان می‌دهد که میانگین محرومیت نسبی گروهی پاسخ‌گویان ترک شهر تهران برابر با ۴۳/۱۶و انحراف معیار آن برابر با ۲۱/۱۰ است. بررسی میانگین ابعاد مختلف محرومیت نسبی گروهی نیز نشان می‌دهد که بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی در بین ترک‌های شهر تهران با میانگین ۶۲/۹۱ دارای بیشترین میزان میانگین از بین ابعاد مختلف محرومیت نسبی گروهی را داراست. بعد از این، بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی با میانگین ۵۶/۲۸ و بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی با میانگین ۴۳/۴۴ در رتبه‌های بعدی قرار دارند. انحراف معیار بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی برابر با ۲۴/۱۴، بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی برابر با ۱۷/۵۲ و بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی برابر با ۲۲/۳۳ است.

میانگین ناراحتی و دلخوری از محرومیت نسبی گروهی در بین پاسخ‌گویان ترک شهر تهران برابر با ۵۸/۱۰ و انحراف معیار آن برابر با ۲۲/۱۸ است. همچنین میانگین ناراحتی و دلخوری از محرومیت نسبی گروهی در بعد فرهنگی در بین ترک‌های شهر تهران برابر با ۵۷/۷۲، میانگین ناراحتی و دلخوری از محرومیت نسبی گروهی در بعد اقتصادی برابر با ۵۸/۰۶ و میانگین ناراحتی و دلخوری ازمحرومیت نسبی گروهی در بعد سیاسی برابر با ۵۸/۵۲ است. انحراف معیار ناراحتی و دلخوری از محرومیت نسبی گروهی در بعد فرهنگی برابر با ۲۸/۹۸، بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی برابر با ۲۷/۷۳ و بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی برابر با ۲۹/۳۹ است.

میانگین امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی در بین پاسخ‌گویان ترک شهر تهران برابر با ۴۵/۰۷ و انحراف معیار آن برابر با ۲۵/۱۴ است. همچنین میانگین امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی در بعد فرهنگی در بین پاسخ‌گویان ترک شهر تهران برابر با ۴۲/۳۸، میانگین امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی در بعد اقتصادی برابر با ۴۵/۵۶و میانگین امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی در بعد سیاسی برابر با ۴۷/۲۷ است. انحراف معیار امید به بهبود بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی برابر با ۲۹/۵۴، امید به بهبود بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی برابر با ۲۸/۶۴ و امید به بهبود بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی برابر با ۲۷/۴۸ است.

جدول ۹: میزان محرومیت نسبی گروهی پاسخ‌گویان تبریزی

	تعداد	حداقل	حداکثر	میانگین	انحراف معیار
محرومیت نسبی گروهی	۴۴۴	۶/۹۰	۹۶/۵۵	۵۰/۳۲۶۲	۱۵/۸۴۶۱۱
بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی	۴۴۴	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۶۸/۷۳۱۲	۱۹/۲۶۱۶۲
بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی	۴۴۴	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۴۹/۵۸۷۱	۱۹/۰۷۴۱۹
بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی	۴۴۴	۲۵/۰۰	۱۰۰/۰۰	۶۱/۶۳۶۶	۱۶/۴۶۹۰۸
ناراحتی از محرومیت نسبی گروهی	۴۴۴	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۶۳/۷۷۶۳	۲۰/۶۵۱۳۳

	تعداد	حداقل	حداکثر	میانگین	انحراف معیار
ناراحتی از بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی	۴۴۴	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۶۲/۶۱۲۶	۲۷/۴۷۳۳۳
ناراحتی از بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی	۴۴۴	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۶۲/۸۳۷۸	۲۴/۰۷۷۷۷
ناراحتی از بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی	۴۴۴	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۶۵/۸۷۸۴	۲۴/۷۷۰۱۶
امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی	۴۴۴	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۴۰/۹۱۵۹	۲۰/۴۳۶۹۶
امید به بهبود محرومیت فرهنگی گروهی	۴۴۴	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۴۲/۳۴۲۳	۲۶/۷۲۷۶۲
امید به بهبود محرومیت اقتصادی گروهی	۴۴۴	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۳۹/۵۲۷۰	۲۴/۸۰۴۰۰
امید به بهبود محرومیت سیاسی گروهی	۴۴۴	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۴۰/۸۷۸۴	۲۴/۵۴۱۲۷

بررسی میزان محرومیت نسبی گروهی و ابعاد آن در شهر تبریز نشان می‌دهد که میانگین محرومیت نسبی گروهی پاسخ‌گویان تبریزی برابر با ۵۰/۳۲ و انحراف معیار آن برابر با ۱۵/۸۴ است. بررسی میانگین ابعاد مختلف محرومیت نسبی گروهی نیز نشان می‌دهد که بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی در بین شهروندان تبریزی با میانگین ۶۸/۷۳ دارای بیشترین میزان میانگین از بین ابعاد مختلف محرومیت نسبی گروهی را داراست. بعد از این بعد، بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی با میانگین ۶۱/۶۳ و بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی با میانگین ۴۹/۵۸ در رتبه‌های بعدی قرار دارند. انحراف معیار بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی برابر با ۱۹/۲۶، بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی برابر با ۱۶/۴۶ و بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی برابر با ۱۹/۰۷ است.

میانگین ناراحتی پاسخ‌گویان تبریزی از محرومیت نسبی گروهی برابر با ۶۳/۷۷ و انحراف معیار آن برابر با ۱۵/۸۴ است. همچنین میانگین ناراحتی و دلخوری از محرومیت نسبی گروهی در بعد فرهنگی در بین شهروندان تبریزی برابر با ۶۲/۶۱، میانگین ناراحتی و دلخوری از محرومیت نسبی گروهی در بعد سیاسی برابر با ۶۵/۸۷ و میانگین ناراحتی و دلخوری از محرومیت نسبی گروهی در بعد اقتصادی برابر با ۶۲/۸۳ است. انحراف معیار ناراحتی و دلخوری از محرومیت نسبی گروهی در بعد فرهنگی برابر با ۲۸/۹۸، بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی برابر با ۲۷/۷۳ و بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی برابر با ۲۹/۳۹ است.

میانگین امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی در بین پاسخ‌گویان تبریزی برابر با ۴۰/۹۱ و انحراف معیار آن برابر با ۲۰/۴۳ است. همچنین میانگین امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی در بعد فرهنگی دربین پاسخ‌گویان تبریزی برابر با ۴۲/۳۴، میانگین امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی در بعد اقتصادی برابر با ۳۹/۵۲ و میانگین امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی در بعد سیاسی برابر با ۴۰/۸۷ است. انحراف معیار امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی در بعد فرهنگی برابر با ۲۶/۷۲، بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی برابر با ۲۴/۸۰ و بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی برابر با ۲۴/۵۴ است.

جدول ۱۰: میزان هویت ملی پاسخ‌گویان ترک تهران

	تعداد	حداقل	حداکثر	میانگین	انحراف معیار
هویت ملی	۴۴۰	۵/۰۰	۱۰۰/۰۰	۷۰/۴۸۸۶	۲۰/۹۶۹۲۵
بعد آگاهی هویت ملی	۴۴۰	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۷۸/۵۶۸۲	۲۰/۰۱۴۱۲
بعد تعلق هویت ملی	۴۴۰	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۷۳/۱۸۱۸	۲۳/۵۹۳۸۹
بعد تعهد هویت ملی	۴۴۰	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۶۴/۱۶۶۷	۲۴/۵۷۰۴۷

بررسی میزان هویت ملی به تفکیک شهرهای مورد بررسی نشان می‌دهد که میانگین هویت ملی ترک‌های تهران برابر با ۷۰/۴۸ و انحراف معیار آن برابر با ۲۰/۹۶ است. بررسی ابعاد هویت ملی نیز نشان می‌دهد که میانگین بعد آگاهی هویت ملی برابر با ۷۸/۵۶، بعد تعلق برابر با ۷۳/۱۸ و بعد تعهد برابر با ۶۴/۱۶ است. در واقع بعد آگاهی هویت ملی دارای بیشترین میانگین و بعد تعهد هویت ملی کم‌ترین میانگین در بین ابعاد هویت ملی را دارد.

جدول ۱۱: میزان هویت ملی پاسخ‌گویان تبریزی

	تعداد	حداقل	حداکثر	میانگین	انحراف معیار
هویت ملی	۴۴۴	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۵۸/۳۳۳۳	۲۰/۴۷۴۹۸
بعد آگاهی هویت ملی	۴۴۴	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۶۵/۷۸۸۳	۲۰/۴۷۲۶۴
بعد تعلق هویت ملی	۴۴۴	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۶۱/۰۷۳۶	۲۲/۷۳۷۴۴
بعد تعهد هویت ملی	۴۴۴	۰/۰۰	۱۰۰/۰۰	۵۷/۰۵۷۱	۲۱/۲۲۴۰۸

بررسی میزان هویت ملی در بین ساکنان شهر تبریز نشان می‌دهد که میانگین هویت ملی پاسخ‌گویان تبریزی برابر با ۵۸/۳۳ و انحراف معیار آن برابر با ۲۰/۴۷ است. بررسی ابعاد هویت ملی نیز نشان می‌دهد که میانگین بعد آگاهی هویت ملی برابر با ۶۵/۷۸، بعد تعلق برابر با ۶۱/۰۷و بعد تعهد برابر با ۵۷/۰۵ است. در واقع بعد آگاهی هویت ملی دارای بیشترین میانگین و بعد تعهد هویت ملی کم‌ترین میانگین در بین ابعاد هویت ملی را دارد.

جدول ۱۲: رابطه محرومیت نسبی گروهی و هویت ملی ترک‌های تهران

		هویت ملی	بعد آگاهی هویت ملی	بعد تعلق هویت ملی	بعد تعهد هویت ملی
محرومیت نسبی گروهی	ضریب همبستگی	-۰/۳۸۳**	-۰/۴۰۸**	-۰/۲۹۲**	-۰/۲۵۳**
	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰
	تعداد	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰
ناراحتی از	ضریب همبستگی	-۰/۲۶۶**	-۰/۳۵۰**	-۰/۱۹۸**	-۰/۰۹۲

		هویت ملی	بعد آگاهی هویت ملی	بعد تعلق هویت ملی	بعد تعهد هویت ملی
محرومیت نسبی گروهی	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰
	تعداد	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰
امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی	ضریب همبستگی	۰/۳۰۳**	۰/۲۶۵**	۰/۲۲۲**	۰/۲۸۹**
	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰
	تعداد	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰

نتایج به دست آمده از رابطه محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی ترک‌های تهران نشان می‌دهد که محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی و ابعاد سه گانه آن رابطه معنی‌دار (P < ۰/۰۵) دارد. جهت رابطه محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی منفی و معکوس است. مقدار ضریب پیرسون (r <۰/۴۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها متوسط است. نتایج به دست آمده از رابطه ناراحتی از محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی ترک‌های تهران نشان می‌دهد ناراحتی از محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی و ابعاد آگاهی و تعلق رابطه معنی‌دار (P < ۰/۰۵) دارد. جهت رابطه ناراحتی از محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی منفی و معکوس است. مقدار ضریب پیرسون (r <۰/۴۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها متوسط است. بین ناراحتی از محرومیت نسبی گروهی با بعد تعهد نیز رابطه معنی‌دار (P > ۰/۰۵) مشاهده نشد. نتایج به دست آمده از رابطه امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی ترک‌های تهران نشان می‌دهد امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی و ابعاد آن رابطه معنی‌دار (P < ۰/۰۵) دارد. جهت رابطه امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی مثبت و مستقیم است. مقدار ضریب پیرسون (r <۰/۴۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها متوسط است.

جدول ۱۳: رابطه محرومیت نسبی گروهی و هویت ملی شهروندان تبریزی

		هویت ملی	بعد آگاهی هویت ملی	بعد تعلق هویت ملی	بعد تعهد هویت ملی
محرومیت نسبی گروهی	ضریب همبستگی	-۰/۲۹۰**	-۰/۲۹۳**	-۰/۲۲۲**	-۰/۲۲۴**
	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰
	تعداد	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴
ناراحتی از محرومیت نسبی گروهی	ضریب همبستگی	-۰/۲۳۱**	-۰/۲۸۰**	-*۰/۱۶۰**	-۰/۱۲۲**
	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۱	۰/۰۱۰
	تعداد	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴
امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی	ضریب همبستگی	۰/۲۴۶**	۰/۱۹۰**	۰/۲۱۹**	۰/۲۵۱**
	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰
	تعداد	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴

نتایج به دست آمده از رابطه محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی شهروندان تبریزی نشان می‌دهد که محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی و ابعاد سه گانه آن رابطه معنی‌دار (P <۰/۰۵) دارد. جهت رابطه محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی منفی و معکوس است. مقدار ضریب پیرسون (r <۰/۳۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها متوسط است. نتایج به دست آمده از رابطه ناراحتی از محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی شهروندان تبریزی نشان می‌دهد ناراحتی از محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی و ابعاد سه گانه آن رابطه معنی‌دار (P < ۰/۰۵) دارد. جهت رابطه ناراحتی از محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی منفی و معکوس است. مقدار ضریب پیرسون (r <۰/۳۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها متوسط است. نتایج به دست آمده از رابطه امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی شهروندان تبریزی نشان می‌دهد امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی و ابعاد آن رابطه معنی‌دار (P < ۰/۰۵) دارد. جهت رابطه امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی مثبت و مستقیم است. مقدار ضریب پیرسون (r <۰/۳۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها متوسط است.

جدول۱۴: رابطه بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی و هویت ملی ترک‌های تهران

		هویت ملی	بعد آگاهی هویت ملی	بعد تعلق هویت ملی	بعد تعهد هویت ملی
بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی	ضریب همبستگی	-۰/۲۱۵**	-۰/۱۷۷**	-۰/۱۷۴**	-۰/۲۰۶**
	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰
	تعداد	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰
ناراحتی از بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی	ضریب همبستگی	-۰/۱۶۷**	-۰/۱۸۲**	-۰/۱۴۶**	-۰/۰۸
	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۲	۰/۰۶۳
	تعداد	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰
امید به بهبود بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی	ضریب همبستگی	۰/۲۲۹**	۰/۱۸۹**	۰/۱۶۷**	۰/۲۳۷**
	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰
	تعداد	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰

رابطه بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی ترک‌های تهران نشان می‌دهد که بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی و ابعاد سه‌گانه آن رابطه معنی‌دار (P < ۰/۰۵) دارد. جهت رابطه بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی منفی و معکوس است. مقدار ضریب پیرسون (r <۰/۳۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها متوسط است. رابطه ناراحتی از بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی ترک‌های تهران نشان می‌دهد ناراحتی از بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی و ابعاد آگاهی و تعلق هویت ملی رابطه معنی‌دار (P < ۰/۰۵)

دارد. جهت رابطه ناراحتی از بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی معکوس است. مقدار ضریب پیرسون (r <۰/۲۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه این متغیرها ضعیف است. رابطه امید به بهبود بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی ترک‌های تهران نشان می‌دهد امید به بهبود بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی و ابعاد آن رابطه معنی‌دار (P <۰/۰۵) دارد. جهت رابطه امید به بهبود بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی مثبت و مستقیم است. مقدار ضریب پیرسون (r <۰/۳۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها ضعیف است.

جدول ۱۵: رابطه بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی و هویت ملی شهروندان تبریزی

		هویت ملی	بعد آگاهی هویت ملی	بعد تعلق هویت ملی	بعد تعهد هویت ملی
بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی	ضریب همبستگی	-۰/۲۰۷**	-۰/۲۱۸**	-۰/۱۵۵**	-۰/۱۵۰**
	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۱	۰/۰۰۲
	تعداد	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴
ناراحتی از بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی	ضریب همبستگی	-۰/۱۹۳**	-۰/۲۳۷**	-۰/۱۲۵**	-۰/۱۰۶*
	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۹	۰/۰۲۵
	تعداد	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴
امید به بهبود بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی	ضریب همبستگی	۰/۱۵۰**	۰/۱۰۲*	۰/۱۴۰**	۰/۱۶۸**
	سطح معناداری	۰/۰۰۲	۰/۰۳۲	۰/۰۰۳	۰/۰۰۰
	تعداد	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴

نتایج به دست آمده از رابطه بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی شهروندان تبریزی نشان می‌دهد که بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی و ابعاد سه گانه آن رابطه معنی‌دار (P <۰/۰۵) دارد. جهت رابطه بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی منفی و معکوس است. مقدار ضریب پیرسون (r <۰/۳۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها متوسط است. رابطه ناراحتی از بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی شهروندان تبریزی نشان می‌دهد ناراحتی از بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی و ابعاد سه گانه رابطه معنی‌دار (P <۰/۰۵) دارد. جهت رابطه ناراحتی از بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی منفی و معکوس است. مقدار ضریب پیرسون (r <۰/۳۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها ضعیف است. رابطه امید به بهبود بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی شهروندان تبریزی نشان می‌دهد این با هویت ملی و ابعاد آن رابطه معنی‌دار (P <۰/۰۵) دارد. جهت رابطه امید به بهبود بعد فرهنگی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی مثبت و مستقیم است. مقدار ضریب پیرسون (r <۰/۲۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها ضعیف است.

جدول ۱۶: رابطه بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی و هویت ملی ترک‌های تهران

		هویت ملی	بعد آگاهی هویت ملی	بعد تعلق هویت ملی	بعد تعهد هویت ملی
محرومیت نسبی گروهی در بعد اقتصادی	ضریب همبستگی	-۰/۳۶۶**	-۰/۴۳۰**	-۰/۲۵۹**	-۰/۲۰۹**
	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰
	تعداد	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰
ناراحتی از محرومیت نسبی گروهی در بعد اقتصادی	ضریب همبستگی	-۰/۱۸۳**	-۰/۲۷۷**	-۰/۱۱۱*	-۰/۰۳۹
	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۲۰	۰/۴۱۹
	تعداد	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰
امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی در بعد اقتصادی	ضریب همبستگی	۰/۳۱۶**	۰/۲۷۳**	۰/۲۵۸**	۰/۲۸۰**
	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰
	تعداد	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰

نتایج به دست آمده از رابطه بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی ترک‌های تهران نشان می‌دهد که بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی و ابعاد سه‌گانه آن رابطه معنی‌دار (P < ۰/۰۵) دارد. جهت رابطه بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی منفی و معکوس است. مقدار ضریب پیرسون (r <۰/۵۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها متوسط است. رابطه ناراحتی از بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی ترک‌های تهران نشان می‌دهد ناراحتی از بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی و ابعاد آگاهی و تعلق رابطه معنی‌دار (P< ۰/۰۵) دارد. جهت رابطه ناراحتی از بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی معکوس است. مقدار ضریب پیرسون (r <۰/۳۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها متوسط است. بین بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی و بعد تعهد رابطه معناداری (P>۰/۰۵) مشاهده نشد. رابطه امید به بهبود بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی ترک‌های تهران نشان می‌دهد امید به بهبود بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی و ابعاد آن رابطه معنی‌دار (P <۰/۰۵) دارد. جهت رابطه امید به بهبود بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی مثبت و مستقیم است. مقدار ضریب پیرسون (r <۰/۴۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها متوسط است.

جدول ۱۷: رابطه بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی و هویت ملی شهروندان تبریزی

		هویت ملی	بعد آگاهی هویت ملی	بعد تعلق هویت ملی	بعد تعهد هویت ملی
محرومیت نسبی گروهی در بعد اقتصادی	ضریب همبستگی	-۰/۱۵۴**	-۰/۱۵۹**	-۰/۱۳۰**	-۰/۱۰۰*
	سطح معناداری	۰/۰۰۱	۰/۰۰۱	۰/۰۰۶	۰/۰۳۴
	تعداد	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴
ناراحتی از محرومیت نسبی گروهی در بعد اقتصادی	ضریب همبستگی	-۰/۰۸۲	-۰/۱۲۵**	-۰/۰۴۴	-۰/۰۱۸
	سطح معناداری	۰/۰۸۳	۰/۰۰۸	۰/۳۵۷	۰/۷۱۲
	تعداد	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴
امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی در بعد اقتصادی	ضریب همبستگی	۰/۲۵۳**	۰/۱۹۲**	۰/۲۴۶**	۰/۲۴۳**
	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰
	تعداد	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴

نتایج به دست آمده از رابطه بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی شهروندان تبریزی نشان می‌دهد که بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی و ابعاد سه گانه آن رابطه معنی‌دار (P <۰/۰۵) دارد. جهت رابطه بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی منفی و معکوس است. مقدار ضریب پیرسون (r <۰/۲۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها ضعیف است. نتایج به دست آمده از رابطه ناراحتی از بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی شهروندان تبریزی نشان می‌دهد ناراحتی از بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی و ابعاد آگاهی و تعلق رابطه معنی‌دار (P <۰/۰۵) دارد. جهت رابطه ناراحتی از بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی منفی و معکوس است. مقدار ضریب پیرسون (r <۰/۲۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها ضعیف است. همچنین بین بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی و بعد تعهد رابطه معناداری (P >۰/۰۵) مشاهده نشد. رابطه امید به بهبود بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی شهروندان تبریزی نشان می‌دهد امید به بهبود بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی و ابعاد آن رابطه معنی‌دار (P <۰/۰۵) دارد. جهت رابطه امید به بهبود بعد اقتصادی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی مثبت و مستقیم است. مقدار ضریب پیرسون (r <۰/۳۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها متوسط است.

جدول ۱۸: رابطه بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی و هویت ملی ترک‌های تهران

		هویت ملی	بعد آگاهی هویت ملی	بعد تعلق هویت ملی	بعد تعهد هویت ملی
محرومیت نسبی گروهی در بعد سیاسی	ضریب همبستگی	-۰/۳۵۰**	-۰/۳۹۵**	-۰/۲۸۲**	-۰/۱۸۸**
	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰
	تعداد	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰
ناراحتی از محرومیت نسبی گروهی در بعد سیاسی	ضریب همبستگی	-۰/۲۶۵**	-۰/۳۵۳**	-۰/۱۹۹**	-۰/۰۸۵
	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۷۶
	تعداد	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰
امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی در بعد سیاسی	ضریب همبستگی	۰/۲۵۶**	۰/۲۴۰**	۰/۱۶۲**	۰/۲۴۷**
	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۱	۰/۰۰۰
	تعداد	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰	۴۴۰

نتایج به دست آمده از رابطه بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی ترک‌های تهران نشان می‌دهد که بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی و ابعاد سه گانه آن رابطه معنی‌دار (P< ۰/۰۵) دارد. جهت رابطه بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی منفی و معکوس است. مقدار ضریب پیرسون (r<۰/۴۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها متوسط است. رابطه ناراحتی از بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی ترک‌های تهران نشان می‌دهد ناراحتی از بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی و ابعاد آگاهی و تعلق رابطه معنی‌دار (P< ۰/۰۵) دارد. جهت رابطه ناراحتی از بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی منفی و معکوس است. مقدار ضریب پیرسون (r<۰/۴۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها متوسط است. بین بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی و بعد تعهد هویت ملی رابطه معناداری (P> ۰/۰۵) مشاهده نشد. رابطه امید به بهبود بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی ترک‌های تهران نشان می‌دهد امید به بهبود بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی و ابعاد آن رابطه معنی‌دار (P< ۰/۰۵) دارد. جهت رابطه امید به بهبود بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی مثبت و مستقیم است. مقدار ضریب پیرسون (r<۰/۳۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها متوسط است.

جدول ۱۹: رابطه بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی و هویت ملی شهروندان تبریزی

		هویت ملی	بعد آگاهی هویت ملی	بعد تعلق هویت ملی	بعد تعهد هویت ملی
محرومیت نسبی گروهی در بعد سیاسی	ضریب همبستگی	-۰/۲۵۴**	-۰/۲۴۳**	-۰/۱۸۲**	-۰/۲۳۰**
	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰
	تعداد	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴
ناراحتی از محرومیت نسبی گروهی در بعد سیاسی	ضریب همبستگی	-۰/۲۸۴**	-۰/۳۱۵**	-۰/۲۱۹**	-۰/۱۷۱**
	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰
	تعداد	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴
امید به بهبود محرومیت نسبی گروهی در بعد سیاسی	ضریب همبستگی	۰/۱۹۵**	۰/۱۶۹**	۰/۱۴۶**	۰/۲۰۰**
	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۲	۰/۰۰۰
	تعداد	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴	۴۴۴

نتایج به دست آمده از رابطه بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی شهروندان تبریزی نشان می‌دهد که بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی و ابعاد سه گانه آن رابطه معنی‌دار (P<۰/۰۵) دارد. جهت رابطه بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی منفی و معکوس است. مقدار ضریب پیرسون (r<۰/۳۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها متوسط است. رابطه ناراحتی از بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی شهروندان تبریزی نشان می‌دهد این متغیر با هویت ملی و ابعاد سه گانه آن رابطه معنی‌دار (P<۰/۰۵) دارد. جهت رابطه ناراحتی از بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی منفی و معکوس است. مقدار ضریب پیرسون (r <۰/۴۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها متوسط است. رابطه امید به بهبود بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی شهروندان تبریزی نشان می‌دهد امید به بهبود بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی و ابعاد آن رابطه معنی‌دار (P<۰/۰۵) دارد. جهت رابطه امید به بهبود بعد سیاسی محرومیت نسبی گروهی با هویت ملی مثبت و مستقیم است. مقدار ضریب پیرسون (r <۰/۲۰۰) نشان می‌دهد شدت رابطه بین این متغیرها متوسط است.

بحث و نتیجه‌گیری

هدف این مقاله بررسی تأثیر محرومیت نسبی گروهی بر هویت ملی ترک‌های ساکن تهران و شهر تبریز به‌عنوان دو جامعه متفاوت از نظر همگونی قومی است. تاجفل معتقد است که زندگی در شهرهای متکثر و چند قومی نسبت به زندگی در شهرهای همگون از نظر قومی با توجه تعاملات بین

فردی و بین گروهی، باعث برجسته شدن و شناخت بیشتر شهروندان به تمایزات قومی می‌شود و باعث می‌شود تا افراد زودتر به تفاوت‌های گروه خود با دیگران شده و لذا هویت‌های قومی و گروهی تقویت شوند. در نتیجه شناخت به تفاوت‌های گروهی می‌تواند باعث کاهش هویت‌های کلان جمعی از جمله هویت ملی شود. از طرف دیگر نکته محوری در نظریه محرومیت نسبی امکان مقایسه‌های فردی و گروهی برای تحقق محرومیت نسبی است. به همین منظور شهر تهران به‌عنوان یک شهر چند قومی و متکثر که اقوام مختلفی در آن سکونت دارند و شهر تبریز به‌عنوان شهری نسبتا همگون از نظر قومی برای آزمون این نظریه انتخاب شده است. نتایج نشان داد که هویت ملی ترک‌های ساکن شهر تهران بر خلاف نظر تاجفل نه‌تنها تضعیف نشده، بلکه نسبت به شهر تبریز بیشتر و بالاتر نیز است.

مسأله مهم بعدی تأثیر محرومیت نسبی بر هویت ملی است. طبق نظریه محرومیت نسبی گروهی وقتی افراد احساس می‌کنند نابرخورداری و محرومیت آن‌ها به خاطر تعلق به یک گروه اجتماعی است و در مقابل افرادی دیگر به خاطر تعلق به یک گروه قومی دیگر وضعیت مناسب‌تری دارند. وقتی فرد این نابرخورداری را نامنصفانه و نامشروع بداند، احساس محرومیت خواهد کرد. این احساس محرومیت در سطح درون‌گروهی باعث همبستگی درون‌گروهی و تقویت هویت قومی و در سطح برون گروه نیز می‌تواند به تضعیف هویت ملی منجر شود. البته با این شرط که عناصر هویتی افراد برون‌گروه به‌عنوان عناصر هویت ملی تعریف شده باشند و از طرف نظام سیاسی حمایت شود. لذا انتظار می‌رود محرومیت نسبی گروهی باعث واکنش منفی در گروه‌های قومی خارج از قدرت شده و تضعیف هویت ملی آن‌ها را به دنبال داشته باشد.

نتایج مرتبط با محرومیت نسبی گروهی نشان داد که میزان محرومیت نسبی گروهی در دو شهر متفاوت بوده و علی‌رغم انتظار محرومیت نسبی گروهی در شهر تبریز بیشتر و بالاتر از ترک‌های تهران است. در واقع ترک‌های ساکن شهر تهران محرومیت گروهی کمتری نسبت به شهروندان تبریزی دارند. در حالی که طبق نظریه اجتماعی تاجفل و نظریه محرومیت نسبی اسمیت انتظار می‌رفت با توجه به امکان تعاملات بیشتر بین قومی در شهر تهران و امکان بیشتر مقایسه بین‌گروهی در بین ساکنان این شهر، میزان محرومیت نسبی گروهی ترک‌های شهر تهران بیشتر از ساکنان شهر تبریز که تعاملات بین قومی و امکان مقایسه بین‌گروهی کمتری دارند می‌بود. این موضوع دو علت می‌تواند داشته باشد: اول این که مهاجرت به تهران و ارتباط با اقوام مختلف و وضعیت بهتر آن‌ها در مقایسه با دیگران باعث بهبود محرومیت نسبی در آن‌ها شده است و آن‌ها در مواجهه با اقوام دیگر و مقایسه وضعیت خود با سایر اقوام ساکن در تهران به این نتیجه رسیده‌اند که وضعیت آن‌ها چندان بد نیست و از وضعیت خود راضی هستند؛ دوم این که با توجه به نظریه هویت اجتماعی که بیان می‌دارد در صورتی که شدت تبعیض بیشتر باشد و در مقابل امکان رشد اقتصادی فردی و شخصی فراهم بوده و همچنین مرزهای هویتی محافظت شده نباشند، گروه اقلیت، هویت قومی خود را

کتمان کرده و تلاش خواهد کرد هویت و ویژگی‌های قوم مسلط را اخذ نماید. بر این اساس می‌توان این پیش‌فرض را مطرح که شدت تبعیض و نبود امکانی برای تشکل‌یابی برای این افراد برای پیگیری علایق قومی و فرهنگی باعث شده است ترک‌های ساکن تهران هویت قومی خود را کتمان و هویت گروهی قوم غالب را اخذ کنند و تلاش کنند خود را به‌عنوان بخشی از گروه قومی غالب نشان دهند. این مسأله با توجه به یکسان‌سازی فرهنگی گروه‌های قومی در شهر تهران قابل توجیه است.

منابع

حاجیانی، ابراهیم (۱۳۸۷). نسبت هویت ملی و هویت قومی در میان اقوام ایرانی. مجله *جامعه شناسی ایران*، دوره نهم، شماره ۳ و ۴، پاییز و زمستان ۸۷، صص ۱۶۴-۱۴۳.

ربانی، علی، یزدخواستی، بهجت، حاجیانی، ابراهیم و میرزایی، حسینعلی (۱۳۸۷). بررسی رابطه هویت ملی و قومی با تأکید بر محرومیت و جامعه‌پذیری قومی: مطالعه موردی دانشجویان آذری، کرد و عرب. فصل‌نامه *مسائل اجتماعی ایران*، سال شانزدهم، شماره ۶۶، زمستان، صص ۶۹-۳۳ .

Crosby, F. (1976). A model of egoistical relative deprivation. *Psychological review*, *83* (2), 85.

Crosby, F. J. (1982). *Relative deprivation and working women*. Oxford Univ Pr.

Folger, R. (1987). Reformulating the preconditions of resentment: A referent cognitions model. In J. C. Masters & W. P. Smith (Eds.), *Social comparison, social justice, and relative deprivation: Theoretical, empirical, and policy perspectives (*pp. 183–215). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Johnstone, R. L. (2015). *Religion in society: A sociology of religion*. Routledge.

Martin, J., & Murray, A. (1984). Catalysts for Collective Violence: The Importance of a Psychological Appraoch. In Folger, R. G. (Ed.). (1984). *The sense of injustice: Social psychological perspectives*. Springer Science & Business Media.

Petta, G., & Walker, I. (1992). Relative deprivation and ethnic identity. *British Journal of Social Psychology*, *31* (4), 285-293.

Runciman, W. G. (1966). Relative deprivation & social justice: Study attitudes social inequality in 20th century England.

Smith, H. J., & Huo, Y. J. (2014). Relative deprivation: How subjective experiences of inequality influence social behavior and health. *Policy Insights from the Behavioral and Brain Sciences*, *1* (1), 231-238.

Smith, H. J., & Leach, C. W. (2004). Group membership and everyday social comparison experiences. *European Journal of Social Psychology*, *34* (3), 297-308.

Smith, H. J., & Pettigrew, T. F. (2011). Relative deprivation theory. *The Encyclopedia of Peace Psychology*.

Smith, H. J., & Pettigrew, T. F. (2015). Advances in relative deprivation theory and research. *Social Justice Research*, *28* (1), 1-6.

Smith, H. J., & Spears, R. (1996). Ability and outcome evaluations as a function of personal and collective (dis) advantage: A group escape from individual bias. *Personality and Social Psychology Bulletin*, *22* (7), 690-704.

Stouffer, S. A., Suchman, E. A., DeVinney, L. C., Star, S. A., & Williams Jr, R. M. (1949). The American soldier: Adjustment during army life. (Studies in social psychology in World War II), Vol. 1.

Tajfel, H., & Turner, J (1979) .An integrative theory of intergroup conflict. In W Austin& S.Worchel (Ed.) *the social psychology of intergroup relations* (pp33-47) Chicago: Nelson- Hall.

Tougas, F., & Beaton, A. M. (2008). Personal relative deprivation: A look at the grievous consequences of grievance. *Social and Personality Psychology Compass*, *2* (4), 1753-1766.

Plural city, relative deprivation and national identity: Analysis of the role of relative deprivation and urban life in national identity.

نمودهای پاسداشت حقوقیِ هویت ملی در سیاست جنایی تقنینی ایران؛ تأملی انتقادی

مهدی خاقانی اصفهانی[۱]

چکیده

هویت به‌عنوان حق فردی یا هویت در معنای فرهنگ جمعی، چالشی دیرینه میان رویکرد حقوقی به جامعه‌شناسیِ حقوقی و رویکرد جامعه‌شناختی به جامعه‌شناسیِ حقوقی بوده است. هویتِ جسمی در سپهر جامعه‌شناسیِ بدن، سطح خُردِ هویت است. جسم به‌مثابه یک پروژه هویتی با ابعاد حقوقی، موضوع اندیشه‌ورزیِ حقوقی بوده و جرم‌انگاری شبیه‌سازی انسان و برخی انواع تراریخته‌سازیِ مواد غذایی در سیاست جنایی برخی کشورها، برخی نمودهای حمایت کیفری از همین جنبه زیستیِ هویت هستند؛ همچنان که جابجاکردنِ نوزادان با یکدیگر در زایشگاه، کودک‌آزاری، و رهاکردن طفل در محل خالی از سکنه، صور دیگرِ صیانت از هویتِ نسبی و نسلی توسط قوانین کیفری هستند که ریشه در تعالیم فطرت‌مدارِ ادیان توحیدی و فقه جزایی اسلام دارد. با گذار از نودازی و طفولیت به کودکی و نوجوانی، پاسداشت حقوقیِ هویت ایرانیان در سطح فراجسمی-فرافردی، در اَشکالی همچون تخلف‌انگاریِ استفاده ابزاری از زنان و بانوان در تبلیغات تجاری نمود می‌یابد، که یک ضمانت‌اجرای پیراکیفریِ صنفی در چارچوب سیاست جناییِ غیرکیفری است. این مقاله، به روش توصیفی- تحلیلی، در چارچوب مبانی عدالت کیفری اسلامی و جرم‌شناسیِ حقوقیِ انتقادی، بر این فرضیه استوار است که اِعمال واکنش کیفری به رفتارهایی همچون استفاده ابزاری و سازمان‌یافته از دختران برای مدلینگ‌های خیابانی، «حجاب‌استایل‌ها»ی اینستاگرامیِ مروّج محجبه‌گریِ بی‌عفت، و تبلیغ نشان‌های گروه‌های انحرافی و الحادی، صرفاً با ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی و تبصره آن و آیین‌نامه و دستورالعمل اجراییِ مذکور قابل استناد نیست. جرم‌انگاری با مقررات ممکن نیست و قوانین پراکنده‌ی جاری نیز نشانگر یک سیاست جنایی تقنینیِ منسجم و کارآمد و مبتنی بر الگوی اسلامی- ایرانیِ عدالت کیفری در حمایت از عفاف و حجاب به‌مثابه نمادی مهمی از هویت ملی قاطبه ایرانیان نیست. مقاله، حاوی رهیافت‌هایی جهت اصلاح قوانین پیشگیرانه و کیفری در حوزه پاسداشت دو ساحتِ «فردی-جسمی» و «ملی-پوششی» است.

---

۱. عضو هیئت علمی گروه حقوق و فقه پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت)، تهران، ایران.

khaghani@samt.ac.ir

واژگان کلیدی: هویت فردی، هویت ملی، مدلینگ خیابانی، جامعه‌شناسی جناییِ جنسیت، سیاست جناییِ اسلامی-ایرانی.

مقدمه

بین جهانی‌شدن و بحران هویت جوانان، رابطه مستقیم و قوی وجود دارد و کاهش اهمیت عناصر هویت‌بخش به‌عنوان یکی از پیامدهای جهانی‌شدن نیز بر بحران هویت جوانان تأثیرگذار است. همچنین فرهنگ مصرف‌گرایی از نوع غربی و استفاده از محصولات تولیدی غرب در دوره جهانی‌شدن رابطه مستقیمی با بحران هویت جوانان دارد. طیفی وسیعی از تهدیدها علیه هویت، از پیش از تولد انسان گرفته، دوران کودکی و نوجوانی و میان‌سالی و پیری، انحرافات و جرایم متنوعی را در بر می‌گیرد که هر یک به نحوی، عناصر هویتیِ فردی، فرهنگی، مذهبی، زبانی، قومی و ملی و بین‌المللیِ ایرانیان را هدف قرار داده است. از کتمان و جعل هویت نوزاد متولدشده در بیمارستان، تا جعل شناسنامه و جرایم علیه امنیت روانی و اخلاقیِ نوجوانان، همچنین پهنهٔ گسترده‌ای از صدمات بدنیِ شدید، و تا پاکسازی نژادی و قومی که مصادیقی از جنایات علیه بشریت و نسل‌زدایی هستند، جلوه‌های اندکی از جرایمِ فراوان علیه هویت به شمار می‌روند.

سیاست جنایی اسلام در سه سطحِ پیش‌گیری اجتماعی، وضعی و کیفری به مسأله حجاب توجه کرده است و آحاد جامعه و نهادهای مدنی در کنار حکومت اسلامی، برای تبیین، ترویج و نهادینه‌سازی حجاب اسلامی در جامعه وظایفی دارند و حکومت اسلامی نیز در سطح پیش‌گیری کیفری، در صورت تحقق شروطی خاص حق جرم‌انگاری رعایت‌نکردن حجاب اسلامی را تحت رعایت مصلحت فرد و جامعه دارد (محمدی جورکویه، ۱۴۰۱: ۱۱۱). لذا از یک طرف، پیش‌فرض‌های مبتنی بر مسئولیت‌های اجتماعی دولت در قبال پاسداشت ارزش‌های ساختاری و مراقبت از آن‌ها و عینیت‌بخشی به اخلاق در جامعه به‌عنوان مبانی کلان، و از طرف دیگر اعتقاد به جنبه پیشگیرانه حجاب در جلوگیری از بزه‌دیدگی در برخی جرایم به‌عنوان مبنای بزه‌دیده‌شناختی و تولید حس امنیت در زنان به‌عنوان مبنای روان‌شناختی در جایگاه مبانی خردورزانه، قانون‌گذار را بر آن داشته تا مقوله حجاب زنان را با حقوق کیفری پیوند دهد (محمودی و بابایی، ۱۳۹۹: ۲۵۳). اما این پیوند در ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی (فصل تعزیرات) به درستی و به نحو مطلوبی از حیث نوع و میزان کیفر در نسبت‌مندی با جایگاه حجاب در ایدئولوژی جمهوری اسلامی و خوانش آن از این هنجار شرعی، تنظیم نشده و مشکلاتی در حکمت و ملت پدید آورده است.

این جستار، به روش توصیفی-تحلیلی، مترصد تبیین وجوه اشتراک طیف وسیعی از جرایم است که ادعا دارد قابلیت نام‌گذاری به‌عنوان «جرایم علیه هویت» را داراست. این طیف، بسیار گسترده است و مجال شرح و بسط همه یا حتی بخش قابل توجهی از آن‌ها در این کوتاهه نیست. اما به قدر امکان، برخی نمودهای آن از منظر جرم‌شناسی و سیاست جنایی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱- حجاب، عفاف، مدلینگ و دشواره‌ی سیاست جنایی ایران

حق انسان بر بدن خود، موضوع نظریه‌های ناهمسو در علوم انسانی و اجتماعی بوده و نمودهای متنوع آن، از حق حیات و خوراک و درمان و مسکن، تا ادعاهای متنوعی از جمله حق اهداء عضو و سقط جنین و همجنس‌گرایی و پوشش نامتعارف، طیفی از مطالعات را برساخته است؛ از هرمنوتیک تاریخی، ایده‌آلیسم فمینیستی، جامعه‌شناسی‌های هنر و کجروی، نظریه‌های جرم‌شناختی تضاد فرهنگی و فشار و واکنش اجتماعی، تا فقه‌های کیفریِ اَخباری و مقاصدی. بازنمایی هویت با تبرّج بدن و لباس‌های مدِ بسیار هنجارشکن، که عرفاً نمودِ روابط نامشروع و مصرف روان‌گردان‌ها و لاابالی‌گریِ پست‌مدرن‌نما است، سیاست‌گذاری فرهنگی را در بخشِ حقوقی، به تصویب قوانین و مقرراتی سوق داد. زمیولوژی ناهنجاری‌های پوشش در برخی کلان‌شهرهای ایرانِ امروز، به‌ویژه لباس‌های مد گوتیک و هیپ‌هاپ که رواج فراوانی در «جوانانِ کافه-خیابان-مکان» دارد، اهمیت فرارَوی از پژوهش‌های ناقد قانون ساماندهی مد و لباس را ضرورت می‌بخشد.

بر پایه گفتمان اسلامی-ایرانیِ زیست عفیفانه، از منظر جرم‌شناسی حقوقیِ انتقادی – دانش تحلیل روابط زبان و قدرت در جرم‌زابودنِ خودِ قوانینِ متولی مهار جرم – اهمیت نقد نظام جرم‌انگاری، کیفرها و تدابیر پیشگیری از جرم در برخی مصوبات نهادهای متولی حمایت از پوشش عفیفانه و مسئول در مقابله با پوشش منحرفانه و مدگرای بسترساز جرایمِ جوانی، از جمله مصوباتی از شورای فرهنگ عمومی کشور، پلیس نظارت بر اماکن عمومی و اتحادیه‌های صنف پوشاک و اتحادیه‌های مؤسسات توریستی و کرایه اتومبیل، مشخص می‌گردد. (خاقانی اصفهانی، ۱۴۰۱: ۱۰۹)

این نوشتار با اتکا بر این فرضیه‌ی باورمندانه که حق بر بدن و حق بر متفاوت‌بودن، مغایر پوشش عفیفانه نیست، اصلاحات گفتمانی، ساختاری و کارکردیِ نهادهای متولی خلاقیت‌بخشی به طراحی و ترویج پوشش اسلامی- ایرانی را راهبرد توان‌کاهی از جریان ضدفرهنگیِ لباس‌های مدِ برساخته از ایسم‌های نهیلیستی در جامعه‌ی ایران - که از معایب سنّت و معایب مدرنیته در رنج است – می‌داند. همچنین حمایت کیفری در برخی از دیگر ساحت‌های هویت ملی، وضع مطلوبی ندارد و ایرادهایی از قبل خلأ جرم‌انگاری، دادرسی کیفریِ غیرافتراقی، عدم تناسب نوع و میزان کیفرها با اهداف جرم‌انگاریِ آن رفتار و شخصیت مرتکبانِ آن، اهمیت اصلاح سازوکارهای حقوق کیفری در پاسداشت نمودهای مهم هویت ملیِ اسلامی- ایرانی را ضرورت می‌بخشد.

۲- حمایت از هویت روانی و جسمی کودکان در پرتو نقد قانون حمایت از کودکان و نوجوانان

قانون‌گذار کشورمان با استفاده از ساز و کارهایی نظیر جرم انگاری برخی رفتارها علیه کودک به حمایت کیفری از آن‌ها می‌پردازد و از این طریق درصدد کاهش ضریب آسیب‌پذیری آن‌ها است که می‌توان به مواد ۶۳۳، ۶۳۱، ۶۱۹، ۷۱۲ قانون مجازات اسلامی (باب تعزیرات)، درباره ایجاد مزاحمت برای اطفال در اماکن عمومی یا معابر، دزدیدن و مخفی کردن طفل، رها کردن طفل در

مکانی خالی از سکنه یا هر مکان دیگری، گماردن طفل به تکدی‌گری اشاره کرد که به‌طور ویژه و افتراقی نسبت به جرایم علیه کودکان جرم‌انگاری کرده است. از سوی دیگر، در بند «ت» ماده ۱۵۸ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ نیز حدود متعارف تأدیب کودکان توسط والدین قابل تبیین نبوده و این امر ممکن است موجب برخورد سلیقه‌ای با موضوع شده و زمینه خشونت و کودک آزاری را فراهم آورد. همچنین تجویز ازدواج افراد زیر ۱۸ سال در حالی که ممکن است از نظر جسمی و روانی مهیای ازدواج نباشند خود مصداق دیگری از خشونت به شمار می‌رود و به نظر می‌رسد که در جهت رعایت مصالح عالیه کودک لازم باشد که ضمن بازنگری در سن کودکی و نزدیک شدن قوانین به پیمان‌نامه جهانی حقوق کودک، درباره سن مسئولیت کیفری، سن ازدواج و سن شروع به کار تعریف مشخص و معینی ارائه کرد، تعریفی که منطبق با شرایط حاکم و مقتضیات روز جامعه باشد.

در مورد قانون حمایت از کودکان و نوجوان بی‌سرپرست و بدسرپرست مصوب ۱۳۹۲، مشکلاتی وجود دارد که به‌طور غیرمستقیم بر کژروی جنسی یا بزه‌دیدگی جنسی کودکان تأثیر می‌گذارد. در این قانون افراد واجد شرایط سرپرستی نیز شامل زن و شوهر دارای فرزند و دختران مجرد و زنان بی‌شوهر نیز شده است؛ این ابتکار قانون‌گذار فاقد سابقه تقنینی بوده و قبل از قانون حمایت از کودکان و نوجوانان بی‌سرپرست و بدسرپرست پیشینه تقنینی نداشته است؛ این قانون از بعد روحی و روانی و از بعد شخصیت‌دهی به کودکان و تأثیر مثبت در موفقیت آینده آن‌ها، مفید خواهد بود ولی خطری که کودکان را در این قانون تهدید می‌کند این است که اگر این دخترها و زنان بی‌شوهر بالای ۳۰ سال ازدواج کردند، آینده این کودکان با تغییر سبک زندگی سرپرستان چه نتیجه‌ای خواهد داشت. قانون‌گذاری که فرزندخوانده را در قبال ازدواج مادرخوانده‌اش رها و بی‌حمایت باقی می‌گذارد، زمینه بره‌دیدگی جسمی و جنسی وی در خانواده و بالتبع در مدرسه را با ترک فعل خود و با عدم سیاست‌گذاری، فراهم کرده است.

نقد دیگر به وضعیت سیاست جنایی تقنینی در حمایت از امنیت جنسی کودکان و نوجوانان، نقد بر بند «۲» ماده ۱۰ قانون حمایت از کودکان و نوجوانان (مصوب ۱۳۹۹) است. «مطابق بند مذکور، مجازات آزارهای جنسی اگر با عنف نباشد، کمتر از حالت توأم با عنف نباشد، کمتر از حالت توأم با عنف خواهد بود؛ که صحیح است. اما آزارهای جنسی توأم با اغوا، فریب، تطمیع و دیگر صوَری که باید «در حکم عنف» درج می‌شد، مشمول بند «۱» این ماده محسوب نشده است. گویی، قانون‌گذار فراموشکارانه – یا شاید آگاهانه، اما بر ما نامعلوم- حالت‌های در حکم عنف را مستوجب حبس تعزیری درجه ۵ ندانسته و آن‌ها را جرایم ساده و غیرمشدد و مشمول حبس تعزیری درجه ۶ مقرر نموده است. حتی در همان موضوع عنف نیز درست نیست که رضایت فرد زیر ۱۸ سال را عاملی مؤثر در کاهش مجازات فرد آزاردهنده محسوب کنیم. سیاست جنایی قانون‌گذار در میزان اعتباربخشی به رضایت کودک و نوجوان در این مورد، قابل نقد به نشر می‌رسد. چند نقدِ دیگر که بر قانون حمایت از

کودکان و نوجوانان مصوب ۱۳۹۹ وارد است مربوط به بند ۳ قسمت «چ» ماده ۶ و تبصره ۲ ماده ۱۳ و مواد ۷ و ۹ قانون مزبور است. حمایت از اطفال و نوجوانان در گرو اصلاح سازوکار حمایت حقوقی از حق سلامت و حق تحصیل کودکان و نوجوانان بی‌سرپرست و بدسرپرست در ارتباط با این مواد است. بند ۳ قسمت «چ» ماده ۶ با عبارت «انجام اقدامات لازم جهت ثبت‌نام و پوشش تحصیلی کامل اطفال و نوجوانان موضوع این قانون تا پایان دوره متوسطه» با این چالش روبروست که ضمانت اجرای عدم تأمین تبلت یا تلفن همراه هوشمند توسط والدین و سرپرستان قانونی برای کودکان جهت تحصیل از طریق فضای مجازی مشخص نیست.

کاستیِ دیگر در قانون حمایت از اطفال و نوجوانان ۱۳۹۹، محدودبودنِ قلمرو جرم‌انگاریِ انواع بی‌تفاوتی والدین و اولیای قانونی کودکان است. بی‌تفاوتی، طیف گسترده‌ای دارد و تنها دو مورد - عدم ثبت نام تحصیلی کودک توسط والدین، و عدم گزارش کودک‌آزاری توسط مربیان مهدکودک‌ها- جرم‌انگاری شده است. بی‌تفاوتی، یکی از آسیب‌های جدی اجتماعی است که نادیده گرفتن آن و عدم اتخاذ تدابیر لازم جهت جلوگیری از وقوع آن، مانع پویایی و تکامل جامعه می‌گردد. مبارزه با بی‌تفاوتی اجتماعی نسبت به کودک‌آزاری از طریق جرم انگاری به‌عنوان یکی از راهکارهای مهم بوده که در سطح بین‌المللی مورد توجه قانون‌گذاران کشورهای مختلف قرارگرفته است.

تبصره ۲ ماده ۱۳ قانون حمایت از کودکان و نوجوانان مصوب ۱۳۹۹ نیز متأسفانه برخلاف قواعد مسئولیت کیفری و لزوم کمتر بودنِ کیفر معاون جرم نسبت به شریک و مباشر جرم، مجازات پزشک و اشخاص مرتبط با امور پزشکی را که در ارتکاب جرم انتقال، خرید، فروش یا قاچاق اعضاء و جوارح طفل یا نوجوان، معاونت یا شرکت نمایند، در هر دو فرضِ معاونت در جرم و شرک در جرم، به یک میزان تشدید نموده است. تشدید یکسان کیفر معاون و کیفر مباشر، خلاف قواعد مسئولیت کیفری و مغایر با اصل فردی‌کردنِ تقنینیِ کیفرها برحسب نوع مداخله در ارتکاب جرم است.

ایراد دیگر آن که ماده ۷ قانون حمایت از کودکان و نوجوانان مصوب ۱۳۹۹، تنها به جرم‌انگاری امتناع والدین و اولیاء قانونیِ کودکان از ثبت نام تحصیل تا پایان دوره متوسطه و امتناع از فراهم کردن موجبات تحصیل طفل و نوجوان و یا اقدام به جلوگیری از تحصیل وی پرداخته و مشخص نیست عدم تهیه ملزومات تحصیل مانند وسایل الکترونیکی مورد نیاز برای فراآموزیِ آنلاین، در قلمرو این جرم می‌گنجد یا خیر.

ایراد دیگر، بندهای ماده ۹ قانون حمایت از کودکان و نوجوانان مصوب ۱۳۹۹ است که برخلاف اصل تناسب جرم و مجازات، بی‌توجهی و سهل‌انگاری نسبت به اطفال و نوجوانان را در صورت منتج‌شدن به شکستگی استخوان (حتی کم‌اهمیت‌ترین استخوان بدن) مستوجب کیفر حبس تعزیری درجه هفت دانسته، در حالی که بی‌توجهی و سهل‌انگاری شدید و مستمر را در صورتی که منجر به آزار جنسی بشود مستوجب کیفر کمتری (مجازات تعزیری درجه ۸) مقرر داشته است. همچنین تبصره این ماده، بی‌توجهی و سهل‌انگاری را در صورتی که توسط والدین طفل یا نوجوان – نه افراد

دیگری مانند مربی مهد کودک و دیگر اشخاص مسئول نگهداری و مراقبت کودک – ارتکاب یابد قابل کیفر به بیش از حداقلِ کیفرِ مقرر برای سهل‌انگارانِ غیروالدین ندانسته است و این‌گونه حاشیه امن برای پدر و مادرِ سهل‌انگار و خطرساز برای کودک ایجاد کرده است. چنین تخفیفی برای پدر و مادرِ سهل‌انگار و بی‌مبالات موجب بزه‌دیدگیِ کودک از خودِ قانون می‌شود.

با وجود تصریح بند ۲ قسمت «ج» ماده ۶ قانون حمایت از اطفال و نوجوانان (مصوب ۱۳۹۹) به تکلیف تمام مراکز بهداشتی و درمانی به پذیرش و درمان فوری اطفال و نوجوانان آسیب‌دیده و لزوم ارسال گزارش موارد مشکوک به آزار به مراجع قضایی و بهزیستی، ضمانت اجرای عدم پذیرش اطفال و نوجوانانِ مراجعه‌کننده به اورژانس در غیر از انتقال مصدوم از صحنه تصادف رانندگی با آمبولانس – مثلاً در فرض انتقال با خودروی شخصی- مشخص نیست.

با توجه به ایرادات و خلأهای قانونی موجود راجع به بی‌تفاوتی افراد نسبت به موارد کودک‌آزاری در قوانین کیفری ایران پیشنهاد می‌شود قانون‌گذار با وضع قانون جدید و یا انجام اصلاحاتی در قانون موجود اقدام لازم به عمل آورد تا اولاً، تکلیف به گزارش‌دهی کودک‌آزاری شامل همه آحاد جامعه گردد. ثانیاً، تکلیف به گزارش‌دهی محدود به اذیت و آزار کودکان و نوجوانان نگردد؛ بلکه شامل همه افراد آسیب‌پذیر جامعه اعم از معلولین، سالمندان و زنان شود. ثالثاً، در جهت جلوگیری از اعلام موارد اشتباه یا خلاف واقعِ وقوع جرایم مربوط به کودک‌آزاری، لازم است با وضع قانون از طریق بهره‌مندی از تجارب موفق برخی کشورها – به ویژه آمریکا (نک: حیدری و رضوانی جویباری، ۱۳۹۷) اداره یا مراکزی جهت بررسی صحت‌وسقم گزارش‌های صورت‌گرفته، ایجاد گردد تا مددکاران و کارشناسان امور اجتماعی شاغل در آن اداره (که از آموزش لازم برخوردار می‌باشند) در ابتدا نسبت به صحت‌وسقم موضوع گزارش تحقیق نموده و تنها پس از اطمینان از تحقق بزه‌های مذکور آن را به مراجع قضایی جهت تعقیب مرتکب با مرتکبان جرم اعلام نمایند. رابعاً، مجازات مقرر برای مجرمین کودک‌آزار در قانون افزایش یافته و مطابق استانداردهای جهانی گردد تا واجد آثار لازم از جمله بازدارندگی فردی و اجتماعی گردد. نیز شایسته است در حوزه خانواده، مداخلات پیشگیرانه هوشمندتری به نحوی که معارض ولایت قهری والدین بر اولاد و زوج بر زوجه و ملاحظات فرهنگی و سنّتی جامعه ایرانی صورت بگیرد و در صورت نیاز و احتمال خطر برای کودک، وی را سریع از آستانگیِ بزه‌دیدگی خارج کنند.

در ماده ۴۲ قانون حمایت از اطفال و نوجوانان هم دادگاه می‌تواند تصمیماتی بگیرد و هم البته حضانت، ملاقات و دیگر تأسیسات حقوقیِ خانواده را در فرض تشخیص مخاطراتی محدود کند، و البته شاخص‌گذاری قضایی جهت پیشگیری از تشتت دادگاه‌ها همچنان جزء خلأهای حقوقی در این زمینه است و عدم قانون‌گذاری و نبود سامان‌دهی قضایی موجب بزه‌دیدگیِ اطفال و نوجوانان از این خلأها می‌شود. وانگهی، کیفر مقرر برای بی‌تفاوتیِ والدین و اولیای قانونی بر کودکان در فروض مختلفِ منجر به انواع آسیب، کیفرهایی سست و غیربازدارنده است و انواع کیفرهای مقرر برای این

جرایم نیز کیفرهایی سنّتی و غیرمفید برای بازسازی اجتماعی و آگاه‌سازی والدین است و مغایر مصالح کودکانِ بزه‌دیده از بی‌تفاوتی اولیای آن‌هاست.

اصلاحاتِ لازم در حقوق ایران برای مقابله با گونه‌های نوپدید کژرفتاری عاطفی- جنسی علیه خانواده در گفتمان تصمیم‌سازان حقوق ایران، چندین «بایسته‌های فرایندی-موضوعی» را به میان می‌کشد: الف) اتخاذ تدابیر پیشگیری غیرکیفری از اَشکال نوپدید کژرفتاری علیه حقوق خانواده، ب) جرم‌انگاری کژرفتاری‌های خطیر، حقوق‌گذاری برای تمهید قانون-گذاریِ شکلیِ افتراقی، ج) زیرساخت‌گذاریِ منابع انسانی و مادی برای توسعه ظرفیت کشف این آسیب‌ها و پاسخ‌دهیِ حقوقیِ بایسته. از این میان، انتظار می‌رود که «سند تحول قضایی» (مصوب رئیس قوه قضائیه- ۱۳۹۹)، زمینهٔ گذار از رویکرد رایج «بزه‌دیده‌شناسی بدبینانه نسبت به زنان و دخترانِ بزه‌دیده از جرایم خانگی (که زنان را در ایجاد زمینه بزه‌دیدگی خود مقصر می‌داند و مردان متهم را مستحق حداکثر تخفیف بر می‌شمارد)، به بزه‌دیده‌شناسی حمایتی (رهیافتی که بر حمایت از کلیهٔ بزه‌دیدگان، از جمله بزه‌دیدگان خاص همچون بانوان تأکید می‌ورزد) را ایجاد کند. رفع چالش‌های مذکور در این سخنرانی، گامی در مسیر کاهش بزه‌دیدگیِ اطفال و نوجوانان از نارسایی‌های قانونِ مصوب برای حمایت از خودِ آنان است.

۳- هویت و بالندگی خانواده؛ نقدی بر قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت

حمایت حقوقی از جوانی جمعیت، نیازمند سیاست‌گذاری تقنینی، قضایی و اجرایی است و جلوه‌های حمایت، از الزام نهادهای دولتی به ارائه طیف وسیعی از خدمات و مشوّق‌های ازدواج و فرزندآوری گرفته، تا پاسخ‌گذاریِ کیفری به صور خطیرِ تهدید علیه کیان خانواده، در قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت پیش‌بینی شده است. حمایت کیفری، در قالب جرم‌انگاری رفتارهای ناقض ارزش‌ها و کیفردهی به مرتکبانِ آن‌ها چنانچه ناهمسو با اهداف عدالت جزایی صورت می‌گیرد مورد مطالعه بخشی از دانش جرم‌شناسی، همانا جرم‌شناسیِ حقوقیِ انتقادی است که نقش نارسایی‌های قوانین کیفری و رفتار مجریانِ این قوانین را بر تشدید بحران بزه‌کاری می‌سنجد.

سماجت قانون‌گذار بر صِرفِ فرزندآوری و ارائه وعده حمایت‌های مبهم، از جمله نقدهای قابل واردسازی بر قانون مزبور، از منظر جرم‌شناسی حقوقی انتقادی است. با یادآوری این که مسأله تشخیص عسر و حرج زوجه در طلاق، به رغم گذشت بیش از یک قرن سابقه قانون‌گذاری از مشروطه تا کنون، هنوز حل نشده و پیچیدگی‌های ماهوی و اثباتیِ این نوع از عسر و حرج، در مقایسه باعسر و حرج نوزادِ محتمل به نارسایی‌ها، ساده‌تر است، چشم‌انداز حل چالش‌های عسر و حرج نوزادانِ ناهنجارِ مورد غفلت به خاطر محدودسازی اجرای غربالگری، چشم‌اندازی تاریک‌تر و مبهم‌تر از حل مشکلات عسروحرج‌های ساده‌تر، نظیر عسر و حرج برای زنان در طلاق است. با لحاظ این که اکنون این عسر و حرج مربوط به مادر، جنین و خانواده است، حال با یک سرپوش‌گذاری تحکم‌آمیز توسط

مواد قانون، هدف عدم بررسی علمی در تشخیص عسر و حرج و مادر، جنین و خانواده در صورت ابتلاء جنین به ناهنجاری‌ها دنبال می‌شود و این قانون، مجازات سنگینی را برای غربالگری در نظر گرفته است. سماجت قانون‌گذار بر تولد، و وعده مبهم ارائه برخی حمایت‌ها در آینده، زمینه بزه‌دیدگی، قربانی شدن و افتادن در ورطه آسیب‌های اجتماعی را فراهم می‌کند.

قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت (مصوب ۱۴۰۰) به مخاطرات دوران بارداری و آینده نوزاد پس از زایمان، توجه واقع‌بینانه ندارد، همچنین حمایت‌های اغراق‌گونه‌ای مقرر شده، که اجرای آن‌ها با وضع فعلی و آینده‌پژوهی‌های دقیق اقتصادی، با ابهامات سنگینی مواجه است.

در این قانون به‌طور خاص به لحاظ سیاست‌گذاری حقوقی جمعیتی، مغایرت‌هایی با اصول قانون‌گذاری و استانداردهای علمی حقوقی قانون‌گذاری وجود دارد. با توجه به مواد متعدد مرتبط با ممنوعیت اتخاذ تدابیر پزشکی برای بررسی علمی لازم جهت تشخیص ناهنجارهای جنین، اصرار مواد متعددی از این قانون به عدم بررسی تفصیلی و همچنین اصرار به چشم‌پوشی از وجود قرائن و شواهد احتمال ابتلای جنین به ناهنجاری‌ها، امکان بارداری یک جنین معلول و ناقص‌الخلقه را ایجاد می‌کند. این قانون به‌نوعی بدبینی حتی در حد تعیین مجازات برای کشف نارسایی‌ها و ناهنجاری‌های جنین‌ها را مقرر کرده است. این امر شامل تمام متولیان و افراد مرتبط اعم از مادر تا بهورز، بهیار و کادر درمان در خانه‌های بهداشت روستایی، شهرستان، دانشجویان پزشکی، پزشکان عمومی، متخصصان و سیاست‌گذاران کلان وزارت بهداشت می‌شود؛ گویی این قانون صرفاً به دنبال ایجاد و تکمیل مرحله بارداری تا انجام زایمان است. همچنین متأسفانه منابع مالی آن‌ها، زیرساخت‌های اجرایی، وجود تعارض با قوانین متعدد موجود کشور و ... از جمله مسائل مبهم و حل‌نشده هستند و مسائل مربوط به تولد در ابهام‌ها و تعارض‌های قانونی، مالی، هماهنگی اجتماعی و رویکردی متعددی وجود دارد. این قانون، مانع بررسی‌های علمی و ضروری برای احترام به استقلال فردی مادر و حق سلامتی جنین و مخالف پیشگیری از ایجاد بحران‌های سلامتی جنینی و کم‌توجه به چشم‌انداز دسترسی به شرایط لازم برای پیشگیری از عسر و حرج در زندگی آینده‌ی نوزاد است.

در جرم‌شناسی پیشگیرانه که عرصه‌ای از دانش جرم‌شناسی در قلمرو علوم جنایی است؛ عوامل و زمینه‌های بزه‌دیدگی و بزه‌کاری قبل از تولد انسان تا لحظه وقوع جرم مطالعه می‌شود. از منظر جرم‌شناسی پیشگیرانه می‌توان این قانون را نقد کرد که با تعیین مجازات برای بررسی علمی متعارف و لازم پیرامون ناهنجاری‌های جنین و تعیین مجازات برای بررسی‌کنندگان اعم از کادر درمان و...، قانون‌گذار زمینه تولد انسان‌هایی با نارسایی‌های جنینی و مشکلات آینده اجتماعی را ایجاد کرده است.

با توجه به این که سماجت در تولد و دور کردن مسئولان در پیشگیری از تولد نوزاد ناهنجار و اکتفا به برخی دستورات اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و روبناییِ نه‌چندان واقع‌بینانه برای کمک به مادر و فرزند متولد شده، نمی‌تواند تأمین‌کننده حداقل‌های یک زندگی عادی بر اساس شاخص‌های حقوق بشر باشد. این قانون از منظر بزه‌دیده‌شناسیِ حمایتی و جرم‌شناسی پیشگیرانه، زمینه‌های قربانی شدن

افراد به خاطر مشکلات فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی، بیماری و... را که حاصل تولد پیش‌بینی‌نشده و نبود زیرساخت‌های اجتماعی برای آموزش و اشتغال و زندگی موفق است به وجود می‌آورد.

سماجت قانون‌گذار بر صِرفِ فرزندآوری و ارائه وعده حمایت‌های مبهم، از جمله نقدهایی است که بر قانون مزبور، از منظر جرم‌شناسی حقوقی انتقادی وارد است. با یادآوری این که مسأله تشخیص عسر و حرج زوجه در طلاق، به‌رغم گذشت بیش از یک قرن سابقه قانون‌گذاری از مشروطه تاکنون، هنوز حل نشده و پیچیدگی‌های ماهوی و اثباتیِ این نوع از عسر و حرج، در مقایسه با عسر و حرج نوزادِ محتمل به نارسایی‌ها، ساده‌تر است. چشم‌انداز حل چالش‌های عسر و حرج نوزادانِ ناهنجارِ مورد غفلت به خاطر محدودسازی اجرای غربالگری، چشم‌اندازی تاریک‌تر و مبهم‌تر از حل مشکلات عسر و حرج‌های ساده‌تر، نظیر عسر و حرج برای زنان در طلاق است. با لحاظ این که اکنون این عسر و حرج مربوط به مادر، جنین و خانواده است؛ حال با یک سرپوش‌گذاری تحکم‌آمیز توسط مواد قانون، هدف عدم بررسی علمی در تشخیص عسر و حرج و مادر، جنین و خانواده در صورت ابتلاء جنین به ناهنجاری‌ها دنبال می‌شود و این قانون، مجازات سنگینی را برای غربالگری در نظر گرفته است. این در حالی است که قبل از تعیین یا الغای قانون پزشکی، لازم است ابتدا منافع و مضرات آن بررسی شود؛ آنگاه در سطح قانون‌گذاری درخصوص تصویب یا ملغی نمودن آن تصمیم گرفت. سماجت قانون‌گذار بر تولد و وعده مبهم ارائه برخی حمایت‌ها در آینده، زمینه بزه‌دیدگی، قربانی شدن و افتادن در ورطه آسیب‌های اجتماعی را فراهم می‌کند.

با استناد به آمار سال ۱۳۹۹ و ۲۰ هزار درخواست سقط قانونی، باید توجه داشت فقط به ۱۲ هزار درخواست پاسخ مثبت داده شده و تمامی این ۱۲ هزار نفر هم خروجی‌های غربالگری بودند؛ یعنی در بدبینانه‌ترین حالت، ۱۲ هزار سقط به خاطر غربالگری رخ داده است که اگر بخواهیم غربالگری را محدود کنیم منجر به تولد ۱۲ هزار کودک بیمار می‌شود. ضعف فاحش سطح دسترسی مادران در مناطق روستایی و حاشیه‌نشین به غربالگری و عدم اطلاع آن‌ها از این‌گونه مراقبت‌ها، باعث نقض حقوق اساسی بشر -که مورد تصریح قانون اساسی و تعهدات بین‌المللی واقع شده است- می‌باشد.

در مورد مفاد ماده ۲۳ «قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت» اقداماتی برای حمایت از شیرخوارگاه‌ها و مراکز نگهداری شبانه‌روزی حمایت از کودکان بی‌سرپرست و خیابانی مقرر شده است. بند «ب» این ماده، سازمان بهزیستی کشور را مکلف کرده در هر یک از مراکز مذکور حداقل یک نفر آشنا به تربیت اسلامی کودک با معرفی مراکز مدیریت حوزه‌های علمیه در چهارچوب قوانین مربوط به‌کارگیری شود. ابهام و ایراد بند قانونیِ مذکور را باید در عدم استفاده از ظرفیت تعداد زیادی از متخصصان روان‌شناسی، روان‌پزشکی، مددکاری اجتماعی، حقوق خانواده، روان‌شناسی خانواده و رشته‌های مرتبط دانست. بهتر بود در کنار استفاده از «یک نفر آشنا به تربیت اسلامی» -که در این ماده، ملاک احراز دقیق هم درج نشده- ضابطه‌مندی ساختاری مشخصی هم تصریح نشده است، از ظرفیت متخصصان دانشگاهی تربیت اسلامی کودک در این موضوع هم استفاده می‌شد. همچنین در

مفهوم و قلمرو دستاوردهای علمی قابل اتکا به مقوله تربیت فرزند که مقوله بسیار مهمی است، صرفاً یک نفر «آشنا» که معرفی‌شده از حوزه‌های علمیه باشد، کافی دانسته شده است.

به علاوه، بند «پ» ماده ۲۳ قانون مزبور که سازمان بهزیستی کشور را مکلف به برنامه‌ریزی برای تولید محتوای تربیتی، آموزشی، ابعاد معنوی و مذهبی با همکاری حوزه علمیه کرده، در حالی که نهاد مسئول تولید محتوای آموزشی، نهاد ناظر بر تولید این محتوا و نهاد مکلف به کارگیری از این محتوا نیازمند رفع ابهام است.

در مورد بند «ج» ماده ۲۶ قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت، یکی از تسهیلات این قانون برای دانشجویان تحصیلات تکمیلی است که باردار یا شیرده هستند و مقرر کرده وزارت علوم و وزارت بهداشت موظف به ایجاد شرایطی هستند که به ازای داشتن هر دانشجوی مادر باردار یا دارای فرزند شیرخوار، یک ظرفیت به استاد راهنمای وی اضافه شود. اما این مزیت، لزوماً شامل دانشجوی باردار یا شیرده نمی‌شود و ظرفیت افزوده‌شده به استاد راهنمای پایان‌نامه و رساله، به دانشجوی دیگری اعم از دانشجوی مرد یا زن (غیر باردار و غیرشیرده) تخصیص می‌یابد و آن‌ها سهواً مورد حمایت این قانون قرار می‌گیرند. این یک مزیت مالی و پژوهشی برای اساتید محسوب می‌شود، نه برای دانشجوی باردار یا شیرده. حتی اثر منفی بر دانشجوی باردار یا شیرده می‌گذارد، چرا که افزایش ظرفیت استاد راهنما موجب افزایش مشغله‌اش می‌شود و نمی‌تواند زمان کافی برای راهنمایی رساله دانشجوی باردار و شیرده بگذارد.

بر اساس ماده ۲۷ «قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت»، به ازای هر فرزند، ۶ ماه از قانون تعهد پزشکان کم شده و به مادران باردار و دارای فرزند زیر ۲ سال حق داده که طی بارداری و پس از آن تا دو سال، آغاز طرح پزشکی خود را به تعویق بیندازند. امکان به تعویق انداختن طرح پزشکی برای مادر باردار ایجاد شده، اما برای بهره‌مندی ساکنان مناطق محروم از پزشک جایگزین فکری نشده است. با فرض این که مادر باردار خودش پزشک متخصص زنان زایمان و یا ماما باشد، اگر برای او جایگزینی پیش‌بینی نشده باشد، مادران بسیاری در آن مناطق از خدمات بهداشتی و درمانی و مراقبت‌های بارداری محروم می‌مانند و دچار آسیب‌های بسیار می‌شوند.

در ماده ۳۲ «قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت»، وزارت راه و شهرسازی و کلیه شهرداری‌ها مکلف شده‌اند بودجه‌ای را از فعالیت تبلیغات محیطی برای افزایش جمعیت قرار دهند. همچنین تبصره ماده ۳۲ مقرر کرده حداقل ۴۰ درصد از یک سوم بودجه این تبلیغات با نظارت سازمان تبلیغات اسلامی در اختیار گروه‌های جهادی و مردم‌نهادِ دارای مجوز در حوزه ازدواج و خانواده قرار داده شود. این ابهام مطرح است که اگر حداقل ۴۰ درصد است، حداکثر چقدر است؟ در واقع قانون‌گذار تصریح به حداکثر بودجه ممکن را فراموش کرده و این بدین معناست که می‌شود تا ۱۰۰ درصد از یک‌سوم بودجه را تخصیص داد که در این صورت ممکن است بودجه سایر برنامه‌های تبلیغی را مختل کند. ایراد دیگر این که شیوه خاص جلب مشارکت گروه‌های جهادی و مردم‌نهاد است که به نظر می‌رسد همسو با

هنجارهای «سیاست جنایی مشارکتی» نیست. عبارت گروه‌های جهادی و سازمان‌های مردم‌نهاد دارای مجوز در حوزه ازدواج و خانواده، عبارتی مبهم است. آیا گروه‌های جهادی هم باید دارای مجوز باشند؟ اگر چنین است مرجع صدور این مجوز و ضوابط عملکرد و نظارت بر آن چه نهادی است؟ با توجه به ابهام در مورد فهرست واضح رسمی و مورد انتشار عمومی از سازمان‌های مردم‌نهاد فعال در حوزه ازدواج و خانواده، نگرانی بابت تخصیص بودجه به مراکز صیغه‌یابی و مراکز دارای مجوز از نهادهای متعدد موازی و غیردولتی به وجود می‌آید. ابهام در این زمینه ممکن است امنیت و ثبات خانواده را با ارائه خدمات و تسهیلات موقت به مخاطره بیندازد.

ماده ۴۶ «قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت» در خصوص تولید متون علمی در راستای ترویج اثرات مثبت زایمان طبیعی و بارداری است. همچنین بند «الف» ماده ۴۶ بر لزوم تغییر، اصلاح، تکمیل و به‌روزرسانی منابع آموزشی مربوط به تبیین مضرات سقط‌جنین و داروهای ضدبارداری و منع زایمان غیرطبیعی تأکید کرده است. ایراد وارد بر بند «الف» این ماده، پیروی از یک پیش‌فرض نادرست علمی است، چراکه سقط‌جنین را صرفاً دارای مضرات دانسته، همه داروهای ضدبارداری را دارای عوارض دانسته و زایمان غیرطبیعی را ممنوع کرده است، در حالی که از نظر علمی و شرعی در مواردی نه‌تنها ضرر ندارد، بلکه برای سلامتی لازم و ضروری است.

همچنین در مورد ماده ۵۱ قانون مزبور که مبادرت به ممنوع کردن اقلام پیشگیری از بارداری، توزیع رایگان یا یارانه‌ای اقلام پیشگیری از بارداری و ممنوع کردن توزیع آن‌ها نموده است نقد وارد است؛ زیرا این تحدید، مغایر اصل استقلال فردی و مغایر مصالح عالیه کودک و خانواده و جامعه است.

نگاهی به ماده ۵۶ «قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت» نشان می‌دهد قانون‌گذار تلاش کرده از طریق جایگزینی رویکرد قضایی به جای رویکرد پزشکی، موارد سقط درمانی را کاهش دهد. جلوه‌های این رویکرد در فرآیند رسیدگی به مجوز سقط درمانی، تغییر در ساختار رسیدگی به درخواست مجوز و نیز تشدید تدابیر کیفری مشاهده می‌شود. سیاست جنایی تقنینی حاکم بر رژیم کیفری سقط درمانی در این قانون، می‌بایست اصلاح شود و نقش پزشکی قانونی در صدور مجوز سقط درمانی پررنگ‌تر شود. وانگهی، در ماده ۵۶ به صورت مطلق «مراکز پزشکی قانونی» را مرجع دریافت درخواست دانسته است. این در حالی است که ادامه ماده درخصوص مرجع ارجاع درخواست به کمیسیون سقط قانونی، به «مراکز پزشکی قانونی در مراکز استان‌ها» اشاره کرده است. گرچه پیش‌بینی امکان ارائه درخواست مجوز در کلیه مراکز پزشکی قانونی موجب راحتی مادران خواهد شد، اما از آنجا که مراکز پزشکی قانونی صلاحیت ارجاع موضوع به کمیسیون مراکز پزشکی قانونی مراکز استان‌ها این اختیار را ندارند، محل نقد است.

ایراد دیگر «قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت»، تعارض احتمالی ماده ۵۶ قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت با قسمتی از ماده ۱۰۴ قانون مجازات اسلامی است. بر اساس ماده ۱۰۴ ق.م.ا، ماده ۶۲۲ قانون مجازات اسلامی فصل تعزیرات - که ناظر بر سقط جنین از طریق ضرب و

جرح و آزار و اذیت زن حامله است – قابل گذشت اعلام شده است. با توجه به ماده ۵۶ این سؤال مطرح می‌شود که نظر به این که ماده ۵۶ به صورت مطلق اعلام کرده سقط جنین همانا دارای جنبه عمومی است، آیا ماده ۶۲۲ قانون مجازات اسلامی از شمار جرایم قابل گذشت خارج شده یا خیر؟ سیاست جنایی تقنینی در این زمینه، ساکت است و پیش‌بینی می‌شود این «سکوتِ تقنینی» به «تشتت قضایی» بینجامد. تشتتِ مورد پیش‌بینی، آن‌گاه تشدید خواهد شد که توجه کنیم ماده ۵۶ قانون جوانی جمعیت، ابطال پروانه پزشکی را نیز به ضمانت‌اجراهای کیفری مندرج در ماده ماده ۶۲۲ قانون مجازات اسلامی افزوده است و ابطال را که با عنایت به ماده ۲۳ قانون مجازات اسلامی ماهیت کیفر تکمیلی اختیاری دارد، به مجازات تکمیلی اجباری یا شاید به مجازات اصلی (در همین دو، هم ابهام وجود دارد) مبدّل نموده است. همچنان که این نیز مشخص نیست که آیا واژه «تکرار» مندرج در تبصره ۴ ماده ۵۶ قانون جوانی جمعیت، همان «تکرار جرم» به معنای ماده ۱۳۷ قانون مجازات اسلامی است و یا این که مراد این بوده که این جرم از جرایم به عادت نیست و با یک بار ارتکاب نیز صدق می‌یابد؟ این آشفتگی‌های تقنینی، نوزادان را بیشتر از گذشته بزه‌دیده‌ی سقط جنین و صدمات بدنیِ پس از زایمانِ غیربهداشتی و مخفیانه می‌نماید. انباشت آسیب‌های بر نوزادان، از لحظه تولد تا بزه‌دیدگی‌های دوران نوزادی و کودکی و نوجوانی، ضرورت توجه به پژوهش‌هایی را افزایش می‌دهد که تغییرات جمعیتیِ پرنوسان – مانند ایران که در افزایش نرخ موالید در دهه ۱۳۶۰ رکورد جهانی دارد و سپس در راهبردی کاملاً معکوس با شیب تند، در کاهش نرخ موالید در دهه ۱۳۹۰ نیز رکود جهانی دارد – را از این منظر که باعث شکل‌گیری قدرت سیاسی می‌شوند و روندهای جمعیتی قابلیت اثرگذاری بر بحران‌های ایدئولوژیِ ناپویا دارند، تحلیل می‌کنند.

به جهت اشکالات فوق و طیف وسیعی از دیگر اشکالات در نظام حمایت حقوقی از خانواده است که پژوهش‌های متعددی اذعان دارند «دولت جمهوری اسلامی با تعریف الگویی از «خانواده طراز» و تلاش برای تحقق آن الگو از طریق به‌کارگیری ابزارهای قهری و غیرقهری مانند جرم‌انگاری، آموزش و تبلیغات عمل می‌کند. هرچند علی‌رغم سیاست‌گذاری‌ها و اقدامات متعدد برای حفظ ساختار و کارکرد سنتیِ نهاد خانواده در عهد جمهوری اسلامی، به دلیل ضعف در درکِ درستِ واقعیات اجتماعی و اتکا بر اِعمال اَعمال حاکمیتی و دیوان‌سالارانه در این خصوص، نظام پدرسالاری دولتی سوءمداخلاتی در تنظیم‌گریِ حقوقی خانواده داشته است، بر این اساس، حفظ خودتنظیم‌گریِ خانواده ضروری است». (مهدوی زاهد، ۱۳۹۷: ۲۸۹)

قانون‌گذار کشورمان با استفاده از سازوکارهایی نظیر جرم انگاری برخی رفتارها علیه کودک به حمایت کیفری از آن‌ها می‌پردازد و از این طریق درصدد کاهش ضریب آسیب‌پذیری آن‌ها است که می‌توان به مواد ۶۳۳، ۶۳۱، ۶۱۹، ۷۱۲ قانون مجازات اسلامی (باب تعزیرات)، درباره ایجاد مزاحمت برای اطفال در اماکن عمومی یا معابر، دزدیدن و مخفی کردن طفل، رها کردن طفل در مکانی خالی از سکنه یا هر مکان دیگری، گماردن طفل به تکدی گری اشاره کرد که به‌طور ویژه و افتراقی نسبت

به جرایم علیه کودکان جرم‌انگاری کرده است. از سوی دیگر، در بند «ت» ماده ۱۵۸ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ نیز حدود متعارف تأدیب کودکان توسط والدین قابل تبیین نبوده و این امر ممکن است موجب برخورد سلیقه‌ای با موضوع شده و زمینه خشونت و کودک آزاری را فراهم آورد. همچنین تجویز ازدواج افراد زیر ۱۸ سال در حالی که ممکن است از نظر جسمی و روانی مهیای ازدواج نباشند، خود مصداق دیگری از خشونت به شمار می‌رود و به نظر می‌رسد که در جهت رعایت مصالح عالیه کودک لازم باشد درباره سن مسئولیت کیفری، سن ازدواج و سن شروع به کار تعریف مشخص و معینی ارائه کرد، تعریفی که منطبق با شرایط حاکم و مقتضیات روز جامعه باشد.

۴- جرایم رایانه‌ای تهدیدگرِ هویت جوانان و خانواده؛ نقد سیاست جنایی تقنینی

امروزه در میان نگرانی‌های گسترده درباره اخبار جعلی فعالیت‌های نفوذی و به اشتراک‌گذاری محتوای افراطی، خشن یا غیر اخلاقی هر روز کشورهای بیشتری برای مهار فضای مجازی و ایجاد فضای سالم و ایمن تلاش می‌کنند. برای نمونه، ضعف فاحش حمایت از کودکان بزه‌دیده شدیدترین جرایم جنسی، در قانون حمایت از اطفال و نوجوانان (مصوب ۱۳۹۹) ایران تحلیل خواهد شد؛ بند ۵ ماده ۱۰ این قانون درخصوص جرم شنیع و هولناکِ بهره‌کشی جنسی از طفل و نوجوان از طریق اجیرکردنِ وی برای هرزه‌نگاری یا سوءاستفاده جنسی، تنها دو تا ۵ سال حبس مقرر داشته؛ و بند ۶ ماده ۱۰ قانون مزبور، در دسترس قراردادن یا ارائه محتوا یا اثر مستهجن یا مبتذل به طفل یا نوجوان را مستوجب مجازات بسیار خفیف و غیربازدارنده‌ای (حبس تا حداکثر سه ماه یا جزای نقدی تا حداکثر یک میلیون تومان، یا شلاق تا حداکثر ۱۰ ضربه) دانسته که چنین کیفر خفیفی بیش از آن که بازدارنده از ارتکاب این جرایم باشد، با اندک بودن و خفیف بودنش همانا محرّک ارتکاب این جرایم است. در تداوم نقد کیفرهای بسیار نامتناسب خطرناکی جرایم منافی عفتِ سایبری علیه امنیت اخلاقی خانواده، می‌توان به بند ۷ ماده ۱۰ قانون حمایت از اطفال و نوجوانان اشاره کرده که استفاده از طفل و نوجوان برای تهیه، تولید، توزیع، تکثیر، نمایش، فروش و نگهداری آثار سمعی و بصری مستهجن یا مبتذل را حسب مورد، تنها به میانگین حداقل و حداکثر تا حداکثر مجازات‌های بسیار خفیف مقرر در «قانون نحوه مجازات اشخاصی که درامور سمعی و بصری فعالیت غیرمجاز می‌نمایند» (مصوب ۱۳۸۶) قابل محکومیت دانسته است. نمود دیگری از ضعف ناباورانهٔ حقوق کیفری ایران در حمایت از امنیت اخلاقی کودکان و نوجوانان – به‌مثابه آسیب‌پذیرترین اعضای خانواده و جامعه – در برابر جرایم سایبری است، مفاد بند ۸ ماده ۱۰ قانون پیش گفته است که واردات و صادرات و تکثیر و انتشار و عرضه و معامله و بارگذاری محتوا یا اثر مستهجن یا مبتذل که در آن‌ها از اطفال و نوجوانان بهره‌گیری شده و یا حمل و نگهداری آن‌ها را به یکی از مجازات‌های بسیار ناچیز و غیربازدارندهٔ مقرر در کیفرهای تعزیری درجه ۶ قانون مجازات اسلامی (ماده ۱۹ قانون مجازات اسلامی) قابل محکومیت دانسته است.

همچنین در نقد پیامدهای ضعف حمایت کیفری از طفل و نوجوانان در برابر جرم برقراری ارتباط با طفل و نوجوان در فضای مجازی به منظور هرگونه آزار جنسی یا ارتباط جنسی نامشروع است باید به ماده ۱۰ قانون حمایت از اطفال و نوجوانان اشاره کرد که ارتکاب این جرمِ خطیر را تنها مستوجب تعزیر درجه ۶ مندرج در ماده ۱۹ قانون مجازات اسلامی دانسته است. از منظر حقوق کیفری تطبیقی در حمایت از خانواده، کشورهای مورد مطالعه کیفرهای بسیار سخت‌تری در این جرایم مقرر کرده و حمایت قانونی قوی‌تری از کودکان و نوجوانان به عمل آورده است؛ مجازاتی که قوانین مالزی برای پورنوگرافی کودکان پیش‌بینی کرده، به موجب قانون کودک سال ۲۰۰۱ سوءاستفاده جنسی از کودکان به ۱۰ سال حبس محکوم می‌شود. توزیع، فروش و تولید موارد زشت و قبیح به پنج سال زندان و نگهداری آن حداکثر تا سه سال تعیین شده است. در کشور ترکیه با توجه به این که توسعه در حوزه ICT با ایران شروع شده است، ولی پیشرفت زیادی داشته است. «در مقابل، قوانین محدودیت‌های زیادی در فضای مجازی ایجاد کرده است. قانون جدید شامل ۱۲ ماده علیه متجاوزان به کودکان است. بر اساس این قانون، مجازات تجاوز به کودکان و قتل آن‌ها، مشمول حبس ابد و مجازات سنگین‌تر شامل عقیم‌سازی متجاوزگران است.»[1] حقوق کیفری ترکیه و مالزی، با پیش‌بینی کیفرهای سنگین سیاست کیفری سختگیرانه‌تری نسبت به سیاست کیفری ایران اتخاذ نموده‌اند.

در برخی جرایم رایانه‌ای هم سیاست جنایی ایران، معکوس و بسیار سختگیرانه و نامتناسب است و با رویکرد تساهل و تسامح در تعزیرات همسو نیست. این در حالی است که نمی‌توان گفت همه معاصی، مستوجب تعزیر است؛ به دلیل این که اولاً: معاصی درجات بسیار مختلفی دارد و نمی‌توان برای همه، تعزیر و مجازات را تجویز کرد، بلکه پاسخ مناسب برای برخی گناهان تنها مجازات و تعزیر است و برخی نیز تنها با توبه اصلاح می‌شود و نیازی به تعزیر نیست؛ ثانیاً، موارد متعددی در تاریخ نقل شده است که پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع)، گناهکاران را تعزیر نکرده‌اند. (صادقی و تقی‌پور، ۱۳۹۶: ۳۱)

به نظر می‌رسد نظام حقوقی ایران دچار آسیب «تورم کیفری» و نارسایی در توسلِ بایسته به تدابیر پیشگیرانه در مهار جرایم سایبریِ مخل کیان خانواده است. ایرادات وارد بر حقوق ترکیه و مالزی عمدتاً از نوعِ کم‌توانیِ حقوقی در پیشگیری تهذیب‌مدار است و ایراد چندانی در قانون‌گذاری و کیفرگزینی ندارند. مجازات حبس و طیف وسیعی از محرومیت از حقوق اجتماعی، از مهم‌ترین تدابیر کیفری اتخاذ شده در حقوق ایران، ترکیه و مالزی هستند که هدف مهار جرایم فضای سایبر را که تهدیدگرِ امنیت حقوقی و کیان اخلاقی خانواده هستند، پیجویی می‌کنند. اما حبس‌های نامتناسب با شخصیت مجرم و پیامدهای اجتماعی جرم، و محرومیت‌های کیفریِ نسنجیده، مجازات‌های جرم‌زا (نقض غرض) هستند که بیشتر در قوانین و رویه قضایی کیفری ایران، معضل‌آفرین‌اند و کمتر در

1. Emre Cihan, ATES, Gazi Erkan, BOSTANCI & Mehmet Serdar, GÜZEL (2018) . Cybercrimes Against Children in Turkey, International Symposium on Digital Forensic and Security (ISDFS).

نظام کیفری ترکیه و مالزی. نیز به نظر می‌رسد پیشگیری وضعی و اجتماعی، پیشگیری اولیه و ثانویه و ثالث، پیشگیری غیرکیفری و کیفری، پیشگیری عمومی و اختصاصی، از مهم‌ترین انواع کلیِ پیشگیری‌های غیرکیفری هستند که با اولویت بر پیشگیری کیفری (جرم‌انگاریِ حمایتی)، راهبرد شایسته‌ای در مهار اغلب جرایم سایبریِ مخل امنیت حقوقی خانواده هستند.

نتیجه‌گیری

با توجه به این که سماجت در تولد و دور کردن مسئولان در پیشگیری از تولد نوزاد ناهنجار و اکتفا به برخی دستورهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و روبناییِ نه‌چندان واقع‌بینانه برای کمک به مادر و فرزند متولدشده، نمی‌تواند تأمین‌کننده حداقل‌های یک زندگی عادی بر اساس شاخص‌های حقوق بشر باشد، قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت از منظر بزه‌دیده‌شناسیِ حمایتی و جرم‌شناسی پیشگیرانهِ انتقادی، زمینه‌های قربانی‌شدن افراد به خاطر مشکلات فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی، بیماری و... را که حاصل تولد پیش‌بینی‌نشده و نبود زیرساخت‌های اجتماعی برای آموزش و اشتغال و زندگی موفق است، به وجود می‌آورد. هدف این قانون، افزایش موالید است؛ حمایت‌های کارشناسی‌نشده و اغراق‌آمیزی که اشکالات ساختاری و اجرایی دارد و با آینده‌پژوهی‌های دقیق اقتصادی چندان همسو نیست، و در کنار نقاط مثبت قابل توجهی که دارد، به نظر می‌رسد نیامند اصلاح از همین بدو اجرا است. همچنین قانون مجازات اسلامی و قانون حمایت از اطفال و نوجوانان و برخی آیین‌نامه‌های اجرایی آن، نیز لایحه صیانت، کرامت و تأمین امنیت بانوان در برابر خشونت، قانون حمایت از آمران به معروف و ناهیان از منکر، و قوانین و مقررات دیگر در حوزه حجاب و عفاف و خانواده – که مجموعاً سیاست جنایی تقنینی ایران در مهار کژروی‌ها و جرایم تهدیدگرِ سطوح مختلف هویت ایرانیان را برمی‌سازد – نیازمند اصلاحاتِ مطرح در مقاله هستند.

تشویش در سیاست‌گذاری حقوقی (جرم‌انگاریِ دیرهنگام، نوسان در تدقیق قانونیِ مرز جرم سایبری با تخلف سایبری)، کم‌توجهی به عرف و خواست جامعه، غلبه گفتمان امنیت‌گرایی بر آزادی‌گرا و اجتماع‌مدار، ویژگی بارز راهبرد نظام حقوقی ایران و تا حدّی ترکیه در پیشگیری از جرایم سایبریِ مخل امنیت حقوقی و اخلاقیِ خانواده است. نظام حقوق مالزی راهبرد نسبتاً منسجم و قابل قبولی در سیاست‌گذاری حقوقی سایبری جهت سختی‌افزایی بر مخاطرات سایبریِ تهدیدگرِ خانواده را دارا هستند؛ اگرچه به ایرادات قابل توجهی نیز مبتلااند. همچنین به نظر می‌رسد ترجیح امنیت‌گرایی بر آزادی‌های مشروع اجتماعی و فردیِ سایبری، تأخیر در جرم‌انگاری، تعیین کیفرهای نامتناسب با اهداف جرم‌انگاری و شخصیت مجرمان، قدیمی‌بودن و ناپویایی تدابیر پیشگیری از جرایم سایبریِ غیراخلاقی و عدم تربیت نیروی انسانی متخصص و فناوری‌های روزآمد، از مهم‌ترین نارسایی‌های قانونی ایران در حمایت از خانواده در برابر تهدیدات فضای سایبر است.

منابع

آزاد ارمکی، تقی و شریفی ساعی، محمدحسین (۱۳۹۰). تبیین جامعه‌شناختی روابط جنسی آنومیک در ایران. *خانواده‌پژوهی*، سال هفتم، شماره ۲۸.

آل بویه، علیرضا، علاسوند، فریبا وکبیری، زینب (۱۳۹۷). بررسی انتقادی دیدگاه اکوفمینیسم رادیکال درباره جواز سقط جنین از منظر اخلاقی. *پژوهش‌نامه اخلاق*، شماره ۴۲.

پورعبداله، کبری و رنگچی طهرانی، عطیه (۱۳۹۶). پیامدهای کیفرزدایی در حوزه جرائم خانواده. *پژوهش‌های انتظامی - اجتماعی زنان و خانواده*، شماره ۱.

تقی‌زاده، مهرداد (۱۳۹۶). مطالعه تطبیقی نظام حقوقی حاکم بر فضای سایبری (حوزه مطالعه: پنج کشور آسیایی ایران، مالزی، سنگاپور، ژاپن و چین). *فصل‌نامه مطالعات بین‌المللی پلیس*، سال ۷، شماره ۳۱ .

حسینی، انسیه و شاملو، باقر (۱۳۹۹). حق بر سلامت روان کودکان و نوجوانان بزهکار در پرتو عدالت کیفری افتراقی. *فصل‌نامه تحقیقات حقوقی*، دوره ۲۴، شماره ۹۲.

خاقانی اصفهانی، مهدی (۱۳۹۸). ظرفیت‌سنجی لایحه قضایی تأمین امنیت بانوان در برابر خشونت در تحکیم حق سلامت کودکان. *پژوهش‌نامه زنان*، دوره ۱۱، شماره ۳۳.

خاقانی اصفهانی، مهدی (۱۴۰۱). *ناحمایتیِ حقوقی از شیک‌پوشیِ عفیفانه. در همجه لباس‌های مدِ جرم‌زا.* مجموعه مقالات نخستین همایش ملی وضعیت اجتماعی ایران، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.

خاقانی اصفهانی، مهدی و محمدی، قاسم (۱۳۹۸). راهبردهای پیشگیری از بزه‌دیدگی کودکان کار؛ الگوی مبتنی بر نوع فعالیت. *فصل‌نامه حقوق کودک*، سال اول، شماره ۲.

صادقی، محمدهادی و تقی‌پور، مهدی (۱۳۹۶). مبانی جرم‌انگاری هرزه‌نگاری رایانه‌ای از دیدگاه فقه امامیه. *فصل‌نامه گفتمان حقوقی*، شماره ۳۲.

لطیفی محمدرضا (۱۳۹۸). حکمرانی فضای مجازی در کشور ترکیه. گزارش سریع پژوهشگاه فضای مجازی، *گروه مطالعات فرهنگی و اجتماعی*، مرکز ملی فضای مجازی.

محمدی جورکویه، علی (۱۴۰۱). موضع سیاست جنایی اسلام در مسأله حجاب. *دوفصل‌نامه مطالعات فقهی حقوقی زن و خانواده*، دوره ۵، شماره ۱۰.

محمودی، مرتضی و بابایی، محمدعلی (۱۳۹۹). مبانی جرم‌انگاری عدم رعایت حجاب شرعی در حقوق کیفری ایران. *پژوهش‌نامه حقوق کیفری*، دوره ۱۱، شماره ۱.

مقدادی، محمدمهدی و مریم جوادپور (۱۳۹۶). تأثیر ازدواج زودهنگام بر سلامت جنسی کودکان و سازوکارهای مقابله با آن. *فصل‌نامه حقوق پزشکی*، سال یازدهم، شماره ٤٠.

مهدوی زاهد، مهدی (۱۳۹۷). واکاوی رویکرد دولت جمهوری اسلامی در تنظیم‌گری حقوقی خانواده. *پژوهش حقوق عمومی*، شماره ۶۰.

Ateş, E. C., Bostanci, E., & Güzel, M. S. (2018) .Cybercrimes Against Children in Turkey. *International Symposium on Digital Forensic and Security (ISDFS).*

بررسی و شناسایی پیامدهای نوسازی در هویت و شیوه زندگی روستاییان

سیدهادی طیب‌نیا[1]

چکیده

امروزه اثرات نوسازی در جوامع روستایی کشورهای جهان سوم بیشتر از جوامع شهری قابل مشاهده است. هدف این پژوهش بررسی پیامدهای نوسازی در تغییر شیوه زندگی و هویت روستاییان است. این پژوهش از نظر هدف کاربردی و از نظر شیوه اجرا توصیفی- تحلیلی است. جامعه آماری پژوهش، روستاییان یکی از روستاهای سیستان است که با استفاده از فرمول کوکران حجم نمونه‌ای به تعداد ۳۲۴ نفر به صورت تصادفی ساده انتخاب شد. برای تجزیه و تحلیل یافته‌های پژوهش از آزمون تحلیل رگرسیون، و آزمون تی استفاده شد. نتایج آزمون تی تست نشان داد بیشترین میانگین متعلق به شاخص مصرف رسانه‌ای با میانگین ۳/۳۴۴ است و کم‌ترین میانگین متعلق به شاخص همدردی و همدلی با میانگین ۲/۷۸۷ است. همچنین نتایج تحلیل رگرسیون نشان می‌دهد اثرات نوسازی بر سبک زندگی در متغیر فرهنگی بیشترین تأثیر بر متغیر کاهش اعتقادات با مقدار بتای ۰/۳۳۶ داشته است؛ و کم‌ترین تأثیر بر متغیر مدگرایی با مقدار بتای ۰/۲۶۷ داشته است. در متغیر اقتصادی بیشترین تأثیر بر متغیر درآمد زایی با مقدار بتای ۰/۳۵۷ داشته است و کم‌ترین تأثیر بر متغیر عدم کمک مالی به دیگران با مقدار بتای ۰/۲۱۶ داشته است. در متغیر اجتماعی بیشترین تأثیر نوسازی بر متغیر تغییر رفتار با مقدار بتای ۰/۳۶۶ بوده است و کم‌ترین تأثیر برمتغیر تغییر در تعصب به خانواده و زادگاه با مقدار بتای ۰/۱۴۵ بوده است.

واژگان کلیدی: نوسازی، روستا، هویت، شیوه زندگی، سیستان.

مقدمه

تغییر الگوهای زندگی را می‌توان از عوامل مؤثر بر تغییرات فردی اجتماعی قلمداد نمود (فتحی،۱۳۹۴: ۲). روستاهای ایران به دلیل بهره‌مندی از بخشی از دستاوردهای تکنولوژیک دنیای مدرن و به سبب برخورداری از تسهیلات ارتباطی نسبتاً مناسب، در دوره‌ای از تاریخ تحول فرهنگی-

۱. استادیار جغرافیا و برنامه‌ریزی روستایی، دانشگاه سیستان و بلوچستان. Tayebnia@gep.usb.ac.ir

اجتماعی خود قرار گرفته‌اند که حرکتی نسبتاً گسترده را از سبک زندگی خود به سمت سبک زندگی نوین تجربه می‌کنند. این حرکت و تغییر را می‌توان حاصل عوامل عدیده‌ای دانست که مهم‌ترین آن‌ها ورود امکانات مدرن و در رأس آن‌ها برخورداری از زیرساخت‌های ارتباطی است. این وضعیت سبب شده تا بتوان قضاوت کرد که احتمالاً سبک زندگی روستایی در برخی جهات از شکل سنتی خود دور شده است، اما وضع کنونی آن تقریباً مشخص نمی‌باشد. ارزش‌ها و گرایش‌های روستاییان به‌ویژه نزد جوانان روستا که آینده‌سازان جوامع محلی هستند تقریباً نامشخص به نظر می‌رسد. در نتیجه رسانه‌ای شدن فرهنگ روستایی و تحولات ساختاری، دیگر ارزش‌های اجتماع رو به افول نهاده و ارزش‌های فردگرایانه در آن توسعه یافته است. این امر باعث تفاوت‌های اساسی بین نسل‌های بزرگسالان با فرزندان و نوه‌های آنان شده است. به این ترتیب به نظر می‌رسد تغییر در سبک زندگی روستایی اجتناب‌ناپذیر است و نمی‌توان نگاهی توسعه‌ای به روستا داشت و در عین حال چشم بر روی تحولات در حال وقوع در جامعه روستایی بست. بدون شک این تغییرات پیامدهای اجتماعی- اقتصادی- فرهنگی در جامعه روستایی دارد که بر روند توسعه آن تأثیر می‌گذارد (نارینی، ۱۳۹۵: ۳). بسیاری از روستاها از ظواهر مدرنیته و کاربرد تکنولوژی‌هایی چون برق و وسایل ارتباطی مانند تلویزیون، ماهواره و... و با از میان برداشته شدن کد مخابراتی بین شهر و روستا، اینترنت، اتومبیل، استفاده از لوازم برقی در منزل و بسیاری از مواهب جدید دیگر بهره‌مند شده‌اند. این بهره‌مندی در واقع به معنای تغییر و دگرگونی در مصرف و الگوی مصرفی روستاهاست. به عبارتی الگوی مصرفی روستاها یا سبک زندگی اجتماعات روستایی، فاقد ویژگی‌های یک جامعه روستایی به معنای گذشته است (ازکیا و حسینی رودبارکی، ۱۳۸۸: ۲۴۳- ۲۴۱). بنابراین، روستاهای ایران به دلیل برخورداری از دستاوردهای تکنولوژیک دنیای مدرن و به سبب برخورداری از تسهیلات ارتباطی، در دوره‌ای از تاریخ تحول فرهنگی- اجتماعی خود قرار گرفته‌اند که حرکتی نسبتاً گسترده را از سبک زندگی سنتی خود به سمت زندگی نوین تجربه می‌کنند. این حرکت و تغییر را می‌توان حاصل عوامل عدیده‌ای دانست که از مهم‌ترین آن‌ها ورود امکانات مدرن، بالا رفتن سطح تحصیلات روستاییان، جایگزینی نسلی، اجرای طرح‌های خدمات رسانی و عمرانی در روستاها و در راس آن‌ها برخورداری از زیرساخت‌های ارتباطی هستند (رضوی‌زاده، ۱۳۸۳: ۵). بدون شک این تغییرات پیامدهایی اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی در جامعهٔ روستایی دارند که بر روند توسعهٔ آن تأثیر می‌گذارند. عدم تمایل جوانان به انجام فعالیت‌های کشاورزی و در نتیجهٔ آن کاهش فعالیت‌های کشاورزی دختران و پسران نسل سوم که موجب شده است تا انجام فعالیت‌های کشاورزی توسط میانسالان و سالخوردگان صورت بگیرد، حرکت از جامعه‌ای تولیدی به سمت جامعه‌ای مصرفی، حرکت جوانان روستایی به سمت فردگرایی که می‌توان در نحوهٔ گذران اوقات فراغت آن‌ها مشاهده کرد، بالا رفتن سن ازدواج و ... پیامدهای این تغییرات هستند. تحولات ایجاد شده، اگر چه ممکن است آن گونه نباشند که از نظر آماری بر شاخص‌های سنتی بچربند ،اما هر یک نشانه‌ای هستند از تغییراتی که در آینده با سرعت و

شدت بیشتری به وقوع خواهد پیوست (ازکیا و حسینی رودبارکی، ۱۳۸۸: ۲۴۴).

منطقه مورد مطالعه این تحقیق، یک شهرک روستایی در منطقه سیستان است که «گلخانی» نام دارد. این روستا در دهستان قائم‌آباد قرار دارد و جمعیت آن ۲۰۶۴ نفر (۵۰۱ خانوار) می‌باشد. این روستا از تجمیع روستاهای گلخانی، تیمورآباد شیخی، لورگ باغ، محمدآباد لورگ باغ، ناصرآباد علیا، ناصرآباد سفلی. شاطر محمود و سهراب شیخی در سال ۱۳۷۰تأسیس شد که از جمله مهم‌ترین دلایل اجرای طرح تجمیع در این روستاها و تأسیس این شهرک، جلوگیری از بلایای طبیعی نظیر سیل بوده است؛ چراکه برخی از روستاها مانند تیمورآباد ،کوهکن، شیخی و ناصرآباد در مسیر سیلاب رودخانه هیرمند قرار داشته و در سال‌های ۱۳۶۹ دچار حادثه شده‌اند. با اجرای طرح تجمیع شهرک گلخانی، دگرگونی‌هایی در ابعاد مختلف فضایی- کالبدی این روستا پدید آمده و سیستم اقتصادی، اجتماعی و کالبدی روستا را تحت تأثیر قرار داده است. در بیان دگرگونی‌های این گونه طرح‌ها در نواحی روستایی، به این نکته بسنده می‌شود که برهم‌زدن یک بارهٔ نظم زیستی جوامعی که در گذرِ زمان و به‌طور نظام‌مند شکل گرفته است، بدون پیامدهای منفی و مثبت نخواهد بود. در سال‌های اخیر بهره‌مندی روستاییان از وسایل ارتباطی مانند تلویزیون، ماهواره، اینترنت، اتومبیل، استفاده از لوازم برقی در منزل و بسیاری از مواهب جدید مدرنیته دیگر باعث تغییر شیوه زندگی روستاییان شده و خانواده سنتی را دچار تغییرات اساسی ساخته است. این تغییرات، موجب ایجاد تحول و دگرگونی اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مختلف در این منطقه شده است. بر این اساس تحقیق حاضر، سعی در بررسی و شناسایی اثراتی است که نوسازی بر تغییر سبک‌زندگی و هویت خانوارهای روستایی این منطقه داشته است.

روش تحقیق

تحقیق حاضر از نظر هدف کاربردی و از نظر روش اجرا توصیفی- تحلیلی است. برای جمع‌آوری اطلاعات از دو روش کتابخانه‌ای و میدانی استفاده شده است. در بخش مطالعات میدانی، اطلاعات مورد نیاز از طریق داده‌های عینی و ذهنی، پرسش‌نامه و مشاهده جمع‌آوری شد. جامعه آماری تحقیق، ساکنان روستای گلخانی است که ۲۰۶۴ نفر است. روش نمونه‌گیری از طریق فرمول کوکران می‌باشد. با توجه به جمعیت این شهرک روستایی که ۲۰۶۴ نفر می‌باشد و تعداد نمونه‌ها ۳۲۴ نفر می‌باشد. همچنین انتخاب نمونه‌ها از طریق به روش تصادفی ساده صورت گرفت. ابزار اندازه‌گیری، پرسش‌نامه می‌باشد. پس از جمع‌آوری و دسته‌بندی داده‌ها با استفاده از نرم‌افزار SPSS و از روش آمار توصیفی و آمار استنباطی به منظور تجزیه و تحلیل داده‌ها استفاده گردید.

یافته‌ها

نتایج به دست آمده از آزمون خی ۲ در مورد آثار مدرنیته بر ابعاد اجتماعی و فرهنگی جامعه

روستایی (جدول۱) حاکی از آن است که تمام مؤلفه‌های مورد استفاده در این پژوهش از میانگینی بالاتر از ۳ برخوردارند که این نشان می‌دهد نوسازی بر تمام مؤلفه‌ها و شاخص‌های مورد استفاده در این پژوهش تأثیرگذار بوده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد بیشترین تأثیرات نوسازی و مدرنیته بر انگیزه پیشرفت با میانگین ۴/۵۶۶ بوده است و کم‌ترین تأثیرگذاری بر شاخص تقدیرگرایی با میانگین ۳/۱۸۸ بوده است. همچنین میزان تأثیرگذاری نوسازی و مدرنیته بر شاخص الگوی مدرن برابر با ۴/۱۲۲، شاخص جهان‌گرایی ۳/۶۰۴، شاخص خانواده‌گرایی ۳/۲۷۷، شاخص کارایی سیاسی ۳/۷۳۳، شاخص داشتن خصوصیات انسان مدرن ۴/۳۳۴، شاخص همدردی و همدلی ۴/۲۲۳، شاخص برابری و مساوات طلبی ۴/۲۷۶ و شاخص مصرف رسانه‌ای ۴/۳۵۶ بوده است.

جدول ۱: آثار نوسازی و مدرنیته بر بعد اجتماعی و فرهنگی شیوه زندگی و هویت روستاییان با استفاده از آزمون خی دو

مؤلفه	شاخص	میانگین	X^2	سطح معناداری
اجتماعی	الگوی مدرن	۴/۱۲۲	۱۱/۳۳۴	۰/۰۰۱
	جهان‌گرایی	۳/۶۰۴	۱۱/۵۴۵	۰/۰۰۰
	خانواده‌گرایی	۳/۲۷۷	۱۱/۱۰۳	۰/۰۰۰
فرهنگی	کارایی سیاسی	۳/۷۳۳	۱۱/۷۶۵	۰/۰۰۲
	داشتن خصوصیات انسان مدرن	۴/۳۳۴	۱۲/۲۳۴	۰/۰۰۰
	انگیزه پیشرفت	۴/۵۶۶	۱۲/۴۵۵	۰/۰۰۰
	همدردی و همدلی	۴/۲۲۳	۱۲/۱۰۹	۰/۰۰۲
	تقدیرگرایی	۳/۱۸۸	۱۱/۰۱۱	۰/۰۰۰
	برابری و مساوات طلبی	۴/۲۷۶	۱۲/۲۲۳	۰/۰۰۲
	مصرف رسانه‌ای	۴/۳۵۶	۱۲/۵۶۶	۰/۰۰۰

برای بررسی آثار مدرنیته بر تغییر اجتماعی از آزمون رگرسیون خطی و آماره فیشر استفاده شده است. همان‌طور که در جدول شماره ۵ مشاهده می‌شود مقدار ضریب تعیین برابر است با ۰/۷۷۳ که نشان می‌دهد که متغیر مستقل ۰/۷۶ درصد از متغیر وابسته را تبیین می‌کند که این نشان می‌دهد بین نوسازی و تغییر سبک زندگی اجتماعی با توجه به سطح معناداری به دست آمده که برابر با ۰/۰۰۰ است، رابطه کاملاً معنی‌دار و منسجمی برقرار است. به عبارتی می‌توان چنین بیان کرد که اثرات نوسازی بر سبک زندگی اجتماعی در این روستا چشم‌گیر بوده است. چنان که باعث تغییرات رفتاری، تغییرات الگوی تغذیه و ذائقه افراد، استفاده بیشتر از فناوری‌های نوین، تغییر در پوشش و لباس مردم به خصوص جوانان روستا و تحصیل کردگان، تغییر در انگرش فکر و اندیشه و طرز نگرش

روستاییان به زندگی، کاهش مراودات و تعاملات بین روستاییان، کاهش تعصبات قومی و قبیله‌ای و حتی تعصب به زادگاه، کاهش مشارکت روستاییان در مراسم‌های فرهنگی و مذهبی، افزایش چشم‌گیر استفاده از شبکه‌های اجتماعی و تغییر در باورها و عقاید مردم شده است که همگی نشان‌دهنده اثرات نوسازی بر هویت و شیوه زندگی اجتماعی مردم روستا است (جدول شماره ۲ و ۳).

جدول ۲ : تحلیل واریانس عوامل تأثیر گذار بر سبک زندگی اجتماعی

خطای معیار	ضریب تعیین تصحیح شده	ضرب تعیین	ضریب همبستگی چندگانه
۰/۰۳۴	۰/۷۵۶	۰/۷۷۳	۰/۷۹۴

جدول ۳: تحلیل واریانس مبتنی بر وجود رابطه خطی شاخص‌های سبک‌زندگی اجتماعی

مؤلفه	مجموع مربعات	درجه آزادی	میانگین مربعات	آمار F	سطح معناداری
اثر رگرسیون	۹/۶۶۷	۱۱	۴/۷۷۵	۳۶/۳۸۸	۰/۰۰۰
باقی‌مانده	۱/۱۷۶	۳۱۲	۰/۰۰۲		
جمع	۱۰/۸۴۵	۳۲۳			

همچنین نتایج جدول شماره ۴ نشان می‌دهد که سطح معناداری برای تمام متغیرها کمتر از سطح ۰/۰۱ است که این نشان‌دهنده این است که می‌توان نتایج را به کل جامعه آماری تعمیم داد. مقدار بتای به دست آمده نشان‌دهنده میزان تأثیر گذاری نوسازی بر آن متغیر است که هرچه مقدار بیشتر باشد نشان‌دهنده تأثیرپذیری بیشتر آن متغیر است. بنابراین با این توصیف بیشترین تأثیر نوسازی بر متغیر تغییر رفتار با مقدار بتای ۰/۳۶۶ بوده است و کم‌ترین تأثیر بر متغیر تغییر در تعصب به خانواده و زادگاه با مقدار بتای ۰/۱۴۵ بوده است. همچنین مقدار اثرگذاری نوسازی و مدرنیته بر متغیر الگوی تغذیه با ضریب بتای ۰/۱۵۳، متغیر استفاده از فناوری‌های نوین با ضریب بتای ۰/۲۵۷، متغیر تغییر در پوشش و لباس با ضریب بتای ۰/۳۰۷، متغیر تغییر در نگرش و اندیشه با ضریب بتای ۰/۲۴۲، متغیر تغییر مشارکت جمعی با بتای ۰/۱۶۶، متغیر کاهش ارتباطات با ضریب بتای ۰/۱۷۷، متغیر گسترش استفاده از شبکه‌های اجتماعی با ضریب بتای ۰/۲۶۹ و متغیر تغییر باورها با ضریب بتای ۰/۲۳۳ بوده است.

جدول ۴: بررسی اثرگذاری نوسازی و مدرنیته بر تغییر سبک زندگی اجتماعی روستایی

متغیرها	ضریب استاندارد	ضریب غیر استاندارد		T	سطح معناداری
	BETA	خطای استاندارد	B		
عرض از مبدأ	-	۰/۰۳۳	۰/۰۵۴	۲/۷۶۵	۰/۰۷۷
تغییر رفتار	۰/۳۶۶	۰/۰۰۴	۰/۲۷۴	۴/۶۶۹	۰/۰۰۱
الگوی تغذیه	۰/۱۵۳	۰/۰۰۳	۰/۰۷۸	۳/۱۲۶	۰/۰۰۰
استفاده از فناوری‌های نوین	۰/۲۵۷	۰/۰۰۲	۰/۱۳۳	۳/۶۶۷	۰/۰۰۰
تغییر در پوشش و لباس	۰/۳۰۷	۰/۰۰۶	۰/۲۵۸	۴/۳۲۵	۰/۰۰۱
تغییر در نگرش و اندیشه	۰/۲۴۲	۰/۰۰۵	۰/۱۶۵	۳/۵۵۸	۰/۰۰۰
تغییر مشارکت جمعی	۰/۱۶۶	۰/۰۰۴	۰/۰۹۶	۳/۱۶۹	۰/۰۰۰
تغییر در تعصب به خانواده و زادگاه	۰/۱۴۵	۰/۰۰۳	۰/۰۶۷	۳/۱۵۷	۰/۰۰۰
کاهش ارتباطات	۰/۱۷۷	۰/۰۰۴	۰/۰۸۵	۳/۲۷۸	۰/۰۰۰
گسترش استفاده از شبکه‌های اجتماعی	۰/۲۶۹	۰/۰۰۵	۰/۱۷۸	۳/۹۶۶	۰/۰۰۰
تغییر باورها	۰/۲۳۳	۰/۰۰۳	۰/۱۶۹	۳/۶۶۷	۰/۰۰۲

برای بررسی آثار نوسازی و مدرنیته بر تغییر سبک اقتصادی روستاییان از آزمون رگرسیون خطی و آماره فیشر استفاده شده است. همان‌طور که در جدول شماره ۵ مشاهده می‌شود مقدار ضریب تعیین برابر است با ۰/۸۲۷ که نشان می‌دهد که متغیر مستقل ۰/۸۲ درصد از متغیر وابسته را تبیین می‌کند که این نشان می‌دهد بین نوسازی و تغییر سبک زندگی اقتصادی با توجه به سطح معناداری به دست آمده که برابر با ۰/۰۰۰ است رابطه کاملاً معنی‌دار و منسجمی برقرار است. به عبارتی می‌توان چنین بیان کرد که اثرات نوسازی بر سبک زندگی اقتصادی در این روستا چشم‌گیر بوده. چنان که این اثرات نوسازی در روستا، باعث ثروت‌اندوزی، درآمدزایی، تنوع شغلی، مکانیزه شدن کشاورزی، عدم کمک مالی به دیگران، افزایش رفاه زندگی و مادی‌گرایی شده است که همگی نشان‌دهنده اثرات نوسازی بر هویت و سبک زندگی اقتصادی مردم روستا است.

جدول۵: تحلیل واریانس عوامل تأثیر گذار بر سبک زندگی اقتصادی

خطای معیار	ضریب تعیین تصحیح شده	ضرب تعیین	ضریب همبستگی چندگانه
۰/۰۲۷	۰/۸۱۲	۰/۸۲۷	۰/۸۳۵

جدول ۶: تحلیل واریانس مبتنی بر وجود رابطه خطی شاخص‌های سبک‌زندگی اقتصادی

مؤلفه	مجموع مربعات	درجه آزادی	میانگین مربعات	آمار F	سطح معناداری
اثر رگرسیون	۸/۱۱۶	۷	۳/۶۵۵	۳۴/۶۶۷	۰/۰۰۰
باقی‌مانده	۲/۴۵۴	۳۱۶	۰/۰۰۱		
جمع	۱۰/۵۷۰	۳۲۳			

نتایج جدول شماره ۶ نشان می‌دهد که سطح معناداری برای تمام متغیرها کمتر از سطح ۰/۰۱ است که این نشان‌دهنده این است که می‌توان نتایج را به کل جامعه آماری تعمیم داد. مقدار بتای به دست آمده نشان‌دهنده میزان تأثیرگذاری نوسازی بر آن متغیر است که هرچه مقداربیشتر باشد نشان‌دهنده تأثیرپذیری بیشتر آن متغیر است. بنابراین با این توصیف نوسازی بیشترین تأثیر بر متغیر درآمد زایی با مقدار بتای ۰/۳۵۷ داشته است و کم‌ترین تأثیر بر متغیر عدم کمک مالی به دیگران با مقدار بتای ۰/۲۱۶ داشته است. همچنین مقدار اثرگذاری نوسازی و مدرنیته بر متغیر ثروت اندوزی با ضریب بتای ۰/۳۰۶، متغیر تنوع شغلی با ضریب بتای ۰/۳۲۹، متغیر مکانیزه شدن کشاورزی با ضریب بتای۰/۲۲۸، متغیر افزایش رفاه زندگی با ضریب بتای ۰/۳۱۵ و متغیر مادی‌گرایی با ضریب بتای ۰/۲۴۷ بوده است. بنابراین با توجه به نتایج به دست آمده می‌توان چنین بیان کرد نوسازی و مدرنیته بر تغییر سبک زندگی اقتصادی روستاییان تأثیرگذار بوده است. به‌طوری که باعث افزایش پول و فعالیت و افزایش انگیزه برای به دست آوردن سود بیشتر و همچنین افزایش پس‌انداز، افزایش تجمل‌گرایی و استفاده از وسایل لوکس و گران‌قیمت، گرایش به دشتن ملک و ماشین، افزایش خرید وسایل غیرضروری زندگی و افزایش هزینه‌های زندگی در بین خانوارهای روستایی شده است.

برای بررسی آثار نوسازی و مدرنیته بر تغییر سبک فرهنگی از آزمون رگرسیون خطی و آماره فیشر استفاده شده است. همان‌طور که در جدول شماره ۷ مشاهده می‌شود مقدار ضریب تعیین برابر است با ۰/۸۵۶ که نشان می‌دهد که متغیر مستقل ۰/۸۵ درصد از متغیر وابسته را تبیین می‌کند که این نشان می‌دهد بین نوسازی و تغییر سبک زندگی فرهنگی با توجه به سطح معنادری به دست آمده که برابر با ۰/۰۰۱ است رابطه کاملاً معنی‌دار و منسجمی برقرار است. به عبارتی می‌توان چنین گفت که آثار نوسازی بر سبک زندگی فرهنگی روستا چشم‌گیر بوده است؛ چنان که این آثار نوسازی باعث کاهش اعتقادات، مصرف‌گرایی، کاهش تعلق مکانی، تجمل‌گرایی، مدگرایی، تغییر زبانی و... شده است و تغییرات‌کالبدی روستا همگی نشان‌دهنده آثار نوسازی و مدرنیته بر سبک زندگی فرهنگی مردم روستا است (جدول ۷ و ۸).

جدول ۷: تحلیل واریانس عوامل تأثیر گذار بر سبک زندگی فرهنگی

خطای معیار	ضریب تعیین تصحیح شده	ضرب تعیین	ضریب همبستگی چندگانه
۰/۰۱۴	۰/۸۴۴	۰/۸۵۶	۰/۸۶۴

جدول ۸: تحلیل واریانس مبتنی بر وجود رابطه خطی شاخص‌های سبک‌زندگی فرهنگی

مؤلفه	مجموع مربعات	درجه آزادی	میانگین مربعات	آمار F	سطح معناداری
اثر رگرسیون	۸/۷۷۸	۷	۴/۱۳۲	۳۸/۱۱۲	۰/۰۰۱
باقی‌مانده	۲/۱۵۴	۳۱۶	۰/۰۰۱		
جمع	۱۰/۹۳۲	۳۲۳			

نتایج جدول شماره ۹ نشان می‌دهد که سطح معناداری برای تمام متغیرها کمتر از سطح ۰/۰۱ است که این نشان‌دهنده این است که می‌توان نتایج را به کل جامعه آماری تعمیم داد. مقدار بتای به دست آمده نشان‌دهنده میزان تأثیر گذاری نوسازی بر آن متغیر است که هرچه مقداربیشتر باشد نشان‌دهنده تأثیرپذیری بیشتر آن متغیر است. بنابراین با این توصیف نوسازی بیشترین تأثیر بر متغیر کاهش اعتقادات با مقدار بتای ۰/۳۳۶ داشته است؛ و کم‌ترین تأثیر بر متغیر مدگرایی با مقدار بتای ۰/۲۶۷ داشته است. همچنین مقدار اثرگذاری نوسازی و مدرنیته بر متغیر مصرف‌گرایی با ضریب بتای ۰/۲۷۲، متغیر کاهش تعلق مکانی با ضریب بتای ۰/۲۸۶، متغیر تجمل‌گرایی با ضریب بتای۰/۳۱۲و تغییرات‌کالبدی روستا با ضریب بتای ۰/۳۲۷ بوده است. بنابراین با توجه به نتایج به دست آمده می‌توان چنین بیان کرد نوسازی و مدرنیته بر تغییر سبک زندگی فرهنگی روستاییان تأثیرگذار بوده است؛ به‌طوری که باعث افزایش تنوع در مصرف مواد غذایی و استفاده از مواد غذایی و فروشگاهی در منزل، افزایش میزان استفاده از وسایل لوکس و تجملی و افزایش میزان استفاده از مبلمان در منزل، کاهش علاقه‌مندی به استفاده از زبان محلی مخصوصاً در بین نسل جوان، افزایش میزان استفاده از کلمات و اصطلاحات جدید به جای اصطلاحات محلی و عدم یاد دادن زبان مادری به بچه‌ها و کودکان مخصوصاً در بین زوج‌های جوان شده است.

جدول ۹: بررسی اثرگذاری نوسازی و مدرنیته بر تغییر سبک زندگی فرهنگی روستایی

متغیرها	ضریب استاندارد	ضریب غیر استاندارد		T	سطح معناداری
	BETA	خطای استاندارد	B		
عرض از مبدأ	-	۰/۰۱۷	۰/۳۶	۲/۲۲۳	۰/۰۷۶
کاهش اعتقادات	۰/۳۳۶	۰/۰۰۲	۰/۲۵۵	۵/۶۶۵	۰/۰۰۱
مصرف‌گرایی	۰/۲۷۲	۰/۰۰۴	۰/۱۷۷	۴/۶۷۷	۰/۰۰۰
کاهش تعلق مکانی	۰/۲۸۶	۰/۰۰۶	۰/۱۸۴	۴/۷۷۸	۰/۰۰۲
تجمل‌گرایی	۰/۳۱۲	۰/۰۰۵	۰/۲۲۴	۵/۴۴۵	۰/۰۰۰
مدگرایی	۰/۲۶۷	۰/۰۰۴	۰/۱۷۵	۴/۱۶۶	۰/۰۰۰
تغییر زبانی	۰/۳۰۸	۰/۰۰۳	۰/۲۱۱	۵/۴۲۵	۰/۰۰۰
تغییرات‌کالبدی روستا	۰/۳۲۷	۰/۰۰۵	۰/۲۳۶	۵/۶۱۵	۰/۰۰۰

بحث و نتیجه‌گیری

نوسازی خواسته یا ناخواسته تأثیر خود را بر روی جوامع به خصوص جوامع روستایی می‌گذارد و با توجه به این که امروز عصر ارتباطات و فناوری است نمی‌توان جلو این تأثیرات و نوسازی را درون جوامع گرفت. ولی می‌توان با قبول این مطلب که نوسازی در درون روستاها و جوامع رخنه کرده است، می‌بایست برای اثرات مثبت آن را پذیرفت؛ ولی در مقابل اثرات منفی آن با تقویت فرهنگ بومی و ملی جوامع روستایی و با آگاه‌سازی جوامع روستایی از پیامدهای زیان‌بار اثرات منفی نوسازی و مدرنیته میزان خسارت‌های احتمالی را به حداقل ممکن رساند. نتایج آزمون خی دو نشان داد بیشترین تأثیرات نوسازی و مدرنیته بر انگیزه پیشرفت با میانگین ۴/۵۶۶ بوده است و کم‌ترین تأثیرگذاری بر شاخص تقدیرگرایی با میانگین ۳/۱۸۸ بوده است. نتایج آزمون رگرسیون خطی در زمینه اثرات نوسازی بر تغییر سبک اجتماعی نشان داد بیشترین تأثیر نوسازی بر متغیر تغییر رفتار با مقدار بتای ۰/۳۶۶ بوده است و کم‌ترین تأثیر بر متغیر تغییر در تعصب به خانواده و زادگاه با مقدار بتای ۰/۱۴۵ است. در بررسی آثار نوسازی بر تغییر سبک زندگی اقتصادی روستاییان بیشترین تأثیر بر متغیر درآمدزایی با مقدار بتای ۰/۳۵۷ داشته است و کم‌ترین تأثیر بر متغیر عدم کمک مالی به دیگران با مقدار بتای ۰/۲۱۶ داشته است. در بررسی آثار نوسازی بر تغییر سبک زندگی فرهنگی بیشترین تأثیر بر متغیر کاهش اعتقادات با مقدار بتای ۰/۳۳۶ داشته است و کم‌ترین تأثیر بر متغیر مدگرایی با مقدار بتای ۰/۲۶۷ داشته است. همچنین نتایج آزمون تی تست نشان داد بیشترین میانگین متعلق به شاخص مصرف رسانه‌ای با میانگین ۳/۳۴۴ است و کم‌ترین میانگین متعلق به شاخص همدردی و همدلی با میانگین ۲/۷۸۷ است. بر اساس یافته‌های میدانی و مصاحبه با ساکنین، در منطقه مورد مطالعه تغییرات مختلفی در زندگی و هویت روستاییان پیش آمده که به برخی از آن‌ها می‌توان تغییر در الگوی ساخت مسکن ازسبک روستایی به سبک شهری، تغییر زبان دانش‌آموزان ابتدایی از فارسی سیستانی به فارسی عامیانه، تغییر در لباس بیش از ۳۰ درصد مردم روستا، کاهش یافتن بازی‌های بومی محلی در بین جوانان، کاهش شدید رفت و آمدها و سر زدن به بزرگان فامیل و طایفه و روی آوردن مردم به چندین شغل به‌طور همزمان و رها کردن کشاورزی اشاره کرد.

منابع

ازکیا، مصطفی، و حسینی رودبارکی، سکینه (۱۳۸۸). تغییرات نسلی سبک زندگی در جامعه روستایی. *فصل‌نامه علمی- پژوهشی رفاه اجتماعی*، سال دهم، شماره ۳۷، ۲۶۴- ۲۴۱.

داده‌های سرشماری نفوس و مسکن (۱۳۹۵). مرکز آمار ایران

رضوی‌زاده، نورالدین (۱۳۸۳). *بررسی تأثیر ارتباطات در تمایل به تغییر سبک زندگی در جامعه روستایی*. پایان‌نامه دکتری علوم ارتباطات دانشکده علوم اجتماعی. دانشگاه علامه طباطبایی.

فتحی، سهیلا (۱۳۹۴). تحولات سبک زندگی و عوامل مؤثر بر آن در مناطق روستایی استان زنجان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه زنجان، دانشکده کشاورزی، گروه ترویج، *ارتباطات و توسعه روستایی*، رشته توسعه روستایی، زنجان.

نارینی، ریحانه (۱۳۹۵). *مطالعه تغیر سبک زندگی و اثرات و یامدهای آن بر تولید و توسعه روستایی مطالعه موردی روستاها شهرستان اردبیل*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه اردبیل، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه جغرافیا، رشته برنامه‌ریزی روستایی، اردبیل.

رادیـو و هویـت مـلی

رضا مختاری اصفهانی[1]

چکیده

رسانه مهم‌ترین ابزار ایجاد روح جمعی یا همان هویت ملی است. در روزگاری که شعر رسانه‌ای مهم شمرده می‌شد، ابوالقاسم فردوسی با سرودن شاهنامه در تثبیت بنیان‌های هویت ملی ایرانیان کوشید. چنین نقشی را رسانه‌هایی مانند کتاب، مطبوعات و موسیقی نیز ایفا کردند. در دنیای جدید، رادیو و بعدها تلویزیون و سینما دارای چنین نقشی شدند. رادیو که مولود سازمان پرورش افکار در دورهٔ سلطنت رضاشاه است، با توجه به برد و ویژگی‌هایی که داشت، در واقع می‌توانست نقش رسانه‌هایی مانند کتاب، مطبوعات و موسیقی را ایفا کند. این رسانهٔ مدرن حتی می‌توانست بر جایگاه رسانهٔ سنتی منبر بنشیند. رادیو در ابتدا به‌عنوان منادی ایدئولوژی سلطنت رضاشاه بر سیاست تمرکزگرای فرهنگی و فقدان گفتمان مذهبی حتی نوگرایانهٔ آن تأکید داشت، اما با تحولات پس از شهریور بیست این رسانه به قبول تکثر قومی و مذهبی جامعهٔ ایران در هویت ملی ایرانیان وادار شد. با چنین نگاهی، رادیو در برنامه‌های خود تجدید نظر کرد و فرستنده‌های رادیویی متعدد در نقاط مختلف از جمله در تبریز ایجاد شد. توجه به هویت مذهبی در ایجاد هویت ملی ایرانیان از جمله تحولاتی بود که در دورهٔ پس از شهریور بیست رخ داد. ساخت سرود «ای ایران» و پخش آن از رادیو از جمله تحولات در این حوزه است؛ سرودی که در آن نام ایران جایگزین اشخاص و سلسلهٔ خاصی شده است. همچنین زبان فارسی به‌عنوان مهم‌ترین شاخصهٔ هویتی ایرانیان، در رادیو مورد توجه خاص قرار گرفت. این توجه از درست‌خوانی واژگان تا تولید برنامه‌های مربوط به زبان فارسی را در بر می‌گرفت. این مقاله بر آن است تحولات سیاست‌ها و برنامه‌های رادیو در حوزهٔ هویت ملی با مصادیق آن را مورد بررسی قرار دهد؛ تحولاتی که نقش مهمی در ایجاد روح جمعی و پیوندهای ملی ایرانیان داشت. این تحولات تأثیرات مهمی بر جای نهاد که تا امروز نیز ادامه دارد.

واژگان کلیدی: رادیـو، هویـت ملـی، سـلطنت پهلـوی، سیاسـت‌هـای فرهنگـی، شـعر و موسـیقی، قومیت‌های ایرانی.

---

۱. کارشناس ارشد تاریخ و محقق آزاد

مقدمه

ایدئولوژی و قدرت همزاد یکدیگرند. ایدئولوژی عمل سیاسی را شکل می‌دهد. قدرت سیاسی نیز برای راهبری توده‌ها به ایدئولوژی نیاز دارد. ایدئولوژی باید به نیازهای یک جامعه پاسخ گوید و توده‌ها را با قدرت سیاسی همراه سازد. بر این اساس است که ایدئولوژی کارکردی فراگیر داشته و تمام امور اجتماع را در بر می‌گیرد. بی‌جهت نیست که ایدئولوژی را دین دنیای جدید می‌خوانند. گروهی که خواهان به دست آوردن قدرت سیاسی است، برای پذیرش خود از سوی اکثریت جامعه لازم است اندیشهٔ سیاسی خود را تبدیل به ایدئولوژی کند تا آنان ابزاری در اختیار قدرت سیاسی شوند. این اقدام اما خود به ابزاری نیاز دارد تا توده‌های بی‌شکل را در جهت خواسته‌های قدرت سیاسی همراه سازد. از جملهٔ این ابزار می‌توان به رسانه‌های گروهی، نهادها و سازمان‌های تبلیغاتی، نهاد آموزش و پرورش و نهادهای دینی و مذهبی اشاره کرد؛ ابزاری که ارزش‌ها و الگوهای رفتاری مورد نظر حکومت را به توده‌ها منتقل می‌کنند. قدرت سیاسی از طریق اعمال این ارزش‌ها روابط خود را با شهروندان تعریف می‌کند و با ایجاد این رابطه به سوی تشکیل یک جامعهٔ سیاسی گام برمی‌دارد. در واقع ارزش‌های مورد حمایت دولت از این ویژگی برخوردارند که به‌عنوان یک امتیاز در جامعه شناخته می‌شوند و چندان توسط ابزار پیش‌گفته تبلیغ و ترویج می‌گردند که ارزش‌های مقابل یا مخالف آن‌ها به‌عنوان ناهنجاری شناخته می‌شوند. بر این مبنا ارزش‌های مخالف ایدئولوژی حاکم، فرهنگ غیررسمی و پنهان می‌شوند و با خطر مجازات و سرکوب توسط قدرت سیاسی مواجه هستند. در مقابل، فرهنگ رسمی، افراد اجتماع را به یکدیگر ـ هر چند به صورت ظاهر ـ پیوند می‌دهد و به آنان ذهنیت جمعی می‌بخشد؛ ذهنیتی که از آنان «ما» می‌سازد و راه رسیدن به هدف را برایشان تسهیل می‌کند. این ذهنیت که محصول ایدئولوژی است، پدیده‌ای به نام «هویت جمعی» را برای یک ملت می‌سازد. در واقع هویت به‌مثابه هستی و حیات یک ملت محسوب می‌شود. اگر قدرت سیاسی موفق به انجام چنین مهمی گردد، می‌تواند افراد ملت را در راه اهداف و مقاصد خود به هرگونه اقدامی مجاب سازد. به بیانی دیگر، قدرت با در اختیار داشتن وسایل و ابزار تأثیرگذار بر جامعه معنا می‌یابد.[۱] از همین رو ایدئولوژی در تحولات سیاسی و اجتماعی تأثیر فراوانی دارد و به عبارتی، می‌تواند مسیر جامعه‌ای را تغییر دهد.

هرچند واژهٔ «ایدئولوژی» از ابداعات دوران انقلاب کبیر فرانسه است، اما کاری را که صفویه در گسترش تشیع و بنای حکومتی بر مبنای آن انجام دادند، می‌توان اقدامی ایدئولوژیک تلقی کرد؛ اقدامی که به توده‌های ایرانی برای اولین بار مفهوم ملت داد و نهاد سلطنت را فارغ از نهاد خلافت، مشروعیت دینی بخشید. به نظر می‌رسد اصطلاحات «ملت شیعه» و «پادشاه کشور شیعه» در ادبیات رجال سیاسی و دینی ایران بر این مبنا وجود داشته‌اند.

---

۱. ابوالفضل قاضی، بایسته‌های حقوق اساسی، میزان، تهران ۱۳۸۲، ص ۲۱.

انقلاب مشروطه تحولی در هویت ملی ایرانیان بود. این انقلاب که تحت تأثیر اندیشه‌های سیاسی غرب بود، به ملت معنایی فراگیرتر داد که پیروان مذهب تشیع بخشی از آن بودند. داشتن حقوق مساوی برای تمامی طبقات و صاحبان مذاهب مختلف هرچند در عمل توفیقی نداشت، اما در گفتمان روشنفکران از جایگاه خاصی برخوردار بود. بر این اساس، ملت ایران جایگزین ملت شیعه شد. انقلاب مشروطه درصدد اصلاح رابطهٔ حکومت و ملت برآمد؛ رابطه‌ای که تمامی طبقات اجتماع را به نارضایتی از وضعیت اجتماعی خود سوق داده و موجب مهاجرت بسیاری از نخبگان کشور به خارج شده بود. از آنجا که استبداد پادشاه موجب چنین رابطه‌ای بود، مشروط‌شدن اختیارات او راه‌حل آن تشخیص داده شد. در واقع انقلاب مشروطه واکنش ملت ایران در مقابل استبداد سلطنتی بود که ازهم‌گسیختگی ملّی را به وجود آورده بود. این نارضایتی در بین فقیهان، تجار و برخی از رجال دولتی موجب شده بود مشروعیت دینی و پایگاه اجتماعی سلطنت قاجار متزلزل شود. حتی زیاده‌خواهی‌های قدرت‌های خارجی از منظر ناکارآمدی سلطنت استبدادی نگریسته می‌شد.

مشروطه‌شدن ایران اما برای ناسیونالیسم ایرانی قرین توفیق نبود. مستظهر بودن محمدعلی شاه ضدمشروطه به روسیهٔ تزاری و اتحاد نامیمون روسیه و بریتانیا در قرارداد ۱۹۰۷ برای تقسیم ایران شکست بزرگی برای ناسیونالیسم ایرانی بود. بعد از خلع محمدعلی شاه آنچه بیشتر در نظر ایرانیان نمود داشت، دخالت‌های بیگانگان در امور داخلی‌شان در غیبت استبداد شاهی بود. از این‌رو استعمارستیزی بر وجه آزادیخواهی و استبدادستیزی ناسیونالیسم ایرانی غالب شد. البته این استعمارستیزی مبتنی بر بی‌توجهی به داخل نبود. نخبگان ایرانی رهاشدن از یوغ استعمار را در سایهٔ اصلاح روحیات ایرانی، توسعهٔ فرهنگ و دانش عمومی و در نتیجه، ایستادگی در مقابل قدرت‌های خارجی می‌دیدند. به اعتقاد آنان، با مردمانی بی‌دانش و جامعه‌ای عقب‌افتاده، دستیابی به استقلال ملّی ممکن نبود. وحدت ملّی مقدمهٔ استقلال ملّی است و دستیابی به این دو مستلزم خودآگاهی ملّی بود. در واقع این خودآگاهی ملّی همان ذهنیت جمعی بود که بایستی هویت ملّی ایرانیان می‌شد. آنان بایستی برای رفع عقب‌ماندگی خود به تجدد غربی روی می‌آوردند و برای ایجاد وحدت ملّی و امنیت خود از حکومتی مقتدر و متمرکز حمایت می‌کردند. شاید بتوان هفده دستورالعمل سیدحسن تقی‌زاده در نشریهٔ کاوه را مانیفیست نخبگان ایرانی برای نجات ایران از وضع موجود دانست. از نگاه او، این اقدامات برای «خوشبختی دنیوی و نجات ملّی» ایرانیان لازم بود: «۱. تعلیم عمومی و خودکشی برای عمومیت آن، ۲. نشر کتب مفیده و ترجمهٔ کتب فرنگی و منتشرساختن آنها، ۳. اخذ اصول و آداب و رسوم تمدن اروپایی و قبول آن بلاشرط، ۴. ترویج فوق‌العاده و خیلی زیاد از انواع ورزش‌های بدنی به ترتیب اروپایی، ۵. حفظ وحدت ملّی ایران، ۶. حفظ زبان ملّی، یعنی فارسی از فساد، ۷. اعلان جنگ بی‌امان برضد تریاک و وافور و الکل، ۸. جنگ برضد تعصبات جاهلانه و مساوات تامهٔ حقوق پیروان مذاهب مختلفه، ۹. محاربه برضد امراض عمومی و خصوصاً مالاریا (نوایب)، امراض تناسلی، سل، محرقه و حصبه و امراض اطفال، ۱۰. حفظ استقلال ایران، ۱۱. آبادی مملکت به ترتیب اروپایی و مخصوصاً داخل‌کردن ماشین،

۱۲. آزادی زن‌ها و تربیت و تعلیم و تحصیل حقوق و اختیارات آنان، ۱۳. جنگ شدید و آتشین برضد دروغ، ۱۴. جدّ و اهتمام در برانداختن صفت خبیثهٔ اسباب‌چینی و دیپلماسی که اخیراً بدبختانه در زیر این عنوان در ایران شایع و مرغوب هم شده، ۱۵. برانداختن رسم ننگین عشق غیرطبیعی که از قدیم‌الایام یکی از بدترین رذایل قوم ما بوده و از موانع عمدهٔ تمدن است، ۱۶. جنگ برضد شوخی و هزل و مبالغه و یاوه‌سرایی و پرگویی و سعی در ایجاد خصلت جدّی‌بودن در میان مردم، ۱۷. احیای سنن و رسوم مستحسنهٔ قدیمهٔ ملّی ایران.»[۱] تقی‌زاده در این دستورالعمل ناسیونالیسم ایرانی و تجدد غربی را در پیوند با یکدیگر می‌دید.

بر این اساس، پس از کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ و اصلاحاتی که رضاخان سردارسپه در حوزهٔ نظامی انجام داد، نخبگان ایرانی را متوجه او ساخت. ضعف نظامی ایران نکته‌ای است که از شکست ایرانیان در جنگ با روس‌ها در زمان فتحعلی شاه دغدغهٔ ایرانیان شد. از همین رو اصلاحات نظامی در سرلوحهٔ اقدامات عباس‌میرزای ولیعهد قرار گرفت. ناسیونالیسم ایرانی هم از همین قسمت آسیب‌پذیر بود و در دوران مشروطه در مقابل قدرت‌های بیگانه دست و پا بسته می‌نمود. تحقیری که در اشغال ایران در این سال‌ها تحمیل گردید، خاطرهٔ جمعی ایرانیان در تنفر از روسیه و بریتانیا شده است. همین نیاز بود که راه رضاخان سردارسپه به قدرت را تسهیل کرد. موفقیت او در حوزهٔ نظامی همراه با رعبی که در عرصهٔ سیاست ایجاد کرده بود، دست به دست هم داد تا او برندهٔ نهایی صحنهٔ سیاست ایران باشد. در طرح‌های اصلاحی این دوره اما فرهنگ مهم‌ترین انتقال‌دهندهٔ ایدئولوژی پهلوی به لایه‌های اجتماع و ایجاد هویت ملی بود.

احزابی هم که در این دوره تأسیس شدند، بر دو شاخصهٔ ملی‌گرایی و تجدد تأکید داشتند. از جمله جمعیت ایران جوان (۱۳۰۴) در مرامنامهٔ خود بر «حفظ وحدت ملّی و آبادی ایران و ترویج قسمت خوب تمدن غرب» تأکید داشت.[۲] براین اساس، «الغای کاپیتولاسیون و کلیهٔ امتیازات قضایی و حقوقی برای اتباع خارجه در ایران» جزء اصول مرامنامهٔ این حزب بود.[۳] در این میان، جمعیت ایران نو وفاداری به سلطنت رضاشاه را بر این دو شاخصه اضافه کرد. به‌طوری که در قسم‌نامهٔ عضویت حزب آمده بود: «با قبول عضویت جمعیت [ایران نو] که در تحت ریاست عالیهٔ اصلی اعلی‌حضرت شاهنشاهی (رضاشاه پهلوی) شاهنشاه ایران تشکیل می‌شود، به شرافت خودم قسم می‌خورم که در اجرای مرام و مقصود جمعیت که خلاصهٔ آن خدمت به عظمت و استقلال مملکت در لوای سلطنت پهلوی و صدیق و وظیفه‌شناس‌بودن نسبت به وطن و اعلی‌حضرت شاهنشاهی و استفاده از قدرت معظمٌله در اجرای اصلاحات سیاسی در ایران و سوق‌دادن مملکت به طرف ترقی و تجدد و مبارزهٔ

---

۱. کاوه، س ۲ (دورهٔ جدید)، ش ۱، شهریور ۱۲۹۰ (غرّهٔ جمادی‌الاولی سنهٔ ۱۳۳۹) ص ۲.

۲. اسنادی از مطبوعات و احزاب در دورهٔ رضاشاه، به کوشش علیرضا اسماعیلی، معاونت خدمات مدیریت و اطلاع‌رسانی دفتر رئیس‌جمهور- سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۸۰، ص۳۲۹.

۳. همان، ص ۳۳۰.

شدید با هرنوع نفوذهای خارجی و داخلی و عناصری که مخالف و مانع پیشرفت اصلاحات اساسی و ترقی و تجدد مملکت باشند و ترویج اصول صداقت و وظیفه‌شناسی و وطن‌دوستی و صحّت عمل در جامعه و مبارزه با اضداد آن می‌باشد. از هرنوع فداکاری و کوشش خودداری ننموده و کاملاً خود را مطیع تصمیمات جمعیت بدانم...»[۱]

ایران نو یک حزب دولتی بود و تیمورتاش، وزیر دربار مقتدر رضاشاه، در رأس آن قرار داشت. ایران نو سعی در ایجاد کیش شخصیت برای رضاشاه داشت. بر این مبنا ایدئولوژی سلطنت پهلوی اول علاوه بر ناسیونالیسم و تجدد روشنفکران دورهٔ مشروطه، بر شاه‌پرستی و تقدیس مقام او تکیه و تأکید می‌کرد. همین تفاوت بود که سطنت رضاشاه را به استبداد سوق داد و از آن حکومتی توتالیتر ساخت. تیمورتاش اهداف حزب ایران نو را «استقلال ایران در زیر درفش پهلوی» و پیشرفت آن را از طریق «قدرت رضاشاه به سوی تمدن و تجدد» اعلام کرد.[۲]

با توجه به برنامه‌های اصلاحی و مرامنامه‌های حزبی، می‌توان ایدئولوژی سلطنت پهلوی را مبتنی بر ناسیونالیسم، تجدد غربی، شاه‌پرستی و تشکیل حکومت عرفی دانست. شاه‌پرستی با ایدئولوژی مشروطه مباینت داشت و عرفی‌گرایی، فقیهان را به‌عنوان یک قشر فعال اجتماعی از صحنهٔ سیاست و اجتماع حذف می‌کرد.

سازمان پرورش افکار و روح جمعی

قدرت سیاسی برای ترویج ایدئولوژی مورد نظر خود از رسانه‌ها بهرهٔ فراوان می‌برد. این رسانه‌ها هستند که ایدئولوژی قدرت سیاسی را تبدیل به ارزش و هنجار جامعه می‌کنند. در سال ۱۳۱۷ با تشکیل سازمان پرورش افکار سعی شد از طریق رسانه‌های گوناگون ارتباط با توده‌های مردم ایجاد تا واسطهٔ دولت و ملت شوند. سازمان پرورش افکار با کارکردهای گوناگون مانند برگزاری جلسات سخنرانی، کتاب، موسیقی و رادیو جایگزینی برای نهادهای سنتی جامعه در راهبری توده‌ها بود. اگر نهاد روحانیت از طریق منبر و با سلسله مراتب وعاظ، امامان جماعت و ملایان ساکن در شهر و روستا با توده‌ها در ارتباط بود، حکومت بایستی نهادی در مقابل آن ایجاد می‌کرد؛ به‌طوری که قبلاً از طریق مؤسسهٔ وعظ و خطابه سعی کرده بود ارتباط فقیهان با توده‌ها را تحت کنترل خود درآورد، اکنون اما درصدد بود آنان را به گوشهٔ انزوا براند. چنانچه با اصلاح نظام قضایی، محاکم شرع فقیهان را به تعطیلی کشاند و با اصلاح نظام آموزش و توسعهٔ آن در سراسر کشور سعی کرد آنان را از این عرصه حذف کند. حال با ایجاد سازمان پرورش افکار نهادهای تبلیغی حکومتی در مقابل تبلیغات این نهاد ایجاد می‌شد. نگاه به سخنرانی‌های سازمان نشان می‌دهد مدرن‌کردن جامعه جایگاه خاصی در برنامه‌های آن داشته است.

---

۱. همان، ص ۲۹۵ ـ ۲۹۴.

۲. همان، ص ۱۰۳.

به‌طوری که سخنرانی‌های با موضوعیت اجتماعی با ۱۱۴ مورد در ردهٔ اول قرار داشته و آموزش و پرورش با ۴۷ موضوع ردهٔ دوم را به خود اختصاص داده است.[۱] نکتهٔ مهم این‌که شعارهای پایان سخنرانی‌ها نشان از ایجاد آن ذهنیت جمعی و تبدیل به «ما»شدن افراد اجتماع دارد. شعارها و اندرزهایی چون «کسی که زناشویی کرد، وام خود را به جامعه پرداخت»، «هرجامعه نسبت به بد و خوب جامعهٔ بعد، مسئولیت‌های بزرگی به عهده دارد»، «بسیاری از آفات اجتماعی از عیب‌های فردی سرچشمه می‌گیرد»، «تکالیف و وظایف اجتماعی بر مصالح و منافع فردی مقدّم است»، «نخست مصلحت جامعه، سپس منفعت فرد» و «گذشته مکان یادگارها ـ آینده مکان امیدها ـ حال جایگاه تکلیف‌هاست»[۲] بر جمع‌گرایی و تقدّم اجتماع به رهبری رضاشاه بر عقاید و سلیقه‌های فردی تأکید داشت.

در این میان، رادیو رسانه‌ای مهم و تأثیرگذار بود. با وجود آن‌که این رسانه هنوز در ایران تأسیس نشده بود، در اساس‌نامهٔ سازمان پرورش افکار اهداف و برنامه‌های آن پیش‌بینی شد. با توجه به بی‌سوادی اکثریت جامعه، گسترهٔ وسیع کشور و نبود امکانات برای برگزاری جلسات سخنرانی و ارسال روزنامه‌ها و کتاب‌ها به این مناطق، رادیو می‌توانست نقش مهم و تأثیرگذار ایفا کند. رادیو تأسیس شد تا توده‌های ایرانی را با ایدئولوژی پهلوی همراه سازد. اگر سخنرانان سازمان پرورش افکار همچون وعاظ و اهل منبر نمی‌توانستند به دورترین روستاها رفته و ارزش‌های مورد نظر خود را تبلیغ و ترویج کنند، رادیو با جذابیت و بُردی که داشت، می‌توانست در عمومی‌کردن ارزش‌های ایدئولوژی سلطنت پهلوی اول نقشی منحصربه‌فرد ایفا کند. بر این اساس اگر چه سازمان پرورش افکار پس از سقوط رضاشاه چندان نپایید، اما رادیو در صحنهٔ سیاست و اجتماع ایرانی باقی ماند، تحول یافت و تأثیر گذاشت.

رادیو وسیله‌ای بود که علاوه بر آموزش سبک‌های جدید زندگی در تمامی ارکان آن حتی خانه‌داری، گوش‌سپردن به نغمات آواز و موسیقی حتی از نوع غربی را برای توده‌ها تسهیل می‌کرد. حال آن‌که در ابتدای حیات آن، از برنامه‌های مذهبی حتی نوگرایی‌های این حوزه مانند افکار سیداحمد کسروی و شریعت سنگلجی در رادیوی دورهٔ رضاشاهی خبری نبود. همچنین وفاداری به شاه در خبرها و سرودهای هرروزهٔ رادیو به اهالی مملکت القا می‌شد. در برنامهٔ موسیقی روز افتتاح رادیو، دو سرود، یکی در ستایش شاه و دیگری در مِهر شاه اجرا شد.[۳] در نطق افتتاحیهٔ متین دفتری نیز ملازمت این دو، یعنی سبک‌های نوین زندگی و شاه‌پرستی را می‌توان دید: «به شکرانهٔ این موهبت، هم‌میهنان باید همواره در افزودن دانش خویش و به کار بستن آن در راه تعالی کشور کوشیده، خاطر خطیر همایونی را از این رهگذر خشنود ساخته، خود را شایستهٔ عطای بیشتری نمایند.»[۴]

---

۱. بابک دربیکی، سازمان پرورش افکار، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۸۲، ص ۲۶۲.

۲. همان، ص ۲۷۰.

۳. اسنادی از تاریخچهٔ رادیو در ایران (۱۳۴۵- ۱۳۱۸ ه.ش)، به کوشش علیرضا اسماعیلی و دیگران، معاونت خدمات مدیریت و اطلاع‌رسانی دفتر رئیس‌جمهور- سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۹، ص ۲۲.

۴. همان، ص ۲۰.

بر این اساس، رادیو هم برای تبلیغ و ترویج سیاست‌های سلطنت پهلوی پا به عرصهٔ وجود نهاد؛ سیاستی که قبلاً با ایجاد سازمان پرورش افکار دنبال شده بود. سازمان پرورش افکار با انتشار کتاب و برگزاری سخنرانی‌های متعدد در تهران و شهرستان‌ها سعی در القای ملّی‌گرایی و شاه‌دوستی داشت. از همین رو اخبار پیشرفت‌های کشور در عرصه‌های مختلف تحت سلطنت پهلوی رکن برنامه‌های سازمان بود. تداوم چنین وضعی نیز در اعتقاد به شاه و میهن نهفته بود. هدف مذکور هم بنا بود از طریق «روزنامه‌ها، رساله‌ها، کتب کلاسیک و کتب عام‌المنفعه، سخنرانی عمومی، نمایش و سینما، رادیو، موسیقی و سرودهای میهنی و امثال آن» پی‌گیری شود.[۱] احمد متین دفتری، مبدع سازمان پرورش افکار، مدعی است که «فکر تشکیل سازمان پرورش افکار را در دفاع از شاه» به وجود آورده است.[۲]

یکی از راه‌های انتقال این اندیشه، رادیو بود؛ وسیله‌ای که در مادهٔ یازدهم اساس‌نامهٔ سازمان نیز پیش‌بینی گردیده بود.[۳] رادیو به‌عنوان رسانه‌ای فراگیر از طریق امواج می‌توانست پیام‌آور خوبی برای چنین منظوری باشد. بر همین مبنا وقتی اداره‌کل انتشارات و تبلیغات تأسیس شد تا متولی امور تبلیغی از جمله رادیو باشد، در بخشنامه‌ای به تاریخ چهارم اسفندماه ۱۳۱۹ در حوزه‌های گوناگون وظایفی برای خود پیش‌بینی کرد. بخشی از این وظایف در حوزهٔ «سیاسی و مدنی» بود. رادیو به تبع اداره‌کل انتشارات و تبلیغات موظف بود ناسیونالیسم باستان‌گرا، تمرکزگرایی و شاه‌دوستی را تبلیغ و ترویج کند: «... از لحاظ سیاسی و مدنی: تقویت حس شاه‌دوستی و میهن‌پرستی و گوشزدکردن مفاخر ملّی و باستانی برای استوارکردن بنیان وحدت ملّی و رهبری مردم به اطاعت از قانون و کمک دولت». اداره‌کل انتشارات و تبلیغات از «لحاظ بین‌المللی» نیز برای خود وظایفی قائل بود. رادیو که به زبان‌های مختلف برنامه اجرا می‌کرد، می‌بایستی «مفاخر گذشته و پیشرفت‌های ایران در عصر کنونی و آثار و ترقیات کشور شاهنشاهی» را برای کشورهای دیگر تبلیغ می‌کرد.[۴]

وقوع جنگ جهانی دوم اما رادیو را در مسیر دیگری قرار داد. رادیو به جای تبلیغ سیاست‌های دولت در اختیار نیروهای اشغالگر و اهداف آنان قرار گرفت. متفقین ساعت‌هایی از وقت رادیو را به پخش برنامه‌های تبلیغی خود اختصاص دادند و از سویی بر برنامه‌های مسئولان ایرانی کنترل و نظارت سختگیرانه اعمال کردند.[۵]

---

۱. فرهنگ‌ستیزی در دورهٔ رضاشاه (اسناد منتشرنشدهٔ سازمان پرورش افکار ۱۳۲۰- ۱۳۱۷ هجری شمسی)، به کوشش محمود دلفانی، سازمان اسناد ملی ایران، تهران ۱۳۷۵، ص ۱.

۲. احمد متین دفتری، خاطرات یک نخست‌وزیر، به کوشش باقر عاقلی، علمی، تهران ۱۳۷۱، ص ۱۶۴.

۳. فرهنگ‌ستیزی در دورهٔ رضاشاه، ص ۲.

۴. آرشیو مرکز اسناد ریاست جمهوری، پایگاه نخست‌وزیری، شمارهٔ ۲۳۶.

۵. همان، شمارهٔ ۳۷۵.

سرود ای ایران با مؤلفه‌های هویت ملی

رادیو نسبت به رسانه‌های دیگر از این مزیت برخوردار بود که علاوه بر فراگیربودن، مختص نخبگان جامعه نبود و توده‌های بی‌سواد نیز از آن بهره‌مند می‌شدند. شعر و موسیقی که در طول تاریخ زبان فارسی را حفظ و اشاعه داده بودند، به وسیلهٔ رادیو در اقصی نقاط ایران شنوندگانی عام یافتند. بر اساس چنین تأثیری بود که در هنگامهٔ اشغال ایران و دخالت اشغالگران در امور مختلف کشور، از روح‌الله خالقی، معاون اداره‌کل موسیقی، خواسته شد «آهنگی برای برانگیختن حس ملی و میهنی بسازد.»[۱] تحولی که در برداشت روشنفکران از ناسیونالیسم ایجاد شده بود، به کارگزاران فرهنگی حکومت نیز تسرّی یافته بود که آنان نیز دریابند سرود ملّی فراتر از اشخاص است. اسماعیل نواب صفا از کارکنان رادیو در دوران پس از شهریور بیست با وجود اعتقادی که به رضاشاه دارد، در کتاب خاطراتش به ساختن سرود «شاهنشاهی پهلوی» خرده می‌گیرد و می‌نویسد: «سرود ملّی هر کشوری باید برای آن ملت و سرزمینی که در آن زندگی می‌کند، ساخته شود، نه دربارهٔ یک انسان مشخص که مسلّماً روزی جهان هستی را ترک خواهد کرد.»[۲] سرود جاودانهٔ «ای ایران» با چنین برداشتی خلق شد. انگیزهٔ آن نیز برای پاسخ به تحقیرهای پس از اشغال ایران بود. آن‌گونه که حسین گل‌گلاب، سرایندهٔ آن، برای نواب صفا روایت کرده، مشاهدهٔ رفتار «دور از نزاکت بعضی از سربازان خارجی با زنان و دختران ایرانی» او را آزرده ساخت. از همین رو این آزردگی را با روح‌الله خالقی در میان گذاشت. خالقی به او پیشنهاد کرد به جای ناراحتی، به اتفاق سرودی «برای ایران» بسازند.[۳] به نظر می‌رسد خالقی با توجه به دستوری که برای ساختن آهنگی در برانگیختن حس ملّی و میهنی داشته، تا آن زمان شعر مناسبی نیافته بود و به نظر او، گل‌گلاب مناسب‌ترین فرد برای سرودن چنین شعری بود. حسین گل‌گلاب از شاگردان اولیهٔ مدرسهٔ عالی موسیقی و بعدها از مدرسان این مدرسه شد. او با موسیقی سنتی ایران و موسیقی علمی آشنا بود و کتاب «صداشناسی» تألیف خودش را تدریس می‌کرد. گل‌گلاب از شاگردان کلنل علینقی وزیری بود و در تارزدن تبحر داشت. او برای استادش ترانه می‌سرود و اکثراً سرودهای حماسی و میهنی می‌ساخت. گل‌گلاب سخت میهن‌پرست بود. از همین رو به جز سرود «ای ایران»، سرودهای حماسی دیگری همچون «ای آذرآبادگان» را تحت تأثیر اشغال ایران سروده است.[۴] ضلع

---

۱. عیسی صدیق، یادگار عمر، وزارت فرهنگ وهنر، تهران ۱۳۵۳، ج ۳، ص ۱۰۶.

۲. اسماعیل نواب صفا، قصهٔ شمع، البرز، تهران ۱۳۷۸، ص ۳۱۰.

۳. همان، ص ۳۱۲-۳۱۱. روایت دیگری هم از انگیزهٔ ساخت سرود «ای ایران» از قول گل‌گلاب بدین شرح وجود دارد: «یک روز در سال ۱۳۲۳ از خیابان هدایت رد می‌شدم، یک سرباز آمریکایی یک بقال ایرانی را کتک می‌زد، خیلی ناراحت شدم. به انجمن موسیقی خالقی رفتم. بی‌اختیار چیزی درست کردم. خالقی برای آن آهنگ ساخت. شد همان سرود معروف «ای ایران» که بنان آن را خواند.» نک: روزنامهٔ شرق، «گزارش دربارهٔ زندگی هنری گل‌گلاب»، ش ۴۳۷، دوشنبه، ۲۴ اسفند ۱۳۸۳، ص ۱۴.

۴. شرق، همانجا.

دیگر خالقان سرود «ای ایران»، روح‌الله خالقی است. خالقی به نقل از یکی از شاگردانش «فوق‌العاده حساس بود. میهن‌دوستی و علاقهٔ به فرهنگ از مشخصه‌های او بود. نسبت به آیندهٔ موسیقی ایران نگرانی زیاد داشت. سیر نزولی کار برخی آهنگسازان نوپا بخصوص استفادهٔ بسیار ابلهانه از سازهای بادی اروپایی در آهنگ‌های ایرانی، آن هم به‌عنوان نوآوری و ابداع تا سرحد عصبانیت، او را ناراحت می‌کرد.»[۱] خالقی همچون گل‌گلاب از اشغال ایران منقلب و متأثر بود. به‌طوری که پس از آزادی آذربایجان از سلطهٔ روس‌ها و قطع ید فرقهٔ دموکرات، در استقبال از این واقعه به همراه رهی معیّری اثری خلق کرد.[۲]

اجرای سرود «ای ایران» به غلامحسین بنان واگذار شد که با ارکستر انجمن موسیقی ملّی اجرا شد. به غیر از این اجرا، با تنظیم تازه‌ای توسط خالقی، همراه با خوانندگان کُر و به رهبری او در استودیوی بزرگ شماره هشت رادیو ایران در میدان ارگ ضبط شد.[۳] سرود «ای ایران» در نخستین اجرا در حضور عیسی صدیق، وزیر فرهنگ، استقبال حضار را به همراه داشت. به‌طوری که صدیق به شورای‌عالی فرهنگ پیشنهاد نشان علمی برای خالقی داد.[۴] به رغم این استقبال، ای ایران تا مدت‌ها از رادیو پخش نشد. گویا دلیل آن هم این بود که به شاه گزارش داده بودند در این آهنگ نام شاه نیست. سرانجام در روز مراسم سلام دانشگاهیان در دربار، فرصتی پیش آمد تا شاه از گل‌گلاب گلایه کند: «شنیدم سرود خوبی ساختی، ولی اسم شاه در آن نیست؟» پاسخ سرایندهٔ ای ایران حاکی از تحولی بود که در اندیشهٔ ناسیونالیسم ایرانی رخ داده بود: «وقتی در مورد ایران سخن می‌گوییم، شامل حال شاه هم که در واقع یکی از افراد این سرزمین است، می‌شود.» تأیید شاه از سخن گل‌گلاب در آن مراسم، ممنوعیت پخش سرود «ای ایران» را رفع کرد.[۵] عیسی صدیق اما دربارهٔ ممنوعیت موقتی «ای ایران» سکوت کرده است، اما با توجه به تاریخ‌هایی که در مورد تصویب نشان علمی برای خالقی و برگزاری جشن سالیانهٔ فرهنگ ذکر کرده، بر گفتهٔ گل‌گلاب صحّه می‌گذارد. صدیق اذعان می‌کند بعد از اجرای سرود، «بی‌درنگ برای او [خالقی] یک نشان علمی به شورای‌عالی فرهنگ پیشنهاد کردم»، اما به رغم این فوریت، پیشنهادش در جلسهٔ پنجم اسفند ۱۳۲۳ تصویب شد. صدیق تأخیر در برگزاری جشن سالیانهٔ فرهنگ را به واسطهٔ تقارن پانزدهم بهمن با اربعین حسینی ذکر می‌کند،[۶] ولی دربارهٔ تأخیر در تصویب پیشنهاد نشان علمی برای خالقی دلیلی نمی‌آورد که به نظر چندان توجیه‌پذیر نیست. جالب این‌که پنج روز پس از این تصویب، سرود «ای ایران» در حضور شاه خوانده شد. در همان جلسه نشان علمی توسط محمدرضا شاه بر سینهٔ خالقی قرار گرفت. گل‌گلاب نیز نشان همایون از درجهٔ چهارم را

---

۱. نواب صفا، همان، ص ۳۱۹.
۲. همان، ص ۳۰۹.
۳. همان، ص ۳۱۳.
۴. صدیق، همان، ج ۳، ص ۱۰۶.
۵. نواب صفا، ص ۳۱۲.
۶. صدیق، ج ۳، ص ۱۰۶.

دریافت کرد.[۱] راز ماندگاری سرود «ای ایران» را باید در عمق محتوا و اندیشهٔ آن جستجو کرد. عیسی صدیق نیز بر گفته‌شدن شعر آن «به فارسی تقریباً سره» اشاره دارد. در واقع توجه به زبان فارسی و حفظ آن تلاش در حفظ هویت ملّی انگاشته می‌شد. زبان فارسی در طول تاریخ به‌عنوان یک سمبل و یک محافظ برای هویت ایرانی عمل کرده است. ایرانیان در طی زندگی پرفراز و نشیب خود گرچه گاهی به اجبار مقابل مهاجمان بیگانه سر تسلیم فرود آورده‌اند، اما با حفظ زبان و فرهنگشان از هویت خویش پاسداری نموده‌اند. در زمان اشغال ایران در شهریور ۱۳۲۰، متفقین با اختصاص ساعاتی از برنامه‌های رادیو و تبلیغ زبان و فرهنگ خود سعی در نفوذ در لایه‌های گوناگون جامعه داشتند. علاوه بر این، در هنگامهٔ بحران آذربایجان زبان فارسی مورد هجمه قرار گرفت. شوروی‌ها نیز از رادیو باکو به‌عنوان مؤثرترین کانال انتقال تبلیغات خود در آذربایجان ایران استفاده می‌کردند. پخش برنامه‌های این رادیو که از سال ۱۹۴۱ آغاز شده بود، نشان از برنامه‌ریزی روس‌ها در این خطه از ایران داشت. استفاده از زبان آذری و تأکید بر آن به‌عنوان زبان مشترک دو خطهٔ آذربایجان ایران و اران (جمهوری آذربایجان) از ویژگی‌های بارز این برنامه‌ها بود.[۲] از همین رو رادیو تهران سعی وافری در ترویج و گسترش زبان فارسی از طرق مختلف از جمله شعر و موسیقی داشت. سرود «ای ایران» نیز از ویژگی‌هایی همچون احساسی و حماسی برخوردار بود و می‌توانست در بین تمامی اقوام ایرانی تأثیرگذار باشد. «ای ایران» به دستور عیسی صدیق در آغاز هر بخش از برنامه‌های رادیو پخش می‌شد. همچنین چند معلم موسیقی مأموریت یافتند این سرود را به شاگردان مدارس آذربایجان بیاموزند.[۳]

تحول ناسیونالیسم ایرانی در رادیو

چندی از خروج نیروهای متفقین از کشور نگذشته بود که دو سرود در ایران زبانزد شد؛ یکی، سرود «ای ایران» بود و دیگری، «نجات آذربایجان» نام داشت. «نجات آذربایجان» در پی تخلیهٔ این استان از نیروهای شوروی به‌طور مشترک توسط روح الله خالقی و رهی معیری ساخته شد و خالقی برای اجرای آن، احمد قوام و هیأت دولت او را به انجمن موسیقی دعوت کرد.[۴]

پس از شهریور بیست و تحولات این دوره، ناسیونالیسم ایرانی دچار تحول شده بود. رادیو به‌عنوان یک رسانهٔ مهم تابعی از این تحول بود. دوری از کیش شخصیت، عدم تمرکزگرایی فرهنگی و توجه به هویت مذهبی جامعه از شاخصه‌های مهم این تحول است. درست است که گفتارهای مذهبی از ششم بهمن‌ماه ۱۳۲۰ جزء برنامه‌های مذهبی رادیو قرار گرفت، اما تجدیدنظر در

---

۱. همان، ج ۳، ص ۱۰۷.

۲. دیوید بی. بنیسمن، اتحاد شوروی و آذربایجان – استفاده از ناسیونالیسم برای مقاصد سیاسی، ترجمه و انتشار از مشاورت امور بین‌الملل ریاست جمهوری، تهران ۱۳۷۰، ص ۸۸-۸۷.

۳. صدیق، همان، ج ۳، ص ۱۰۷.

۴. نواب صفا، همان، ص ۳۰۹.

برنامه‌های رادیو در بهمن‌ماه ۱۳۲۶ حکایت از این تحول داشت. هرچند از دورهٔ صفویه به بعد مذهب تشیع به‌عنوان یک منبع هویت ملّی در ایران شناخته شد، اما اگر از این مذهب در راستای فرقه‌گرایی استفاده می‌شد، تفاوتی با اقدامات تمرکزگرایی فرهنگی رضاشاه نداشت. بر این اساس بود که در کمیسیون تجدیدنظر در برنامه‌های رادیو دربارهٔ سخنرانی‌های مذهبی تأکید شد: «باید توجه نمایند مطالبی نگویند که فرقه و پیروان مذ[ا]هب دیگر که در ایران شمارهٔ آن‌ها به ۱۸ دسته می‌رسد، باعث رنجششان شود و این امر سبب استفادهٔ بیگانگان گشته و موجب تجزیهٔ مملکت گردد.»[۱] جالب این‌که سیاست‌گذاران رادیو بر نکتهٔ مهمی توجه کرده بودند که همهٔ ایرانیان بر یک مذهب نیستند و حفظ یکپارچگی ملّی منوط به احترام به عقاید پیروان مذاهب دیگر است: «نباید فراموش کنیم که در شمال و شمال غربی و باختر و قسمتی از بنادر جنوب ایران پیروان تسنن زیاد هستند و بعلاوه عده‌ای از ایرانی‌های مقیم عراق هم سُنّی هستند و به این جهت نباید سخنرانان مذهبی مطالبی بگویند که باعث تکدّر خاطر آنان گردد.»[۲]

بهرهٔ اعتدالی از منبع تجدد غربی برای هویت ملّی از دیگر ویژگی‌های این تحول بود که رادیو سعی در رعایت آن داشت. با گسترش ارتباط ایرانیان با تمدن غرب، یکی از منابع هویتی آنان فرهنگ و تجدد غرب است. در دوره‌هایی بر بهرهٔ افراطی از این منبع هویتی تأکید می‌شد. به‌طوری که «اخذ اصول و آداب و رسوم تمدن اروپایی و قبول آن بلاشرط» شعار برخی از ناسیونالیست‌های ایرانی گردید. در آغاز به کار رادیو هم موسیقی غربی و دانستی‌های دنیای غرب جایگاه خاصی داشت. هرچند پس از شهریور ۱۳۲۰ شرح حال رجال ادبی به برنامه‌های رادیو راه یافت، اما در دوران اشغال، رادیو تبدیل به رسانه‌ای تبلیغی در خدمت اشغالگران شد. پس از پایان جنگ و قطع برنامه‌های متفقین در رادیو، حضور آنان با تدریس زبان خارجی همچنان ادامه یافت؛ حضوری که مورد اعتراض کمیسیون تجدیدنظر در برنامه‌های رادیو در بهمن‌ماه ۱۳۲۶ واقع شد: «اگر آن‌ها می‌خواهند زبان‌های خودشان را تدریس کنند، چرا در رادیوهای خودشان این کار را نمی‌کنند؟» حتی فرهمندی، از اعضای کمیسیون، چنین وضعی را در دنیا بی‌سابقه دانست: «این‌جانب اطلاع موثّق از کلیهٔ ممالک دنیا به دست آورده‌ام که در هیچ نقطهٔ دنیا ممکن نیست رادیویی دیده شود که به بیگانگان برنامه برای تبلیغاتشان داده باشد و نباید پول مملکت را صرف تبلیغات خارجی‌ها کرد.» بر همین اساس بود که کمیسیون به «حذف برنامهٔ انجمن‌های فرهنگی خارجی» رأی داد؛ تصمیمی که نشان از گزینش و تصحیح فرهنگ بیگانه برای بهرهٔ جامعه داشت. به قول فرهمندی، «چرا باید زن‌ها و دختران شرح حال آرتیست‌های سینما را بدانند، اما شرح حال دانشمندان و بزرگان خودشان را ندانند؟» البته سیاست‌گذاران رادیو بر این باور بودند «مملکت باید با تمدن دنیا هماهنگ باشد و

---

۱. لازم به ذکر است در کمیسیون مزبور دکتر فرهمندی، بدیع‌الزمان فروزانفر، صفی‌نیا، الفت، ابراهیم سپهری، حسینقلی مستعان و صباح کازرونی حضور داشتند: آرشیو سازمان اسناد و کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران، شمارهٔ ۱۱۹۰۰۰۳.
۲. همانجا، همان.

پیش برود.» بر این اساس همان‌قدر که موسیقی ایرانی و آموزش زبان فارسی لازم بود، نیاز به موسیقی غربی و آموزش زبان خارجی نیز وجود داشت؛ اعتقادی که به تصویب تهیهٔ گفتارهایی دربارهٔ شرح احوال رجال و دانشمندان و بزرگان ایرانی و تمدن ایرانی منجر شد.[۱]

در نهایت، چنین اندیشه‌ای در عرصهٔ سیاسی تبدیل به شعار برای ایرانی و به دست ایرانی در ملّی‌شدن صنعت نفت گردید. در واقع جنبش فرهنگی لازم بود تا احساسی مشترک و جمعی به فرد فرد ایرانیان ببخشد و آنان را به جنبشی همگانی وادارد. جالب این‌که در برنامه‌های رادیویی آن سال‌ها، حتی از اقلیتی قومی مانند ترکمن‌ها غفلت نشده و برای آن‌ها برنامه‌های مخصوصی اجرا می‌گردید.[۲]

فرهنگ‌سازی و سبک زندگی در رادیو

در روز چهارم اردیبهشت‌ماه ۱۳۱۹ رادیو افتتاح شد تا همچون یک «دستگاه آموزشی که برای پرورش افکار در رشته‌های مختلف دانش ایجاد شده، تعلیمات خود را بی‌واسطه و تأخیر به گوش شنوندگان» برساند. اگر همگان نتوانسته بودند از نعمت تعلیمات اجباری و رایگان با وجود الزامی‌بودن آن در قانون اساسی بهره‌مند شوند، اما ایجادکنندگان رادیو داعیه‌دار بودند از این «دستگاه آموزشی» «همگی یکسان و در یک زمان» بهره‌مند خواهند شد. در واقع این از آمال سلطنت پهلوی بود که از زبان احمد متین دفتری، نخست‌وزیر، به هنگام افتتاح رادیو بیان گردید. او در سخنان خود هدف از «تعلیمات گوناگون» رادیو را «بسط دانش و آسان‌کردن راه زندگی به زبان ساده» اعلام کرد؛ آموزشی که تمام طبقات اجتماع را در بر می‌گرفت: «برای کشاورزان، آموزگار نیکو و [برای] بازرگانان، راهنمای بی‌غرض و برای اهل ذوق و دانش، مصاحب دانشمند است.»[۳]

هرچند ایرانیان از سالیان پیش با غرب تعامل و مواجهه داشتند، اما توده‌ها همواره بر شیوه‌های رفتاری خود تکیه و تأکید می‌کردند. بر این مبنا، شیوه‌های زندگی و رفتاری تعداد محدودی که به نخبگان دولتی و فرهنگی اجتماع شهره بودند، مدرن بود. این وضعیت موجب شده بود فرهنگ عمومی جامعه که آمیزه‌ای از ارزش‌ها، اعتقادات و آداب مشترک است، متفاوت از آنی باشد که نخبگان فکری در پی‌اش بودند. عدم تغییر در فرهنگ عمومی موجب عدم تغییر در مبادلات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی نیز می‌شد. جهانِ انسانِ ایرانی تابع همان سنت‌ها، عرف و باورهای مذهبی گذشته بود و این خود مانعی برای تغییر در این سطوح به حساب می‌آمد.

دورهٔ پهلوی اول اما دوره‌ای متفاوت بود؛ در این دوره جوانان بسیاری از طبقهٔ متوسط جامعه به‌عنوان محصل به دیار فرنگ اعزام شدند تا علوم جدیده بیاموزند؛ امتیازی که تا پیش از این طبقهٔ ممتازه اعم از شاهزادگان و اشراف از آن برخوردار بودند. این اقدام موجب شد گسترهٔ تحصیل‌کردگان

---

۱. همانجا، همان.

۲. همان، شمارهٔ ۲۹۰۰۰۲۴۹۵.

۳. اسنادی از تاریخچهٔ رادیو در ایران ...، ص ۲۰

غرب گسترش یافته و به طبقهٔ متوسط حتی با گرایش مذهبی تسرّی یابد. همچنین ارتباط ایرانیان با مدرنیسم غربی به‌طور مستقیم از اروپا باشد. در حالی که در دورهٔ قاجار بیشتر از طریق هند و عثمانی بود که یکی، گرفتار استعمار و دیگری، در چنبرهٔ استبداد قرار داشت. محصلان ایرانی بازگشته از اروپا خود استادان دانشگاه تهران شدند که در سال ۱۳۱۳ تأسیس گردید. با این همه، توده‌ها فارغ و برکنار از این تغییر و تحول بودند. با آن‌که از دورهٔ مشروطه انجمن‌ها و مجامع فرهنگی بسیاری در کار فرهنگ‌سازی و تحول در فرهنگ عمومی جامعه بودند، اما حوزهٔ اختیار و توانشان محدود بود و نتایج اقداماتشان از برگزاری محافل و مراسم، چاپ کتاب و نشریه و ایجاد قرائتخانه فراتر نمی‌رفت. ناتوانی مالی نیز خود مزید بر علت بود که دست نیاز این انجمن‌ها همواره در مقابل دولت گشاده و دراز باشد. با گرایش سلطنت رضاشاه به تمرکزگرایی فرهنگی در کنار دیگر جنبه‌ها (سیاسی، اقتصادی و نظامی) وظیفهٔ تغییر و تحول فرهنگی نیز بر گردن دولت‌ها افتاد. از سال ۱۳۱۴ این وضعیت تشدید شد و نقطهٔ اوج آن تشکیل سازمان پرورش افکار در سال ۱۳۱۷ است.

وظیفهٔ سازمان مذکور، «پرورش و راهنمایی افکار عمومی» اعلام شد. سازمانی که می‌توان آن را نهادی برای ایجاد فرهنگ عمومی در عرصه‌های گوناگون دانست. هیأت مرکزی آن نیز چنین نقشی را تداعی می‌کند؛ هیأتی که از «نمایندگان دانشگاه، یک یا دو نفر از مدیران دبیرستان‌ها، رئیس آموزش سالمندان، رئیس ادارهٔ پیشاهنگی [و] رئیس ادارهٔ راهنمایی نامه‌نگاری» تشکیل شده بود. حوزهٔ وظایف سازمان پرورش افکار گسترده پیش‌بینی شده بود. برای تحقق این وظایف بایستی از ابزار گوناگون همچون «روزنامه‌ها، رساله‌ها، کتب کلاسیک و کتب عام‌المنفعه، سخنرانی عمومی، نمایش و سینما، رادیو، موسیقی و سرودهای میهنی» استفاده می‌کرد.

با توجه به بی‌سوادی اکثریت جامعه و کمبود افراد نخبه و متخصص برای انتقال فرهنگ و هویت مورد نظر دولت به اضافهٔ کمبود وسایل مواصلاتی برای انتقال تجهیزات آموزشی و فرهنگی به نقاط دوردست در میان تمامی ابزار و رسانه‌ها نقش و وظیفهٔ رادیو مهم‌تر بود. رادیو همچون دیگر ابزارهای مدرن مانند دانشگاه و راه‌آهن به ایران راه یافت تا ذهنیت مدرن‌شدن را به افراد جامعه القاء کند. بر این مبنا رادیو را نمی‌توان تنها یک ابزار مدرن تلقی کرد که این رسانهٔ جدید شیوه‌های جدید زیستن و باورهای نو را بازتولید می‌کرد. ابزار مدرن حالتی دوگانه دارند؛ از یک سو، مبتنی بر مدرنیته به معنای اندیشهٔ نو هستند و از آن منتج شده‌اند. برمبنای مدرنیته است که باورهای قدیم دربارهٔ امور گوناگون را نوسازی یا حتی نفی می‌کنند. موسیقی رادیو خود نمونهٔ بارزی از این مسأله بود. رادیو موسیقی را به عرصهٔ عمومی آورد؛ نکته‌ای که از جانب برخی از فقهای شیعه دچار اشکال بود. از سوی دیگر، ابزار مدرن، مدرنیته را به وجود می‌آورند. نقشی که رادیو در شکستن برخی از تابوهای جامعه داشت، موضوع مهمی است که نباید از آن غفلت کرد. به‌طوری که با آمدن رادیو، مبدأ ساعت

رسمی کشور، ساعت اعلامی توسط رادیو تهران گردید.[۱] در حالی که پیش از این وحدت رویه‌ای در ساعت رسمی وجود نداشت و شاید ساعت شرعی بیشتر مورد توجه بود. رادیو در نظر آورندگانش، وسیله‌ای برای تغییر تمامی شیوه‌ها و رویه‌های گذشته بود و برای تمامی طبقات سِنّی و جنسی با پایگاه اجتماعی مختلف برنامه داشت. تهیهٔ گفتارهای گوناگون از گفتار تاریخ و جغرافیا تا گفتار کودکان، خانه‌داری، ورزش و کشاورزی خود نشان از چنین قصد و نیتی داشت.

گفتارهای رادیو بر مبنای ایدئولوژی پهلوی اول مبتنی بر ناسیونالیسم باستان‌گرا و تجدد بود که در مکتوب عیسی صدیق، رئیس اداره‌کل انتشارات و تبلیغات، با عنوان «آرمان ملّی ایرانیان» آمده است. البته در مورد ناسیونالیسم باستان‌گرا گفتنی است وجه کیش شخصیت نیز نمود داشت. به‌طوری که در تعریف اهداف «سیاسی و مدنی» گفتارهای رادیو آمده بود: «تقویت حس شاه‌دوستی و میهن‌پرستی و گوشزدکردن مفاخر ملّی و باستانی برای استوارکردن بنیان وحدت ملّی و رهبری مردم به اطاعت از قانون و کمک [به] دولت». ناگفته پیداست که تمرکزگرایی یکی از اهدافی است که از این سیاست دنبال می‌شد. حتی در تغییر شیوهٔ زندگانی و رفتار مدنی به این اصل توجه می‌شد. چنانچه دربارهٔ هدف گفتارهای رادیو راجع به بهداشت و ورزش، علاوه بر «آشناکردن مردم به اصول بهداشت و تشویق به ورزش و مبارزه با بیماری‌های واگیر و جلوگیری از اعتیاد زیان‌آور» از «پرورش و بهبودی نژاد ایرانی» سخن گفته شده بود. توجه به «زبان و ادبیات ملّی» بخش دیگری از اهداف گفتارها بود. همان‌گونه که آمد، در ایدئولوژی سلطنت پهلوی اول، کیش شخصیت وجود داشت. از همین رو از لحاظ «بین‌المللی» در این گفتارها بایستی علاوه بر ذکر «مفاخر گذشته» از «پیشرفت‌های ایران» در عصر پهلوی و «آداب و آثار و ترقیات کشور شاهنشاهی» برای معرفی به کشورهای دیگر سخن گفته می‌شد.[۲] چنین وظیفه‌ای بر عهدهٔ افرادی نهاده شد که هر کدام در حوزهٔ خود سرآمد و مؤسس بودند. از همین رو در تهیهٔ گفتارهای رادیو صاحب‌نامانی چون سعید نفیسی، عباس اقبال آشتیانی، حسین علی‌آبادی و فضل‌الله صبحی مهتدی با این رسانه همکاری می‌کردند.[۳] همچنین دستورالعمل وزارت فرهنگ برای تهیه‌کنندگان گفتارها و الزام آنان به تهیهٔ گفتارها «به فارسی روان ساده»[۴] می‌رساند گفتارهای رادیو برای عموم مردم تهیه می‌شد و فهم عمومی مورد نظر بوده است. جالب این‌که با وجود نظارت وزارت پست و تلگراف و تلفن بر امور فنی رادیو، به موجب رأی هیأت مرکزی پرورش افکار، گفتارهای رادیو تحت نظارت وزارت فرهنگ بود. گفتارهای ادبی، تاریخی، جغرافیایی و خانه‌داری توسط وزارت فرهنگ تهیه می‌شد و تهیهٔ دو گفتار بهداشت و کشاورزی بر عهدهٔ وزارتخانه‌های مرتبط بود. نکتهٔ مهم دربارهٔ گفتارهای رادیو آن‌که گفتارهای مذهبی را در میان آن‌ها جایگاهی نبود. حتی از افرادی چون سیداحمد

---

۱. آرشیو سازمان اسناد و ...، شمارهٔ ۲۹۳۰۰۶۸۳۲.

۲. آرشیو مرکز اسناد ریاست جمهوری، پایگاه نخست‌وزیری، شمارهٔ ۲۳۶.

۳. آرشیو سازمان اسناد و ...، شمارهٔ ۱۱۹۰۰۰۳- کد ۷۱.

۴. آرشیو مرکز اسناد ریاست جمهوری، پایگاه نخست‌وزیری، شمارهٔ ۷.

کسروی و شریعت سنگلجی که اولی، ادعای پاکدینی و دومی، بر پالایش مذهب از خرافات تأکید داشت، برای همکاری با رادیو دعوت نشد. می‌توان نتیجه گرفت گفتمان مذهبی اعم از سنتی و تجدیدنظرطلبانه در رادیوی رضاشاهی جایگاهی نداشت.

یک سال و چهار ماه از تأسیس رادیو در ایران گذشته بود که ایران اشغال و اندکی بعد، رضاشاه از ایران تبعید گردید. کمتر از پنج ماه پس از خروج رضاشاه، برنامه‌های مذهبی در رادیو اجرا شد.

زبان فارسی و هویت فرهنگی

زبان فارسی از آغاز تأسیس رادیو در ایران، جایگاه خاصی داشت. زبان فارسی عامل پیوند اقوام گوناگون ایرانی و نقطهٔ اتصال آنان به گذشتهٔ تاریخی مشترک است. از جمله وظایف رادیو تقویت بنیان‌های وحدت ملی بود و چه بنیانی مهم‌تر و تأثیرگذارتر از زبان فارسی. این زبان عامل پیوند ایرانیان داخل و خارج نیز بود. با افتتاح رادیو تهران شور و شعفی در میان ایرانیان و فارسی‌زبانان مقیم کشورهای همجوار به وجود آمد. این شور و شعف را از نامهٔ یک ایرانی مقیم کویت می‌توان دریافت: «واقعاً از بدو گشایش‌یافتن رادیو تهران، ما ایرانیان این شهر، بلکه تمام ایرانیانی که دور از میهن گرامی خود هستند، احساس دوری و فراق میهن عزیز خود می‌کردند و آرزوی شنیدن صدا و آواز هم‌میهنان خود را از دور داشتند.» آنان رادیو را وسیله‌ای برای نزدیکی قلب‌های ایرانیان در هر جای دنیا می‌دیدند: «واقعاً دیگر حس فراق از میهن خود ننموده و مانند این‌که با هم‌میهنان خود در یک‌جا به سر می‌بریم.»[۱] آواز و موسیقی ایرانی نیز که حامل زبان فارسی بود، نه‌تنها ایرانیان دور از وطن که غیرایرانی‌ها را هم مجذوب می‌ساخت. سفارت ایران در بغداد به نقل از یک ایرانی مقیم کاظمین از این تأثیر چنین روایت می‌کند: «در موقعی که رادیو تهران مشغول نواختن موزیک ایران[ی] بوده، اضافه بر مردمانی که در قهوه‌خانه نشسته بودند، عده[ای] دیگر از عابرین جلوی درب قهوه‌خانه تجمع نموده و حتی بعضی‌ها برای استماع، روی زمین و در وسط کوچه نشسته بودند.»[۲] اهمیت این توجه آن‌گاه مشخص می‌شود که به اقدامات و تبلیغات حکومت عراق در زدودن فرهنگ ایرانی در این کشور توجه گردد.

ترویج و حفظ زبان فارسی از نظر سیاست‌گذاران رادیو اما با «ترویج درست‌نویسی و درست‌گویی» آن امکان‌پذیر بود تا بتوان ایجاد «دلبستگی به زبان و ادبیات ملی» نمود.[۳] از همین رو از همان روزهای آغازین تأسیس رادیو تصمیم گرفته شد زبان فارسی به صورت صحیح توسط گویندگان ادا شود. چنانچه متین دفتری در دستوری به اسماعیل مرآت، وزیر فرهنگ، بر تلفظ و بیان صحیح واژگان مصوب فرهنگستان تأکید کرد. نخست‌وزیر از تلفظ واژگان «مطابق ذوق و سلیقه» شکایت

---

۱. اسنادی از تاریخچهٔ رادیو در ایران...، ص ۷۵.

۲. همان، ص ۹۲.

۳. آرشیو مرکز اسناد ریاست جمهوری، پایگاه نخست‌وزیری، شمارهٔ ۲۳۶.

داشت و از مرآت خواست «قدغن فرمایید یکی از کارمندان شایستهٔ فرهنگستان ایران را به کمیسیون رادیو معرفی نمایند تا هفته[ای] دو سه روز در مرکز فرستنده حاضر شده، تعلیمات کاملی به گویندگان فارسی در باب طرز گفتن واژه‌ها و ترتیب به کار بردن آن‌ها بدهند.» او همچنین در پایان نامه‌اش با بیان این مطلب که «باید در همین زمینه گفتارهایی تهیه کرد که به وسیلهٔ رادیو به اطلاع همه برسد و به تدریج زبان فارسی متداول بین مردم اصلاح گردد»[۱] بر نقش رادیو در ایجاد زبان معیار صحّه گذارد.

پس از این دستور بود که سعید نفیسی، ادیب و نویسندهٔ شهیر، در استودیو رادیو حضور می‌یافت و واژگان اخبار به زبان فارسی را به گویندگان آموزش می‌داد.[۲] تلفظ صحیح واژگان خارجی به فارسی هم از نظر دور نمانده بود. در این باره، دکتر هوشیار، استاد دانشگاه که بر چند زبان خارجی مسلط بود و مهارت کافی در زبان فارسی داشت، به‌عنوان معاون رئیس اخبار رادیو منصوب شد.[۳] حساسیت دولت در این موضوع را می‌توان از نامهٔ احمد متین دفتری، نخست‌وزیر، به حکیمی، معاون کمیسیون رادیو، دریافت. او در نامهٔ خود به تاریخ ۲۴ اردیبهشت‌ماه ۱۳۱۹ علاوه بر مکلف‌ساختن گویندگان رادیو به فراگیری تلفظ صحیح واژگان از سعید نفیسی، نوشت: «گویندگان شخصاً باید مراقب باشند که اگر تردیدی در طرز تلفظ واژه‌های جغرافیایی و اسامی اشخاص دارند، قبل از وقت بپرسند و رفع اشتباه کنند...» در پایان نیز آنان را تهدید به خاتمهٔ خدمتشان در رادیو در صورت عدم اصلاح کار خود نمود.[۴] زبان ترجمه نیز مورد توجه مدیران رادیو بود. آنان ضمن تأکید بر لطمه‌ندیدن زبان فارسی از زبان‌های بیگانه و ترجمهٔ صحیح واژگان بیگانه به فارسی، نسبت به ترجمهٔ صحیح متون فارسی به زبان‌های دیگر نیز وسواس داشتند. به گزارش کمیسیونی متشکله در نخست‌وزیری، در همان اردیبهشت ۱۳۱۹ یک هیأت دائمی با عضویت محمد حجازی، صادق رضازاده شفق و سعید نفیسی در رادیو تشکیل شد تا «اخبار و گفتارهایی را که همه‌روزه باید به زبان‌های بیگانه ترجمه و پخش شود، وارسی نموده و پس از اصلاحات لازم» به دفتر رادیو عودت دهد.[۵] بر مبنای همین وسواس‌ها و ملاحظات بود که اداره‌کل انتشارات و تبلیغات تقاضا داشت کار گویندگان رادیو خارج از حدود نظامات اداری و کارمندی دیده شده و امور آن‌ها به این اداره‌کل سپرده شود.[۶] علی منصور، نخست‌وزیر، هم این نظر را پذیرفت و نظارت بر کیفیت کار گویندگان را از وظایف وزارت پست و تلگراف و تلفن منتزع ساخت. با وجود آن‌که این وزارتخانه بر سایر امور و حتی حقوق کارکنان رادیو

---

۱. اسنادی از تاریخچهٔ رادیو در ایران...، ص ۳۵.
۲. همان، ص ۳۲.
۳. همان، همانجا.
۴. همان، ص ۳۴.
۵. همان، ص ۷۱.
۶. همان، ص ۱۶۰.

نظارت و دخالت داشت، منصور در نامهٔ ۲۳ اردیبهشت‌ماه ۱۳۲۰ خود به وزیر پست و تلگراف و تلفن، مراقبت در «کار گویندگان و پرورش علمی» آن‌ها را بر عهدهٔ اداره‌کل انتشارات و تبلیغات تحت نظارت وزارت فرهنگ دانست. به اعتقاد او، لازم بود «گفتارهای فارسی و به زبان‌های بیگانه» غلط خوانده نشود و این مهم در صورتی امکان‌پذیر بود که «گفتارهایی را که تهیه می‌شود، قبلاً در اداره‌کل انتشارات و تبلیغات تمرین کرده، اشتباهاتی اگر دارند، سؤال کنند و خود را اصلاح نمایند.» چرا که منصور اهتمام در پرورش علمی گویندگان را ارجح بر چارچوب‌های بوروکراتیک می‌دانست: «رادیو مؤثرترین وسیلهٔ تبلیغ است و این قبیل اشتباهات در پشت دستگاه عملی است برخلاف منظور. اشتباه تلگرافی را می‌توان با برگ اصلاحی تصحیح نمود، ولی واژهٔ ناروایی که در هوا پخش می‌شود، قابل ترمیم و اصلاح نیست.»[۱] اشغال کشور و حضور و نقش متفقین در امور گوناگون از جمله در رادیو اما راه هر تحول و اصلاحی را بست. از همین رو پس از پایان جنگ و رهایی ایران از اشغال و مداخلهٔ متفقین، «نخستین کمیسیون تجدیدنظر در برنامهٔ رادیو» با حضور مدیران رادیو و صاحب‌نظران تشکیل شد. این کمیسیون در هفتم بهمن ۱۳۲۶ به موارد گوناگون در رادیو از جمله «اشتباهات گویندگان» پرداخت. بدیع‌الزمان فروزانفر راه چاره را در تشکیل کمیسیونی «مرکب از عده‌ای از فضلا و دانشمندان اهل فن» دانست تا «هم مطالب را کنترل کند و هم گویندگان نزد آنان مطالب را بیاموزند.» پیشنهاد فروزانفر به اتفاق آراء توسط اعضای کمیسیون تصویب شد.[۲] آنچه پیشنهاد و تصویب شد، همانی بود که پیش از این نیز اجرا شده بود. پس از تصویب این پیشنهاد، کمیسیونی با ریاست صادق رضازاده شفق برای اصلاح روش کار و برنامه‌های رادیو تشکیل شد.[۳] رضازاده شفق دو ماه بعد از تشکیل کمیسیون، گزارشی از تصمیمات آن برای حسین فرهودی، معاون نخست‌وزیر، ارسال کرد. او در این گزارش از امور فنی تا محتوای برنامه‌ها از جمله درست‌گویی و غلط‌خوانی در رادیو را به اطلاع فرهودی رساند. رضازاده شفق تأکید داشت باید «اغلاط فارسی و تاریخی و جغرافیایی» توسط یک یا دو فرد «باسواد مطلعی» کنترل کامل شود که به اعتقاد او، «فارسی غلط از رادیو تهران ذنب لایغفر است».[۴] نظارت بر برنامه‌ها و درست‌گویی گویندگان بعدها نیز ادامه یافت. اهمیت به درست‌گویی در رادیو اما همهٔ رسالت رسانهٔ رادیو نبود. لازم بود ترویج زبان فارسی با ایجاد جذابیت صورت پذیرد. این جذابیت‌ها بایستی از طرق مختلف و با احترام به خرده‌فرهنگ‌ها و اقوام گوناگون ایرانی انجام می‌شد.

ماجراهای آذربایجان زنگ خطری در عرصهٔ فرهنگ هم بود. هرچند از لحاظ سیاسی جداشدن پاره‌ای از خاک ایران، التهاب‌ها ایجاد کرد، اما در عرصهٔ فرهنگ نیز تأثیرگذار بود. پس از پایان آن

---

۱. همان، ص ۱۶۲-۱۶۱.
۲. آرشیو سازمان اسناد و ...، شمارهٔ ۱۱۹۰۰۳، کد ۱۳۴.
۳. اسنادی از تاریخچهٔ رادیو در ایران...، ص ۲۲۶.
۴. همان، ص ۲۳۰-۲۲۹.

بود که چاره‌اندیشی‌ها در این باره آغاز شد. در دورهٔ رضاشاه، دولت به‌عنوان منشأ فرهنگ رسمی موجب تقابل فرهنگ پنهان مناطقی همچون آذربایجان گردید. فرهنگ رسمی از توجه به مسائلی چون باورهای مذهبی و فرهنگ‌های بومی غفلت کرده بود. همین مسأله موجب شد بیگانگان و عوامل آن‌ها فرهنگ بومی را در مقابل فرهنگ ملّی قرار داده و حتی مخالفت با شاخصه‌هایی چون زبان فارسی را به‌عنوان یک اصل هویتی قرار دهند. در حالی که زبان فارسی در طول تاریخ هیچ‌گاه شاخصهٔ هویتی قوم خاصی نبوده است. در ایران اقوام گوناگون اعم از آذری، بلوچ، ترکمن، گیلک، کرد، عرب، تالش، لر و .... علاوه بر گویش خود از زبان فارسی برای پیوند با کل ایرانیان بهره برده‌اند. زبان فارسی نقطهٔ پیوند اقوام گوناگون و معرّف فرهنگ ایرانی در طول تاریخ بوده است. تا آنجا که نویسندگان قانون اساسی مشروطه برخلاف آن‌که تشیع را به‌عنوان مذهب رسمی ایرانیان اعلام کردند، لازم ندیدند از زبان فارسی به‌عنوان زبان رسمی نام ببرند؛ موضوعی که به جهت رویدادهای پس از شهریور بیست و اوایل پس از پیروزی انقلاب ۵۷، در قانون اساسی جمهوری اسلامی ضروری دیده شد. از همین رو تا قبل از ماجرای فرقهٔ دموکرات، مخالفت با حکومت مرکزی مساوی با مخالفت با این شاخصهٔ هویتی نبوده است. اتفاقی که در ماجرای آذربایجان افتاد، علاوه بر سیاست‌های بیگانه، حاصل سیاست تمرکزگرایی فرهنگی رضاشاه و بی‌توجهی به فرهنگ بومی مناطق گوناگون ایران بود. بر این مبنا توجه به فرهنگ و زبان اقوام گوناگون ایرانی در سیاست‌های فرهنگی، جایگاه خاصی یافت تا آنجا که اولین ادارهٔ تبلیغات و انتشارات در آذربایجان تأسیس گردید.[۱] جالب این‌که در این زمان، نظامیان هم از اقدامات تبلیغاتی و فرهنگی به جای اقدامات خشن و نظامی حمایت و آن را توصیه می‌کردند. از جمله گزارش سرتیپ دانشپور، رئیس شهربانی آذربایجان، به وزارت جنگ است که در آن راههای تبلیغاتی در منطقهٔ آذربایجان توصیه شده است. نکتهٔ مهم این گزارش توجه به فرهنگ مذهبی مردم منطقه و ایجاد ارتباط با توده‌ها در نقاط دوردست می‌باشد. یکی از وسایل تبلیغی مورد توجه ارتش، رادیو بود: «تبلیغات به وسیلهٔ رادیو و سخنرانی‌ها و نقل مقالات جراید در رادیو و ایراد نطق‌های مهیّج و مؤثر به وسیلهٔ بلندگوها و مطالب مربوط به وحدت ملّی و تبلیغ مردم به حبّ وطن و نفرت از اجنبی و اجنبی‌پرستی.»[۲] ارتش همچنین پیشنهاد می‌داد رادیو برنامه‌هایی به زبان ترکمنی داشته باشد تا مانع از جذب قوم ترکمن به رادیوهای بیگانه شود.[۳] کارگزاران حکومتی از نظامی و غیرنظامی دریافته بودند با احترام به فرهنگ اقوام می‌توان از ایجاد فرهنگ پنهان و تقابل آن با فرهنگ رسمی جلوگیری کرد.

---

۱. آرشیو سازمان اسناد و ...، شمارهٔ ۱۱۹۰۰۰۳- کد ۱۴۴.

۲. آرشیو مرکز اسناد ریاست جمهوری، پایگاه نخست‌وزیری، شمارهٔ ۲۳۷.

۳. آرشیو سازمان اسناد و ...، شمارهٔ ۱۱۹۰۰۰۳- کد ۱۴۰.

رادیو و آموزش

تأسیس رادیو می‌توانست تحکیم همان اندیشه‌ای باشد که می‌خواست فرهنگ موسیقی را در ایران عمومی کند. موسیقی دیگر نه در مجالس عروسی و شادی یا در قهوه‌خانه‌ها برای سرگرمی که به امری روزمره و عمومی تبدیل می‌شد.

برنامه‌های موسیقی روز افتتاح رادیو به هنرآموزان هنرستان عالی موسیقی و استادان ادارهٔ موسیقی سپرده شد. غلامحسین مین‌باشیان هم نظارت بر کار آنان داشت. ساز و آوازی که نوازندگان در روز چهارم اردیبهشت ۱۳۱۹ اجرا کردند، نه برای طرب و شادی که درصدد القای اندیشه و ایدئولوژی سلطنت پهلوی بود. سرودهای «ستایش شاه»، «مهر شاه» و «کوشش» و موسیقی غربی به صورت زنده در این روز اجرا شدند؛[1] سرودهایی که بر ناسیونالیسم با محوریت شاه‌پرستی تأکید داشتند. موسیقی غربی هم در میان برنامه‌های رادیو جایگاه ویژه‌ای داشت و وجه دیگر ایدئولوژی پهلوی مبتنی بر مدرنیسم را پوشش می‌داد. بخش موسیقی رادیو وظیفه داشت در زمینهٔ «موسیقی ایرانی، موسیقی غربی، موسیقی صفحه، برنامهٔ مخصوص خردسالان و نمایش‌های مخصوص رادیو» موسیقی تهیه و تنظیم کند. مسئولان رادیو هم بایستی با پیشنهاد این بخش به استخدام «هنرپیشگان و نوازندگان و خوانندگان» اقدام می‌کردند.[2]

موسیقی ایرانی رادیو چند هدف ایدئولوژی پهلوی اول را تأمین می‌کرد: اول این‌که فرهنگ موسیقی را در بین توده‌های ایران تعمیم می‌بخشید. دوم، آرمان‌ها و اهداف حکومت از طریق موسیقی به مردم القا می‌گردید. سومین نکته آن بود که ایرانیان خارج از کشور را با فرهنگ سرزمین آبا و اجدادی‌شان پیوند می‌داد. شعر و موسیقی بهترین وسیلهٔ پیوند افراد با گذشته و ایجاد حس نوستالژیک در آنان می‌باشند. موسیقی رادیو ایرانیان مقیم عراق، هند و کشورهای حاشیهٔ خلیج فارس را بر بال خیال می‌نشاند و خیال‌شان را به سرزمین مادری پرواز می‌داد. بی‌جهت نبود که سفارت ایران در بغداد توصیه می‌کرد «موزیک ایرانی را بیشتر نمایند.»[3]

با انحلال کمیسیون رادیو در سازمان پرورش افکار و واگذاری امور رادیو به اداره کل انتشارات و تبلیغات و ریاست عیسی صدیق اعلم بر آن، شعر و موسیقی رادیو از منظری دیگر مورد توجه قرار گرفت. به اعتقاد عیسی صدیق، «اگر بر بخش موسیقی ایرانی افزوده شود، توجه مردم بیشتر جلب خواهد شد و رغبت زیادی نسبت به رادیو ابراز خواهند داشت.» او در نظر داشت میان موسیقی ایرانی رادیو با ادبیات کهن پارسی پیوند ایجاد کند. از همین رو همراهی متن شاهنامه و مثنوی معنوی با موسیقی را در نظر داشت. البته شیوه‌های بومی موسیقی چون بختیاری‌ها و قشقایی‌ها نیز مورد توجه

---

۱. اسنادی از تاریخچهٔ رادیو در ایران...، ص ۲۳.
۲. همان، ص ۱۲۲.
۳. همان، ص ۹۲.

او بود.[۱] حتی مواد نُه‌گانه‌ای به‌عنوان مشی برنامه‌های رادیو از جمله شعر و موسیقی آن تنظیم کرد که بر مواردی چون «تقویت حس شاه‌دوستی و میهن‌پرستی و گوشزدکردن مفاخر ملّی و باستانی» تأکید داشت.[۲]

اقدامات اداره‌کل انتشارات و تبلیغات با مخالفت ادارهٔ موسیقی کشور مواجه شد. این اداره مداخلات اداره‌کل مزبور در موسیقی را «مخالف انتظامات» و «موجب گسیخته‌شدن رشتهٔ امور و بی‌نظمی» می‌دانست. به اعتقاد ادارهٔ موسیقی، نوازندگان درجه دو با دستمزد هنگفت توسط اداره‌کل انتشارات و تبلیغات استخدام شده بودند که موجب اخلال در کار گردیده بود.[۳] به نظر می‌رسد اختلاف دو سازمان بر سر نوازندگان و خوانندگان سنتی و ناآشنا به اصول علمی بود. صدیق اعلم در پی افرادی بود که شاهنامه‌خوانی و مثنوی‌خوانی را به صورت خوانندگان قدیمی در ایلات و عشایر اجرا کنند.[۴]

علاوه بر این، برجسته‌ترین نوازندگان و خوانندگان تاریخ موسیقی ایران در ادارهٔ موسیقی رادیو به هنرمندی مشغول شدند. افرادی چون موسی معروفی، ابوالحسن صبا، حبیب‌الله سماعی، عبدالحسین شهنازی، مرتضی محجوبی، مرتضی نی‌داود، روح‌الله خالقی، مهدی برکشلی، جواد معروفی، قمرالملوک وزیرزاده، جواد بدیع‌زاده، غلامحسین بنان، حسین تهرانی، حشمت‌الله سنجری و ... به موسیقی رادیو جلوه‌ای خاص بخشیده بودند.[۵] وزیری پنج سال در اروپا با فن موسیقی علمی آشنا شده و به گفتهٔ روح‌الله خالقی، «در اواخر سال ۱۳۰۲ با ورود استاد علینقی وزیری به موسیقی ایران تحولی پدیدار می‌شود.»[۶] او در توجه به موسیقی علمی، تنها به تحصیل آکادمیک در این فن ارزش نمی‌نهاد، بلکه آنچه را که با متدهای علمی همخوانی داشت، ارج می‌نهاد. به‌طوری که فردی مانند سیدجواد بدیع‌زاده که تحصیلات آکادمیک موسیقی نداشت، از خوانندگان و آهنگسازان او در رادیو بود؛ چرا که وزیری معتقد بود: «علم، قدیم است و بعداً روی کاغذ و کتاب آمده است.»[۷]

شعر و موسیقی رادیو در پرورش هویت ملی

در مقابله با فضایی که از پی تأسیس حزب توده در مهرماه ۱۳۲۰ در حوزهٔ فرهنگ آغاز شد، سیاست‌گذاران فرهنگ رسمی نیز دریافته بودند با توسل به شیوه‌های قدیم نمی‌توان تأثیرگذار بود.

---

۱. آرشیو سازمان اسناد و ...، شمارهٔ ۲۹۱- کد ۱۴/۲۵/۲.
۲. آرشیو مرکز اسناد ریاست جمهوری، پایگاه نخست‌وزیری، شمارهٔ ۲۳۶.
۳. اسنادی از تاریخچهٔ رادیو در ایران...، ص ۱۶۵-۱۶۴.
۴. آرشیو سازمان اسناد و ...، شمارهٔ ۲۹۱- کد ۱۴/۲۵/۲.
۵. همان، صص ۲۰۰-۱۹۸.
۶. روح‌الله خالقی، سرگذشت موسیقی ایران، بنگاه مطبوعاتی صفی‌علی‌شاه، تهران ۱۳۵۳، ص ۵۰۳-۵۰۲.
۷. سیدجواد بدیع‌زاده، گلبانگ محراب تا بانگ مضراب —خاطرات سیدجواد بدیع‌زاده، به کوشش الهه بدیع‌زاده، نی، تهران ۱۳۸۳، ص ۲۹۲.

ارتباط با توده‌ها مهم‌ترین راز تأثیرگذاری و ماندگاری هنر و ادبیات است. رادیو به‌عنوان بلندگوی رسمی دولت و تبلیغات، نیاز به اصلاح و گام‌برداشتن در این مسیر داشت. بر این اساس، امیرسهام الدین غفاری، رئیس اداره‌کل انتشارات و تبلیغات، در نامه‌ای به نخست‌وزیر، احمد قوام، در پنجم دی‌ماه ۱۳۲۱ نوشت: «یکی از بهترین وسایل اصلاح روحیات افراد و ترویج میهن‌پرستی و فضایل اخلاقی بین توده، سرود ملّی و سرودهای مختلف وطنی، اجتماعی، اخلاقی [و] سرودهای مخصوص اعیاد و جشن‌هاست که بدبختانه کشور ما از این حیث زیاد فقیر است و از سرودهایی که موجود و معمول است، منظور حاصل نمی‌گردد، زیرا حاوی مطالب و مضامینی است که همه‌کس نمی‌تواند از آن‌ها استفاده کنند. در صورتی که مطالب یک سرود بایستی برای همهٔ طبقات از کودک خردسال تا مردان کهنسال قابل فهم و استفاده و در عین حال مؤثر باشد و بنابراین، موضوع و حتی کلمات آن باید دقت بسیار تهیه و انتخاب گردد.» غزلیاتی که در رادیو خوانده می‌شد، به اعتقاد غفاری، «گذشته از آن‌که غالباً به غلط خوانده می‌شود، مضامینی مفید ندارد» و تصنیف‌های رادیو هم علاوه بر قدیمی و تکراری‌بودن «فاقد موضوع و هدف» بودند. از همین رو «نتیجه‌ای را که از لحاظ اخلاق و فضایل ملّی از تصنیف به دست می‌توان آورد» در بر نداشتند.[۱]

هرچند جاودانه‌ترین آهنگ این دوره، یعنی سرود «ای ایران» توسط روح‌الله خالقی متعلق به نسل قدیم موسیقی ساخته شد، اما با روی کار آمدن دولت قوام و تسلط حزب توده بر وزارت فرهنگ، هنرمندان و شاعران چپ به اداره‌کل انتشارات و تبلیغات و به تبع آن، رادیو راه یافتند. در این زمان اجرای قطعات کمدی و قصه‌های سنتی در رادیو باب شد؛ قطعاتی که اکثراً توسط پرویز خطیبی نگاشته می‌شد.[۲] از همین رو در نخستین کمیسیون تجدیدنظر در برنامه‌های رادیو که در هفتم بهمن ماه ۱۳۲۶ برگزار شد، تصانیف و قطعات فکاهی رادیو از جمله موضوعاتی بود که به آن‌ها پرداخته شد. در این جلسه پیشنهاد گردید: «باید کاری کرد که مضامین آن‌ها وزین و باعث روشن‌شدن ذهن توده شود و مفاسد را از بین ببرد، نه آن‌که تولید فساد کند.»[۳]

از جمله تحولاتی که در موسیقی رادیو در این دهه رخ داد، موسیقی مناطق است. در این مورد، رادیو تبریز پیشگام بود. رادیو تبریز در هفته «سه روز دستهٔ ارکستر نغمات محلی» داشت. نکتهٔ مهم آن‌که ساعاتش طوری تنظیم شده بود که «مصادف با ساعات موسیقی رادیو تهران» نباشد. استفاده از خوانندهٔ نام‌آور اذری، ابوالحسن اقبال‌السلطان، از دیگر اقدامات این رادیو است؛ اقدامی که با توجه به «شهرت و معروفیت» این خواننده موجب رضایتمندی «اهالی تبریز و دیگر شهرهای آذربایجان» شد.[۴] موسیقی تنها جنبهٔ تفریح و سرگرمی نداشت که عاملی سیاسی برای

---

۱. آرشیو مرکز اسناد ریاست جمهوری، پایگاه نخست‌وزیری، شمارهٔ ۲۳۶.

۲. مرتضی احمدی، من و زندگی —خاطرات مرتضی احمدی، ققنوس، تهران ۱۳۸۷، ص ۱۸۹.

۳. آرشیو سازمان اسناد و ...، شمارهٔ ۱۱۹۰۰۰۳-کد ۱۳۴.

۴. همان، همانجا —کد ۱۴۵.

مقابله با اقدامات فرهنگی و سیاسی شوروی‌ها پس از ناکامی‌شان از طریق فرقهٔ دموکرات بود. موسیقی بهتر از هر عامل دیگری می‌توانست توده‌ها را جذب کرده و آنان را با دولت مرکزی همنوا سازد. موسیقی از لحاظ روانی احساسات انسانی را برمی‌انگیزد و می‌تواند بیانگر احساس مشترکی از غم و شادی افراد یک اجتماع باشد. همچنین از آنجایی که لذت و فهم موسیقی بی‌واسطه و آسان‌تر از دیگر حوزه‌های هنر و ادبیات است،[۱] کارکرد آن در توده‌های مردمی بیشتر است. بر این اساس به نظر می‌رسد چنین ویژگی و کارکردی مورد توجه برنامه‌ریزان رادیو تبریز بوده است. به‌طوری که در هنگام برنامه‌های رادیو سرّی که از آذربایجان شوروی پخش می‌گردید، رادیو تبریز به پخش موسیقی برای شنوندگان خود اقدام می‌کرد.[۲]

سخن آخر

رادیو به‌عنوان رسانه‌ای مدرن و فراگیر نقش و تأثیر مهمی در ایجاد هویت ملی با مؤلفه‌های مورد نظر سلطنت پهلوی در اقصی نقاط کشور داشت. رادیو از طریق شعر و موسیقی، گسترش زبان فارسی و آموزش سبک زندگی مدرن ارزش‌های طبقهٔ مدرن و خواص جامعه را به توده‌ها نیز تسرّی داد. رادیو همچون یک نهاد آموزشی زبان فارسی معیار را در مناطق قومی نیز آموزش داد. البته فردی مانند صادق هدایت، رادیو را دشمن لهجه‌ها و نابودکنندهٔ بعضی از سنت‌های قومی و فرهنگی می‌دانست. در این باره اما رادیو با برنامه‌هایی مانند موسیقی محلی، شعر و آواز عامیانه و در وجهی کلان با برنامهٔ فرهنگ مردم با مدیریت سیدابوالقاسم انجوی شیرازی موفق عمل کرد. رادیو رسانه‌ای است که در حوزهٔ هویت ملی می‌تواند موفق عمل کند. چنانچه در زمان جنگ هشت‌سالهٔ ایران و عراق با تأسیس رادیو جبهه سعی شد ارتباط صحنهٔ نبرد با پشت جبهه حفظ شده و با برنامه‌های خاص در مردم شور و احساس میهنی و مذهبی ایجاد شود. هرچند امروزه رسانه‌های مختلفی پا به عرصه نهاده‌اند، اما رادیو همچنان جذابیت‌های خاص خود را دارد به شرط آن‌که مدیران رسانه وظیفهٔ خود را از یاد نبرده باشند.

---

۱. دانشنامهٔ زیبایی‌شناسی، ویراستهٔ بریس گات و دومینیک مک آیور لویس، ترجمهٔ گروه مترجمان، فرهنگستان هنر، تهران ۱۳۸۴، ص ۴۰۱.

۲. آرشیو سازمان اسناد و...، شمارهٔ ۱۱۱۹۰۰۰۳- کد ۱۴۵.

بازنمایی از غریبگی، اغوا و طغیان فردگرایی: مطالعه‌ای داده‌بنیان از بازاندیشی هویت در حیات مدرن اجتماعی دختران شهر تهران

جواد مداحی[۱]، حسین حیدری[۲] ، غلامرضا تاجبخش[۳]، سعید کبیری[۴]، مهدیه آخوندی[۵]

چکیده

بازاندیشی هویت در ابعاد گسترده خود، گزاره‌ای جدید از تراژدی حیات مدرن جوانان و وارونگی جدیدی از تعریف هویت به شیوه سنتی آن است. اگرچه برساخت مسأله اجتماعی برای بازاندیشی هویت جوانان، دست‌کم با برداشت‌های اغراق‌گونه همراه است، اما می‌توان با تخیل جامعه‌شناسی، به کاربست رویکردی خلاقانه و نو برای هویت‌گرایی فردی جوانان دست پیدا کرد. بنابراین هدف پژوهش کشف تجربه دختران جوان شهر تهران از بازاندیشی هویت فردی است. پژوهش در رویکرد برساخت‌گرا و با روش تحقیق کیفی بنیانی اجرا شده است. با روش نمونه‌گیری هدفمند (حداکثر تنوع و در دسترس) با تعداد ۱۴ نفر مشارکت‌کننده، مصاحبه نیمه‌ساختاریافته صورت پذیرفت. جهت تجزیه و تحلیل یافته‌ها از روش کدگذاری نظری استفاده شد. در فرایند تحلیل داده‌ها ۸ مقوله اصلی ساخته شده است که عبارتند از: مصرف‌گرایی افراطی، حداکثرسازی لذت و شعف، گسیختگی همبستگی جمعی، انزوای انتخابی، فراغت‌های پرشور و مدرن، زیست مجازی، علاقه به ناشناختگی و تنوع در سطحی بودن روابط. همچنین طغیان فردگرایی به‌عنوان مقوله نهایی در نظر گرفته شده است. بر اساس این مقوله‌ها و جمع‌بندی نهایی، می‌توان گفت در زیست حیات مدرن جوانان، تراژدی

---

۱. دکترای جامعه‌شناسی و پژوهشگر گروه مطالعات خانواده پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، تهران، ایران. jmaddahi@ihss.ir

۲. استادیار، جامعه‌شناسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی، جهاد دانشگاهی، تهران، ایران.
heidari@acecr.ac.ir

۳. دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه آیت‌الله العظمی بروجردی ره، بروجرد، ایران. tajbakhsh_gr@yahoo.com

۴. دکتری جامعه‌شناسی و پژوهشگر گروه مطالعات خانواده پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، تهران، ایران. skabiri@ihss.ir

۵. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
mahdiehakhondi2636@gmail.com

از گسیختگی همبستگی‌های جمعی و جذابیت فردگرایی در جریان است، تحلیل و شناخت آن دست‌کم نیاز به تبیینی میدان محور و شناختی عمیق دارد.

واژگان کلیدی: غریبگی، فردگرایی، گسیختگی همبستگی، جوانان، شهر تهران.

مقدمه و بیان مسأله

تغییرات فرهنگی جهان مدرن، سستی فرهنگ جمع‌گرایانه، تغییرات ابعاد و اندازه خانوار، زندگی مستقلانه و جدای از خانواده جوانان جهان جدید، نشان از رشد و توسعه شاخص‌های متنوع فردگرایی در میان جوانان دارد (یوجی اوگیهارا[1]، ۲۰۲۳: ۳). بازاندیشی هویت در ابعاد گسترده خود، گزاره‌ای جدید از تراژدی حیات مدرن جوانان و وارونگی جدیدی از تعریف هویت به شیوه سنتی آن است؛ هویت‌های جدید با برساخت‌هایی نو از نمایش آن که نقش نشانه‌های جمع‌گریز و فراکتال ارزش‌ها در آن موج می‌زند.

استقلال، فردگرایی و عدم تشکیل خانواده به معنای هنجاری آن در میان جوانان، نشان از فرمی اجتماعی است که در عصر حاضر در حال تبدیل‌شدن به فرمی جهانی است. این نوع گذران زندگی و هویت زیستن جدید به شکلی فردی و به دور از خانواده به‌عنوان پدیده‌ای نو و رایج در نقاط مختلف دنیا به‌صورت گسترده در حال شیوع است؛ به صورتی که می‌توان از آن به‌عنوان مسأله‌ای جهانی نام بُرد (کورسلی-نوردباد و گرئفی[2]، ۲۰۱۵؛ ادارهٔ آمار استرالیا[3]، ۲۰۱۶؛ ادارهٔ سرشماری آمریکا[4]، ۲۰۱۶؛ همیوان و همکاران[5]، ۲۰۱۸؛ پارک و همکاران[6]، ۲۰۲۰؛ ماهاراج و شانگاز[7]، ۲۰۲۰؛ هیل[8]، ۲۰۲۰؛ آپوستولو[9]، ۲۰۱۷؛ زارع و همکاران، ۱۳۹۹؛ باقری و مداحی، ۱۳۹۸). بخش قابل توجهی از بحث‌ها درباره‌ی وضعیت اخلاق اجتماعی جوانان در ایران در چارچوب دوگانه «جمع‌گرایی» و «فردگرایی» انجام شده است. مفاهیمی از قبیل کاهش یگانگی فرد با جامعه، دست زدن افراد به اقدامات فردی با هدف حفظ منافع شخصی، عدم احساس سرنوشت مشترک با دیگر اعضای جامعه، در همین بستر طرح می‌شود (اصغری، ۱۳۹۹: ۱۰). در طول چند دهه، دگرگونی‌های بزرگی در جامعه ایران روی داده و جامعه‌ای متفاوت را شکل داده است. ابعاد این تغییر بسیار گسترده است و از ساختار روانی و آگاهی فردی گرفته تا ساختار نهادین جامعه را شامل می‌شود. رشد ارزش‌های فردگرایانه یکی از این

1. Yuji Ogihara
2. Corselli-Nordblad & Gereoffy
3. Australian Bureau of Statistics
4. USA Census Bureau
5. Himawan et al.
6. Park et al.
7. Maharaj & Shangase
8. Eboni Hill
9. Apostolou

تحولات شگرف است، به این معنا که فرد در دوراهی‌های زندگی، انتخاب خود را بیشتر بر اساس ترجیحات فردی، سلیقه‌ها و منافع فردی انجام می‌دهد (مسیحی و همکاران، ۱۳۹۹: ۲۴۴). آنچه در جامعهٔ جدید منجر به القای تفکر هویت بازاندیشانه در جوامع شده است، نوعی تجددگرایی، برساخت علایق و تفکر فردی است. تجددگرایی عبارت است از اصول و جهان‌بینی‌ای که انسان متجدد دارای آن اصول و جهان‌بینی است. به تعبیر دیگر انسان متجدد از آن جهت که انسان متجدد است دارای مجموعه ویژگی‌ها و خصلت‌هایی است که مجموع آن خصلت‌ها و ویژگی‌ها را در انسان پیشامدرن نمی‌توان یکجا یافت و وقتی در همه ویژگی‌ها دقت و تأمل کنیم، آشکار می‌شود که پشت پرده این ویژگی‌ها، ویژگی‌ها و خصلت‌های عمیق‌تری وجود دارد که مجموعه‌ای ویژگی‌های عمیق‌تر مؤلفه‌های جهان‌بینانه انسان متجدد را می‌سازند. به عبارت دیگر طرز نگرش انسان متجدد به عالم و آدم، خدا، خودش، انسان‌های دیگر، طبیعت، زندگی این جهان، عالم معرفت و عالم عمل مدرنیزم را می‌سازد (حجازی و همکاران، ۱۴۰۰: ۴۲۳) .

در آثار و رویکردهای پرداخته‌شده به مسائل مختلف اجتماعی از جمله تغییرات سبکی زندگی جوانان به‌ویژه زنان، نگاه غالب به عوارض مسأله اجتماعی است تا پرداختن به سرچشمه آن. در برخورد با مسأله اجتماعی، بخشی از تحلیل‌های موجود، افراد را منبع انحراف و منشأ اصلی مسأله اجتماعی دانسته و سعی در تغییر آنان به‌عنوان بیماران و بزهکاران اجتماعی دارد. در صورتی که اگر مسأله اجتماعی را امری فردی دانسته و سعی در اصلاح افراد درگیر مسأله بدانیم، به نظر می‌رسد دچار اشتباه تحلیلی و عملی در این حوزه می‌شویم. بدین ترتیب و با این نوع تحلیل، خودِ اشخاص از جمله دختران علت شکل‌گیری مسأله هستند و نَه مسائل فرهنگی-اجتماعی مدرن در ابعاد کلان آن و نَه رسانه‌های مجازی و اشاعه فرهنگ فردگرای جهانی. بنابراین، تفسیر و تحلیل مسائل اجتماعی با این رویکرد، آثار و نتایج زیان‌باری دارد؛ زیرا از آنجا که سخنی از علل برخاسته از جامعه و فرهنگ به میان نمی‌آید، مسائل اجتماعی تشدید شده و دوام پیدا می‌کند. این نوع نگاه و تحلیل باعث می‌شود که تنها به فرد توجه شده و با تمرکز بر وی، راه‌حل‌هایی از جمله در نظر گرفتن مشاوره، هدایت به سمت درمان‌های روحی-جسمی و در نهایت تغییر فرد در نظر گرفته می‌شود و بنابراین، به نقص‌های مهم فرهنگی و اجتماعی توجه نمی‌گردد. به نظر می‌رسد در نقطه مقابل این نوع نگرش به مسأله اجتماعی، می‌توان با نقد فرهنگ نوین جهانی، رسانه‌ای شدن، جنسیت‌زدگی و مصرف‌گرایی، به تحلیلی جامع‌تر دست یافت. همچنین، جهت توجه و تمرکز، از فرد به‌عنوان عامل اصلی پدیدآورنده مسأله اجتماعی، به ریشه‌های فرهنگی و اجتماعی دخیل در به وجود آمدن آن متمایل می‌گردد. مسائل اجتماعی از جمله طغیان فردگرایی و منفعت‌طلبی و اشاعه آن، پدیده‌هایی پیچیده‌اند که هم ریشه فردی دارند و هم ریشه اجتماعی؛ بنابراین، در پرداختن به بازاندیشی هویت جوانان به‌عنوان شکلی از زیست اجتماعی، رعایت توازن در تحلیل لازم است. پژوهش حاضر رسالت جامعه‌شناختی خود را پرداختن به الگوهای اجتماعی و فرهنگی می‌داند؛ زیرا موضوع جامعه‌شناسی صرفاً فرد نیست،

بلکه موضوع آن، خودِ جامعه است. از آنجا که جامعه‌شناسان بر زمینه‌ها و عوامل مؤثر اجتماعی در هدایت رفتار تأکید دارند، باید بر تحلیلی توأم با نقد از عوامل اجتماعی و فرهنگی در بروز مسأله اجتماعی تأکید گردد. برای اشاره‌ای نظری در طرح مسأله می‌توان به نظریات افرادی چون *ژان بودریار* جامعه‌شناسان مشهور اشاره کرد که در حوزه جوانان، تغییر فرهنگ آنان، مصرف‌گرایی، فردگرایی، مدگرایی جوانان و نقش رسانه‌ها در این شکل فرهنگی آثار مطرحی دارد. او جامعه جوان را در معرض فرسودگی می‌داند که غرق در فردگرایی شده است؛ جوانی که در دنیایی سرشار از نشانه‌های اغواکننده و وانمودها، آرمانی چون لذت و اغوا را در حد بی‌نهایتش طلب می‌کند. ژان بودریار، خالق نظریه‌های افراطی در جامعه‌شناسی، نگاهی منفی و منتقدانه به تکنولوژی و زمینه‌های از بین رفتن واقعیت در جامعه دارد. در سوی دیگر، *ریچارد سنت*، جامعه‌شناس پرآوازه، با نقد فرهنگ و اجتماع مدرن، از مرگ انسانیت عمومی، درگیری گروه‌های مختلف اجتماعی به‌ویژه جوانان در فردگرایی و خصوصی شدن زندگی آنان صحبت کرده و تحلیل‌های جدید و کاربردی را در این حوزه عرضه می‌کند. ریچارد سنت، وظیفه جامعه‌شناسی را طرح سؤال‌های منتقدانه در رابطه با مسائل اجتماعی می‌داند. او در تحلیل‌های خود روند دنیوی شدن زندگی جوانان را عاملی می‌داند که از هر زمان دیگری بیشتر به خود واگذار شده‌اند و ما شاهد شکل‌گیری شخصیت‌های خودشیفته و خودخواهی از آنان هستیم (زارع و همکاران، ۱۳۹۹). از این رو، مقاله پیش رو به دنبال آن است تا با اتخاذ موضعی تحلیلی، نقش الگوهای اجتماعی-فرهنگی در ترویج این مسأله را پیدا کند. آنچه در این مقاله بیش از همه خودنمایی می‌کند فهم جهان زیست، علل و زمینه‌های فردگرایی دختران در شهر تهران و استراتژی‌های اتخاذشده از سوی آن در استمرار و بقای زندگی فردی است.

پیشینه تجربی

غالب پژوهش‌های صورت‌گرفته در حوزه فردگرایی جوانان و بازاندیشی هویت در زمینه‌های بررسی جهانی‌شدن هویت و فردگرایی به‌عنوان بعدی از آن در نظر گرفته شده است و معدود پژوهش‌هایی پیدا می‌شود که با روش‌های کیفی به دنبال به تصویر کشیدن فردگرایی و بازاندیشی هویت فردی و فهم آنان از این زیست جهان جدید باشند. در ادامه به برخی از مهم‌ترین این مطالعات متناسب با سؤالات تحقیق اشاره می‌شود.

مسیحی و همکاران (۱۴۰۰) در پژوهشی به دنبال تحلیل جامعه‌شناختی فردگرایی در بین زنان و مردان و عوامل مرتبط با آن در شهر شیراز بودند. جامعه آماری شامل تمامی شهروندان ۳۰ سال به بالای شهر شیراز اعم از زنان و مردان بوده است. نتایج نشان داده است که میزان فردگرایی ۶۱/۵ درصد از پاسخ‌گویان در حد متوسط است همچنین ۲۲/۴ درصد فردگرایی پایین و ۱۶/۱درصد نیز دارای فردگرایی بالا بوده‌اند. نتایج حاصل از آمار استنباطی نشان داد که تنها دو متغیر با فردگرایی رابطه آماری معناداری نداشته است. این دو متغیر وضعیت تأهل و میزان درآمد است. دیگر متغیرها

یعنی سن اعتقادات، مذهبی، جنسیت مقطع تحصیلی، پایگاه اجتماعی- اقتصادی و میزان استفاده از رسانه‌های ارتباط‌جمعی با میزان فردگرایی ارتباط آماری معناداری مشاهده شد. درنتیجه فرضیات مربوط به وضعیت تأهل و درآمد رد شده و سایر فرضیات پژوهش، تأیید قرارگرفته است. نتایج حاصله نشان می‌دهد که با اطمینان ۹۹ درصد میزان فردگرایی بین زنان و مردان متفاوت می‌باشد.

زارع و همکاران (۱۳۹۹) پژوهشی را با عنوان «زیست مجردی جوانان: مسأله‌ای اجتماعی- فرهنگی (رویکردی تحلیلی مبتنی بر آرای ژان بودریار و ریچارد سِنِت)» به انجام رساندند. این مقاله با تأکید بر تخیل جامعه‌شناسانه به دنبال ابهام‌زدایی و ایجاد خلاقیت در نگاه به این مسأله اجتماعی بوده است. نتایج تحلیل‌ها و مصاحبه‌های ارائه‌شده در پژوهش نشان می‌دهد نوعی از زندگی در جامعه نوین شکل‌گرفته است که در پی محبوبیت فردگرایی، جوان معاصر را با به حداکثر رساندن لذت جنسی و مصرف‌گرایی، اغوا نموده و پدیده‌های خیالی- مجازی را برایش تبدیل به واقعیتی تام کرده است.

اصغری (۱۳۹۹) پژوهشی را با عنوان «مفهوم شناسی فردگرایی در ایران و نسبت آن با مفاهیم کلاسیک فردگرایی» به انجام رسانده است. وی در این مقاله معتقد است تفکر دربارهٔ مسائل اخلاقی عرصه‌های فرافردی که شامل عرصه‌های بین فردی و جامعه‌ای می‌شود، می‌تواند نقاط عزیمت مختلفی داشته باشد یک نقطهٔ عزیمت که مورد اقبال بسیاری از جامعه‌شناسان روان‌شناسان و برخی اخلاق‌شناسان در ایران قرار گرفته است، مقولهٔ فردگرایی و جمع‌گرایی بوده است. اهمیت و ضرورت مفهوم‌شناسی فردگرایی و جمع‌گرایی از آن روست که محققان ایرانی علی‌رغم استفادهٔ بسیار از آن‌ها حداکثر به تعریفی کوتاه از این دو اصطلاح بسنده می‌کنند. هدف این مقاله مفهوم‌شناسی فردگرایی و جمع‌گرایی در ایران است ابتدا به مرور و بررسی جایگاه فردگرایی و جمع‌گرایی در نزد شماری از محققان ایرانی می‌پردازیم و تحلیل و استنباط خواهیم کرد که با چه شبکه‌ای از مفاهیم پیوند دارند برجسته بودن خودخواهی و منافع جمعی برای محققان ایرانی در بحث فردگرایی و جمع‌گرایی سبب شده شمار قابل توجهی از محققان ایرانی درصدد جستجوی هماهنگی تأکید خود بر عنصر خودخواهی در فردگرایی و بعضاً عنصر توجه به منافع جمعی در جمع‌گرایی با ایده‌ها و مفاهیم برخی متفکران غربی همچون توکویل و دورکیم برآیند. حاصل این بخش از مقاله این بوده که دربارهٔ فردگرایی بین فهم محققان کلاسیک جامعه‌شناسی و فهم محققان ایرانی عمدتاً اختلاف وجود دارد تا توافق.

باقری و همکاران (۱۳۹۸) طی پژوهشی در شهر مشهد به مطالعه علل برساخت معنایی تأخیر سن ازدواج در میان دختران مجرد پرداخته و دریافتند که دختران مجرد در شهر مشهد مجموعه‌ای از علل را برای عدم ازدواج خود ارائه کرده و نمی‌توان به‌راحتی با علتی واحد این موضوع را تبیین نمود. برخی از مهم‌ترین دلایل شامل فردگرایی، سبک زندگی مدرن و غربی، جمود و وسواس، عوامل اقتصادی و روابط ناپایدار خانوادگی بود. چابکی (۱۳۹۶) در پژوهشی به دنبال روایت دختران ۴۵ سال به بالای شهر تهران از علل عدم ازدواج و باقی ماندن در تجرد بود. نتایج پژوهش او نشان داد که

نگاه آرمان‌گرایانه دختران به ازدواج، تغییر نگاه نسبت به جایگاه دختران در خانواده و شرایط اجتماعی کاهش‌دهنده جاذبهٔ ازدواج طبقه‌بندی شدند. همچنین نتایج نشان داد تغییر ایده‌های دختران از ارزش‌های مادی به فرامادی نقشی مهم در عدم ازدواج آنان دارد. افراشته و فرمانفرمایی (۱۳۹۶) پژوهشی را با عنوان «شناسایی عوامل نفوذ فرهنگی در تمایل افراد به نوع جدید زندگی زوجین (همخانگی)» در میان دختران و پسران تهرانی انجام داده‌اند. با توجه به شناسایی عوامل نفوذ فرهنگی در میان مردان و زنانی که تمایل به هم‌خانگی دارند تغییرات اقتصادی، رسانه‌های جهانی، تغییرات فرهنگی، تغییرات اجتماعی به ترتیب اولویت‌بندی از طریق آزمون فریدمن به‌عنوان عوامل نفوذ فرهنگی شناخته شد. نصرتی نژاد و همکاران (۱۳۹۵) در پژوهش خود به دنبال بررسی جامعه‌شناسانه دلایل دیرهنگامی ازواج در میان جوانان شهر طارم بودند. نتایج نشان داد از میان عواملی که تأثیرشان بر دیرهنگامی ازدواج بررسی شده است، صرفاً هزینه‌های ازدواج و وضعیت شغلی مردان بر دیرهنگامی ازدواج در این شهرستان تأثیرگذارند. در بسیاری از روستاهای ایران متغیرهای غیراقتصادی به دلیل بافت سنتی و کوچکی فضا چندان نمی‌توانند نقشی در تأخیر در سن ازدواج ایفا کنند.

در بخش پیشینه‌های خارجی نیز توجه ویژه‌ای به موضوع مجرد زیستی جوانان شده و از آن به‌عنوان مسأله‌ای اجتماعی نام می‌برند.

یوجی اوگیهارا[1] (۲۰۲۳) پژوهشی را با هدف بررسی رشد فردگرایی و برهم‌خوردن ساختار خانواده در کشور چین به انجام رساند. نتایج پژوهش بامطالعه اسنادی پیشینه‌های بررسی‌شده نشان می‌دهد ابعاد خانوار، فردگرایی و عدم اهمیت خانواده در چین در میان جوانان چینی در حال رشد است.

رایمو و همکارن (۲۰۲۱) در پژوهشی که روی دلایل تأخیر ازدواج جوانان در ژاپن به شکل توصیفی و بر اساس داده‌های ملی آمار در ژاپن انجام دادند، سه مسیر را برای جوانان مشخص کردند. عدم پذیرش ازدواج توسط جوانان مجرد، عدم تحقق خواسته‌های ازدواج و سوق دادن برای برنامه‌ریزی به سمت مجردی. نتایج این پژوهش نشان داد بیشتر جوانان مجرد دختر و پسر علاقه به ازدواج دارند اما تحت شرایطی قرار گرفته‌اند که در اختیارشان نیست و به‌اجبار در این شرایط حضور دارند.

آپوستولو و همکارن (۲۰۲۰) در پژوهش خود به دنبال بررسی علل تجربی مجرد ماندن جوانان در کشور آمریکا بودند. نمونه‌های این پژوهش شامل ۶۴۸ مجرد آمریکایی بود. از مهم‌ترین عوامل مؤثر بر تجرد در این پژوهش مهارت‌های پایین دوستی و معاشقه با جنس مخالف، ترس از آسیب دیدن در رابطه، داشتن اولویت‌های روابط متنوع و مسائل جنسی است. به‌طور خاص مردان نشان می‌دهند برای این که آزاد باشند و بتوانند بیشتر در تعدد روابط باشند مجرد می‌مانند، در حالی که دختران مجرد در ژاپن بیشتر به دنبال عدم صدمه دیدن در رابطه هستند. جوان‌ترهای مجرد به دلیل ضعف مهارت مجرد می‌مانند درصورتی‌که مجردان مسن‌تر به دلیل آزادی در روابط و عدم مسئولیت مجرد می‌مانند.

1. Yuji Ogihara

آپوستولو (۲۰۱۹) در پژوهشی با عنوان «بهای مجرد بودن: تأثیر غیرارادی تجرد بر احساسات و رضایت از زندگی» به این نتیجه رسید که ۴۰ درصد از مجردان موردبررسی پژوهش، افرادی هستند که تجربه تجرد بر ایشان اجباری و غیرداوطلبانه است. همچنین مشخص شد که مجردهای غیرارادی و اجباری به‌طور قابل توجهی احساس منفی بیشتری را تجربه می‌کنند و بین تجرد و احساس عدم رضایت از زندگی رابطه وجود دارد.

لاپلانت و همکاران (۲۰۱۹) پژوهشی را با عنوان «هم‌خانگی بدون ازدواج و باروری در ایرلند به انجام رساندند». تصویری کلی که از نتایج حاصل می‌شود این است که در جامعه ایرلند، هم‌بالینی بدون ازدواج و همچنین داشتن فرزند خارج از ازدواج، مورد مقبولیت اجتماعی قرار گرفته است. داشتن فرزندان در یک هم‌بالینی دیگر قبح و زشتی ندارد، اما زنان تحصیل‌کرده بیشتر مستعد این کار هستند. این نوع از زندگی شاید نشانه‌ای از طبقه اجتماعی و تمایز باشد.

هیماوان و همکاران (۲۰۱۸) در پژوهشی جامع، نیم‌رخی از وضعیت جوانان مجرد در آسیا را مورد بررسی قرار دادند. در این پژوهش هم وضعیت کشورهای پیشرفته آسیایی مانند ژاپن و سنگاپور و هم کشورهای در حال توسعه مانند مالزی، چین و اندونزی مورد بررسی علمی قرار گرفتند. نتایج نشان داد در کشورهای آسیایی که متأثر از فرهنگ غربی هستند تجرد به‌راحتی پذیرفته شده و دیگر فشارهای اجتماعی ناشی از سنت‌های بومی بر آنان وارد نمی‌شود. همچنین نتایج نشان داد اگرچه تعداد جوانان مجرد در کشورهای آسیایی نسبت به غرب همچنان پایین است، اما این جمعیت در حال رشد افسارگسیخته‌ای است.

با نگاه تحلیلی به پیشینه‌های اشاره‌شده می‌توان به اهمیت مسأله جوانان، هویت و بازاندیشی در آن به شکلی فردی و شخصی شده در جوامع مختلف از غرب تا شرق پی برد. پیشینه‌های پژوهش به‌درستی به جنبه‌های شکل‌گیری و اشاعه این موضوع پرداخته و می‌توانند در نوع نگاه، سطح تحلیل و هدایت پژوهش اثرگذار باشند. با وجود این، با توجه به سیالیت قید و بندهای فرهنگ معاصر حاکم بر زندگی جوانان، می‌بایست پژوهش‌های جامعه‌شناسی به رسالت خود یعنی نگاه موشکافانه پرداخته و موضوع هویت و بازاندیشی آن را با رویکردی زمینه‌محور و کاوشی عمیق پیگیری کنند. زندگی جوانان به‌ویژه زنان در قیاس با سال‌های گذشته و حتی در نتایج پژوهش‌های پیشین متغیرتر، سریع‌تر و مقتضیات آن بیشتر و بیشتر شده است. جهان زیست و هویت‌های محتمل بیشتری در برابر چشمان ما به نمایش گذاشته می‌شوند و ما همچنان که جامعه رفته‌رفته چندپاره می‌شود باید نقش‌ها، علایق، اولویت‌های زیادی را که سریعاً در حال گسترش است مورد واکاوی و پژوهش قرار دهیم و در این تئاتر از زندگی جوانان، با کنار زدن سطح در پژوهش به معنا و نگاه آنان از زندگی‌شان بپردازیم.

چارچوب مفهومی و مفاهیم حساس نظری

در این بخش با پرداختن به چارچوب مفهومی و مفاهیم حساس در ارتباط با موضوع تحقیق و دیدگاه‌های موجود، بخشی از مفاهیم پیونددهنده تحلیل با زمینه پژوهش مرور شده است. به دلیل ماهیت کیفی تحقیق، نظریه و نظم‌دهی مفهومی تابع آن پس از جمع‌آوری داده‌ها و انجام بخش اکتشافی از دل کار بیرون می‌آید. در واقع هدف استفاده از مفاهیم در این پژوهش در ابتدا صرفاً به‌عنوان راهنمایی جهت مفهوم‌سازی و حساسیت نظری است و به دنبال ذهنیتی برساخته از نظریه در جهت جمع‌آوری اطلاعات از پیش تعیین‌شده نیست، زیرا ماهیت پژوهش اکتشافی ورود به میدان تحقیق با ذهنیتی باز است.

تأکید بر امر جنسی (هرزه‌نگاری)

بودریار از نظریه‌پردازان معاصری است که در بخش مهمی از نظریات خود بر مسأله جنسیت و هرزه‌نگاری و بازاندیشی هویت فردی در میان قشر جوان اجتماع تأکید دارد. او معتقد است «امروزه امر جنسی در رأس مسائل جامعه مصرفی قرار دارد و به نحو چشم‌گیری تعیین‌کننده دالّ ارتباطات جمعی شده است. هر چه برای دیدن و شنیدن عرضه می‌شود، به‌گونه‌ای آشکار رنگ‌وبوی جنسی به خود گرفته است» (بودریار، ۱۳۸۹: ۲۲۵). این در حالی است که به غیر از حوزه‌های متعدد غیرمرتبط با جنسیت که با محصولات و اُبژه‌های جنسی احاطه و در واقع سرریز شده‌اند، حتی یک میلی‌لیتر از حوزه‌های تحریک‌آمیز جنسی بلااستفاده باقی گذاشته نشده است (جی اف هلد، به نقل از بودریار، ۱۳۸۹: ۲۲۵). بودریار مبحث فراواقعیت را در بحث هرزه‌نگاری پیگیری می‌کند که از نظر او، «پورنوگرافی یک بُعد به فضای جنسیت اضافه می‌کند و امری واقعی‌تر از واقعیت می‌گردد. هیچ لزومی ندارد قوه تخیل خود را برای پورنوگرافی به کار گیریم، چرا که با واقعیتی اضافه مسدود شده است» (بودریار، ۱۳۸۶: ۵۰). در فراواقعیت مطرح‌شده در این حوزه می‌توان به انتشار تصاویر پیرایش (ادیت) شده مخاطبانِ جوان و عموماً مجرد در شبکه اجتماعی اینستاگرام اشاره نمود که این افراد به‌ویژه در این فضا، ظاهر و پوششی کاملاً متفاوت از جهان واقعیت دارند (زارع و همکاران، ۱۳۹۹).

همچنین در رابطه با بازاندیشی پورنوگرافی وضوح بیش از حد به جزئیات آناتومی بدن اضافه می‌کند. وقاحت، اُبژه‌هایش را سوزانده و مصرف می‌کند. فرد از نمای نزدیک چیزی را می‌بیند که قبلاً هرگز ندیده است. نگاه تحریک‌آمیز پورنوگرافی، نگاه شهوت‌آمیز جنسی نیست، بلکه نگاه شهوت‌آمیز تباهی و بازنمایی است؛ سرگیجه‌ای ناشی از بیهودگی نمایش و فوران وقاحت (بودریار، ۱۳۸۶: ۵۱). تبیین نظریه بودریار در این باره به نظر می‌رسد گروهی از جوانان را نمایندگی می‌کند که از جنسیت خود در راه تجاری‌سازی و بهره‌مندی‌های مدرن فردی، دست به مبادله‌های نمادین جنسی می‌زنند. با نگاهی به شرایط اجتماعی جامعه امروزی ایران و محبوبیت رسانه‌ها در میان قشر عظیمی از جامعه

به‌ویژه جوانان، بازنمایی نقش درخشندگی و جنسی‌زده‌شدهٔ این شبکه‌ها در میان دختران جوان، عرصه‌ای گسترده و نامتناهی است.

انهدام امر واقعی، نقدی بر اغوا

بودریار «هرزه‌نگاری را بخشی از انهدام امر واقعی و یک وانموده می‌داند. جلوه‌های حقیقی که عدم وجود حقیقت را پنهان می‌کند» (بودریار، ۱۳۸۶: ۶۲). از نظر او «ستاره زن فیلم هرزه‌نگاری، با ایمپلنت‌هایش، جراحی‌های پلاستیک اضافی، تاتوها، آرایش بدن و تغییرات دیگر، می‌تواند زنی لوند و نمایشی را از آن تلقی کرد. او یک اُبژه فراواقعی جنسی است که واقعی‌تر از زنانی است که بیشتر مردان تا به حال احتمال مواجه‌شدن با آن‌ها را در زندگی واقعی داشته‌اند» (ریتزر، ۱۳۸۹: ۴۱۹). رسانه‌های مورد تأکید بودریار فراواقعیت‌هایی را می‌سازند که در درون خود افراد جذابی را نمایش می‌دهند که در عالم واقعیت کم‌ترین شباهت را با افراد عمومی جامعه دارند. این ویژگی جدید در رسانه‌های مدرن مجازی، وانمودی از حقیقتی است که وجود خارجی ندارد. در این خصوص، ویژگی منحصربه‌فرد اینترنت آن است که گستره بی‌نهایتی از موضوعات مستهجن بازنمایی شده در هرزه‌نگاری‌ها را به‌طور رایگان، ورای زمان و مکان، در اختیار افراد ناشناس قرار می‌دهد. شرایط فرهنگی جامعه مدرن، واقعیتی را برای تشخیص اصالت امر اجتماعی باقی نگذاشته است. انهدام امر واقعی، نقد زندگی تکه‌پاره‌شده جوانان در جهان معاصر است؛ تکه‌پاره‌هایی از زندگی این قشر مهم اجتماعی که با از بین رفتن خانواده به‌عنوان نهادی عقلانی و کاربردی، به‌نوعی از اخلاق‌زدایی در حوزه عمل و طرد بعضی از روابط پایدار، به روابط تکه‌تکه‌شده و اخلاق‌گرایی جدیدی منجر می‌شود. دختران جوان با تأثیر از فرهنگ جهانی و با انهدام اخلاق‌های پیشامدرن، در جستجوی راه‌های تازه‌ای برای سامان‌بخشی زندگی خود برآمده و به دنبال ائتلاف و پیوندهای کوتاه‌مدت‌تر و انعطاف‌پذیرتر است. او تعهد را در خارج از زندگی قرار داده و آن را واقعیتی لذت‌بخش و مدرن تلقی می‌کند.

سقوط انسان عمومی (انسان اجتماعی)

ریچارد سنت بر اضمحلال تدریجی زندگی عمومی کنشگران اجتماعی تأکید می‌کند. جامعه‌ای جهانی‌شدن که با فرهنگ یک‌دست در حال حرکت به سوی سقوط زندگی عمومی و همبستگی اجتماعی است. ریچارد سنت منتقد سرمایه‌داری است و اعتقاد دارد که سرمایه‌داری صنعتی و روند دنیوی‌شدن سبب شده تا انسان هرچه بیشتر به خودش واگذاشته شود، به‌طوری که ما شاهد پویایی، خصوصی شدن و ایده‌آل گشتن خانواده هسته‌ای به منزله تنها سنگر مقاومت در برابر از دست دادن زندگی عمومی هستیم. در واقع، سرمایه‌داری سبب تغییر جهت‌گیری هدایت شخص از بیرون به سمت درون است و نتیجه آن، پیدایش شخصیت خودشیفته است. ریچارد سنت بر فردگرایی و طرح این سؤال تأکید می‌کند که روابط در نهایت چه نفعی برای من دارد؟ تمام سؤالات فرد بر این قضیه

تأکید می‌کند که خویش خود چه نفع یا سودی از روابط می‌برد. ریچارد سنت منتقد فرهنگی است که روابط شخصی، سرد و ناشناخته جای روابط اجتماعی عمومی را گرفته و در مورد خطرات ناشی از فروپاشی حوزه عمومی جامعه هشدار می‌دهد (سنت، ۱۹۸۳: ۲۴).

تمدن شهری و انسان‌های بیگانه

ریچارد سنت در مورد شیوه زندگی به شکل جدید هویتی و فردی بر میدان شهری بسیار تأکید می‌کند. تمدن در شهرها به این معناست که با دیگران طوری رفتار کن که گویی آن‌ها بیگانه و غریبه‌اند؛ با فاصله با آن‌ها رفتار کن و در روابط با آن‌ها فاصله لازم برقرار کن. زندگی شهری تنها شکل زندگی است که در آن زندگی مشترک انسان‌های بیگانه ممکن است. زندگی در شهرها در حال حاضر فاصله زیادی با یک زندگی ایده‌آل دارد. ناشناختگی، غیرشخصی بودن و بی‌انگیزگی سبب می‌شود تا انسان‌ها کاملاً از عمومیت کنار بکشند، به جای این که در واحدهای اجتماعی مشخص در جستجوی خوشبختی باشند. ریچارد سنت از جماعت‌های خاص و پراکنده صحبت می‌کند که در جامعه شهری شکل گرفته‌اند. انسان‌ها در این جماعت‌ها می‌خواهند با کسانی در ارتباط باشند که تنها و تنها شبیه خودشان باشند. او این شکل جدید را نوعی قرنطینه‌های شخصی می‌داند که انسان‌ها را از تماس واقعی با یکدیگر محروم می‌کند (سنت، ۱۹۸۳: ۳۸۲). این پناه بردن به جماعت‌های محدود خارج از اجتماع، در نهایت به‌نوعی محلی‌گری تخریبی[1] تبدیل می‌شود؛ زندگی قبیله‌ای و کوچکی که به‌تدریج موجب سقوط عمومیت و شکل‌گیری کسالت و سردی در اجتماع است (کسلر، ۱۳۹۴: ۳۴۱).

جماعت‌های شهری مد نظر ریچارد سنت را می‌توان در خرده‌فرهنگ‌های جوانان در پاتوق‌های کافه‌نشینی، جماعت‌های هنری خاص یا مهمانی‌های خصوصی مشاهده نمود. جوانانی که جماعت خاص و کوچک خود را ساخته و ارتباط خود را با هنجارها، خانواده و در کل با جامعه قطع یا کم‌رنگ می‌کنند. این جوانان با محلی‌گری خاص خود، افرادی که شبیه خودشان نیستند را در این‌گونه جماعت‌ها راه نمی‌دهند. تبیین این جماعت‌ها این است که دیگر در این‌گونه جوامع افراد یکدیگر را حس نمی‌کنند، کمک کردن و همبستگی گروه‌های متفاوت اجتماعی کم‌رنگ یا شکننده شده است و باوجود آزادی فردی بیشتر، خسرانی از نوع فروپاشی همبستگی و بی‌تفاوتی اجتماعی گریبانشان را گرفته است. نمونه این جماعت‌ها را می‌توان در روایتی از ناظری و هنرپرور (۱۳۹۴) در کتاب «قهوه پسامدرنی و تفکر کافی‌شاپی» ملاحظه کرد. در این کتاب، جوانانی ترسیم می‌شوند که جماعت‌های روشنفکرانه و مدرنی را برای خود ایجاد نموده، از جهان اجتماعی بیرون از کافه خارج شده و فرهنگ

[1]. Destructive localism

جدیدی خلق می‌کنند. فرهنگی که فردگرایی و به‌نوعی انزوا و جدایی اجتماعی، تداعی خاص آن برای این گروه جوانان است.

نقد فرسایش هویت در شهر پسامدرن

به نظر می‌رسد اندیشه‌های جوانان در زمینه هویت آنان، به‌طور ویژه‌ای به زندگی در شهر پیوند خورده است. شهری مانند تهران برای برخی گروه‌های دختران جوان به نظر می‌رسد به شهری تبدیل شده که او را از قید و بندهای سنت آزاد می‌کند؛ آزادی فردی‌ای که به نظر می‌رسد برای آنان از تشکیل خانواده مهم‌تر شده است

ریچارد سنت در کتاب خود با عنوان «گوشت و سنگ»[1] درصدد تعمیق افکار و جهت‌دهی آن به سمت فرسایش هویت اجتماعی در شهر است. انتخاب این عنوان، در واقع، نقد شکل‌گیری ساختمان‌های بلند در کنار انسان‌ها است که مانند کنار هم قرار گرفته انسان به‌عنوان گوشت در کنار ساختمان‌های سنگی سرد است. این تصادفی نیست که او بر پیشانی این اثر معروف خود چنین نقلی را از ارسطو می‌گذارد: «شهر از انواع انسان‌های گوناگون تشکیل می‌شود، انسان‌ها یکسان، شهری را بنا نمی‌توانند بکنند». البته او در اینجا و بیش از هر چیز درصدد بررسی مسأله فقر حسی در فضای زندگی شهری است. اگرچه به ظاهر دوران معاصر و پسامدرن مهر آزادی را بر جبین آدمیان می‌زند، در واقع فضای شهری به‌تدریج مکان‌هایی را ندارد که انسان‌ها بتوانند در آن با خیال راحت پرسه بزنند و به این ترتیب از امکان تماس برخوردار باشند؛ بنابراین، فضاهایی که انسان‌ها می‌توانند در آن‌ها با یکدیگر در تماس قرار گیرند و از انزوا خارج شوند، هر روز محدودتر می‌شود؛ به‌طوری که انسان‌ها این انگیزه را پیدا می‌کنند که هرچه زودتر از آن‌ها بگذرند و نَه این که مقداری بنشینند و آنجا با دیگر افراد جامعه تعامل داشته باشند. در این حالت، با وجود عدم مکان‌های مناسب شهری، افراد به حال خود رها خواهند شد. شهرهای امروزه هرچه بیشتر به شکل شهرهایی درآمده‌اند که مناسب با نیازهای رانندگان اتومبیل‌ها هستند، نَه عابرین پیاده و در نقشه‌کشی آن‌ها به نیازهای عابرین پیاده توجهی نمی‌شود. در واقع، انسان‌های محفوظ در اتومبیل‌هایی از آهن و شیشه با ترافیک از هر نوع تماس با یکدیگر محروم می‌شوند (سنت، ۱۹۹۴: ۲۱). بررسی آمار مجردان در پژوهش‌های مختلف مؤید این موضوع است که بیشتر جمعیت جوانان مجرد در شهرهای مدرن و صنعتی حضور دارند. به این معنا که شهرها با ویژگی‌هایی از جمله جدایی و فضای کاربردی محض، مانعی بر تعامل آدمی فراهم می‌کند. روح سرد شهروندان در شهرهای مدرن، راه را برای رها شدن در فردیت جوانان باز گذاشته و مکان‌های تعامل اجتماعی و مشارکت اجتماعی را به مکان‌های تجاری و سرمایه‌دارانِ تبدیل کرده است. ترافیک شهری، شلوغی جمعیت، عدم سکوت و آرامش، رقابت در کسب درآمد و

1. Flesh and Stone

ماشینی شدن روابط در شهرها، حتی فرصت خیال برای تشکیل خانواده و ازدواج را برای جوانان شهری فراهم نمی‌کند و از بین بردن فضاهای غیرصنعتی در راستای منافع پولی، هر روز شهروندان این شهرها را از یکدیگر دور می‌کند.

ریچارد سنت در کتاب «خوردگی شخصیت»[1] کاملاً به سمت وحدت، انسجام، همبستگی و ثبات در مفهوم معقول هویت برمی‌گردد و می‌گوید در جهان مدرن انسان‌ها ناچارند مدام مکان‌ها و جایگاه شغلی‌شان را عوض کنند؛ همین سبب می‌شود تا نتواند زندگی‌نامه آن‌ها را بدون انقطاع روایت کرد و این امر موجب فرسایش هویت آنان است (سنت، ۱۹۹۵: ۴۵۸). در تحلیل نظریه ریچارد سنت، او منتقد فرهنگی است که هویت جمعی فرد را دچار فرسایش کرده و تأکیدی ماشینی بر پیگیری اهداف شخصی دارد. این نظر نمایش اشاعه فرهنگی در میان جوانان است که در عصر حاضر کم‌ترین جمع‌های همبسته ساز، کم‌ترین مسئولیت اجتماعی مشارکت‌کننده و در یک کلمه جوان عمومی را بدل به جوانی فراری از مسئولیت، فردگرا و منزوی کرده است. فرسایش هویت جمعی مورد نظر ریچارد سنت، خسران فرهنگ پسامدرنی است که بازاندیشی هویت تنها یکی از خسارت‌های مرگ انسان عمومی است و در نهایت کلام سِنِت، می‌توان نوعی پیش‌بینی فرسایش همبستگی اجتماعی را مشاهده نمود. در تحلیل نقادانه سنت می‌توان از بیزاری و بیداد خصوصیت و فردگرایی زندگی جوانان به‌ویژه دختران سخن گفت.

روش تحقیق

هدف این مطالعه فهم و تفسیر تجربه گروهی از دختران شهر تهران از تغییرات ابعاد هویتی (بازاندیشی هویت) و فردگرایی می‌باشد. به همین دلیل پارادایم تفسیری برای انجام این پژوهش انتخاب و از روش نظریه‌ی زمینه‌ای (گراندد تئوری) استفاده شد. این روش در مواردی به کار می‌رود که پژوهشگر علاقه‌مند به فهم معنای پدیده از نگاه و تجربه کسانی است که درگیر آن‌اند (مریام، ۲۰۰۹: ۲۲)؛ بنابراین پژوهشگران کیفی زمانی از این روش استفاده می‌کنند که می‌خواهند بفهمند: مردم چه تفسیری از تجربه خود دارند؟ چگونه جهان خود را می‌سازند؟ چه برداشتی از تجربه خوددارند؟ (افراسیابی و همکارن، ۱۳۹۹: ۵). مشارکت‌کنندگان این پژوهش، دختران ۱۸ تا ۳۷ سال ساکن شهر تهران بودند. برای جمع‌آوری داده‌ها با ۱۴ دختر ساکن شهر تهران مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته انجام شد و پژوهش از جهت داده به اشباع نظری رسید. برای انتخاب مشارکت‌کنندگان از روش نمونه‌گیری هدفمند استفاده شد. از میان استراتژی‌های مختلف نمونه‌گیری هدفمند، نمونه‌گیری گلوله برفی یا زنجیره‌ای به کار گرفته شد. مصاحبه‌ها به‌طور میانگین بین ۵۰ دقیقه تا ۲ ساعت زمان برده و در مواردی در چندین جلسه مصاحبه ادامه یافت.

1. The Corrosion of Character

مدت‌زمان فرایند جمع‌آوری داده و فرایند مصاحبه بیش از یک سال به درازا کشید. تحلیل داده‌ها با نظام کدگذاری نظری انجام شد. در این نوع کدگذاری که خاص روش نظریه زمینه‌ای است، سه مرحله کدگذاری طی شد: کدگذاری باز، کدگذاری محوری و کدگذاری گزینشی. در مرحله کدگذاری باز متن مصاحبه‌ها سطر به سطر خوانش و مفهوم بندی شد. در کدگذاری محوری این مفاهیم کنار یکدیگر قرار داده شد و بر اساس هم‌پوشانی معنایی به‌صورت مقولات محوری درآمد و در نهایت مقوله هسته در سطحی انتزاعی‌تر از دو مرحله پیشین حاصل شد. ذکر این نکته ضروری است که فرایند کدگذاری داده‌ها از مصاحبه دوم به بعد آغاز شد و تا پایان کار تحلیل، مصاحبه و تحلیل به‌صورت هم‌زمان پیش رفت.

جدول ۱. مشخصات دختران مشارکت‌کننده

ردیف	نام	سن	تحصیلات	شغل	رشته تحصیلی
۱	مهتاب	۳۷	دکتری	مدرس دانشگاه	علوم سیاسی
۲	حنا	۲۸	دیپلم	آرایشگر	متوسطه
۳	سارا	۳۷	لیسانس	بلاگر	زبان انگلیسی
۴	ندا	۱۸	دانشجوی کارشناسی	بیکار	کامپیوتر
۵	زهرا	۳۰	فوق‌لیسانس	حسابدار	حسابداری
۶	نسرین	۲۱	دانشجوی کارشناسی	زیبایی	معماری
۷	نگار	۲۱	دانشجوی کارشناسی	زیبایی	علوم تربیتی
۸	مونا	۲۴	کارشناسی	بازاریاب	روان‌شناسی
۹	سحر	۲۵	کارشناسی ارشد	منشی	ارتباطات
۱۰	طناز	۳۳	کارشناسی	مربی باشگاه	علوم ورزشی
۱۱	سهیلا	۳۳	کارشناسی ارشد	مربی باشگاه	تربیت‌بدنی
۱۲	نوشین	۳۴	لیسانس	بازیگر	هنر
۱۳	منیره	۳۴	کارشناسی ارشد	کارمند	مدیریت بازرگانی
۱۴	ستایش	۲۰	دانشجوی کارشناسی	بیکار	روان‌شناسی

اعتباربذیری: برای افزایش اعتبار یافته‌ها، ارتباط نزدیک و توام با اعتماد با مشارکت‌کنندگان ایجاد و در طول بیش از یک سال گردآوری داده، این ارتباط حفظ شد. کنترل توسط اعضا (دیپوی و گیتلین، ۲۰۰۵) در سرتاسر فرایند گردآوری داده‌ها برای ارزیابی درستی مشاهدات و تفاسیر پژوهشگر، به کار گرفته شد. مفاهیم برساخته و نتایج پژوهش به‌طور مرتب در فرایند کار و بعد از اتمام تحلیل داده‌ها با مشارکت‌کنندگان در میان گذاشته شد. پژوهشگران در این مطالعه با مقایسه‌های مداوم صحبت‌های مشارکت‌کنندگان در کنار توجه به بازخورد آنان از تحلیل‌ها، تلاش کردند به سطح مناسبی از اطمینان در پژوهش دست یابند. همچنین بخش زیادی از مصاحبه‌ها (با

رضایت کامل مشارکت‌کنندگان) ضبط شد و بخش دیگر با توجه به نظر مشارکت‌کنندگان مبنی بر عدم رضایت ضبط صدا، به‌صورت هم‌زمان در حین مصاحبه یادداشت گردید.

ملاحظات اخلاقی: پیش از شروع مصاحبه، رضایت مشارکت‌کنندگان جلب شد. همچنین با توضیح هدف، موضوع و شیوه پژوهش، مصاحبه‌شوندگان با روند کار آشنا شدند تا در صورت تمایل نداشتن به شرکت در مصاحبه قدرت اختیار و انتخاب کافی به آنان داده شود. حفاظت از اطلاعات شخصی و خصوصی افراد بُعدی بسیار مهم در کار پژوهشی است؛ به همین دلیل پژوهشگر با رضایت کامل و با اجازه هر فرد شرکت‌کننده در پژوهش به ضبط، یادداشت و استفاده از داده‌ها اقدام کرد و به افراد اطمینان داده شد که اطلاعات به‌طور محرمانه محافظت خواهند شد. از جمله این اقدامات که برای جلوگیری از فاش شدن هویت واقعی مشارکت‌کنندگان به‌کاربرده شد، استفاده از اسامی مستعار در ثبت اطلاعات آنان بود.

یافته‌ها

داده‌ها با استفاده از روش کدگذاری نظری تحلیل شدند. در مرحله کدگذاری باز ۹۴ مفهوم اولیه و ۸ مقوله اصلی استخراج شدند. در مرحله کدگذاری محوری، روابط بین این مفاهیم و مقولات بررسی و مقولات و مفاهیم تلفیق‌پذیر در یکدیگر ادغام شدند؛ در نهایت، در مرحله کدگذاری گزینشی مقوله نهایی و هسته شکل گرفت. مفاهیم و مقولات جدول (۲) نمایی از شرایط علی، شرایط زمینه‌ها، شرایط مداخله‌گر، پدیده، استراتژی‌ها و پیامدهای بازاندیشی هویت و فردگرایی را نشان می‌دهد. مقوله نهایی حاصل از بررسی‌ها «طغیان فردگرایی» است. این مقوله روایتگر سنخی از سنخ‌های متنوع بازاندیشی هویت و فردگرایی در میان دختران در شهر تهران است. چندوجهی بودن و التقاط مفاهیم مدرن با زیست جهان جوانان، زمینه‌های متعددی را برای سبک زندگی این گروه اجتماعی ایجاد کرده است. در ادامه داده‌ها بر مبنای اظهارات مشارکت‌کنندگان و دریافت و تحلیل پژوهشگران به‌صورت شرایط علی، شرایط زمینه‌ای، شرایط مداخله‌گر، استراتژی‌ها و پیامدها صورت‌بندی شده‌اند.

جدول ۲- مفاهیم و مقوله‌های استخراج‌شده از داده‌ها

مفاهیم	مقولات اصلی
عادت به خرید، لذت بردن از مصرف نمایشی، مصرف نمایشی، کسب منزلت با مصرف، جلب توجه مصرف‌گرایانه، شأن قائل شدن برای ولخرجی، کلاس اجتماعی با مصرف، تمایزگرایی مصرفی، مصرف برای مصرف، لذت بردن از اسراف، تفریحی دانستن خرید، آرامش گرفتن با خرید، دوری از ناراحتی‌ها با مصرف و خرید، نمایش خود با مصرف، مصرف لاکچری	مصرف‌گرایی افراطی
انتخاب لذت‌های زودگذر، لذت‌طلبی افراطی، لذت‌جویی، مرز قائل نشدن برای لذت بردن، عیش طلبی، عدم پذیرش چارچوب در تمایلات فردی لذت‌طلبانه، عدم توجه به	حداکثر سازی لذت و شعف

مفاهیم	مقولات اصلی
مضرات لذت خواهی افراطی، تعریف با اصل لذت بردن از زندگی، دوری از هرگونه محدودیت در خوش‌گذرانی، استفاده از هر ابزاری برای خوش بودن، تجربه مصرف مواد برای کسب لذت فراوان، مصرف مشروبات الکلی برای لذت زیاد، عدم ترس از مصرف مواد برای به دست آوردن طغیان لذت، بی‌باکی در لذت‌جویی، هیجان‌خواهی و شورطلبی افراطی	
تنفر از حضور در جمع‌های فامیلی، عدم تمایل به حضور در میهمانی‌های خانوادگی، خانواده‌گریزی، اجتماع گریزی، هنجار گریزی، تمسخر هنجاری‌های جمعی جامعه، طرد ارزش‌های جمعی، عدم تمایل به مشارکت‌های اجتماعی، بی‌تفاوتی افراطی، فردگرایی خودخواهانه	گسیختگی همبستگی جمعی
در لاک تنهایی فرورفتن، جذابیت جهان فردی جدید، انتخاب تنهایی، تنهایی معنا نگر، عادت کردن به‌تنهایی زیستن، عدم پذیرش ورود فردی دیگر به‌تنهایی، عدم تمایل به بر هم زدن تنهایی، نمایش انزوا در شبکه‌های اجتماعی، تمایل به تنها دیدن شدن، امتیاز قائل شدن برای تنهایی، مستقل شدن از خانواده و تنهایی زندگی کردن، ترجیح تنهایی، دل‌بستگی به انزوا	انزوای انتخابی و شخصی دیدن زندگی
فراغت‌های کافه‌محور، مهمانی‌های مختلط، تفریحات هیجانی، طبیعت‌گردی‌های مدرن، باهم باشی‌های گروهی، خودی ساختن از جمع‌های دوستی، سیالیت درگذران اوقات فراغت، ایده محوری درگذران اوقات فراغت، تفریحات هنجارشکنانه و پرشور	فراغت‌های پرشور و مدرن
روابط متنوع مجازی، لذت‌طلبی در فضای دیجیتال، فردگرا شدن بازندگی در فضای مجازی، زندگی اینستاگرامی، اختصاص زمان زیادی بری وب گردی، تنوع‌طلبی‌های غیرواقعی، نمایشی شدن زندگی در فضای مجازی، نقش‌های دروغین زندگی در فضای مجازی، کناره‌گیری از اجتماع با حضور در فضای مجازی، شغل‌های فردی در فضای مجازی، شرط‌بندی‌های مجازی، کسب درآمد در فضای مجازی، عدم تحرک و تنبل شدن با زیست مجازی، بی‌اهمیت شدن ارتباط واقعی با دیگران به‌واسطه زیست مجازی، تغییر روابط اجتماعی با زیست فضای مجازی	زیست مجازی
تمایل به روابط زودگذر، سیالیت ارتباطی جذاب، عدم تعهد در روابط دوستی، عدم اعتقاد به عشق‌های بلندمدت، تمایل به هم‌بالینی‌های خارج از هنجار، تمایل به غریبه شناخته‌شدن، علاقه به دوستی‌های زودگذر، تنوع‌طلبی در ارتباط با جنس مخالف، تعهد نداشتن در روابط، عادی پنداشتن بسیاری از تجربه‌ها با جنس مخالف	علاقه به ناشناختگی و تنوع در سطحی بودن روابط

شرایط علّی

گسیختگی همبستگی جمعی، افول سرمایه اجتماعی و تمایل به فردگرایی از جمله مفاهیم جدیدی است که در جهان زیست مدرن، بحث داغ محافل اجتماعی فرهنگی و دانشگاهی است. بحث داغی تا حد مسأله شدن پیش رفته و بسیاری از جوامع برای حل آن به دنبال تدبیری می‌باشند. اضمحلال زندگی گروهی، فرسایش همبستگی‌های اجتماعی و کم‌رنگ شدن سرمایه اجتماعی زندگی جمع‌گرایانه

افراد به‌ویژه جوانان را در جامعه معاصر دچار چالش نموده است. همان‌گونه که ریچارد سنت از بزرگ‌ترین جامعه‌شناسان ناقد جامعه سرمایه‌داری ابراز می‌کند سرمایه‌داری صنعتی و روند دنیوی شدن امور انسان معاصر را بیش از هر چیزی به خود واگذار کرد و او را به فردیت مطلق هدایت می‌کند. ریچارد سنت نتنها از ویرانی زندگی عمومی نقد انتقاد می‌کند، بلکه در نهایت نگران روابط شخصی و صمیمی افراد نیز است. او به‌نقد فرهنگ ترویج‌دهنده روابط ناشناخته می‌پردازد و معتقد است این فردگرایی زندگی افراد را تهدید می‌کند (کسلر، ۱۳۹۴: ۳۳۸؛ مداحی و همکاران، ۱۴۰۰).

سحر ۲۵ ساله، دارای مدرک کارشناسی ارشد علوم ارتباطات و منشی کلینیک زیبایی در غرب تهران از علاقه خود به دوری از جمع و همبستگی اجتماعی این‌گونه سخن می‌گوید:

«به نظر من یکی که اصلاً جذاب نیست تو خونه باشی و عمو یا عمه‌ت بیان، بری بشینی پای بحث و حرفشون که چی بشه؟! بدم میاد از حضور تو جمع‌های فامیلی و شب‌نشینی این شکلی، من ترجیح می‌دهم به ذوق خودم باشم و بهم هر چی می‌خوان بگن تا به میل دیگران رفتار کنم. خونه گرفتم و دوست داشتم مستقل باشم. اولش هم گفتن مال بابا خوردن نداره، اگه می‌تونین مثل من از همه بِکنین و خودتون پول در بیارین».

نگار، ۲۱ ساله دانشجوی کارشناسی علوم سیاسی و شاغل در سالن زیبایی نیز از تمایل به فردگرایی و تمسخر هنجارهای جامعه سخن می‌گوید:

«اخلاق مزخرف منه یا این که بقیه مزخرفن، اینه که بدم میاد کاری رو که بقیه میگن انجام بدهم، من چیزی رو بخوام باشه، باید باشه و بهش می‌رسم، به هیچ عنوان هم واسم مهم نیست بقیه و مردم چی میگن، خیلی چِرت به نظر می‌رسه که واسم بقیه تکلیف تعیین کنند. همین الان هم با خانوادم خوب نیستم، دائم گند می‌زنند تو حالم، میام سالن که پیششون نباشم تا آخر شب، فقط برای خواب می‌رم خونه، اونم مستقیم توی اتاق، حالِ غرغر شنیدن و نصیحتم ندارم، جای خنده و تأسف داره که مثلاً پشت سرم می‌گن دختر نباید فلان کنه، این‌جوری رفتار نکن، اینا مال قبلاناست، باید بهشون خندید فقط».

انزوای انتخابی و شخصی دیدن زندگی

گسترش فردگرایی مدرن که موجب انفصال در زیست جهان سوژه‌ها، تنوع و ناهمگنی زندگی آنان شده. تجربه زندگی به صورت فردی، رها و توام با تنهایی خواهی را برای جوانان به تکه‌پاره‌هایی از تنهایی و انزوا تبدیل نموده است از پیامدهای حرکت به سمت فردیتی طغاین‌گر می‌باشد. متلاشی کردن آیین‌های همبسته سازی مانند ازدواج و خانواده‌گرایی به شکلی کاملاً مبتذل و به شدت بورژمابانه به آیینی تمام قد برای تنهایی و انزوا درآمده است. پدید آوردن گسست از پیوست، ویژگی زمانه مدرن و معاصر است. گسست از اجتماع و فرو رفتن در لاک عزلت و تنهایی نتیجه فردگرایی برخی از دختران در شهر تهران است که حالا دیگر خروج از این نوع زیست برایشان امری سخت و پر

مشقت شده است.

طناز ۳۳ ساله، مربی باشگاه بدن سازی در منطقه ۴ تهران، از مستقل شدن علاقه به تنهایی زندگی کردن و دلبستگی به این تنهایی سخن می‌گوید:

«دختری که از خانواده جدا شه، تک و تنها بیاد از شهرستان اینجا کار کنه، دیگران رو مجبور به احترام گذاشتن می‌کنه، من همیشه خواسته‌هام گرون و باارزش بودن، واسشون جنگیدم، از تنهایی لذت می‌برم و خیال از دست دادنش رو هم ندارم. انقدر بدم میاد از کسایی که با دیگران زندگی می‌کنند، همه بهشون می‌گن چه دختر سر به راهی، مگر سر به راه بودن فقط با خانواده بودن و تو سری خوردنه؟! به نظرم زندگی که انتخاب کردم رو بغلش می‌کنم، عاشق تنهایی‌ام، توی آیینه همیشه کسی رو می‌بینم که خودم انتخابش کردم، نه یک مترسک که شبیه خواسته‌های دیگران هست».

ندا ۱۸ ساله، دانشجو ترم اول کامپیوتر نیز زندگی خود را مسأله شخصی و نوع گذراندن آن را به خود مربوط می‌داند:

«زندگی منه، می‌خوام گند بزنم بهش بره، به کسی ربطی نداره چیکارش می‌کنم من. یارو برگشته بهم میگه تو ۱۸ سالته بچه‌ای، خوشحالم از این که بگم ۶ ماه سینگلم، واس خاطر پسر نمیرم خودمو بکشم، از تنها بودن و سینگل بودنم کیف می‌کنم، تو بیو اینستام ببینی، سینگلی موج می‌زنه».

حداکثرسازی لذت و شعف

به نظر می‌رسد که زندگی، خود برای جوانان در حال مصرف شدن به صورت خصوصی و شخصی، غرق در لذت و طغیان احساسات است. زندگی لذت‌طلبانه تبدیل به کالایی مصرفی شده که دائماً باید آن را در اشکال مختلف مصرف کرد. متناسب با این روال و آرمان لذت، دختران دوران مدرن به دنبال لذت‌گرایی و تنوع آن را در حد بی نهایت هستند. در حقیقت در طی انجام مصاحبه‌ها به صورت هدفمند با جوانانی روبرو می‌شویم که زندگی خود را با برنامه‌هایی سراسر از لذت و شعف در گذران اوقات فراغت سپری می‌کنند.

نسترن ۲۱ ساله، شاغل در یکی از سالن‌های زیبایی تهران، از لذت بردن بدون محدودیت از زندگی و مصرف مشروبات الکلی و مواد مخدر در میان دوستان خود این‌گونه سخن گفت:

«یک بار فقط پا به این دنیا گذاشتیم، این مضوع باعث میشه زمان رو از دست ندیم، اکیپ خودمون فقط هستیم و بله گاهی نوشیدنی (مشروبات الکلی) می‌خوریم. کوک و دراگ هم من امتحان کردمش ولی زیاد نه؛ اما دوستام بعضیاشون جداً عادت کردن بهش. به نظرم هرکی انتخاب زندگیش دست خودش هست و بعضی آدما که ممکنه منم شامل اونا بشم، بخوام محدودیت‌های مختلف رو زیر پام بگذارم و گاهی دست به یه کارایی بزنم که حال

بهتری بهم دست بده، به قول بچه‌ها بریم بالا».

ستایش ۲۰ ساله، دانشجوی کارشناسی روان‌شناسی، نیز مانند نسترن دوره جوانی خود را با گذران بر اساس لذت و شعف توضیح داده و معتقد است باید از این دوره با لذت فراوان استفاده کند:

«نمی‌خوام مثل بابا مامانا هی حسرت این رو بخورم که از دنیا خیر ندیدم، مگه چند بار من ۱۹، ۲۰، سالگی رو تجربه می‌کنم، نمی‌خوام ۱۰ سال بعد بگم دستم به چایی خورد و ریخت رو تقویم زندگی و کل روزاش تلخ شده. نه به هیچ کسم اجازه نمی‌دم مانع این بشه که از زندگی لذت ببرم، اونجوری که می‌خوام زندگی می‌کنم و به خودم مربوطه چطوری بخوام ازش استفاده کنم. باور کن دلم می‌خواد با دوستام دور هم جمع شیم و گوشی بزارم کنار و ساعت‌ها هیشکی کاری به کارمون نداشته باشه».

شرایط زمینه‌ای

در بخش شرایط زمینه‌ای، به زمینه‌های اصلی ایجاد فردگرایی، لذت‌طلبی و عدم تعلق به همبستگی‌های جمعی در میان دختران شهر تهران می‌پردازیم.

زیست مجازی، حضور گسترده در فضای شبکه‌های اجتماعی، عادت کردن به این فضا، شکل‌گیری روابط گسترده و متنوع در فضایی مجازی، این حوزه پر نفوذ را تبدیل به زیست مکانی جدید و حتی واقعی‌تر از واقعیت تبدیل کرده است. فضایی که به نوعی با ارائه امکانات جدید در برقراری ارتباط‌های انسانی، اشتغال و حتی زندگی، زمینه‌هایی از بروز سبک‌های جدید زندگی و شکل‌گیری فردگرایی را تسهیل نموده است.

سهیلا ۳۳ ساله، مربی باشگاه ورزشی بانوان، معتقد است فضای مجازی به ویژه اینستاگرام بسیاری از اصول زندگی را تغییر داده و او در میان مراجعه‌کنندگان به باشگاه را نیز مشاهده می‌کند:

«شما نمی‌تونی بگی همه چیز مثلاً اینستا بده یا خوبه، اینا نسبی هست. نمی‌شه صفر و صدی بهش نگاه کرد؛ اما بله این حرف درسته که بسیاری از ورزش‌جوهای ما میان اینجا که با لباس لِگ ورزشی برای پیج اینستاشون عکس بگیرن یا کلیپ بسازن، با مثلاً برای دوست پسرشون بخوان فیلم بگیرن. به نظرم کاری که تلگرام و اینستا کردن، اینه که هم راحت‌تر می‌شه ارتباط برقرار کرد؛ مخصوصاً برای نسل جوان و هم این‌جوریه که کسی رو نخوای می‌تونی کاتش کنی و رابطه رو با و دیگری رِل بزنی».

حنا ۲۸ ساله، آرایشگر بوده و دارای صفحه شخصی ایسنتا بالای ۴۰ هزار فالوور است. وی معتقد است فضای مجازی هم زمینه خوبی برای کار و شغل بوده و همچنین زمینه شکل‌گیری رابطه با جنس مخالف است.

«ببینید پِیجم رو (صفحه شخصی در اینستاگرام) خیلی‌ها دارند، بالای ۴۰ کا (هزار)، فالوور دارم. این یعنی این که خیلی‌ها منو می‌شناسند. بیشتر مشتری‌های من از این طریق منو

شناختن، اومدن کارمو دیدن و مشتری ثابت شدن، خب از اون طرف هم که نگاه می‌کنی، خب پسرای مختلفی هم هستند توی پیج میان پیشنهاد می‌دهند و شمام دستت بازه اگه دنبال رابطه باشه، بری تو پیجش بشناسیش این کیه، کیا واسش کامنت می‌ذارند، سینگله با رِل ثابت داره».

فراغت‌های پرشور و مدرن

گذران اوقات فراغت پرشور و مدرن در میان جوانان نشان‌دهنده‌ی تغییر تمایلات و هویت‌هایی است که تحت تأثیر مدرنیته، متعاقباً مصرف‌گرایی‌های نمایشی، احساس نیاز در مصرف لذت‌های متنوع و در نهایت حذف خودهای هنجارمند از زندگی اجتماعی است. امیالی پراکنده و تنوع خواه که بر ماهیت ناپیوسته و بی‌ثبات تجربه تأکید می‌کند. اوقات فراغت به این معنا، حاکمیت تمایلات لذت‌طلبانه و خوش‌گذرانی است. گذران اوقات فراغت به معنا و فرم‌های جدیدش، نوعی شرایط را طلب می‌کند که جوانان عصر مدرن پایه ثابت شرایط آن به نظر می‌رسد. سبکی از گذران اوقات فراغت که با لذت‌طلبی طغیان‌گر عجین شده و این خود ترکیبی از اندیشه و عمل را در ایجاد سبک زندگی جدید فراهم می‌کند.

مونا، ۲۴ ساله و بازاریاب است. وی ظاهری متفاوت و مدرن دارد. او معتقد است زندگی را باید در سفر، تفریح و هیجان مشاهده نمود. وی خود را فردی هیجان‌طلب دانسته و معتقد است زندگی در تفریح و خوش‌گذرانی خلاصه می‌شود:

«یه مرضی دارم من، اونم اینه دلم می‌خواد در حدی خوب بگذره که دهنمون سرویس شه، یعنی یه روز وقت خالی شه. پاشی بری شمال یا بری شبا با خستگی با بچه‌ها مست کنیم، اصلاً هرچی فکرشو کنی باید تجربه کرد به نظرم تو این سن. تفریح هم گروهی حال میده نه تنهایی، آره دیگه همه جور آدم هستن بینمون، از کسایی که چند ساله دوستیم تا افرادی که تازه بهمون ملحق شدن».

شرایط مداخله‌گر

علاقه به ناشناختگی و تنوع در سطحی بودن روابط، غریبگی، اغوا در روابط، سطحی بودن و سیالیت، مفاهیمی هستند که در بازاندیشی هویت دختران در شهر تهران دائماً در حال چرخش و بروز می‌باشند. با نگاهی اجمالی به نظر مشارکت‌کنندگان در رابطه با تمایل به ناشناختگی، غریبه فرض شدن و زیست‌شهری در آن می‌توان در این جمله زیمل تأمل کرد «شهر موجودیتی جامعه‌شناختی است که بُعد مکانی دارد». مطلب بالا پر از طنین این واقعیت است که شهر تهران محملی برای بازاندیشی هویت فردگرا در میان دختران است. زندگی در شهر مدرن تهران با در هم رفتن سریع تصاویر در حال تغییر و با محرک‌های ناگهانی و غیرمنتظره بی‌شمار، فرصت‌های جدید متنوعی را برای

جوانان در عرصه انتخاب نوع زندگی فراهم می‌کند. این قضیه باعث به وجود آمدن و ظهور مناسبات اجتماعی جدید در میان جوانان می‌شود که منشأ آن شهر تهران است. همان‌گونه که لوئیس زندگی در شهر تهران شیوه‌ای جدید از گذران اوقات را خلق کرده است. در تهران با خیل عظیم جوانانی روبرو هستیم که پرسه‌زنی را به شکل عیان می‌توان در آن مشاهده نمود. تفریحات دور و دور و تنوع‌خواهی تمام‌عیار که همه چیز را به‌صورت مقطعی و گذرا تجربه می‌کنند؛ بنابراین می‌توان گفت که برای گروهی از دختران تهرانی، عصر غریبگی، سیالیت در روابط با جنس مخالف و اغوا، عصر لذت‌طلبی، تنوع‌طلبی، مصرف‌گرایی و دعوت به کافه‌نشینی است که دیگر یک انتخاب نیست و گویا تبدیل به وظیفه ارادی شده است. ظهور فرهنگ لاادری‌گری که به‌واسطه شخصیت لذت‌گرا عمومیت‌یافته است. تهران به‌عنوان شهری مدرن فضای ایده‌آل برای پذیرش سبک‌های زندگی و گذران اوقات فراغت متفاوت در زمان‌ها و مکان‌ها متفاوت است (مداحی و همکاران، ۱۴۰۰).

منیره، ۳۴ ساله و کارمند اداری است. وی هدف از شاغل شدن خود را مهاجرت به شهر تهران و زندگی در شهری بزرگ و عدم شناخته شدن در آن می‌داند.

«کلی نشستم خوندم تا تهران استخدامی قبول شم، انصافاً قبولیش سختم بود، ولی دوست داشتم بیام اینجا. چرا؟ به دلیل این که تهران بهترین شهر ایرانه، اینجا می‌تونی جوری که می‌خوای زندگی کنی، نمی‌شناسی کی هستی تو اصلاً، با کی میری با کی میای، دخالتی نمی‌کنند، مردم فرهنگشون بالاست».

نوشین، ۳۴ ساله و بازیگر تئاتر و سینماست. وی روابط مختلف با جنس مخالف را برای خود امری عادی دانسته و معتقد است این مسائل دیگر جای بحثی برایش ندارد:

«این که الان شما ازم می‌پرسی در مورد روابطم، این اول مسأله کاملاً شخصی هست و دوماً این موضوعات دیگه برای من یکی حل شده. عادیه بخوام ارتباط داشته باشم و دوستای زیادی دارم که قاطیشون پسر هم زیاد هست. لول‌بندی شدن و با بعضی‌ها خیلی صمیمی و بازی‌ها سوشیال فرندم».

پیامدها

بازاندیشی هویت، فردگرایی و سطحی شدن لذت‌های فردی، ارتباط‌های مجازی و ... همه پیامدهایی داشته که می‌توان مصرف‌گرایی را در این فرایند بازاندیشی هویت بسیار مؤثر و تبیین‌گر مشاهده کرد. مصرف‌گرایی که با فراکتال ارزش‌های، گزاره‌هایی جدید از هویت برای دختران در شهر تهران خلق نموده و به نوعی ذائقه مصرف ذهنی خرید را برای آنان تغییر داده است.

ندا ۱۸ ساله، دانشجوی ترم اول کارشناسی کامپیوتر خرید کردن را برای خود منزلت و کلاس اجتماعی دانسته و از نمایش آن لذت می‌برد:

«اینو نمی‌شه به بقیه گفت، ولی این که می‌گی واقعیت رو بگم، واقعیت اینه که خرید می‌کنم

که پستش رو بذارم تو پیجم، این که دوستام ببینن بهم لذت میده، خیلی هم مهمه کامنتشون چیه و مخصوصاً بعضی‌ها خیلی مهم‌تر هستند. کیه بگه جلب توجه و دیده شدن رو دوست نداره؟ این که بهت احترام بذارند از هوا که نمیاد، باید یه جوری ببیننت یا خیر؟».

مهتاب، ۳۷ ساله و دارای مدرک دکتری نیز سخنانی مشابه با ندا دارد:

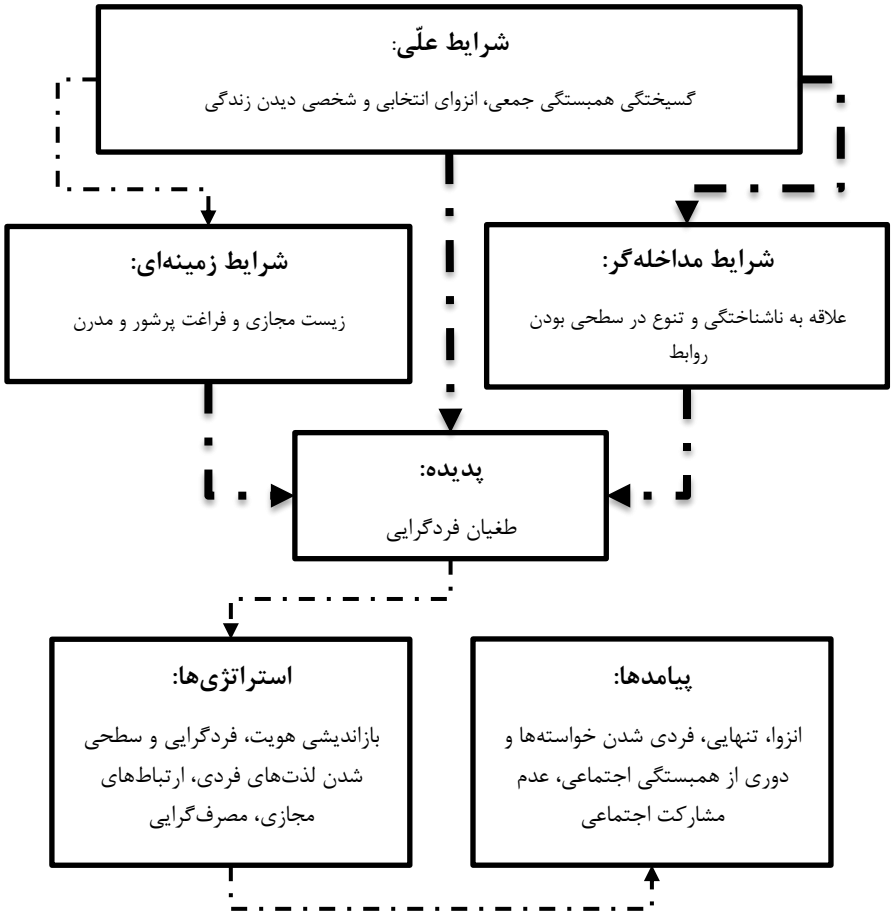
«این روزها اگر استوری نگذارید، اگر لباس مارک نپوشی، به روز نباشی بهت عقب‌مانده می‌گویند. چه بخواهی چه نخواهی فضای جهان این‌گونه شده است. به قولی باید لاکچری باشی، حتی من دختر اگر لاکچری نباشم، کسی سمتم نمیاد».

بحث و نتیجه‌گیری

رویکرد مقاله حاضر متکی بر تجزیه و تحلیل نگاه‌های متفاوتی است که در قلمروهای متنوع زیست جهان دختران به‌عنوان یک مسأله اجتماعی مطرح می‌شود. مسأله‌ای اجتماعی که حالا با ابعاد مختلف و روندی مدرن در حال گسترش بوده و ویژگی‌های از فردگرایی مدرن، بازاندیشی هویت فردی و خواسته‌هایی جدید از زیست را به نمایش می‌گذارد. برای پی بردن دلایل بازاندیشی هویت و فردگرایی در شهر تهران، بیش از هر چیزی ضروری است که به زمینه‌ها، عوامل علی و معانی کنش‌هایی که سوژه‌ها برای کنش خود قائل هستند، پرداخت. این پژوهش با رویکردی امیک، دختران جوان را سوژه‌ها و عاملینی فعال دانسته که با توجه به شرایط متفاوت جهان معاصر زیست جهانی جدید را انتخاب کرده‌اند. زیست‌جهانی که لذت و ندامت، خوشی و انزوا، اضطراب و سرخوشی را توأمان داشته و چالشی جدید را خلق نموده است.

مطابق مدل پدیدارشده، محور اصلی، طغیان و افسارگسیختگی فردگرایی و بازاندیشی هویت است. کنشی با بازاندیشی‌های مختلف هویتی که به ما می‌گوید چه چیزی در هویت‌پذیری برخی دختران در شهر تهران در جریان است. در جهان معاصر ما شاهد پدید آمدن فرمی از بازاندیشی هویت هستیم که نتنها در ایران بلکه به استناد پژوهش‌های خارجی، به مسأله‌ای جهانی بدل شده است. از شرایط علی بازاندیشی هویت اشاره‌شده در مدل پارادایمی، گسیختگی جمعی، انزوا و تنهایی و حداکثرسازی لذت‌ها و تمایلات فردی از عوامل بااهمیت محسوب می‌شوند. گسیختگی که نتیجه نمایش مستمر فرهنگ مدرن و درخواست‌های مصرانه نظام فرهنگی سرمایه‌داری و دنیای صنعتی است. نظامی از فرهنگ مصرف‌گرا و منفعت‌طلب به شکلی جهانی در حال اشاعه است که سطح شایستگی اجتماعی را بر فردگرایی و لذت‌طلبی آن هم در نهایت حدش می‌داند. فردی شدن و فردی دیدن تمامی امور زندگی و تأکید بر منافع فردی، اولین قربانی‌اش هویت‌های جمع‌گرا و همبستگی اجتماعی است. در واقع در اینجا باید گفت ایدئولوژی فردگرایی و رهایی از قید و بندهای هنجارساز اجتماعی نقش خود را با تمام قدرت ایفا کرده و با اغوای جوانان آنان را به لاک خصوصی‌گرایی می‌کشاند. این فردی شدن و فردی دیدن تمامی امور در میان دختران، همسو است با نظریه

بازاندیشی مورد تأکید گیدنز در رابطه با آزادی و حق انتخاب‌های فردی در جهان مدرن (گیدنز، ۱۳۷۷). پژوهش‌های مداحی و همکاران (۱۴۰۰)، زارع و همکاران (۱۳۹۹)، باقری، مداحی و لطفی خاچکی (۱۳۹۸) و چابکی (۱۳۹۶) نیز نقش عوامل فردی را در فرهنگ‌پذیری جوانان مؤثر می‌دانند.



نمودار شماره (۱): مدل پارادایمی پدیده فردگرایی

آپوستولو و همکاران (۲۰۱۷) و همیوان و همکاران (۲۰۱۸) نیز در پژوهش‌های خود تغییرات تمایلات فردی جوانان و حرکت آنان به سمت زندگی به شکل تنهایی را نوعی انتخاب فردگرایانه و خارج شدن از محدودیت‌ها می‌دانند. در بخش بعدی مدل، شرایط زمینه‌ای مجموعهٔ خاصی از شرایط است که در یک زمان و مکان خاص جمع شده تا مجموع اوضاع، احوال و مسائلی را پدید آورند که اشخاص با عمل و تعاملات خاص به آن‌ها پاسخ می‌دهند. زیست مجازی، زندگی در فضایی دیجیتالی

و گذران اوقات فراغت به شکل مدرن آن، شرایطی است که در تجربه زیستی جدید را برای برخی جوانان ایجاد نموده و فرایند جداسازی اجتماعی آنان و دوری از نقش‌های هنجاری‌ساز را برای‌شان فراهم می‌کند. تعاملات گسترده و تنوع در اوقات فراغت، تنوع در برنامه‌های زندگی و نوع گذران زمان، مواردی است که با بازاندیشی هویت‌های جدید تحقق پیدا کرده و فرد را غرق در انگیزه‌های شخصی شده می‌کند. در این بین دختران در شهر تهران، با زیست مکانی شهری و شاید بتوان گفت پساشهری مواجه هستند. در در واقع می‌توان تهران را شهری دانست که حاد واقعیت در آن به معنای کامل رخ داده است. شهری که در آن واقعیت و هنجار زیر سطوح درخشان پر زرق و برق و اغواگرایانه وانمودها یکسره ناپدیدشده است. شهری که در آن به اذعان برخی دختران مورد مطالعه، عدم توجه به برخی هنجارهای اجتماعی، تابو نبوده و امری فراگیر است. کلارک در کتاب جامعه مصرفی و شهر پسامدرن (۱۳۹۶) خود نیز بر نقش شهر ایجاد سبک زندگی مدرن تأکید دارد. کلارک به نقل از بودریار در رابطه با شهر معتقد است، شهر در تمامی شکل خود با سنت ضدیت دارد (کلارک، ۱۳۹۶: ۲۱۰؛ مداحی و همکاران؛ ۱۴۰۰). در مقابل شرایط زمینه‌ای، شرایط مداخله‌ای وجود دارند که در تحقق راهکارها نقش ترمز را ایفا می‌کنند (ایمان‌زاده و همکاران، ۱۳۹۶: ۶۱). در واقع، شرایط مداخله‌گر نقش تشدیدکننده، تغییردهنده و در مواقعی هم کُندکنندهٔ پدیده را ایفا می‌کند که در اینجا شرایط مداخله‌گر نوعی دلیل تشدید این پدیده را به‌وضوح نشان می‌دهند. علاقه به ناشناختگی و تنوع در سطحی بودن روابط از جمله شرایط مداخله‌گر در فرایند بازاندیشی هویت فردی دختران مورد تبیین قرار می‌گیرد. ریچارد سنت در کتاب خود با عنوان «گوشت و سنگ»[1] درصدد تعمیق افکار و جهت‌دهی آن به سمت فرسایش هویت اجتماعی در شهر است. اگرچه به‌ظاهر دوران معاصر و پسامدرن مهر آزادی را بر جبین آدمیان می‌زند؛ در واقع فضای شهری به‌تدریج مکان‌هایی را ندارد که انسان‌ها بتوانند در آن با خیال راحت پرسه بزنند و به این ترتیب از امکان تماس برخوردار باشند؛ بنابراین، فضاهایی که انسان‌ها می‌توانند در آن‌ها با یکدیگر در تماس قرار گیرند و از انزوا خارج شوند، هر روز محدودتر می‌شود؛ به‌طوری که انسان‌ها این انگیزه را پیدا می‌کنند که هرچه زودتر از آن‌ها بگذرند و نَه این که مقداری بنشینند و آنجا با دیگر افراد جامعه تعامل داشته باشند. در این حالت، با وجود عدم مکان‌های مناسب شهری، افراد به حال خود رها خواهند شد. شهرهای امروزه هرچه بیشتر به شکل شهرهایی درآمده‌اند که مناسب با نیازهای رانندگان اتومبیل‌ها هستند، نَه عابرین پیاده و در نقشه‌کشی آن‌ها به نیازهای عابرین پیاده توجهی نمی‌شود. در واقع، انسان‌های محفوظ در اتومبیل‌هایی از آهن و شیشه با ترافیک از هر نوع تماس با یکدیگر محروم می‌شوند (سنت، ۱۹۹۴: ۲۱). در تحلیل نظریه ریچارد سنت، او منتقد فرهنگی است که هویت جمعی فرد را دچار فرسایش کرده و تأکیدی ماشینی بر پیگیری اهداف شخصی دارد. این نظر نمایش اشاعه فرهنگی در میان جوانان است که در عصر حاضر کم‌ترین جمع‌های همبسته‌ساز،

1. Flesh and Stone

کم‌ترین مسئولیت اجتماعی مشارکت‌ساز و در یک کلمه جوان عمومی را بدل به جوانی فراری از مسئولیت، فردگرا و منزوی کرده است. فرسایش هویت جمعی موردنظر ریچارد سنت، خسران فرهنگ پسامدرنی است که بازاندیشی هویت و فردگرایی تنها یکی از خسارت‌های مرگ انسان عمومی است و در نهایت کلام سِنِت، می‌توان نوعی پیش‌بینی فرسایش همبستگی اجتماعی را مشاهده نمود. بخشی از این فرسایش هویت را می‌توان در تمایل به غریبگی و ناشناخته بودن در شهر تهران تبیین نمود. در واقع، می‌توان این‌گونه نظر داد که در سپهر هویتی دختران در شهر تهران، نسیم فردگرایی و تنها محوری می‌وزد. مجموع عوامل مورد نظر، بر این موضوع تأکید دارد که در پرداختن به مسأله طغیان فردگرایی و ارائه راه‌حل برای آن باید دیدی تحلیلی و علمی داشت. در این میان، نقش جامعه‌شناسان بسیار اهمیت پیدا می‌کند. بازاندیشی هویت جوانان به‌عنوان یک تجربه اجتماعی جدید، مسأله‌ای دشوار و چندپاره است؛ اما این به معنای حل ناشدنی بودن آن نیست. می‌توان به‌عنوان جامعه‌شناس کاری انجام داد. جامعه‌شناس باید تحلیل‌هایی که در غالب اوقات به‌صورت سطحی هدایت‌گر برنامه‌ریزی‌های اجتماعی است را کنار زده و مسأله را به‌صورت ریشه‌ای شناسایی کند. برای حل مسأله‌ای مانند فردگرایی و بازاندیشی هویت، ابتدا باید خارج از برچسب‌های رایج و قضاوت‌های ازپیش‌موجود، به شناخت و تشخیص این گروه عظیم اجتماع پرداخت. زبان آنان، جماعت‌های مجازی و مکانی آنان را فهمید، به نظاره نشست و تعاملی مشارکتی با آنان برپا و سپس آسیب‌شناسی کرد. همچنین، باید در گام دوم این موضوع را مد نظر قرار داد که راه‌حل مسأله جوانان رعایت شأن و احترام متقابل و در کنار آن ارائه حمایت اجتماعی برای پیشگیری از رهاشدگی و طرد آنان باشد. جامعه باید بپذیرد در شکل‌گیری هر مسأله اجتماعی از جمله کاهش همبستگی اجتماعی، عدم اجتماع‌محوری و مسئولیت‌پذیری اجتماعی جوانان، دچار غفلت شده و برای راه‌حل آن به دنبال راهکاری از خود میدان مسأله باشد نَه از خارج از میدان اجتماعی و ارائه برنامه‌های غیر کارشناسی. در این پژوهش سعی شد تا حساسیت و دغدغه‌ای نسبت به مسأله‌ای اجتماعی جلب شده و با شناخت عوامل مدرن، نگاه را از سطح به ریشه مسأله بُرد.

منابع

افراسیابی، حسین، برزیده، کسری و جوادیان، سیدرضا (۱۳۹۹). سازگاری پرنوسان در تعاملات اجتماعی بیماران سرطانی؛ مطالعهٔ کیفی در شهر اهواز. *جامعه‌شناسی کاربردی*، ۳۱(۱)، ۱-۱۶.

افراشته، مهری و فرامانفرمایی، تکتم (۱۳۹۶). شناسایی عوامل نفوذ فرهنگی در تمایل افراد به نوع جدید زندگی زوجین (هم‌خانگی). *فصل‌نامه مدیریت فرهنگی*، دوره ۱۱، شماره ۲ (پیاپی ۳۷): ۹۹-۱۰۸.

ایمان‌زاده، ایمان، محمد زاده، صدیقه و علیپور، سریه (۱۳۹۶). تجربیات زیسته دانشجویان تحصیلات تکمیلی دختر دانشگاه تبریز از ازدواج دیرهنگام (مطالعه‌ای پدیدارشناختی). *زن در فرهنگ و هنر*، دوره ۹، شماره ۴: ۵۴۱-۵۶۰.

اصغری, سیدعلی (۱۳۹۹). مفهوم‌شناسی فردگرایی در ایران و نسبت آن با مفاهیم کلاسیک فردگرایی. *جامعه‌شناسی نهادهای اجتماعی*, ۷(۱۵): ۹-۳۰.

باقری، شهلا، مداحی، جواد و لطفی خاچکی، طاهره (۱۳۹۸). برساخت معنایی تأخیر سن ازدواج بر اساس نظریهٔ زمینه‌ای (مطالعهٔ موردی: دانشجویان دختر شهر مشهد). *زن در توسعه و سیاست*، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ۱: ۴۳-۶۹.

باومن، زیگمونت (۱۳۸۴). *عشق سیال: در باب ناپایداری پیوندهای انسانی*. ترجمه عرفان ثابتی. تهران: نشر ققنوس.

بودریار، ژان (۱۳۸۶). *اغوا*. ترجمهٔ ایمن قضایی. پاریس: شعر.

بودریار، ژان (۱۳۸۹). *جامعهٔ مصرفی: اسطوره‌ها و ساختارها*. ترجمهٔ: پیروز ایزدی. تهران: ثالث.

چابکی، ام البنین (۱۳۹۵). روایت دختران ۴۵ سال به بالای شهر تهران از علل تجرد قطعی. *مجلهٔ مطالعات اجتماعی ایران*، ۱۰(۲-۳), ۱۰۲-۱۲۳.

حجازی، سیدناصر، نوابخش، مهرداد و هاشمیان‌فر، سیدعلی (۱۴۰۰). بررسی میزان تجددگرایی و تأثیر آن بر بازاندیشی هویت جوانان. *ماهنامه جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، ۴(۲): ۴۲۲-۴۳۸.

زارع، بیژن و همکاران (۱۳۹۹). زیست مجردی جوانان: مسأله‌ای اجتماعی-فرهنگی (رویکردی تحلیلی مبتنی بر آرای ژان بودریار و ریچارد سِنِت). *مسائل اجتماعی ایران*، ۱۱ (۲) :۱۲۳-۹۷

کسلر، دیرک (۱۳۹۴). *نظریه‌های روز جامعه‌شناسی از ایزنشتات تا پسامدرن‌ها*. ترجمه کرامت الله راسخ. نشر آگه.

کلارک، دیوید (۱۳۹۶). *جامعه مصرفی و شهر پسامدرن*. ترجمه حمید پورنگ. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

گلن وارد (۱۳۹۶). *پست مدرنیسم*، ترجمه فخر رنجبری، قادر و کرمی. ابوذر. تهران: انتشارات ماهی، چاپ ششم.

گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷). *پیامانه‌های مدرنیته*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نشر مرکز.

گین، نیکلاس (۱۳۸۹). *ماکس وبر و نظریه پست‌مدرن (جدال عقل و افسون)*. ترجمه مصدق، محمود. تهران: انتشارات نهادگرا.

مداحی، جواد و همکاران (۱۴۰۰). مسأله تجرد: سوژه و زیست‌جهانِ نو پدید دختران شهر تهران. *بررسی مسائل اجتماعی ایران*، ۱۲(۱): ۷-۴۳.

مسیحی، مهدی، کلدی، علی رضا و مهدوی، سید محمد صادق (۱۳۹۹). تحلیل جامعه‌شناختی فردگرایی در بین زنان و مردان و عوامل مرتبط با آن (مطالعه موردی: افراد ۳۰ سال به بالای شهر شیراز). *فصل‌نامه زن و جامعه*، ۱۱(۴۳): ۲۴۳-۲۵۸.

ناظری، مهرداد و هنرپرور، ایمان (۱۳۹۴). *قهوه پسامدرن و تفکرکافی شاپی*. چاپ اول، تهران: انتشارات علم.

نصرتی نژاد، فرهاد، شریفیان ثانی، مریم و محمدی نوبری، علی (۱۳۹۵). تبیین جامعه شناختی دیرهنگامیِ ازدواج در میان جوانان شهرستان طارم. *دوفصل‌نامه مسائل اجتماعی ایران*، دوره ۷، شماره ۲: ۱۴۱-۱۵۸.

Apostolou, M., Papadopoulou, I., & Georgiadou, P. (2019). Are people single by choice? Involuntary singlehood in an evolutionary perspective. *Evolutionary Psychological Science*, 5, 98-103.

Apostolou, M., O, J., & Esposito, G. (2020). Singles' reasons for being single: Empirical evidence from an evolutionary perspective. *Frontiers in psychology*, 11, 746.

Australian Bureau of Statistics (2016). Marriages and divorces, Australia, 2015. Retrieved from http://www.abs.gov.au/ausstats/abs@.nsf/mf/ 3310.0.

Clarke, J. N., & Fletcher, P. (2003). Communication issues faced by parents who have a child diagnosed with cancer. *Journal of Pediatric Oncology Nursing*, 20(4), 175-191.

Ogihara, Y. (2023). Chinese culture became more individualistic: Evidence from family structure, 1953-2017. *F1000Research*, 12(10), 10.

Corselli-Nordblad, L., & Gereoffy, A. (2015). Marriage and birth statistics-living together in the EU... Retrieved Fr http://ec.europa.eu/ eurostat/statisticsexplained/index.php/Marriage_and_birth_statistics_new_ways_ of_living_ together_in_the_EU.

Himawan, K. K., Bambling, M., & Edirippulige, S. (2018). The Asian single profiles: Discovering many faces of never married adults in Asia. *Journal of Family Issues*, 39(14), 3667-3689.

Laplante, B., Castro-Martín, T., Cortina, C., & Fostik, A. (2020). Unmarried cohabitation and its fertility in Ireland: Towards post-Catholic family dynamics?. *Irish Journal of Sociology*, 28(1), 5-28.

Merriam, S. (2009). *Qualitative Research: a Guide to Design and Implementation.* San Francisco: Jossey-Bass.

Park, Y., Impett, E. A., & MacDonald, G. (2021). Singles' sexual satisfaction is associated with more satisfaction with singlehood and less interest in marriage. *Personality and Social Psychology Bulletin, 47(5), 741-752*.

Maharaj, P., & Shangase, T. (2020). Reasons for delaying marriage: Attitudes of young, educated women in South Africa. Journal of Comparative Family Studies, 51(1), 3-17.

Rotenberg, R. (1996). Richard Sennett. Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization. New York: WW Norton. 1994. Pp. 432. $27.50.

Sennet, Richard (1994): *flesh and stone. The body and the city in western civilization.* New. York, London

Sennett, R. (1977). the fall of public man (Dt. Verfall und ende des offentlichen lebens. *Vie Tyrannei der lntimitat*. Frankfurt/M. 1983).

Sennett, Richard (1994). *Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization.* New York, London. (Dt. Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation. Berlin 1995).

Sennett, Richard (1995). Die Unbehaustheit. Ein Gespräch mit dem amerikanischen Stadtsoziologen Richard Sennett, in: Frankfurter Puu 2010 (22.12.2005 2.17 eit iind Rild).

سرمایه اجتماعی و هویت گردشگران
مطالعه گردشگران شهر شیراز

زهرا معاون[1]

چکیده

یکی از مهم‌ترین مباحث مورد توجه اندیشمندان اجتماعی امروزی که می‌تواند به‌طور غیرمستقیم و مستقیم بر هویت افراد جامعه تأثیرگذار باشد و همچنین از آن تأثیر پذیرد، سرمایه اجتماعی در جامعه است. این متغیر، افراد را قادر می‌سازد تا شبکه‌ای از روابط اجتماعی را نسبت به یکدیگر حفظ کنند و تداوم بخشند. از آنجا که گردشگری نقش مهمی در شکل دادن به ادراک افراد از طریق تجربیات کسب‌شده دارد و در واقع هویت‌های افراد در دنیای معاصر، نسبی و سیال هستند و این هویت‌ها در رابطه با سایر افراد معنا می‌یابند، یکی از اصلی‌ترین حوزه‌هایی که موجب تجدید ساخت هویت افراد می‌شود، تجربه افراد از سفر و در پی آن ارتباط و تجربه آن‌ها در طول سفر با افراد دیگر می‌باشد. در همین راستا تحقیق حاضر در پی پاسخ‌گویی به این سؤال است که آیا رابطه‌ای میان سرمایه اجتماعی و هویت‌های ملی، قومی و دینی گردشگران شهر شیراز وجود دارد؟ این پژوهش با روش پیمایش مقطعی و با استفاده از تکنیک پرسش‌نامه انجام گرفته است. جامعه آماری مورد مطالعه شامل گردشگران ۱۸ تا ۵۴ سال شهر شیراز است. حجم نمونه با استفاده از فرمول کوکران محاسبه و حجم نمونه ۳۸۴ نفر به دست آمد. یافته‌ها حاکی از آن است که بین سرمایه اجتماعی و هویت‌های ملی، قومی و دینی رابطه معناداری وجود دارد. با افزایش میزان اعتماد و مشارکت در جامعه می‌توان موجب ارتقاء سطح هویت ملی، قومی و دینی شد و از آنجا که امروزه گردشگری کارکردهای مختلف و خاص خود را داراست، متولیان و برنامه‌ریزان می‌توانند با توجه به مسائل موجود در جامعه از ظرفیت‌های آن بهره ببرند و از این دید که گردشگران سفیران فرهنگی در یک جامعه هستند، از طریق سفر و گردشگری می‌توان فرایند هویت‌بخشی را تسریع نمود و در راستای افزایش سرمایه اجتماعی در جامعه گام برداشت.

واژگان کلیدی: سرمایه اجتماعی، هویت، گردشگری، شیراز.

---

۱. استادیار بخش گردشگری و هتلداری، دانشکده اقتصاد، مدیریت و علوم اجتماعی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.
z.moaven@shirazu.ac.ir

مقدمه

هویت از نیازهای روانی انسان و پیش‌نیاز هرگونه زندگی اجتماعی است. بدون وجود چارچوب معین که شباهت‌ها و تفاوت‌ها را مشخص سازد، افراد یک جامعه امکان برقراری ارتباط معنادار و مستمر میان خود را نخواهند داشت. به عبارت دیگر اساس دوام و بقاء یک جامعه انسانی، کنش‌های ارتباطی آن جامعه است که هم به فرایند معناسازی و هم به فرایند هویت‌سازی منجر می‌شود (فکوهی و آموسی، ۱۳۸۸). در دنیای مدرن کنونی، رشد چشم‌گیر امکانات ارتباط جمعی و ایجاد فضاهای ارتباطی در جهان، سبب شده است تا مردم بدون حد و مرزی با یکدیگر در ارتباط باشند، اما با وجود این، افراد همواره خود را متعلق به یک سرزمین می‌دانند (Huang and Chiu,2010). امروزه، یکی از مهم‌ترین مباحث مورد توجه اندیشمندان اجتماعی که می‌تواند به‌طور غیرمستقیم و مستقیم بر هویت افراد جامعه تأثیرگذار باشد و همچنین از آن تأثیر پذیرد، سرمایه اجتماعی در جامعه است. این متغیر افراد را قادر می‌سازد تا شبکه‌ای از روابط اجتماعی را نسبت به یکدیگر حفظ کنند و تداوم بخشند (هزارجریبی و لهراسبی، ۱۳۹۰). سرمایه اجتماعی زاده کنش و واکنش افراد است و محصول آشنا بودن و شدن آدمیان با یکدیگر است و بر چشم‌داشت‌هایی استوار است که از آشنایی جان می‌گیرد و در اکثر مواقع با گذر زمان می‌بالد و گسترده می‌شود (پیران و همکاران، ۱۳۸۵). سرمایه اجتماعی می‌تواند نگرش‌ها و طرز تلقی افراد را نسبت به اقوام موجود در جامعه و همچنین طرز تلقی آنان را از ملیت و قومیتشان تحت تأثیر قرار دهد و موجب تقویت یا تضعیف هویت‌های اجتماعی و همبستگی جمعی شود. بنابراین هویت اجتماعی به تداخل و امتزاج گروه‌ها در همدیگر وابسته است و تداخل گروه‌ها نیز به کمیت و نوع تعاملات اجتماعی افراد و گروه‌ها برمی‌گردد (هزارحریبی و لهراسبی، ۱۳۹۰).

از آنجا که سفر نقش مهمی در شکل دادن به ادراک افراد از طریق تجربیات کسب‌شده دارد و در واقع هویت‌های افراد در دنیای معاصر، نسبی و سیال هستند و این هویت‌ها در رابطه با سایر افراد معنا می‌یابند، یکی از اصلی‌ترین حوزه‌هایی که موجب تجدید ساخت هویت افراد می‌شود تجربه افراد از سفر و در پی آن ارتباط و تجربه آن‌ها در طول سفر با افراد دیگر در سفرشان می‌باشد (شیانی و هاشمی، ۱۳۹۱). در همین راستا تحقیق حاضر در پی پاسخ‌گویی به این سؤالات است که آیا رابطه‌ای میان سرمایه اجتماعی و هویت ملی گردشگران شهر شیراز وجود دارد؟ آیا رابطه‌ای میان سرمایه اجتماعی و هویت دینی گردشگران شهر شیراز وجود دارد؟ آیا رابطه‌ای میان سرمایه اجتماعی و هویت قومی گردشگران شهر شیراز وجود دارد؟

پیشینه تحقیق

شریفی اردانی و خرمایی (۱۴۰۱) در مطالعه‌ای با عنوان «رابطه سرمایه اجتماعی و فرهنگی با مهارت‌های اجتماعی فرزندان: نقش واسطه‌ای سبک‌های والدین در برخورد با هیجانات منفی کودکان»

به تبیین مهارت‌های اجتماعی فرزندان بر اساس سرمایه اجتماعی و فرهنگی والدین با توجه به نقش واسطه‌ای سبک‌های والدین در برخورد با هیجانات منفی فرزندان می‌پردازند. یافته‌های پژوهش فوق حاکی از این می‌باشد که سرمایه اجتماعی هم به‌طور مستقیم و هم به واسطه سبک‌های حمایتی و غیرحمایتی برخورد با فرزندان منجر به پیش‌بینی مهارت‌های اجتماعی فرزندان می‌گردد. سرمایه اجتماعی تقش قابل توجهی در تبیین نحوه برخورد والدین با هیجانات فرزندان دارد.

صابری و همکاران (۱۴۰۱) در مطالعه‌ای با عنوان «تأثیر سرمایهٔ اجتماعی بر اضطراب ناشی از کروناویروس بین سه گروه از سالمندان بر اساس فعالیت بدنی قبل و بعد از فاصله‌گذاری اجتماعی» بیان می‌کنند که شیوع ویروس کرونا باعث افزایش اضطراب بین عموم مردم و بالاخص اقشار در معرض در خطر، همچون سالمندان شده است. نتایج بیانگر این است که سالمندان ورزشکار فعال و غیرفعال در دوران شیوع ویروس از نظر سرمایه اجتماعی و ابعاد آن تفاوت معناداری ندارند، اما سرمایه اجتماعی آن‌ها از سالمندان غیرورزشکار بیشتر است. همچنین نتایج نشان داد ابعاد شناختی و ارتباطی سرمایه اجتماعی بر اضطراب ناشی از کرونا تأثیر منفی و معناداری دارند.

شیردل و همکاران (۱۴۰۰) در مطالعه‌ای با عنوان «رابطه بین سرمایه اجتماعی و سبک زندگی با هویت ملی دختران نوجوان شهرستان کرمان» هدف از این پژوهش، بررسی تأثیر سرمایه اجتماعی بر هویت ملی با نقش میانجی سبک زندگی بوده است. یافته‌های تحقیق نشان داده است که سرمایه اجتماعی بر هویت ملی تأثیر مثبت و معناداری دارد، همچنین نقش میانجی سبک زندگی در رابطه میان سرمایه اجتماعی و هویت ملی مورد تأیید قرار گرفت. همچنین، قوی‌ترین ارتباط میان سبک زندگی و هویت ملی مشاهده شده است. ابعادی از سبک زندگی چون میزان استفاده از رسانه‌های خارجی، شبکه‌های مجازی، سبک‌های فراغتی جدید و مدیریت بدن دارای رابطه منفی با هویت ملی دختران است و از طرفی ابعادی چون میزان استفاده از رسانه‌های داخلی و سبک زندگی دینی دارای رابطه مثبت با هویت ملی دختران است.

موذن‌پور و همکاران (۱۳۹۸) پژوهشی با عنوان «تأثیر ابعاد جهانی شدن فرهنگی بر هویت ملی» را انجام داده‌اند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که به غیر از متغیر استفاده از تلویزیون بین سایر متغیرهای مستقل یعنی میزان استفاده از ماهواره، اینترنت، موبایل، فیلم، موسیقی، سینما و کافی‌نت و متغیر وابسته احساس هویت ملی، رابطه معکوس و معنی‌داری وجود دارد. نتایج به دست آمده از تحلیل همبستگی بین متغیرها نشان می‌دهد که بین میزان استفاده از سینما، فیلم و موبایل بیشترین همبستگی معکوس با احساس هویت ملی دانش‌آموزان وجود دارد. همچنین نتایج حاصل از معادلات ساختاری با استفاد از نرم‌افزار لیزرل بیانگر آن است که سه متغیر مستقل رسانه‌های جمعی خارجی، ابزارهای هنری و فضای فرهنگی، قابلیت پیش‌بینی برای بررسی میزان احساس هویت ملی دانش‌آموزان را دارند.

میرفردی و ولی‌نژاد (۱۳۹۶) در مطالعه‌ای با عنوان «نقش تفاوت‌های جنسیتی در ابعاد هویت ملی: مطالعه موردی دانشجویان دانشگاه یاسوج» با هدف بررسی تفاوت‌های جنسیت در ابعاد هویت ملی دانشجویان دانشگاه یاسوج، بیان می‌کنند که بررسی ویژگی‌های هویتی زنان و مردان دانشجو، به شکل مقایسه‌ای ضرورت دارد. نتایج این پژوهش نشان داده است که تفاوت معناداری در هویت ملی و ابعاد سرزمینی، تاریخی و فرهنگی آن در بین زنان و مردان پژوهش وجود نداشته است، ولی تفاوت معنادار در بعد سیاسی هویت ملی آنان وجود داشته است.

شیانی و احمدپور (۱۳۹۶) در مطالعه‌ای با عنوان «رابطه بین سرمایه اجتماعی و هویت اجتماعی بین شهروندان رشت» بیان می‌کنند که هویت اجتماعی حاصل تعامل بین انسان‌هاست که از عوامل متعددی تأثیر می‌پذیرد. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که انواع سرمایه اجتماعی به‌طور کلی با هویت اجتماعی افراد در رابطه است. ابعاد سرمایه اجتماعی به ترتیب بیشترین تأثیر را بر هویت مذهبی و سپس هویت قومی و ملی دارد و موجب تقویت این هویت‌ها می‌شود. از بین ابعاد سرمایه اجتماعی نیز اعتماد بیشترین تأثیر را داراست. کم‌ترین تأثیرگذاری بر انواع هویت‌های اجتماعی مربوط به شبکه‌های رسمی است.

رسول‌زاده اقدم و همکاران (۱۳۹۵) در مطالعه‌ای با عنوان «تحلیل رابطه سرمایه اجتماعی با هویت بازاندیشانه» بیان می‌کنند که به باور اندیشمندان علوم اجتماعی، سرمایه اجتماعی یکی از متغیرهایی است که می‌تواند به‌طور مستقیم و غیرمستقیم بر هویت افراد جامعه تأثیرگذار باشد. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که بین سرمایه اجتماعی و ابعاد آن (اعتماد اجتماعی، مشارکت اجتماعی، انسجام اجتماعی، حمایت اجتماعی و حجم شبکه‌ی ارتباطی افراد) با هویت بازاندیشانه‌ی دانشجویان همبستگی معنادار مستقیمی وجود دارد. همچنین بر اساس نتایج آزمون رگرسیون، از بین ابعاد پنج‌گانه سرمایه اجتماعی، فقط بعد مشارکت اجتماعی تأثیر معناداری بر هویت بازاندیشانهٔ دانشجویان ندارد و ابعاد دیگر توانسته‌اند ۲۰ درصد از تغییرات هویت بازاندیشانه دانشجویان را تبیین کنند.

جهانگیری و معینی (۱۳۹۱) در مطالعه‌ای با عنوان «بررسی رابطه سرمایه اجتماعی و هویت ملی» به روش پیمایشی به بررسی رابطه سرمایه اجتماعی و هویت ملی در بین دانشجویان پرداخته و بیان می‌کنند که نتایج حاکی از آن است که بین هویت ملی و سرمایه اجتماعی رابطه معناداری وجود دارد.

گنجی و همکاران (۱۳۸۹) در مطالعه‌ای با عنوان «رابطه هویت دینی و سرمایه اجتماعی در بین مردم شهر کاشان» به مطالعه و بررسی رابطه میان هویت دینی و سرمایه اجتماعی مردم شهرستان کاشان در سال ۱۳۸۷ می‌پردازد. روش تحقیق پیمایشی است و بر اساس ابزار پرسش‌نامه دارای روایی مبتنی بر آلفای کرونباخ، داده‌ها و اطلاعات مربوط به جامعه آماری گردآوری شده است. پس از بررسی نظریات مطرح‌شده در زمینه موضوع مورد مطالعه و همچنین جمع‌آوری اطلاعات و داده‌ها چنین استنتاج شده که هویت دینی که خود متشکل از بعد دینداری، بعد تعلقی و بعد تعهدی است،

دارای دستاوردهای زیادی در جامعه کاشان است که از آن جمله می‌توان به جهت بخشیدن زندگی افراد، ایجاد رویکرد مثبت به آینده و تقویت روحیه امیدواری و نشاط برای آینده بهتر، پاسخ دادن به پرسش‌های بنیادین و عمیق انسان در زندگی، ایجاد حس همدلی، همبستگی و انسجام در جامعه (که از مصادیق سرمایه اجتماعی‌اند) اشاره کرد.

آربوگاست [1] و دنگ (۲۰۲۲) در مطالعه‌ای با عنوان «تأثیر سرمایه اجتماعی بر نگرش ساکنان به گردشگری و حمایت از توسعه گردشگری روستایی» تأثیر سرمایه اجتماعی را بر نگرش ساکنان نسبت به گردشگری و حمایت از گردشگری را تحلیل می‌کند. نتایج، یافته‌های مطالعات دیگر را تأیید می‌کند که به اثرات بالقوه زیست‌محیطی و اجتماعی گردشگری و برنامه‌ریزی بلندمدت مربوط می‌شود، تأثیر مثبت مستقیمی بر حمایت از توسعه بیشتر گردشگری دارد. علاوه بر تأثیر مستقیم تأثیرات اجتماعی و زیست محیطی گردشگری و برنامه‌ریزی بلندمدت بر حمایت از گردشگری، این مطالعه نشان داد که دیدگاه مشترک و مشارکت در سازمان‌های محلی و گروه‌های اجتماعی غیررسمی تأثیر مستقیم معناداری بر برنامه‌ریزی بلندمدت و حفاظت از ارزش‌های جامعه و تأثیر غیرمستقیم بر حمایت از توسعه گردشگری دارد. علاوه بر این، تفاوت‌های معناداری بر اساس گروه، سهام و قدرت در جامعه شناسایی شد.

ژانگ و همکاران (۲۰۲۱) در مطالعه‌ای با عنوان «ساخت هویت ملی در گردشگری فرهنگی و خلاق: میانجی‌های دوگانه حافظه ضمنی فرهنگی و یادگیری صریح فرهنگی» بیان می‌کنند که با توجه به شکاف موجود در پژوهش هویت ملی، این پژوهش با استفاده از رویکرد ترکیبی، مسیر هویت ملی را پیشنهاد، ساخت و بررسی می‌کند. یافته‌ها تأیید می‌کنند که گردشگری فرهنگی و خلاق به ساخت هویت ملی گردشگران کمک می‌کند. حافظه فرهنگی ضمنی درازمدت و یادگیری فرهنگی صریح کوتاه‌مدت، تضمین مضاعف برای شکل‌گیری هویت فرهنگی گردشگران است. مهم‌تر از همه، هویت فرهنگی گردشگران نقش میانجی مهمی در ترویج هویت ملی ایفا می‌کند. علاوه بر این، اثر تعاملی تجربه فرهنگی و عملکرد خلاق، روند ساخت هویت ملی گردشگران را تسریع می‌کند. این مطالعه اهمیت اجتماعی سیاسی گردشگری فرهنگی و خلاقانه را برای هویت ملی از طریق یک روش ترکیبی نادر تثبیت می‌کند و نقش ویژه عوامل فرهنگی مؤثر بر هویت ملی را شناسایی می‌کند و از این طریق کمک‌های نظری و ارزش عملی زیادی ارائه می‌کند.

ویدیارتانتور [2] و همکاران (۲۰۲۲) در مطالعه‌ای با عنوان «نقش سرمایه اجتماعی در جامعه اکوتوریسم محور» به بررسی نقش سرمایه اجتماعی در توسعه روستاهای نوآور گردشگری مبتنی بر جامعه محلی می‌پردازند. سرمایه اجتماعی، از جمله شبکه‌های اجتماعی، باورها، هنجارهای متقابل و ارزش‌های فرهنگی محلی، دارایی حیاتی در برنامه‌های مختلف توسعه جامعه محلی است. سرمایه

1. Arbogast& Deng
2. Widiartanto

اجتماعی در توانایی جامعه برای همکاری، ایجاد آگاهی و تعهد، احساس تعلق و همبستگی اجتماعی و ایجاد مشارکت فعال در دستیابی به اهداف مشترک منعکس خواهد شد. حضور و نقش آن در جامعه برای موفقیت اهداف و برنامه‌های توسعه جامعه از جمله برنامه توسعه اکوتوریسم بسیار مهم است. نتایج نشان می‌دهد که سرمایه اجتماعی توانایی و قابلیت جوامع محلی را برای همکاری و هماهنگی برای کمک به پایداری بهره‌وری اکوتوریسم تشویق می‌کند. به‌طور خاص، سرمایه اجتماعی بر آمادگی و دانش جوامع محلی بر روستاهای توریستی، اجتماعی-محیط زیستی و اقتصادی تأثیر می‌گذارد. بخشی از مشارکت فعال جامعه محلی در برنامه‌ریزی، اجرا و حفظ دهکده گردشگری و برنامه‌ریزی استراتژی‌ها برای آغاز اقدام اجتماعی، عامل مهمی در پایداری مدیریت اکوتوریسم است.

ژو [1] و همکاران (۲۰۲۱) در مطالعه‌ای با عنوان «تأثیر سرمایه اجتماعی بر نگرش حمایتی ساکنان به توسعه گردشگری: نقش میانجی ادراک عدالت» بیان می‌کنند که بر اساس نظریه سرمایه اجتماعی و نظریه انصاف، این مطالعه یک مدل تأثیرگذار بر نگرش حمایتی ساکنان را با سرمایه اجتماعی به‌عنوان متغیر مقدم و ادراک عدالت به‌عنوان میانجی پیشنهاد می‌کند. تحقیقات تجربی بر روی ساکنان سه مقصد گردشگری جزیره شناخته‌شده در استان ژجیانگ چین انجام شده و نتایج تجزیه و تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که درک عدالت توزیعی و عدالت رویه‌ای به‌طور مثبت تحت تأثیر سرمایه اجتماعی است و تأثیر مثبتی بر عدالت توزیعی و حمایت ساکنان دارد. عدالت توزیعی تأثیر مثبتی بر نگرش حمایتی ساکنان دارد. علاوه بر این، اثر میانجی عدالت توزیعی و عدالت رویه‌ای بین سرمایه اجتماعی و نگرش حمایتی ساکنان مورد حمایت قرار گرفته است.

فیلیپ و همکاران (۲۰۲۰) در مطالعه‌ای با عنوان «چارچوب‌بندی مجدد برنامه‌های بعد از مدرسه به‌عنوان توسعه علاقه، هویت و سرمایه اجتماعی جوانان» بیان می‌کنند که تمرکز فزاینده بر دانشگاهیان در برنامه‌های بعد از مدرسه، پتانسیل قابل توجهی برای چنین فضاهایی برای حمایت از جمعیت را نادیده می‌گیرد. این تمرکز نادرست، تفاوت‌های قابل توجهی را در انواع خدمات ارائه شده بعد از مدرسه نادیده می‌گیرد. برای دانش‌آموزان ثروتمندتر، برنامه‌های بعد از مدرسه اغلب به‌عنوان تجربه‌های غنی‌سازی برای آمادگی برای کالج و شغل عمل می‌کنند، نه به‌عنوان اشکال گسترده مراقبت از کودک یا تحصیل. همه دانش‌آموزان مستحق دسترسی به فضاهای بعد از مدرسه هستند که از علایق فردی و توسعه هویت پشتیبانی می‌کند و آن‌ها را به منابع اجتماعی مرتبط می‌کند که می‌تواند تحرک رو به بالا را ارتقاء دهد. یافته‌ها حاکی از این است که فعالیت‌های خارج از مدرسه متأثر از سرمایه اجتماعی آنان در تقویت هویت ملی آن‌ها نقش دارد و دانش‌آموزان مناطق کمتر برخوردار با سرمایه اجتماعی پایین بیشتر در خطر بحران هویتی قرار دارند.

1. Zhu

یودا[1] و همکاران (۲۰۱۹) در مطالعه‌ای با عنوان «گردشگری شهری بر اساس مدل توسعه سرمایه اجتماعی» بیان می‌کنند که رویکرد سرمایه اجتماعی برای درک انگیزه رفتار جامعه در توسعه و توسعه گردشگری شهری استفاده می‌شود. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که سرمایه اجتماعی عامل مهمی در توسعه گردشگری شهری است. همچنین نتایج ثابت کرده‌اند که رویکرد حاکمیت مشارکتی قادر به توسعه مقاصد گردشگری با تقویت سرمایه اجتماعی به شیوه‌ای پایدار است.

عزیزی و شکاری (۲۰۱۸) در مطالعه‌ای با عنوان «مدل‌سازی رابطه بین حس مکان، سرمایه اجتماعی و حمایت از گردشگری» به بررسی رابطه بین احساس مکان، سرمایه اجتماعی و نگرش ساکنان به حمایت از گردشگری پرداخته وداده‌ها از ساکنان شهر تاریخی شیراز، یکی از مقاصد اصلی گردشگری در ایران، جمع‌آوری شد. نتایج نشان داده است که بین احساس مکان و سرمایه اجتماعی و نگرش ساکنان نسبت به حمایت ازگردشگری رابطه مثبت و معناداری وجود دارد. با این حال، سرمایه اجتماعی رابطه بین احساس مکان و حمایت گردشگری را میانجی‌گری نکرد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که برای برنامه‌ریزان شهری مهم است که اقداماتی را برای حفظ و بهبود حس مکان ساکنان انجام دهند.

رودریگز-ژیرون و همکاران[2] (۲۰۱۸) در مطالعه‌ای با عنوان «سرمایه اجتماعی در سطح مقصد گردشگری: تعیین ابعاد ارزیابی و بهبود اقدام جمعی در گردشگری» بیان می‌کنند که یک مقصد توریستی، به‌عنوان مجموعه‌ای از بازیگران که تلاش می‌کنند با هم عمل کنند، با چالش‌های شکل دادن به آینده‌ای مشترک و تعیین مسیر توسعه خود مواجه است. این به ظرفیت بازیگران آن برای اقدام در جهت اهداف جمعی بستگی دارد. تئوری سرمایه اجتماعی توضیح می‌دهد که چگونه منابع برای اهداف مشترک بسیج می‌شوند که یک مفهوم کلیدی برای درک کنش جمعی است. در این پژوهش ادبیات غیر گردشگری و گردشگری در مورد سرمایه اجتماعی تجزیه و تحلیل قرار گرفته و نتایج حاکی از این می‌باشد که نظریه سرمایه اجتماعی بیشتر به‌عنوان وسیله‌ای برای مطالعه سایر جنبه‌های گردشگری استفاده می‌شود. در مورد خود سرمایه اجتماعی به‌عنوان موضوع مورد علاقه بحث کمی شده است. بنابراین، این مقاله ابتدا ابعاد و سطوح کلیدی محدوده سرمایه اجتماعی یک مقصد گردشگری را شناسایی می‌کند و سپس یک چارچوب ارزیابی ساختاریافته را به‌عنوان مبنایی برای انعکاس بهبود ظرفیت مقصد برای تعیین سرنوشت ارائه می‌کند.

رشید و همکاران (۲۰۱۷) مطالعه‌ای با عنوان «مصرف رسانه‌ای و شکل‌گیری هویت ملی نوجوانان در پاکستان» انجام داده‌اند. این تحقیق مدلی از جامعه‌پذیری سیاسی را برای درک رابطه بین عوامل جمعیت‌شناختی نوجوانان (جنس، سن، مدرسه)، مصرف رسانه‌های جمعی (رسانه‌های الکترونیکی و مکتوب) با عوامل بین فردی (والدین، همسالان، بستگان، و معلمان) برای شکل‌گیری هویت ملی ارائه

1. Yudha
2. Rodriguez-Giron

می‌دهد. یافته‌ها نشان می‌دهد که در عوامل بارگذاری بیرونی، مدرسه، مصرف رسانه‌های چاپی و محل بحث رسانه‌ای با والدین مهم‌ترین عوامل در شکل‌گیری هویت ملی هستند.

وانگ[1] (۲۰۱۷) در مطالعه‌ای با عنوان «کانادایی بودن به چه معناست؟ ساختن هویت ملی برای دانش‌آموزان متوسطه از طریق تاریخ» بیان می‌کند که کانادا به دلیل استقبال از مهاجران از سراسر جهان، روز به روز متنوع‌تر می‌شود. بازتعریف معنای کانادایی بودن و ساختن هویت ملی جدید مورد تأیید شهروندان با پیشینه‌های فرهنگی مختلف در حال تبدیل شدن به یک موضوع اجتناب‌ناپذیر در مدارس است. این مطالعه کیفی بررسی کرد که چگونه معلمان تاریخ متوسطه برای پرورش مفاهیم هویت کانادایی دانش‌آموزان در مدارس چندفرهنگی منطقه تورنتو کار می‌کنند. یافته‌ها حاکی از آن است که شیوه‌های آموزشی و محتوای تدریس‌شده در ارتباط با هویت کانادایی ممکن است از نظر قالب و محتوا، بیشتر فراگیر و متنوع‌تر شوند. مدارس باید تلاش بیشتری برای مشارکت دادن والدین و خانواده‌های مختلف در فرآیند هویت‌سازی ملی انجام دهند.

هو وفونگ[2] (۲۰۱۶) پژوهشی با عنوان «سیاست فرهنگی، هویت ملی و جهانی در چین» انجام داده است. هدف بررسی تأثیرات جهانی شدن فرهنگی بر هویت ملی بوده است که بیشتر به جنبه‌های جهانی شدن صنایع فرهنگی بر هویت ملی تأکید ملی هویت می‌کند. صنایع فرهنگی شامل صنایع وابسته به محیط زیست و فرهنگ، هنرهای تجسمی، هنرهای نمایشی و رسانه‌های جهانی می‌باشد. نتایج پژوهش بیانگر این بود که جهانی شدن صنایع فرهنگی موجب شده است که آن‌ها مدل‌های تجاری موفقی را از غرب تعدیل کنند و زمینه‌های رشد خود را فراهم سازند.

تا آنجا که پژوهشگر بررسی نموده است، موضوع این مطالعه «سرمایه اجتماعی و هویت گردشگران شهر شیراز» در پژوهش‌های پیشین مورد مطالعه قرار نگرفته و مطالعات صورت‌گرفته در حوزه‌های مختلف به جز گردشگری از زوایای مختلف به بررسی سرمایه اجتماعی و هویت پرداخته بودند که خلأ پژوهشی پیرامون سرمایه اجتماعی و هویت گردشگران اهمیت این مطالعه را برجسته می‌نماید.

مبانی نظری

اصطلاح سرمایه اجتماعی قبل از سال ۱۹۱۶، در مقاله‌ای توسط هانی فان[3] از دانشگاه ویرجینیای غربی مطرح شد (وولکاک ونارایان، ۲۰۰۰). اقتصاددانی به نام لوری[4] نیز همچون لایت[5] جامعه‌شناس، اصطلاح سرمایه اجتماعی را در دهه ۱۹۷۰ برای توصیف مشکل توسعه اقتصادی درون شهری به کار برد (فوکویاما، ۱۳۸۵). کلمن سرمایه اجتماعی را از منابع و انرژی‌های نهفته در جامعه می‌داند که سبب

1. Wang
2. Ho& Fung
3.Hanifan
4.Loury
5.Light

فعال شدن ارتباطات در بین مردم می‌شود. او این منابع را اعتماد، همدلی، تفاهم و ارزش‌های مشترکی می‌داند که شبکه‌های انسانی و اجتماعی را به هم متصل می‌سازد و امکان کارهای دسته‌جمعی را فراهم می‌سازد (وحیدا و همکاران، ۱۳۸۳). بوردیو سرمایه اجتماعی را موقعیت‌ها در روابط و در گروه‌ها و شبکه‌های اجتماعی می‌داند (ترنر، ۲۰۰۳). پاتنام (۲۰۰۰) سرمایه اجتماعی را مجموع منابعی می‌داند که از طریق روابط بین فردی، شبکه‌های اجتماعی و هنجارهای متقابل و اعتماد به وجود می‌آید. به عقیده پاتنام، سرمایه اجتماعی آن دسته از ویژگی‌های سازمان اجتماعی است که هماهنگی و همکاری را برای سود متقابل تسهیل می‌کند و باعث کارآمدی جامعه در فعالیت‌های هماهنگ می‌شود. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از شبکه‌ها، هنجارهای معامله متقابل و اعتماد اجتماعی.

هویت عبارت است از خود، آن‌طوری که شخص از خودش تعریف می‌کند. انسان از طریق کنش متقابل با دیگران است که هویت خود را ایجاد می‌کند و در جریان زندگی پیوسته آن را تغییر می‌دهد. هویت پدیده‌ای پویا و سیال است که همواره در حال ایجاد و عوض شدن است. در دوران جدید با ظهور مدرنیته و خلق تمایزات اجتماعی، از طریق مصرف، الگوهای مصرف متفاوت منبعی برای تعریف و بازتعریف هویت‌های جدید در افراد شده‌اند. (خواجه نوری و همکاران، ۱۳۸۹)

با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت که سرمایه اجتماعی مجموعه‌ای از منابع و ذخایر ارزشمندی است که به صورت ذاتی و نهفته در روابط اجتماعی گروه‌های نخستین، ثانوی و در سازمان اجتماعی (نهادهای رسمی و غیررسمی) وجود دارد. ذخایری نظیر اعتماد، صداقت، حسن تفاهم، همدردی، تعلق و همبستگی، فداکاری و ... سرمایه اجتماعی از طریق این منابع کنش‌های کنشگران را در سطوح خرد، میانی و کلان جامعه آسان، سریع، کم‌هزینه و مطمین می‌سازد و بدین وسیله آنان را در رسیدن به اهداف مشترک اجتماعی کمک می‌کند. (معیدفر، ۱۳۸۵)

روش تحقیق

این پژوهش یا روش پیمایش مقطعی و با استفاده از تکنیک پرسش‌نامه انجام گرفته است. جامعه آماری مورد مطالعه شامل گردشگران ۱۸ تا ۵۴ سال شهر شیراز است. حجم نمونه با استفاده از فرمول کوکران محاسبه و حجم نمونه ۳۸۴ نفر به دست آمد. روش نمونه‌گیری نیز به صورت تصادفی بود. روایی پژوهش حاضر با استفاده از آلفای کرونباخ به دست آمده است.

متغیرها

هویت: هویت در حقیقت همان «خود» است که شخص آن را به‌عنوان بازتابی از زندگی‌نامه‌اش می‌پذیرد. هویت به معنای تداوم فرد در زمان و مکان است. هویت شخصی عبارت است از همین تداوم، به صورت بازتاب تفسیری که شخص از آن به عمل آورده است (گیدنز، ۱۳۷۸).

هویت ملی: هویت ملی به معنای احساس تعلق و وفاداری به عناصر و نمادهای مشترک در اجتماع ملی است. مهم‌ترین عناصر و نمادهای ملی که سبب شناسایی و تمایز می‌شوند، عبارت‌اند از: سرزمین، دین و آیین، آداب و مناسک، تاریخ، زبان و ادبیات و مردم و دولت. در درون یک اجتماع ملی، میزان تعلق و وفاداری به هریک از عناصر و نمادهای مذکور، احساس هویت ملی آن‌ها را مشخص می‌سازد (یوسفی، ۱۳۸۰).

هویت قومی: یکی از انواع هویت جمعی است که به مجموع ویژگی‌هایی اطلاق می‌شود که یک قوم را از اقوام دیگر متمایز می‌کند و بین اعضای قوم یک احساس تعلق به همدیگر ایجاد کرده و آن‌ها را منسجم می‌کند (مهرمند و همکاران، ۱۳۸۸).

هویت دینی: هویت دینی متضمن سطحی از دینداری است که با مای جمعی یا همان اجتماعی دینی مقارنه دارد. در واقع هویت دینی نشان‌دهنده احساس تعلق به دین و جامعهٔ دینی است. هویت دینی در واقع همان آثار و عوارض ناشی از حمل دین بر فرد دیندار است (چیت‌ساز قمی، ۱۳۸۳).

سرمایه اجتماعی: سرمایه اجتماعی انواع چیزهای گوناگونی است که دو ویژگی مشترک دارند. اول این که همه آن‌ها شامل جنبه‌ای از یک ساخت اجتماعی هستند و دوم کنش‌های معینی از افرادی را که در درون ساختار هستند، تسهیل می‌کنند (کلمن، ۱۳۷۷). سرمایه اجتماعی در بعد کیفیت روابط، بعد هنجاری در مؤلفه اعتماد در دو بخش اعتماد تعمیم‌یافته (اعتماد به گروه‌های خانوادگی و گروه‌های متفاوت اجتماعی) و اعتماد نهادین (اعتماد به نهادهای رسمی جامعه) اندازه‌گیری شد.
مشارکت اجتماعی: مشارکت انواع کنش‌های فردی و گروهی به منظور دخالت در تعیین سرنوشت خود و جامعه و تأثیر نهادن بر فرایندهای تصمیم‌گیری درباره امور عمومی است (آلموند وپاول، ۱۳۸۰). مشارکت در دو سطح مطرح شده است: الف) بعد ذهنی مشارکت که همان تمایل به مشارکت است و ب) بعد عینی و رفتاری که به صورت عضویت در گروه‌ها و انجام فعالیت‌های مشارکت‌جویانه بروز می‌کند.

فرضیه‌های تحقیق

بین سرمایه اجتماعی و هویت ملی گردشگران شهر شیراز رابطه وجود دارد.
بین سرمایه اجتماعی و هویت قومی گردشگران شهر شیراز رابطه وجود دارد.
بین سرمایه اجتماعی و هویت دینی گردشگران شهر شیراز رابطه وجود دارد.

یافته‌ها

یافته‌های پژوهش در دو بخش تنظیم شده است. ابتدا به نحوه‌ی توزیع افراد ار لحاظ جنس، وضعیت تأهل و میزان تحصیلات افراد و توصیف مفاهیم اصلی پژوهش (هویت و سرمایه اجتماعی) و سپس به تحلیل رابطه میان مفاهیم پرداخته می‌شود.

در مجموع تعداد ۴۰۰ پرسش‌نامه بین گردشگران توزیع گردید که تعداد ۱۶پرسش‌نامه به دلیل انصراف پاسخ‌دهندگان حین اجرا یا ناقص بودن، کنار گذاشته شد و در مجموع ۳۸۴ پرسش‌نامه به صورت کامل تکمیل گردید. یافته‌های پژوهش حاکی از این می‌باشد که پاسخ‌گویان ۵۰ درصد مرد و ۵۰ درصد زن هستند. از میان پاسخ‌گویان ۱۴۰ نفر مجرد و ۲۴۴ نفر متأهل هستند و میانگین سنی پاسخ‌گویان نیز ۳۵ سال می‌باشد. از نظر تحصیلات ۷۸ درصد دیپلم بودند. بر اساس یافته‌ها، پاسخ‌گویان، ۶۳ درصد از قومیت فارس و ۱۳/۵درصد از قومیت لر بیشترین درصد را به خود اختصاص دادند. آنچنان که آماره‌ها نشان می‌دهند، میانه تعداد دفعات سفر پاسخ‌گویان ۳ و میانگین در نمونه مورد بررسی ۳ می‌باشد.

جدول شماره ۱ : توزیع فراوانی پاسخ‌گویان بر اساس تعداد دفعات سفر به شیراز

تعداد دفعات سفر به شیراز	فراوانی	درصد فراوانی	درصد فراوانی تجمعی
۱	۸۷	۲۱/۸	۲۱/۸
۲	۴۵	۱۱/۳	۳۳/۰
۳	۸۸	۲۲/۰	۵۵/۰
۴	۳۴	۸/۵	۶۳,۵
۵	۴۹	۱۲/۳	۷۵/۸
۶	۲۱	۵/۳	۸۱/۰
۷	۱۴	۳/۵	۸۴/۵
۸	۱۲	۳	۸۴/۵
۹و بیشتر	۵۰	۱۲/۵	۱۰۰

سرمایه اجتماعی در این پژوهش دارای دو بعد اعتماد اجتماعی و مشارکت اجتماعی است. جدول زیر پراکندگی سرمایه اجتماعی و هر یک از ابعاد سرمایه اجتماعی را نشان می‌دهد.

جدول۲: توزیع فراوانی ودرصد پاسخ‌گویان به ابعاد و مفهوم سرمایه اجتماعی

نام متغیر	میانگین	انحراف معیار
سرمایه اجتماعی	۳/۶۸	۰/۴۸
مشارکت اجتماعی	۳/۲۷	۰/۹۱
اعتماد اجتماعی	۳/۶۲	۰/۵۱

هویت دینی از ابعاد و مؤلفه‌های زیر تشکیل شده است:

جدول۳: توزیع فراوانی ودرصد پاسخ‌گویان به ابعاد و مفهوم هویت دینی

متغیر	میانگین	انحراف استاندارد
بعد دین‌داری	۴/۲۸	۰/۶۵
بعد تعهدی	۴/۵۷	۴/۵۷
بعد تعلقی	۴/۷۴	۴/۷۴
مفهوم هویت دینی	۴/۵۳	۴/۵۳

آزمون فرضیه‌ها

فرضیه۱: بین سرمایه اجتماعی و هویت دینی گردشگران شهر شیراز رابطه وجود دارد.

جدول شماره نشان‌دهنده ضریب همبستگی پیرسون بین سرمایه اجتماعی و هویت دینی گردشگران می‌باشد. نتایج به دست آمده از این جدول (r=۰/۴۸۰) و (P=۰/۰۰۰)، حاکی از آن است که در سطح اطمینان ۹۹ درصد رابطه معناداری بین سرمایه اجتماعی و هویت دینی گردشگران وجود دارد. بدین ترتیب فرضیه فوق تأیید می‌شود و H1 (وجود رابطه) پذیرفته می‌شود و می‌توان گفت که با توجه به مقدار همبستگی، با افزایش میزان هویت دینی گردشگران، میزان سرمایه اجتماعی گردشگران افزایش می‌یابد و بالعکس.

جدول ۴: ماتریس همبستگی بین هویت دینی و سرمایه احتماعی گردشگران

متغیر مستقل / متغیر وابسته	سرمایه اجتماعی	
	مقدار همبستگی	سطح معنی‌داری
هویت دینی	۰/۴۸۰**	۰/۰۰۰

فرضیه۲: بین سرمایه اجتماعی و هویت قومی گردشگران شهر شیراز رابطه وجود دارد.

جدول شماره ۵ نشان‌دهنده ضریب همبستگی پیرسون بین هویت قومی و سرمایه اجتماعی گردشگران می‌باشد. نتایج به دست آمده از این جدول، حاکی از آن است که در سطح اطمینان ۹۹ درصد رابطه معناداری بین هویت قومی و سرمایه اجتماعی گردشگران وجود دارد. بدین ترتیب فرضیه فوق تأیید می‌شود.

جدول۵: ماتریس همبستگی بین هویت قومی و سرمایه احتماعی گردشگران

متغیر مستقل / متغیر وابسته	سرمایه اجتماعی	
	مقدار همبستگی	سطح معنی‌داری
هویت قومی	٭٭۰/۵۸۰	۰/۰۰۰

فرضیه ۳: بین هویت ملی و سرمایه اجتماعی گردشگران رابطه معناداری وجود دارد.
جدول شماره ۶: نشان‌دهنده ضریب همبستگی پیرسون بین هویت ملی و سرمایه اجتماعی گردشگران می‌باشد. نتایج به دست آمده از این جدول (r=/۵۰۶) و (P=۰/۰۰۰)، حاکی از آن است که در سطح اطمینان ۹۹ درصد رابطه معناداری بین هویت ملی و سرمایه اجتماعی گردشگران وجود دارد. بدین ترتیب فرضیه فوق تأیید می‌شود و H1 (وجود رابطه) پذیرفته می‌شود.

جدول۶: ماتریس همبستگی بین هویت ملی و سرمایه اجتماعی گردشگران

متغیر مستقل / متغیر وابسته	سرمایه اجتماعی	
	مقدار همبستگی	سطح معنی‌داری
هویت ملی	٭٭۰/۵۰۶	۰/۰۰۰

بحث و نتیجه‌گیری

سرمایه اجتماعی شبکه‌ای از روابط وپیوندهای مبتنی بر اعتماد اجتماعی بین فردی و بین گروهی و تعاملات افراد با نهادها، سازمان‌ها و گروه‌های اجتماعی است که قرین همبستگی و انسجام اجتماعی و برخورداری افراد از حمایت و انرژی لازم برای تسهیل کنش‌ها در جهت تحقق اهداف فردی و جمعی می‌باشد (شیانی و همکاران، ۱۳۸۸). پژوهش حاضر با هدف بررسی رابطه سرمایه اجتماعی و هویت گردشگران شهر شیراز صورت گرفت. این پژوهش یا روش پیمایش مقطعی و با استفاده از تکنیک پرسش‌نامه انجام شد. جامعه آماری مورد مطالعه شامل گردشگران ۱۸ تا ۵۴ سال شهر شیراز می‌باشد. حجم نمونه با استفاده از فرمول کوکران محاسبه وحجم نمونه ۳۸۴ نفر به دست آمد. روش نمونه‌گیری نیز به صورت تصادفی بود. یافته‌ها حاکی از این بود که بین سرمایه اجتماعی و هویت ملی گردشگران رابطه وجود دارد. همان‌گونه که یافته‌های تحقیق شیردل و همکاران (۱۴۰۱) و جهانگیری و معینی (۱۳۹۰) تأیید کردند بین سرمایه اجتماعی و هویت ملی رابطه وجود دارد.

از طرف دیگر، نتایج به دست آمده از این تحقیق حاکی از این بودند که بین سرمایه اجتماعی و هویت دینی گردشگران رابطه وجود دارد. همان‌گونه که نتایج مطالعه گنجی و همکاران (۱۳۸۹) نیز تأیید کرد با افزایش میزان هویت دینی افراد جامعه به‌ویژه در ابعاد تعهدی و دین‌داری، میزان حضور جمعی افزایش یافته و در نتیجه سرمایه اجتماعی جامعه بالاتر می‌رود. و همان‌گونه که نتایج مطالعه شیانی و احمدپور (۱۳۹۶) نیز بیان کرد ابعاد سرمایه اجتماعی به ترتیب بیشترین تأثیر را بر هویت

مذهبی و سپس هویت قومی و ملی دارد و موجب تقویت این هویت‌ها می‌شود. نتایج این مطالعه نیز بیانگر ارتباط میان سرمایه اجتماعی و هویت قومی بود.

بر اساس یافته‌های پژوهش، این نتیجه حاصل می‌شود که با افزایش میزان اعتماد و مشارکت در جامعه می‌توان موجب ارتقاء سطح هویت ملی، قومی و دینی در جامعه شد و از آنجا که امروزه گردشگری کارکردهای مختلف و خاص خود را داراست، متولیان و برنامه‌ریزان می‌توانند با توجه به مسائل موجود در جامعه از ظرفیت‌های آن بهره ببرند و از این دید که گردشگران سفیران فرهنگی در یک جامعه هستند و از طریق سفر و گردشگری می‌توان فرایند هویت‌بخشی را تسریع نمود، در راستای افزایش سرمایه اجتماعی در جامعه گام بردارند. پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آتی در این حوزه به صورت تطبیقی صورت پذیرد.

منابع

آلموند، جی. ای، و پاول، بی. جی (۱۳۸۰). مشارکت و حضور سیاسی شهروندان. ترجمه علیرضا طیب. *اطلاعات سیاسی اقتصادی*،صص: ۱۴۷-۱۳۶.

رسول‌زاده اقدم، صمد، علی‌پور، صمد و کوهی، خدیجه (۱۳۹۵). تحلیل رابطه سرمایه اجتماعی با هویت بازاندیشانه. *فصل‌نامه توسعه اجتماعی*، ۱۲۲-۹۵.

چیت سازقمی، محمدجواد (۱۳۸۳). *هویت دینی جوانان در ایران*. تهران: جهاد دانشگاهی، پژوهشکده علوم انسانی اجتماعی.

خواجه نوری، بیژن، هاشمی، سمیه و روحانی، علی (۱۳۸۹). سبک زندگی و هویت ملی. *فصل‌نامه مطالعات ملی*، دوره ۱۱، صص: ۱۵۲-۱۲۷.

کلمن، جیمز (۱۳۷۷). *بنیادهای نظریه اجتماعی*. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: نی.

شریفی اردانی، علیرضا و خرمائی، فرهاد (۱۴۰۱). رابطه سرمایه اجتماعی و فرهنگی با مهارت‌های اجتماعی فرزندان: نقش واسطه‌ای سبک‌های والدین در برخورد با هیجانات منفی کودکان. پژوهش‌های *روان‌شناسی اجتماعی*، صص، ۱۴۲-۱۲۱.

شیانی، ملیحه و احمدپور، خسرو (۱۳۹۶). رابطه بین سرمایه اجتماعی و هویت اجتماعی بین شهروندان رشت. *فصل‌نامهٔ علمی ـ پژوهشی رفاه اجتماعی*،صص:۲۸۹-۲۵۵.

شیانی، ملیحه (۱۳۸۸). تحلیلی بر وضعیت شهروندی در شهر تهران: نگاهی بر مدیریت شهری. مجله مطالعات اجتماعی ایران. دوره ۳. شماره ۲.

شیردل، الهام، حامی کارگر، فاطمه و انجم شجاع، فاطمه (۱۴۰۰). رابطه بین سرمایه اجتماعی و سبک زندگی با هویت ملی دختران نوجوان شهرستان کرمان. *فصل‌نامه مطالعات ملی*، ۸۷-۶۹.

صابری، علی، گودرزی، صمد و عسگری گندمانی، روح الله (۱۴۰۱). در مطالعه‌ای با عنوان تأثیر سرمایهٔ اجتماعی بر اضطراب ناشی از کروناویروس بین سه گروه از سالمندان بر اساس فعالیت بدنی قبل و بعد از فاصله‌گذاری اجتماعی. *مدیریت سرمایه اجتماعی*، صص: ۲۲-۱.

معیدفر، سعید (۱۳۸۵). *جامعه‌شناسی مسائل اجتماعی ایران*. همدان: نور علم.

مهرمند، احمد و همکاران (۱۳۸۸). بررسی جامعه شناختی میزان رابطه هویت ملی و هویت قومی در بین جوانان آذری زبان شهر ارومیه. *فصل‌نامه مطالعات اجتماعی*، ۱۲۰-۹۰ .

میرفردی، اصغر و ولی نژاد، عبدالله (۱۳۹۶). نقش تفاوت‌های جنسیتی در ابعاد هویت ملی: مطالعه موردی دانشجویان دانشگاه یاسوج. *فصل‌نامه مطالعات ملی*، صص، ۱۳۳-۱۱۹

موذن پور، شفیعه، موسوی، سید یعقوب و نیرظاهری، امیرمسعود (۱۳۹۸). تاثیر ابعاد جهانی شدن فرهنگی بر هویت ملی (مطالعه موردی دانش‌آموزان مقطع پیش دانشگاهی شهرستان بابل. *فصل‌نامه جامعه‌شناسی نهادهای اجتماعی*، دوره۶، ش ۱۴، صص: ۱۲۰-۹۷ .

وحیدا، فریدون، کلانتری، صمد و فتحی، ابوالقاسم (۱۳۸۳). رابطه سرمایه اجتماعی با هویت اجتماعی دانشجویان (مطالعه موردی یازده دانشگاه دولتی شهر تهران.). *مجلهٔ پژوهشی دانشگاه اصفهان (علوم انسانی)* .۹۵-۲۹ ،۷

یوسفی، علی (۱۳۸۰). روابط بین قومی و تأثیر آن بر هویت ملی اقوام در ایران. *فصل‌نامه مطالعات ملی*، صص: ۱۳-۴۲.

Arbogast, D., & Deng, J. (2022). The Effect of Social Capital on Resident Attitudes Toward Tourism and Support for Rural Tourism Development. *Tourism Analysis*, 27(4), 421-436.

Azizi, F., & Shekari, F. (2018). Modeling the relationship between sense of place, social capital and tourism support. Social Capital and Tourism Support. *Iranian Journal of Management Studies* (IJMS), Vol. 11, No. 3, Summer 2018, pp. 547-572

Ho, V., & Fung, A. (2016). Cultural policy, Chinese national identity and globalisation. In T. Flew et al. (Eds), *Global media and national policies* (pp. 106-121). Palgrave Macmillan, London.

Philp, K. D., & Gill, M. G. (2020). Reframing after-school programs as developing youth interest, identity, and social capital. *Policy Insights from the Behavioral and Brain Sciences*, 7(1), 19-26.

Putnam, R. D. & Gross, K. A. (2002). Introduction. In R. Putnam (Ed.), *Democracies in Flux, The Evolution of Social Capital in Contem porary Society* (3-20).Oxford: Oxford University Press.

Terner, Jonathan.H (2003). The Structur of Sociological Theory, USA,Wadworth Pub Co, Seven Edition

Rashid, K., Rahman, B. H., & Butt, A. R. (2019). Media consumption and national identity formation of adolescents in Pakistan. *Journal of Media Studies*, 32(1).

Rodriguez-Giron, S., & Vanneste, D. (2019). Social capital at the tourist destination level: Determining the dimensions to assess and improve collective action in tourism. *Tourist Studies*, 19 (1), 23–42.

Wang, L. (2017). What does it mean to be Canadian? Building national identity for secondary students through history. Ontario Institute for Studies in Education of the University of Toronto.

Widiartanto, Wahyudi, F. E. ., Santoso, R. S. S., & Priyotomo. (2022). The Role of Social Capital in Community Based Ecotourism: A Case of Batang District, Central Java, Indonesia. *Research Horizon*, 2 (5), 511–531.

Yudha, P. ,Radyan, D.O. , & Akbar, F.A (2019). Urban tourism based on social capital development model. urasia: *Economics & Business*, 1 (19),PP:37-42.

Zhang, S.-N., Ruan, W.-Q., & Yang, T.-T. (2021). National Identity Construction in Cultural and Creative Tourism: The Double Mediators of Implicit Cultural Memory and Explicit Cultural Learning. *SAGE Open*, 11 (3). Zhu, L., Li, X., & Wang, Y. (2021). The Impact of Social Capital on Residents' Supportive Attitude to Tourism Development: The Mediation Role of Perception of Justice. *SAGE Open*, 11 (3).

هویت ملی ایرانیان

بررسی و تبیین راه‌های تقویت هویت اسلامی و ملی ایرانی در صحیفه سجادیه

زهرا آتشی[1]، مرتضی رحیمی[2]

چکیده

برای تقویت هر وجه از هویت انسانی ابتدا باید نسبت به آن شناخت پیدا کرد. شناخت، اولین گام برای دل‌بستگی، تعلق و تقویت در هر بخش از انسانیت انسان است. بنابراین برای تقویت ابعاد گوناگون هویتی اسلامی و ملی ایرانی ابتدا باید وجوه مختلف آن را شناخت و برای تقویت هر یک نیز راه‌حل متناسبی را ارائه کرد. بعد از شناخت، راه دیگر، ذکر و یادآوری ابعاد گوناگون هویتی اسلامی– ملی ایرانی است. در همین راستا در مقالهٔ حاضر با روش توصیفی– تحلیلی سعی کرده است وجوه مختلف هویت اسلامی را از کتاب صحیفهٔ سجادیه استخراج نماید؛ از جمله: خداشناسی و ارتباط انسان با خداوند، ایمان انسان به خداوند، مرگ و قیامت به‌عنوان فرجام و انتهای انسان و شناخت صفات نفس انسانی و الگوگیری از پیامبر (ص) و ائمه (س) و دیگر انسان‌های بزرگ، و از دشمنان هویت اسلامی از جمله گناهان و شیطان نیز سخن گفته شد و در کنار آن، ابعاد هویت ملی مانند پدر و مادر به‌عنوان اولین وجههٔ هویتی ملی هر فرد و امنیت و مرزداران این امنیت به‌عنوان رکن نگهدارندهٔ هویت معرفی شده‌اند.

واژگان کلیدی: صحیفه سجادیه، هویت اسلامی، هویت ملی، هویت اسلامی–ایرانی، خداشناسی، نفس انسان.

مقدمه

پرسش از هویت یکی از مهم‌ترین و در عین حال چالش‌برانگیزترین پرسش‌ها در حوزه علوم انسانی است. در جهان امروز مسأله هویت جدی‌تر از گذشته مطرح گشته و یکی از مهم‌ترین مسائل جوامع امروزی را در بر می‌گیرد. امروزه تکاپوی جوامع در شناسایی عناصر و مؤلفه‌های هویتی خود بیشتر

۱. دانشجوی دکترای فقه و مبانی حقوق دانشگاه شیراز. Atashiz@yahoo.com
۲. دانشیار بخش علوم قرآن و فقه دانشگاه شیراز. mrahimi@shirazu.ac.ir

شده است؛ به‌طوری که برخی از جوامع قدرتمند با در اختیار گرفتن رسانه‌های جمعی و ارتباطی درصدد اشاعه این عناصر بر جوامع ضعیف‌تر هستند. طبیعتاً جامعه‌ای که نسبت به هویت خویش و مؤلفه‌های آن آگاه نبوده در برابر این جوامع قدرتمند رنگ می‌بازد و بحران‌های هویتی گریبان‌گیر آن خواهد شد. (لطف آبادی، ۱۳۹۲: ۵۳)

در خصوص هویت ملی مقالاتی مانند چیستی هویت ملی (زهیری، ۱۳۸۴: ۲۹ تا ۵۰) و منشأ پیدایش هویت ملی؛ پارادایم‌ها و رویکردها (بلبلسی، باقری، ۱۳۹۹، ۱۸۹-۲۱۸)؛ در خصوص هویت اسلامی مقالاتی مانند بازتفسیر هویت اسلامی در گفتمان سیاسی امام خمینی (ره): بیداری جامعه و وقوع انقلاب اسلامی ایران (گراوند، ۱۳۹۷، ۷ تا ۳۸)؛ در خصوص هویت اسلامی–ایرانی مقالاتی مانند تهدیدات هویت اسلامی و ملی (سطوح: کلان، خُرد و میانی)؛ اندیشه دفاعی امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) (متقی، نوری، ۱۳۹۳، ۵۸ تا ۷۹) و بررسی برخی عوامل و روندهای سیاسی مؤثر بر ساخت هویت اسلامی- ایرانی (در دوران معاصر) (دائی‌زاده، ۱۳۹۴، ۲۳ تا ۵۲)؛ در خصوص تقویت هویت اسلامی ایرانی نیز پایان‌نامهٔ تبیین مبانی فلسفی هویت ملی ایرانی -اسلامی و آسیب‌شناسی آن در میان دانشجومعلمان دانشگاه فرهنگیان و ارائه الگویی جهت تقویت آن (نادری، ۱۳۹۷) نگاشته شده است؛ ولی پژوهشی که به این مقولهٔ حیاتی در کتاب مهمی مانند صحیفهٔ سجادیه بپردازد انجام نشده است. بنابراین این مقاله با روش تحلیلی- گفتمانی سعی دارد از خلال ادعیهٔ صحیفهٔ سجادیه مؤلفه‌های هویت اسلامی– ملی ایرانی و راه‌های تقویت آن را بررسی نماید و سؤالات زیر را پاسخ گوید:

- چه مؤلفه‌های هویتی در صحیفهٔ سجادیه مورد توجه قرار گرفته‌اند؟
- مؤلفه‌های ملی و سرزمینی در صحیفهٔ سجادیه چه مواردی هستند؟
- چگونه می‌توان با کمک صحیفهٔ سجادیه به تقویت وجوه هویتی اسلامی و ملی اقدام نمود؟

معنای هویت

هویت، واژه‌ای عربی و مرکب از دو بخش هُوَ (ضمیر مفرد مذکر غایب) و یت (سازنده مصدر جعلی) است. در لغت هویت (هویة) به معنای ذات باری‌تعالی، هستی، وجود، آنچه موجب شناسایی شخص باشد. (معین، ج ۲: ۲۱۲۵) و حقیقت شیء یا شخص که مشتمل بر صفات جوهری او باشد، شخصیت، ذات. هستی، وجود، منصوب به هو (عمید، ۱۳۸۹: ۱۰۷۴) است.

معادل انگلیسی هویت (Identity) در زبان انگلیسی به معنای «کسی که هست یا چیزی که هست» (سایت رسمی دیکشنری آکسفورد) «نام یک شخص و سایر حقایق در مورد این که چه کسی هست» (سایت رسمی دیکشنری کمبریج) می‌باشد.

تعاریفی که برای هویت در کتب علوم اجتماعی می‌توان یافت، به نحو حصر استقرایی عمدتاً به سه دسته کلی قابل تقسیم است:

۱. تعاریف ذهنی‌پندار، این قسم تعاریف به ذهنی‌پنداری هویت گرایش دارند. به این معنا که هویت را به‌گونه‌ای تعریف می‌کنند که ظرف وجود آن ذهن خواهد بود.
۲. تعاریف عینی‌پندار، بر اساس این‌گونه تعاریف هویت امری عینی (در مقابل ذهنی) و واقعیتی خارجی (ابژکتیو) تلقی می‌شود. این‌گونه تعاریف خود شامل تعاریف نسبت پندار می‌شوند که می‌کوشند هویت را رابطه و نسبت میان دو یا چند چیز را تعریف نماید.
۳. تعاریف نفسی‌پندار که هویت را امری عینی و مستقل از اموری همچون اجتماع ذهن و امثال آن می‌دانند. (عارف، ۱۳۸۹: ۱۲۸ و ۱۲۹)

تعریف هویت اسلامی ایرانی

هویت اسلامی ایرانی برآیندی است که از شناخت آموزه‌های اسلامی ایرانی، درونی کردن آن‌ها و نیز پای‌بندی عملی به آموزه‌های مذکور برای افراد حاصل می‌شود. این آموزه‌ها در فرایند تطبیق علمی فرهنگ گذشته ایران با مبانی اسلامی و با معیار قرار دادن اسلام در این فرایند، به دست می‌آیند (سبحانی‌نژاد، امیری، ۱۳۹۲: ۴۱۸). بنابراین مهم‌ترین وجه این هویت، اسلام و آموزه‌های اسلامی است. در کنار آن تقویت بعد ملیت و وطن‌گرایی به‌مثابه هویتی وحدت‌بخش و بازتعریف اسلامی آن می‌تواند در تعریف صحیح‌تر و کامل‌تر این هویت اسلامی– ایرانی مؤثر واقع شود.

راه‌های تقویت هویت اسلامی– ملی ایرانی

از راه‌هایی که می‌تواند هویت اسلامی ایرانی را تقویت کند، ابتدا، شناخت ابعاد و شاخص‌های هویتی اسلامی ایرانی است و این شناخت هم باید از منابع اصیل صورت گیرد تا انحرافی در این مسیر پدید نیاید. بنابراین بررسی آموزه‌ها و نقاط اصلی هویت‌بخش اسلام می‌تواند اولین راه‌حل برای تقویت هویت اسلامی ایرانی باشد.

همچنین گام دوم در تقویت هویت انسان ذکر و یادآوری وجوه مختلف آن آموزه‌های هویتی است. این ذکر و یادآوری باعث تقویت علاقهٔ انسان به تعلقات هویتی می‌شود. ذکر در لغت به معنای الذِّکْرُ و الذِّکْرَی برخلاف نسیان است (جوهری، ۱۴۱۰ ه ق، ج۲: ۶۶۴). گاه گفته‌شده مراد از ذکر صورتی از نفس است که انسان می‌تواند آنچه را از علم به دست می‌آورد به خاطر بسپارد و مانند آن است که حفظ کند، جز آن که حفظ اعتباراً به احراز آن گفته می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ه ق: ۳۲۸). خداوند نیز در چند جای، قرآن را ذکر و وسیلهٔ یادآوری انسان معرفی کرده است. (انبیاء/۱۰؛ انبیاء/۵۰؛ ص/ ۸؛ ص/ ۱؛ عبس/۱۱) و ذکر را مایه نفع مؤمنان معرفی کرده است. (ذاریات/۵۵) و توصیه شده است که نعمات خداوند را ذکر کنید (بقره/۴۰). نمونه‌های از توصیه‌های قرآن در ادای ذکر زیاد در مواقع گوناگون وجود دارد. ازجمله آل عمران/ ۹۱؛ آل عمران/۴۱؛ اعراف/ ۲۰۵؛ انسان/

۲۵ واحزاب /۲۱. بنابراین یکی از راه‌های تقویت هویت اسلامی در قرآن -که نماد هویت اسلامی است - ذکر و یادآوری وجوه دین و آیین اسلام ازجمله ذکر خداوند، یادآوری قیامت و ... معرفی‌شده است.

راه سوم نیز معرفی الگوهای بزرگ و خصوصیات آن‌ها و راهی که طی کرده‌اند می‌باشد، که این کار هم باعث الگوگیری فرد می‌شود و در شکل‌گیری هویت او تأثیر زیادی دارد.

در نهایت اصل و روح جاری در صحیفه سجادیه که تضرع به درگاه الهی و عرض حاجت به پیشگاه خداوند منان است، می‌تواند در تمام ابعاد هویتی و زندگی مؤثر باشد.

۱- شناسایی شاخص‌های هویت اسلامی

ابتدا باید رئوس اصلی و شاخص‌های هویت اسلامی را با توجه به صحیفهٔ سجادیه شناسایی و بررسی کرد.

الف) هویت انسان در ارتباط با خداوند

الف-۱) شناخت خداوند به‌عنوان خالق و رب انسان

رابطهٔ انسان با خالق و رب خودش به‌صورت کاملاً مستقیم در شکل‌گیری شخصیت او مؤثر است. شناخت خالق هویت انسان را تعریف می‌کند و به انسان محدودیت‌ها و نیازهایش را یادآور می‌شود. به همین دلیل اولین دعا در ادعیهٔ صحیفهٔ سجادیه حمد و ثنای خداوند است. امام سجاد (ع) در دعای اول خداوند را به‌عنوان خالقی بی‌همتا معرفی می‌کنند: «سپاس مخصوص خداوند اولی است که قبل از او اولی نیامده است و آخری که بعد از او آخری نخواهد آمد و از رؤیت او دیدهٔ بندگان ناتوان است و از وصف او اوهام وصف‌کنندگان عاجز است». (دعای اول، فراز یک: ۲۰)

سپس در خصوص آفرینش موجودات می‌پردازند که «خداوند آن‌ها را با قدرت خود ابتداعاً آفرید و آن‌ها را با مشیت خود ساخت و بعد از آن طریق اراده و خواستش را به آن‌ها رهنمون شد و در راه محبت خودش ایشان را برانگیخت و این آفریده‌ها قدرت این را که آنچه برای ایشان فرستاده است، تأخیر بخشند ندارند ... و برای هرکدام از مخلوقاتش رزقی قسمت شده و معلوم قرار داده است». (دعای اول، فراز دو: ۲۰ و ۲۱)

هر فراز از قسمت‌های بالا یک قسمت از خداشناسی و یک قسمت از خودشناسی در آن قرار دارد. این که انسان بداند خداوند او را آفریده است و روزی او چه مادی و معنوی در ید قدرت اوست، هویت‌بخش و آرامش‌بخش است. البته این هویت‌بخشی ابتدا از خداوند آغاز گشته است و خداوند ابتدا ما را با خودش آشنا کرده است و «شکر و سپاس مخصوص خداست که وجودش را به ما شناساند». (دعای اول، فراز هشت: ۲۳)

ولایت و سرپرستی خداوند نیز از وجوه هویت‌بخش و امیدآفرین در زندگی هر فرد است، این که فردی بداند که در تحت ولایت خداوند قرار دارد و هرکسی که خداوند سرپرستی او را بر عهده گیرد

و به او عطا کند، کسی نمی‌تواند این عطا و بخشش را از آن فرد بگیرد (دعای پنجم، فراز دوازده: ۵۳). و همچنین این که انسان دارای ضعف‌ها و مشکلاتی است که تنها خداوند قادر است این موارد را از انسان رفع کند. این مورد می‌تواند به هویت انسان نسبت به خود و شناخت محدودیتش و از آن مهم‌تر به جایگاه خداوند و نسبت خودش و خداوند دست یابد. بنابراین امام (ع) در فراز چهارم از دعای هفتم به این مورد اشاره می‌کنند که: «بلایی بر من نازل شده است که سنگینی‌اش مرا به زحمت انداخته است که تحملش مرا در فشار قرار داده ... دورکننده‌ای برای آن وجود ندارد و آنچه تو فرستاده‌ای کسی بازنگرداند» (دعای هفتم، فراز چهارم: ۶۶ و ۶۷). خدایا! ای بی‌نیازکننده فرد ناتوان! و ای حافظ بندگان از حادثه ترسناک! خطاها مرا دچار تنهایی کرده؛ پس هم‌نشینی که وزر و وبال و عذاب خطاها را از من دفع کند برایم نیست، و از تحمل خشمت ناتوان شده‌ام... اگر مرا بترسانی چه کسی در برابر تو امانم می‌دهد؟ و اگر تنهایم بگذاری چه کسی مرا یاری می‌دهد؟ و اگر ناتوانم سازی چه کسی مرا تقویت می‌کند؟ (دعای بیست و یکم، فراز دوم: ۱۵۰)

به‌طور خلاصه با توجه به این که صحیفهٔ سجادیه یک مجموعهٔ ادعیه تضرع به خداوند است مسلماً بیشترین حجم این کتاب به معرفی خداوند و صفات او و قدرت‌های خداوند اختصاص دارد. بنابراین در فرازهای زیادی این مورد بیان‌شده است (مانند دعای پنجم، فراز اول تا سوم: ۵۰؛ دعای هفتم، فراز دوم: ۶۵؛ دعای دهم، فراز اول و دوم: ۷۶؛ دعای بیست و یکم، فراز سوم و چهارم: ۱۵۱ و ۱۵۲)

الف-۲) ایمان رکن اصلی هویت

ایمان و رابطهٔ انسان با خداوند مهم‌ترین رکن هویت انسان و اساسی‌ترین عنصر حیات معنوی، گوهر زینت‌بخش روح بشری و درخشان‌ترین پرتوی حیات‌بخش است. یکی از مهم‌ترین مباحث کلامی، بحث درباره ایمان و عناصر وابسته به آن است، به‌گونه‌ای که نمی‌توان نقش بنیادی آن را در شکل‌گیری هویت‌پذیری زندگی نادیده گرفت. (قلیپور شهرکی، ۱۴۰۰: ۹۵)

در صحیفهٔ سجادیه نیز امام سجاد (ع) از خداوند کامل‌ترین ایمان و برترین یقین را خواسته‌اند (دعای بیستم، فراز اول: ۱۳۱). در دعایی دیگر از خداوند ایمان به خداوند و فرستادهٔ خداوند و ائمهٔ معصوم را نیز درخواست کرده‌اند: «خدایا! مرا اهل توحید و ایمان به خود و تصدیق به رسولت، و امامانی که طاعتشان را واجب فرموده‌ای قرار ده؛ آن هم ازجمله کسانی که توحید و ایمان به‌وسیله آن‌ها و به دست آنان جریان پیدا می‌کند». (دعای چهل و هشتم، فراز پانزدهم: ۳۸۳ و ۳۸۴)

ب) هویت انسان در رابطه با شناخت نفس خود

تعریف نفس و شناخت نفس انسان مساوی با شناخت هویت است و بازتعریف نفس انسان در دوران کنونی که دوران سرکشتگی انسان است از اهمیت بیشتری برخوردار است و بهترین منبع برای تعریف انسان، نفسش، محدودیت‌ها و آمالش، صحیفهٔ سجادیه است.

ب-۱)هویت انسان به سبب ویژگی‌های برتر نسبت به موجودات

این که انسان بداند بالاتر و برتر از موجودات عالم آفریده شده است و تمام موجودات به فرمان او هستند، ولی این خداوند است که انسان را مسخر این عالم کرده است «او آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است همه را از سوی خودش مسخّر شما ساخته؛ در این نشانه‌های (مهمّی) است برای کسانی که اندیشه می‌کنند!» (سوره جاثیه، ۱۳)، در هویت انسان و تعامل او با محیط‌زیست بسیار مؤثر است چون از طرفی جایگاه خودش را پایین نمی‌آورد و با کارهای زشت و ناروا به اولئک کالانعام (اعراف/ ۱۷۹) مبدل نمی‌شود و از طرف دیگری می‌داند این‌ها در دایرهٔ نعمات خداوند قرار دارند و نباید با اسراف و تبذیر از آن‌ها سوء استفاده کند. امام سجاد (ع) در صحیفه سجادیه به خوبی این جایگاه را تبیین می‌کنند: «سپاس مخصوص خداوند است که زیبایی‌های آفرینش را برای ما برگزید و روزی‌های پاکیزه را به سوی ما روان ساخت و ما را با برتری بر تمام موجودات فضیلت بخشید، بنابراین همهٔ موجوداتش بر اساس قدرت خداوند، فرمانبردار ما هستند و در سایهٔ عزت او در گردونهٔ اطاعت ما قرار دارند.» (دعای اول، فراز ۱۵: ۲۵ و ۲۶)

ب-۲) شناخت مرگ و معاد به‌عنوان مقصد و مقصود انسان

این شناخت معاد به انسان هدف اصلی آفرینش و سرمنزل خود را یادآور می‌شود و در هویت‌بخشی به انسان نقش اساسی ایفا می‌کند. این که انسان دارای یک‌میزان مشخصی از عمر است و بعد از آن باید به‌سوی دیار باقی حرکت کند یکی از مؤلفه‌های اصلی هویت‌ساز و یکی از راه‌های اصلی تقویت هویت دینی است. امام سجاد (ع) در دعای اول متذکر می‌شوند که خداوند برای هر مخلوقی در حیات و زندگی‌اش زمانی معین را و برای او پایانی محدود قرار داد که به‌سوی آن پایان با ایام عمرش قدم برمی دارد ... (دعای اول، فراز سه و چهار: ۲۱) «و هنگامی که روزگار زندگی‌مان سپری شود و مقدار عمرمان بگذرد و به پایان برسد و دعوتت به مرگ که چاره از آن و اجابتش نیست ما را آماده افتادن به کام مردن کند. پس بر محمد و آلش درود فرست و پایان آنچه نویسندگان اعمال ما در پرونده ما خواهند نوشت، توبه پذیرفته‌شده قرار بده ... و پرده‌ای که بر ما پوشاندی در برابر حاضران در روز قیامت از روی گناهان ما برندار، روزی که خبرهای بندگانت را آشکار می‌کنی». (دعای یازده، فراز سه: ۸۰ و ۸۱)

ب-۳) شناخت صفات نفس انسان

انسان دارای صفات و ویژگی‌های اخلاقی مثبت و منفی منحصر به خود است، شناخت این صفات می‌تواند انسان را در راه شناخت هویتش یاری دهد. در فرازهای زیادی امام (ع) صفات نفس انسان را یادآور می‌شوند ازجمله یک دعای کامل را به نام دعای مکارم الاخلاق در صحیفه سجادیه قرار دارد. (دعای بیستم: ۱۳۱)

در دعای هشتم ایشان از برخی صفات نفسانی مانند هیجان حرص، تندی غضب و غلبهٔ حسد و ضعف صبر و ... پافشاری شهوت و پیروی از هوای نفس به خداوند پناه می‌برند. (دعای هشتم، فراز اول: ۶۹) و اصلاح نفس انسانی و برطرف کردن این صفات بد را تنها در دست خداوند می‌دانند. «خدایا! کار دشواری چون اصلاح نفسم را بر عهده من نهاده‌ای که خودت از من به آن کار تواناتری و تواناییت بر آن کار و بر من، بیش ازتوانایی من است؛ پس چیزی که تو را از من خشنود می‌کند به من عطا فرما.» (دعای بیست و دوم، فراز اول: ۱۵۸)

ج) هویت‌بخشی با نعمت وجود پیامبر و ائمه

وجود راهنما و پیامبر بخشی از هویت هر مسلمان به‌شمار می‌آید به‌طوری‌که فارغ هویت هر مسلمان از غیر او، وجود پیامبر اکرم (ص) است. صحیفه سجادیه به زیبایی ارسال پیامبر (ص) را منتی بر این امت می‌داند و این افتخار را تنها برای امت اسلامی معرفی می‌کند: «سپاس خداوند را که نه برای امت‌های گذشته و نه برای زمان‌های گذشته، بلکه بر ما به وجود محمد (ص) منت نهاد.» (دعای دوم، فراز اول: ۳۱)

در ادامه صفات پیامبر (ص) را یادآور می‌شود: «خدایا بر محمد درود فرست، امین بر وحیت، و برگزیده برای وحیت، گزیده در میان خلقت، پیشوای رحمت و راهنمای خیر و کلید برکت» (دعای دوم، فراز سوم: ۳۲) که به شناسایی انسان از این پیامبر نور و رحمت کمک می‌کند و از طرف دیگر ما را در هویت خود به‌عنوان پیرو این پیامبر بزرگ یاری می‌رساند.

باید گفت در دعاهای بی‌شماری از صحیفه درود به پیامبر و آل ایشان و قسم خوردن به ایشان وجود دارد که نشان از عظمت وجودی این بزرگواران است.

د) الگوگیری از افراد بزرگ

در صحیفهٔ سجادیه از پیامبر اکرم (ص) و ائمه یادشده است که در قسمت قبل بیان شد، ولی در کنار ایشان از صحابه و تابعین نیز نام‌برده شده است و خصوصیات و سختی‌های ایشان را در راه اسلام مرتکب شده‌اند، در قالب دعا بیان کرده‌اند. «خدایا به‌ویژه اصحاب محمد (ص) را بیامرز آنان که شرط هم‌نشینی با او را به خوبی پاس داشتند ... او را در تمام پیشامدها یاری کردند... برای شنیدن دعوتش بر یکدیگر پیشی جستند و هنگامی که دلیل پیام‌هایش را به گوش آنان رساند، او را اجابت کردند. در راه آشکار شدن دینش از همسران و فرزندان جدا شدند و برای پابرجا شدن نبوتش با پدران و فرزندان خود جنگیدند ... و کسانی که به رشتهٔ محبت او پیچیده شدند ... خداوندا فراموش نکن آنچه به خاطر تو و در راه تو ترک کردند ... و نیز به خاطر آن که مردم را از پیرامون دینت گردآوردند، در حالی که خالصانه ملت را به‌سوی تو دعوت می‌کردند» (دعای چهارم، فراز سوم، چهارم، پنجم: ۴۴ و ۴۵) ذکر این صفات به معنای دادن شاخصه و معیار برای دانستن الگوهای برتر است و این که هر

کسی بتواند از این افراد تبعیت کرده و در همان مسیری که ایشان قدم برداشته‌اند، گام بنهد، به راه درست و صحیح قدم گذاشته است.

ه) شناخت دشمنان هویت

یکی از وجوه مهم هر هویت شناخت ضد آن هویت و عواملی است که این هویت را تهدید می‌کنند. در متون ما شیطان و جنودش و همچنین گناهان، صفحهٔ وجودی و هویتی انسان را آلوده و کدر می‌کنند و برای هویت اسلامی تهدید هستند.

ه-۱)هویت‌زدایی گناهان

امام سجاد (ع) گناهان را عاملی هویت‌زدا مطرح کرده و در فرازی از صحیفه می‌فرمایند: «و وجودم را از عرصه‌گاه گناهانی که فرسوده‌کننده هویت و شخصیت من است، درآوردم» (دعای شانزدهم، فراز شانزدهم: ۱۱۳). این فراز از دعا به خوبی اثر گناهان را در نابودی هویت انسانی یادآور شده است. در ادامهٔ همین دعا می‌فرمایند: «خدایا! این وجود من است که گناهان او را به بند بردگی کشیده؛ پس بر محمّد و آلش درود فرست، و وجودم را به عفوت از بند بردگی گناهان آزاد کن.» (دعای شانزدهم، فراز نوزدهم: ۱۱۴) بنابراین یکی از عوامل تخریب‌کنندهٔ هویت و شخصیت اسلامی و حتی انسانی در وجود آدمی گناهان او است.

ه-۲) دشمنی شیطان و هویت

شناخت دشمن بیرونی انسان و راه‌هایی که با آن هویت اسلامی را در وجود انسان از بین می‌برد، یکی از راه‌های محافظت از هویت اسلامی و انسانی است.

امام سجاد (ع) از این دشمن بزرگ انسان و نیرنگ‌های او سخن گفته‌اند: «خدایا! به تو پناه می‌برم از فتنه‌انگیزی‌های شیطان رانده‌شده، و از نیرنگ و مکرهایش، و از اطمینان به‌دروغ‌ها و وعده‌ها و فریب‌کاری و دام‌هایش، و این که خود را در گمراه کردن ما از راه بندگیت، و خوار کردنمان براثر معصیتت، به طمع اندازد یا نزد ما نیکو شود زشتی‌هایی که او در نظر ما نیکو جلوه می‌دهد، یا گران و سخت شود، خوبی‌هایی که او در نظر ما زشت نشان می‌دهد.» (دعای هفدهم، فراز اول: ۱۱۹) و از خداوند می‌خواهد، راه‌های غلبه بر این دشمن را به انسان نشان دهد. «خدایا! ما را به آنچه از باطل در نظرمان بیاراید، آگاه ساز، و چون آگاهمان کردی، از آن نگاهمان‌دار و ما را به زمینه‌های چاره‌جویی در برابر او بینا گردان، و آنچه را که باید علیه او آماده کنیم، به ما الهام کن، و ما را از خواب غفلتی که سبب گرایش به اوست بیدار فرما، و یاری‌دادن ما را در جنگ با او، به توفیقت نیکو گردان.» (دعای هفدهم، فراز ششم: ۱۲۱)

۲- هویت ملی (ایرانی)

هویت ملی معناسازی بر مبنای مجموعه‌ای به‌هم‌پیوسته از ویژگی‌های فرهنگی، تاریخی، سیاسی و جغرافیایی است که طی آن افراد در چارچوب عضویت در یک جامعه سیاسی در قبال آن احساس همبستگی تعهد و وفاداری می‌یابند (زهیری، ۱۳۸۴: ۳۲). اهمیت مفهوم هویت ملی نسبت به سایر انواع هویت در تأثیر بسیار آن بر حوزه‌های متفاوت زیست اجتماعی است. بدین ترتیب مباحث مربوط به آن از نظر روش‌شناسی در رشته‌های مختلف علمی مورد توجه قرار می‌گیرد و از این جهت بحثی بین‌رشته‌ای است. (زهیری، ۱۳۸۴: ۳۰)

الف)پدر و مادر و هویت ملی

یکی از وجوه هویت ملی، ریشهٔ هر فرد و تعلقش به یک خانواده است، مادر و پدر به‌مثابه اولین کانون هویت سرزمینی هر فرد شناخته می‌شوند و انتقال‌دهندهٔ باورهای ملی و مذهبی به هر فرد هستند؛ بنابراین توجه به ایشان و تقویت توجه فرزندان به این عناصر هویت‌بخش، اولین قدم در ساخت هویت ملی است. در صحیفه نیز پدر و مادر سبب تربیت فرزند معرفی شده‌اند (دعای بیست و چهارم، فراز چهارم: ۱۷۴)؛ و با توجه به عظمت کار پدر و مادر امام سجاد (ع) یک دعا در خصوص حقوق و احترام به پدر و مادر در صحیفهٔ سجادیه قرار داده شده است (دعای بیست و چهارم: ۱۷۲). «خدایا! پدر و مادرم را به گرامی داشتن نزد خود، و درود از جانب حضرتت اختصاص ده. ای مهربان‌ترین مهربانان! خدایا! بر محمّد و آل محمّد درود فرست، و دانش آنچه از حقوق ایشان بر من واجب است، به من الهام فرما، و دانش همه آن حقوق واجبه را برایم فراهم آور؛ سپس مرا به آنچه در این زمینه الهام کرده‌ای به کار گیر» (دعای بیست و چهارم، فراز اول و دوم: ۱۷۲). «خدایا اطاعت و نیکوکاریم را به آنان، در نظرم از خواب آلوده شیرین‌تر، و برای سوز سینه‌ام، از شربت گوارا، در ذائقه تشنه، خنک‌تر گردان تا خواسته هر دو را بر خواسته خود ترجیح دهم. و خشنودی آن‌ها را بر خشنودی خود مقدّم دارم، و نیکوکاری ایشان را در حق خود، هرچند اندک باشد، زیاد شمارم.» (دعای بیست و چهارم، فراز چهارم: ۱۷۴)

ب) هویت ملی و امنیت

امنیت یکی از مهم‌ترین وجوه ملی انسان و جلوهٔ هویت ملی است. بدون وجود امنیت سایر وجوه انسان شکوفا نخواهد شد. محافظت از این امنیت مهم‌ترین وجه هویت ملی هر سرزمینی به‌شمار می‌آید، بنابراین امام سجاد (ع) در چند جا از خداوند درخواست امنیت کرده‌اند. «خدایا! بر محمّد و آلش درود فرست، و به عزّتت مرزهای مسلمانان را محکم و استوار ساز». (دعای بیست و هفتم، فراز اول: ۱۹۰)

در مقابل برای دشمنان ناامنی و دیگر بلایا را از خداوند درخواست کرده‌اند. «خدایا! آب‌های آنان را به وبا، و خوراکشان را به بیماری‌ها مخلوط کن، و شهرهای‌شان را به زمین فرو بر، و پیوسته بر آن شهرها سنگ و ریگ بباران، و به قحطی و خشک‌سالی بکوبان و آذوقه آنان را در خالی‌ترین و دورترین زمین قرار ده، دژهای آن زمین را از حفاظت آنان منع کن و آن‌ها را به گرسنگی دائم، و بیماری دردناک دچار ساز». (دعای بیست و هفتم، فراز دوازدهم: ۱۹۷)

ج) اهمیت مرزداران و هویت ملی

اهمیت خاک و وطن و پاسداران حدود و ثغور یک سرزمین یکی از وجوه بسیار مهم هویت ملی است، به‌طوری‌که تشکر از حافظان مرز هم سبب استقامت این افراد در کار خود و هم باعث وحدت و تقویت هویت ملی خواهد شد.

امام (ع) یک دعای کامل را به مرزداران اختصاص داده‌اند و در فرازی از آن می‌فرمایند: «خدایا! بر محمّد و آلش درود فرست ... و به نیرویت نگهبانان مرزها را توانایی بخش، و عطایای آنان را به توانگریت کامل و سرشار کن. خدایا! بر محمّد و آلش درود فرست، و تعدادشان را بیفزا و سلاحشان را تیز و برّان کن، و اطراف و جوانبشان را محکم و نفوذناپذیر ساز، و جمعشان را به هم پیوند ده، و کارشان را رو به راه کن، و آذوقه آنان را پی در پی برسان، و سختی‌هاشان را به تنهایی کارساز باش، و به یاری خود نیرومندشان ساز، و به شکیبایی مددشان ده، و آنان را در چاره‌جویی، دقّت نظر عنایت فرما». (دعای بیست و هفتم، اول و دوم: ۱۹۰ و ۱۹۱)

نتیجه‌گیری

برای تقویت هویت اسلامی ملی ایرانی ابتدا باید شاخص‌های آن را شناخت و سپس در راستای تقویت هر کدام از آن شاخص‌ها، متناسب با مختصات آن، برنامه‌ریزی کرد. بنابراین بحث هویت اسلامی- ملی ایرانی را باید با توجه به یکی از مهم‌ترین گنجینه‌های معارفی، صحیفه سجادیه از امام سجاد (ع) تبیین نمود. بدین صورت که بعد از شناخت هر بعد از ابعاد هویتی انسان، باید آن بعد را مورد ذکر و یادآوری مداوم قرار داد تا در هویت انسان تثبیت گردد و در کنارش از الگوهای عملی نیز برای شناخت و تقویت ابعاد گوناگون هویتی بهره برد.

در صحیفهٔ سجادیه این اثر گران‌بها، در قالب دعا، در خصوص هویت اسلامی و ابعاد آن سخن گفته شده است و ابعادی مانند شناخت خداوند و فقر وجودی انسان نسبت به او، ایمان انسان به خداوند بیان شده است و علاوه بر آن، ابعاد وجودی نفس انسان و مقصد و فرجام انسان، نیز مورد بررسی قرار گرفته است. در کنار آن عوامل هویت‌زدا مانند شیطان و ارتکاب گناهان هم معرفی شده‌اند و در نهایت وجود پیامبر به‌عنوان رکنی هویت‌بخش بیان گردیده و نحوهٔ زندگی انسان‌های بزرگ دیگر نیز به‌مانند عنصری هویت‌بخش در این کتاب بزرگ آمده است. هویت ملی نیز در این

یادگار آسمانی مورد توجه قرار گرفته و در خصوص برخی مؤلفه‌های آن سخن گفته شده است؛ از جمله پدر و مادر و حقوق ایشان، امنیت و هویت ملی و پاسداران این امنیت و مرزهای ملی.

به‌طور خلاصه تقویت هر کدام از عناصر بالا با شناخت، ذکر و یادآوری و تضرع به درگاه خداوند برای اصلاح و سرپرستی تمام جنبه‌های وجودی انسان میسر خواهد شد.

منابع

قرآن کریم (ترجمه مکارم شیرازی)

امام سجاد (ع) (۱۳۹۸). *صحیفه سجادیه*. انصاریان، حسین. قم: هادی مجد.

بلباسی، میثم و باقری، یوسف (۱۳۹۹). منشا پیدایش هویت ملی؛ پارادایم‌ها و رویکردها. *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، ۱۳۹۹، دوره،۲۴، شماره:۱ (پیاپی ۸۲)، ۱۸۹-۲۱۸.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ ه ق). *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة*. ۶ جلد، بیروت – لبنان: دار العلم للملایین، اول.

دائی زاده جلودار، امین (۱۳۹۴). بررسی برخی عوامل و روندهای سیاسی مؤثر بر ساخت یابی هویت اسلامی-ایرانی (در دوران معاصر). *جامعه پژوهی فرهنگی*، پاییز ۱۳۹۴، سال ششم - شماره ۳، ۳۰ صفحه - از ۲۳ تا ۵۲

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ه ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. در یک جلد، لبنان – سوریه: دار العلم - الدار الشامیة، اول.

زهیری، علیرضا (۱۳۸۴). چیستی هویت ملی. *فصل‌نامه علوم سیاسی*، سال هشتم شماره ۱ (پیاپی ۲۹، بهار ۱۳۸۴): ۲۹ تا ۵۰.

سبحانی‌نژاد، مهدی و امیری، زهرا (۱۳۸۹). چارچوب مفهومی هویت اسلامی - ایرانی و ملاحظات عملی تعمیق آن در نظام دانشگاهی. *فرهنگ در دانشگاه اسلامی*، پاییز ۱۳۹۲ - شماره ۸ رتبه علمی-پژوهشی ۲۴ صفحه - از ۴۱۳ تا ۴۳۶ .

عارف، رضا (۱۳۸۹). هویت اسلامی ما. *اسلام‌پژوهی*، شماره ۴، ۱۱۱-۱۳۸.

عمید، حسن (۱۳۸۹). *فرهنگ فارسی عمید*. اول، تهران: راه رشد.

قلیپور شهرکی و همکاران (۱۴۰۰). بررسی کارکرد ایمان و لوازم آن در هویت‌پذیری زندگی در اندیشه علامه طباطبایی. *خردنامه صدرا*، دوره ۲۵ بهار ۱۴۰۰ شماره ۳ (پیاپی ۱۰۳)، شماره صفحات، ۹۵-۱۰۸.

گراوند، مجتبی، سوری، ایرج و زمانیان، زهیر (۱۳۹۷). بازتفسیر هویت اسلامی در گفتمان سیاسی امام خمینی (ره): بیداری جامعه و وقوع انقلاب اسلامی ایران. *مطالعات بیداری اسلامی*، بهار و تابستان ۱۳۹۷ - شماره ۱۳ رتبه ج وزارت علوم (۳۲ صفحه - از ۷ تا ۳۸).

لطف آبادی، محسن (۱۳۹۲). بازخوانی نظری مفهوم «هویت». *خردنامه*، سال چهارم بهار و تابستان ۱۳۹۲ شماره ۱۰: ۵۳ تا ۶۵.

متقی، ابراهیم، نوری اصل، احد و شرف الدینی، حامد (۱۳۹۳). تهدیدات هویت اسلامی و ملی (سطوح: کلان، خُرد و میانی)«اندیشه دفاعی امام خامنه‌ای (مدظله العالی)». تبیین اندیشه دفاعی امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی)؛ دوره ۲؛ ۰۱/۰۲/۱۳۹۳ - ۳۰/۰۲/۱۳۹۳ (۲۱ صفحه) ۵۸ تا ۷۹.

معین، محمد (۱۳۸۱). *فرهنگ معین*. تهران: راه نو.

نادری، مریم (۱۳۹۷). تبیین مبانی فلسفی هویت ایرانی-اسلامی و آسیب‌شناسی آن در میان دانشجومعلمان دانشگاه فرهنگیان و ارائه الگویی جهت تقویت آن. دانشگاه الزهرا، دکتری.

سایت رسمی دیکشنری آکسفورد

https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/identity?q=identity

سایت رسمی دیکشنری کمبریج

https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/identity

عامل اصلی وحدت ایرانیان؛ زبان فارسی و نام ایرانِ اسلامی

زهرا اختیاری[1]

چکیده

وحدت و یکپارچگی سرزمین دیرینه‌سال و جاوید ایران‌زمین در گرو هویّت ملی و فرهنگی آن بوده است. هویّتی که در قالب زبان فارسی بالیده و رشد کرده است. آنچه موجب این اتحاد و همدلی گردیده، زبان کهن فارسی بوده است. زبانی که با گسترش همدلی، همزیستی و مهربانی اقوام گوناگون ساکن در این سرزمین را در کنار هم، مدافع یکدیگر و شریک شادی و غم همدیگر قرار داده است. دو دیگر نام بلندآوازهٔ ایران اسلامی است. استعمار با تو جه به این دو نکته، تقسیم‌بندی مرزهای ایرانِ دیرینه‌سال در دوران اخیر به‌وسیلهٔ عهدنامه‌های استعماری به‌گونه‌ای انجام داده که مرزهای این مامِ کهن حالتی شکننده داشته باشد. قدرت‌های استعماری برای دست یافتن به منابع عظیم این کشور با تکه‌تکه کردن و مثله نمودنِ تنِ ایران‌زمین هر کدام به نحوی درصددِ کسبِ منافع خود بوده‌اند. این جستار با توجه به آثار زبان و ادب فارسی و نام ایران به دلیل علاقهٔ مردم جدا شده از تنِ ایران، با توجه بر شعری از اخوان ثالث، به بیان دو عاملِ اصلی اتحاد و همدلی و همزیستی اقوام ایرانی در گسترهٔ ایران پهناور پرداخته است و به دستاوردها و نتایجی از این قبیل اشاره نموده است: شاعران و نویسندگان ایران‌زمین از همهٔ اقوام و نژادهای ساکن در ایران کهن و پهناور، همگی زبان بیان احساس و اندیشهٔ خود را فارسی انتخاب نموده‌اند و نام ایران را با شیرهٔ جان پرورانده و پس بر زبان آورده‌اند. آنان از فارس و آذری، کرد و لر و عرب و بلوچ و طبری و اَرّانی و شَروانی و غیر آن، با یک زبان واحد با همدیگر ارتباط برقرار کرده‌اند و با نام ایران در کنار هم زیسته و از این وطن در مقابل بیگانه دفاع نموده‌اند.

واژگان کلیدی: زبان فارسی، ایران اسلامی، اقوام، اتحاد ملی.

---

۱. دانشیار گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
ekhtiari@um.ac.ir

مقدمه

ایرانیان از دوران کهن با قرار دادن زبان فارسی به‌عنوان زبان اصلی و زبان اَسناد و مراودات اداری، با وجود دارا بودن چندین زبان و اقوام گوناگون، در کنار هم برادرانه زیسته‌اند. در سختی‌ها یار و در گرفتاری‌ها غمخوار همدیگر بوده‌اند. زبان فارسی با ادوار و ادبیات بیش از دو هزار ساله یکی از مهم‌ترین عوامل همبستگی مردم این مرز و بوم بوده است. ادبیات کهن و شعری که به جرأت می‌توان گفت در هیچ جای دنیا از نظر محتوای انسانی و تعالیم عالی اخلاقی نظیر و مانند ندارد. غالب کتیبه‌ها و سنگ‌نبشته‌های زبان فارسی کهن بر دل صخره‌ها با نام خدا و ستایش پروردگار آغاز و با دعا، به‌ویژه، برای مردم انجام می‌پذیرد. در فارسی دری، شعر و نثر شخصی نیست، بلکه بیشتر هدف از مکتوبات راهنمایی مردم به سعادت و نیکبختی است.

ادبیات ایران قدمتی به درازای چند هزار ساله دارد. بزرگ‌ترین کتیبه‌های سنگی جهان متعلق به ایران است و در بیستون قرار دارد. مردمان این سرزمین از گذشته‌ها، در چند هزار سال پیش خداپرست و مؤمن به پروردگار بوده‌اند. زمانی که دیگران بت را معبود خود می‌دانستند، ایرانیان خدا را می‌پرستیدند. سنگ نوشته‌ها یا کتیبه‌های بزرگ آنان در کوه بیستون و دیگر مناطق با نام خدا آغاز می‌شود. غالباً در کتیبه‌ها از خداوند استعانت می‌جویند و خیر و سلامتی و برکت را برای مردم درخواست می‌کنند. یکی از بزرگ‌ترین قهرمانان دینی ایرانیان، اسفندیار پسر گُشتاسپ است. شاهزاده‌ای که به وسیلهٔ زردشت پیامبر رویین‌تن شد، تا از دین الهی دفاع نماید. نیز وجود اندرزنامه‌های متعدد در ادبیات پیش از اسلام که محور همهٔ آن‌ها بر خداپرستی و تعالیم منبعث از اعتقادات الهی است، گواهی بر این حقیقت است. این محتوای عالی و انسانی نوشته‌ها متعلق به ایران و زبان فارسی است. در نوشته‌های ایرانی کهن سلامتی و سعادت برای همهٔ مردم سرزمین بزرگ ایران درخواست شده است و همه در نظر گرفته شده است. «فارسی دوستی و فارسی‌دانی در ایران به قومی خاص تعلق ندارد. این زبان ابزار مهم و راز همبستگی و پیوند تمام اقوام و فرقه‌ها و گروه‌ها و طبقات اجتماعی ایران بوده و هست» (فلاح، ۱۳۸۶: ۱۳۲).

در ادوار و سده‌های گوناگون ایران بزرگ را زبان ملی آن متحد نگه داشته بود. حکومت‌های مقتدر یا حتی محلی و کوچک زبان خود را فارسی انتخاب می‌کردند، گرچه ممکن است زبان مادری آنان غیر از فارسی می‌بود.

علت دوم اتحاد و همبستگی ایرانیان، نام ایران است؛ به خصوص پس از انقلاب اسلامی، انقلابی که به اذعان دوست و دشمن موجب پیشرفت کشور و همدلی و وطن‌پرستی مخلصانهٔ ساکنان این مام کهن گردیده است. دینداری ایرانیان امری جدید نیست. ایرانیان از قرن‌ها و هزارها سال پیش خداپرست و دین‌دار بوده‌اند.

با روی کار آمدنِ شاهانِ بی‌کفایت، وابسته به بیگانه، عشرت‌طلب و بزدلِ قاجار، ایران بزرگ به وسیلهٔ استعمارگران قطعه قطعه شد. تقسیم‌بندی مرزهای ایران دیرینه‌سال در دوران اخیر به‌وسیلهٔ

عهدنامه‌های استعماری به گونه‌ای انجام شده که در سراسر مرزهای این مامِ کهن اقوام و زبانهای گوناگون قرار گیرند به گونه‌ای که قسمتی از یک قوم در ایران و قسمتی در کشور همسایه باشد تا خویشاوندی قدیمی آنان با قسمت جدا شده، باعث گردد، مرزهای ایرانِ پس از قاجار حالتی شکننده داشته باشد. قدرت‌های بزرگ و استعماری هیچ‌گاه به فکر ایران و مردم ایران نبوده‌اند، بلکه برای دست یافتن به منابع این کشور با تکه تکه کردن و مثله نمودنِ تنِ ایران‌زمین هر کدام به نحوی درصددِ کسبِ منافع خود بوده‌اند. برخلاف زبانِ آنان و رخت و لباس اتوکشیده‌شان، عملکردشان در قراردادهای ننگین استعماری علیه ایران این واقعیت را به خوبی نشان می‌دهد.

یکی از رخدادهایی که نشان می‌دهد استعمارگران در هر برهه از تاریخ این سرزمین فقط به فکر جیب و منافع خود بوده‌اند و بر خلاف منافع مردمِ ایران عمل کرده‌اند، همین عهدنامه‌های آنان است که با فریب و دسیسه بر مردم این مرز و بوم تحمیل نموده‌اند و در هر کدام قطعه‌ای حاصلخیز از ایران را جهت برداشت منافع آن به سود خود، با بازی‌های سیاسی جدا نموده‌اند. هم ما را در غمِ جدایی قسمتی از پیکر وطن گرفتار نموده‌اند و هم مردمان جدا شده از مادر را به یتیمی سپرده‌اند. آنچه موجب اتحاد این مرز و بوم گردیده است و موجب شده حتی اقوامی که از بدنهٔ ایران جدا شده‌اند آرزوی بازگشت و ادغام در مامِ خویش را داشته باشند، نام ایران اسلامی و ادبیات کهن و پرآوازهٔ فارسی بوده است.

بیان مسأله

حُبُّ الوَطَن مِن الإیمان. زبان فارسی و نام ایران اسلامی کافی است تا برای هموطنان قوت قلبی جهت اتّحاد آنان در برابر بیگانگان ودشمنان و برای پاره‌های تنِ ایران یا مردمی از همسایگانِ جدا افتاده از ایران جاذبهٔ بازگشت به موطن اصلی را ایجاد نماید. با توجه به اشتراک مساعی بیگانگان و عمّال آنان جهت بهره بردن از منابع سرشار این مرز و بوم و به جدایی و تجزیه کشاندنِ تنِ کهنسال امّا جوانِ ایران، قصد آن است تا در حد مقدور به اهمّیّت زبان فارسی و نام ایران اسلامی پرداخته شود تا ادای دینی نسبت به وطن شده باشد.

پیشینه

در مورد عوامل اتحاد ایرانیان کتب‌ها و نوشته‌ها کم نیست، امّا در موضوع زبان فارسی به‌عنوان عامل اتحاد اقوام ایرانی مقالهٔ دکتر ذبیح‌الله صفا با عنوان «نقش زبان فارسی در وحدت ملی» و مقالهٔ آقای مرتضی فلاح (۱۳۸۶) با عنوان «نقشِ زبان فارسی در یکپارچگی و وحدت ملی ایران» منتشر شده در نشریه *گوهر گویا* و «نقش زبان فارسی در هویت و وحدت ملی» از خانم فاطمه کریمی سومین همایش ملی زبان ادبیات و زبانشناسی مشاهیر و مفاخر، به این موضوع اختصاص دارد.

اهمیت پژوهش

زبان فارسی با سابقهٔ چند هزار ساله و شامل چند دوره، مهم‌ترین و یگانه زبانی بوده است که در سرزمین پهناور ایران نگاشته‌ها و ادبیاتی برتر و بیشتر از خود باقی گذاشته است. همین نشان می‌دهد که همهٔ اقوام و صاحبان همهٔ زبان‌ها و گویش‌های مختلف به این زبان بیش از دیگر زبان‌ها علاقه داشته‌اند و با آن سخن گفته‌اند و افکار خود را نوشته‌اند. «فارسی‌دوستی و فارسی‌دانی در ایران به قومی خاص تعلق ندارد. این زبان ابزار مهم و راز همبستگی و پیوند تمام اقوام و فرقه‌ها و گروه‌ها و طبقات اجتماعی ایران بوده و هست» (فلاح، ۱۳۸۶: ۱۳۲). این جستار بر آن است نقش زبان فارسی را در اتحاد اقوام ایرانی باز نماید. در شرایط کنونی و با هجمه‌ها و آرایش همه جانبهٔ دشمنان ایران اسلامی جهت تغییر تفکر مردمی که غالباً از تاریخِ خود به‌خصوص از تاریخ معاصر بی‌خبرند، توجه دادن به عوامل وحدت ایرانیان در طول قرنها ضروری به نظر می‌رسد.

هدف

هدف از این پژوهش بیان نمودن زبان فارسی به‌عنوان عامل مهمی در اتحاد ایرانیان است و نیز جاذبهٔ ایران اسلامی به‌ویژه بعد از انقلاب اسلامی برای افراد دیگر ملیت‌ها جهت ایرانی شدن و حتی ملیّت ایرانی به خود گرفتن.

بحث

وحدت به معنای یگانگی، اتحاد، یگانه شدن است و ضد و مخالف پراکندگی و کثرت (دهخدا، ذیل: وحدت). زبان فارسی بخشی از هویت ما ایرانی‌هاست. خوب یادگیری آن، حفظ و انتقال آن به دیگران یا آیندگان به معنای حفظ هویّت و پاسداشتِ آن محسوب می‌گردد. به‌عنوان امانت‌دار وظیفهٔ هر ایرانی است، زبان فارسی را که امانتی در دستان ماست، به فرزندان ایران، خوب و شایسته بیاموزیم و بایسته در حفظ آن از ضربات و ترفندهای مهلک دوستان نادان و منفعت‌طلب و دشمنان قسم‌خورده کوشا باشیم. مسلمان بودن و ایرانی بودن بُعد دیگری از هویّت و شخصیّت ماست که به وحدت این مرز و بوم کمک می‌کند.

الف- نقش زبان فارسی و آثار ادبی سترگِ آن در وحدت ایرانیان

نخستین عامل وحدت ایرانیان زبان فارسی است. زبان و ادبیات آن نخستین عنصر اساسی وحدت و هویّت ملی ماست. زبان شیرین و فاخر فارسی وسیله‌ای برای وحدت و همبستگی تمام ایرانیان در سراسر دنیاست. علتِ این که حملات متعدد و گوناگون بدخواهان در طول تاریخ نتوانسته زبان فارسی را نابود سازد، استقامت و شجاعت ایرانیان برای حفظ هویّت و میراث تمدنی خود بوده است. ایران از هزاران سال قبل از میلاد مسیح از توانمندی برتری نسبت به دیگر تمدن‌ها برخوردار بود.

«زمانی که اروپا هنوز در دورهٔ دیرینه‌سنگی به سر می‌برد، ایران مانند دیگر مناطق خاورمیانه، وارد عصر مس شد» (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۵۲۲، به نقل از اسمیت ۷). این هوش ایرانی در اتحاد آنان و نمونهٔ بارز این اتحاد در حفظ زبان فارسی تجلی یافته است.

اتحاد، همبستگی و همدلی در تمام طول تاریخ کشورمان یکی از ویژگی‌های همیشگی و هوشمندانهٔ اقوامِ ساکن این کشور بوده است. ایرانیان، زبان فارسی را با توافقی نانوشته به‌عنوان زبان رسمی خود انتخاب کردند و آن را به‌عنوان زبان علم و ارتباط بدون فشار هیچ حکومتی برگزیدند. زبان فارسی عامل مهم وحدت ملی ایرانیان و میراث مشترک همه فارسی زبانان است. حفظ، تقویت و گسترش این زبان تمدن‌آفرین، وظیفه‌ای ملی برای پاسداری از استقلال این سرزمین به‌شمار می‌رود.

سخن حکیمانهٔ استاد دکتر شفیعی کدکنی که اشاره‌ای خردمندانه و دلسوزانه به حفظ زبان فارسی در برابر دسیسه‌های دشمنان دارد، خالی از لطف نیست. می‌فرمایند: انگلیسی‌ها در هند، و روسها در شرق موجب به فراموشی سپردن زبان فارسی شدند، کمپانی هند شرقی با تحریک و فریب جوانان و ساکنان هند، ابتدا هندی‌ها را به خواندنِ زبان اردو تشویق کردند و بعد که جوان هندی دید زبان اردو ادبیات و فرهنگی ندارد که بتواند با آثار بزرگ جهانی مقابله کند، از زبان محلی روی برگرداندند و این شد که مردم هند پس از آمدن کمپانی هند شرقی، انگلیسی زبان شدند. همان کاری که شوروی در جمهوری‌های تازه مستقل شده انجام می‌دهد. به نام خلق ازبک و خلق ترکمن و تاجیک و قرقیز و غیر آن گفتند: زبان قومی خود را بیاموزید و در مسکو ما برای شما دپارتمان تشکیل می‌دهیم و برای شما کف می‌زنیم. کشورها را به فراگیری زبان محلی تشویق کردند. به زودی جوانان آن اقوام چون دیدند این گونه زبان‌ها ادبیات و فرهنگ چندانی ندارد، و با زبان محلی نمی‌توان به مقابله با انگلیسی یا روسی رفت، از زبان محلی خود روی برگرداندند. بچه‌های قزاق و ازبک و تاجیک روس می‌شوند. پوتین به این‌ها اجازه نمی‌دهد گلستان سعدی و بوستان بخوانند. این زبان فارسی با ادبیات غنی است که می‌تواند با شکسپیر و پوشکین کشتی بگیرد و فردوسی و سعدی و نظامی و حافظ توان کشتی و غلبه را دارد. (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۷)[1]

آنچه انگلیس در هند و روسیه در کشورهای آسیای میانه انجام داد، امریکا امروز در افغانستان انجام می‌دهد. زبان فارسی را کنار زده و زبان اردو را برای مردم افغانستان مهم جلوه داده است.

زبان فارسی باعث و بانی تداوم فرهنگی ایران است. امری که هویت ملی ایران را تثبیت می‌کند. «این که در کشور ایران، به رغم تنوع قومی و فرهنگی همیشه نوعی همزیستی مسالمت‌آمیز در میان اقوام مختلف سرزمین ایرانی حاکم بوده، حاکی از شعور و آگاهی تاریخی ملت ایران در جهت حفظ زبان، فرهنگ و سرزمین تاریخی ایران است» (کریمی، ۱۳۹۷: ۹). ایرانیان با هر زبان و قومیتی، زبان فارسی را زبان اصلی ارتباطات خود با خویش و بیگانه، در داخل و خارج کشور می‌دانند. استاد دکتر

1. https://www.55online.news/%D8%A8---//--- https://www.aparat.com/v/EGUoh

شفیعی کدکنی زبان فارسی را زبان بین الاقوامی ما می‌دانند. «زبان فارسی همواره از روزگاران کهن تاکنون، نقش بسیار مهمی در وحدت و یکپارچگی اقوام و مردم ایران عهده‌دار بوده است. تمام گروه‌های مختلف قومی و نژادی و زبانی در سه دوره تمدنی تاریخ ایران، اگر بر سر هر چیز دیگری ستیز و مخالفت داشته‌اند، دراین‌باره همیشه هم‌سو و هم‌نظر بوده‌اند.[۱]

محمدحسین شهریار (م ۱۳۷۶ هـ ش.): شاعر آذربایجانی، فقط منظومه «حیدر بابا» و چند قصیده را به زبان ترکی سروده است. تمام دیوان دو جلدی و اشعار بلند او به زبان فارسی است. و همیشه و همواره دیگران را به پاسداشت زبان فارسی سفارش کرده است. وی آگاهانه همهٔ مردم ایران را به وحدت و یکپارچگی دعوت می‌نماید و از اقوام به خصوص مردم آذربایجان می‌خواهد به تبلیغات ناکسان توجهی نداشته باشند:

اختلاف لهجه ملیت نزاید بهرِ کس ملتی با یک زبان کمتر به یاد آرد زمان
گر بدین منطق تو را گفتند ایرانی نه‌ای صبح را خوانند شام و آسمان را ریسمان
مادرِ ایران ندارد چون تو فرزندی دلیر روزِ سختی چشمِ امید از تو دارد همچنان
بی‌کس است ایران، به حرف ناکسان از ره مرو جان به قربان تو ای جانانه آذربایجان»

(شهریار، ۱۳۷۷)

شاعران بسیاری از کرد و ترک و سایر اقوام و زبان‌ها بنا به شور و اشتیاق و دلبستگی به شاعران نامدار فارسی زبان که در میراث کهن ما ریشه دوانده‌اند، شعر فارسی سروده‌اند (پشابادی، ۱۴۰۱: ۴۴). ادبیات و شعر فارسی در بین تمامی اقوام ساکن ایران جزو اولین تعالیم فراگیران و نوآموزان قرار می‌گرفته است به گونه‌ای که نه فقط در میان فارسی زبانان بلکه به نوشتهٔ پشابادی «آموزش مکتب‌خانه‌ای در میان کردها عمدتاً مبتنی بر زبان فارسی و متونی چون گلستان و بوستان بوده است» (همان، ۴۵).

زبان فارسی با پشتوانهٔ فرهنگی غنی و ممتاز خود حاصل تلاش همهٔ اقوام ساکن ایران زمین است. زبانی است برای مراودات و مناسبات رسمی و هم جهت ارتباط اقوام مختلف. زبان فارسی از چند هزار سال قبل، نقش بسیار مهمی در وحدت و یکپارچگی اقوام و قبایل ایرانی عهده‌دار بوده است. اقوام و نژادهای مختلف در سه دوره تمدنی تاریخ ایران، اگر بر سر هر چیز دیگری ستیز و مخالفت داشته‌اند، دربارهٔ زبان فارسی همیشه هم‌سو و هم‌نظر بوده‌اند.

انتخاب زبان فارسی به‌عنوان محور اساسی وحدت ملی، انتخابی آگاهانه و بر اساس نیازی فکری، اجتماعی و تاریخی و از روی احساس مسؤولیت بوده است؛ نویسندگان، روشنفکران، نخبگان، عالمان و شاعران از سر وظیفهٔ ملی و انسانی و برای رشد فرهنگی مردم و جلوگیری از پراکندگی و گسیختگی جامعه دست به چنین کاری زده‌اند؛ کاری که البته موردپذیرش همهٔ آحاد جامعهٔ ایران

---

۱. ایمانی، https://farhangesadid.com/fa/news/930

بوده است. «این گرایش در ایران، گرایشی سراسری بوده و تمامی گروه‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را در بر می‌گرفته است. این هم‌فکری و هم‌نظری در درازای تاریخ ایران، باعث شده است تا زبان فارسی نه‌تنها به‌صورت زبان ذوق و عرفان و شعر و فلسفه و تاریخ و فرهنگ ایران درآید، بلکه در هویت بخشیدن به ایران و حفظ وحدت ارضی و فرهنگی آن نیز نقش بدون انکاری بازی کند».[۱]

ب- قدمت و شکوه زبان فارسی

زبان‌های ایران به سه دورهٔ باستان، میانه و نو تقسیم می‌شود. سرزمین ایران باستان در حوزهٔ پهناوری از مرزهای شمالی چین در شرق تا سواحل شمالی دریای سیاه از سمت شمال غربی فلات ایران (در بین قبایل مادی) تا کناره‌های خلیج فارس (در بین قبایل پارسی) به‌طور قطع زبان‌های متنوعی رایج بود که مردم با آن‌ها سخن می‌گفتند، امّا «از میان زبان‌های ایرانی باستان تنها آثار مکتوب دو زبان برجای مانده است، فارسی باستان و اوستایی» (رضایی باغ‌بیدی، ۱۳۹۴: ۴۶).

اشکانیان از سال ۲۴۷ قبل از میلاد بر ایران و مناطق بزرگ و وسیعی از آسیا، قسمی از اروپا حکومت می‌کردند. در دورهٔ حکومتِ قریب به پانصد سالهٔ اشکانیان، گرچه زبان‌های متعددی در حوزهٔ عظیم حکومتی آنان رایج بود، به گفتهٔ دکتر ذبیح‌الله صفا «ایرانی‌ها طبعاً دنبال یک زبان ارتباطی می‌گشتند. برای آن که می‌دانیم وقتی که زبان پهلوی اشکانی در تیسفون به صورت یک زبان رسمی به‌کار می‌رفت، دیگر اقوام ایرانی در مناطقی که امروزه نیز ساکنند، وجود داشتند و هرکدام نیز برای خودشان زبان و لهجه‌ای داشتند که با آن صحبت می‌کردند و از این روی نیاز به یک زبان ارتباطی داشتند که به وسیلهٔ آن بتوانند با هم ارتباط برقرار کنند» (صفا، ۱۳۵۶: ۶). به اعتقاد وی بنیاد و مایه‌های اولیهٔ فارسی دری از زمان اشکانیان شکل گرفت. گرچه برخی را نیز اعتقاد بر آن است که فارسی دری گویشی از زبان فارسی کهن بود که مثل گویش‌های امروز زبان فارسی در نواحی مختلف ایران در کنار زبان فارسی رواج داشت. مردم سرزمین پهناور ایران نیاز به زبانی مشترک جهت برقراری ارتباط با یکدیگر داشتند.

زبان دری «به تدریج در همهٔ سرزمین ایران به صورت زبانی که وسیلهٔ ارتباط مردم با یکدیگر باشد درآمد؛ مثلاً وسیلهٔ ارتباط یک بلوچ با پایتخت شد و ضمناً به‌تدریج وسیلهٔ ارتباط همان بلوچ با یک کُرد قرار گرفت» (صفا، ۱۳۵۶: ۶). به گونه‌ای که با آمدن اسلام به ایران و دورهٔ اسلامی یک‌باره در سیستان، بادغیس و گرگان که همه نواحی‌ای دور از یکدیگر بودند و هنوز هم هر یک از آن‌ها زبان محلی برای خود دارند، شاعرانی با یک زبان واحد که به آن پارسی دری یا دری می‌گوییم شعر می‌سرودند (صفا، ۱۳۵۶: ۶).

---

۱. ایمانی، https://farhangesadid.com/fa/news/930

با آغاز ادبیات دورهٔ اسلامی و ادبیات دری، در نواحی مختلف از جمله در سیستان و بادغیس و گرگان، که هر یک زبان محلی خود را داشتند، شاعرانی با یک زبان واحد که به آن پارسی دری یا دری می‌گوییم شعر می‌سرودند (صفا، ۱۳۵۶: ۶). به اعتقاد دکتر صفا، زبان فارسی دری از حدود سال ۲۵۵ ه. به‌عنوان یک زبان رسمی و ادبی شروع به ترویج کرد و «زبان ادبی واحد ملت ایران شد» (صفا، ۱۳۵۶: ۹).

در قرن سوم هجری ایرانی‌ها به یک رابط نیاز داشتند و «این زبان رابط همان زبان رودکی و فردوسی است که به آن دری می‌گوییم» (صفا، ۱۳۵۶: ۸). ایرانی‌ها به دلیل احتیاج به ارتباط با دیگر هموطنان خود زبان فارسی دری را زبان ارتباط خود قرار دادند. چون به ارتباط با دیگر اقوام و زبان‌ها احتیاج داشتند. «اگر غیر از این بود گرگانی می‌بایست به گرگانی شعر بگوید و سیستانی نفهمد» و سیستانی به سیستانی بگوید و رازی متوجه نشود (صفا، ۱۳۵۶: ۸).

زبان فارسی زبانی است که بنیادی‌ترین جزء تشکیل‌دهندهٔ هویت ایرانی است. به قول دکتر پرویز ناتل خانلری: «من فارسی را عزیز می‌دارم و به خود می‌بالم که این زبان من و زبان کسان من است. زبانی که شیرینی آن را دوست و دشمن و خویش و بیگانه چشیده‌اند. زبانی که سعدی بدان غزل سروده و در دورترین نقطهٔ آسیا، قرن‌ها پیش از این مطربان چینی، غزلش را به گوش جهانگردان اندلسی خوانده‌اند» (به نقل از کریمی، ۱۳۹۷: ۸).

پس از آن تا قرن پنجم در نقاط مختلف ایران شاعران و نویسندگان به زبان‌های مختلف محلی خود می‌سرودند و می‌نوشتند، ولی این سروده‌ها و نوشته‌ها برای مردم دیگر مناطق ایران قابل درک نبود. کم‌کم ایرانی‌ها به این نتیجه رسیدند که «زبان دری می‌تواند زبان ارتباط و زبان واحد ملی باشد» (صفا، ۱۳۵۶: ۱۰). و همین زبان فارسی موجب شد یک خراسانی، آذری زبان و عرب زبان و غیر آن را هم‌وطن خود بداند و به واسطهٔ زبان فارسی با همدیگر تکلم کنیم.

زبان فارسی موجب شد شاعران و نویسندگانش از آنِ همهٔ ایرانیان و فراتر بگویم از آنِ همهٔ فارسی‌زبانان باشد. زبان فارسی نه‌تنها عامل مهم وحدت است «بلکه عامل جلوگیرندهٔ تفرقه نیز شد» (صفا، ۱۳۵۶: ۱۳). و «جلو تفرقه‌ای را هم که تاریخ و حوادث برای ما ایجاد کرده بود سد کرده است» (صفا، ۱۳۵۶: ۱۳).

اگر بیش از هزار سال ایران، بزرگ و متحد باقی مانده بود، یکی از علل مهم آن زبان فارسی است. قسمت‌های بزرگی که در قرن اخیر با قراردادهای استعماری و دسیسه‌های ننگین استعمارگران از ایران جدا شدند، جدایی آن‌ها هم برای ما سخت است و هم برای مردمان این سرزمین‌ها. بسیاری از مردم این سرزمین‌ها علاقه‌مند به ایران هستند.

چندین سال قبل عدهٔ زیادی از استادان و دانشجویان دکتری کشورهای همسایهٔ شمال خراسان از کشورهای قزاقستان و ترکمنستان و ... برای گذراندن دوره‌های دانش‌افزایی زبان فارسی، در گروه‌هایی مهمان دانشگاه فردوسی مشهد بودند. تأثیر شگرف فرهنگ و زبان فارسی و ایرانی در علاقهٔ

وافر این استادان به زبان فارسی و ایران دیده می‌شد. آن‌ها واقعاً ایران را مام خود می‌دانند و به ایران علاقهٔ عجیبی دارند. این موضوع واضح است که «نواحی جدا شده هنوز خود را مثل ما ایرانی می‌دانند و ایرانی هستند» (صفا، ۱۳۵۶: ۱۵).

به سبب درایت اجدادمان یک زبان آماده، قوی محکم را به میراث برده‌ایم. زبانی که موجب وحدت و ارتباط ماست. زبان ما و دیگر مللی که از ما جدا شدند، ولی خود را ایرانی می‌دانند. وظیفهٔ ماست این زبان را به ناحق خراب نکنیم. فارسی زبانان خارج ایران زبان امروز برخی مجلات ما را نمی‌فهمند؛ چرا که تعابیر، اصطلاحات و عبارت‌های مختلف بیگانه در این مقاله‌ها به کار رفته است. در بعد از قرن نهم زبان فارسی رو به انحطاط نهاد. در نیمهٔ قرن سیزدهم چند نویسنده و شاعر برجسته با اعتراض به نوع زبانی که در بین برخی نخبگان -و نه مردم- رواج پیدا کرده بود، اعتراض کردند و خواهان بازگشت به سبک خراسانی شدند. الان هم زبان بسیاری از نویسندگان به خصوص مجله‌ها نیازمند بازگشتی ادبی است، به درست و فارسی‌نویسی و یا سبک خراسانی.

نام و عظمت ایران اسلامی در وحدت ایرانیان و اشتیاق همسایگان به ایرانی بودن

وقتی استعمارگر پیر و دیگر استعمارگران تقسیم‌بندی مرزهای ایران را در قراردادهای استعماری به گونه‌ای انجام داده‌اند که در مرزهای ایران اسلامی قومیت‌ها قرار گیرند، عرق ملی و مذهبی ما ایرانیان ایجاب می‌کند، اتحاد بین اقوام کشور را جدی بگیریم و سعی شود تا از توطئهٔ بیگانگان جهت از هم پاشیدگی یا جداسازی اقوام مختلف پیشگیری شود. وقتی استعمارگران به‌ویژه استعمار پیر با ترفندهای فریبکارانه و مزوّرانه در هر کدام از مرزهای ایران‌زمین، قسمتی از یک قوم را قرار داده و بیشتر ساکنان آن را از ایران جدا ساخته و در دو یا چند کشور تقسیم کرده‌اند، بر ما ایرانیان است که اهل هر قوم و قبیله و نژادی که هستیم به یاد آورده شود که ایران عزیز از قدیم‌الایام سرزمین و موطن همهٔ اقوام گوناگونی بوده است که در کنار هم دوستانه و برادرانه زندگی می‌کرده‌اند و به‌عنوان امانت‌داران میراث گذشتگان، حافظ و مشوق این وحدت باشیم.

جاذبه‌های ایران اسلامی برای همسایگان و انتخاب ایران به‌عنوان وطن خود و تغییر تابعیت به تابعیت ایرانی از جمله عواملی است که ما ایرانی‌ها را به داشتن چنین کشوری و زیستن در آن و حفظ این سرزمین بیشتر مشتاق می‌سازد.

در زمان جنگ تحمیلی دانشجوی دانشگاه فردوسی بودم و مثل بسیاری از دانشجویان غیرمشهدی در خوابگاه زندگی می‌کردم. وقتی از ظلم‌های صدام و سکوت مردم عراق در قبال این بی‌رحمی‌ها با دانشجویان مناطق جنگی گفتگو می‌کردیم، برخی دانشجویان خوزستانی و ایلامی از رفاه مردم عراق با آب‌وتاب فراوانی سخن می‌گفتند، به‌گونه‌ای که حسرت به دل مانده بودیم. می‌گفتند: صدام مرتب از مردم روستاهای عراق سر می‌زند و مردم هرچه لازم دارند، برای‌شان تهیه می‌کند. برای مثال می‌گفتند: تلویزیون عراق صدام را نشان می‌داد که به یکی از روستاهای مرزی

آمده بود و بر سر تنور زنی که نان می‌پخت حاضر شد و از آن زن می‌پرسید که چه چیزی در زندگی کم دارد و به همراهان خود دستور می‌داد همهٔ کم و کاستی‌هایی که این خانواده و دیگر ساکنان روستا دارند بنویسند و سریع همهٔ خواسته‌ها را مهیا سازند. از خوبی و آبادانیِ عراق با توجه به آنچه در تلویزیون عراق دیده بودند با حسرت و به گونه‌ای اعجاب‌آور سخن می‌گفتند. ما سال‌ها در حسرت داشتن ایرانی به پررونقی و فراوانی و ارزانی و پیشرفت عراق بودیم تا این که امریکا به بهانهٔ سلاح شیمیایی حکومت صدام را سرنگون کرد.

سال ۱۳۸۲ بود. به زیارت عتبات مشرف شدیم. من که آن همه توصیفات را از زبان هم‌وطنان خودم شنیده بودم، مشتاق دیدن کشور آباد عراق بودم. از مرز مهران که وارد شهر بدرهٔ عراق شدیم (بدره خواهر خواندهٔ مهران است)، به محلی وارد شدیم که منازلش کمی بهتر از آغل‌های نگهداری احشام روستاهای ما بود. مکرر می‌پرسیدم: «پس شهر کو؟ شهر بدره کجاست؟» پاسخم این بود که «شهر بدره همین است». هنوز از خمار آن همه تعریف و تمجید از روستاهای مرزی عراق که از زبان هم‌خوابگاهی‌های دانشجویم شنیده بودم، بیرون نیامده بودم.

از نگهبانان مرزی ایران و عراق نگفتم. تفنگ به دستانی قوی‌هیکل، ورزیده، با چهره‌ای کاملاً بیگانه. در فیلم‌ها سربازان آمریکایی را دیده بودم، اما در این سفر حافظان مرزهای عراق را امریکایی‌هایی می‌دیدم که برای حفظ جان مردم عراق یا زائران امام حسین (ع) تره خرد نمی‌کردند. نفرت از نگاهشان می‌بارید.

جلوتر رفتیم. اتوبوس ما را از مناطق و شهرهای مختلف عراق در سال ۱۳۸۲ عبور می‌داد. همه جا کنار پنجرهٔ اتوبوس می‌نشستم. دو چشم داشتم، دو چشم دیگر هم قرض گرفته بودم و به شهر و روستا، به مزارع سرسبز پرمحصول و بدون کارگر و کشاورز چشم می‌دوختم؛ به آب‌های فراوان، به سرزمین حاصل‌خیز.

وارد کربلا شدیم. تمام افسانه‌ای که هم‌میهنانم از قول تلویزیون عراق برای ما ساخته بودند، چون سرابی از جلو دیدگانم محو شد و تعجب بر جای آن نشست که چگونه رسانه به یک هم‌وطن که همسایهٔ روستاهای عراق بوده، دروغی به این بزرگی تحمیل کرده و آنان نیز دیده‌ها و شنیده‌های خود را در ذهن دانشجویانی از قبیل من و امثالِ من نشانده‌اند.

امّا در هر کوچه و خیابان که راه می‌رفتی سیم‌های بی‌شمار و آویزان برق مانع دیدن هر چیزی می‌شد. جز معدود هتل‌های کنار حرم امام حسین (ع) بقیهٔ خانه‌های شهر هیچ حال خوبی نداشت. خانه‌ها اغلب پر از ترک‌های بزرگ بر روی دیوارها بود. غرضم این بود، شنیدن کی بُوَد مانندِ دیدن. رسانه‌ها از سرزمین‌های دیگر و از کشورهای دیگر، دنیایی آرمانی ساخته‌اند که جوان وطنم آرزوی داشتن و بودن در آن سرزمین‌ها را داشته باشد، اما تجربه می‌گوید غالب این تبلیغات فقط تبلیغ است و از وجود حقیقی آن‌ها خبری نیست.

این‌ها را گفتم تا نشان دهم چرا ایران اسلامی برای دیگر همسایگان جاذبه دارد و آنان از این که تابعیت ایرانی بگیرند، بیش از حد تصور خوشحالی می‌کند. سرزمین‌های قفقاز، مناطق ارمنستان، باکو و شرق گرجستان به روسیه داده شد. همچنین در دوره پهلوی اول نیز بخش‌هایی مانند آرارات، مناطقی از سیستان و در سال ۱۳۵۰ کشور بحرین و چند جزیرهٔ دیگر با دسیسه‌های بیگانگان به خصوص انگلیس از ایران جدا گردید. فقط نام عزیز ایران برای همسایگان کافی است تا به دنبال ملیت و تابعیت ایرانی باشند. دانشجویان کشورهای همسایه وقتی تابعیت ایرانی می‌گیرند، با چه شور و شعفی از این افتخاری که به آن نائل آمده‌اند ما را باخبر می‌سازند.

غیر از زبان فارسی به موارد عدیده‌ای می‌شود اشاره نمود که موجب عظمت ایران است. از جمله برخی نـمادهای ملی در جمهوری اسلامی ایران را می‌توان نام برد. نام ایران و نمادها و شخصیت‌های اسطوره‌ای، داستانی و تاریخی آن. پهلوانانی که هنگام عبور از مسیری توان برکندن درختان را از ریشه دارد و چنان جثه‌ای دارد که یک گورخر یک وعده غذای وی است.

دیگر شاعران و نویسندگان و دانشمندانی که فخر بشر بوده و هستند. برای مثال اگر بخواهیم از ریاضی‌دانان قرن پنجم و ششم ایران نام ببریم و از دستاوردهای علم نجوم و ریاضیات آنان، کافی است تقویم جلالی را مثال بزنیم. در قرن پنجم هجری، دانشمند ایرانی، خیام، رهبری گروه هشت نفره‌ای جهت تدوین تقویم جدید و دقیق جلالی را بر عهده می‌گیرد. دکتر محمد حیدری ملایری[1]، فیزیک‌دان و اخترشناس در دقت کار خیام و همکارانش می‌گوید: تقویم ایرانی جلالی که در قرن پنجم و پانصد سال قبل از تقویم گِری گوری مسیحی نوشته شده، دقت بسیار بیشتر و بالاتری از تقویم گِری‌گوری دارد. «گاه‌شمار مسیحی هر سه هزار و سیصد سال یک روز از خورشید جلو می‌افتد و گاه‌شمار ایرانی در هر ۱۷ هزار سال یک روز از خورشید پیش می‌زند. پس گاه‌شمار ایرانی از گاه‌شمار مسیحی بسیار دقیق‌تر است؛ با این که پانصد سال از آن کهن‌تر است[2]». خیام در قرن پنجم هجری یا یازدهم میلادی دست به این ابتکار مهم زد. همچنین شاعران، نویسندگان و مخترعان ایرانی در سده‌های گذشته و اکنون.

چون مجال اندک است، بدون هیچ توضیحی فقط به ابیاتی از شعر اخوان بسنده می‌شود.

---

۱. دکتر محمد ملایری در رصدخانه پاریس به عنوان پژوهشگر فعالیت دارد. وی سرپرست گروهی از اخترفیزیک‌دانان بین‌المللی است که پیدایش ستارگان پرجرم و تأثیر این ستارگان بر پیرامون‌شان را می‌پژوهند. همچنین نتایج مطالعات و پژوهش‌های چند سال اخیر او بر پایه داده‌هایی است که او با به‌کاربردن تلسکوپ فضایی هابل، متعلق به سازمان ناسا، به دست آورده است. وی در سال ۱۳۶۴ خورشیدی (۱۹۸۵ میلادی) به گروه اخترشناسان رصدخانه جنوبی اروپا (ESO) که در شیلی قرار دارد، پیوست. اقامت او در شیلی ۷ سال به طول انجامید و در ضمن فعالیت‌های پژوهشی‌اش از ۱۳۶۷ تا ۱۳۷۰، معاونت دپارتمان اخترشناسی رصدخانه اروپایی را هم به‌عهده داشت.

۲. دکتر محمد حیدری ملایری از وبگاه https://www.time.ir/fa/jalalicalendar هشتم بهمن ۱۴۰۱.

ز پوچ جهان هیچ اگـر دوسـت دارم / تو را ای کهن بوم و بـر دوسـت دارم
تـو را ای کهـن پیـر جاویـد برنـا / تو را دوست دارم، اگـر دوسـت دارم
تـو را ای گرانمایـه، دیرینـه ایـران / تـو را ای گرامـی‌گهـر دوسـت دارم
تـو را ای کهـن زاد بـوم بزرگـان / بـزرگ آفـرین نـامور دوسـت دارم
هنـروار اندیشـه‌ات رخشـد و مـن / هم اندیشه‌ات، هم هنر دوسـت دارم
اگـر قـول افسـانه، یـا مـتن تـاریخ / وگـر نقـد و نقـل سـیر دوسـت دارم
اگر خامه تیشه‌ست و خط نقـر در سـنگ / بـر اوراق کـوه و کمـر دوسـت دارم
شـهیدان جانبـاز و فرزانـه ات را / کـه بودنـد فخـر بشـر دوسـت دارم
خوشا رشـت و گرگـان و مازنـدرانت / که‌شان همچو بحر خزر دوسـت دارم
خوشا حـوزهٔ شـرب کـارون و اهـواز / که شیرین‌ترش از شکر دوسـت دارم
فـری آذرآبادگـان بزرگـت / من آن پیشـگام خطـر دوسـت دارم
صـفاهان نصـف جهـان تـو را مـن / فزونتـر ز نصـف دگـر دوسـت دارم
خوشـا خطـهٔ نخبـه‌زای خراسـان / ز جان و دل آن پهنه‌ور دوسـت دارم
زهـی شـهر شـیراز جنـت‌طـرازت / من آن مهدِ ذوق و هنر دوسـت دارم
بر و بـوم کـرد و بلـوچ تـو را چـون / درخـت نجابـت‌ثمـر دوسـت دارم
خوشا طرف کرمـان و مـرز جنوبـت / که شان خشک و تر، بحر و بر دوست دارم
من افغان همریشه‌مان را که باغی سـت / بـه چنـگ بتـر از تتـر دوسـت دارم
کهن سُغد و خـوارزم را بـا کـویرش / که‌شان باخت دودهٔ قجر دوست دارم
عـراق و خلـیج تـو را چـون ورازورد / که دیوار چین راسـت در، دوسـت دارم
هـم ارّان و قفقـاز دیرینـه‌مـان را / چو پـوری سـرای پـدر دوسـت دارم

دفتر شعر، منتشر شده در سال ۱۳۶۸

نتیجه‌گیری

از زمان رودکی تا امروز زبان برگزیدهٔ شاعران پرآوازهٔ ایران در همهٔ اقوام و در بین همهٔ طوایف زبان پارسی است که با آن وحدت ملی و مرزها و ثغور این کشور پهناور بیمه شده است. در طی ده‌ها و صدها سال گذشته، که زبان و ادبیات فارسی مهم‌ترین عامل پیوند ایرانیان بوده است، در بین اقوام گوناگونی که در ایران زندگی می‌کرده‌اند، ادبیات و آثار ادبی هیچ قومی به قدمت و تنوع ادبیات فارسی نبوده است. نازیدن به این ادبیات غنی خود عاملی جهت وحدت ملی به‌شمار می‌آید.

برای وحدت ایرانیان علاوه بر زبان فارسی عوامل دیگری را هم باید افزود. یکی از دیگر عواملی که در وحدت ایرانیان مؤثر بوده، نام «ایران اسلامی» و دیگر «تکثّرگرایی» یا ترجیح ندادن یک قوم بر دیگری است. علاوه بر این دو، فهم و شعور غالب حکمرانان ایران بعد از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، که

منافع ملی را بر حزب و مرام و قومیّت خود برمی‌گزیده‌اند و این عوامل موجب شده- آنچه به‌طور علنی و عملی می‌بینیم- تغییر از ملیتی دیگر به ایرانی ذوق و شوق بزرگی باشد برای مردمی که در کشورهای همسایهٔ ما زندگی می‌کنند، در تغییر تابعیّت غیر ایرانی به تابعیّت ایرانی. نام ایران به‌عنوان کشوری مسلمان کافی بود تا دلاور مردانی از جان، زندگی، فرزندان، آبرو و راحتی زندگی و خونِ خود مایه بگذارند و در برابر مهاجمان فریب‌خوردهٔ خارجی بایستند و از این مرز و بوم دفاع نمایند.

به نظر می‌رسد شاه‌بیت هنرنمایی وحدت در ابیات بلند و شیوای دو شاعر شهیر، شهریار و اخوان ثالث بیان شده است.

این جستار بر اساس حضور و هم‌زیستی اقوام ایرانی در این سرزمین دیرینه سال با توجه به منابع ادب فارسی بررسی شده است.

منابع

ایمانی، سیاوش. (۱۳۹۷). «زبان فارسی و نمادهای ملی از مهم‌ترین عوامل همبستگی ایرانیان»، *سدید*، ۱۹ آذر ۱۳۹۷.

پشابادی، یدالله. «نگاهی معرفت‌شناختی به شعر فارسی در دیوان شاعران کرد سدهٔ نوزدهم»، *نشریّهٔ ادبیّات تطبیقی*. دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره ۱۴، شماره ۲۶، شهریور ۱۴۰۱، صص. ۶۴- ۳۵.

حیدری ملایری، محمد. از وبگاه https://www.time.ir/fa/jalalicalendar هشتم بهمن ۱۴۰۱.

زرین‌کوب، روزبه. (۱۳۸۰). *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد دهم*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

شهریار، محمدحسین. (۱۳۷۷). *دیوان شهریار*: ۲ ج، تهران: انتشارات نگاه، چاپ پانزدهم.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۵۶). «نقش زبان فارسی در وحدت ملی». مجلهٔ *فرهنگ و زندگی*، شماره ۲۶ و ۲۵. صص ۲۱- ۵.

کریمی، فاطمه. (۱۳۹۷). «نقش زبان فارسی در هویت و وحدت ملی»، *سومین همایش ملی زبان ادبیات و زبان‌شناسی مشاهیر و مفاخر*، مشهد: اسفند ۱۳۹۷.

فلاح، مرتضی. (۱۳۸۶). «نقشِ زبان فارسی در یکپارچگی و وحدت ملی ایران»، *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*، دورهٔ ۱، شمارهٔ ۴، پیاپی ۴، دی ماه، صص. ۱۶۴- ۱۳۱.

محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۷۹). *منتخب میزان الحکمة*، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم: دارالحدیث.

نقدی بر سیاست هویت از منظر درهم‌تنیدگی (اینترسکشنالیتی) به همراه مطالعه موردی جنبش زنان و قومیت در آذربایجان

شیوا بازرگان[1]

چکیده

این مقاله از چارچوب نظری درهم‌تنیدگی برای تحلیل سیاست هویت استفاده می‌کند. در چارچوب فهم جنبش‌های اجتماعی از درهم‌تنیدگی، سه نقد مهم نسبت به سیاست هویت وجود دارد؛ اول آن که سیاست هویت جدایی‌گرا و چندپاره است. دوم، سیاست هویت برای شناسایی فرهنگی در مقایسه با بازتوزیع اقتصادی، ارزش بیشتری قائل است. به عبارت دیگر، گروه‌ها با ادعای سیاست هویت خواهان شناسایی منافع مضیق خود هستند تا آن که به دنبال تعهد گسترده‌تر رفاه اجتماعی باشند. سوم، سیاست قربانی‌بودگی را رواج می‌دهد. افراد به‌طور اساسی، سیاست هویت را بر مبنای وضعیت قربانی خود مانند زنان، سیاهان، معلولان و... تعریف می‌کنند که مبنای ادعای جداگانه آن‌ها برای شناسایی است. ادعاهای سیاسی تنها بر مبنای قربانی‌بودگی است و شامل ارزش‌های دیگری نمی‌شود. موضوع اصلی در این مقاله، نقد ساختار ذات‌گرایانه، ثابت و انحصاری سیاست هویت است که سیالیت و قابلیت تغییر و انتقال هویت‌ها را نادیده گرفته و منجر به چندپارگی و به حاشیه‌راندگی برخی از افراد و گروه‌ها در جنبش‌های اجتماعی می‌شود. در همین راستا است که درهم‌تنیدگی از نگرش ضدذات باوری که با آن پیوند نزدیکی دارد، متمایز است. برای مثال، زنان متعلق به گروه‌های اقلیت با نگرش ضدذات‌باوری، فمینیسم را از سویی به خاطر عدم حضور مؤثر گروه‌های مختلف زنان و از سوی دیگر به دلیل ادعای نمایندگی همه زنان نقد کرده‌اند. هدف این مقاله، نقد سیاست هویت و معرفی سیاست هویت جایگزین با عنوان سیاست نامتقارن است که ذات‌گرا نیست، درهم تنیده و پویا بوده و هویت‌ها به‌عنوان فاعلان سیاسی جمعی و ائتلاف‌های آگاهانه درک می‌شود که فضا را برای هویت فردی نیز باز می‌گذارد. همچنین، در این مقاله به بررسی رابطه بین جنبش زنان و قومیت در آذربایجان در چارچوب نظری درهم‌تنیدگی پرداخته می‌شود تا نوع سیاست هویت غالب بر این دو جریان مشخص سازد.

واژگان کلیدی: سیاست نامتقارن، درهم‌تنیدگی، جنبش زنان، جنبش قومی.

---

۱. دکترای حقوق عمومی دانشگاه شهید بهشتی، مدیر گروه حقوق مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی.
Sh.bazargan70@gmail.com

مقدمه

اصطلاح درهم‌تنیدگی (اینترسکشنالیتی[1]) اوّلین بار برای نقد رویه دکترین حقوق ضدّ تبعیض در رسیدگی به ادّعای تبعیض جنسیّتی و نژادی علیه زنان سیاه در بازار کار آمریکا به کار رفت (Crenshaw, 1989) و پس از آن در حوزه‌های مختلف با عناوین و کاربردهای گوناگون گسترش یافت. در تعریفی گسترده، درهم‌تنیدگی رویکردی انتقادی برای فهم و تحلیل پیچیدگی پدیده‌هایی مانند تبعیض و نابرابری است. درهم‌تنیدگی بر مبنای اصل رابطه‌ای بودن و روابط قدرت پیچیده و درهم‌تنیده بین مقوله‌های اجتماعی مانند جنسیّت و قومیّت و نظام‌های سلطه حاصل از آن‌ها، درک می‌شود که در ارتباط با هر شرایط و زمینه، موقعیت خاص و درجات متفاوت از نابرابری و تبعیض را فارغ از دوگانه فرادست و فرودست (ستمگر/قربانی) ایجاد می‌کند. (بازرگان،۱۴۰۰)

طبق تقسیم‌بندی کیمبرلی کرنشاو که اوّلین بار مفهوم «درهم‌تنیدگی» را به کار برد، یکی از انواع درهم‌تنیدگی، درهم‌تنیدگی سیاسی است که به‌طور مستقیم بر وضعیت گروه‌های در حاشیه دارای هویّت‌های چندگانه تأثیر می‌گذارد (Crenshaw, 1990).

کرنشاو سه نوع درهم تنیدگی را شناسایی می‌کند:

۱) درهم‌تنیدگی ساختاری[2] که نشان‌دهنده تجربه خاصّ زنان رنگین‌پوست از خشونت خانگی و تجاوز است. کرنشاو نشان می‌دهد که چگونه حمایت از زنان سیاه قربانی تجاوز، به دلیل غفلت در توجّه به پویش‌های درهم‌تنیده و متقاطع ناکام می‌ماند. در واقع، وی نشان می‌دهد که چگونه مصادیق حاشیه‌نشینی زنان سیاه مانند موارد خشونت خانگی و تجاوز، همگی در ساختارهای نهادینه‌شده پیچیده عمل می‌کنند و روابط قدرت موجود را حتّی به صورت قانونی مشروعیّت می‌بخشند. هدف کرنشاو آن است که بتواند مسأله زنان رنگین‌پوست را مرئی‌تر کند. برای مثال، او نشان می‌دهد که چگونه برخی از زنان رنگین‌پوست دارای تجربه خشونت خانگی از پناه بردن به خانه‌های امن زنان به دلیل مشکل زبانی، محروم می‌شوند. برای مثال، همان‌گونه که زنان افغان که به‌عنوان مهاجر غیرقانونی در ایران شناخته می‌شوند، از دسترسی به هر گونه تسهیلات از جمله خانه‌های امن محروم می‌شوند.

۲) درهم‌تنیدگی سیاسی[3] که نشان‌دهنده جایگاه آسیب‌پذیر زنان دارای هویّت‌های متقاطع در سیاست هویّت مبتنی بر جنسیّت در فمینیسم و نژاد در سیاست هویّت جنبش ضدّ نژادپرستی است، زیرا تجربه این زنان متفاوت از زنان سفید و مردان سیاه است. در واقع کرنشاو نشان داد که چگونه گفتمان‌های مقاومت (فمینیسم و جنبش‌های ضدّ نژادپرستی) نیز حتّی می‌توانند به‌عنوان عرصه‌ای که حاشیه‌ای شدن بخشی از جامعه را تولید و مشروعیّت می‌بخشند، عمل کنند؛ زیرا در

---

1. Intersectionality
2. Structural Intersectionality
3. Political Intersectionality

سیاست هویّت آن‌ها، صرفاً یک زمینه هویّتی برجسته می‌شود. «مفهوم درهم‌تنیدگی سیاسی این واقعیّت را نشان می‌دهد که زنان رنگین‌پوست حدّاقل در درون دو گروه فرودست قرار دارند که اغلب خط‌مشی‌ها و برنامه‌های سیاسی ناسازگار و گاه متناقض را در پیش می‌گیرند» (Crenshaw, 1990: 1252) و زنان این گروه مجبور می‌شوند بین جنبه‌های مختلف هویّت خود دست به انتخاب بزنند. برای مثال، زنان سیاهی که تجربه خشونت دارند ممکن است برای جلوگیری از بازتولید کلیشه مرد سیاه متجاوز، از گزارش به نظام پلیسی و قضایی غالباً سفید سر باز زنند.

۳) درهم‌تنیدگی نمایندگی[1] که اشاره به نحوه بازتولید نژاد در بازنمایی زنان رنگین‌پوست دارد. او به فرایندهای فرهنگی اشاره می‌کند که زنان سیاه را آمیخته با نژادپرستی بازنمایی و همان‌طور نمایندگی می‌کند.

یکی از پرسش‌های اصلی فمینیسم در طول تاریخ، این پرسش بوده است که زنان چگونه می‌توانند در بین تفاوت‌های‌شان، با همدیگر کار کنند؟[2]

آثار درهم‌تنیدگی سیاسی بر حقوق ضدّ تبعیض بسیار اندک مورد مطالعه حقوق‌دانان قرار گرفته است و بیشتر بر درهم‌تنیدگی ساختاری و نتایج آن در بروز پدیده تبعیض درهم تنیده تمرکز شده است، در حالی که این موضوع به صورت متقابل، در ارتباط با حقوق ضدّ تبعیض قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، امروزه فمینیست درهم‌تنیده بر این باور است که تحلیل آن‌ها از فمینیسم لیبرال و سفید، گسست بنیادی داشته و نسبت به ستم‌دیده‌ترین افراد جامعه تعهّد سیاسی دارد. امّا به نظر می‌رسد که این تعهّد در ارتباط بین درهم‌تنیدگی و حقوق کمرنگ‌تر می‌شود. از همین رو، این مقاله مصرّانه قائل به این موضوع است که نمی‌توان ایده‌های نظری درهم‌تنیدگی را در حقوق اعمال کرد امّا پیامدهای سیاسی آن را کنار گذاشت.[3]

نگارش این مقاله نیز با همین چشم‌انداز بوده است که پلی بین نظریه و عمل درهم‌تنیدگی باشد. در واقع، درهم‌تنیدگی مصادف با دوره‌ای بود که امواج انقلابی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی شکست خورده بود، شوروی سوسیالیستی سقوط کرده و با افول مبارزه طبقاتی، سیاست هویّت غالب

---

1. Representative Intersectionality

۲. نک:

Brah, A. (1991). Questions of Difference and International Feminism. In J. Aaron, & S. Walby (Eds.). *Out of the Margins: Women's Studies in the Nineties (*pp. 168–177). London: The Falmer Press.

Butler, J. (1990). *Gender Trouble.* New York: Routledge.

Mohanty, C. T. (2003). *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity.* Durham, NC: Duke University Press.

۳. برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به:

بازرگان، شیوا (۱۴۰۰)، نظریه اینترسکشنالیتی و تأثیر آن بر حقوق ضدتبعیض (مطالعه موردی زنان شهر تبریز)، رساله دکتری دانشگاه شهیدبهشتی به راهنمایی امیر نیک‌پی.

شده بود. موضوع سیاست هویّت که در درهم‌تنیدگی سیاسی مورد نقد کرنشاو قرار گرفته و بعداً توسّط نیرا یووال- دیویس با معرفی مفهوم جایگزین «سیاست نامتقارن[1]» گسترش یافته، ابزار عملی درهم‌تنیدگی در راستای پروژه عدالت اجتماعی است. از همین رو، در این مقاله به این موضوع پرداخته می‌شود.

در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ میلادی، جنبش‌های اجتماعی جدید، شکل فعالیت‌های سیاسی خود را تغییر دادند. بحث در مورد تفاوت بر مبنای هویّت گسترش یافت که آثار و پیامدهای آن، نظام‌های حقوقی و به‌ویژه نظام حقوق ضدّ تبعیض را درگیر کرد و مطالبات حقوقی از طرف فمینیست‌ها، گروه‌های اقلیّت قومی، زبانی و مذهبی، جنبش‌های زیست محیطی، گروه‌های بیناجنسیّتی، گروه‌های کم‌توان و... مطرح شد. این سیاست و فعالیت‌های مبتنی بر هویّت جنبش‌های اجتماعی، در ایران نیز منجر به بالا رفتن آگاهی در خصوص موضوعات مرتبط با زنان و گروه‌های اقلیّت در سه دهه اخیر شده است. در این مقاله، از درهم‌تنیدگی استفاده می‌شود تا نشان داده شود که چگونه این سیاست هویّت بر فعالیت زنان فمینیست آذربایجانی به‌ویژه در شهر تبریز و پیشبرد حقوق آن‌ها تأثیر گذاشت؟

بدین منظور، ابتدا مفهوم سیاست هویّت معرفی می‌شود. سپس، نقدهای درهم‌تنیدگی به سیاست هویّت توضیح داده شده و مفهوم جایگزین سیاست نامتقارن معرفی می‌شود. پس از تشریح مبانی نظری سیاست نامتقارن، به مطالعه موردی آن در دو جنبش فمینیسم و قومیّت در آذربایجان پرداخته می‌شود. هدف آن است که رویکرد، رابطه و نحوه تعامل زنان فمینیست با موضوع قومیّت و جنبش قومی در منطقه آذربایجان تبیین شود.

۱- سیاست نامتقارن در برابر سیاست هویّت

از آغاز درهم‌تنیدگی، یکی از نقدهای وارد شده به آن، مربوط به استفاده بیش از اندازه آن، از هویّت فردی به‌عنوان مقوله تحلیل بود؛ زیرا توجّه آن به هویّت منجر به عدم تأکید آن بر تحلیل ساختاری، به‌ویژه تحلیل ماتریالیستی طبقه و قدرت می‌شود (Bhattacharya, 2017, Conaghan, 2007). البته، به نظر نگارنده، این نقد بدون توجّه به این موضوع صورت می‌گیرد که تحلیل ساختاری از ابتدا در مرکز توجّه درهم‌تنیدگی بوده و نه صرف هویّت، بلکه سیاست هویّت بود که مورد نقد درهم‌تنیدگی قرار گرفته است. برای تشریح رویکرد نقّادانه درهم‌تنیدگی نسبت به سیاست هویّت فردی و جمعی، ابتدا مفهوم آن را توضیح و سپس، نشان می‌دهیم که با چه اصول، اهداف و چارچوب نظری، ادبیات سیاست نامتقارن در حوزه درهم‌تنیدگی گسترش یافت و اعمال سیاست نامتقارن چه آثاری دارد؟

1. Transversal Politics

۱-۱- مفهوم سیاست هویّت

هویّت از آن دسته مفاهیمی است که همان‌گونه که یووال-دیویس می‌گوید، یک موضوع جدل است (Yuval-Davis, 2010). در مورد تعریف هویّت در حوزه‌های مطالعاتی مختلف، منابع گوناگونی وجود دارد که نمی‌توان به همه آن‌ها در اینجا پرداخت. بروباکر و کوپر استدلال می‌کنند که مفهوم هویّت به واژه کمتر مفید تبدیل شده است؛ زیرا هم بسیار زیاد و هم بسیار اندک در مورد یک شخص به ما می‌گوید. (Brubaker & Cooper, 2000)

یووال-دیویس معتقد است که هویّت‌ها، روایت‌ها و داستان‌هایی هستند که افراد در مورد خودشان و دیگران می‌گویند تا بیان کنند که آن‌ها چه کسانی هستند، چه کسانی نیستند و چه کسانی دوست دارند، باشند. وی سیاست هویّت را یک پروژه سیاسی می‌بیند که به شیوه‌های خاص، منجر به ایجاد تعلّق افراد به گروه‌ها می‌شود. به‌عنوان مثال، با تأکید بر اهمیت ویژه یک مقوله خاص تعلّق مانند نژاد، قومیّت، جنسیّت و ... مرزهای این تعلّق را ایجاد و بازتولید می‌کند (Yuval-Davis, 2010:266). مانند آن که برای ملّت-دولت‌سازی به‌عنوان یک پروژه سیاسی، هویّت ایرانی بازتعریف شود، پروژه‌ای که در ایران دوره پهلوی و ترکیه دوران آتاترک پیش گرفته شد.

از اصطلاح سیاست هویّت می‌توان چنین تعریفی ارائه کرد: «سیاست هویّت به معنای سازمان‌دهی جنبش‌های سیاسی پیرامون هویّت‌های خاص - زنان، گروه‌های نژادی/ قومی، دگرباشان جنسی و غیره - است، به جای آن که پیرامون ایدئولوژی سیاسی یا موضوعات خاصّ سیاسی باشد.» (Hekman, 2010)

اوّلین بار، کیمبرلی کرنشاو مفهوم سیاست هویّت را با مفهوم درهم‌تنیدگی سیاسی پیوند داد. مفهوم درهم‌تنیدگی سیاسی، این واقعیّت را نشان می‌دهد که افراد دارای هویّت‌های درهم‌تنیده، حدّاقل در درون دو گروه فرودست قرار دارند که اغلب خط‌مشی‌ها و برنامه‌های سیاسی ناسازگار و گاه متناقض را در پیش می‌گیرند؛ زیرا یک سیاست هویّت تک‌ساحتی و تک‌سویه را در پیش می‌گیرد و این الزام به تقسیم توان سیاسی فرد بین دو گروه بعضاً مخالف مانند جنبش فمینیسم و جنبش ضدّ نژادپرستی، یکی از جنبه‌های ناتوان‌سازی درهم تنیده افراد و گروه‌ها است (Crenshaw,1990: 1252). به عبارت دیگر، هر جنبش اجتماعی خط‌مشی خاصّ خود را دارد که بر مبنای یک سیاست هویّت خاص تعریف می‌شود. این مسأله ناشی از سیاست هویّتی است که در گفتمان هر جنبشی جریان دارد که به صورت سیاست هویّتی تک‌بنیان تعریف می‌شود. مفهوم سیاست هویّت به معنای استفاده و تأکید گروه‌های اجتماعی بر هویّت خاصّی است که در آن مقوله اجتماعی دارای قدرت کمتر بوده و در نتیجه به دنبال مقاومت جمعی در برابر نظام سلطه مبتنی بر آن هستند. مانند آن که فمینیسم با تأکید بر زنانگی، به دنبال مبارزه با نابرابری جنسیّتی و نظام مردسالاری است. این مفهوم از سیاست هویّت با خطر ذات‌گرایی همراه است.

سیاست هویّت جنبش‌های اجتماعی و ذات‌گرایی آن، مورد نقد برخی فمینیست‌ها قرار گرفت.[۱] بدین مفهوم که این سیاست هویّت است که به مقوله‌های اجتماعی معنا می‌دهد و این فرایند معناسازی در یک نظام نابرابر روابط قدرت و در قالب یک پروژه سیاسی انجام می‌شود که برای افراد و گروه‌ها هویّت‌سازی می‌کند. پس، در چارچوب نظری درهم‌تنیدگی، سخن گفتن به‌عنوان سیاه، کارگر یا صدای زن بودن یا هر ادّعایی مبنی بر هویّت‌های ثابت، از پیش تعیین شده و تک‌سویه و جداگانه متزلزل شد و جنبش‌های هویّت بنیان نیز به خاطر فهم یکسان‌ساز و سلسله‌مراتبی از مفهوم هویّت، مورد نقد قرارگرفتند.[۲]

یووال-دیویس حتّی از این هم فراتر رفته و معتقد است حتّی زمانی که این جنبش‌ها خواستند تفاوت را جایگزین مقوله واحد و یکدست زنانگی کنند، فهم ذات‌گرایانه از تفاوت داشتند که به دنبال همانندی و عادی‌سازی موقعیت‌های اجتماعی است، بیشتر از آن که به سیّالیت هویّت، تفاوت‌های درون‌گروهی و تعارض منافع توجّه کنند (Yuval-Davis, 1997).بنابراین، عمومی‌سازی موقعیت اجتماعی، در تعارض با این موضوع است که بر موقعیت چندگانه هر فرد خاص تأکید شود. این تعارض در جنبش‌های اجتماعی هویّت‌محور نیز دیده می‌شود که تفاوت را خطری برای اتّحاد و همبستگی می‌بینند؛ زیرا برای انجام فعالیت‌های خود به حمایت اکثریّت نیاز دارند و فعالیت‌های اقلیّت می‌تواند منجر به بی‌اعتبارسازی جنبش و تهدیدی علیه اتّحاد جنبش باشد (Alcoff, 2006).

کالینز و بیلگه معتقدند در فهم جنبش‌های اجتماعی از درهم‌تنیدگی، سه نقد مهم نسبت به سیاست هویّت وجود دارد. «اوّل آن که سیاست هویّت جدایی‌گرا و چندپاره[۳] است. دوّم، سیاست هویّت برای شناسایی فرهنگی در مقایسه با بازتوزیع اقتصادی، ارزش بیشتری قائل است. به عبارت دیگر، گروه‌ها با ادّعای سیاست هویّت‌خواهان شناسایی منافع مضیق خود هستند، تا آن که به دنبال تعهّد گسترده‌تر رفاه اجتماعی باشند. سوّم، سیاست قربانی‌بودگی را رواج می‌دهد. افراد به‌طور

---

۱. از جمله مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد که در این پژوهش نیز مورد استفاده قرار گرفته‌اند:

Hekman, S. (2010). Beyond Identity: Feminism, Identity, Identity Politics. *Feminist Theory,1* (3), 289–308.

Yuval-Davis, N. (1997). *Gender & Nation.* London: Sage Publications.

Reagon, B. J. (2000 [1983]). Coalition Politics: Turning the Century. Home Girls: A Black Feminist Anthology (pp. 343–357). Barbara, Smith. New Jersey: Rutgers University Press.

Young, I. M. (2006). The Complexities of Coalition. In L. Burns (Ed.). *Feminist Alliances (pp.11–19).* Amsterdam: Radopi.

Yuval-Davis, N. (1999). What is Transversal Politics? *Soundings, 12, 94–98.*

Yuval-Davis, N. (2010). Theorizing Identity: Beyond the 'Us' and 'Them' Dichotomy. *Patterns of Prejudice,* 44 (3), 261–280.

Yuval-Davis, N. (2011). *The Politics of Belonging: Intersectional Contestations.* London: Sage Publications.

2. Hekman, Op. cit. p.

3. Fragmentary

اساسی، سیاست هویّت را بر مبنای وضعیت قربانی خود مانند زنان، سیاهان، معلولان و... ادّعا می‌کنند که مبنای ادّعای جداگانه آن‌ها برای شناسایی است. ادّعاهای سیاسی تنها بر مبنای قربانی‌بودگی است و شامل ارزش‌های دیگری نمی‌شود». (Collins&Bilge, 2017:9-11)

برخی از محقّقان بر جنبه‌های مثبت به کارگیری سیاست هویّت نیز تأکید می‌کنند زیرا ظرفیت گفتگوسازی دارد. سیلا بن‌حبیب معتقد است که الگوی روایت گفتگومحور هویّت، این قابلیّت را دارد که معنا را در همه زمان‌ها عمومی کند و ما از طریق یک عضو گفتگو، در این روایت‌ها یاد می‌گیریم که ما چه کسی هستیم. (Benhabib, 1999:344)

به نظر می‌رسد صرف تمرکز بر هویّت و سیاست هویّت به‌عنوان ابزارهای مفهومی برای روایت‌های مبتنی بر گفتگو کافی نباشد؛ زیرا ممکن است به موقعیت‌های چندگانه‌ای که متفاوت هستند، بی‌توجّه بماند. امّا این بدین معنا نیست که سخن گفتن از یک هویّت خاص، لزوماً به معنای بیان یک دیدگاه ذات‌گرا در مورد آن هویّت باشد. موضوع اصلی در این فصل از پژوهش، نقد ساختار ذات‌گرایانه، ثابت و انحصاری سیاست هویّت است که سیّالیت و قابلیّت تغییر و انتقال هویّت‌ها را نادیده گرفته و منجر به چندپارگی و به حاشیه‌راندگی برخی از افراد و گروه‌ها در جنبش‌های اجتماعی می‌شود. در همین راستا است که درهم‌تنیدگی از نگرش ضدّ ذات‌باوری که با آن پیوند نزدیکی دارد، متمایز نیز است. برای مثال، زنان متعلّق به گروه‌های اقلیّت با نگرش ضدّ ذات‌باوری، فمینیسم را از سویی به خاطر عدم حضور مؤثر گروه‌های مختلف زنان و از سوی دیگر به دلیل ادّعای نمایندگی همه زنان نقد کرده‌اند. این نقد ضدّ ذات‌باورانه، بدان معنا که فمینیسم مقوله زن را ذاتی می‌کند، تأثیر گرفته از این ایده پست‌مدرن نیز است که مقوله‌های به ظاهر طبیعی یا صرفاً بازنمایانه، در واقع چیزی غیر از برساخت‌های اجتماعی نیستند که به خاطر صرفه‌جویی زبانی در بیان تفاوت‌ها، به وجود آمده‌اند.

پروژه توصیفی پست‌مدرنیسم، مبنی بر چون و چرا درباره شیوه‌های ساخت معنا در اجتماع، روی هم رفته معقول به نظر می‌رسد امّا گاه این نقد تعبیری نادرست از برساخت اجتماعی دارد و مناسبات سیاسی آن را تحریف می‌کند. «این گفته که مقوله‌ای مانند نژاد یا جنسیّت از برساخت‌های اجتماعی است، بدان معنا نیست که آن مقوله در جهان ما معنایی ندارد، برعکس پروژه‌ای بزرگ و مداوم برای فرودست‌شدگان و در واقع یکی از پروژه‌هایی است که نظریه‌های پست‌مدرن به آن بسیار کمک کرده‌اند، اندیشه در مورد چگونگی تجمّع قدرت پیرامون برخی مقوله‌ها و به کار گرفتن آن علیه مقوله‌های دیگر است. این پروژه تلاش می‌کند پرده از جریان فرودست‌سازی بردارد و نشان دهد مردمی که در این فرایند فرودست یا برخوردار می‌شوند، چه تجربه‌ای از آن دارند. پس مفروض این پروژه آن است که مقوله‌ها معنا و پیامدهایی دارند. ضروری‌ترین مسأله این پروژه در بیشتر موارد وجود مقوله‌ها نیست، بلکه ارزش‌های خاصّی است که به آن‌ها منسوب می‌شود و این که چگونه این

ارزش‌ها به سلسله مراتب‌های اجتماعی میدان می‌دهند و آن‌ها را به وجود می‌آورند». (Crenshaw, 1990:1297)

آنجلا هریس نیز تأکید می‌کند که منظور آن نیست که هیچ تعمیم‌دهی یا مقوله‌بندی هویّتی اصلاً نباشد، حتّی یک فمینیسم مبتنی بر آگاهی چندگانه نیز نیاز به تقسیم‌بندی دارد. بدون مقوله‌بندی، هر فردی منزوی است و مسئولیت اخلاقی یا تغییر اجتماعی صورت نخواهد گرفت. پیشنهاد هریس آن است که طبقه‌بندی‌ها، تجربه‌ای، رابطه‌ای و منعطف باشند و این موضوع مخصوصاً برای رشته‌ای مانند حقوق مهم است، زیرا قواعد آن انتزاعی و سخت هستند. (Harris, 1990:586)

بنابراین، نقد درهم‌تنیدگی به سیاست هویّت به معنای کنار گذاشتن آن نیست، بلکه هدف، نقد ساخت ذات‌گرا و سفت و سخت هویّت بر مبنای سیاست هویّت است. در این حالت، گفتگو فقط وقتی می‌تواند اتّفاق بیفتد که «تأکید بر پیام و نه پیام‌رسان باشد» (Yuval-Davis, 1999:96) و این مهم نه با تأکید بر سیاست هویّت، بلکه با سیاست نامتقارن به دست می‌آید که در قسمت بعدی بیشتر بدان پرداخته می‌شود.

۱-۲- گذار از سیاست هویّت: سیاست نامتقارن

کرنشاو پس از نقد سیاست هویّت دو جنبش فمینیسم و ضدّ نژادپرستی در آمریکا در چارچوب درهم‌تنیدگی سیاسی، به این موضوع می‌پردازد که هر گروه سازمان‌یافته هویّتی که به آن تعلّق داشته باشیم، در واقع ائتلاف است یا دست کم ائتلافی محتمل، در انتظار شکل‌گیری است (Crenshaw,1990:1299). به عبارت دیگر، درهم‌تنیدگی با اصطلاح ائتلاف‌های استراتژیک، سازگاری بهتری دارد. بدان معنا که افراد و گروه‌ها، ائتلاف‌های موقّت برای اهداف خاص ایجاد می‌کنند. (Phoenix, 2006:23)

از نظر کالینز و بیلگه، سه فهم اساسی از هویّت برای درک درهم‌تنیدگی بسیار ضروری است که به‌طور خلاصه بدان می‌پردازیم: اوّلاً، همان‌گونه که اسپیوک می‌گوید، هویّت‌هایی که گروه‌ها را برای مبارزه سیاسی بسیج می‌کند، ثابت و غیرقابل تغییر نیستند، بلکه به صورت استراتژیک، ذات‌گرا هستند. ذات‌گرایی استراتژیک به معنای گزینش سیاست هویّت چندگانه است که از یک شرایط و زمینه، نسبت به زمینه دیگر متفاوت است (Spivak, 1996). برای مثال، سیاست یک جنبش قومی در برابر یک پدیده زیست‌محیطی تغییر می‌کند مانند توجّه جنبش‌های قومی به موضوع خشک شدن دریاچه‌ها، تالاب‌ها و جنگل‌زدایی.

دوّم، هویّت‌ها مهم‌اند تا بدانیم که ائتلاف‌ها چگونه کار می‌کنند. مفهوم‌سازی هویّت به صورت ائتلافی، فضایی برای امکان‌های ائتلاف بین افراد و گروه‌ها ایجاد می‌کند. همچنین فهم هویّت به‌عنوان یک مفهوم و نقطه ائتلافی، بر تفاوت درون‌گروهی و بین‌گروهی تأکید می‌کند. بنابراین،

ائتلاف درون‌گروهی باید وجود داشته باشد تا بتوان ائتلاف‌های برون‌گروهی نیز ایجاد کرد (Collins & Bilge, 2020:14). مانند آن که یک جنبش زنان فراگیر اوّل باید بتواند با سایر زنان گروه‌های اقلیّت ائتلاف کند (ائتلاف‌های بین فمینیسم محلّی، فمینیسم ملّی و فمینیسم فراملّی) تا امکان ائتلاف با سایر جنبش‌های قومی، ملّی، کارگری و... را داشته باشد.

سوّم، هویّت یک مفهوم انتقالی است که در الگوی رابطه‌ای بین فرد و ساختار اجتماعی شکل می‌گیرد و خود نیز به پدیده‌های اجتماعی شکل می‌دهد و نیروی محرّکه‌ای برای توانمندی فردی و جمعی می‌شود (همان). مانند عمل رزا پاکر، زن سیاه‌پوستی که در دوره تفکیک نژادی در آمریکا، جای خود در اتوبوس را به یک مرد سفیدپوست نداد و آغازگر جنبش رهایی‌بخش سیاهان و تحوّلات اجتماعی و حقوقی پس از آن شد.

بنابراین، درهم‌تنیدگی به ما نمی‌گوید که دیگر درباره هویّت حرف نزنیم، بلکه درهم‌تنیدگی به ما کمک می‌کند تا با تشخیص ابعاد چندگانه و پیچیده هویّت، سیاست هویّتی را درک کنیم و به‌عنوان یک ابزار سودمند کنش سیاسی و در جهت ائتلاف، از آن استفاده کنیم. هر جنبش اجتماعی هویّت‌بنیان، نمی‌تواند به درهم‌تنیدگی هویّت‌ها بی‌توجّه باشد. همچنین، کرنشاو و کالینز به زمینه‌محور بودن[1] و تاریخ‌مند بودن[2] سیاست‌های هویّتی اشاره کرده‌اند، همان‌گونه که یکی از عناصر تحلیل درهم‌تنیده نیز است. بنابراین، آن‌ها به شرط دموکراتیک بودن برای ائتلاف، صراحتاً اشاره نکرده‌اند، امّا بسیار مهم است که بدانیم ائتلاف‌های هویّتی تنها در فضای دموکراتیک شکل می‌گیرد و یک عمل دموکراتیک است. یووال‌دیویس به این موضوع توجّه کرده و سیاست نامتقارن را در برابر سیاست هویّت، «یک عمل دموکراتیک ائتلاف‌سازی بین مرزهای تفاوت» (Yuval-Davis, 2006:206) تعریف می‌کند.

این مفهوم اوّلین بار توسّط فمینیست‌های چپ ایتالیایی به کار برده شده و یووال‌دیویس آن را وارد ادبیّات فمینیستی زبان انگلیسی کرد و پس از آن توسّط دیگران نیز استفاده شده است. وی این مفهوم را به‌عنوان جایگزین دو مفهوم سیاست انحصاری جهان‌شمول و سیاست هویّت ذات‌گرا به کار می‌برد که فرد را در مرزهای جمعی و استقراریافته بین گروه‌ها، یکسان‌سازی می‌کردند.

از نظر یووال-دیویس، سیاست نامتقارن بر مبنای سه اصل اساسی پایه‌گذاری شده است:

۱) تکیه آن بر شناخت‌شناسی منظر است که در فصل روش‌شناسی این پژوهش، تشریح شده است. در این منظر شناخت‌شناسانه، موقعیت‌های متفاوت، دیدگاه‌های متفاوت ایجاد می‌کند و همه آن‌ها ناقص هستند، نه این که غیرمعتبر باشند. بنابراین، اگر می‌خواهیم به حقیقت برسیم، لازم است که افراد با موقعیت‌های متفاوت در دیالوگ با یکدیگر قرار بگیرند.

---

1. Contextual
2. Historical

۲) اصل دوّم، احاطه[1] تفاوت توسّط برابری است. بدین معنا که مفهوم تفاوت جایگزین مفهوم برابری نمی‌شود، بلکه تفاوت در دل برابری قرار می‌گیرد. در این حالت، رابطه غیرسلسله‌مراتبی بین تفاوت‌ها ایجاد می‌شود، به موقعیت‌های دیگران توجّه شده و وجود تفاوت در قدرت سیاسی و اقتصادی انکار نمی‌شود.

۳) در اصل سوّم، سیاست نامتقارن بر تفاوت موقعیت‌ها، هویّت‌ها و ارزش‌های افراد تأکید می‌کند. بر همین اساس، یووال‌دیویس تأکید می‌کند که به ندرت پیش می‌آید که رهبران جماعت، صدای واقعی جماعتشان باشند؛ زیرا افرادی که در یک گروه عضو هستند، بر مبنای جنسیّت، طبقه، توانایی، سکسوالیته یا جایگاه‌شان در زندگی اجتماعی، در موقعیت‌های متفاوتی هستند. از سوی دیگر، افرادی که دارای هویّت و موقعیت مشابه هستند، ممکن است بر مبنای ارزش‌های سیاسی و اجتماعی متفاوت باشند (Yuval-Davis, 1999:96). همین تفاوت در هویّت، موقعیت و ارزش‌ها باعث می‌شود که افراد در جنبش اجتماعی خاص، ادّعای نمایندگی گروه تحت سلطه را نکرده و آگاه به موقعیت خاص چندگانه خود باشند. حتّی هواداران لازم نیست که حتماً عضو یک جنبش باشند، زیرا آنچه مهم است خود پیام است نه پیام‌رسانان آن. هویّت یا مقوله‌ها نسبت به موضوع و دغدغه‌ها در درجه دوّم اهمیت قرار می‌گیرد. همه افرادی که مسائل خود را به اشتراک می‌گذارند و به موضوعات متعهّدند، می‌توانند از طریق گفتگو پیرامون این مسائل، ائتلاف‌های همکاری شکل دهند (Kennedy, 2005:96). از همین رو، یووال‌دیویس تأکید می‌کند که مرزهای سیاست نامتقارن، نه موقعیت‌ها و هویّت‌های مشترک، بلکه ارزش‌های مشترک از جمله دموکراسی و حقوق بشر است.

این سه اصل با همدیگر جهان‌شمولی تعاملی[2] را ممکن می‌سازد که مشارکت‌کنندگان در گفتگو هستند تا در مورد یک موقعیت سیاسی مشترک مذاکره کرده و به صورت متقابل خودشان و دیگران را در فرایند، بازسازی کنند (Benhabib, 1992:22). بنابراین، سیاست نامتقارن یک سیاست دیالوژیک[3] است که همه مشارکت‌کنندگان در آن، خودشان را نه به‌عنوان نمایندگان، بلکه به‌عنوان طرفداران یک اجتماع خاص و مقوله‌های اجتماعی می‌بینند. آن‌ها ارزش‌های مشابه را به اشتراک می‌گذارند، امّا مطابق «تکیه بر اصل و تغییر جایگاه»[4] عمل می‌کنند (Yuval-Davis, 2017: 163).

مطابق این ایده هر «پیام‌رسان» و هر مشارکت‌کننده در گفتگوی سیاسی، دانش بازتاب‌دهنده موقعیت و هویّتشان را به همراه خود دارد. این تکیه بر اصل است، امّا به صورت هم‌زمان، آن‌ها باید تلاش کنند که جابه‌جا شوند و خودشان را در جایگاه سایر افراد حاضر در گفتگو و کسانی که متفاوت

1. Encompassment
2. Interactive Universalism
3. Dialogical
4. Rooting & Shifting

هستند، بگذارند. بنابراین دو لازمه این اصل، بازتابگری[1] و همدلی[2] است. استفاده از این اصل باعث می‌شود که سیاست نامتقارن، موقعیت‌های مختلف و دانش‌های جزئی گروه‌ها را تأیید کند امّا آن را «به‌عنوان یک ساخت سیاسی ببیند، نه یک چیز طبیعی از قبل موجود». (Brandt, 2015:497)

این اصل امکان ائتلاف گروه‌ها را فراهم می‌کند، بدون آن که از موقعیت خاص تاریخی و حساسیت‌های فکری و سیاسی جماعت خود کنده شوند. این متفاوت از مفهوم همبستگی است که گروه‌ها برای رسیدن به یک هدف والاتر، خاص بودن‌های خود را کنار می‌گذارند و «می‌تواند یک گزینه، اگر نگوییم ضروری، بلکه مناسب سیاسی باشد» (Collins, 2017:1470). امّا آیا سیاست نامتقارن بدون حدّ و مرز است و هر تعارض منافعی را می‌تواند حل کند؟ پاسخ یووال‌دیویس به این پرسش منفی است. او از ارزش‌های سازگاری سخن می‌گوید که می‌تواند از خطوط بین تفاوت‌ها در موقعیت و هویّت بگذرد. آن چیزی که «جماعت‌های شناخت‌شناسانه[3]» نامیده می‌شود. این جماعت‌های شناخت‌شناسی، نظام‌های ارزشی مشترکی به اشتراک می‌گذارد و در بین تفاوت‌ها، می‌تواند وجود داشته باشد (Yuval-Davis, 1999:96). به عبارت دیگر، گروه‌ها یا جنبش‌های اجتماعی با اهداف، برنامه‌ها و مطالبات متفاوت که حتّی امکان تعارض منافع و رویایی با یکدیگر دارند، بر روی برخی نظام‌های ارزشی مشترک توافق می‌کنند که در مرزهای تفاوت مستقر شده و امکان‌های گفتگو و ائتلاف را فراهم می‌کنند. برای مثال، ارزش دموکراسی و نظام دموکراتیک می‌تواند یک اصل مشترک برای گروه‌های فمینیستی خواهان برابری جنسیّتی و گروه‌های قومیّتی خواهان برابری قومیّتی در برابر نظام سیاسی باشد که بر مبنای تبعیض و نابرابری مبتنی بر یک ایدئولوژی خاص، بنیان گذارده شده است. وجود این ارزش‌های سیاسی مشترک، موقعیت این افراد و گروه‌ها را به هم نزدیک کرده و امکان ایجاد هویّت‌های ائتلافی در برابر هویّت تک‌بنیان، فراهم می‌کند. واضح است که حتّی این جماعت‌های شناخت‌شناسانه، ثابت، طبیعی، از پیش تعیین شده و جهان‌شمول نیستند، بلکه با توجّه به شرایط و زمینه خاصّ تاریخی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، تولید یا بازتولید می‌شوند.

کالینز برای اثرگذاری سیاست نامتقارن، توجّه به شش موضوع را لازم می‌داند که عباتند از:

۱- ردّ اندیشه دوگانه «یا این یا آن» و جایگزینی آن با رویکرد «هم این هم آن»؛

۲- فهم سیّال و درهم تنیده از گروه، به جای فهم ثابت، غیر قابل تغییر و با مرزهای مشخّص؛

۳- فرایند درونی خودتعریفی و آگاهی انتقادی از مسئولیت‌ها و خاص‌بودگی‌های گروه؛

---

1. Reflexivity
2. Empathy
3.'Epistemological Communities'

این اصطلاح را اولین بار آلیسان آسیستور به کار برده است:

Assiter, Alison (1996), *Enlightened Women: Modernist Feminism in a Postmodern Age*, Routledge, London, chpt 5.

۴- عدم جداسازی گروه و توجّه به تاریخ رابطه‌ای و متقابلاً وابسته آن، در برابر سایر گروه‌های اجتماعی؛
۵- نبود تجارب یکسان و اشکال متفاوت قربانی‌بودگی، دسترسی به قدرت، منافع از دست رفته و فعالیت‌های مقاومت‌محور؛
۶- پذیرش ماهیت پویای ائتلاف، به این مفهوم که ممکن است برای یک گروه، یک مقوله هویّتی مانند جنسیّت برجسته باشد برای یک گروه مقوله دیگر. (Collins, 2009:265-268)

تصریح این موضوع لازم است که یووال-دیویس بر ارزش مشترک، بیشتر از اقدام سیاسی مشترک که در سیاست ائتلاف رایج است، تأکید می‌کند. به عبارت دیگر، او ساخت ائتلاف را بخشی از سیاست نامتقارن تعیین نمی‌کند. ایجاد تفکیک بین سیاست نامتقارن و سیاست ائتلاف لازم است. سیاست ائتلاف شامل دستیابی به یک هدف خاص است که توسّط افراد یا گروه‌ها به اشتراک گذاشته می‌شود که در غیر این صورت، فعالیت سیاسی متفاوتی داشتند. دستیابی به سیاست نامتقارن تنها با کار ائتلافی ممکن نیست، امّا همچنان می‌تواند یک چارچوب عملی مناسب باشد، اگر چه انحصاری به آن ندارد. همچنین، از نظر کالینز، چون سیاست نامتقارن بر مبنای مقوله‌های هویّتی ایجاد نمی‌شود، می‌تواند پیرامون یک موضوع یا یک وجه اشتراک شکل بگیرد که در این صورت سیاست نامتقارن می‌تواند درگیر اشکال متنوّع ائتلاف شود.

برخی از محقّقان از فمینیسم نامتقارن نیز بحث کردند. این نوع فمینیسم به دنبال پاسخ به این پرسش است که «چگونه زنان می‌توانند وارد گفتگو در مورد واقعیّت‌های عینی و سیاسی خودشان شوند، بدون آن که لازم باشد سیاست هویّت جمعی خود را به گونه‌ای تعریف کنند که امکان حرکت خارج از این موقعیت ایدئولوژیک نباشد». (Kennedy,2005:74)

سیاست نامتقارن می‌تواند راهی برای ایجاد یک نظریه فمینیستی باشد که متنوّع و شمول‌گرا است و تحت تأثیر ضدّ ذات‌گرایی و درهم‌تنیدگی با ردّ سیاست هویّت تک‌بنیان، بر اهمیت تفاوت در درون و بین گروه‌ها و آگاهی نسبت به یکسان‌سازی در نظریه و عمل تأکید می‌کند. همچنین، فراتر از نظریه، می‌تواند یک روش‌شناسی را ایجاد و گسترش دهد که به دنبال ائتلاف‌های مؤثّر و با احترام به تفاوت است که بر اقدام (اکتیویسم) تمرکز می‌کند. این ائتلاف‌ها نه بر مبنای هویّت گروه، بلکه پیرامون موضوعات شکل می‌گیرد و مبتنی بر روابط دوگانه‌ساز نیستند. این نوع سیاست و فمینیسم، می‌تواند یک گزینه مناسب برای زنان اقلیّتی باشد که خود را هم خارج از جریان اصلی فمینیسم و هم خارج از جنبش ضدّ نژادپرستی یا ضدّ قومیّت‌گرایی غالب می‌دانند.

بنابراین، سیاست نامتقارن یک ابزار عملی مناسب برای چارچوب نظری درهم‌تنیدگی است که خود از شناخت‌شناسی منظر فمینیستی تغذیه می‌کند. در این پژوهش، سیاست نامتقارن در چارچوب شناخت‌شناسی درهم‌تنیدگی عمل می‌کند که در فصل دوّم از آن بحث شد. در همین راستا، ابعاد روش‌شناسی که بدان پرداختیم، در اینجا نیز می‌توانند اصول راهنما باشند، در عمل به

سیاست نامتقارن به جای سیاست هویّت، اوّلاً، تمرکزی بر یک مقوله اصلی و مرکزی وجود ندارد؛ دوّم، ائتلاف‌ها همگی به صورت رابطه‌ای شکل می‌گیرد؛ سوّم، این شرایط و زمینه است که تعیین می‌کند موضوعات مربوط برای عمل سیاسی کدام هستند؛ چهارم، سیاست نامتقارن در فضای درهم‌تنیده و در تعامل دیالوژیک عمل می‌کند، بدان معنا که جنبش‌ها می‌توانند هم همدیگر را تکمیل کرده و مکمّل هم باشند، هم می‌توانند رقیب هم باشند و هم مطالبات متضاد داشته باشند، امّا هیچ گاه به نفع یکی، دیگری حذف نمی‌شود.

۲- زنان در جنبش قومی[۱] آذربایجان

با توجّه به تعریفی که از سیاست نامتقارن ارائه دادیم، به‌کارگیری این سیاست، اگرچه یک عمل دموکراتیک در مرزهای تفاوت است، امّا انحصاری به جوامع و نظام‌های دموکراتیک ندارد. در این قسمت، به صورت موردی، به بررسی نقش سیاست هویّت و سیاست نامتقارن در دو جنبش زنان و قومیّت در آذربایجان به‌ویژه زنان فعّال فمینیست، زنان فعّال قومی یا هر دو و مردان فعّال قومی، در شهر تبریز می‌پردازیم.

بدین منظور، دو گروه از زنان فمینیست و مردان فعّال قومی تبریز انتخاب شدند. از هر گروه ۱۲ نفر انتخاب شده و با آن‌ها مصاحبه عمیق صورت گرفت. روش انتخاب نمونه‌ها به صورت گلوله برفی بوده و معیار انتخاب زنان فمینیست مصاحبه‌شونده، صرفاً اهل تبریز بودن و داشتن هویّت آذربایجانی نبوده، بلکه زنانی انتخاب شدند که فعالیت فمینیستی داشته و در حوزه قومیّت و مطالبات قومی نیز فعالیت داشته و یا در ارتباط نزدیک با جنبش قومی بوده‌اند. از سوی دیگر، گروه مردانی انتخاب شد که خود را به‌عنوان فعّال قومی شناخته و برای احقاق حقوق اقلیّت فعالیت می‌کنند. همه مصاحبه‌شوندگان دارای تحصیلات دانشگاهی بوده و از طبقه متوسّط انتخاب شده‌اند و همه فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن‌ها، صلح‌آمیز و به دور از خشونت بوده است. برای بررسی رابطه بین فمینیسم و جنبش قومی در مورد خاص آذربایجان، ابتدا بایستی با زمینه‌های جنبش اجتماعی در آذربایجان آشنا شویم. نوع و ماهیت، اهداف، مطالبات و سیاست هویّتی جنبش قومی در آذربایجان و به‌طور خاص در تبریز، در ابتدا ارائه می‌شود. سپس به بررسی جایگاه زنان در جنبش قومی می‌پردازیم. حضور زنان در طرح مطالبات قومی، عدم موقعیت یکسان زنان با مردان در جنبش قومی و ایجاد و گسترش موضوع زنان و فمینیسم مبتنی بر درهم‌تنیدگی از موضوعاتی است که در این قسمت بحث می‌شود. سپس، با توجّه به دیدگاه‌های مصاحبه‌شوندگان به این موضوع پرداخته

---

۱. نگارنده بسیار با احتیاط از اصطلاح جنبش برای اعتراضات قومی در ایران استفاده می‌کند و آگاه به اختلاف نظرها در خصوص نامیدن جنبش بر این مورد است. همچنین، تمام نظرات مطرح شده توسط مصاحبه‌شوندگان، منعکس‌کننده نظرات خود پژوهشگر نیست.

می‌شود که چگونه امکان اعمال سیاست نامتقارن و فعالیت‌های ائتلافی مبتنی بر جنسیّت و قومیّت در تبریز مورد توجّه قرار گرفته یا زمینه‌های آن فراهم شده است.

۲-۱- مطالبات ملّی/قومی: از حرکت ملّی تا حرکت ضدّ تبعیض

علم صالح، محقّق حوزه قومیّت، در خصوص هویّت ملّی ایرانیان استدلال می‌کند که روند جدید شکل‌گیری و تعیین مرزهای ایران، مفهوم سرزمین/قلمرو را به‌عنوان منشأ اصلی هویّت ملّی ایرانی، در معرض دید قرار داد و برجسته کرد. به عبارتی دیگر، «مرزها اصلی‌ترین و تنها معیارهای ملیّت ایرانی شدند. این هویّت مبتنی بر سرزمین، منحصراً بر اساس هویّت فارسی بنا شده بود. زیرا فارس‌ها به گروه قومی غالب تبدیل شده و توانسته بودند فرهنگ خود را بر دیگر زیرگروه‌های درون کشور ایران تحمیل کنند. متعاقباً، تهران به این باور رسیده بود که تنها راه برای حفظ بقا و تمامیّت سرزمینی کشور اتّخاذ سیاست‌های مرکزگرایانه و همگون‌سازی است. ساختار هویّت ملّی در ایران عمیقاً بر پایه احساسات دیگری‌ستیز و کلیشه‌سازی منفی از ملت‌های همسایه بنا شده است. این موضوع به‌ویژه از آن جهت مهم است که بسیاری از گروه‌های قومی ایران، چندملیّتی‌اند و دارای هویّت مشترکی با این ملت‌های همسایه، بنا شده است». (صالح، ۱۳۹۸: ۶)

صالح در کتاب خود نیز استدلال می‌کند که حکومت ایران پیوسته نارضایتی منطقه‌ای را نادیده می‌گیرد، آگاهانه اقلیّت‌ها را به حاشیه رانده و گروه‌های قومی غیر فارس را فارسیزه می‌کنند و از این جهت تهدیدی علیه خود است. (Saleh, 2013)

راسموس الینگ نیز در کتاب خود سه بازیگر اصلی را شناسایی می‌کند که هویّت ملّی و مفهوم ایرانی‌بودگی را تعریف می‌کنند: نخبگان اقلیّت، نخبگان ملّی‌گرای فارس‌محور و دولت. او معتقد است که واکنش اقلیّت‌های قومی در ایران، نتیجه سیاست‌های دولت هم در دوران حکومت پهلوی و هم در جمهوری اسلامی است. از سوی دیگر، نخبگان ملّی‌گرای فارس‌محور، اقلیّت‌های خاصی را به‌عنوان تهدید علیه ایران کنونی بازنمایی می‌کنند. بر مبنای نظر الینگ، دیدگاه هر سه بازیگر مبتنی بر ذات‌گرایی، ازلی‌باوری[1] و گروه‌گرایی است. (Elling, 2013)

اصغرزاده در کتاب «ایران و چالش تنوع»، استدلال می‌کند که رضاشاه موفق شد بسیاری از قیام‌ها و افراد مخالف آن زمان را در سراسر ایران سرکوب کند، او قدرت را در تهران متمرکز کرد، استفاده از زبان‌های غیر فارسی را ممنوع ساخت و فارسی تنها زبان رسمی کشور شد (Asgharzadeh, 2007:87). افراد مجبور به آمیختگی و جذب در نژاد برتر آریایی و فرهنگ مسلّط پارسی بودند و هر کس این برتری را نمی‌پذیرفت، استثنا شده و به حاشیه می‌رفت (Ibid:88). نیکی کدی نیز اشاره می‌کند که در دولت مدرن ایران در دوران پهلوی، استان‌های آذربایجان مالیات

1. Primordialism

بیشتری در مقایسه با سایر استان‌ها می‌پرداختند، اگر چه خدمات کمتری دریافت می‌کردند. تدریس زبان ترکی یا استفاده از آن در ادارات ممنوع بود و خشم عمومی در این مناطق، نسبت به فارسی‌سازی اجباری وجود داشت (Keddie, 2007:111). برندا شیفر در کتاب خود «مرزها و برادری» تلاش می‌کند تا نشان دهد که تأسیس جمهوری آذربایجان، هویّت هم‌قومی‌ها را در آن سوی مرزهای کشور جدید به چالش کشاند و منجر به آن شد که بسیاری از آذربایجانی‌های ایران، با قومیّت آذربایجانی و نه لزوماً با کشور جدید، شناخته شوند. از اوایل دهه ۱۹۹۰، تجلیّات و فعالیت سیاسی هویّت قومی آذربایجان افزایش یافت. این هویّت فزاینده آذربایجانی، به‌طور بسیار محدودی، چهار استان آذربایجانی را به جدایی از ایران و پیوستن به جمهوری جدید فراخواند، ولی بیشتر مطالبات بر حقوق فرهنگی در ایران متمرکز بود (شیفر، ۱۳۸۵:۲۷-۲۸). شیفر نشان می‌دهد که هویّت آذربایجانی، شکل غالب هویّت جمعی آذربایجانی‌ها در هر دو آذربایجان است و در ایران، هویّت آذربایجانی همچنان به‌عنوان هویّت جمعی مهمّی در میان اغلب آذربایجانی‌ها باقی مانده است و هر گاه از کنترل قدرت دولت مرکزی بر میزان آزادی بیان در ایران کاسته می‌شود، آذربایجانی‌ها مطالبات خود مبتنی بر حقوق گسترده فرهنگی و زبانی را تقویت می‌کنند. (همان:۳۰)

نکته قابل توجّه در ادبیات همه این محقّقان حوزه قومیّت در ایران در سطح بین‌المللی و به عبارت دیگر شرق‌شناسان، عدم توجّه آن‌ها به زنان اقلیّت‌های قومی و نقش آن‌ها در تعریف هویّت ملّی و قومی در ایران است؛ برای مثال، برندا شیفر برای مطالعه هویّت و وضعیت آذربایجانی‌ها در ایران غالباً با مردانی مصاحبه کرده است که خود را نمایندگان و از رهبران جنبش قومی در آذربایجان می‌نامند و یا به زبان الینگ، نخبگان قومی هستند. این نخبگان قومی را مردان تشکیل داده‌اند.

جنبش قومی در آذربایجان را می‌توان یک مفهوم گسترده چتری گرفت که افراد و گروه‌های مختلف با باورها، عقاید، گرایش‌ها و سیاست‌های مختلف را شامل می‌شود. این طیف می‌تواند شامل مجمع نمایندگان مناطق ترک‌نشین مجلس شورای اسلامی ایران، احزاب سیاسی که به دنبال استقلال و جدایی از ایران و تشکیل کشوری مستقل به نام آذربایجان جنوبی هستند، گروه‌های فدرالیست که به دنبال استقرار نظام فدرالی در ایران و نظام غیرمتمرکز اداری و سیاسی هستند، گروه‌های دموکرات و ملّی‌گرایان مدنی که به دنبال استقرار یک نظام دموکراتیک و حقوق بشری در ایران هستند و فعالان فرهنگی که به دنبال آموزش زبان مادری و احقاق حقوق فرهنگی آذربایجان هستند، شامل شود. بنابراین، نمی‌توان همه این گروه‌ها را زیر یک عنوان جنبش قومی آذربایجان جمع کرد، امّا می‌توان حدّاقل نکته مشترک بین همه این فعالان که تأکید بر حفظ زبان مادری و حقوق فرهنگی است، پیدا کرد. برای فهم این مطالبه اجتماعی در آذربایجان، نظام‌های سلطه و مشکلاتی که فعالان زن در این منطقه با آن مواجه هستند، بایستی با زمینه تاریخی و اجتماعی این جنبش و سیاست هویّتی آن آشنا بود. فعالان آذربایجانی اعم از استقلال‌طلبان، فدرالیست‌ها، دموکراسی‌خواهان و فعالان حقوق فرهنگی معمولاً خود را « میلّتچی» (ملّی‌گرا) و جنبش قومی

آذربایجان را «حرکت ملّی» می‌نامند (Gresh, 2017). در آذربایجان، لباس محلّی، موسیقی و رقص عاید به آن‌ها نیز ملّی نامیده می‌شود و به نظر می‌رسد، لزوماً اصطلاح ملّی دارای بار سیاسی نباشد. مفهوم میلّتچی نیز به نظر می‌رسد به معنای میهن‌دوستی و وطن‌پرستی است، اگرچه برخی قائل به شکل‌گیری هویّت سیاسی آذربایجانی و حرکت ملّی‌گرایانه هستند (Khosrokhavar, 2002:45). در این خصوص، سه گرایش مختلف بین مصاحبه‌شوندگان دیده شد.

برخی از مصاحبه‌شوندگان به نگارنده، به دلیل استفاده از اصطلاح جنبش قومی به جای حرکت ملّی معترض شدند. علیرضا صرّافی، مدیرمسئول نشریه توقیف شده «دیلماج»، از مهم‌ترین نشریه‌های ترکی-فارسی در ایران، در این باره می‌گوید:

«البته ادبیات رسمی، جنبش قومی می‌گوید؛ امّا من نمی‌پسندم به دلیل کلمه قوم، زیرا در خود آذربایجان، اقوام زیادی وجود دارد مانند شاهسون، قره‌داغ و... امّا نام حرکت ما، حرکت ملّی است. یک فرایند ملّت‌سازی است که دیر مانده است که ادامه آن می‌تواند منجر به خودمختاری یا هر چیز دیگری شود. ما مجبور هستیم در ادبیات رسمی، از این اصطلاح قومی استفاده کنیم امّا کافی نیست. حرکت ملّی ما سی ساله شده که خواسته‌ها و نمایندگان معیّن و حادثه‌ها و نمودهای معیّن دارد.»

هاجر که عضو جنبش دانشجویی آذربایجان در دانشگاه تبریز بوده و در دانشگاه استانبول مشغول نگارش رساله دکترای جامعه‌شناسی خود، در خصوص هویّت زنان آذربایجانی است، در این خصوص می‌گوید:

«من نمی‌دانم آیا شما خودتان عامدانه از اصطلاح جنبش قومی استفاده می‌کنید و یا این که چون در ایران مشغول تحصیل هستید، مجبور هستید که به ما بگویید قوم! در هر صورت شما دارید ادبیات مسلّط مرکزنشینان و پان‌ایرانیست‌ها را بازتولید می‌کنید وگرنه حرکت ملّی دارای شناسنامه است.»

برخی دیگر، بدون توجّه به این موضوع، قائل به وجود جنبش قومی در آذربایجان بودند که نام آن می‌تواند حرکت ملّی باشد یا نباشد و لزوماً همه فعالان این حوزه، منتسب به حرکت ملّی نیستند. آیدین سرداری‌نیا که مدیرمسئول و سردبیر نشریه «آنا وارلیق» که پس از فوت جواد هیئت مدیرمسئول نشریه «وارلیق»، مهم‌ترین و اصلی‌ترین نشریه آذربایجانی، در تبریز منتشر می‌شود، در این باره می‌گوید:

«من سال‌هاست که با هدف تضمین حقوق فرهنگی ترکان آذربایجان تلاش می‌کنم بدون آن که نام خود را میلّتچی بگذارم. من فکر می‌کنم که عدّه‌ای از این افراد که غالباً هم در خارج از کشور به خصوص ترکیه و جمهوری آذربایجان زندگی می‌کنند، در یک توهم توطئه به سر

می‌برند که همین‌طور خود را نماینده همه آذربایجان می‌دانند و همه مخالفان را دشمن خود پنداشته و به راحتی برچسب می‌زنند.»

برخی دیگر نیز جنبش موسوم به حرکت ملّی را معادل استقلال‌طلبی و جدایی‌خواهی از ایران گرفته و ترجیح می‌دادند که فعالیت‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی آن‌ها زیر عنوان حرکت ملّی آذربایجان قرار نگیرد، اگرچه فعالیت‌های خود را مصداق یک جنبش اجتماعی با تکیه بر تضمین حقوق مربوط به هویّت قومی می‌دانستند.

افرادی که به این جنبش می‌پیوندند، هویّت جدیدی برای خود تعریف می‌کنند و احساس نمایندگی می‌کنند. گروهی از این فعالان، خود را به‌عنوان جنبشی تعریف می‌کنند که از نظر فرهنگی، هویّت آذربایجانیان را نمایندگی می‌کند یا کمک می‌کند که هویّتشان به‌عنوان یک ترک آذربایجانی در ایران مورد تعریف مجدّد قرار بگیرد. این بخش از فعالان، بیشتر از آن که به دنبال قدرت سیاسی باشند، به دنبال شناسایی هویّتشان و تغییر در ساختار فرهنگی مسلّط بر ایران هستند. یاشار[1] از فعالان دانشجویی که به دلیل فعالیت‌های قومی از دانشگاه تبریز اخراج شده است، در خصوص شکل‌گیری این جنبش می‌گوید:

«به نظرم گفتمان هویّت‌طلبی موجود در آذربایجان با تأکید بر حفظ هویّت اتنیکی[2] و مقاومت در برابر سیاست آسیمیلاسیون و الیناسیون حکومت مرکزی شکل گرفته، یعنی در وهله اوّل، بحث این گفتمان، مدافعه هویّت اتنیکی و جلوگیری از ادغام فرهنگی مردم آذربایجان بوده، ولی با گذشت زمان، مباحث ارزشمند تازه‌ای همچون مسائل محیط زیستی، حقوق زنان و... به داخل همان گفتمان هویّت‌طلبی راه یافته است.»

مجادلات زیادی بین خود فعالان، در مورد رویکرد و مطالبات این جنبش وجود دارد. برخی از فعالان بر مؤلفه ترک بودن تأکید می‌کنند و تمرکز آن‌ها بر هویّت فرهنگی، به‌عنوان ترک آذربایجانی است. از سوی دیگر، برخی از فعالان معتقدند، صرف تمرکز بر مسأله زبان و حق‌های فرهنگی، تبعیض نظام‌مند که علیه اقلیّت‌ها در ایران وجود دارد، جبران نخواهد کرد و به تبع آن، راه‌حل‌های مختلف سیاسی مانند نظام فدرالی نیز ارائه می‌شود که منجر به حقّ تعیین سرنوشت و خودفرمانروایی آذربایجانیان شود (Souleimanov, Pikal & Kraus, 2013). بنابراین، آن‌ها بر مطالبه حق‌های سیاسی و مدنی تمرکز می‌کنند تا حقّ تعیین سرنوشت داشته باشند. این گروه از فعالان، بیشتر بر قلمرو

---

۱. در این فصل، نام فعالانی که به طور کامل آمده، واقعی است و با اجازه خود آن‌ها صورت گرفته و در بقیه موارد، فقط اسم کوچک آمده است.

۲. خود مصاحبه‌شونده تأکید بر استفاده از واژه اتنیک دارد، زیرا قوم را معادل مناسب برای آن نمی‌داند.

جغرافیایی آذربایجان تا هویّت قومی تأکید می‌کنند. مطالعات میدانی صفی‌زاده در تبریز نشان می‌دهد که در دو دهه اخیر، جنبش فرهنگی و جنبش سیاسی قومیّت‌بنیان در آذربایجان ایران، به صورت همزمان گسترش داشته است (Safizadeh, 2013:55). گروهی دیگر نیز بر تحت سلطه بودن هویّتی خود و ویژگی ضدّ تبعیض، برابری و دموکراسی‌خواهی این جنبش، تأکید می‌کنند.

رامین جبّارلو که خود را از فعالان جنبش قومی نامیده و فعالیت‌های خود را اخیراً در خارج از کشور ادامه می‌دهد و دانشجوی جامعه‌شناسی دانشگاه واشنگتن است، در خصوص ماهیت این جنبش می‌گوید:

«مشخّص است که ما در تعریف جنبش اجتماعی می‌گنجیم. نارضایتی مشخّص وجود دارد و اطراف آن، افراد بسیج می‌شوند. سیاست هویّتی آن، مبارزه علیه تبعیض قومیّتی و حفظ هویّت قومی افراد است. البته که انسان‌ها دارای هویّت چندگانه هستند و زن بودن هم یک هویّت جمعی است و آن هم باید در نظر گرفته شود. برخی مشکلات در سیاست هویّت جنبش وجود دارد که البته مختص آذربایجان نیست، در سایر قومیّت‌ها هم هست، امّا جای خوشحالی دارد که برخی در حرکت، به موضوع هویّت و تفاوت‌های آن توجّه می‌کنند. در موضوع هویّت حرکت ملّی هم نظرات مختلف وجود دارد. اوّل، یک هویّت ملّی-مدنی است بر اساس هویّت ملّی آذربایجانی؛ دوّم، هویّت قومی است که بیشتر بعد فرهنگی دارد و از جمله شاخصه‌های مهم آن، زبان است.»

صمد پورموسوی که سابقه محکومیّت به حبس به دلیل فعالیت‌های قومی در تبریز داشته و به کار روزنامه‌نگاری مشغول بوده، ماهیت این جنبش را نه یک حرکت هویّت‌طلبانه، بلکه جنبشی علیه نابرابری و بی‌عدالتی می‌داند که فقط شامل هویّت قومی نیست، بلکه هویّت جنسیّتی و سایر هویّت‌های تحت سلطه را در بر می‌گیرد. او در این باره می‌گوید:

«من مسأله آذربایجان را یک موضوع نابرابری و بی‌عدالتی می‌بینم نه هویّت‌طلبی. معتقد به یک شکل از ناسیونالیسم مدنی بر پایه برابری هستم که همه افراد باید باهم برابر باشند. البته، اگر افرادی متعلّق به گروه قومی خاص مانند ترکان آذربایجان در ایران برای این موضوع بسیج شده‌اند، باید اقتدار سیاسی داشته باشد. هر شکل از اقتدار سیاسی اعم از خودمختاری، فدرال و... باشد، امّا این قدرت سیاسی لازم است. نظام فعلی این اجازه را نمی‌دهد، توزیع نابرابر قدرت وجود دارد. قدرت باید بشکند و توزیع شود. امّا به شرطی که این جنبش، مدنی باشد که در آذربایجان، جنبش مدنی است. استقلال سیاسی با جنگ در فرم یوگسلاوی سابق نمی‌خواهیم، حتماً باید در یک فرم دموکراتیک باشد، مانند اسکاتلند، کِبِک، ایرلند، کاتالان‌ها. آزادی حزبی در نظام دموکراتیک ایران حتّی شامل جدایی‌خواهان

نیز بشود. هر لایه اجتماعی خواسته خودشان را مطرح کنند و اگر مشارکت و رضایت عمومی را از طریق همه‌پرسی جلب کردند، مطابق آن عمل کنند.»

مهدی دادگری دارای ارشد فلسفه سیاسی از دانشگاه واشنگتن که سابقه فعالیت سیاسی و محکومیّت به دلیل فعالیت‌های دوران دانشجویی دارد و سپس، سال گذشته با ویزای تحصیلی موفق به خروج از کشور و رفتن به آمریکا شده است، در خصوص آینده جنبش قومی در آذربایجان معتقد است:

«حرکت آذربایجان در اوایل پرخاشگرایانه، واکنشی و قوم‌گرایانه بود؛ امّا به نظر من بعداً به سمت دموکراسی‌خواهی و ضدّ تبعیض بودن حرکت کرده است. البته از نظر من، حرکت ما سیاست هویّت مشخص ندارد، چون خیلی پخش و پلا هستیم. افراد دانشگاهی خیلی زیاد و نظریه‌پرداز نداریم، کسانی که تمام وقت روی این موضوع کار کنند. بعضی‌ها هم که تمام وقت کار می‌کنند، رادیکال‌اند. این چرخش کامل از حرکت هویّتی واکنشی، به یک حرکت اجتماعی ضدّ تبعیض، نیاز به سیاست هویّت جدید دارد.»

میکائیل نظری، مدیرعامل سابق سازمان فرهنگی و هنری شهرداری تبریز که در دوران مدیریت خود، موفق به برگزاری برنامه‌های هفتگی محفل فضولی‌خوانی و فضولی‌پژوهی در تبریز در سال ۱۳۹۷ شده است، می‌گوید:

«من در دوره سمت‌های مدیریتی‌ام همیشه تلاش می‌کردم، بستری برای معرفی فرهنگ و شعر و ادب آذربایجان فراهم کنم، معتقدم که همین کارها هستند که ماندگار می‌شوند و می‌توانند هویّت آذربایجانی را با حمایت خود دولت حفظ کنند نه با قرارگیری در مقابل دولت.»

به نظر می‌رسد در خصوص جنبش قومی در آذربایجان دو نکته بارز وجود دارد:

۱- می‌توان این جنبش را در زمره جنبش‌های اجتماعی جدید حساب کرد. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم وفادار به نظریات کلاسیک جنبش‌های اجتماعی باشیم باید بگوییم، فعالان قومی و یا نهایتاً اعتراضات قومی در آذربایجان وجود دارند، نه جنبش قومی؛ زیرا به سختی می‌توان ادّعا کرد که این فعالان دارای یک ساختار سازمانی هستند که بتوانند توده‌ها را بسیج کنند، در برابر حکومت ایستاده و تعارضات جدّی با دولت ایجاد و بتوانند تغییرات سیاسی را تحمیل کنند. از سوی دیگر، نمی‌توان از فعالیت‌های اعتراضی، هماهنگ و سازمان‌یافته آن‌ها در موقعیت‌های مختلف چشم‌پوشی کرد که اگرچه ممکن است منجر به تغییر سیاسی نشده باشد، امّا منجر به مطرح شدن موضوع قومیّت و

واکنش دولت مرکزی به اشکال مختلف شده است.[۱] این موضوع را می‌توان با وضعیت جنبش زنان در ایران مقایسه کرد. آصف بیات معتقد است که با توجّه به شرایط سیاسی ایران، امکان فعالیت‌های جمعی همانند آنچه که در جنبش‌های اجتماعی در دنیا مرسوم است برای زنان وجود ندارد. او در عوض، بر قدرت حضور این زنان در عرصه عمومی و روزمرگی مقاومت‌های زنان در ایران تأکید می‌کند (Bayat,1997:162). در خصوص فعالیت‌های قومی نیز می‌توان چنین فرضی را مطرح کرد. به عبارت دیگر، تحلیل نبایستی صرفاً منحصر به حوزه کلان باشد، بلکه در ارتباط با سطح خرد و زندگی و تجارب روزمره نیز قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد، بررسی تعامل و رابطه بین معیارهای کلان و خرد بهتر می‌تواند نوع و ماهیت این اعتراضات را نشان دهد.[۲]

همچنین، جنبش‌های اجتماعی جدید که از دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ در دنیا شکل گرفته‌اند، متفاوت از جنبش‌ها در گذشته هستند. این جنبش‌ها می‌توانند «Segmentary» (شامل چند گروه و سازمان حتّی برخی مواقع متعارض)، «Polycentric» (رهبری چندگانه و حتّی برخی مواقع در حال رقابت) و «Reticulate» (پیوند شبکه‌ای یک سر بسته، یک سر آزاد) باشد (Tohidi, 2016: 80). این ویژگی‌ها را می‌توان در جنبش قومی آذربایجان نیز مشاهده کرد که آن را یک جنبش یکدست اجتماعی نساخته و تا حدودی پیچیده کرده است. به عبارت دیگر، این جنبش، دارای اشکال متنوع سازمانی است که شامل گروه‌های رسمی سازمان یافته تا شبکه‌های اجتماعی غیررسمی می‌شود.

۲- به نظر می‌رسد، اگرچه این جنبش در ابتدا بیشتر حول محور رهبری کاریزماتیک قرارگرفته بود امّا به مرور زمان و به‌ویژه با گسترش تحصیلات عالی و سکونت بخشی از جوانان آذربایجانی در خارج از کشور، تنوع افکار و عقاید گسترش یافته و مفاهیم جدیدی وارد آن شده است. برای مثال، بیشتر مصاحبه‌شوندگان خارج از کشور تحصیل‌کرده در آمریکا و اروپا، بر موضوعاتی مانند دموکراسی، برابری و آزادی‌خواهی، بیشتر از هویّت‌طلبی تأکید می‌کردند.

---

۱. با نگاهی به تجمعات و تظاهرات صورت گرفته در شهرهای آذربایجان به‌ویژه شهر تبریز، در چند سال گذشته می‌توان مشاهده کرد که همه آن‌ها با فراخوان و بیانیه این گروه‌ها صورت گرفته است؛ مانند تجمعات زیست‌محیطی در اعتراض به خشک شدن دریاچه ارومیه ۱۳۹۰، تجمع در اعتراض به گرانی بنزین ۱۳۹۸، تجمع در حمایت از مردم قره‌باغ سال ۱۳۹۹ و تجمع در حمایت از مردم خوزستان ۱۴۰۰. این بیانیه‌ها، جدا از تظاهراتی است که اصالتاً ماهیت قومی داشته است مانند اعتراضات سال ۱۳۸۵ در خصوص توهین روزنامه ایران و اعتراضات سال ۱۳۹۴ در خصوص توهین برنامه کودک فیتیله شبکه دو صداوسیمای جمهوری اسلامی ایران. به همین دلیل، به نظر می‌رسد این جنبش، توانایی بسج افراد و کشاندن آنها به اعتراضات خیابانی را دارد.

۲. در خصوص ساخت مرزهای قومیت و هویت قومی با استفاده از روش قوم‌نگاری در بین جوانان تبریز، رجوع کنید به:
Mostafa, Khalili. (2017). *Ethnic Identity Construction among Iranian Azerbaijani Youth in Tabriz City* (Doctoral Dissertation, Ritsumeikan Asia Pacific University).

۲. ۲. جایگاه زنان در جنبش قومی آذربایجان

در خصوص مشارکت زنان در جنبش قومی آذربایجان، نظرات مختلفی ابراز شد که می‌توان به شکل زیر دسته‌بندی کرد:

الف) حضور زنان در جنبش قومی

زنان اگرچه از لحاظ کمّی کمتر از مردان، امّا در جنبش قومی حضور داشته‌اند. حتّی می‌توان گفت که این جنبش به زنان این فرصت را داد که در عرصه عمومی حضور یافته و فعالیت کنند و همین موضوع یک عامل توانمندسازی برای آن‌ها بود. از سوی دیگر، نوع مطالبات این جنبش به گونه‌ای نبود که بتوان رویکرد جنسیّتی بدان داشت. آیدین سرداری‌نیا که سابقه فعالیت و همکاری به‌ویژه در اجرای تئاتر و نمایشنامه‌های ترکی با زنان هنرمند تبریز را نیز دارد، در این خصوص می‌گوید:

«من فکر می‌کنم به موضوع مطالبات هویّت‌گرایی آذربایجان نمی‌توان جنسیّتی نگاه کرد. یک مسأله انسانی است که شامل هر دو جنس است و نقششان به یک اندازه اهمیت دارد. امّا نقششان در این گفتمان، باز هم بستگی به خود زنان دارد. اگر به اندازه کافی توجّه نشده، به خود زنان برمی‌گردد که نتوانسته‌اند توجّه دیگران را به این موضوع جلب کنند. چون در حرکت هویّت‌طلبی آذربایجانی، خواسته‌های مردان و زنان یکی بوده، مثلاً حق زبان مادری را هر دو جنس مطالبه کرده‌اند و برایش هزینه داده‌اند. اگر حق بر آموزش زبان مادری محقّق شود، هم دختران و هم پسران از آن برخوردار می‌شوند.»

گیتی عدالت‌خواه که ریاست انجمن قلم در تبعید آذربایجان در آلمان را نیز بر عهده داشته و از فعالان قومی و فمینیست خارج از کشور است، چنین توضیح می‌دهد که حضور او در یک حزب سیاسی مرتبط با آذربایجان منجر به آن شده است که موضوع زنان کنار گذاشته نشود و همیشه روی میز باشد و مورد بحث و گفتگو قرار بگیرد.

یاسمن فرزان، فیزیک‌دان اهل تبریز که اوّلین دختر ایرانی بود که در المپیاد جهانی فیزیک در سال ۱۳۷۳ مدال گرفته است و علاقه به پژوهش و فعالیت در حوزه قومیّت و فرهنگ دارد، معتقد است که در تبریز، فضا همیشه برای زنان حرفه‌ای و کاربلد باز بوده است. در خصوص نقش زنان در جنبش قومی نیز معتقد است:

«مردان این گفتمان کاملاً میدان می‌دهند که اگر زنی خواست نظر مستقل خود را بیان کند و شنیده شود. امّا تا جایی که من می‌بینم زنان اغلب خودسانسوری می‌کنند و از بیان نظرات ابا دارند. یعنی وقت نمی‌گذارند که نظرات خود را مدوّن و بیان کنند.»

نکته مهم، تفکیک بین جنبش زنان و زنان در جنبش است. به نظر می‌رسد برای آن که بتوان یک جنبش را جنبش زنان نامید، سه پرسش اساسی می‌توان طرح کرد: اوّلاً، بازیگران چه کسانی

هستند؟ دوّم، رهبران چه کسانی هستند؟ سوّم، ادّعای هویّت جنسیّتی چیست؟ آیا زنان در این جنبش از بازیگران اصلی بوده‌اند؟ آیا این جنبش، رهبران زن داشته است؟ آیا مطالبات مختص موضوع نابرابری و تجربه تبعیض زنان آذربایجانی داشته است؟

به عبارت دیگر، تعریف جنبش زنان به‌مثابه زنان به‌عنوان بازیگران اصلی، مانع شناسایی فعالیت‌های زنان در سایر جنبش‌ها مانند جنبش نژادی یا قومی نیست. حضور، اولویت، سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری زنان از معیارهایی هستند که تجارب زیسته آن‌ها به‌عنوان زن را سیاسی‌سازی می‌کند و چنین حرکت‌هایی را جنبش زنان می‌سازد (Beckwith, 2007).

به نظر می‌رسد، اگرچه زنان و به‌ویژه دختران دانشجو در حرکت قومی آذربایجان از ابتدا حضور داشته‌اند امّا این حضور به‌عنوان یک ترک آذربایجانی بوده و این جنبش حدّاقل در اوایل شکل‌گیری، تجارب زیسته این زنان را منعکس نمی‌کرد.

ب) عدم توجّه به موضوع زنان

مشارکت زنان در لایه‌های مختلف جنبش قومی، برابر با مردان نبوده است. در مطالبات جنبش به خاص‌بودگی و تجارب متفاوت زنان توجّه نشده و اولویّت با سیاست هویّت مبتنی بر قومیّت بوده است.

فرانک فرید، فعال زن آذربایجانی و از بنیان‌گذاران کمپین یک میلیون امضا، نسبت به جنبش قومی آذربایجان، نگاه انتقادی دارد. او این جنبش را مانند سایر جنبش‌ها در ایران، درگیر گفتمان مردسالارانه می‌بیند. به نظر او بسیاری از فعالان آذربایجانی، تأکید بیشتری بر هویّت قومی دارند. وی در این باره می‌گوید:

«دیدگاهی که ما را به گذشته خود به مباهات وامی‌دارد و این که بگوییم زنان آذربایجانی در گذشته‌ها موقعیت خوبی داشتند، نمی‌تواند دستاویزی باشد که حرکت زنان زیر چتر حرکت ملّی (یا هر حرکت دیگری) قرار گیرد. با این تعبیر و استناد به گذشته تاریخی‌مان و با این توجیه که اگر مشکل تبعیض نژادی حل شود، مشکل زنان نیز حل خواهد شد، در باغ سبز نشان دادن است. در واقع در حرکت ملّی آذربایجان، نقش زنان تعیین‌کننده نیست. فعالان زن که متوجّه تبعیض قومیّتی هستند و وارد حرکت ملّی می‌شوند، و بحق، رنجیده از تبعیض نژادی و فرهنگی و زبانی هستند، می‌بینید تحت تأثیر همسران و پدران و برادران خود ترغیب می‌شوند، هویّت جنسیّتی خود را فراموش کنند. تنها در صورتی که زنان در مقام تصمیم‌گیری باشند، می‌توان گفت در حرکتی حضور فعال دارند و نه صرف بودنشان در این حرکت و یا هر حرکتی. این که آن‌ها بتوانند مشکلاتشان را با خودشان داخل حرکت ملّی ببرند، ملاک است. وگرنه، فاقد کنشگری و پرسشگری در مقام یک زن خواهند بود.»

یکی از موضوعات مورد توجّه، اختلاط مفهوم مدرن حقوق زنان و فمینیسم با دوران پیشامدرن است. این امکان وجود دارد که نظام مردسالار برای انکار وجود نابرابری جنسیّتی، تصویری اسطوره‌ای از تاریخ و فرهنگ گذشته ارائه دهد که زنان در جایگاه‌هایی مانند مادر مورد احترام و یا حتّی تقدّس‌گرایی بودند. همچنین، برخی شخصیت‌های تاریخی زن را برجسته کنند که ملقّب به ویژگی شجاعت بوده و در نقش قهرمان ظاهر شده‌اند، ویژگی‌هایی که اغلب تعریف مردانه‌ای دارد. همچنین، در این موضوع نیز ممکن است یک دوگانه «ما و دیگری» برای دیگری‌ستیزی نیز ایجاد شود. بیشتر مصاحبه‌شوندگان مرد، با مقایسه فرهنگ ترک و فارس اظهار می‌داشتند که جایگاه زنان در فرهنگ آذربایجانی نسبت به سایر مناطق ایران، به مراتب بهتر بوده است. علیرضا صرّافی در این باره می‌گوید:

«مجموعاً من در فرهنگ سنّتی آذربایجان، جایگاه زن را محکم نمی‌بینم. امّا ما به‌عنوان معماران جامعه جدید، می‌توانیم چیزهای مثبت از فرهنگمان درآورده و آن‌ها را برجسته کنیم و بر جامعه تأثیر بگذاریم. در فرهنگ ما پتانسیل کار وجود دارد. در مقایسه با فارس‌ها و سایر ملت‌ها اتفاقاً این پتانسیل بیشتر است. فقط نیاز به کار فرهنگی داریم که چهره زن را بهبود ببخشیم. مثلاً زن دلی دومرول در حماسه دده قورقود یا سلجان خاتون یا نگار در کوراوغلو یا هجر در داستان نبی. همانند این چهره‌ها در فرهنگ فارس وجود ندارد و ما نیاز داریم از این جنبه‌های مثبت استفاده کنیم.»

برخی از زنان فمینیست در تبریز مانند سیما باغبان سابقه فعالیت قومی داشته است. او که وکیل دادگستری به‌ویژه در پرونده‌های مربوط به زنان است، به تجربه فعالیت دانشجویی خود در دانشگاه تبریز در اویل دهه ۱۳۸۰ اشاره می‌کند که چگونه سخن گفتن از فمینیسم، به معنای فارس‌زدگی بود و فمینیسم پدیده‌ای تلقّی می‌شد که از زنان فارس و مرکز به زنان ترک نفوذ کرده است. او در این باره می‌گوید:

«ما در آن دوران چند دوست بودیم که برای جنبش دانشجویی آذربایجان فعالیت می‌کردیم. ما هیچ وقت در تصمیم‌گیری‌های حرکت، شرکت نداشتیم و نقشمان در حد پادویی و اجرای تصمیماتی بود که مردان می‌گرفتند. یک روز، یکی از سرشناس‌ترین چهره‌های حرکت با دختران دانشجو جلسه داشت و وقتی من از مطالبات فمینیستی جنبش پرسیدم، با واکنش تند او روبرو شدم. بعدها همان شخص با دوست من که در همان جلسه حضور داشت، ازدواج کرد و بنا به گفته خود او، در زندگی شخصی با مردی سال‌ها زندگی کرد که هیچ اعتقادی به برابری جنسیّتی نداشت و دوستم به وظایف سنّتی خود به‌عنوان همسر و مادر عمل کرد و دیگر در عرصه عمومی حضور پیدا نکرد.»

آیدا یکی دیگر از زنان فمینیست آذربایجانی، درباره نقش زنان در این جنبش معتقد است:

«تنها زنانی که به مسائل اتنیکی توجّه و به تبعیض‌های قومی اعتراض دارند، می‌توانند عرض اندام کنند. مطالبات خاص زنان نه در عمل و نه در بیانیه‌های صادرشده از هویّت‌طلبان آذربایجان دیده نشده و مورد استقبال قرار نمی‌گیرد. حتّی در بسیاری مواقع، زنان فمینیست نه تنها در جمع روشنفکران آذربایجانی (چپ یا ملّی‌گرا) و فضای مجازی مورد توجّه قرار نمی‌گیرند، بلکه با انواع و اقسام بهانه‌گیری‌ها و جبهه‌گیری‌ها از سمت آن‌ها مجبور به سکوت می‌شوند. البته این وضعیت نسبت به سال‌های قبل و در میان فعالان شناخته شده، بهتر شده است.»

لاله فروغانفر در خانواده‌ای فرهنگی و موسیقی‌دان تبریزی بزرگ شده که همیشه در ارتباط نزدیک با فعالان فرهنگی قومی بوده‌اند. او در عین دغدغه فرهنگ قومی و ملّی، به جریان فمینیستی پیوسته و مطالعات دانشگاهی خود در سوئد را در حوزه جنسیّت و فضای شهری پیش می‌برد. او معتقد است که مشکل عدم جایگاه واقعی زنان در جنبش قومی به خود این زنان فمینیست و سیاست‌هایشان نیز برمی‌گردد. وی بیان می‌کند:

«ما گروهی از زنان آذربایجانی در داخل یا خارج از کشور داریم که خود را فمینیست می‌دانند، امّا حاضر می‌شوند در راه وطن و پیشروی حرکت ملّی، به مردان تریبون بدهند. من با این مدل از فمینیسم مشکل دارم؛ زیرا مردسالاری را همچنان بازتولید می‌کند. به جای آن ما باید خود زنان را قدرتمند کنیم.»

پینار از فعالان جنبش دانشجویی که سابقه محکومیّت به حبس به دلیل اقدام علیه امنیت ملّی، به دلیل پخش اعلامیه در روز جهانی زبان مادری دارد، معتقد است که:

«سیاست واحدی در حرکت ملّی وجود ندارد. جدّی‌ترین هدف، رسمیّت یافتن زبان مادری و دستیابی به قدرت خودمختار منطقه‌ای در ایران است که هویّت اکثراً مردانه‌ای دارد و هرچند که از زنان خواسته می‌شود در این جنبش فعال باشند، امّا از آنجایی که سیاست‌های مردسالار در آذربایجان بسیار فراگیر است، فعالیت آن‌ها معمولاً در قالب‌های از پیش تعیین شده قرار می‌گیرد و دائماً کنترل می‌شوند. حتّی مردان جوان تازه ملحق شده به این جنبش، اقدام به رهبری و هدایت زنانی که سال‌هاست در این جنبش در اعتراض به تبعیض‌های اتنیکی در فعالیت هستند، می‌کنند و در کل، زنان مشارکت بسیار کمرنگی در این جنبش و سیاست‌های آن دارند.»

به نظر می‌رسد که مهم‌ترین انتقادات این گروه از زنان فمینیست را می‌توان به شکل زیر دسته‌بندی کرد که از همدیگر جدا و متمایز نبوده و در ارتباط با یکدیگر، سیاست هویّت این جنبش از منظر این گروه از زنان فمینیست شکل می‌دهد:

۱- نبود رویکرد خودانتقادی نسبت به موضوع زنان در داخل مرزهای گروه: ادبیات تولید شده از این جنبش، نه تنها به نقش نظام مردسالارانه و ارزش‌های آن در موقعیت زنان آذربایجان نمی‌پردازد، بلکه به دلیل تمرکز تک‌سویه بر موضوع قومیّت و تعریف هویّت قومی بر مبنای دیگری‌ستیزی، ممکن است بر واقعیّت نابرابری جنسیّتی سرپوش بگذارد. برای مثال، سخنان جنسیّت‌گرای نماینده شهر ارومیه در دوره دهم مجلس شورای اسلامی که با واکنش و انعکاس گسترده رسانه‌های فارسی‌زبان همراه شد، توسّط بیشتر رسانه‌های منتسب به جنبش قومی آذربایجان، محکوم نشد.

۲- درحاشیه بودن مطالبات زنان: به دلیل تعریف سیاست هویّت تک‌بنیان، با مطالبات مربوط به زنان، دو نوع برخورد می‌شود. اوّل، با رسیدن جنبش قومی به مطالبات خود، موضوع زنان به خودی خود حل خواهد شد؛ زیرا آن‌ها حقّ تعیین سرنوشت و قدرت در اختیار خواهند داشت و با گسترش آموزش و توسعه سیاسی و اقتصادی که امروزه گروه‌های اقلیّت قومی در ایران از آن محروم هستند، زنان نیز به خواسته‌های خود خواهند رسید. دوّم، موضوع زنان فعلاً اولویّت ندارد و نباید نیروی جنبش از مسیر اصلی خود منحرف شود، امّا این به معنای کنار گذاشتن موضوع زنان نیست. به محض رسیدن جنبش به مطالبات خود، مبارزه برای برابری جنسیّتی نیز آغاز خواهد شد.

۳- عدم بازیگری اصلی زنان و وجود رابطه سلسله‌مراتبی مبتنی بر جنسیّت: حضور و بسیج زنان پیرامون نظام نابرابر قومی نیز به صورت برابر با مردان صورت نگرفته است. مردان جنبش حضور بیشتری در سطوح بالای جنبش و عرصه تعیین سیاست‌های جنبش و تصمیم‌گیری دارند. در گرایش‌های مختلف حرکت قومی، زنان به جایگاهی مانند مدیریت، نمایندگی و رهبری نرسیده‌اند. توزیع نابرابر قدرت و منابع وجود داشته و زنان در یک رابطه سلسله‌مراتبی قرار می‌گیرند. بین خود زنان فعال قومی نیز یک رابطه افقی وجود ندارد، بلکه بسته به میزان نزدیکی آن‌ها با فعالان مرد، ممکن است جایگاه آن‌ها تغییر کند. در خصوص فعالیت‌های سیاسی این جنبش اجتماعی نیز، مردان پیشرو هستند. برای مثال، در استان آذربایجان غربی که دارای جمعیت متنوع و ترکیب قومیّتی است، در انتخابات مجلس شورای اسلامی و انتخابات شوراهای شهر و روستا، لیستی هویّتی ارائه می‌شود که در اغلب موارد، همه آن‌ها به صورت لیستی، موفق به کسب کرسی‌های مجلس یا شوراها می‌شوند. حضور داوطلبان زن در این فهرست بسیار کم‌رنگ است. برای مثال، در انتخابات شورای شهر ارومیه در سال ۱۴۰۰، از فهرست دوازده نفره این گروه، یازده نفر منتخب شدند که در این فهرست، فقط نام یک داوطلب زن حضور داشت. این بدین معنا است که زنان در ارومیه با هدف

سیاست جلوگیری از انتخاب داوطلبان غیر آذربایجانی (داوطلبان کرد)، به فهرست‌های مردانه رأی می‌دهند و ممکن است در دوراهی انتخاب بین قومیّت یا جنسیّت قرار بگیرند. به عبارت دیگر، سیاست هویّت مبتنی بر قومیّت، پروژه سیاسی برای آن‌ها تعریف می‌کند که نوع رفتار انتخاباتی آن‌ها را تعیین کرده، امکان کنشگری جنسیّتی را از بین برده و اولویّت را حفظ هویّت قومی (ما در برابر دیگری: ترک‌ها در برابر کردها) می‌کند.

پ) رواج اندیشه‌های فمینیسم درهم‌تنیده

در بین تمامی مصاحبه‌شوندگان، تأکید بر یک نکته مشترک وجود داشت که ادبیات فمینیستی در بین زنان شهری طبقه متوسّط به‌ویژه در شهرهای بزرگی مانند تبریز در دو دهه اخیر گسترش داشته است. این آگاهی جنسیّتی بر جنبش قومی تأثیرگذار بوده و منجر به لحاظ شدن موضوع زنان در جنبش قومی به‌عنوان یک مسأله اجتناب‌ناپذیر شده است. اگرچه در خصوص نحوه گسترش و جذب موضوع زنان در داخل جنبش قومی آذربایجان، اختلاف نظر وجود دارد. برخی از فعالان مرد حوزه قومیّت مانند علیرضا صرافی معتقد است که می‌توان از دو دوره تاریخی در خصوص جنبش زنان آذربایجان صحبت کرد. تنها پس از برگزاری کنگره زنان آذربایجان در سال ۱۳۸۳ بود که ادبیات فمینیسم آذربایجانی شروع به تولید محتوا کرد. او با یادآوری این اتّفاق توضیح می‌دهد:

«حرکت ملّی آذربایجان از دهه ۱۳۷۰ شروع شده و از همان ابتدا، زنان در حوزه‌های مختلف حضور داشتند به‌عنوان شاعر، نویسنده و ... امّا موضوع زن اوایل اصلاً تعریف نشده بود. تا سال ۱۳۸۳ هیچ چیزی نبود. بعد از برگزاری اوّلین و آخرین کنگره زنان با نقش فعال فرانک فرید و همکاری من، به مسأله زنان توجّه شد. ۱۳ سال هیچ چیزی نبود یا خیلی ضعیف بود. در نشریاتمان نبود، امّا بعد از ۱۳۸۳ شروع شد، امّا همچنان زنان تریبونی نداشتند. اوّلین تریبون، نشریه «دیلماج» بود که ویژه‌نامه زنان چاپ کرد. فرانک فرید سردبیر تخصّصی نشریه شد که چند شماره زنان چاپ کردیم تا این که در ۱۳۸۶ «دیلماج» بسته شد و بعد از آن، زنان نتوانستند تریبونی پیدا کنند. البته در برخی نشریه‌های دانشجویی یا نشریه‌های ضعیف، مطالبی گفته شد که عمرشان کوتاه بود. متأسفانه چیزی نشد که باید می‌بود. البته از مردان ما هم کسی پیدا نشد که حتّی یک سطر در مورد زنان بنویسد، مگر یکی دو مورد استثنا. البته درست است که بار اصلی بر عهده زنان است، امّا حمایت و همکاری مردان نیز می‌توانست مؤثر باشد. تا زمان برگزاری کنگره در اسفند ۱۳۸۳، جلسات متعدّد با همّت فرانک فرید و من در دفتر نشریه برگزار شد تا آن که یک ماه مانده به برگزاری کنگره، اداره اطلاعات دخالت کرد و سعی کرد جدا کند و برای آن که حسّاس نشوند، جلسات در خانه فرید برگزار شد که حتّی من شرکت نکردم. هدف آن بود که همپوشانی آن با حرکت ملّی را ببندند. مثلاً شرط گذاشته بودند که کنگره باید به فارسی برگزار شود. فرید مردّد بود، امّا من

پیشنهاد دادم به فارسی هم اگر باشد باید حتماً برگزار شود تا میخش را در آذربایجان بکوبیم. از آن پس، جنبش زنان آذربایجان بنیان نهاده شد که فعالیت‌هایی هم انجام دادند و زنان بسیار فعال شدند حتّی از بین این حرکت به جنبش زیست‌محیطی هم پیوستند. پس همه چیز به بعد از ۸۳ برمی‌گردد. قبل از ۸۳، زنان کارهایی در خانه‌ها انجام می‌دادند امّا به عرصه عمومی کشیده نمی‌شد و نمود خارجی نداشت. من و خانم فرید باهم در ۸۳ تصمیم به برگزاری کنگره گرفتیم. اعتماد به نفس خانم‌ها هم در آن زمان پایین بود. ما امکانات در اختیارشان گذاشتیم. یکی دو هفته قبل از کنگره، یک موج منفی بین حرکت ملّی به راه افتاد و حتّی به من اعتراض کردند که شما قدرت حرکت ملّی را به سمت حرکت زنان منحرف کرده و حرکت را تضعیف می‌کنید. بر خانم فرید هم فشار زیادی آوردند. در روز کنگره، یکی از فعالان بسیار مشهور تبریز تهدید کرده بود که کنگره را برهم خواهند زد. اگر می‌گویم زنان باید داخل حرکت ملّی باشند برای همین است که نبض حرکت دستشان باشد. چون فهم‌های اشتباه وجود دارد. مردان در این مورد نمی‌نویسند یا بسیار ضعیف است.»

بر خلاف این نظر، فرانک فرید، سردبیر نشریه «دیلماج» و مسئول برگزاری اوّلین کنگره زنان آذربایجان در تبریز، قائل به چنین تقسیم‌بندی نبوده و آن را تمامیّت‌خواهانه می‌داند. به نظر او، توجّه جنبش قومی به موضوع زنان، ماحصل تلاش‌ها و فعالیت‌های فمینیستی خود زنان بوده است. او در این باره به نگارنده می‌گوید:

«مردان علاقه دارند که خود را در هر کاری مبدأ تاریخ قرار دهند! و این روحیه خودمبدأپنداری مردانه است. البته این روحیه فقط مختص مردان نیست. ما فوراً دچار این بزرگ‌بینی‌ها می‌شویم. برای مثال، گفته می‌شود که اوّلین بار در تهران در مرکز فرهنگی زنان، مراسم هشت مارس از محافل خصوصی خارج و عمومی شد، در حالی که یک سال قبل از آن، ما در خانه جوانان تبریز، هشت مارس برگزار کرده بودیم. مطمئن باشید اگر این قابلیّت از قبل در زنان آذربایجان وجود نداشت، نمی‌توانست برای مثال در نشریه «دیلماج» هم خود را به ثبت و ظهور برساند. ما قبل از ۸۳ هم در زندان تبریز مراسم هشت مارس گرفتیم. سمینار زنان برگزار کردیم، راهپیمایی و گردهمایی داشتیم. حتّی خود کنگره هم که برگزار شد، ما داشتیم فکر می‌کردیم که مقالات کنگره را به صورت مستقل به شکل کتاب چاپ کنیم، امّا امکان مالی کافی برای آن فراهم نشد. و ما این امکان کم را در اختیار «دیلماج» قرار دادیم تا در آنجا چاپ شود. این کار، یک کار دو سویه و برد-برد بود. ما از امکانات آن‌ها استفاده کردیم، آن‌ها هم از کار ما برای فراگیرتر کردن خود بهره‌مند شدند. اگر هم بعد از «دیلماج»، زنان تریبون نداشتند باید پرسید مگر در چیزهای دیگر تریبون داشتیم که فقط زنان عقب افتاده باشند. کنگره کار مهمی بود که نتیجه یک بستر آماده بود که زحمات سال‌ها پیش از خود را متبلور می‌کرد، یک

نقطه عطف و دستاورد بهره‌گیری از شرایط آن سال‌ها و زحمات فعالین اجتماعی بود، امّا اصلاً نقطه شروع نبود. شاید حرکت ملّی آن موقع تازه شروع به رسمیّت شناختن مسائل زنان کرد.»

می‌توان این‌گونه گفت که فعالان زن فمینیست آذربایجان، همراه و همگام با سایر فعالان فمینیست در سایر مناطق ایران[۱] و همچنین تحت تأثیر جنبش‌های فراملّی فمینیستی و حرکت جهانی زنان[۲]، بسته به شرایط، فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی خود را انجام داده‌اند و گروهی از آن‌ها به صورت همزمان، متوجّه خاص‌بودگی موقعیت خود در تقاطع جنسیّت و قومیّت شده‌اند، از همین رو تلاش کردند که در عین حفظ اشتراکات با جنبش قومی، بر تفاوت موقعیت و تجارب زیسته آن‌ها به‌عنوان زن آذربایجانی از مردان آذربایجانی تأکید کنند و همین مرزگذاری تفاوت، منجر به عدم استحاله شدن آن‌ها در جنبش قومی شد. در نتیجه، زنان و مطالبات آن‌ها مورد توجّه و بحث و گفتگو قرار گرفت.

ائلناز سرداری‌نیا، دختر صمد سرداری‌نیا، مورّخ مشهور آذربایجانی که مشغول کار مردم‌نگاری آذربایجان است، از نوعی آگاهی و نیاز به استقلال در بین زنان فعال قومی آذربایجان بحث می‌کند که در ۱۰ سال گذشته شروع شده و تحت تأثیر مطالعات موج سوّم فمینیسم غربی، به‌ویژه فمینیسم سیاه در آمریکا و درهم‌تنیدگی بوده است. او در این باره می‌گوید:

«خود گفتمان قومیّت در ایران هم خیلی طول کشیده که وجودش را اثبات کند که هنوز هم خیلی کمبود دارد. می‌توان گفت که از خرداد ۱۳۸۵ حضورش را به صورت جدّی نشان داد. زنان هم کم‌وبیش از همان اوایل حضور داشتند. قبل از این تاریخ، زنان به‌عنوان یک زیرمجموعه در این حرکت دیده می‌شدند. در هشت سال اخیر، به‌ویژه زنان متوجّه شدند که این سیاست جواب نمی‌دهد، نباید زیرشاخه باشند بلکه باید موازی جلو بروند. هم‌زمان، اهمیت عینی داشته باشند و در عمل پیاده شود. ما هنوز در مرحله تجربه‌گرایی هستیم چون نظریه و پراکسیس کافی در این حوزه نداریم. این قابلیّت زنان ما، هنوز تبدیل به ابزار عملی نشده است امّا قطعاً احساس نیاز به استقلال و مطالبات خاصّ زنان وجود دارد.»

به نظر می‌رسد که تاریخ معاصر فعالیت‌های قومی در آذربایجان در برابر موضوع زنان، دچار تحوّل تدریجی شده است. در ابتدا سیاست هویّت این جنبش بر مبنای هویّت قومی آذربایجانی یا هویّت

---

۱. برای آشنایی با جریان‌های فمینیستی در ایران و تاریخچه آن از منظری جهانی-محلّی رجوع کنید به:

Tohidi, N. (2018). The Women's Movement and Feminism in Iran: Revisiting a "Glocal" Perspective. In *Women's Movements in the Global Era* (pp. 397-442). Routledge.

۲. در خصوص فعالیت‌های فراملّی جنبش زنان ایران رجوع کنید به:

Sameh, C. Z. (2012). *Signatures, Rights, Networks: Iranian Feminism in the Transnational Sphere*. Rutgers The State University of New Jersey-New Brunswick.

سرزمینی آذربایجان تعریف شده و مطالبات آن، بدون توجّه به موضوع جنسیّت و امکان تجارب متفاوت زنان آذربایجان بود. دو تحوّل عمده در سیاست‌های این جنبش تأثیرگذار بود:

الف) رشد گروهی از زنان فمینیست فعال قومی که به موضوع نابرابری جنسیّتی در کنار نابرابری قومیّتی توجّه کردند و نظام سلسله‌مراتبی و ارزش‌های مردسالارانه داخل جنبش قومی را به چالش کشیدند. این گروه به‌ویژه شروع به ترجمه و انتقال ادبیات درهم‌تنیدگی و فمینیسم درهم‌تنیده کردند. همین موضوع باعث شد که امکان‌های گفتگو در خصوص موضوع زنان در سطوح مختلف جنبش قومی بیشتر شود. نقش فمینیست‌های آذربایجانی در خارج از کشور، در گسترش این نوع از ادبیات فمینیستی، مشهودتر است.

ب) حضور گسترده‌تر زنان در عرصه عمومی و افزایش مطالبه‌گری حقوق زنان در برابر دولت و وقوع تحوّلات اجتماعی مرتبط با زنان در سطح محلّی، ملّی و بین‌المللی و تعاملات حرکت زنان با سایر جریان اجتماعی در ایران (Mohammadi, 2007: 1) حرکت قومی در آذربایجان را تحت تأثیر قرار داد، به گونه‌ای که کنار گذاشتن موضوع جنسیّت در سیاست هویّت جنبش قومی، خطر انزوا و از دست دادن پایگاه اجتماعی و سیاسی خود جنبش قومی در بین زنان را به همراه داشت.

۲. ۳. امکان‌سنجی جنبش زنان آذربایجان: اعمال سیاست نامتقارن

در برابر این پرسش که آیا زنان در آذربایجان باید جنبش اجتماعی مختص خود را داشته باشند، پاسخ‌های متفاوتی داده شد. سهند، فعال حوزه قومیّت، معتقد است زمانی که جنبش قومی در آذربایجان از حالت هویّت‌طلبی خارج شده و یک حرکت ضدّ تبعیض باشد، حرکتی عام‌الشمول خواهد بود و نیازی به حرکت جداگانه نیست، چون منجر به انحراف و پراکندگی نیروهای اجتماعی می‌شود. او می‌گوید:

«زنان آذربایجانی لازم نیست جنبش اختصاصی داشته باشند. این مردان هستند که باید خود را اصلاح کنند. من فکر نمی‌کنم لازم باشد زنان آذربایجان از حرکت ضدّ تبعیض جدا شوند، چون وقتی ضدّ تبعیض است، شمولیّت داشته و نسبت به همه انواع تبعیض حساسیّت دارد. زنان آذربایجان بهتر است که همراه و هم‌صدا با مردان دموکراتیک باشند تا حرکت را به سمت دموکراسی‌خواهی سوق دهند، چون اگر جدا شوند زاویه پیدا می‌شود و خطا و پراکندگی ما به نفع دشمنان ما، تمام می‌شود.»

فعالیت‌های مستقل زنان آذربایجان، از طرف برخی از مردانی که خود را از نمایندگان جنبش قومی می‌دانستند، در ابتدا منتسب به تأثیرپذیری از مرکز و فرهنگ مسلّط فارس شد؛ با طرح این ایده که زنان در آذربایجان جایگاه والایی داشته و مسائل مربوط به فمینیسم موضوعیّت ندارد. بعد از عبور از مرحله انکار و پرداختن به موضوع زنان، استقلال جنبش زنان از جنبش آذربایجان توسّط گروهی از

فعالان مرد قابل پذیرش نبود با این استدلال که منجر به ایجاد شکاف و انشقاق جنبش سراسری و فراگیر اجتماعی در آذربایجان می‌شود. این گرایش، استقلال و فعالیت مستقل جنبش زنان آذربایجان را به رسمیّت نمی‌شناسد و وجود آن را لازم و ضروری نمی‌داند، بلکه با اصلاح گفتمان و سیاست‌هویّت جنبش قومی، زنان می‌توانند در داخل جنبش قومی مطالبات خود را پیش ببرند.

رامین جبّارلو معتقد است که فمینیسم نزدیک‌ترین متّحد جنبش قومی است و با ائتلاف با یکدیگر می‌توانند همدیگر را تقویت کنند، به شرطی که استقلال جنبش زنان به معنای نادیده‌انگاری تبعیض قومیّتی نباشد. او می‌گوید:

«جنبش مستقل زنان، هم می‌تواند باشد، هم نباشد. طبیعی است که زنان ادبیات سیاسی مختص خود را تولید کنند، امّا نکات مشترک وجود دارد که تأکید بر هویّت انسانی است. داشتن جنبش اختصاصی نیز بستگی به خود زنان دارد. قرار نیست که تنها در داخل حرکت ملّی باشند امّا می‌تواند به‌عنوان جنبش چتری عمل کند، یعنی هر کدام جنبش خود را داشته باشند، امّا در مسائل مشترک باهم ائتلاف کنند. گروه‌های سیاسی می‌توانند شاخه زنان داشته باشند. ضدیّتی باهم ندارد و کارکرد خودشان را دارند، امّا اگر جنبش مستقل داشته باشند، فایده‌اش این است که تضاد منافع نخواهد بود. امّا این جنبش زنان اگر بر محور آذربایجان باشد، در آن صورت به‌عنوان جنبش آذربایجان شناخته خواهد شد، امّا اگر نزدیک به جنبش مرکزی زنان ایران باشد، صرف آذربایجانی بودن، این جنبش را حرکتی آذربایجانی نمی‌کند. اساس، داشتن هویّت درهم‌تنیده در برابر بی‌عدالتی است. جنبش‌ها در سراسر دنیا هم اکثراً هویّت‌محور است. من فکر می‌کنم فمینیست‌ها نزدیک‌ترین متّحد به حرکت ملّی باشند چون هر دو سرکوب هویّتی را تجربه می‌کنند. ائتلاف بین آن‌ها می‌تواند هم به نفع فمینیسم باشد هم حرکت ملّی. من فکر نمی‌کنم که الان در آذربایجان جنبش زنان داشته باشیم، امّا فکر و اندیشه‌اش هست. ائتلاف بین آن‌ها می‌تواند در تغییر وضعیت سیاسی و اجتماعی مؤثر باشد.»

صمد پورموسوی، روزنامه‌نگار اهل تبریز، وجود جنبش مستقل زنان آذربایجانی را به دلیل تفاوت‌هایشان در کنار تشابهات، یک ضرورت می‌داند زیرا جنبش قومی به تنهایی نمی‌تواند به مطالبات آن‌ها پاسخ دهد چون در موقعیتی که قرار گرفته، نمی‌تواند از جایی که زنان ایستاده‌اند، به موضوع نگاه کند، امّا می‌توانند در تعامل با یکدیگر سیاست‌های نامتقارن اعمال کنند. او می‌گوید:

«من اجتماع را هموژن نمی‌بینم و هر کدام از لایه‌ها می‌تواند با سایر لایه‌های اجتماعی هم‌پوشانی یا تعارض داشته باشند. برای این که مرزها مشخّص شود، زنان آذربایجان باید حرکت مستقل داشته باشد. این گونه نیست که زنان آذربایجان مسأله بی‌عدالتی قومی نداشته باشند امّا خودشان نیازهای خاص دارند که در اولویت مردان قرار نمی‌گیرد. هر کس

از جایگاه و موقعیت خودش نگاه می‌کند و بسته به شرایط و نیازهایش، مطالباتشان را مطرح می‌کنند. البته خود این زنان آذربایجان هم لایه‌لایه هستند و من مخالف هر گونه تمامیّت‌خواهی هستم. ما باید تفاوت‌ها را شناسایی کنیم و در یک جهت حرکت کنیم، بدون آن که قطب‌بندی شویم. دائماً بین فمینیست‌ها و فعالان قومی گفت‌وگو باشد، ادبیات دشمنی تولید نشود و سیاست مختص خودشان را نیز داشته باشند، چون هر گروهی اولویت‌های خاص خودشان را دارند. هر کس از جایی که ایستاده، نگاه می‌کند.»

به نظر همه فعالان مرد شرکت‌کننده در مصاحبه، اندیشه مستقل فمینیستی که متفاوت از چارچوب فکری جنبش قومی آذربایجان و همان طور متفاوت از چارچوب و سیاست جنبش زنان ایران است، در آذربایجان مطرح شده، امّا هنوز در مرحله فکر و ایده است و به صورت کنش‌های جهت‌دار درنیامده است. امّا زنان فمینیست مصاحبه‌شونده معتقدند که در این حوزه فعالیت داشته‌اند و چارچوب نظری آن‌ها را درهم‌تنیدگی شکل می‌دهد. ائلناز سرداری‌نیا در این باره می‌گوید:

«سال‌هاست که ما به جنبش مستقل احساس نیاز کردیم و طبقه روشنفکر تحصیلکرده به این نتیجه رسیده و در حال تولید نظریه و ادبیات است. در وضعیت فعلی، چارچوب شناخته‌شده، درهم‌تنیدگی است که جهان‌شمول است و می‌تواند به اقلیّت‌های تحت تبعیض چندگانه کمک کند و برنامه و روش به آن‌ها می‌دهد. اگر طبقه تحصیل‌کرده بتواند این سیاست درهم‌تنیده را پیاده کند، باعث می‌شود که گروه‌های در حاشیه مانند زنان، معلولان، دگرباش‌ها و... حضور داشته باشند و نه به صورت زیرشاخه‌ای، بلکه به شکل تقاطعی دیده شوند. فقط هم موضوع جنسیّت و قومیّت نیست، بلکه کاربرد بیشتری دارد. الان روش راهبری و عملی، درهم‌تنیدگی است که نیاز به گسترش در جامعه آذربایجان و ایران دارد.»

در نتیجه‌گیری کلّی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- فعالیت‌های قومی در آذربایجان، یک جنبش یکدست و عام‌الشمول با نمایندگان و مطالبات معیّن نیست، بلکه گرایشات مختلفی با مطالبات متنوّع سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی وجود دارد. عنوان «حرکت ملّی آذربایجان» شناخته‌شده‌ترین مفهوم، برای توصیف و هواداری از این حرکت اجتماعی است. اگر بخواهیم این حرکت را یک جنبش هویّتی، هویّت‌گرا یا هویّت‌طلب بدانیم، تعاریف متعدّد از هویّت ملّی و هویّت قومی وجود دارد که می‌تواند با رویکرد افزودنی تعریف شود مانند ایرانی بودن و آذربایجانی بودن و یا این تعریف هویّت به صورت درهم‌تنیده است. تعریف درهم‌تنیده از هویّت در بین برخی از مصاحبه‌شوندگان دیده می‌شود. در این نوع از تعریف هویّت، هویّت آذربایجانی در برابر هویّت ایرانی قرار نمی‌گیرد و در ضدیّت با سایر قومیّت‌ها مانند فارس یا کرد و ... تعریف نمی‌شود. از همین رو، بر خلاف رویکرد انباشتی، سلسله‌مراتب

هویّتی بین ایرانی بودن و آذربایجانی بودن برقرار نمی‌شود. در این تعریف، تقسیم‌بندی دوگانه بین ما و دیگری به‌عنوان مرزهای تفاوت گروه، ساخته نمی‌شود و اگر چه به نظام نابرابر قومیّتی که منجر به تسلّط یک قومیّت، زبان و فرهنگ خاص و به حاشیه رانده شدن هویّت آن‌ها شده، اعتراض می‌شود امّا اساس هویّت، ضدّ دیگری نیست.

۲- علاوه بر تفاوت‌های هویّتی، همه افراد این جنبش در موقعیت یکسان قرار ندارند. اگرچه همه مصاحبه‌شوندگان خود را ترک آذربایجانی می‌نامند و بدان تعلّق دارند، امّا در رابطه با مجموعه جایگاه اجتماعی، از همدیگر بسیار متفاوت می‌شوند. جنسیّت، طبقه، وضعیت مهاجرت، وضعیت تأهل، سن و مذهب از مهم‌ترین عواملی است که منجر به جایگاه‌های متفاوت در روابط قدرت می‌شود. برای مثال، مردان با استفاده از امتیاز جنسیّتی خود، همچنان از بازیگران اصلی حوزه قومیّت در آذربایجان هستند و نقش طبقه متوسّط در گسترش گفتمان قومیّت‌محور بارزتر است.

۳- علاوه بر تفاوت در هویّت و موقعیت اجتماعی، ارزش‌های سیاسی متفاوتی در بین گرایش‌های مختلف جنبش وجود دارد. این ارزش‌های سیاسی حتّی گاهی در تعارض با همدیگر قرار می‌گیرند. برای مثال، در حالی که برای برخی دموکراسی و داشتن نظام دموکراتیک یک ارزش است؛ برخی دیگر، اصل اسلامی بودن دولت را ارزش می‌دانند. یک گروه دیگر نیز با توجّه به تجربه کمالیسم در ترکیه، ملّی‌گرایی ترک را یک ارزش سیاسی غیرقابل نقض می‌دانند. واضح است که اصل بی‌طرفی دموکراتیک در تعارض با اولویّت یک دین خاص مانند اسلام یا یک نژاد خاص مانند ترک بودن است. از پرتکرارترین ارزش‌های سیاسی که در بین هر دو گروه فعالان قومی و فمینیست مطرح شد، اصل دموکراسی‌خواهی، حقوق بشر، عدالت و برابری بود. این ارزش‌های سیاسی مشترک، زمینه‌های ائتلاف و گفتگو بین فعالان جنبش قومی و فمینیست، علی‌رغم تعریف هویّت و جایگاه‌های متفاوت قدرت، فراهم می‌کند. این ارزش مشترک به هر دو گروه کمک می‌کند که علی‌رغم پایبندی به اصول خود، بتوانند خود را در جایگاه گروه مقابل بگذارند (اصل تکیه بر اصل و تغییر جایگاه).

۴- در بین برخی از فعالان جنبش قومی در آذربایجان، یک انتقال تدریجی از یک حرکت هویّت‌طلب مبتنی بر مقوله قومیّت به یک حرکت ضدّ تبعیض و آزادی‌خواه به وقوع پیوسته است. موضوع زنان از مهم‌ترین موضوعاتی بود که در این انتقال مورد توجّه قرار گرفته است. مقوله جنسیّت و قومیّت و تعامل بین آن‌ها و نظام‌های سلطه حاصل از آن‌ها در ادبیات زنان فمینیست آذربایجان گسترش یافته و درهم‌تنیدگی تبدیل به یک اصطلاح رایج و محبوب بین برخی از زنان فمینیست و برخی فعالان قومی آذربایجان شده است. به نظر می‌رسد، این مشارکت فعالانه فمینیسم، منجر

به پویایی و گسترش فضای دموکراتیک جنبش قومی و وجود ظرفیت بالقوّه برای گفتگوی ائتلافی در چارچوب سیاست نامتقارن در جایگزینی با سیاست هویّت در آذربایجان شده است.[۱]

نتیجه‌گیری

استفادهٔ درهم‌تنیدگی از سیاست هویّتی، این فضا را برای گروه‌های تحت‌سلطه ایجاد می‌کند که از سیاست هویّت برای اهداف سیاسی و شناسایی حقوق خود استفاده کنند، امّا به دلیل نقدهایی که بدان وارد بود، در ادبیات درهم‌تنیدگی از سیاست نامتقارن بحث می‌شود. در این حالت، هویّت‌ها به‌عنوان فاعلان سیاسی جمعی و ائتلاف‌های آگاهانه درک می‌شود که فضا را برای هویّت فردی نیز باز می‌گذارد. در این مقاله، به مطالعه موردی سیاست هویّت دو جنبش زنان و قومیّت در آذربایجان پرداخته شد که چگونه از سیاست هویّت تک‌سویه و ذات‌گرا فاصله گرفتند و نشانه‌هایی از سیاست جدید درهم‌تنیده در آن‌ها دیده می‌شود. هدف از این بحث، نشان دادن این موضوع بود که درهم‌تنیدگی در صورتی می‌تواند ابزار مؤثر تحلیلی باشد که در ارتباط با کنش معنادار در جهت عدالت اجتماعی قرار بگیرد و در فهم درهم‌تنیده، این دو از همدیگر جدا نیستند. از همین رو، با تمرکز بر نقد سیاست هویّت جنبش‌های هویّتی تلاش شد مفهوم جدیدی با عنوان سیاست نامتقارن در جایگزینی با سیاست هویّت ارائه شود که در راستای دستیابی به عدالت اجتماعی، امکان‌های بیشتری برای تعامل سازنده بین جنبش‌های اجتماعی و حقوق ضدّ تبعیض به صورت درهم‌تنیده فراهم کند.

منابع

بازرگان، شیوا و امیر نیک‌پی (۱۴۰۱)، درهم‌تنیدگی و تبعیض درهم‌تنیده: رویکرد انتقادی به حقوق ضدّ تبعیض، پژوهش حقوق عمومی، شماره ۷۴، صص ۱۸۱-۲۱۲.

صالح، علم (۱۳۹۸)، مسأله هویت ملّی در ایران، ترجمه آرش و آیدین ترکمه، فضا و دیالکتیک، شماره ۱۴،

شیفر، برندا (۱۳۸۵)، مرزها و برادری (ایران و چالش هویت آذربایجانی)، ترجمه یاشار صدقیانی آذر، تهران: اولوس.

Alcoff, L. M. (2006). *Visible Identities: Race, Gender and the Self*. New York: Oxford University Press

Asgharzadeh, A. (2007). Iran and the Challenge of Diversity: Islamic Fundamentalism, Aryanist Racism, and Democratic Struggles. New York, NY: Palgrave Macmillan.p.87.

---

۱. برای مثال، روز جهانی زن از طرف تمامی احزاب و گروه‌های جنبش قومی جشن گرفته شده و مورد توجه قرار می‌گیرد. در سایت‌ها و انتشارات خود، قسمتی به زنان اختصاص داده می‌شود یا برای اولین بار در ایران، در دقیقه ۲۵ بازی‌های خانگی تیم فوتبال تبریز، به حق زنان برای حضور در ورزشگاه توسط تماشاگران فوتبال مرد، تأکید می‌شود.

Assiter, Alison (1996), *Enlightened Women: Modernist Feminism in a Postmodern Age*, Routledge, London, chpt 5.
Bayat, A. (1997). Street Politics: Poor People's Movements in Iran. Columbia University Press.
Beckwith, K. (2007). Mapping Strategic Engagements: Women's Movements and the State. *International Feminist Journal of Politics*, *9* (3).
Benhabib, S. (1999). Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation. *Signs, 24* (2), p.344.
Bhattacharya, T. (2017). Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression. Pluto Press.
Brah, A. (1991). Questions of Difference and International Feminism. In J. Aaron, & S. Walby (Eds.). *Out of the Margins: Women's Studies in the Nineties (*pp. 168–177). London: The Falmer Press.
Brandt, N.v.d. (2015). Feminist Practice and Solidarity in Secular Societies: Case Studies on Feminists Crossing Religious–Secular Divides in Politics and Practice in Antwerp, Belgium. *Social Movement Studies, 14* (4).
Brubaker, R., & Cooper, F. (2000). Beyond Identity. *Theory and Society, 29* (1), 34–67.
Butler, J. (1990). *Gender Trouble.* New York: Routledge.
Collins, P. H. (2003). Some group matters: Intersectionality, situated standpoints, and black feminist thought, *Blackwell Companions to Philosophy: A Companion to African-American Philosophy*.
Collins, P. H. (2009). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment.* New York: Routledge, pp.265-268.
Collins, P. H. (2017). On Violence, Intersectionality and Transversal Politics. *Ethnic and Racial Studies, 40* (9).
Collins, P. H. (2019). The difference that power makes: Intersectionality and participatory democracy. In The Palgrave handbook of intersectionality in public policy (pp. 167-192). Palgrave Macmillan, Cham.
Conaghan, J. (2007). Intersectionality and UK Equality Initiatives. *South African Journal on Human Rights*, 23 (2), 317-334.
Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *U. Chi. Legal f.*, 139.
Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford law review*, 1241–1299.
Elling, R. (2013). *Minorities in Iran: Nationalism and Ethnicity after Khomeini*. Springer.
Elling, R. C. & Saleh, A. (2015): "Ethnic Minorities and the Politics of Identity in Iran," *Iranian Studies*, 49 (1), 159-171.
Gresh, G. F. (2017). Beyond Boundaries: Iranian Azeris in an Age of Globalization. In *Constructing Nationalism in Iran* (pp. 229-247). Routledge.
Harris, A. (1990). Race and Essentialism in Feminist Legal Theory. *Stanford Law Review 40*, p.586.

Hekman, S. (2010). Beyond Identity: Feminism, Identity, Identity Politics. *Feminist Theory, 1* (3).

Keddie, N. R. (2007). Women in the Middle East: Past and Present. Princeton, NJ: PrincetonUniversity Press.

Kennedy, A. Deseriee (2005), Transversal Feminism and Transcendence, *15 S. Cal. Rev. L. & Women's Stud 65*, p.76.

Khosrokhavar, F. (2002). Postrevolutionary Iran and the New Social Movements. *Twenty Years of Islamic Revolution: Political and Social Transition in Iran since 1979*.

Mohammadi, M. (2007). Iranian Women and the Civil Rights Movement in Iran: Feminism Interacted. *Journal of International Women's Studies*, *9* (1).

Mohanty, C. T. (2003). *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham, NC: Duke University Press.

Mostafa, K. H. A. L. I. L. I. (2017). *Ethnic Identity Construction among Iranian Azerbaijani Youth in Tabriz City* (Doctoral Dissertation, Ritsumeikan Asia Pacific University).

Phoenix, A. (2006). Interrogating Intersectionality: Productive Ways of Theorising Multiple Positioning. *Kvinder, køn & Forskning, (2-3).* p.23.

Reagon, B. J. (2000 [1983]). Coalition Politics: Turning the Century. Home Girls: A Black Feminist Anthology (pp. 343–357). Barbara, Smith. New Jersey: Rutgers University Press.

Safizadeh, F. (2013). The Dynamics of Ethnic Identity in Iranian Azerbaijan. *Journal of Pedagogy, Pluralism, and Practice*, *5* (1), 55.

Saleh, A. (2013). *Ethnic Identity and the State in Iran*. Springer.

Sameh, C. Z. (2012). *Signatures, Rights, Networks: Iranian Feminism in the Transnational Sphere*. Rutgers the State University of New Jersey-New Brunswick.

Souleimanov, E., Pikal, K., & Kraus, J. (2013). The Rise of Nationalism Among Iranian Azerbaijanis: A Step toward Iran's Disintegration? *Middle East Review of International Affairs*, *17* (1), 71-91. Swietochowski, T. (1995). *Russia and Azerbaijan: A Borderland in Transition*. Columbia University Press.

Spivak, G. C. (1996). Diasporas Old and New: Women in the Transnational World. *Textual Practice*, *10* (2), 245-269.

Tohidi, N. (2016). Women's Rights and Feminist Movements in Iran. SUR-Int'l J. on Hum Rts. 24, 75.

Tohidi, N. (2018). The Women's Movement and Feminism in Iran: Revisiting a "Glocal" Perspective. In *Women's Movements in the Global Era* (pp. 397-442). Routledge.

Young, I. M. (2006). The Complexities of Coalition. In L. Burns (Ed.). *Feminist Alliances (pp.11–19).* Amsterdam: Radopi.

Yuval-Davis, N. (1999). What is Transversal Politics? p.96.

Yuval-Davis, N. (1999). What is transversal politics? *Soundings,* 12, 94–98.

Yuval-Davis, N. (2006). Intersectionality and feminist politics. *European journal of women's studies*, *13* (3).

Yuval-Davis, N. (2010). Theorizing identity: Beyond the ‘us’ and ‘them’ dichotomy. *Patterns of Prejudice*, 44 (3), 261–280.

Yuval-Davis, N. (2015). Situated intersectionality and social inequality. *Raisons politiques*, (2).

Yuval-Davis, N. (2017). Recognition, intersectionality and transversal politics. In *Recognition as Key for Reconciliation: Israel, Palestine, and Beyond* (pp. 157-167). Brill.

شکل‌گیری و تکوین هویت ملی ایرانیان در خلیج فارس

گالیا حق پرست[1]

چکیده

نام خلیج فارس همواره در طول تاریخ پرفراز و نشیب خود با نام ایران، فرهنگ و تمدن ایرانی که مجموع این عوامل هویت ایرانیان را می‌سازد، عجین شده است. پیوند خلیج فارس و فلات مرکزی ایران در ادوار گوناگون تاریخی نشان از گسترش فرهنگ و تمدن ایرانی در کرانه‌های شمالی و حتی جنوبی خلیج فارس دارد که بسته به قدرت و ضعف حکومت‌های مرکزی تا به دوران معاصر نیز ادامه داشته است. هویت ملی ایرانیان در خلیج فارس هویتی کهن و تاریخی است که از سه مقطع تاریخی باستان، اسلامی و مدرن گذر کرده، به‌طوری که هر کدام از این دوره‌ها نقشی مهم در تکوین و شکل‌گیری این نوع از هویت داشته‌اند. این پژوهش در پی آن است تا به تکوین و شکل هویت ملی ایرانیان در خلیج فارس از دوران باستان تا به دوران معاصر بپردازد. پژوهش به روش توصیفی- تحلیلی و مطالعات کتابخانه‌ای صورت گرفته است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که اگرچه عناوینی مانند ملی و ملی‌گرایی متعلق به دوران معاصر است، اما ایرانیان از همان آغاز متناسب با گفتمان حاکم بر عصر و زمانه خود در قالب تعریفی که از ایران و هویت ایرانی داشتند، به دنبال تثبیت موقعیت خود در خلیج فارس برآمدند. اقداماتی همچون برتری دادن خلیج فارس در عرصه بندرسازی و رونق تجارت بر دریای سرخ در دوران هخامنشیان، تأسیس و گسترش بنادر در کرانه خلیج فارس از سوی ساسانیان به محوریت بندر سیراف در دوران باستان، پایه‌گذاری و رونق بندر هرمز در قرون میانه اسلامی از یک سو و آزادسازی هرمز از سوی امپراتوری صفویان در عصر شاه عباس کبیر و پس از آن اقدام نادرشاه افشار در راه‌اندازی ناوگان دریایی قدرتمند در خلیج فارس و بوشهر را می‌توان در زمره مجموعه فعالیت‌هایی دانست که با هدف تکوین هویت ایرانیان صورت پذیرفته است.

واژگان کلیدی: ایرانیان، خلیج فارس، دریای سرخ، هویت ملی.

---

۱. کارشناسی ارشد فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشگاه آزاد واحد بوشهر. g_haghparast@yahoo.com

مقدمه

خلیج فارس طی اداور تاریخی خود پیوستگی تام و تمامی با تاریخ و فرهنگ ایران دارد. از زمان پیدایش نخستین حکومت‌ها در ایران، خلیج فارس محور توجه آنان قرار گرفته است. نقش خلیج فارس در اقتصاد تجاری نواحی داخلی ایران و مسائل امنیتی و بعد مواصلاتی و ارتباطی آن، که سرزمین ایران را به شبه قاره هندوستان و بنادر شرقی چین متصل می‌ساخت، بیش از پیش بر اهمیت خلیج فارس نزد حاکمیت‌های سیاسی مستقر در ایران افزود. ایجاد بنادر و استقرار سکونتگاهای ایرانی در خلیج فارس با هدف توسعه بنادر و جزایر این منطقه و همچنین ایجاد مراکز جمعیتی با محوریت ایرانیان صورت می‌گرفت. رشد و رونق بنادر ایرانی در کرانه‌های شمالی خلیج فارس عمدتاً در مقاطعی از تاریخ سیاسی ایران روی داده که در آن مقطع، ایران و ایرانیان نقش والایی در تمدن‌سازی و گسترش فرهنگ و گفتمان خود در خاورمیانه و غرب آسیا داشته‌اند. از همین روی خلیج فارس هم به یکی از مهم‌ترین مراکز فرهنگی و تمدنی ایران که بخش مهمی از مواریث تاریخی و تمدنی این سرزمین در آن قوام و دوام یافته است، تبدیل شد. نقشی که خلیج فارس در تمدن‌سازی ایران زمین ایفا نمود در شکل‌گیری و تداوم هویت ایرانیان در کرانه‌های ساحلی این منطقه تأثیرگذار بود. از این روی پژوهش حاضر در پی آن است تا به این سؤال پاسخ دهد که خلیج فارس چه تأثیری در شکل‌گیری هویت ایرانیان در ادوار گوناگون تاریخی ایفا کرده است؟ فرضیه پژوهش بر این اصل استوار است که جایگاه مهم خلیج فارس در مبادلات منطقه‌ای و توجهی که حکام و دولت‌های مختلف به خلیج فارس معطوف داشته‌اند، موجب شکل‌گیری هویت ایرانیان، تداوم و تثبیت آن در طول تاریخ شده است.

مقوله هویت ملی و تعریف آن

هویت ملی دربردارنده مفاهیم و مبانی‌ای است که به یک کشور و یا یک سرزمین قوام و دوام می‌بخشد. در زمینه هویت ملی، بایستی به این نکته توجه نمود که هویت ملی ساختنی نیست، بلکه بنای اولیه آن در طول زمان شکل می‌گیرد و ساخته و پرداخته می‌شود. جغرافیای سرزمینی یک ملت نقش مهمی در میزان، اثرگذاری و اثرپذیری هویت ملی در میان مردمان آن سرزمین دارد، چرا که اعتقاد و باورمند بودن به اهداف ترسیم شده، هویت آن سرزمین را در عرصه‌های گوناگون خارجی نیز فراهم می‌آورد. مؤلفه‌های گوناگونی چون برخورداری از اشتراکات تاریخی، زبانی، مذهبی و سرزمینی یک ملت در کنار مؤلفه‌های دیگری چون جغرافیای مشترک، نقش مهمی در شکل‌گیری هویت ملی دارد. یکی از مهم‌ترین ارجاعات یا منابع هویت جمعی یا هویت اجتماعی، ملت است که موجب طرح مفهوم ملیت و هویت ملی می‌شود. از نظر تامپسون، مفهوم اساسی در هویت ملی «احساس تعلق» به یک ملت است؛ در واقع مردم همواره می‌خواهند بخشی از ملت خودشان باشند و بدان وسیله شناسایی شوند (Thompson, 2001:21). هویت ملی را می‌توان نوعی احساس تعلق به ملتی خاص دانست، ملتی که

نمادها، سنت‌ها، مکان‌های مقدس، آداب و رسوم، قهرمانان تاریخی، فرهنگ و سرزمین معین دارد. هویت ملی یعنی احساس تعلق به گروهی از انسان‌ها به واسطه اشتراک داشتن در برخی عناصر فرهنگی و شبه فرهنگی (گل‌محمدی، ۱۳۸۱: ۶۳). به عبارت دیگر هویت ملی را می‌توان عبارت دانست از نوعی احساس تعلق فرهنگ‌محور، تمایزآفرین و تداوم‌بخش به یک ملت که دولت و گفتمان‌های مسلط با بهره‌برداری از منابعی معین آن را به وجود آورده و حفظ و تعریف می‌کنند. در جایی دیگر اشاره شده که هویت ملی فرایند پاسخ‌گویی آگاهانه یک ملت به پرسش‌های پیرامون خود، گذشته، کیفیت، زمان تعلق، خاستگاه اصلی، حوزه تمدنی، جایگاه سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و ارزش‌های مهمی از هویت تاریخی خود است (باوند در حسین گودرزی، ۱۳۸۴: ۱۰۵). بهزاد دوران نیز هویت ملی را «هویت جامعه‌ای که بر تشابه منظم و معنی‌دار بین گروهی از افراد به نام ملت در چارچوب یک سرزمین و یک دولت ملی مشخص با ارزش‌ها و اعتقادات دینی متمایز از ملت‌های دیگر مبتنی است» تعریف می‌کند (دوران، ۱۳۸۶: ۹۴). در مجموع اکثر تعاریفی که از مقوله هویت ملی می‌شود، حول محور ملیت، سرزمین، جغرافیا، گذشته تاریخی، نژاد، مذهب و زبان دور می‌زند و این عوامل از مهم‌ترین عوامل و شاکله‌های اصلی هویت ملی یک سرزمین می‌باشند.

مؤلفه‌های هویت ایرانیان

ایرانیان به پشتوانه تاریخ و فرهنگ کهنی که دارند، برخوردار از یک بن‌مایه قوی تاریخی، فرهنگی و تمدنی هستند که این پشتوانه، زمینه‌ساز هویت ملی آنان شده است. هویت ایرانیان ریشه در تاریخ کهنی دارد که این هویت برساخته از عوامل مختلفی چون مرزهای سرزمینی، زبان فارسی، انگاره‌های دینی-مذهبی، تاریخ مشترک، اسطوره‌ها و حماسه‌های ایرانی، جشن‌های ملی و همگانی به مانند نوروز است که در طول تاریخ چند هزار ساله این سرزمین وجود داشته است و کاملاً مفهومی ایرانی دارد (محمودی، ۱۳۹۳: ۵۵). هویت ایرانیان در دوران باستان قوام گرفت و در ادامه به اوج خود رسید. ایرانیان در عرصه‌های فکری، فرهنگی، اقتصادی، بازرگانی و دریانوردی فرهنگ و هویت مختص خود را به وجود آوردند که در مقاطع بعدی تاریخ همواره بر فرهنگ‌های نوظهور تأثیر فراوانی بر جای نهادند. در عصر باستان خردورزی و حکمت ایرانی به‌عنوان یکی از نمادهای اصلی هویت ایرانی مطرح گشت. هویتی که در دوران اسلامی نیز قوه محرکه فرهنگ اسلامی شد و به مهم‌ترین عامل رنسانس اسلامی یا عصر زرین فرهنگ اسلامی تبدیل گردید. در واقع هویت ایرانیان در طول تاریخ را علی‌رغم ناکامی‌ها و شکست‌هایی که نصیب آنان شده و به‌عنوان اکثریت مغلوب شناخته می‌شدند به واسطه غنای فرهنگی و تمدنی که از آن برخوردار بودند، می‌توان به سنگ خارا تشبیه نمود؛ سنگ خارایی که در برابر هرگونه فرسایشی مقاوم و استوار بود. از این روی خلیج فارس که بخشی جدایی‌ناپذیر از سرزمین ایران بوده است به یکی از مبانی مقوله‌های مهم هویتی ایران تبدیل گردید.

مبنای هویتی خلیج فارس در متون جغرافیایی

خلیج فارس به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مبادی ورودی ایران که در قسمت جنوبی این سرزمین قرار دارد، همواره حائز اهمیت بوده است. عامل جغرافیا و موقعیت اقلیمی خلیج فارس در ادوار گوناگون تاریخی نقش مؤثری در شکل‌گیری، تقویت و انسجام هویت ملی و سرزمینی ایران داشته است. متون جغرافیایی یکی از مهم‌ترین منابعی است که به صراحت بنادر و جزایر خلیج فارس را معرفی و به پیوستگی این بنادر با جغرافیای سرزمینی ایران اشاره کرده‌اند. کهن‌ترین منابع از یونانی و رومی گرفته تا اسلامی، به پیوند خلیج فارس با سرزمین ایران به‌عنوان یک واحد پیوسته جغرافیایی که مبنای هویتی آن را تشکیل می‌دهد اشاره نموده‌اند. در منابع یونانی و رومی نام پارس و پرسیکوس همواره جزئی جدایی‌ناپذیر از اقلیم ایران بوده‌اند. (اقتداری، ۱۳۸۹: ۲۱۳)

علاوه بر این منابع، منابع فارسی و عربی نیز در قرون نخستین اسلامی در کنار ذکر بخش‌ها و ایالت‌های مختلف سرزمین ایران توجه ویژه‌ای به ذکر دریای پارس و موقعیت اقلیمی بنادر و جزایر آن و همچنین ارتباط خلیج فارس با هویت سرزمینی ایران نموده‌اند. ابن‌بلخی در اثر خود به نام «فارس‌نامه» در ذکر دریای فارس می‌نویسد: «بحر پارس، این دریا طیلسانی است از دریای بزرگ که آن را بحر اخضر خوانند و نیز بحر محیط گویند و بلاد صین و سند و هند و عمان و عدن و زنجبار و بصره و دیگر اعمال بر ساحل این دریاست و هر طیلسانی کی از این دریا در زمین ولایتی آمده است آن را بدان ولایت بازخوانند؛ چون دریای پارس و دریای عمان و دریای بصره و مانند این و از این جهت این طیلسان را دریای پارس می‌گویند». (ابن بلخی، ۱۳۸۵ :۱۵۳)

ابن‌حوقل نیز در اثر خود شرح مفصلی در ارتباط با موقعیت مکانی دریای فارس دارد و به جزایر این دریا و مسیرهای ارتباطی آن اشاره می‌کند. توصیفی که ابن حوقل از جزایر ایرانی لافت، اوال، خارک، جنابه، عبادان، هرمز، مهرویان و سینیز ارائه می‌دهد در نوع خود بسیار جالب توجه است. وی اشاره به مسکونی بودن جزایر و بنادر ایرانی در خلیج فارس می‌کند که عنصر غالب جمعیتی این بنادر را ایرانیان تشکیل می‌داده‌اند (ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۶). ابوریحان بیرونی دانشمند ایرانی نیز از جمله دانشمندانی است که به نام دریای فارس و موقعیت ارتباطی و جغرافیایی آن با سایر دریاها و اقیانوس‌ها اشاره نموده است. بیرونی دریای فارس را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مرزهای دریایی ایرانیان در جنوب به خوبی ترسیم کرده است و با شرحی که از سایر دریاهای همجوار با خلیج فارس ارائه می‌دهد گونه‌ای هویت سرزمینی بر اساس نقشه جغرافیا به محوریت پارسیان ارائه می‌دهد (بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۶۷). مؤلف ناشناخته حدودالعالم در قرن چهارم می‌گوید: «این دریا را خلیج پارس خوانند که حد از پارس برگیرد با پهنای اندک تا به حدود [سند] رسد» (حدود العالم، ۱۳۷۲: ۹۵). نکته قابل توجه این که در بیشتر متون جغرافیایی، خلیج فارس به وضوح آبراهی توصیف شده است که متأثر از سیاست امپراتوری‌های ایرانی بوده و وسعت و گستره این آبراه بسیار گسترده توصیف شده است. برخی از این منابع دریای فارس را شامل همه آب‌های جنوب آسیا و جنوب غربی آن

وصف کرده‌اند و آن را دریایی عظیم و بین قاره‌ای می‌دانستند و دریاهای هند، چین، سند، عرب و خلیج‌های فارس، احمر و عقبه را نیز هر یک جزئی از آن دریای بزرگ می‌شمرده‌اند (مجتهدزاده، ۱۳۵۴: ۲۲). سهراب یکی از جغرافی‌نویسان ایرانی است که در قرن سوم هجری می‌زیسته است. وی در اثر خویش به نام عجایب الاقالیم می‌نویسد: «بحر فارس و هو البحر جنوبی الکبیر: یعنی دریای فارس همان دریای عظیم جنوب است». (سهراب، ۱۳۴۷: ۵۹)

اصطخری در مسالک و الممالک صراحت بیشتری در توصیف دریای پارس و ارتباط آن با نواحی داخلی ایران از خود نشان داده است و دریای فارس را مشتمل بر بیشتر حدود فارس می‌داند. از مهروبان تا جنابه و از جنابه تا سیراف و از آنجا تا سواحل هرمز در کرمان تا دیبل و ساحل مولتان که ساحل سند نامیده می‌شود امتداد داشته است (اصطخری، ۱۳۴۰: ۲۸). حمدالله مستوفی نیز در نزهةالقلوب می‌نویسد: «در این بحر (دریای فارس و بحر عمان) آنچه مشهور و از حساب ملک ایران بشمارند مردم قیس و هرمز و بحرین و خارک و ... است» (مستوفی، ۱۳۸۹: ۱۳۶). منابع و متون جغرافیایی در اطلاعاتی که از سکونتگاه‌ها و بنادر خلیج فارس ارائه می‌دهند به خوبی گستره حضور ایرانیان در خلیج فارس و مراکز جمعیتی آن را توصیف می‌کنند، حضوری که اصل و مبنای هویت ایرانیان در خلیج فارس بوده است.

شکل‌گیری و آغاز هویت‌سازی در خلیج فارس

خلیج فارس نقشی کلیدی و تأثیرگذار بر ساخت اجتماعی و بافت فرهنگی و سیاسی کرانه‌های جنوبی ایران از بدو تأسیس نخستین قدرت‌های سیاسی داشته است. اطلاعات و یافته‌های باستان‌شناسی در سواحل شمالی و جنوبی خلیج فارس مهر تأییدی بر حضور نخستین انسان‌ها در این مناطق کرانه‌ای می‌گذارد (وثوقی، ج۱، ۱۳۹۵: ۶-۲). هم‌زمان با تکامل روند زندگی نخستین انسان‌ها در خلیج فارس و سواحل و مناطق پس کرانه‌ای تأثیرگذار آن، نخستین آثار و بقایای تمدنی نیز در این مناطق پیدا می‌شوند. آثار مکشوفه از هزاره‌های پنجم قبل از میلاد، سیر حضور سکونت در خلیج فارس و مناطق ساحلی آن را به دوره‌های زمانی پیش از اختراع خط می‌برد. نمونه این آثار را می‌توان از بقایای گورستان چگاسفلی در بهبهان امروزی به خوبی دریافت (مقدم، ۱۳۹۴: ۲۰). با ورود به دوران تاریخی و پیدایش خط و نقشی که خط در ارتباط با انتقال مفاهیم، باورها و سیر حوادث سیاسی رخ داده در خلیج فارس ایفا می‌کند، مبانی هویتی ایرانیان در این منطقه که با حضور ایلامیان مشخص می‌شود، بیش از پیش وجه تاریخی خلیج فارس و مناطق کرانه‌ای آن را آشکار می‌سازد. ایلامی‌ها اگرچه به صورت یک امپراتوری، تشکیل یک واحد سیاسی مستقل را آن‌گونه که بعدها هخامنشیان به انجام رساندند عملیاتی ننمودند، اما دوران حضور آنان در خلیج فارس به محوریت سواحل خوزستان با مرکزیت شهر «شوش» و «بندر لیان» (بوشهر امروزی) دورانی مهم در تاریخ و فرهنگ و سیاست خلیج فارس به‌شمار می‌رود. اهمیت خلیج فارس در دوران ایلامی‌ها بدانجا

بود که ایلامی‌ها از این آبراهه با نام «سرزمین دریاها» یاد می‌کرده‌اند. برهه زمانی قدرت‌گیری ایلامیان در سرزمین ایران را می‌توان آغازی بر «هویت‌سازی خلیج فارس» دانست. انتخاب شوش و خوزستان به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مراکز تمدنی ایلامی‌ها در مناطق پس کرانه‌ای خلیج فارس موجب گسترش حوزه‌های ارتباطی ایلامیان در نواحی کرانه‌ای و تمرکز بر روی هویت‌سازی بر اساس گفتمان‌های رایج عصر ایلامیان در بنادر خلیج فارس گردید. هویت اساسی ایلامیان را دو اصل مهم دفاع از تمامیت ارضی آنان در مقابل امپراتوری‌هایی چون سومر و آشور و همچنین مذهب و مفاهیم و مناسک منشعب از آن تشکیل می‌داد. این دو اصل اساسی در دوره میانی ایلام که عصر طلایی این دولت نیز به حساب می‌آید نقش مهمی در شکل‌گیری گونه‌ای هویت مختص به آنان داشت.

تقدس خدایان و الهه‌های آسمانی را که ایلامی‌ها در سرزمین ایران و خلیج فارس رواج دادند، می‌توان نمادی دانست از گرایش آنان به خدایان و الهه‌های الهام‌بخش برای حراست از سرزمین خود. معابد مطرحی چون چغازنبیل در شوش و تل پی تل در بوشهر که اختصاص به خدایگان مطرح ایلامی چون اینشوشیناک و کی ری ریشه داشتند از این سنخ بودند (وثوقی، ۱۳۹۵: ج ۱: ۴۶-۴۴). از آنجا که عنصر مذهب در دوران باستان عاملی بس قوی و تأثیرگذار بود علایق و سلایق مذهبی دولت‌هایی چون ایلامیان که برآمده از این سرزمین بودند موجب شکل‌گیری علقه‌های هویتی در دفاع از تمامیت ارضی ایران و قلمرو حکومتی آنان می‌شد. مرزبندی‌های سیاسی میان قلمرو دولت ایلام و امپراتوری آشور را که روایتگر گونه‌ای تضاد میان بین النهرین و نواحی داخلی ایران در زمان ایلامیان است می‌توان در راستای مسائل هویتی تعریف نمود. موضوعی که با شکل‌گیری و تثبیت بیشتر امپراتوری‌ها در مقاطع بعدی تاریخ ایران انسجام بیشتری به خود گرفت.

در عصر هخامنشیان خلیج فارس به یکی از مهم‌ترین بخش‌های امپراتوری از نظر هویتی تبدیل گردید که مبین فرهنگ و تمدن ایرانیان به‌شمار می‌رفت. توجهی که شاهان هخامنشی به خلیج فارس می‌نمودند موجب گردید که بنادر و جزایر ساحلی ایران رشد قابل توجهی نموده و از نظر جمعیتی نیز پارسیان که عنصر غالب را تشکیل می‌دادند، در این بنادر سکنی گزینند (اقتداری، ۱۳۸۹: ۵۳). اقدامات داریوش هخامنشی را که یکی از باتدبیرترین شاهان پارسی در زمینه مدیریت و نظارت بر حوزه قلمرو امپراتوری به‌ویژه خلیج فارس بود، می‌توان در راستای تقویت و برتری هویت ایرانیان در این دریا قلمداد نمود. حفر ترعه سوئز و ارتباط میان مصر و ایران از راه مدیترانه که برتری دریایی را چه در عرصه تجاری و چه نظامی نصیب خلیج فارس نمود از جمله مهم‌ترین اقدامات داریوش و هخامنشیان در زمینه توجه به مقوله هویت ایرانیان در طول دوران باستان است که نشان از توجه آنان به خلیج فارس با تمامی ظرفیت‌ها و توانمندی‌های انسانی آن دارد (رائین، ۱۳۵۰: ۱۳۳). برتری و حضور هخامنشیان در خلیج فارس و دریای عمان سبب گردیده بود که به مرور زمان به دلیل نام و آوازه هخامنشیان که یک امپراتوری جهانی بود نام پارسیان به خلیج فارس اطلاق شود و این آبراه به نام دریای پارس نامبردار شود. هر دو کرانه شمالی و جنوبی خلیج فارس امروزه آثار و

بقایایی از حضور پارسیان را در خود جای داده است. بنادر کهن خلیج فارس یعنی بنادری چون هرمز، برکاوان (قشم)، لیان (بوشهر)، ابله (بصره)، دیلمون، تیلوس (بحرین) و مزون (عمان) از لنگرگاه‌های باستانی هستند که گواه حضور ایرانیان در دوران خود هستند و رگه‌های حضور پارسیان را می‌توان به خوبی در این مناطق مشاهده نمود. در زمان هخامنشیان مرزهای ایران در جنوب و جنوب شرقی خلیج فارس و دریای عمان تثبیت شد. اهمیت استراتژیکی این حوزه دریایی که از هزاره‌های پیش از میلاد آشکار شده بود حاکمان ایران را به نقش‌آفرینی نظامی و اقتصادی در نیمه شمالی و جنوبی خلیج‌فارس وا داشت. (چمنکار، ۱۳۸۸: ۱)

هدف اصلی دولت ایران در زمان هخامنشیان از تأسیس نیروی دریایی قدرتمند، افزایش نقش‌آفرینی در مناطق فراساحلی و استفاده از عناصر پارسی به جای ملوانان خارجی (عرب، فینیقی، یونانی) و افزایش میزان اثرگذاری دولت مرکزی بر آن مناطق بود. پیروزی در نبرد پلوزیوم در کرانه دریای مدیترانه مصر در سال ۵۲۶ ق.م با استفاده از ناوگان دریایی و فنون رزمی نمونه‌ای از دستاوردهای این سیاست بود (ستوده،۱۳۵۲: ۵). داریوش در ستون اول بند ششم کتیبه بیستون در توصیف ممالک امپراتوری گسترده خود از سرزمین‌های پارس، خوزستان، بابل، زرنگ،گنداره، رخج و مکیا یاد می‌کند و در کتیبه تخت جمشید، عربستان، ملت‌های آن سوی دریاها و ممالکی را که در مشرق و هندوستان هستند خراجگزار خود می‌داند (چمنکار به نقل از پیرنیا،ج ۲، ۱۳۷۰: ۱۵۹۷-۱۵۷۱). هرودت، ساگارتی‌ها، سرنگی‌ها، ثامانیان، اوتیان، می‌کیان و مردم جزایر دریای عمان را ساتراپی چهاردهم ایران هخامنشی در زمان داریوش می‌داند که شاه تبعیدشدگان را به جزایر دریای عمان می‌فرستاد (هرودت،۱۳۵۷: ۲۲۴). این ناحیه از جنوب شرقی تا سواحل شمال شرقی خلیج فارس امتداد داشته و جزیرهٔ قشم از تبعیدگاه‌های مهم هخامنشیان بوده و اسکان زندانیان در این مناطق دورافتاده سبب اقتدار ایران و پارسیان در خلیج فارس می‌شده است. بر اساس این سیاست در محدودهٔ جزایر قشم، لارک، هنگام، کیش، هرمز، لافت، باسعیدو و ... قرارگاه‌ها و اسکله‌های متعددی به منظور پذیرش بازرگانان و ناوگان دریایی ساخته شد که نشان‌دهندهٔ سیاست ایران در افزایش جمعیت ثابت در این مناطق استراتژیک بود. (نوربخش،۱۳۶۹: ۹- ۸)

در راستای هویت‌سازی ایرانیان، دولت هخامنشی با هدف تسهیل امور نظارتی، پایگاه‌های متعددی در جزایر خلیج فارس ساخت که نمونه‌هایی از این آثار چون مخازن آب در جزیرهٔ قشم توسط باستان‌شناسان کشف شده است (همان: ۴۶). بخشی از استحکامات نظامی ایران نیز در مجمع الجزایر بحرین قرار داشت. داریوش در سال ۵۳۶ ه.ق با استفاده از نیروی دریایی خود در جزیرهٔ قشم و با هدف تسلط بر بخش‌های جنوبی تنگه هرمز، سرزمین استراتژیک عمان را تسخیر کرد. نتیجه تسلط هخامنشیان بر عمان بهره‌مندی از توانایی ساکنان این مناطق در امر دریانوردی و کشتی‌سازی و اسکان گسترده ایرانیان در این مناطق بود. بر اساس منابع رسمی دولت عمان، مردم عمان و ایران در این زمان ریشه واحد نژادی داشته‌اند و سرزمین مسندام یا بخش شمالی عمان در مالکیت

مأموری ایرانی به نام «دارا» پسر بهمن بوده است (مجتهدزاده، ۱۳۷۵: ۲۰). کشف سنگ‌نوشته‌های میخی ایرانی در روستای نزوی عمان، حاکمیت هخامنشیان را بر جزایر و بندرهای جنوب تنگه هرمز به خوبی نشان می‌دهد (سدیدالسلطنه،۱۳۷۰: ۱۸). همان‌گونه که پیش از این نیز گذشت از مهم‌ترین بندرهای ایران در کرانه‌های خلیج فارس و دریای عمان در دورهٔ هخامنشیان از غرب به شرق، می‌توان به بندر دیلمون، تااوکه، کوگانا، اپستانه و بندر گرا اشاره کرد (پیرنیا، ج ۲، ۱۳۷۰: ۱۵۹). بسیاری از این بندرها در هزاره‌های پیش از میلاد نیز در تحولات نظامی و اقتصادی خلیج فارس و دریای عمان نقش داشتند. بندر دیلمون بین راه ریشهر (بوشهر) به ایلام (خوزستان) پیشینه‌ای طولانی در تجارت دریایی داشت که آثاری از این تکاپوی کهن اقتصادی در نتیجهٔ کشفیات باستان‌شناسی آشکار شده است. (واندنبرگ، ۱۳۷۹: ۶۸)

تااوکا (تائوکه) که در متن‌های لوح‌های تخت جمشید و متن‌های یونانی به‌ویژه کتاب جغرافیای بطلیموس از آن یاد شده، در جنوب ایالت پارس و در محدوده برازجان یا دشتستان کنونی (استان بوشهر) قرار داشته است. این امر نشان می‌دهد که در روزگاران کهن خلیج فارس بسیار جلوتر از شکل کنونی آن بوده است (کخ، ۱۳۷۸: ۸۳). شهر پس‌کرانه‌ای تموکن که منابع یونانی به‌ویژه سفرنامه نئارخوس نیز به آن اشاره نموده است، یکی از مراکز مهم سکونتگاهی و تمدنی ایران در خلیج فارس و مناطق پس کرانه‌ای آن به‌شمار می‌رود. تااوکا (تموکن) مکانی برای کار بسیاری از کارگران مزدگیر یا کورتش‌های دورهٔ هخامنشی بوده است که برای رونق منطقه پارس و مرزهای دریایی به فعالیت می‌پرداختند. در یکی از لوح‌های گلی تخت جمشید که در مورد حقوق کارگران می‌باشد آمده است: «۱۸ ماریش (پارچ) شراب را هوچایا کتیبه کرد و از سوی باگادوش ملازم سفر دریافت گردید. او آن را به ۵۴۷ کارگر مصری داد، آن‌ها در راه تائوکا بودند». (چمنکار به نقل از وسیهوفر، ۱۳۷۷: ۱۲۰)

کشفیات گوردختر در منطقه فاریاب و کاخ کورش در مکان باستانی چرخاب برازجان نیز نشان‌دهندهٔ اهمیت استراتژیک ناحیهٔ دشتستان در اقتصاد خلیج فارس و دریای عمان در دورهٔ هخامنشی است (سرفراز،۱۳۵۰: ۸). از جمله مراکز دیگر تمدنی و سکونتگاه‌هایی که در دوران هخامنشی نقش حائز اهمیتی را در خلیج فارس عهده دار بودند، می‌توان به بندرهایی چون ابستانه یا بستانه در شرق بندرعباس یا شرق بندر لنگه، کوگانه در حدود بندر لنگه و همچنین به سالامونت در جلگه بندرعباس و آرموزایا و یا ارگانا که در میناب کنونی بوده، اشاره نمود (پیرنیا، ۱۳۷۰، ج ۲: ۱۵۰۹). این بنادر از مراکز مهم اقتصادی و جمعیتی هخامنشیان در خلیج فارس به‌شمار می‌آمدند و مبنای هویت ایرانی در خلیج فارس محسوب می‌شده‌اند. دستاورد تسلط هخامنشیان بر مناطق جنوبی خلیج فارس بهره‌مندی از توانایی ساکنان این مناطق در امر دریانوردی و کشتی‌سازی و اسکان گسترده به منظور ترویج و گسترش هویت ایرانیان در خلیج فارس بود. با فروپاشی هخامنشیان در سال ۳۳۰ ق.م خلیج فارس نیز وارد مرحله نوینی از تحولات سیاسی، اجتماعی و

اقتصادی خود شد. حضور سلوکیان در ایران و خلیج فارس به مدت نود و سه سال معادلات منطقه‌ای را به سود دریای سرخ رقم زد. اما در مقابل در این برهه زمانی اهمیت خلیج فارس و دریای عمان در تحولات اقتصادی ایران و نواحی پس‌کرانه‌ای منتهی به خلیج فارس کماکان حفظ شد. جغرافیای بنادر و جزایر خلیج فارس پس از هخامنشیان بر همان مبنی استوار بود و فقط اسامی برخی از بندرها معادل یونانی پیدا کرد؛ برای نمونه بندرهایی مانند لیان (بوشهر) در این زمان با نام‌هایی چون مزامبریا شناخته می‌شدند. نکته جالب توجه این که از لحاظ جمعیتی کرانه‌های شمالی و جنوبی خلیج فارس ایرانی باقی ماند و عنصر غالب در سواحل، همان عناصر جمعیتی ایرانی بودند. هرودت، کرانه‌های خلیج فارس و دریای عمان، سواحل و جزایر امارات متحده را جزیی از قلمرو و حوزه نفوذ پارسیان می‌دانسته، جایی که هویت ایرانی در این مناطق پررنگ بود (چمنکار، ۱۳۸۸: ۸۷). در دوران سلوکیان اگر چه سواحل و کرانه‌های خلیج فارس ایرانی باقی ماند، اما از آنجا که عنصر غالب سیاسی و فرهنگی با یونانی‌ها بود فرهنگ هلنسیم در بنادر و جزایر و همچنین مناطق پس‌کرانه‌ای به مانند کرمان، فارس و دشتستان که آثار و دست‌ساخته‌هایی از این دوران به دست آمده نیز رایج گشت. کشف مجسمهٔ مرمرین الهه پان یا الهه چوپانان در دشتستان گواهی بر این مدعی است که فرهنگ هلنسیتی در کنار فرهنگ بومی مردم سواحل و کرانه‌های خلیج فارس به امری رایج تبدیل شده بود (آرشیو موزه منطقه‌ای خلیج فارس، ۱۳۹: گالری سوم، اشکانیان).

احیای دوبارهٔ ایران و هویت ایرانی با سقوط سلوکیان و آغاز به کار اشکانیان همزمان گردید. اشکانیان که از قوم «پارت» یا «پرثوه» بودند پس از هخامنشیان دومین سلسله‌ای بودند که مجد و عظمت ایران در زمان آنان زنده شد. در زمان اشکانیان خلیج فارس به مهم‌ترین آبراه تجاری ایران تبدیل گردید. مسیر آبی ابریشم به‌وسیله بنادر ایرانی و با محوریت هر دو کرانه خلیج فارس صورت می‌گرفت. در این مقطع تاریخی تمام سواحل شرقی در شبه جزیرهٔ عربستان و عمان بخشی از قلمرو ایران به حساب می‌آمدند. در ایران این زمان که با تجاوز سیاه‌پوستان به سواحل خلیج فارس تشدید شده بود، دولت اشکانی ناگزیر به لشکرکشی به عمان و امارات متصالح و تصرف کامل آن و شکست مهاجمان شد (چمنکار، ۱۳۸۸: ۸۹). این اقدام اشکانیان را می‌توان در راستای حفظ و حراست از گفتمان هویت ایرانیان در منطقه خلیج فارس تعریف کرد. سواحل شمالی خلیج فارس در عصر اشکانیان نقش پویایی در اقتصاد و تجارت منطقه ایفا نموده است. یکی از مهم‌ترین این بندرها، بندر لنگه و همچنین قشم و بوشهر بود که با نام انطاکیه پارس نامیده می‌شد. بقایا و آثار مکشوفه از سواحل شمالی خلیج فارس به‌ویژه مناطقی مانند قشم، با نام «ابرکاوان» یا «بُرخت» و بندر لنگه که قلعه معروف لشتان در این بندر واقع است، حضور فعال اشکانیان را در این بنادر و مناطق پس‌کرانه‌ای تأیید می‌کند. در دورهٔ اشکانیان جزیرهٔ قشم در شبکه ارتباطی خلیج فارس، شهری پراهمیت بوده است. از همین روی تمرکز اصلی یافته‌های اشکانی خلیج فارس در دشت توربان، سواحل جنوبی جزیرهٔ قشم و تنگه هرمز می‌باشد.

محوطه‌های باستانی مانند محوطه کهور لنگر چینی (مغ بریمی، نخل ابراهیمی) در دشت میناب که دربردارندهٔ آثار مرتبط با حضور اشکانیان در این مناطق است، از نظر داده‌های فرهنگی قابل قیاس با محوطه‌هایی از خوزستان، بین النهرین، اددور و ملیحا در امارات، قلات در بحرین، صحار در عمان، تاج در عربستان و فیلکه در کویت است و گور دخمه‌های تدفینی که از مهم‌ترین شاخصه‌های محوطه‌های اشکانی می‌باشد در این مکان‌ها پیدا شده است (آرشیو موزه منطقه‌ای خلیج فارس بوشهر، ۱۳۹۹: گالری سوم، اشکانیان). محوطه‌های باستانی دیگری نیز به مانند محوطه‌های روستای دفاری، کابلی و رمچاه در قشم و همچنین محوطهٔ تُم مارون (تمب ماری) در رودان هرمزگان آثار سفالی و یافته‌های فراوانی از دوران اشکانیان را در درون خود دارد. علاوه بر این، گورهای پشته سنگی مکشوفه در قشم که از محوطه‌های خالدین ۱، خالدین ۲، خالدین ۳، زینبی ۶، ۷ و ۸ روایتگر حضور سکونتگاه‌های اشکانی در سواحل شمالی خلیج فارس می‌باشد (همان). سکونتگاه‌های یافت‌شده در سواحل خلیج فارس حاکی از هویت ایرانی این بنادر در دوران اشکانی است.

تاریخ خلیج فارس در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بیانگر یک تداوم در عین تحول تاریخی بوده است. این تداوم و تحول را می‌توان در چرخهٔ هویتی خلیج فارس و تناوب قدرت‌های سیاسی مشاهده نمود که هویت بندرهای ایرانی در ادوار گوناگون با حفظ بن‌مایه‌های فرهنگی خویش از عصری به عصر دیگر منتقل شده است. اما آن چیزی که همواره در زندگی اجتماعی و ساختار فرهنگی بنادر تغییر نیافته پای‌بندی به هویت ایرانی بوده است. در دوران پس از اشکانیان خردورزی و توجه به هویت ایرانیان در سواحل خلیج فارس و بنادر آن با قوت بیشتری ادامه یافت تا آنجا که این آبراه نقش مهمی را در جغرافیای سرزمین «ایران‌شهر» ایفا نمود.

پس از اشکانیان که احیاگران هویت ایرانی در جغرافیای فلات ایران و خلیج فارس بودند، امپراتوری ساسانیان با مد نظر قراردادن خلیج فارس در سیاست‌های منطقه‌ای خود، توجه ویژه‌ای به این دریا نمود. ثبات سیاسی ساسانیان و توجه شاهان این سلسله از عهد اردشیر اول (۲۲۴- ۲۴۰ م) به مسأله خلیج فارس موجب رشد و رونق بنادر و سواحل این منطقه شد. تا بدانجا که به دنبال اقدامات صورت گرفته از سوی شاهان این سلسله خلیج فارس به بخشی جدایی‌ناپذیر از قلمرو «ایران‌شهر» تبدیل گردید و «ملک ایرانیان» تلقی می‌شد (دریایی، ۱۳۹۱: ۱۶۴). مطالعات باستان‌شناختی نواحی اطراف خلیج فارس در سال‌های اخیر اطلاعات بسیاری دربارهٔ این منطقه و چگونگی ارتباط آن با شاهنشاهی ساسانی ارائه می‌دهد. اقدام شاهان ساسانی به ایجاد و توسعه بنادر خلیج فارس نشان از توجه آنان به ایجاد سکونتگاه‌های ایرانی در این سواحل دارد. سکونتگاه‌هایی که اکثریت آنان را ایرانیان تشکیل می‌دادند و همین موضوع به گسترش و تثبیت هویت آنان در هر دو سوی کرانه‌های خلیج فارس انجامید. بنادری همچون سیراف، ریشهر، نایبند، جنابه، اُبله (بصره)، صحار و ... نقشی محوری در سیاست‌های ساسانیان ایفا نمودند. نقش ایرانیان در دریانوردی خلیج فارس و اختراع فنون گوناگون آن و همچنین توسعه بنادر و جزایر کرانه‌های شمالی و جنوبی خلیج

فارس بسیار چشم‌گیر بوده است. در متون مقدس زرتشتیان، دنیا به هفت اقلیم تقسیم شده و همهٔ مردم در اقلیم مرکزی یا «خونیرس» زندگی می‌کرده‌اند. در متون مقدس چنین آمده که دریای «فراخکرد» نام، خونیرس را احاطه و محافظت می‌کرده است. نگاه تقدس‌گرایانه ساسانیان به ایران‌شهر از سوی دیگر به خلیج فارس نیز سرایت کرده بود و از آنجا که این کرانه‌ها محل سکونت ایرانیان بود بخش مهمی از قلمرو ایران‌شهر تلقی شده و مورد توجه ویژه بود (دریایی، ۱۳۹۱: ۱۶۵). در کتیبهٔ شاپور اول (۲۷۰- ۲۴۰م) از عمان به نام «مزون شهر» یاد می‌شود که این کلمه، کلمه‌ای ایرانی است و حکایت از حضور گسترده ایرانیان در این مناطق دارد.

در تقسیمات اداری ساسانیان، خلیج فارس در یکی از چهار بخش قرار می‌گرفت. این بخش، بخش جنوب غربی یا «خوروران» نام داشت. بر اساس متنی به زبان فارسی میانه این ناحیه به دو منطقه تقسیم شده بود: «شهر حیره را شاپور اردشیران ساخت (و) مهرزاد، مرزبان حیره، را در ناحیه دریای تازیان بگمارد». همچنین «شهر آسور و شهر به اردشیر را اردشیر اسفندیاران ساخت و اوشک هگری را به مرزبانی دوسر و بورگل بر دیوار تازیان بگمارد» (همان، ۱۶۷). این دو عبارت نشان می‌دهد که از اوایل قرن سوم میلادی تا سلطهٔ اعراب مسلمان در قرن هفتم میلادی ساسانیان به منطقه خلیج فارس توجه ویژه‌ای داشته‌اند و مرزبانان و سربازان آنان در سواحل و بنادر آن مستقر بوده‌اند. ایجاد سکونتگاه‌های ایرانی نیز بر مبنای همان سیاست ایرانیزه کردن خلیج فارس استوار بود. بنابراین بر اساس اولین کتیبه‌های ساسانیان (شاپور اول) و شهرستان‌های ایران از متون مهم فارسی میانه، می‌توان دریافت که ساسانیان خلیج فارس و شبه جزیرهٔ عربستان را بخشی از شاهنشاهی ساسانی می‌دانستند. این دیدگاه که بر اساس ایدئولوژی سلطنتی پادشاهان ساسانی شکل گرفته بود در برخورد آنان با موضوع خلیج فارس و در نتیجه در روند تاریخ این منطقه تأثیر نهاد و سریع‌ترین پیامد، سود سرشار اقتصادی برای ساسانیان بود. خلیج فارس نه‌تنها به خودی خود مهم بود بلکه این آبراهه، امپراتوری شاهنشاهی ساسانی را نیز به جهان بزرگ‌تر پیوند می‌داد. در حالی که امپراتوری‌های قدرتمند هم‌جوار، عبور بازرگانان ایرانی و تجارتشان را دشوار می‌کردند خلیج فارس آنان را به آب‌ها، سرزمین‌ها و اقوام آن سوی همسایگانشان متصل می‌نمود. ساسانیان در قرن سوم میلادی بر منطقه خلیج فارس کاملاً مسلط بودند، اما در قرن چهارم میلادی اعراب بادیه نشین به این بنادر یورش آوردند، بنابراین شاپور دوم ساسانی (۳۷۹- ۳۰۳ م) به سختی با آنان برخورد کرد. اقدامات امنیتی ساسانیان در سواحل جنوبی خلیج فارس با اعراب مهاجر را می‌توان در راستای تقویت هویت ایرانیان در این آبراه تعریف نمود. تا بدانجا که شاهان ساسانی (به احتمال بسیار اردشیر اول) قلعهٔ معروف «تایلوس» را در بحرین به منظور محافظت از کشتیرانی در خلیج فارس در برابر خطر حملات اعراب بادیه‌نشین و دزدان دریایی بحرین بنا نمودند (همان، ۱۶۷). گستردگی حضور ایرانیان در بنادر عمان از تنگه هرمز گرفته تا به سیراف و یمن و شرق عربستان حاکی از میل ساسانیان به نفوذ در لایه‌های

اقتصادی و سیاسی و اجتماعی خلیج فارس با هدف تثبیت موقعیت و حفظ هویت آنان داشته است. امری که در سال‌های پس از سقوط ساسانیان نیز با اندکی تغییر ادامه یافت.

تداوم هویت ملی ایرانیان در خلیج فارس: از رونق سیراف تا شکوه هرمز

دوران باستان در تاریخ ایران و خلیج فارس یک دوران ویژه است؛ چرا که در این مقطع خلیج فارس و بنادر و سواحل آن، چه از نظر ترکیب جمعیتی و چه از نظر ساختار اقتصادی و سیاسی معرف تمام و کمال هویت و خردورزی ایرانیان به‌شمار می‌رفت که پیوستگی تام با تمامیت ارضی و سرزمینی ایران داشت. لازم به ذکر است که همین امتیاز پیوستگی خلیج فارس با هویت ایرانیان در دوران پس از سقوط ساسانیان به یکی از مهم‌ترین ویژگی‌هایی تبدیل شده بود که علی‌رغم هجوم مهاجران گوناگون عرب‌زبان از نواحی شرقی خلیج فارس به سواحل و بنادر ایران، این آبراهه با حفظ و بازتولید گفتمان ایرانی که مبتنی بر خرد جمعی و روح هویتی ایرانیان بود به رشد و رونق خود در دوران اسلامی نیز ادامه داد.

همزمان با سقوط ساسانیان که به منزله پایان دوران امپراتوری‌های باستانی در ایران و خلیج فارس به‌شمار می‌آمد، خلیج فارس نیز به یکی از مبادی مهم ورود اعراب مسلمان به مناطق پس‌کرانه‌ای و نواحی داخلی ایران تبدیل گردید. اعراب مهاجر، بحرین را به‌عنوان مهم‌ترین پایگاه دریایی و نظامی خود تبدیل کردند و از طریق این جزیره به ریشهر و توج و بیشاپور حمله‌ور شدند و توانستند پس از مدتی به مهم‌ترین مراکز جمعیتی و نظامی ساسانیان دست یافته و کنترل شهرهای مهم ایالت پارس را در دست گیرند. با سقوط ایران به دست اعراب، اکثر بنادر و سواحل شمالی و جنوبی خلیج فارس به تصرف آنان درآمد و موج‌های بزرگ مهاجرتی از شرق عربستان به بنادر عمان، مسقط، سیراف و کرانه‌های ایرانی نشین خلیج فارس سرازیر شدند و در این بنادر اسکان یافتند (اقتداری، ۱۳۸۹: ۶۱).

در قرون نخستین اسلامی از شهر کُران در کنار سیراف تا میناب و بنادر خوزستان، مهاجران عرب، مناطق بکر و ساحلی را تصرف و عناصر جمعیتی خود را ساکن نمودند. اما نکته قابل تأمل این که علی‌رغم حضور مهاجران عرب در بنادر شمالی خلیج فارس که نسبت به کرانه‌های جنوبی هم از نظر سطح فرهنگ و موقعیت اقتصادی و اجتماعی برتری ویژه‌ای داشتند، این بنادر و عناصر جمعیتی بومی و ایرانی در کنار پذیرش گفتمان نوین اسلامی هویت خود را حفظ نموده و به دلیل برخورداری از پیشینه تمدنی درخشان در ادوار تاریخی گوناگون، اعراب مهاجر را به مانند سایر نقاط ایران در درون فرهنگ خود جذب و مستحیل نمودند.

مهم‌ترین تحول اجتماعی مستمر و بدون انقطاع در تاریخ خلیج فارس، مهاجرت و جابجایی جمعیت در دو سوی کرانه‌های آن بوده است. بر اساس منابع موجود مشخص می‌شود که مسیر این مهاجرت‌ها از دیرباز تا قرن چهارم هجری از کرانه‌های جنوبی به سمت کرانه‌های شمالی بوده است

(وثوقی، ۱۳۹۰ :۸۱)؛ چرا که کرانه‌های شمالی یعنی سواحل ایرانی‌نشین خلیج فارس همواره از رونق و آبادانی بیشتری برخوردار بوده است. علی‌رغم وجود مهاجرت‌های صورت‌گرفته به شمال خلیج فارس بنادر و جزایر ایرانی با حفظ موجودیت خود با دارا بودن تجارب بیشتر در زمینه امور دریا و دریانوردی و تجارت، مورد توجه حکام جدید قرار گرفتند و در عین پای‌بندی به اصالت و هویت ایرانی خویش در دوران اسلامی نیز منشأ خدمات فراوان شدند. یکی از مهم‌ترین بنادر و لنگرگاه‌های ایرانیان در خلیج فارس بندر سیراف است. بندر سیراف از یادگارهای گران‌بهای دوران درخشش و اوج تجارت دریایی ایران به‌شمار می‌رود. سیراف را می‌توان شناسنامه تاریخ دریانوردی و معرف بخشی از هویت تاریخی و فرهنگی سرزمین ایران دانست (وثوقی، ۱۳۸۳ :۵). سیراف مهم‌ترین بندرگاه بازرگانی ایران از اواخر عصر ساسانی تا اوایل قرن پنجم هجری بود که موقعیت جغرافیایی ویژه آن و دسترسی نزدیک به آبادترین شهر جنوب ایران یعنی شیراز و فیروزآباد، امکان تبادل کالا را برای بازرگانان و دریانوردان فراهم نمود. حیات اقتصادی و اجتماعی این بندر مهم و مشهور در دوران رونق و شکوفایی، بیانگر تمدنی درخشان و پویا است که از دوره ساسانی تا چند قرن بعد از اسلام تداوم داشته است.

رونق و آبادانی سیراف در قرون نخستین اسلامی تجلی آرزوهای بلند مردمی پویاست که با تلاش خستگی‌ناپذیر در بدترین شرایط آب و هوایی و تنها با تکیه بر هوش و استعداد ذاتی خود یکی از آبادترین و پر رونق‌ترین مراکز شهری آن روزگار را به وجود آورده و سهم عمده‌ای را در تبادل تجاری جهانی برعهده داشته‌اند. این که در اسطوره‌های ایران کهن این بندر به‌عنوان فرودگاه «کیکاووس» و آرزوهای بلند معرفی شده است، شاید کنایه از واقعیتی انکارناپذیر باشد که بر اساس آن می‌توان پی برد که مردم صبور، تلاشگر و مقاوم سیراف با اقدامات خستگی‌ناپذیرشان آرزوهای بلند و دست‌نیافتنی خود را برای ایجاد یک جامعه ثروتمند و نمونه و باشکوه تحقق بخشیده و این شهر را به درجه‌ای از اعتبار و شهرت رساندند، به‌طوری که آن را «دروازه چین و خزانه پارس و خراسان توصیف کرده‌اند» (مقدسی، ۱۳۶۲: ۶۲). پیوند سیراف با اسطوره‌های کهن ایرانی نشان از حضور دیرپای ایرانیان در این بندر تاریخی دارد. این امر خود نشان از تداوم هویت و منش و خرد ایرانی است که پایه‌گذار فرهنگ و تمدنی منشعب از اندیشه ایرانیان در کرانه‌های ساحلی خلیج فارس بوده است. توسعه شهری سیراف در نیمه اول قرن چهارم هجری به گونه‌ای بود که از آن به‌عنوان بزرگ‌ترین شهر ایالت فارس پس از شیراز یاد شده است. اصطخری در این مورد می‌نویسد «بزرگ‌ترین شهرها پس از شیراز، سیراف است. ساختمان‌های آن از چوب‌ها و درختان ساخته می‌شود که از سرزمین زنگبار بدانجا حمل می‌شود و خانه‌های چند طبقه دارد. مردم آنجا برای ساختن خانه‌های خود هزینه‌های بسیاری می‌کنند و شنیده شده که یکی از بازرگانان بیش از سی هزار دینار خرج خانه خود کرده است». (اصطخری، ۱۳۶۸ :۱۱۴)

سخنان اصطخری بیانگر قدرت و نفوذ اقتصادی و فرهنگی تجار ایرانی ساکن در سیراف است و با توجه به توانایی مالی که داشتند مروج فرهنگ ایرانی- اسلامی بودند. در واقع غنای فرهنگی ایرانیان

در خلیج فارس و سیراف موجب رونق فرهنگ اسلامی در منطقه گردید. رونقی که بن‌مایه‌های فکری و اقتصادی آن را ایرانیان تشکیل می‌دادند. در مورد سیراف به‌عنوان نماد و نگین درخشان هویت ایرانیان در خلیج فارس گفتنی است که این بندر در نیمه دوم قرن سوم هجری و به دنبال بروز ناامنی و اغتشاش در بخش‌های شمال غربی خلیج فارس در بصره و بحرین و نواحی مجاور آن با عنوان بندری جایگزین مورد توجه خلفای عباسی قرار گرفت. اگرچه رونق و آبادانی آن به دوره ساسانیان می‌رسد، اما شرایط سیاسی نیمه دوم قرن سوم هجری در بین النهرین و ناامن بودن کامل مناطق پس کرانه‌ای بصره موجب شد تا تجار و بازرگانان به سیراف نقل مکان کرده و به احتمال در نتیجه آن جابجایی قابل توجه، سرمایه از بصره به سیراف منتقل شده است و همین امر موجب شد تا زمینه لازم برای رشد و توسعه این بندرگاه به وجود آید و تحت این شرایط و عوامل دیگر سیراف در نیمه اول قرن چهارم هجری به کانون اصلی تجارت دریایی در خلیج فارس تبدیل گردید (وثوقی ،۱۳۸۹ :۸۵) تجارت دریایی‌ای که محوریت آن بر مبنای فرهنگ دریانوردی و اصول تجارت و تعامل با مناطق همجوار، نشأت گرفته از اندیشه و خرد ایرانیان در خلیج فارس بود.

فول سیراف منشأ تحولات سیاسی- اجتماعی و اقتصادی در خلیج فارس گردید. سیرافی که از دیرباز و از زمان رونق و شکوفایی فرهنگ و تمدن ایرانیان پرچمدار هویت و خرد جمعی این قوم شده بود، پس از رکود اقتصادی و فرهنگی نیز نامش در تاریخ خلیج فارس ماندگار ماند. لازم به ذکر است که عدم رونق سیراف در قرن پنجم به معنای افول فرهنگ و هویت ایرانیان در خلیج فارس نبود، اگرچه پس از سیراف با جابجایی کانون‌های تجاری که یک قاعده ثابت در فرهنگ بنادر خلیج فارس بود، برای مدتی اعراب بنی قیصر در کیش جایگزین سیراف شدند و تمام توجهات به این بندر معطوف گردید. اما پس از مدتی با افول کیش و خاندان طیبی در این جزیره بندر هرمز که میراث‌دار سیراف کهن بود به محل تجمع تجار و بازرگانان و اندیشمندان ایرانی تبدیل گردید و هویت ایرانی را بار دیگر در خلیج فارس زنده نمود (چمنکار، ۱۳۹۱ :۴۷). همان‌گونه که سیراف به‌عنوان بندر اصلی ایالت فارس وابستگی عمیقی به شرایط سیاسی و اقتصادی آن داشت، بندر هرمز نیز به‌عنوان لنگرگاه اصلی ایالت کرمان تحت تأثیر تحولات آن قرار داشته است. حیات اقتصادی هرمز در قرون اولیه اسلامی با قرار گرفتن آن در مسیر کرانه نوردی از خلیج فارس به سمت هندوستان آغاز می‌شود. قدیمی‌ترین متن تاریخی که نام از آن ذکر شده است سلسله التواریخ تألیف ابوزید سیرافی به سال ۲۳۷ه.ق/۸۵۱م است که از هرمز به‌عنوان یکی از ایستگاه‌های کرانه‌نوردی در مسیر هندوستان یاد کرده است (سیرافی، ۱۳۸۱ :۱۳). ابن خردادبه نیز در همین دوره ضمن برشمردن مسیر بصره تا دبیل از هرمز نام برده است (ابن خردادبه، ۱۸۸۹م: ۱۲۵). مسعودی نیز که در اوایل قرن چهارم بسیاری از مراکز تجاری اقیانوس هند و خلیج فارس را پیموده است، هرمز را در مسیر کرانه‌نوردی از ابله تا دبیل قرار داده و از آن به‌عنوان کناره کرمان یاد کرده است (مسعودی، بی‌تا :۱۲۵). هرمز طی این دوره تا قرن چهارم به‌عنوان یکی از توقفگاه‌های دریانوردی در مسیر کرانه‌نوردی خلیج فارس به سمت هندوستان

و سپس چین مورد توجه قرار داشته است و در متونی که ذکر شد عموماً آن را به‌عنوان بارگاه کرمان ذکر کرده‌اند.

هرمز طی چهار قرن اول هجری با توجه به آبادانی و رونق بصره و ابله و سپس سیراف که به‌عنوان بزرگ‌ترین توقفگاه‌های تجارت دریایی محسوب می‌شدند، نتوانست در صحنه اقتصادی خلیج فارس و حوزه اقیانوس هند نقش بسزایی را ایفا کند. آغاز رونق اقتصادی و تجاری هرمز را می‌توان در نیمه دوم قرن چهارم هجری دانست. از این دوره، جغرافی‌نویسان عصر، عباراتی را در توصیف آن به کار برده‌اند که نشان از حیات اقتصادی تازه‌ای است در تاریخ هرمز. اصطخری می‌نویسد: «هرمز مجمع بازرگانان کرمان است و فُرضه دریاست بازار و مسجد آدینه دارد و بازرگانان به روستا می‌باشند و این ناحیت نخیل بسیار دارد و بیشتر ارزن کارند» (اصطخری، ۱۳۶۸ :۹۸). شواهد موجود نشان می‌دهد که بندر هرمز به‌عنوان بارانداز کرمان در قرن چهارم و پنجم محسوب می‌شده و مسیرهای پس‌کرانه‌ای آن به سمت نواحی داخلی ایران از شهرهای مهم این ایالت عبور می‌کرده است و در واقع رونق و آبادانی آن تابع شرایط سیاسی و اقتصادی کرمان و شهرهای پس کرانه‌ای آن بوده است (وثوقی، ۱۳۸۹ :۱۳۲). جزیره هرمز از این زمان تا به دوران مغولان و پس از آن تا به دوران ترکمانان و صفویه زبانزد سفرنامه‌نویسان و سیاحان داخلی و خارجی بود. هرمز انعکاس حضور ایرانیان و هویتی بود که گمان می‌رفت پس از سقوط ساسانیان در خلیج فارس رو به زوال رفته باشد، اما جوهره خرد و حکمت ایرانی که برخاسته از فرهنگ و تمدن کهن ایرانیان در این منطقه بود در قالب گفتمان تجاری و فرهنگ خاص جزیره هرمز تجلی بخش هویت ایرانیان گردید. ملوک هرمز که منشأیی ایرانی داشتند نقش مهمی در پایه‌گذاری و ایجاد زمینه‌های رشد و رونق و هرمز ایفا نمودند. این پادشاهان که به «ملوک عجم» شهرت داشتند روایات تاریخی اجداد خود را به فارسی مدون کرده و نام شاهنامه را بدان داده بودند (وثوقی، ۱۳۸۶ :۲۱۸).

طی نیمه دوم قرن پنجم هجری در حالی که ایالت فارس شاهد گسترش ناامنی‌ها و کشمکش قدرت بود، ایالت کرمان تحت اداره امرای سلجوقی دوره‌ای از آبادانی و رونق را آغاز کرد که همین امر موجب شکوفایی و رونق هرمز گردید. از این روی هرمز به‌عنوان پایگاه مناسبی برای استقلال تجار ایرانی ساکن در سواحل عمان مورد توجه قرار گرفت. بندر قُلهات در ساحل عمان به‌عنوان بندر اصلی و پشتیبان تجاری هرمز در این دوره محسوب می‌شد و نقش مهمی در تأمین کالا و تبادلات اقتصادی ایفا می‌نمود. تداوم و رونق هرمز از قرن پنجم تا قرن یازدهم هجری متأثر از نقش و حضور پررنگ ایرانیان در این جزیره بود که با به کارگیری مدیریتی مبتنی بر تسامح و مدارا و رعایت جوانب تجارت آزاد سنتی توانستند هم از سویی چرخه‌های اقتصادی هرمز را فعال و پویا نگه دارند و از سوی دیگر نیز معرف هویت ایرانیان در خلیج فارس و دریای عمان باشند.

حضور ایرانیان در هرمز با چالش‌های سیاسی و اجتماعی نیز همراه بوده است. مهم‌ترین چالش سیاسی که موجودیت هرمز را تهدید نمود، حضور استعمارگران پرتغالی همزمان با عصر صفویان در

این جزیره بود که منجر به سقوط این جزیره و استعمار آن توسط پرتغالی‌ها به مدت یکصد سال گردید (اسدپور، ۱۳۹۲ :۱۸). در جریان حضور پرتغالی‌ها در خلیج فارس و جزیره هرمز ایرانیان ساکنین جزیره به همراه وزیر خردمند و ایران‌دوست هرمز به نام «خواجه عطاء» نقش پررنگی در زمینه ایستادگی و مقابله با حضور استعمارگران پرتغالی داشته‌اند. به نحوی که می‌توان وی را اولین قهرمان ایرانی مبارزه با استعمار در خلیج فارس و جنوب ایران نامید که تجلی هویت ایرانیان در خلیج فارس به‌شمار می‌رفت (وثوقی، ۱۳۸۴ :۱۹۸). پس از سقوط هرمز در ابتدای عصر صفویه تا آزادسازی آن در عصر شاه عباس اول به سال ۱۰۳۱ه.ش/ ۱۶۲۲م گفتمان هویت ایرانی به شدت متأثر از حضور پرتغالی‌ها و فرهنگ مسیحی آنان در خلیج فارس گردید. فتح دوباره هرمز توسط صفویان که با درایت شاه عباس و سردار گرجی وی امامقلی خان حاصل گردید نشان از توجه دوباره دربار صفویان و مقوله خلیج‌فارس و هویت ایرانی دارد. صفویان با بازپس‌گیری هرمز توانستند بار دیگر مسیر تازه‌ای در ارتباط با حضور ایرانیان در خلیج فارس و مبانی هویتی آنان بگشایند. پس از فتح هرمز اعتبار بین‌المللی ایران در خلیج فارس علی‌رغم فقدان نیروی دریایی، افزایش یافت تا بدانجا که در عصر نادرشاه افشار نخستین اقدامات در زمینه تأسیس نیروی دریایی ایرانی با هدف احیای هویت ملی ایران در خلیج فارس صورت پذیرفت.

نادرشاه و احیاء هویت ملی ایران در خلیج فارس

گرچه ظهور و قدرت‌گیری صفویه نقطه عطفی در تاریخ ایران بود و تأسیس این سلسله موجب وحدت سرزمینی گردید، اما سقوط صفویان پیامدهای زیان‌باری برای ایران به همراه داشت که از قِبَل آن جامعه و سیاست در ایران وارد مرحله‌ای از کابوس اجتماعی خود گردید. ازهم‌گسیختگی سامان سیاسی کشور زمینه‌های لازم را برای فروپاشی ملی و وحدت سرزمینی که صفویان آن را ایجاد کرده بودند، فراهم آورد. در چنین شرایطی که هویت ملی ایرانیان در خطر هجوم دشمنان خارجی از غرب و شرق قرار گرفته بود، نادرشاه افشار پا به عرصه سیاست گذاشت و با تکیه بر نبوغ نظامی خویش و ایجاد انسجام در ساختار قدرت توانست مانع ازهم‌گسیختگی ملی ایران شود. میراثی که صفویه و اشغالگران غلزایی برای نادرشاه باقی گذاشتند، اوضاع آشفته و خطرناکی بود. در این اوضاع و احوال، نادرشاه وظیفه تاریخی خود را در برقراری ثبات و احیاء حدود و ثغور کشور و اتحاد آن می‌دانست (اسدپور، ۱۳۸۷ :۱۲۵). پس از برقراری امنیت و آرامش و شکل دادن به اوضاع سیاسی و نظامی، نادرشاه در پی احیای تجارت و بازرگانی، به‌طور کلی احیای اقتصادی کشور برآمد. از این روی تجارت و دریانوردی تجاری در خلیج فارس مورد توجه واقع شد. نکته قابل تأمل در مورد نگرش نادرشاه به مقوله خلیج فارس آن است که نادر به نقش و میزان حضور عناصر ایرانی در بازرگانی خلیج فارس با تکیه بر عناصر بومی و محلی که با هدف احیای هویت ملی ایران صورت می‌گرفت، در این منطقه بهای فراوانی می‌داده است. به عبارت بهتر، گفتنی است که پیوستگی تاریخ سلطنت و حکومت

نادرشاه با امور خلیج فارس، ناشی از اجبار و ناگزیری نادرشاه در گرایش به سوی آن نبود، آن‌گونه که کریم خان زند بود، بلکه ناشی از گفتمان مسلط بر سیاست‌ها و اندیشه‌های نادر شاه و توجه ویژه او به مسائل خلیج فارس به‌شمار می‌رفت. به عبارت بهتر نادرشاه خود به سوی خلیج فارس رفت نه آن که به سوی آن رانده شد (همان :۱۲۶). نادر شاه سیاست‌های اقتصادی خود را بر محوریت دریا و خلیج فارس متمرکز کرده بود. از همین روی بود که با قدرت‌گیری وی تجارت و بازرگانی خلیج فارس جان تازه‌ای گرفت (لوریمر ،۱۳۷۹: ۱۲۱). تکیه نادر شاه برای رونق دادن به امور تجاری و اقتصادی خلیج فارس عناصر و نیروهای ایرانی در خلیج فارس بود. در واقع شاه افشار با پی بردن به ضعف ایران در خلیج فارس، در صدد آن بود که با یک‌دست نمودن نواحی ساحلی خلیج فارس اقتدار از دست رفته ایران را بازیابد و با تقویت اقتصاد و ایجاد نیروی دریایی مقتدر هویت ملی ایرانیان را بار دیگر در خلیج فارس احیاء نماید (رائین، ج۲، ۱۳۵۰ :۶۳۱).

اقدامات نادرشاه در خلیج فارس چندان خوشایند قدرت‌های اروپایی نبود، چرا که به علت تلاش دائمی وی برای کنترل امور خلیج فارس و اعاده حاکمیت ایران بر سرتاسر کرانه‌های آن، به‌ویژه کنترل امور تجاری و دریانوردی و نیز به علت تلاش‌های او برای راه‌اندازی ناوگان دریایی در خلیج فارس، منابع اروپایی اعم از انگلیسی‌ها و یا هلندی‌ها از اقدامات او استقبال نکرده و تمام تلاش‌هایش را بیهوده قلمداد نموده‌اند (کرزن، ۱۳۷۳، ج۲ :۴۷۳). یکی از علل استقبال سرد اروپایی‌ها و منابع آنان از اقدامات نادرشاه در خلیج فارس همانا تمایل آن‌ها به تضعیف موقعیت ایران در خلیج فارس و کنترل امور تجاری و کشتیرانی آن توسط کمپانی‌های اروپایی می‌باشد و لذا حضور منحصربه‌فرد نادر شاه در خلیج فارس سازگاری منطقی با منافع آنان نداشت (اسدپور، ۱۳۸۷ :۱۳۲). علل توجه این شاه به امور خلیج فارس گذشته از احیای هویت ملی ایران می‌بایست در آسیب‌ها و خسارت‌هایی دانست که ایران در زمان سلطه غلزایی‌ها در پیوند با امور تجاری و مالی خلیج فارس متحمل شده بود. به عبارت دیگر همان‌گونه که حضور غلزایی‌ها در اصفهان موجب نابودی حاکمیت ایران در خلیج فارس و بسط قدرت اعراب، به‌ویژه اعراب مسقط شد، حضور آنان در کشور باعث ضعف و زوال منابع اقتصادی و تجاری ایران در خلیج فارس و متعاقب آن سود و گسترش منافع اعراب گردید (همان: ۱۳۳). قدرت رو به گسترش اعراب مسقط در اواخر صفویه حیات اقتصادی بنادر شمالی خلیج فارس و موقعیت تجاری و اقتصادی ایرانیان را به خطر انداخته بود تا بدانجا که بندرعباس و بندر کنگ تحت تأثیر اقدامات امامان مسقط رو به زوال گذاشتند. از این روی نادر شاه که به دنبال اعائده حیثیت ایران در خلیج فارس بود با از رونق انداختن بصره، حمله به عمان و بحرین در صدد ممانعت از قدرت‌گیری اعراب به رهبری مسقط و عمان در منطقه خلیج فارس برآمد. نادر شاه در یک اقدام از پیش اندیشیده شده در صدد تعامل و ارتباط با کمپانی‌های تجاری اروپایی در خلیج فارس با هدف تأسیس ناوگان دریایی برآمد.

اقدام بعدی نادرشاه بنیان‌گذاری بوشهر جدید با نام «ابوشهر» بود. بندر بوشهر که حیات خود را مدیون سیاست‌های دریایی نادرشاه است، از همین دوره در تاریخ سیاسی و تجاری خلیج فارس ظاهر گردید. ظهور این بندر و رشد و ترقی آن که در جهت جلوگیری از رشد و توسعه کانون‌های تجاری غیر ایرانی در خلیج فارس عملی شد، یکی از اهداف درازمدت نادرشاه را در پیوند با خلیج فارس که همان بازگرداندن هویت و غرور ملی به ایرانیان در این منطقه بسیار مهم بود نشان می‌دهد. نادرشاه با ایجاد حکومت مقتدر، منسجم و یکپارچه و با اعاده نظم و امنیت که شرط اصلی و فوری برای گسترش تجارت است به تقویت و تحکیم روابط و مناسبات تجاری بنادر ایرانی فعال در خلیج فارس با نواحی درونی کشور کمک فراوان کرد. از سوی دیگر او با حمایت از بازرگانی خارجی و راه‌اندازی ناوگان دریایی ایران در خلیج فارس، زمینه‌های رشد تجارت و دریانوردی ایران را در این منطقه و اقیانوس هند به وجود آورد. بندر بوشهر که در زمان نادرشاه تأسیس شده بود به مرکزی مهم برای نمایندگی‌های تجاری داخلی و خارجی تبدیل گردید. این روند در دوران کریم خان زند ادامه یافته و در دوران قاجار به اوج خود رسید (مشایخی، ۱۳۹۴ :۱۹). در واقع بوشهر در زمان قاجار به‌ویژه نیمه‌های دوم قرن نوزدهم و همزمان با عصر ناصرالدین شاه قاجار تبدیل به مهم‌ترین بندر تجاری ایران و دروازه فکری فرهنگی و اقتصادی ایران شد که این امر بیانگر و نماد یک بندر تمام ایرانی با یک هویت اصیل در خلیج فارس به‌شمار می‌رفت. به‌طوری که می‌توان اذعان داشت تاریخ دریانوردی و بازرگانی ایران در قرن نوزدهم میلادی/سیزدهم هجری با نام بوشهر گره خورده است (وثوقی، صفت گل، ج۳، ۱۳۹۵ :۸۹۳)، بوشهری که در این زمان تداعی‌کننده هویت ایرانیان در خلیج فارس به‌شمار می‌رفت.

نتیجه‌گیری

نقش خلیج فارس در معادلات منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای ایران در طول تاریخ خود از عصر باستان تا به دوران معاصر جایگاه درخور و شایسته‌ای به این آبراه استراتژیک بخشیده است. توجه حکومت‌ها و دولت‌های گوناگون از عصر باستان تا به دوران اسلامی و دوران معاصر موجب رشد و رونق بنادر و جزایر خلیج فارس گردید. توسعه بنادر و جزایر ساحلی ایران در خلیج فارس موجب ایجاد و احیای مراکز تمدنی و سکونتگاهای گوناگونی در این بنادر به محوریت عنصر ایرانی گردید. با استقرار ایرانیان و برتری آنان در خلیج فارس، هویت ایرانی نیز در این منطقه تقویت و تثبیت شد. لازم به ذکر است که اگرچه ایرانیان در مقاطع گوناگون تاریخی در مقابل اقوام مهاجم مغلوب و ناکام ماندند اما به دلیل غنای فرهنگی و تمدنی ایران که خلیج‌فارس نیز بخشی از این حوزه تمدنی بود هویت ایرانی در نواحی ساحلی ایران متناسب با زمان و دوره تاریخی خود باز تولید شده و فرهنگ غالب را به خود جذب نموده و از قِبَل آن گونه‌ای فرهنگ مختص به خود را که عنصر ایرانی در آن دست بالاتر را داشت، تولید می‌کرد.

سوای از عصر باستانی ایران که در آن هویت ایرانیان در آن دوران الگوی مناسبات تجاری و سیاسی کرانه‌های شمالی و جنوبی خلیج فارس محسوب می‌شد، در دوران اسلامی و در قرون نخستین اسلامی بنادر ایرانی چون سیراف و هرمز به‌عنوان نماد اصلی هویت و تفکر ایرانیان نقش مهمی در خلیج فارس ایفا نمودند. در دوران اسلامی تا به دوران معاصر اگرچه بنا به مقتضیات زمانی توجه دولت‌هایی چون صفویه به غرب ایران معطوف بود، اما از همین مقطع و دوران شاه عباس اول اقداماتی برای احیای هویت ایرانی در خلیج فارس با فتح هرمز از دست استعمارگران پرتغالی صورت گرفت.

با زوال صفویان انسجام سیاسی و اقتصادی و اجتماعی خلیج فارس نیز با هجوم اعراب مسقط از دست رفت و به دنبال آن هویت ایرانیان در خلیج فارس با خطرات اساسی رویارو شد. از این روی با قدرت‌گیری نادرشاه افشار، این شاه ایران‌دوست که اهمیت منطقه‌ای خلیج فارس را در قوام هویت ملی و منافع ملی ایرانیان درک کرده بود، با توجه به تحولات سیاسی و اجتماعی خلیج فارس، در اندیشه بازپس‌گیری این منطقه مهم از دست اعراب عمان و بحرین افتاد و با هدف احیای هویت ملی ایرانیان و برتری دادن به بنادر ایرانی چون بوشهر در صدد تأمین منافع ایران در خلیج فارس برآمد. اقدام نادرشاه در تأسیس بنادر مهمی چون بوشهر در خلیج فارس و همچنین تأسیس ناوگان دریایی را می‌توان در راستای تقویت هویت ملی ایران تعریف نمود. توجه نادرشاه به امور خلیج فارس موجب رشد و رونق بنادر ایرانی به محوریت بندر بوشهر گردید که این روند در دوران کریم خان زند نیز ادامه یافت و در قرن نوزدهم میلادی و دوران قاجاریه با شکوفایی بوشهر و تبدیل شدن آن به‌عنوان مرکز بنادر و جزایر خلیج فارس که نمادی از هویت ملی ایرانیان بود به اوج خود رسید.

منابع

آرشیو موزه منطقه‌ای خلیج فارس بوشهر (۱۳۹۹). گالری سوم، هخامنشیان، اشکانیان، ساسانیان.

ابن بلخی (۱۳۸۵). *فارسنامه*. تصحیح نیکلسون و گای لسترنج، انتشارات اساطیر، تهران.

ابن حوقل (۱۹۳۸). *صوره الارض*. ج۱، دار صادر، بیروت - لبنان .

اسدپور، حمید (۱۳۸۷). *تاریخ اقتصادی و سیاسی خلیج فارس در عصر افشاریه و زندیه*. انتشارات مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران.

اصطخری، ابو ابراهیم (۱۳۴۰). *مسالک و ممالک*. به کوشش ایرج افشار، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.

اصطخری، ابو ابراهیم (۱۳۸۶). *مسالک و ممالک*. به اهتمام ایرج افشار، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.

اقتداری، احمد (۱۳۸۹). *خلیج فارس از دیرباز تا کنون*. خلیج فارس دریای پرماجرای ایرانی، یکصد سال کشمکش پس از پنج هزار سال جنگ و ستیز در گاهواره تمدن، انتشارات امیر کبیر، تهران.

بیرونی، ابوریحان (۱۳۱۸). *التفهیم*. تصحیح جلال همایی، انتشارات انجمن آثار ملی، تهران.

پیرنیا، حسن (۱۳۷۰). *تاریخ ایران باستان*. ج ۱و ۲، انتشارات دنیای کتاب، تهران.

دریایی، تورج (۱۳۹۱). *ناگفته‌های امپراتوری ساسانیان*. ترجمه آهنگ حقانی و محمود فاضلی بیرجندی، انتشارات دنیای هزاره‌های باستان، تهران.
دوران، بهزاد (۱۳۸۵). گزارش طرح تحقیقاتی هویت اجتماعی. فاز اول، *پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی*، تهران.
رائین، اسماعیل (۱۳۵۰). *دریانوردی ایرانیان ج۱ و ۲*. انتشارات باشگاه ادبیات، تهران.
ستوده، حسینقلی (۱۳۵۲). تقسیمات کشوری در زمان داریوش کبیر. *مجموعه مقالات دومین کنگره تحقیقات ایرانی*. به اهتمام حمید زرین کوب، دانشگاه مشهد.
ستوده، منوچهر (۱۳۷۲). *حدود العالم*. انتشارات طهوری، تهران.
سدیدالسلطنه، محمد علی خان (۱۳۷۰). *تاریخ مسقط و عمان، بحرین و قطر و روابط آن‌ها با ایران*. به اهتمام احمد اقتداری، انتشارات دنیای کتاب، تهران.
سهراب (۱۳۴۷ق). *عجایب الاقالیم السعبه الی نهایه العماره*. انتشارات آدولف هولزهوزن، وین - اتریش.
عبید الله بن عبد الله، ابن خردادبه (۱۸۸۹م). *المسالک و ممالک*. دار صادر، بیروت.
کخ، هاید ماری (۱۳۷۸). *پژوهش‌های* هخامنشی، ترجمه امیر حسین شالچی. انتشارات آتیه، تهران.
کرزن، لرد جرج. ن (۱۳۷۳). *ایران و قضیه ایران*. ج۱و ۲، ترجمه غلامعلی و وحید مازندرانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
گل محمدی، احمد (۱۳۸۱). *جهانی شدن فرهنگ و هویت*. نشر نی، تهران.
گودرزی، حسین (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی هویت در ایران. مؤسسه مطالعات ملی ،تهران.
لوریمر، جان گوردون (۱۳۷۹). *راهنمای خلیج فارس مختصر (درباره استان بوشهر)*. ترجمه محمد حسن نبوی، انتشارات نوید، شیراز.
مجتهد زاده ،پیروز (۱۳۵۴). *جغرافیای تاریخی خلیج فارس*. انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
مستوفی، حمدالله (۱۳۸۹). *نزهه القلوب*. تصحیح جای لسترنج، انتشارات اساطیر،تهران.
مسعودی، (بی‌تا). *التنبیه و الاشراف*. تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، دارالصادی، القاهره.
مشایخی، عبدالکریم (۱۳۹۴). *سید محمد رضا تاجر کازرونی فخرالتجار بوشهر در دوران قاجار*. انتشارات صفحه سفید، تهران.
مقدسی، ابو عبدالله (۱۳۶۲). *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*. به کوشش علی نقی منزوی، شرکت مولفان و مترجمان ایران، تهران.
مقدم، عباس (۱۳۹۴). *کاوش‌های باستان‌شناسی در گورستان چگاسفلی (تل چگاسفلی): فصل نخست*. انتشارات پژوهشگاه میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری، تهران.
نور بخش، حسین (۱۳۶۹). *جزیره قشم و خلیج فارس*. انتشارات امیر کبیر، تهران.
هردوت (۱۳۵۷). *تواریخ*. ترجمه وحید مازندرانی، انتشارات فرهنگستان ادب و فرهنگ ایران، تهران.
واندنبرگ، لوئی (۱۳۷۹). *باستان‌شناسی ایران*. ترجمه عیسی بهنام، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
وثوقی، محمد باقر (۱۳۸۴). *تاریخ خلیج فارس و ممالک همجوار*. انتشارات سمت، تهران.
وثوقی، محمد باقر (۱۳۸۹). *علل و عوامل جابه جایی کانون‌های تجاری در خلیج فارس*. انتشارات پژوهشکده تاریخ اسلام، تهران.

وثوقی، محمد باقر، و صفت گل، منصور (۱۳۹۵). *اطلس تاریخ بنادر و دریانوردی ایران*. انتشارات سازمان بنادر ایران، تهران.
ویسهوفر، یوزف (۱۳۷۷). *ایران باستان*. ترجمه مرتضی ثواقب فر، انتشارات ققنوس، تهران.

مقاله‌های فارسی

اسدپور، حمید (۱۳۹۲). جنبش ملی بنادر و جزایر خلیج فارس علیه اشغالگران پرتغالی نیمه اول قرن دهم هجری / نیمه اول قرن شانزدهم میلادی. *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، فروردین ماه، شماره ۱۷۹.
چمنکار، محمدجعفر (۱۳۸۸). جایگاه خلیج فارس و دریای عمان در سیاست خارجی ایران عصر هخامنشی. فصل‌نامه *تاریخ روابط خارجی*، شماره ۴۱ .
چمنکار، محمدجعفر (۱۳۹۱). جایگاه جزیره کیش در تجارت دریایی عصر ملوک محلی بنی قیصر، دو فصل‌نامه پژوهش نامه *تاریخ‌های محلی ایران*، سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان.
سرفراز، علی‌اکبر (۱۳۵۰). کشف کاخی از عهد کوروش کبیر در ساحل خلیج فارس. مجله *باستان‌شناسی و هنر ایران*، شماره ۸-۷.
مجتهدزاده، پیروز (۱۳۷۵). نام خلیج فارس در درازای تاریخ. *اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، سال ۱۰، شماره ۱۰-۹، خرداد و تیر ماه.
محمودی، علی (۱۳۹۳). اسطوره‌های کهن و نگرش معاصر ایرانیان به روابط بین الملل. فصل‌نامه *روابط خارجی*، سال ششم، شماره چهارم.
وثوقی، محمد باقر (۱۳۹۰). نخستین موج مهاجرت جنوب به شمال در خلیج فارس و نواحی مجاور آن. نشریه *پژوهش‌های ایرانشناسی*، پاییز و زمستان، سال اول، شماره اول.
وثوقی، محمدباقر (۱۳۸۳). پس از یک هزار سال باز هم سیراف. نشریه *نامه انجمن*، شماره۱۶.
وثوقی، محمدباقر (۱۳۸۶). تاملی بر منشأ نژادی ملوک هرموز. نشریه *دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، دانشگاه تهران، سال پنجاه و هشتم، شماره دو.

منابع انگلیسی

Thompson Andrew (2001). National Identities and human agency the sociological Review- vol49 .No.1.Feb.

نقد و بررسی برخی از گزاره‌های موجود در ادبیات جنبش‌های قوم‌گرایانه در ایران معاصر

مهدی زیبائی[1]، علی دودانگه[2]

چکیده

کشور ایران مانند اکثریت قریب به اتفاق کشورهای جهان از اقوام مختلفی تشکیل شده است و از حیث تنوع قومی دهمین کشور جهان می‌باشد. هرچند ایران از قومیت‌های گوناگونی برخوردار است، اما مردم آن فراتر از قومیت‌ها، یک مای بزرگ‌تری به نام ملت ایران را شکل می‌دهند. تعریف و تقویت هویت ملی فراگیر در این نوع کشورها از اهمیت بالایی برخوردار است، اما در ایران سیاست‌های کلان متخذه در برخی از دولت‌ها در چارچوب نفی تاریخ ایران پیش از اسلام فرصت مناسبی برای گسترش تفکرات خود در اختیار قوم‌گرایان قرار داده است. در همین راستا جنبش‌های قوم‌گرایانه از یک سو به دلیل گسترش و آسانی ارتباطات و از سوی دیگر به دلیل سواد پایین تاریخی و سیاسی مردم، فرصت می‌یابند که گزاره‌های به ظاهر درستی را مطرح کرده و با کمک آن‌ها به بسط اندیشه‌های ضد ملی خود بپردازند. در این پژوهش با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی مواردی چون نفی هویت ایرانی، ادعای تأثیر عدم آموزش به زبان اقوام بر یادگیری کودکان، ادعای سلطه قوم فارس در دوره‌های پهلوی و جمهوری اسلامی، تحلیل قومی از وقایع و افراد غیرقومی، سوءاستفاده از تفاوت ساختاری زبان فارسی با دیگر زبان‌ها برای تخریب زبان فارسی و ارائه آمارها و اطلاعات غیر واقع بررسی شد. سپس با استفاده از شواهد نقض و دلایل تاریخی به نقد و بررسی در جهت رد آن‌ها پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: ایران، هویت ملی، هویت قومی، جنبش‌های قوم‌گرایانه.

---

۱. استادیار روابط بین الملل، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره). zibaei@soc.ikiu.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره). a.dodangeh@edu.ikiu.ac.ir

مقدمه

امروزه کمتر کشوری در جهان وجود دارد که از نظر قومیتی یکپارچه باشد و نتوان شاهد تنوع و تکثر قومی در آن بود. کشور ایران نیز مانند اکثریت قریب به اتفاق کشورهای جهان از اقوام مختلفی تشکیل شده است و از حیث تنوع قومی دهمین کشور جهان محسوب می‌شود. در این گونه کشورها در کنار یا در مقابل هویت ملی، اقوام و اقلیت‌ها با تکیه بر خرده فرهنگ‌های مشترک بین خود اقدام به تعریف هویت‌هایی می‌کنند که باعث تمایز بین آن‌ها و سایر شهروندان می‌شود. مطالعه و کنکاش در تاریخ معاصر ایران نشان‌دهنده این است که با کاهش قدرت دولت مرکزی گرایش‌های قوم‌گرایانه در سراسر ایران افزایش می‌یابد. بروز و ظهور جنبش‌های قوم‌گرایانه در برهه‌هایی مانند اواخر دوره قاجار و تأسیس شاهنشاهی پهلوی، جنگ جهانی دوم، سال‌های نخست پس از انقلاب ۱۳۵۷ و در اواخر دهه ۱۳۸۰ شمسی شاهدی بر این ادعا است. البته این موضوع را نمی‌توان به منزله تمایز کلی هویت‌های ملی و قومی دانست؛ چرا که پذیرش چندگانگی قومی در ایران و تعریف هویت قومی در راستای یک مای مشترک ضمن احترام به تنوع، باعث تقویت یکپارچگی ملی می‌شود.

برخی از جریان‌های قوم‌گرا در ایران تحت عناوینی چون هویت‌طلب و یا هویت‌خواه در سال‌های اخیر در تلاش هستند تا با بازتعریف هویت قومی، هویتی در تضاد با تاریخ و هویت فرهنگی ایران برای خود تعریف کرده و خود را جدای از ایران بدانند. در همین راستا این جنبش‌ها از یک سو به دلیل گسترش و آسانی ارتباطات و از سوی دیگر به دلیل سواد پایین تاریخی و سیاسی مردم، فرصت می‌یابند که گزاره‌های به ظاهر درستی را مطرح کنند و با کمک آن‌ها به بسط اندیشه‌های ضد ملی خود بپردازند. در این پژوهش با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی مواردی چون نفی هویت ایرانی، ادعای تأثیر عدم آموزش به زبان اقوام بر یادگیری کودکان، ادعای سلطه قوم فارس در دوره‌های پهلوی و جمهوری اسلامی، تحلیل قومی از وقایع و افراد غیر قومی، سوءاستفاده از تفاوت ساختاری زبان فارسی با دیگر زبان‌ها برای تخریب زبان فارسی و ارائه آمارها و اطلاعات غیر واقع را بررسی کرده و سپس با استفاده از شواهد نقض و دلایل تاریخی به نقد و بررسی در جهت رد آن‌ها می‌پردازیم.

رشد بیش از حد این‌گونه هویت‌های قومی می‌تواند هویت ملی و یکپارچگی ملت را تحت الشعاع قرار دهد. از طرفی شاهد آنیم که در برخی از مناطق برخی سیاست‌مدران به منظور رسیدن به مقاصد سیاسی خود اقدام به تحریک احساسات قومی افراد کرده و به اختلافات قومی دامن می‌زنند. حال نظر به گسترش روزافزون فناوری و آسان شدن ارتباطات بیم آن می‌رود چنین تفکراتی گسترش داشته و بر سایر شهرهایی که دارای تنوع قومی هستند، نفوذ کند. همین مسأله در کنار مسائلی چون تکثر قومی در سراسر ایران، وجود اقوام مشابه در دو سوی مرزها و تفکرات الحاقی برخی از دولت‌های همسایه باعث چندین برابر شدن اهمیت شناخت تفکرات نیروهای قومگرا و روش‌های آن‌ها جهت نفوذ در اذهان مخاطبین می‌شود.

در زمینه ادبیات و پیشینه نزدیک‌ترین پژوهش به مقاله حاضر مقاله‌ای با عنوان «هویت ایرانی و چندگانگی قومی» از عبدالله رمضان‌زاده و محمدعلی بهمنی قاجار می‌باشد. پژوهشگران در این مقاله محورهایی چون نفی هویت ایرانی، بی‌ارزش نشان دادن پیشینه تمدن و فرهنگ ایرانی، ادعای سلطه قوم فارس و ادعای تسخیر چند استان در عصر رضا شاه پهلوی را که توسط برخی از نیروهای قوم‌گرا به کار برده می‌شود، بررسی می‌کنند. در ادامه به بررسی دلایلی چون ساختار دودمانی قدرت سیاسی، کم‌توجهی به هویت‌های قومی و تمرکزگرایی سیاسی در حکومت‌های پهلوی و جمهوری اسلامی که بر قوم‌گرایی مؤثرند می‌پردازند. در آخر نیز راهکارهایی چون پذیرش چندگانگی فرهنگی ایران، نیرومند کردن فرهنگ یگانه ایران، اهمیت دادن به پراکندگی جغرافیایی اقوام در ایران، تعریف فراگیر از هویت ایرانی و پیروی از اندیشه‌های بزرگان ایرانی همچون فردوسی را برای کاهش قوم‌گرایی افراطی و تحکیم همبستگی ملی در ایران ارائه می‌دهند.

روش پژوهش

در این پژوهش ابتدا با استفاده از روش تحلیل گفتمان اقدام به استخراج گزاره‌ها و روش‌های موجود در ادبیات قوم‌گرایی می‌کنیم. سپس با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به بررسی مواردی چون نفی هویت ایرانی، ادعای تأثیر عدم آموزش به زبان اقوام بر یادگیری کودکان، ادعای سلطه قوم فارس در دوره‌های پهلوی و جمهوری اسلامی، تحلیل قومی از وقایع و افراد غیر قومی، سوءاستفاده از تفاوت ساختاری زبان فارسی با دیگر زبان‌ها برای تخریب زبان فارسی و ارائه آمارها و اطلاعات غیر واقع پرداخته و در آخر با استفاده از شواهد نقض و دلایل تاریخی به نقد و بررسی در جهت رد آن‌ها می‌پردازیم.

چهارچوب مفهومی پژوهش

در این بخش قصد داریم به بررسی چارچوب مفهومی پژوهش بپردازیم. بدین منظور ابتدا مفاهیمی چون هویت، هویت ملی و هویت قومی را از نظر لغوی و اصطلاحی بررسی کرده و در ادامه به مطالعه تعاریف مختلف این واژه‌ها در حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی می‌پردازیم.

- هویت

هویت معادل واژه "Identity" از ریشه "Idem" در زبان انگلیسی به معنای مشابه و یکسان است. خود واژه هویت کلمه عربی است. این کلمه از هو یعنی او که ضمیر غایب مفرد مذکر است می‌آید (سخاوتی فر، ۱۳۸۶: ۴۶). در فرهنگ فارسی عمید برای واژه هویت معادل‌هایی چون شخصیت، ذات، هستی، وجود و حقیقت شیء یا شخص که مشتمل بر صفات جوهری او باشد، آمده است. فرهنگ واژگان سره هم معناهایی چون چه بود، نام و نشان و کیستی ذیل واژه هویت می‌آورد (سایت واژه‌یاب، هویت). هویت مجموعه گزاره‌هایی را شامل می‌شود که کیستی و چیستی انسان در سایه آن

قابل تعریف است. هویت را می‌توان یکی از مهم‌ترین مفاهیم علوم سیاسی و به صورت عام‌تر علوم اجتماعی دانست که دارای یک ماهیت پارادوکسیکال می‌باشد؛ زیرا هم‌زمان که به تعریف کیستی فرد و ویژگی‌های او می‌پردازد، از طرفی نیز به بیان وجوه تمایز بین او و دیگری پرداخته و مرز میان آن‌ها را تبیین می‌کند.

آنتونی گیدنز، جامعه‌شناس بریتانیایی، مفهوم هویت را این‌چنین تشریح می‌نماید: «مفهوم هویت در جامعه‌شناسی مفهومی چندبعدی است و می‌توان به چند طریق درباره آن بحث کرد. به بیان کلی، هویت به درک و تلقی مردم از این که چه کسی هستند و چه چیزی برای‌شان معنادار است مربوط می‌شود» (گیدنز، ۱۳۸۶: ۴۵). هویت افراد تنها متکی به یک هویت واحد نیست؛ بلکه به منابع متعدد هویتی وابسته است. شخصی می‌تواند همزمان هویت ملی، هویت دینی، هویت قومی، هویت جنسی، هویت جنسیتی، هویت طبقاتی، هویت سیاسی و هویت‌های خاص دیگری داشته باشد. در گذشته هویت افراد تنها وابسته به منابع محدودی چون خانواده، گروه خویشاوندی و اجتماع قومی بود اما امروزه با گسترش ارتباطات، ظهور رسانه‌های آزاد که ضامن گردش آزاد اطلاعات هستند، افزایش مطالعه افراد و گسترش تفکرات اومانیستی این خود فرد است که شاکله هویت خود را شکل می‌دهد، یعنی خود ماییم که تصمیم می‌گیریم که هستیم، از کجا آمده‌ایم، به کجا رهسپاریم و پس از رسیدن به خود آگاهی به‌طور دائم در حال بازآفریدن هویت‌های خود هستیم.

- هویت ملی

ملیت معادل واژه "nationality" به معنای وابستگی به یک کشور می‌باشد. لغت‌نامه دهخدا ملیت را به معنی تابعیت معنی می‌کند و آن رابطه‌ای است سیاسی که فردی را به دولتی مرتبط می‌سازد؛ به‌طوری که حقوق و تکالیف اصلی وی از همین رابطه ناشی می‌شود (سایت واژه یاب، ملیت). واژه‌های ملت و ملیت از واژه "nation" به معنی تولد یا نیای مشترک، برگرفته شده است. محققان سیاسی معانی مختلفی را برای این واژه ارائه داده‌اند. آلفرد زیمون ملیت را شکلی از احساسات مشترک برآمده از شور و شوق، صمیمیت و شکوه خاص مربوط به میهن تعریف می‌کند. اوپنهایمر ملیت را نوعی از آگاهی می‌داند که به واسطه آن ملت به وجود می‌آید (عالم، ۱۳۹۱: ۱۵۲-۱۵۳). بدون تردید عام‌ترین و مهم‌ترین سطح از هویت را باید هویت ملی در نظر گرفت، چرا که دولت‌ها معمولاً با دال مرکزی قرار دادن هویت ملی در تبلیغات و فرایند تشکیل و جامعه‌پذیری خود در تلاش هستند اکثریت افراد جامعه را با هم متحد کرده و با تعریف هویت ملی به‌عنوان ارزش مشترک تعریف تمام‌شمولی از ما در برابر دیگری ارائه دهند. آنتونی اسمیت، استاد دانشکده اقتصاد لندن، هویت ملی را باز تولید و باز تفسیر دائمی الگوی ارزش‌ها، نمادها، خاطرات، اسطوره‌ها و سنت‌هایی که میراث ملت‌ها را تشکیل می‌دهند، تعریف می‌کند (اسمیت، ۱۳۸۳: ۳۰). احمد اشرف در تعریف هویت ملی می‌گوید: «هویت ملی از تصور تمایز و رویارویی میان ما یا خودی‌ها در برابر دیگران یا

بیگانگان نشأت می‌گیرد. این احساس دوگانگی میان ما و دیگران اگر در حد اعتدال و معقول باشد می‌تواند همچون نیرویی برای هم‌یاری و اعتلای فرهنگی ظاهر شود اگر به قلمرو تعصبات، دشمنی‌ها و کینه‌توزی‌ها درآید نیرویی ویرانگر خواهد شد، زاینده دشمنی و ستیزه‌جویی» (اشرف و دیگران، ۱۴۰۰: ۲۲).

گرایش به هویت ملی و ایران دوستی همیشه در طول تاریخ در بین ایرانیان رواج داشته است، ولی وقوع حوادث مختلفی باعث افزایش و یا کاهش میزان هویت ملی شده است. حکومت پهلوی را می‌توان حکومتی هم‌راستا با هویت ملی ایرانیان دانست، چون در این سلسله با اقداماتی چون تغییر نام کشور از پرشیا به ایران در زبان‌های خارجی در ۱۳۱۴، تأکید به ریشه آریایی مردم، انتخاب عنوان آریامهر از سوی محمدرضا شاه، برپایی جشن‌های ۲۵۰۰ ساله، تغییر تقویم ایران از شمسی به شاهنشاهی سعی می‌شد تا تفکر ملی‌گرایی با تأکید بر هویت تاریخی ایرانیان ترویج یابد. در ایران معاصر بروز اتفاقات و یا تفکراتی در سطح ملی یا فراملی چون تفکرات جهان وطنی، تغییر مرزها به سبب فروپاشی شوروی، بروز تفکرات قوم‌گرایانه و غلبه تفکر اسلام‌گرایانه بعد از انقلاب ۵۷ باعث ضربه زدن به هویت ملی شده است.

- هویت قومی

کلمه قوم معادل اصطلاح "Ethnic" به کار گرفته شده که از کلمه یونانی اتنیکوس و صفت اتنوس ریشه گرفته و به معنی مردم یا ملت اشاره دارد (سخاوتی فر، ۱۳۸۶: ۶۷). در فرهنگ فارسی عمید در تعریف قومیت، عبارت وابستگی و دلبستگی به قوم و امت خود آمده است. فرهنگ فارسی معین نیز قومیت را اشتراک گروهی از مردم در تاریخ و زبان و آداب و رسوم که عامل پیوند و اتحاد بین آنان است، تعریف می‌کند (سایت واژه‌یاب، قومیت). قوم گروهی از انسان‌ها است که اعضای آن دارای ویژگی‌های نیایی و اصل و نسبی یکسان یا مشترک هستند. همچنین گروه‌های قومی غالباً دارای مشترکات فرهنگی، زبانی یا دینی هستند که ممکن است به اجداد آن‌ها برگردد و یا بر اساس عوامل دیگر به وجود آمده باشد (سنایی، ۱۳۹۶: ۹۶). هری تاجفل، روان‌شناس لهستانی که از پیشگامان مطالعه در مورد هویت اجتماعی بود، هویت قومی را بخشی از مفهوم فرد می‌داند که از آگاهی او نسبت به عضویتش در یک گروه قومی با ارزش‌ها و احساسات مربوط به آن ناشی می‌شود (قربان‌پور، ۱۳۹۱: ۱۸). دکتر علی الطائی، نویسنده کتاب بحران هویت قومی در ایران، هویت قومی را مجموعه خاص از عوامل عینی، ذهنی، فرهنگی، اجتماعی، عقیدتی و نفسانی می‌داند که در یک گروه انسانی متجلی می‌شود و آن را نسبت به دیگر گروه‌ها متمایز می‌سازد؛ زیرا که این هویت با واقعیت همان گروه منطبق است (الطائی، ۱۳۸۲: ۱۵۸).

روش‌ها و گزاره‌های موجود در ادبیات قوم‌گرایی

همان‌طور که پیشتر بیان شد ایران کشوری است که از اقوام مختلفی تشکیل شده است، اما این اقوام فراتر از هویت قومی، خود را وابسته به هویت گسترده‌تری موسوم به هویت ملی می‌دانند. با این وجود در سال‌های اخیر برخی از جریان‌های قوم‌گرا در ایران تحت عناوینی چون هویت‌طلب و یا هویت‌خواه در تلاش هستند تا با بازتعریف هویت قومی، هویتی در تضاد با تاریخ و هویت فرهنگی ایران برای خود تعریف کرده و خود را جدای از ایران بدانند. در همین راستا این جنبش‌ها گزاره‌های به ظاهر درستی را مطرح کرده و با کمک آن‌ها به بسط اندیشه‌های ضد ملی خود می‌پردازند. در ادامه قصد داریم برخی از مهم‌ترین گزاره‌ها و روش‌های مورد استفاده آن‌ها را معرفی کرده و پس از ارائه شواهد نقض و دلایل تاریخی به نقد و بررسی در جهت رد آن‌ها می‌پردازیم.

- نفی هویت ایرانی

یکی از فراگیرترین مفاهیمی که مرکزگریزان در ادبیات و رسانه‌های‌شان می‌گویند و حول آن قلم می‌رانند، نفی هویت ایران است. آن‌ها ذیل این عنوان گزاره‌های متعدی جهت زیر سؤال بردن تاریخ و هویت ایرانیان مطرح می‌کنند که به جهت دوری از اطناب تنها یک مورد از این گزاره‌ها را که مهم‌ترین آن‌هاست، مورد بررسی قرار می‌دهیم. در این زمینه نیروهای ایران‌ستیز با برجسته کردن تغییر نام این کشور در مجامع بین‌المللی از «پرشیا» به «ایران» که در سال ۱۳۱۳ انجام شد، چنین می‌نمایند که گویی پیش از آن کشوری موسوم به ایران نبوده و این رخداد باعث تأسیس ایران شده است. در واقع تا پیش از آن ایران نیز همانند مصر و یا یونان در مجامع بین‌المللی نام متفاوتی داشته است. ایران را در کشورهای مختلف با نام‌هایی چون پرس، پرشیا، پرزین، پرسیا و پرسی می‌شناختند تا این که در سال ۱۳۱۳ رضا شاه ضمن مشورت با روشنفکران باستان‌گرا مانند سعید نفیسی، محمدعلی فروغی و سید حسن تقی‌زاده تصمیم گرفت تا نام واحد ایران برای این کشور در همه زبان‌ها در نظر گرفته شود. برای رد ادعای نیروهای مرکزگریز در ادامه قصد داریم به برخی اسناد و کتاب‌هایی که در دوره‌های مختلف نوشته شده و نام ایران در آن‌ها آمده است، اشاره کنیم.

نامه تنستر به گشنسپ: این نامه را تنستر، روحانی زرتشتی نزدیک به اردشیر بابکان، به گشنسپ، پادشاه طبرستان، نوشته است. ابن مقفع وقتی در اوایل قرن دوم هجری این نامه را به عربی برمی‌گرداند در دیباچه این اثر ارزشمند می‌افزاید: «چون اسکندر از ناحیه مغرب و دیار روم خروج کرد و چون ملک ایران‌شهر را بگرفت، جمله ابنای ملوک و بقایای عظما و سادات و قادات و اشراف اکناف به حضرت او جمع شدند» (مینوی، ۱۳۵۴: ۴۵).

معجم البلدان: یاقوت بن عبدالله حموی از ادبای قرن هفتم هجری بود که در بغداد متولد شد. او در جلد پنجم معجم البدان که دانش‌نامه‌ای موثق در زمینه تاریخ و جغرافی است، ایران را چنین توصیف

می‌کند: «ایرشهر و بعضهم یقول ایران‌شهر، والصحیح ان ایران‌شهر هی ما بین جیحون الی القادسیه» (یاقوت حموی، ۱۹۷۷: ۳۳۱). و یا در جای دیگر می‌نویسد ایران تشکیل شده از خراسان، سجستان (سیستان)، کرمان، مکران، اصبهان، جیلان (گیلان)، جرجان (گرگان)، آذربایجان و ارمنان که همه این‌ها یک واحد هستند و نام آن ایران است.

نظامی گنجوی: نظامی از شاعران پارسی گوی قرن ششم و هفتم هجری بود که علاوه بر شعر در نجوم، فلسفه و علوم اسلامی چون فقه، کلام و زبان عربی تبحر داشت. لغت ایران را بارها می‌توان در آثار نظامی یافت اما اوج تعریف نظامی از ایران در کتاب هفت پیکر است، آنجا که می‌گوید:

همه عالم تن است و ایران دل — نیست گوینده زین قیاس خجل
چون که ایران دل زمین باشد — دل ز تن به بود، یقین باشد

(نظامی، ۱۹۳۴: ۲۴)

شاهنامه فردوسی: شاهنامه را بدون شک می‌توان شناسنامه فرهنگ و هویت ایرانیان دانست. حکیم فرزانه توس که در قرن چهارم هجری می‌زیسته در جای جای اثر گران‌مایه خود از ایران نام به میان آورده است. نام ایران به دفعات در هر سه بخش اساطیری، پهلوانی و تاریخی شاهنامه تکرار شده است که در ادامه به دلیل محدودیت تنها به سه مورد که به‌عنوان اولین بار در هر بخش آمده اشاره می‌کنیم. فردوسی اولین بار در بخش اساطیری کلمه ایران را جایی به کار می‌برد که به واسطه تکبر و غرور فره ایزدی از جمشید دور می‌شود و مردم ایران به ضحاک روی می‌آورند.

از آن پس برآمد ز ایران خروش — پدید آمد از هر سوی جنگ و جوش
یکایک ز ایران برآمد سپاه — سوی تازیان بگرفتند راه
سواران ایران همه شاهجوی — نهادند یکسر به ضحاک روی
به شاهی برو آفرین خواندند — ورا شاه ایران زمین خواندند
کی اژدفاش بیامد چو باد — به ایران زمین تاج بر سر نهاد

(شاهنامه فردوسی، ۱۳۹۳: ۳۲)

فردوسی در بخش پهلوانی نخستین بار وقتی به ایران اشاره می‌کند که کاوه، سنبل ایستادگی ایرانیان در برابر استبداد حاکم، به خاطر کشته شدن فرزندانش و فرزندان ایران بر ضحاک می‌شورد. او که درفش کاویانی را پرچم خود کرده و همراه مردمی که از ظلم ضحاک به تنگ آمده‌اند، نزد فریدون می‌رود. اینجاست که فریدون می‌گوید:

کمر بسته‌ام لاجرم جنگجوی — از ایران بکین اندر آورده روی
سرش را بدین گرزه گاو چهر — بکوبم نه بخشایش آرم نه مهر

(همان، ۴۳)

در بخش تاریخی شاهنامه که با پادشاهی بهمن پسر اسفندیار (عده‌ای او را به اردشیر یکم، ششمین پادشاه هخامنشی، نسبت می‌دهند) آغاز و سقوط یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانی، پایان می‌یابد، بیشتر از بخش‌های قبل به ایران اشاره شده است. واژه ایران اولین بار وقتی استفاده می‌شود که فرامرز، پسر رستم، ماجرای اسیر شدن زال به دست سپاهیان بهمن به منظور کین‌خواهی از کشته شدن اسفندیار را روایت می‌کند:

ز ایران سپاهی چو ابر سیاه — بیاورد نزدیک ما کینه‌خواه
نیای من آن نامدار بلند — گرفت و به زنجیر کردش به بند
که بودی سپر پیش ایرانیان — به مردی بهر کینه بسته میان

(همان، ۸۹۳)

حزین لاهیجی: حزین شاعر، عارف، جهانگرد و جانورشناس اصفهانی بود که در قرن دوازدهم هجری می‌زیست. او را می‌توان آخرین شاعر بزرگ سبک هندی دانست. حزین در دیوان خود در بخشی از مثنوی فرهنگ‌نامه سرزمین ایران را چنین توصیف می‌کند:

بهشت برین است ایران زمین — بسیطش سلیمان‌وشان را نگین
بهشت برین باد جان را وطن — مبادا نگین در کف اهرمن

(حزین لاهیجی، ۱۳۶۲: ۵۸۰)

شاه طهماسب: او تأکید ویژه‌ای بر ایران به‌عنوان کشوری با حدود و ثغور مشخص داشت و از احساسات ایران‌گرایانه زیادی نیز بهره‌مند بود. چنانچه در نامه‌ای به سلطان سلیمان، امپراتور عثمانی، با سرزنش طمع وی به خاک ایران، به او ابراز می‌دارد: «به وسوسه بعضی شیاطین الانس به بروت مغرور گشته، خیال شاهان و هوای پادشاهی ملک ایران که بهترین روی زمین است و نشانه خلد برین است در دماغ او جا گرفته بود» (رمضان‌زاده و بهمنی قاجار، ۱۳۸۷).

عبدالنبی فخرزمانی قزوینی: او از شاعران قزوینی بود که در قرن یازدهم هجری در این شهر به سر می‌برد. او در اثر تنگناهای حاصل از آمدن صفویان به قزوین به هندوستان رفت. این شاعر بارها در اثر معروف خود، ساقی‌نامه، به غم دوری از وطن اشاره کرده و آرزوی بازگشت به میهن را داشته است که یکی از آن‌ها به‌عنوان نمونه در ادامه آمده است:

جنونم مگر سوی جانان برد — ز هندوستانم به ایران برد
چو سررشته نظم اینجا رسید — سروشی مرا در دل آمد پدید
که ای آرزومند ایران زمین — ز هجر وطن چند باشی حزین

ادعای تأثیر عدم آموزش به زبان اقوام بر یادگیری کودکان

یکی از حوزه‌های گسترده در ادبیات قوم‌گرایان حوزه زبان می‌باشد. آن‌ها معتقدند که دولت موظف است که آموزش در مدارس را با استفاده از زبان اقوام انجام دهد و عدم اجرای این امر به منزله ظلم

به اقوام تلقی می‌شود که بررسی درستی این ادعا، دلایل آن و چگونگی امکان تحقق آن با توجه به درهم‌تنیدگی جغرافیایی اقوام در بسیاری از مناطق ایران موضوع مورد مطالعه این پژوهش نمی‌باشد. آن‌ها در وهله دوم معتقدند که آموزش به زبان فارسی و عدم استفاده از زبان اقوام موجب کاهش بهره‌وری آموزشی شده و بر یادگیری و موفقیت دانش‌آموزان تأثیر منفی دارد. برای رد این ادعا می‌توان به مواردی اشاره کرد. نخست این که بدیهی است چشم‌پوشی از زبان فارسی موجب کاهش دسترسی به بسیاری از کتاب‌ها و منابع دست اول می‌شود. دوم این که عدم تسلط اقوام به یک زبان مشترک، غیرممکن شدن ارتباطات بین آن‌ها و در نتیجه منزوی شدن اقوام را در پی دارد. سوم این که بررسی مجموع نتایج برآمده از آزمون‌های سراسری می‌تواند رد این ادعا را در پی داشته باشد. برای نمونه با بررسی نتایج کنکور در سال‌های ۱۴۰۰ و ۱۴۰۱ دیدیم که از بین رتبه‌های برتر، حداقل بیست نفر (ده نفر اول کنکورهای ریاضی و فیزیک، علوم انسانی و علوم تجربی و پنج نفر نخست آزمون‌های زبان خارجه و هنر) از بین اقوام می‌باشد.

- ادعای سلطه قوم فارس در دوره‌های پهلوی و جمهوری اسلامی

ادعا و دستاویز دیگر نیروهای قوم‌گرا این است که حکومت همیشه در انحصار فارس‌ها بوده است و همین مسأله باعث تبعیض بین اقوام شده است. حتی برخی پا را فراتر گذاشته و می‌گفتند که آن‌ها دشمن اقوام بوده و پان‌فارس هستند. برای رد این ادعا کافی است بدون عینک بدبینی به تاریخ ایران نگاه کرد؛ چراکه در تاریخ ایران مستندات فراوانی برای رد این ادعا پیدا می‌شود. در مورد سلسله پهلوی نخست این که دال مرکزی تفکر این سلسله ملی‌گرایی بوده و سلسله پهلوی فراتر از همه قومیت‌ها به ایرانی که در عین وحدت متشکل از اقوام است می‌پردازد. دوم این که یکی از معیارهای چیره شدن تفکر قومی بر فرد در بحث ازدواج نمود پیدا می‌کند. در میان همسران پادشاهان پهلوی تاج‌الملوک آیرملو، همسر رضا شاه و مادر جانشین او، از ترک‌های قفقاز بود. همسر اول محمدرضا، فوزیه، از اعراب مصر و همسر دومش، ثریا اسفندیاری، از لرهای بختیاری بود. فرح پهلوی، همسر سوم شاه که مادر ولی‌عهد هم بود، در شهر تبریز متولد و در این شهر بزرگ شده بود. برهان سوم برای رد مدعای یاد شده را می‌توان وجود چهره‌هایی از اقوام در مقام‌های رده بالای کشوری و لشگری دانست. به‌عنوان مثال از نخست‌وزیران ایران در دوره پهلوی علی سهیلی، محمد ساعد مراغه-ای و محسن صدر از ترک‌های ایران بودند همچنین اسدالله علم از اعراب خراسان و شاپور بختیار، آخرین نخست‌وزیر پهلوی، از لرهای بختیاری بودند. در میان فرماندهان ارتش شاهنشاهی نیز محمد نخجوان، حسن ارفع، نادر باتمانقلیچ، فریدون جم و عباس قره‌باغی، ترک و عزیزالله ضرغامی اصالتاً کرد بودند.

با وقوع انقلاب در سال ۵۷ هم شاهد بودیم که اسلام‌گرایی دال مرکزی گفتمان جمهوری اسلامی قرار گرفت که والاتر از وابستگی به یک قومیت خاص بود. در میان مسئولین رده بالای جمهوری

اسلامی هم اقوام نقش پررنگی داشتند. مهندس بازرگان (نخست‌وزیر دولت موقت)، میرحسین موسوی (آخرین نخست وزیر ایران)، علی خامنه‌ای (رئیس جمهور و دومین رهبر جمهوری اسلامی)، آیت‌الله مشکینی (رئیس مجلس خبرگان رهبری از ۱۳۶۲- ۱۳۸۶) و آیت‌الله موسوی اردبیلی (دادستان کل کشور ۱۳۵۸- ۱۳۶۰ و رئیس دیوان عالی کشور ۱۳۶۰-۱۳۶۸) از ترک‌های ایران همچنین مهدی کروبی (رئیس دو دوره مجلس شورای اسلامی) از لرهای الیگودرز و علی شمخانی (دبیر شورای عالی امنیت ملی) از اعراب خوزستان بودند. از میان فرماندهان ارشد ارتش هم قاسمعلی ظهیر نژاد و شهرام رستمی ترک و اسماعیل سهرابی و عبدالعلی پورشاسب کرد بودند که در دوره‌های مختلف ریاست ستاد مشترک ارتش جمهوری اسلامی ایران را برعهده داشتند. در میان فرماندهان ارشد فعلی ارتش هم کیومرث حیدری (فرمانده نیروی زمینی) از کردهای کرمانشاه، شهرام ایرانی (فرمانده نیروی دریایی) از کردهای سنندج و یوسف قربانی (فرمانده هوانیروز) از لرهای ایذه هستند. علاوه بر این‌ها افراد زیادی از اقوام در دوره‌های مختلف و سمت‌های مختلف مانند وزیر، رئیس کل و... وجود داشتند که هریک سندی بر رد ادعای نیروهای مرکزگریز هستند.

- تحلیل قومی از وقایع و افراد غیر قومی

تاریخ ایران سرشار از اتفاقات خوب و بدی است که در جای جای این میهن روی داده و حسب مورد موجب خوشی یا تأسف همه ایرانیان شده است، اما رسانه‌هایی که در اختیار قوم‌گرایان است تلاش می‌کنند این اتفاقات را دستاویزی برای آسیب‌زدن به یکپارچگی ملی کنند. به‌عنوان مثال در دو دهه گذاشته وقایعی مانند خشک شدن دریاچه ارومیه، تصادف قطار تبریز- مشهد و زلزله کرمانشاه رخ دادند که موجب تألم خاطر همه ایرانیان گشته‌اند، اما این رسانه‌ها با پررنگ کردن مسأله قومیت در این اتفاقات در تلاشند این ناکارآمدی‌ها را ناشی از تبعیض قومی بدانند. به‌عنوان آخرین نمونه می‌توان به جان باختن مرحومه مهسا امینی در اواخر شهریور ۱۴۰۱ اشاره کرد. با فوت او عده‌ای از رسانه‌ها قصد پررنگ کردن کُرد بودن او را داشتند که شکل‌گیری اعتراضات گسترده در سراسر ایران مانع از تقلیل یک مسأله ملی به قومی شد.

این اقدامات محدود به زمان حال نمی‌شود، بلکه کنکاش در گذشته و بازتعریف قومی از شخصیت‌ها و جنبش‌های غیر قومی را نیز به دنبال دارد. ناسیونالیست‌های کرد جهت یافتن سابقه سیاسی برای کردها صلاح‌الدین ایوبی را بزرگ‌ترین حکمران و قهرمان ملی کردها معرفی می‌کنند (احمدی، ۱۴۰۰: ۲۵۰). هرچند در کرد بودن وی جای بحث نیست، اما در اقدامات او چه در جنگ‌های صلیبی و چه در تأسیس سلسله ایوبی تفکر قوم‌گرایی محلی از اعراب ندارد. نخبگان قومی بلوچ هم در اقدامی مشابه دادشاه را با عناوینی چون شهید راه ناسیونالیسم بلوچ و قهرمان ملی بلوچ می‌ستایند. در واقع دادشاه یک راهزن از طایفه مبارکی بود که در اسفند ۱۳۳۶ سه شهروند آمریکایی و دو ایرانی را در جریان یک حمله کشت (افشار سیستانی، ۱۳۷۱: ۴۱۵). ارتش ایران در

واکنش به این اقدام، در یک کمین، او و برادرش را کشت و به شرارت‌های او پایان داد. این رویه در آذربایجان بسیار گسترده‌تر از مناطق دیگر بود. نخبگان قومی در آذربایجان با تفسیر پان‌ترکی و بازنویسی تاریخ، قصد خلق هویتی جدا از هویت ایرانی برای مردم این منطقه داشتند. این افراد از مبارزات ستارخان در خلال جنبش مشروطه بازتعریفی قوم‌گرایانه ارائه می‌دادند و یا حتی قیام شیخ محمد خیابانی را -که در اعتراض به گذاشتن نام آذربایجان به روی مناطق شمال رود ارس که پیشتر آران نام داشت، نام آذربایجان ایران و جنبش خود را آزادیستان گذاشت- بازتعریف کرده و او را قهرمان استقلال آذربایجان معرفی کردند.

نیروهای ناسیونالیست ترک همچنان برای ساخت هویت ترکی برای منطقه تحت نفوذشان در تلاش برای خلق هویتی ترک برای مشاهیر آن منطقه هستند. به‌عنوان نمونه آن‌ها نظامی گنجوی را که خودش در لیلی و مجنون خود را «دهقان فصیح پارسی‌زاد» معرفی می‌کند، ترک می‌دانند و یا همین ادعا را در مورد مولوی هم دارند ولی مولوی خود می‌گوید:

تو ماه ترکی من اگر ترک نیستم دانم من اینقدر که به ترکی‌ست آب سو

(مولوی، ۱۳۹۵: ۷۵۳)

- سوءاستفاده از تفاوت ساختاری زبان فارسی با دیگر زبان‌ها برای تخریب زبان فارسی

این مورد را می‌توان گسترده‌ترین گزاره در این زمینه دانست که حتی فراتر از قوم‌گرایان توسط مردم عادی هم ندانسته تکرار می‌شود. ساختار جملات و مکان قرارگیری کلمات در جمله در زبان فارسی متفاوت از دیگر زبان‌ها است. مثلاً فعل در زبان فارسی در آخر جمله قرار می‌گیرد، در حالی در زبان‌هایی مانند انگلیسی، عربی، چینی، آلمانی و فرانسوی در اوایل جملات است و یا در ترکیب‌های وصفی و اضافی در فارسی ابتدا موصوف و مضاف علیه می‌آید، سپس صفت و مضاف؛ ولی این ترتیب در زبان‌هایی مثل انگلیسی، آلمانی و فرانسوی کاملاً برعکس است. همین تفاوت‌ها باعث می‌شود هنگام ترجمه تحت الفظی متون از سایر زبان‌ها به زبان فارسی توسط سیستم ترجمه گوگل[1] شاهد به‌هم‌ریختگی ساختار جملات و متن باشیم. قوم‌گرایان بدون توجه به دلایل وقوع چنین امری و با سوءاستفاده از همین مسأله، چنان می‌نمایند که گویی زبان فارسی چیزی کمتر از سایر زبان‌ها داشته و دچار ضعف می‌باشد. متأسفانه همان‌طور که پیشتر گفته شد روایت نادرست از این مسأله در بین مردم عادی نیز فراگیر شده و زمینه هجمه به زبان فارسی به‌عنوان یکی از عناصر هویتی تمام ایرانیان را فراهم کرده است.

1. Google Translate

- آمارها و اطلاعات غیر واقعی

کشور ایران نیز مانند اکثر قریب به اتفاق کشورهای جهان متکثر از قومیت‌های مختلف است. به دلیل این که همه اقوام به‌عنوان شهروند ایران برابر انگاشته می‌شوند، در سرشماری‌های دوره‌ای مرکز آمار ایران قومیت و زبان افراد مورد سؤال قرار نمی‌گیرد، پس آمار رسمی از جمعیت هر یک از اقوام وجود ندارد. همین مسأله فرصت مناسبی را در اختیار جریانات قوم‌گرا قرار می‌دهد تا آمارهایی مانند وجود ۴۰ میلیون نفر ترک در ایران را که منطقی نیست و پایه و اساس علمی ندارد، مطرح کنند. از طرفی نیروهای مرکز گریز همیشه خود را نماینده و صدای کل مردم منطقه معرفی می‌کنند؛ اما سربرآوردن شخصیت‌های ملی‌گرایی همچون میرزا فتحعلی آخوندزاده، طالبوف، احمد کسروی، سید حسن تقی‌زاده، استاد شهریار، ایرج‌میرزا، سید جواد طباطبایی، سجاد آیدنلو و ژاله آموزگار در دوره‌ها و زمینه‌های مختلف از میان ترک‌ها و یا ظهور شخصیتی مانند میر جلال‌الدین کزازی از کرمانشاه دلیل واضح و مبرهنی برای رد ادعای آن‌هاست. به‌عنوان نمونه شهریار در شعر آذربایجان این خطه را «همایون مهد زرتشت» و فرزندان آن را «پور ایران» و «آریایی» مورد خطاب قرار می‌دهد و در ادامه به بدیهی بودن تعدد زبان‌های محلی در داخل «یک ملت» اشاره می‌کند و یا در مصرع «تا باشد آذربایجان پیوند ایران است و بس» سخن از تجزیه‌ناپذیری این سرزمین به میان می‌آورد. به سادگی قابل فهم است که نه تنها هیچ سنخیتی میان این سخنان شهریار و افکار نیروهای هویت‌طلب نیست؛ بلکه این دو در تضاد آشکار با هم قرار دارند.

نتیجه‌گیری

آن‌گونه که از مقایسه نتایج حاصل از این پژوهش و مقاله بررسی‌شده در بخش پیشینه برمی‌آید، هر دو مقاله برای شناسایی و رد روش‌ها و گزاره‌های موجود در ادبیات گروه‌های موسوم به هویت‌طلب در تلاش هستند؛ با این تفاوت که مطلب فوق بخشی از هدف مقاله مذکور بوده، ولی در این پژوهش صرفاً بر روی همین هدف تمرکز شده است. تفاوت دوم این که سعی شده روش‌ها و گزاره‌های بِه‌روزتری نسبت به مقاله مذکور انتخاب شود و برای رد ادعاها از مثال‌های تازه‌تری استفاده شده است؛ زیرا بیش از آن که ارزش تاریخی مطالب مهم باشد، بررسی مسائل بِه‌روزتر که مردم مبتلابه آن هستند، ارزش دارد.

آن‌طور که از بررسی روش‌ها و گزاره‌های موجود در ادبیات قوم‌گرایان در این مقاله هویدا می‌شود، موفقیت گفتمان مذکور بیش از آن که برآمده از صحت ادعاها و قوت استدلال‌هایش باشد، ناشی از سواد سیاسی و تاریخی پایین مردم و عدم مطالعه آن‌هاست. در همین راستا و برای رفع این موضوع احساس می‌شود در سطح دانشگاهی خصوصاً در شهرها و استان‌های متشکل از اقوام مختلف توجه بیشتر به رشته‌هایی چون علوم سیاسی و تاریخ و برگزاری نشست‌ها و همایش‌های علمی در این زمینه‌ها می‌تواند مفید باشد. در سطح جامعه نیز انجام کار منظم رسانه‌ای، ساخت فیلم‌ها و

سریال‌های بی‌طرفانه با موضوع تاریخ ایران و گنجاندن همین موارد در کتاب‌های درسی دانش‌آموزان و داستان‌های مناسب کودکان می‌تواند موجب برداشتن گام‌های بزرگی در مسیر آگاهی بخشی به مردم در راستای شناخت هویت تاریخی خود شود.

منابع

احمدی، حمید (۱۴۰۰). *قومیت و قومگرایی در ایران، افسانه و واقعیت*. تهران: نی.

اسمیت، آنتونی (۱۳۸۳). *ناسیونالیسم: نظریه، ایدئولوژی، تاریخ*. مترجم: منصور انصاری. تهران: تمدن ایرانی.

اشرف، احمد، نیولی ،گراردو و شهبازی، شاپور (۱۴۰۰). *هویت ایرانی؛ از دوران باستان تا پایان پهلوی* . مترجم: حمید احمدی. تهران: نی.

افشار سیستانی، ایرج (۱۳۷۱). *بلوچستان و تمدن دیرینه آن. تهران*: وزارت ارشاد.

حزین لاهیجی، محمدعلی (۱۳۶۲). *دیوان حزین لاهیجی*. تهران: انتشارات کتابفروشی خیام.

رمضان زاده، عبدالله و بهمنی قاجار، محمدعلی (۱۳۸۷). هویت ایرانی و چندگانگی قومی. *فصل‌نامه مطالعات ملی*، ۹(۱)، ۹۶-۶۹.

سخاوتی‌فر، نورمحمد (۱۳۸۶). *بررسی رابطه بین هویت ملی و هویت قومی ترکمن‌ها در استان گلستان*. پایانامه کارشناسی ارشد، دانشگاه مازندران.

سنایی، مهدی (۱۳۹۶). *روسیه جامعه، سیاست و حکومت*. تهران: ایرانگردان.

الطائی، علی (۱۳۸۲). *بحران هویت قومی در ایران*. تهران: شادگان.

عالم، عبدالرحمان (۱۳۹۱). *بنیادهای علم سیاست*. تهران: نی.

فردوسی (۱۳۹۳). *شاهنامه فردوسی (براساس نسخه مسکو)*. تهران: یاسین نور

قربان‌پور، سجاد (۱۳۹۱). *بررسی رابطه بین هویت ملی، قومی و احساس محرومیت نسبی در بین دانشجویان دانشگاه تبریز*. پایانامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تبریز.

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۶). *جامعه‌شناسی*. مترجم: حسن چاوشیان. تهران: نی.

مولوی (۱۳۹۵). *کلیات شمس تبریزی (براساس نسخه بدیع‌الزمان فروزانفر)*. تهران: نوید صلح.

مینوی، مجتبی (۱۳۵۴). *نامه تنسر به گشنسب*. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

نظامی گنجوی (۱۹۳۴). *هفت پیکر*. استانبول: دولت.

یاقوت بن عبدالله حموی (۱۹۷۷). *معجم البلدان*. جلد پنجم. بیروت: دارصادر.

سایت واژه‌یاب، قابل دسترس در www.vajehyab.com

مطالعه جامعه‌شناختی تأثیر هویت قومی بر امنیت عمومی در ایران

طاها عشایری[۱]، موسی سعادتی[۲]

چکیده

هویت، سازنده و شاکله اصلی جوامع قومی ایران محسوب می‌شود، میراثی تاریخی که ساختار موزاییکی ایران را در برهه‌های مختلف تاریخ شکل داده است. تکثر قومی، تنوع قومی و وجود شیوه‌های قومی مختلف، ارتباطی عمیق با امنیت عمومی دارد. گروه‌های قومی در جامعه ایرانی از طریق وقوع انقلاب اسلامی ایران (شهدای دفاع مقدس)، تبادل فرهنگی، وجود انسجام سیاسی، سرمایه اجتماعی فراقومی امنیت عمومی را از تهدید و آسیب جدی خارج ساخته‌اند. روش اصلی این پژوهش از نوع توصیفی-اسنادی است. یافته‌های حاصل از پژوهش در دو بعد تهدید و فرصت دسته‌بندی شده است. نتایج نشان می‌دهد که **فرصت‌های** ناشی از تنوع قومی شامل تنوع قومی-فرهنگی، سرمایه سیاسی-اجتماعی، توزیع فضایی جمعیت، مدارای اجتماعی، فرهنگ ایثار و ازخودگذشتگی فراقومی، سرمایه قومی، سرمایه دینی، همدلی اجتماعی، هویت قومی همگرا، اشتراک تاریخی- فرهنگی اقوام، بنیادهای جغرافیایی و پایداری سرزمین، پیوستاری تاریخی-فرهنگی و برخورداری از مشترکات تاریخی کهن است و ***تهدیدهای*** ناشی از تنوع قومی در ایران شامل نفی یکپارچگی ملی و ایجاد تفرقه میان اقوام، ستیز و تضاد قومی، بافت خرده‌فرهنگ متعارض، جنبش قومی عدالت‌طلبانه-برابری خواه، وقایع پیرامونی خاورمیانه، تهدید منطقه‌ای، محرومیت نسبی، شورش‌های اجتماعی، تعارض ارزشی-دینی، هویت‌جویی قومی افراطی، شکاف اجتماعی بین قومی، مرجعیت نخبگان قومی، اختلافات سیاسی، نگرش تحقیرآمیز، ناامنی غذایی- کمیابی منابع، ناسیونالیسم قومی، ساختار قطاعی- موزاییکی اقوام، مرزنشینی اقوام، تراکم شکاف قومی- مذهبی- زبانی می‌باشد.

واژگان کلیدی: هویت قومی، امنیت عمومی، فرصت و تهدیدهای قومی.

---

۱. عضو هیئت علمی گروه تاریخ و جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه محقق اردبیلی (نویسنده مسئول). t.ashayeri@uma.ac.ir

۲. استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران. m.saadati@soc.ikiu.ac.ir

مقدمه

واژه هویت قومی از دهه ۱۹۶۰ به این سو رایج شد. هویت قومی دلالت بر همگانی و یکسانی دسته‌ای از افراد دارد که دارای منشأ، سرنوشت، تجربه‌های تاریخی و احساس مشترک و اقامت جغرافیایی مشترک هستند (حاجیانی، ۱۳۸۸: ۱۴۵). ایران، کشوری با تنوع قومی است که اقوام مختلف در طول تاریخ، روابط متنوع با یکدیگر با حفظ انسجام اجتماعی داشته‌اند و این تعامل جمعی، پیش‌زمینه‌ای برای توسعه کشور محسوب می‌شود. شهرهای چند قومیتی بسیاری در کشور وجود دارد که اگر در این مناطق تضاد قومیتی وجود داشته باشد، امنیت کشور به خطر افتاده و انسجام ملی متزلزل می‌شود. درگیری و شورش‌های قومی، در جوامع با تنوع سنن و هنجارهای قومی وجود دارد. در سال ۱۹۹۱در جوامع چند قومی، تقریباً ۳۵ مورد از درگیری‌های قومی در ۳۷ کشور به مسائل داخلی مرتبط با اقوام، مرتبط بوده است (جلایی، ۱۳۹۷: ۶۹). منظور از گروه‌های قومی مجموعه‌های فرهنگی مبتنی بر افسانه، نژاد، تبار و گذشته تاریخی است که با یک یا چند تفاوت فرهنگی مانند دین، آداب‌ورسوم و زبان از یکدیگر متمایز می‌شوند (اسمیت، ۱۹۹۹: ۲). جامعه ایرانی به لحاظ تاریخی، جامعه‌ای ایلی-قبیله‌ای بوده و به مرور به حالت قومی درآمده است (احمدی، ۱۳۷۸: ۶۲). جامعه ایران، ساخته‌شده از هویت چندگانه اقوامی است که زمینه‌های تاریخی، مشاهیر اجتماعی، سنن و آداب و رسوم دینی-فرهنگی، حوادث یکسان روزگار، آن‌ها را نسبت به هویت و امنیت ملی متعهدتر، حساس‌تر و باتدبیر و هوشیار نموده است. هرچند تنوع قومی و فرهنگی برای کشوری مانند ایران می‌تواند فرصت‌های مناسبی برای توسعه کشور فراهم کند، در عین حال می‌تواند یکی از بسترهای مهم ناامنی و تهدیدات امنیتی به‌شمار رود؛ به‌ویژه این که جغرافیای سیاسی قومیت‌های ایرانی مانند مرزنشینی اکثر اقلیت‌های نژادی و مذهبی و شکاف‌های فرهنگی میان آن‌ها می‌تواند سبب طمع‌ورزی و تحریک بیگانگان در آشوب‌های قومی و اختلافات مذهبی شود.

بیان مسأله

ایران کشوری است که در آن اقوام گوناگونی زندگی می‌کنند. یک قرن از تشکیل دولت ملی مدرن می‌گذرد، اما همچنان انواع گویش‌ها و لهجه‌های محلی در سراسر این سرزمین به حیات خود ادامه می‌دهند (عبدالله، ۱۳۹۵: ۴۰) و به دلیل زندگی اقوامی چون فارس، ترک، لر، بلوچ، ترکمن و اعراب در جوار یکدیگر و در چارچوب جغرافیایی سیاسی واحد، به جامعه چند قومی معروف گشته است (معیدفر و رضایی، ۱۳۸۸: ۲۰). در این جامعه چند قومی، هویت قومی از مهم‌ترین هویت‌های جمعی است که سبب شناسایی و تمایز افراد از یکدیگر می‌شود. برجسته شدن هویت قومی و برتری یافتن آن بر هویت ملی، همواره از دغدغه‌های مرتبط با انسجام و یکپارچگی ملی بوده است (حاتمی کاکش و کردونی، ۱۳۸۷: ۹۱). تعدد گروه‌های قومی دارای گرایش‌های سیاسی در جوامع معاصر، به علت تفاوت‌های ماهیتی با نظام سیاسی، منشأ بالقوه‌ای برای تضعیف وفاق و تهدیدی برای انسجام ملی

کشورها به‌شمار می‌رود (افضلی و ضرغامی، ۱۳۸۸: ۷۶). گروه‌های انسانی در گذشته بر اساس خصیصه‌ها و ویژگی مشترکشان، در قالب گروه‌های ایلی- قبیله‌ای در عرصه‌های جغرافیایی کنش‌های خود را تنظیم می‌کردند. با ظهور ساختارهای سیاسی مدرن، موجودیت گروه‌های انسانی در قالب سرزمینی واحد، بسترساز هویت‌یابی قومی گردید. از سوی دیگر، تعدد گروه‌های انسانی در یک واحد سیاسی، زمینه چندفرهنگی و به‌تبع آن فرهنگ باوری سیاسی حاکم بر آن‌ها، امکان شکل‌گیری مخاطرات پیش رو را با برجسته‌سازی هویت‌ها و گروه‌بندی‌های فروملی و عملکرد تضعیف همبستگی ملی تقویت می‌کند (کریمی، ۱۳۸۷: ۱۱۳). در این شیوه تفکر، کشورهایی که بر مبنای تمایزات قومی استوار هستند، عمیق‌ترین منابع پایدار خشونت و منازعه را شکل می‌دهند؛ چرا که این اقوام رسالتشان را تشکیل یک واحد سیاسی مجزا می‌دانند (برتون، ۱۳۸۰: ۱۰۱). ریشه و منشأ قوم‌مداری و مرکزگریزی و شکل‌گیری نهضت‌های جدایی‌طلب قومی ناشی از تمایل و نیاز جامعه قومی به کسب هویت قومی خود و رسمیت بخشیدن به آن است. وجدان قومی که هویت خود را در هم‌خونی، هم‌نژادی، هم‌زبانی، هم‌دینی، زیستن و بار آمدن در بستر فرهنگ قومی و گذشته اجتماعی، اسطوره‌ها و خاطرات تاریخی مشترک می‌جوید، مجموعاً برآیندی را ایجاد می‌کند که حاصل آن تشکیل هویت قومی، تقویت همبستگی، یگانگی و انسجام قومی است. این برآیند از لحاظ سیاسی به نیرویی تبدیل می‌گردد که معطوف به قدرت بوده و خواهان تشکیل دولت مستقل است و قومیت آنان را (استقلال‌طلبی) تحقق می‌بخشد و از نظر فرهنگی به دنبال رسمیت‌دادن به ارزش‌های فرهنگی و قومی خود است. از رویکرد جغرافی‌دانان قلمرو جغرافیای سیاسی هر قوم، شکل هندسی کشور، ناهمواری‌ها، ارتفاعات، عوارض طبیعی صعب‌العبور که مانع برقراری ارتباطات میان بخش‌های مختلف کشور می‌گردد و همین تفاوت‌های محیطی در فاصله اجتماعی بین‌قومی و شکل‌گیری سرمایه اجتماعی بین‌قومی تأثیرهای خود را نشان می‌دهد. روان‌شناسان اجتماعی، با تمرکز بر افراد و تعاملات بین گروه‌های کوچک، در پی یافتن شیوه‌هایی هستند که مردم، گروه‌ها و ملت‌ها را به هم نزدیک می‌سازند. جان دولارد[1] در نظریه ناکامی-ستیزه‌جویی خود، دلیل ستیز تضادهای قومی-نژادی را رقابت میان گروه‌های مختلف بر سر منابع کمیاب (ثروت، قدرت و مقام) می‌داند. گروهی که در این رقابت و تضاد پیروز می‌شود گروه غالب و سایر مدعیان گروه‌های اقلیت نامیده می‌شوند (صالحی امیری، ۱۳۸۵: ۹۲). فرجام ستیزه‌جویی قومی منجر به رفع اختلاف به‌صورت مسالمت‌آمیز، جدایی مسالمت‌آمیز و در نهایت جنگ خواهد شد و در این میان نخبگان قومی از چندین طریق ۱- درگیری عواطف کنترل‌نشده، ۲- درگیری عقیدتی، ۳- درگیری به خاطر تغییر موقعیت قومی-جمعیتی در مناطق مختلف، ۴-درگیری نهادهای سیاسی در منازعات قومی اثر می‌گذارند (گودرزی، ۱۳۸۵). حفظ، تداوم و ارتقاء همبستگی و وحدت ملی به‌عنوان هدفی استراتژیک همواره مورد توجه زمامداران و حاکمان ایرانی بوده است. بخشی از مسائل قومی کنونی ریشه در سیاست‌های قومی و

1. Dollard John

الگوهای ناقص مدیریت تنوع در گذشته و به‌ویژه دوران بعد از انقلاب داشته است که از عوامل اصلی آن فقدان یک استراتژی منسجم و مدون مدیریت تنوع قومی بوده است و بخشی از علل فقدان این استراتژی، به تعارض دیدگاه‌ها و رویکردهای موجود در جامعه در مورد مدیریت قومی و به‌تبع آن مدیران کشور و بخشی از آن به فقدان یک الگوی منسجم و بومی مدیریت در ایران مربوط می‌شود. سیاست‌های قومی در گذشته و حال با ویژگی‌های جامعه ایران انطباق نداشته است، به همین دلیل پس از گذشت صد سال از تاریخ معاصر ایران و اجرای برنامه‌های مختلف توسعه، کماکان وضعیت قومیت‌های کشور از حیث برخورداری‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نامطلوب است؛ امری که به تصعید تقاضاهای قومی از سطوح اقتصادی به فرهنگی و سیاسی انجامیده است (صالحی، ۱۳۸۵). آذری‌ها، کردها و بلوچ‌ها از زمان ایران قبل از اسلام بخش‌های جدائی‌ناپذیر جامعه ایران محسوب می‌شده‌اند (احمدی، ۱۳۷۸). پس از پیروزی انقلاب اسلامی در بهمن ۱۳۵۷، زنجیره‌ای به‌هم‌پیوسته از تقاضاهای قومی و در پی آن، خشونت‌های قومی آغاز شد و مناطق کردستان، ترکمن‌صحرا، آذربایجان، خوزستان و بلوچستان، یکی پس از دیگری درگیر تنش‌های پرحجم و شدیدی گردید (مقصودی، ۱۳۸۰). نظام سیاسی ایران به لحاظ قومی و زبانی، از ۱۰ کشور نخست جهان به‌شمار می‌آید (میرحیدر، ۱۳۹۴: ۱۳۲). تنوع و تکثر اقوام تشکیل‌دهنده جامعه ایران، حضور و زندگی قومیت‌های مختلف فارس، آذری زبان‌ها، کردها، بلوچ‌ها، ترکمن‌ها، عرب و لرها در کنار یکدیگر و در چارچوب جغرافیایی سیاسی واحد، بیانگر موزاییک قومی-فرهنگی هویت و تمدن ایرانی است (احمدی‌پور و همکاران، ۱۳۸۹: ۳۶). یکی از ویژگی‌هایی جوامع متکثر، فراهم بودن زمینه کافی برای رقابت و طرح مطالبات و خواسته‌های مختلف از جانب گروه‌های مختلف سیاسی-قومی است که در صورت عدم سامان‌مندی می‌تواند به تعارض و گسیختگی اجتماعی منجر شود (مهرمند و همکاران، ۱۳۸۸: ۹۰). ایران مانند کشورهای دیگر خاورمیانه و جهان، رنگین‌کمانی از اقوام و مذاهب را در خود جای داده است؛ به‌طوری‌که به گنجینه اقوام معروف است؛ اقوامی با ساختارهای فرهنگی و نظام اجتماعی و جغرافیایی متفاوت و خرده‌فرهنگ‌هایی که از رسوم و آیین‌ها و شیوه‌های قومی خاصی برخوردار هستند. ایران، زیستگاه اقوام متعدد با خرده‌فرهنگ‌های قومی همراه با سبک زندگی متنوع، هنجارها و آیین‌های محلی-بومی، روابط فرهنگی خاص در نظام جغرافیایی مختلف بوده و در این باره تقویت هویت ملی با هدف وفاق اجتماعی و پیوستگی به تعبیر کاهش فاصله اجتماعی امری الزامی است. عدم اهتمام به هویت ملی، می‌تواند تمامیت ارضی اجتماع را تحت تأثیر قرار دهد. ناهمگونی قومی-مذهبی و تضاد با هویت ملی یا عدم احساس تعلق ما، باعث شکل گرفتن تعارض‌های قومی-مذهبی و بحران هویت ملی می‌گردد. هویت ملی یک هویت فراقومی و ساختاری از هویت متکثر اقوام و خرده‌فرهنگ‌های در یک چارچوب جغرافیایی سیاسی است که زیر نظر حاکمیت سیاسی واحد با هدف تأمین منافع مشترک، شکل گرفته و قوام یافته است. در ایران هویت ملی، تبلور و

انعکاس‌دهنده آرمان‌های تاریخی، فرهنگی و اجتماعی، دفاع از سرزمین ملی، دستاوردهای معنوی و میراث زبانی-دینی است. (عشایری و همکاران، ۱۳۹۷: ۴۱)

مروی بر سیاست‌گذاری قومی جمهوری اسلامی ایران

واژه قوم معادل "Ethnic" از واژه یونانی «مردم»، «امت» و «ملت» آمده و به گروهی از افراد اطلاق می‌شود که به یک فرهنگ، زبان، آداب و رسوم تعلق داشته و از این طریق شناخته شوند (قاسمیانی، ۱۳۸۰: ۲۵). قوم، اجتماعی از افراد است که دارای منشأ مشترک (اعم از واقعی یا خیالی)، سرنوشت مشترک، احساس مشترک و انحصار نسبی منابع ارزشمند مشترک (پاداش، زور، احترام و معرفت) هستند و در ارتباط با سایر گروه‌ها و اقوام و بر اساس رموز و نمادهای فرهنگی مشترک در یک میدان تعامل درون‌گروهی با کسب هویت جمعی، مبدل به «ما» می‌شوند (چلبی، ۱۳۶۷: ۱۲۱). قومیت یک پدیده فرهنگی-اجتماعی است و اقوام نیز بر اساس تفاوت‌های فرهنگی (نمادها و ارزش‌ها، هنجارها و مناسک) و اجتماعی (خصوصیات رابطه‌ای) از یکدیگر متمایز می‌شوند. قوم به گروهی از مردم اطلاق می‌شود که خود را از لحاظ قومیت، یعنی برخورداری از منشأ، نژاد، تاریخ، سرزمین، فرهنگ، دین، ادبیات، موسیقی، زبان، دایره همسرگزینی، آداب و رسوم، اعیاد و مناسک جمعی، عادات، کسب؛ غذا خوردن و لباس پوشیدن و سرنوشت مشترک دارای هویتی متفاوت و متمایز از دیگر اقوام و گروه‌های اجتماعی می‌دانند. (برزویی، ۱۳۸۹: ۱۲۳)

نظریه امینیت و تهدید قومی

مولار در پاسخ به پرسش «امنیت برای چه کسی و در برابر چه چیزی؟» امنیت را به سه دستهٔ امنیت ملی، امنیت انسانی و امنیت اجتماعی تقسیم می‌کند. در امنیت ملی، مرجع امنیت، دولت است و تهدیدهایی که حاکمیت و قلمرو سرزمینی آن را با خطر مواجه می‌سازد، تهدید امنیتی است. در امنیت انسانی، مرجع امنیت، فرد است و هر چیزی که بقای افراد را با خطر مواجه می‌سازد، یک تهدید امنیتی است. در پایان، او امنیت اجتماعی را نیز آن شکل از امنیت می‌داند که مرجع آن گروه‌های اجتماعی است. مولار، امنیت اجتماعی را مفهومی فرضی می‌داند که می‌تواند برای هر جمع انسانی به کار رود. امنیت اجتماعی عبارت است از «قابلیت حفظ شرایط قابل پذیرش داخلی برای تکامل الگوهای سنتی زبان، فرهنگ، انجمن‌ها، مذهب، هویت ملی و رسوم». ویور، رویکرد پنج بعدی بوزان به امنیت را رد می‌کند و به جای آن، تنها دو صورت امنیت، یعنی امنیت دولت و امنیت اجتماعی را مطرح می‌سازد. «امنیت اجتماعی، توانایی جامعه در حفظ ویژگی‌های اساسی خود تحت شرایط تغییر و تهدیدهای واقعی و محتمل است». در حالی که امنیت ملی تهدیدهایی را مورد توجه قرار می‌دهد که اقتدار دولت را تهدید می‌کند، امنیت اجتماعی، نگران تهدیدایی است که هویت جامعه را مورد تعرض قرار می‌دهند؛ بنابراین، این تنها دولت نیست که مرجع امنیت است، بلکه

جامعه نیز بخشی از مرجع امنیت محسوب می‌شود. برخی از جوامع از نظر جغرافیایی، سیاسی و یا هر دو با دولت خودسازگاری ندارند. امنیت این اجتماعات، موضوع امنیت اجتماعی است؛ یعنی این جوامع چگونه هویت خود را حفظ کنند. در نتیجه، استقرار نظم و امنیت، عامل تداوم ساختار اجتماعی است؛ نظمی که حداقل از چهار ویژگی فراگیر، همدلانه، عادلانه و پویا برخوردار باشد. هرگونه اختلال در نظم اجتماعی باعث تضعیف احترام متقابل و هویت اجتماعی می‌گردد. تضعیفی که به کاهش و فرسایش امنیت اجتماعی (جامعه‌ای) منجر می‌شود. امنیت اجتماعی خصلت ترکیبی دارد؛ یعنی با برخوردی از دو بُعد کمّی و کیفی، امنیت اجتماعی فراهم می‌شود. در واقع، بعد کمّی به جسم واحد اجتماعی و بعد کیفی به روح واحد اجتماعی، توجه دارد. حال، چون واحد اجتماعی برای زنده ماندن، هم به جسم و هم به روح احتیاج دارد، باید در هر واحد اجتماعی، هر دو بعد تأمین شود. برای مثال، در خانواده نمی‌توان تنها به بعد کمّی توجه نمود و با حفظ جان و مال خانواده، امنیت اجتماعی آنان را کافی شمرد، بلکه خانواده به لطف و محبت، اعتماد و صداقت و غیره که بعد کیفی امنیت اجتماعی متولی آن است نیز احتیاج دارد. قرار دادن جامعه به‌عنوان مرجع امنیت، چندان هم آسان نیست؛ زیرا لازم است تفاوت آن با دولت و همچنین، سایر اشکال گروه‌های جمعی مشخص گردد. جامعه را «نظام ساخت‌یافتهٔ روابط اجتماعی» می‌داند که «مردم را بر اساس یک فرهنگ مشترک» به هم پیوند می‌دهد. از نظر ویور، جامعه مجموعه‌ای از نهادهاست که با احساس هویت مشترکی در هم آمیخته‌اند؛ بنابراین، ملت‌ها تنها نوعی از جوامع هستند. ویور مهم‌ترین واحد تحلیل در مطالعه امنیت اجتماعی را هویت‌های قومی و مذهبی می‌داند. او هویت را به‌عنوان مفهوم صریح امنیت اجتماعی قلمداد نموده و معتقد است زمانی امنیت اجتماعی مطرح می‌شود که جامعه تهدیداتی نسبت به هویتش احساس کند (غفاری، ۱۳۹۰).

گوستاو لوبون[1] معتقد است که فرد در حرکت جمعی، در توده‌ها ذوب می‌شود و هویت فردی او در هویت جمعی حل می‌گردد و بدین ترتیب هویتی جدید و روحی نوین که همان روح جمعی است پدید می‌آید. در چنین حالتی اگر حرکت جمعی برخاسته از شکاف‌هایی باشد که قدرت بسیج بالایی دارند، جنبش می‌تواند به‌آسانی به خشونت کشیده شود. شکاف‌های هویتی قومی می‌توانند زمینه بسیار مساعدی برای تحرکات جمعی خشن فراهم کنند و در صورتی که نظام سیاسی، سیاست‌های مناسبی را اتخاذ نکند خواسته‌های هویتی به‌راحتی بدل به جنبش‌های اجتماعی می‌گردند (ترابی، ۱۳۹۰). دویچ و واینر با استفاده از مفهوم بحران هویت به تبیین حرکت‌های قومی پرداخته‌اند و آن را متغیر توضیح‌دهنده تحرکات دانسته که غالباً نظام‌گریز و خشن هستند. آن‌ها معتقدند که تمسک به تاریخ جمعی ادیان و فرهنگ گذشته مشترک می‌تواند نوعی پیوند و همبستگی جمعی را به وجود آورد که در مقابل دیگر اجتماعات، هویتی مستقل می‌یابد. در صورتی که نظام سیاسی این هویت را مورد تهدید قرار دهد گروه قومی برای احیای این هویت، جنبش قومیِ غالباً خشن خود را سامان

1. Lebon Gostave

می‌دهد. تحرک قومی و سازمان‌دهی جنبش‌های قومی بیش از هر چیز محصول شکاف هویتی است که بین مرکز و پیرامون و به دلیل سیاست‌های متخذه از سوی مرکز ایجاد می‌شود. شکاف بین مرکز و پیرامون در صورتی هویتی است که پیوند با دولت در تعارض با پیوند قومی قرار گیرد و فرد احساس کند که پیوند با دولت با هویت قومی او در تضاد است. در چنین وضعیتی گروه‌های قومی برای دفاع از هویت قومی خود گرد هم می‌آیند و در جنبش‌ها و تحرکاتی که به نام قومیت صورت می‌گیرد، شرکت می‌کنند. با توجه به این که تقاضای احیای هویت قومی کمتر قابل مذاکره است، جنبش‌های مبتنی بر آن می‌توانند به‌آسانی به سوی معارضه با کل نظام سیاسی سوق یابند و تغییر آن را هدف قرار دهند. چنین جنبش‌هایی از آنجا که فراطبقاتی هستند به‌آسانی قشرهای مختلف اجتماعی یک قوم را بسیج کرده و مبدل به جنبش‌های قومی فراگیر می‌شوند. (جعفری، ۱۳۸۸: ۴۷)

یافته‌های پژوهش

مهم‌ترین سیاست‌های قومی جمهوری اسلامی ایران عبارتند از:

۱. سیاست -راهبرد اصلی

بعد از انقلاب شکوهمند اسلامی ایران سیاست‌های قومی در دو مرحله طراحی و اجرا شده است:

مرحله اول: امت‌سازی بر مبنای تقویت دینی؛

مرحله دوم: تحکیم وحدت ملی با تأکید بر هویت ایرانی-فارسی و هویت دینی-شیعی.

۲. سیاست‌های اجرایی

- تقویت اقتدار حکومت مرکزی و تمرکزگرایی سیاسی و اداری، بدون توجه به فروپاشی بروکراسی و ساختار مدیریت؛
- ترویج فرهنگ ملی با تأکید بر آموزه‌های مذهبی؛
- وابسته‌سازی و ادغام خرده‌فرهنگ‌های اقوام؛
- غلبه بر تصور تجزیه‌طلبی در مسأله قومی و برخورد انتظامی- امنیتی با مسائل و تحرکات قومی؛
- کم‌توجهی به ساختار قدرت در حوزه قبیله‌گرایی؛
- برخورد با جریان نخبه‌های قومی و کاهش مشارکت اقدام در مدیریت کشور؛
- استفاده از تعارضات بین و میان قومی و تشدید آن؛
- استیلای نگرش مرکز پیرامون در برنامه‌های توسعه کشور: حذف تمام برنامه‌های توسعه محلی خاص؛
- تأثیر سیاست‌های جمهوری اسلامی ایران در حوزه اقوام؛
- تشدید روزافزون و بطئی شکاف میان هویت ملی و هویت‌های قومی؛
- کاهش معنی‌دار مشارکت سیاسی اقوام؛

- پیدایش سازمان‌ها و تشکل‌های رسمی، نیمه‌رسمی و غیررسمی جدید واگرا: حدود بیش از ۱۵ سازمان و تشکل فعال؛
- تقویت حوزه‌های فرهنگی قومی- مذهبی در مناطق مرزی با نگاه به بیرون مرزها؛
- ایجاد و تقویت احساس بی‌عدالتی در سه حوزه قدرت، منزلت و معیشت.

۳. سیاست ساختاری (قانون‌گذاری)

قانون اساسی به‌مثابه منشور حقوق اساسی شهروندان و پایه سیاست تنوعات فرهنگی - اجتماعی کشور است. در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران دو نکته مهم و اساسی وجود دارد که جهت‌گیری انسانی و منطقی آن و نوع نگرش به کلیه شهروندان در قلمرو سرزمین ایران را نشان می‌دهد که به شرح زیر است:

الف: برنامه اول: در این قانون تأکید بر اجتناب از دولتی کردن امور فرهنگی بود و اهدافی مانند همگانی کردن فعالیت‌های فرهنگی، جلب مشارکت عمومی و تبدیل دولت از کارگزار امور فرهنگی به ناظر و هدایتگر را دنبال می‌کرد. محورهای اصلی برنامه اول عبارت بود از سازمان‌دهی و سیاست‌گذاری هماهنگ و همگون در فعالیت‌های فرهنگی بر مبنای آزادی عمل واحدهای اجرایی، تأسیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تقویت و توسعه ایران‌گردی و جهان‌گردی، بهبود و گسترش پژوهش، حفاظت، احیا و معرفی میراث فرهنگی کشور. پس از جنگ تحمیلی رفته‌رفته رویکرد امت‌محور جای خود را به رویکرد ملت‌محور داد که در واقع نمودی از سیاست تکثرگرایی وحدت‌طلبی دینی بود.

ب: برنامه دوم: این قانون بر حضور ایران در مجامع فرهنگی جهان و پررنگ شدن حضور، تأکید جدی دارد (تبصره ۵۷ قانون برنامه دوم توسعه). در این دوران تلاش‌های فراوانی برای ارتقاء همبستگی ملی از طریق محرومیت‌زدایی از مناطق محروم و کمتر توسعه‌یافته کشور مانند سیستان و بلوچستان و کردستان انجام یافت و زمینه‌های عمران و آبادانی در آن‌ها به‌ویژه کردستان فراهم شد.

ج: برنامه سوم:

- ماده ۱۵۵: در حوزه محورهای فرهنگی تدوین شاخص‌ها و استانداردهای بهره‌مندی مناطق مختلف از امکانات فرهنگی و هنری و ایجاد تعادل با توجه به ویژگی‌های اجتماعی، فرهنگی، جمعیتی و جغرافیایی هر یک از مناطق؛
- ماده ۱۵۶: تعیین نقش شوراهای اسلامی شهر و روستا در مدیریت و فعالیت‌های فرهنگی و هنری؛
- ماده ۱۶۵: توجه به نقش میراث فرهنگی در شهرسازی و ارتقاء توجه به حفاظت از میراث فرهنگی؛
- ماده ۱۶۷: تأسیس شبکه‌های جدید استانی و طرح ملی صدا و سیما.

د: برنامه چهارم

- ماده ۱۰۰: ترویج مفاهیم وحدت‌آفرین و احترام‌آمیز نسبت به گروه‌های اجتماعی و اقوام مختلف در فرهنگ ملی؛
- ماده ۱۰۴: احصاء و ارتقاء سهم‌بخش فرهنگ در اقتصاد ملی؛
- ماده ۱۰۴: تقویت رقابت‌پذیری در بخش فعالیت‌ها و تولیدات فرهنگی، رفع موانع انحصاری و بسط مشارکت مردم؛
- ماده ۱۰۹: معرفی هویت تاریخی ایران و حفاظت از آن و بررسی و گردآوری شفاهی گویش‌ها و لهجه‌ها و آداب و رسوم و عناصر فرهنگ ملی و بومی، تقویت تعامل فرهنگ‌ها و زبان‌های بومی با فرهنگ و میراث معنوی؛
- ماده ۱۱۳: توسعه مفاهیم و نمادهای هویت اسلامی و ایرانی و تعامل اثربخش میان ایران فرهنگی، تاریخی، جغرافیائی با رویکرد توسعه پایدار (احمدی، ۱۳۷۷: ۲۱-۱۹).

۱- فرصت‌های تنوع قومی در ایران

مهم‌ترین فرصت‌های تنوع قومی در ایران عبارتند از:

-تنوع قومی-فرهنگی

هویت ملی ایرانیان ترکیبی از مجموع هویت‌های دینی، ملی و قومی مردم است که اگر تنوع و تکثر فرهنگی و هم‌زیستی هویت‌های قومی در راستای هویت ملی قرار نگیرد، ناخودآگاه غنای محتوایی آن در معرض تهدید است. تنوع و تکثر قومی فرصت بزرگی است که فراروی نظام اسلامی قرار گرفته و با اتکا به این منبع عظیم و سرشار است که قادر به بقای فرهنگ و تمدن اسلامی و ایرانی در برابر جریان جهانی‌سازی فرهنگی است.

- سرمایه سیاسی-اجتماعی

همبودی اقوام ترک، لر، کرد، بلوچ و ترکمن در کنار سایر اقوام اگرچه الزامات خاصی را برای مدیریت جامعه ایرانی در پی داشته، اما تنوع قومی در ترکیب جمعیتی ایران فرصت‌های جدیدی را نیز فراروی مدیریت کشور قرار داده است. زبان‌های اقوام ایرانی ورای مرزهای سیاسی امتداد یافته‌اند. اگر از این طریق بخش‌های داخلی از تحولات فرامرزی متأثر می‌شوند به همین ترتیب تحولات سیاسی، فرهنگی و اقتصادی درون‌مرزی اقوام نیز می‌تواند زبانه‌های قومی آن‌سوی مرز را متأثر سازد. بدین ترتیب فرصتی جدید پدید می‌آید تا مدیریت کلان جامعه با برنامه‌ریزی‌های دقیق علاوه بر مدیریت پویای تحولات در داخل مرزهای سیاسی به توسعه نقش منطقه‌ای کشور از طریق تأثیرات اقوام بر زبانه‌های قومی که گاه چند کشور را در بر می‌گیرد، دست یابد. این امر حوزه تأثیر سیاست‌های دولت

را تا سطوح منطقه‌ای توسعه می‌دهد و قدرت تعامل سیاسی کشور با همسایگان و قدرت‌های منطقه‌ای را به‌طور محسوسی افزایش می‌دهد.

-توزیع فضایی جمعیت

فضای جغرافیایی کشور به‌گونه‌ای است که تفاوت‌های اقلیمی- اقتصادی بسیاری در بین مناطق مختلف وجود دارد. بخشی از نابرابری‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی نیز معلول ویژگی‌های جغرافیایی مناطقی است که از مواهب طبیعی کم‌بهره‌اند. در این شرایط تنوع قومی و علایق ویژه اقوام به زادگاه، تاریخ و فرهنگ بومی و محلی آنان زندگی دشوار در مناطق گرم و خشک و کم‌باران یا کوهستانی، سرد و صعب‌العبور را برای ساکنان این مناطق قابل تحمل می‌کند. شاید از این نظر تنوع و تعدد قومی در موهبتی است که به توزیع فضایی جمعیت در پهنه سرزمین منجر گردیده و پاره‌ای دیگر از نیازهای کشور را، از جمله امکان بهره‌وری از مناطقی که شرایط زندگی دشوار است، فراهم و حتی دفاع سرزمینی از این مناطق را امکان‌پذیر می‌سازد. با وجود این دولت بایستی در برابر مزیت‌های جغرافیایی سایر مناطق امکانات اولیه اشتغال، رفاه و بهداشت و آموزش را برای جمعیت ساکن در این مناطق فراهم آورد.

- مدارای اجتماعی

ایران کشوری چند قومیتی است و این تنوع و تکثر گروه‌ها، فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها باید شرایط و امکان زندگی امن و ابراز عقیده داشته باشند. در حقیقت امکان ابراز عقاید، انجام مناسک و بجا آوردن آداب و رسوم خود، بخشی از احساس امنیت ملی و اجتماعی است. این امر به‌ویژه در جهان امروز که به خاطر فرایندهای جهانی‌شدن، تسریع تحرک، ارتباطات، به هم وابستگی‌ها، مهاجرت‌های بزرگ‌مقیاس، شهرنشینی و تغییر الگوهای اجتماعی، هرچه بیشتر به هم مرتبط شده‌اند، بیش از هر زمان دیگر مدارا در تاریخ بشر اهمیت می‌یابد.

- فرهنگ ایثار و ازخودگذشتگی فراقومی

از جان و آمال خود گذشتن به خاطر کشور، روحیه‌ای شهادت‌طلبی در بین گروه‌های قومی و تقویت آن زمینه‌ساز همگرایی بین اقوام و کاهش فاصله اجتماعی بین آن‌هاست. ایثار و ازخودگذشتگی نشانه تعلق و تعهد افراد و اقوام به امنیت عمومی جامعه است.

- سرمایه قومی

افزایش هم‌بستگی قومی موجبات تقویت امنیت عمومی را فراهم می‌سازد که می‌تواند کشور را در مواقع بحرانی و چالش‌های موجود نظام بین‌الملل مقاوم سازد. اگر وحدت ملی در جامعه‌ای دچار خدشه شود و عوامل وحدت‌آفرین ملی وجود نداشته باشد، می‌تواند ثبات سیاسی و اقتدار نظام را

ضربه‌پذیر سازد و این امر می‌تواند در جامعه تشتت و پراکندگی به وجود آورد که هر قوم و گروهی به جای توجه به مصالح و منافع ملی و ثبات کشور تنها به فکر منافع قومی، سیاسی و نژادی خود خواهند بود که جامعه را با بحران‌های داخلی و آشوب و شورش مواجه می‌سازد که این می‌تواند زمینه و بسترساز نفوذ بیگانه در داخل کشور باشد و در نهایت وابستگی را به دنبال خواهد داشت که می‌تواند شیرازه موجودیت یک نظام را از هم بپاشد. هم‌گرایی در تمام شرایط و زمان‌ها یک اصل مهم و ضروری است، اما شاید در شرایط امروز مهم‌تر باشد.

- سرمایه دینی

دین در تمام جنبه‌های زندگی انسان دخالت دارد و نیز تجویزکننده و پاسدار هنجارها و ارزش‌های اساسی در جامعه است، در نتیجه عامل مهمی در مرزبندی بین جوامع و اقوام به‌شمار می‌آید (کوکلی، ۱۹۹۲). تعصبات دینی به‌عنوان مکانیزمی در مرزبندی بین اقوام و جوامعی که دارای ادیان متفاوت می‌باشند، عمل می‌کند. از آنجا که دین و اعتقادات دینی از جمله امور همگانی و در بین اعضا جامعه نیز مشترک است، بنابراین عامل همبستگی بین اعضاء جامعه و از دیگر سو، عامل جدایی در بین جوامع می‌گردد. با توجه به چنین وضعیتی می‌توان دریافت که دین عامل مهمی در تشکیل، قومیت، تداوم و تنوع قومی است (چویزا، ۲۰۰۲). دین در ایران مایه گونه‌گونی قومی و نیز عامل همبستگی بوده است. وجود امت‌های مذهبی غیرمسلمان، چون ارامنه آشوری‌ها، یهودی‌ها، زرتشتیان و انشعاب در بین مسلمانان و تقسیم آن‌ها به شیعه و سنی و بالأخره انشعاب در بین شیعیان باعث تنوع قومی گردیده است (گودرزی، ۱۳۸۵: ۹۱).

- انسجام زبانی

زبان رکن اصلی فرهنگ را تشکیل می‌دهد و در واقع امر فرهنگ بر زبان استوار است. تمام اجزاء فرهنگ از دین گرفته تا معماری و علوم و از خانواده و نظام سیاسی گرفته تا ارتش و وسایل جنگی متکی به زبان می‌باشند؛ بنابراین زبان به‌عنوان پدیده‌ای وضعی و قراردادی بین اعضای هر قوم یا جامعه مشترک است و از این رو، اقوام و جوامع را از هم جدا و متمایز می‌نماید. زبان از دو طریق در گونه‌گونی قومی دخالت دارد: اول این که پدیده‌ای است که با گذشت زمان تغییر می‌کند و ممکن است از یک زبان به‌تدریج زبان‌ها و گویش‌های متعددی و منشعب گردند. انشعاب زبان و گویش‌های تازه، زمینه شکل‌گیری قوم و یا مردمی را با هویت جدید فراهم می‌آورد. دوم این کهمهاجرت یک قوم و یا شعبه‌ای از آن به سرزمین قوم دیگری می‌تواند منجر به گونه‌گونی زبانی و قومی شود (گرفین، ۱۹۹۴). زبان در ایران مایه گوناگونی قومی و همچنین همبستگی در بین اقوام صحبت‌کننده به آن زبان‌ها شده است. وجود زبان‌هایی مانند ترکی، فارسی، کردی، عربی و غیره

باعث پیدایش قومیت‌هایی مانند ترک، فارس، کرد و عرب در ایران شده است. تأثیر دوم آن ایجاد همبستگی در بین اقوام (همبستگی ترک‌ها به یکدیگر) صحبت‌کننده به آن زبان‌ها بوده است.

- همدلی اجتماعی

متغیر همدلی اجتماعی بر چگونگی صورت‌بندی نیروها و گروه‌های اجتماعی- سیاسی از جمله گروه‌های قومی است. این متغیر از نظر امنیت عمومی مسأله‌ای حائز اهمیت تلقی می‌شود؛ لذا هرچه یک دولت- ملت منسجم‌تر و یکپارچه‌تر باشد، وضعیت امنیتی آن ثبات بیشتری دارد و دولت- ملت نامنسجم زمینه بالقوه مناسبی برای بروز رفتارها و رخدادهای ضدامنیتی است. با توجه به رویکرد نرم‌افزاری به امنیت ملی که بر انسجام و یکپارچگی اجتماعی و کیفیت فرایند ملت‌سازی تکیه دارد، در جوامع ضعیف و اجتماعات پاره‌پاره، میزان انسجام گروه‌های اجتماعی از جمله گروه‌های قومی در آن‌ها ناچیز بوده و احتمال واگرایی و گریز از مرکز گروه‌های فرو ملی قابل ملاحظه است (احمدی، ۱۳۷۸: ۳۴).

- هویت قومی همگرا

قوم عبارت است از یک جمعیت انسانی مشخص با یک افسانه اجداد مشترک، خاطرات مشترک، عناصر فرهنگی، پیوند با یک سرزمین تاریخی با وطن و میزانی از حس منافع و مسئولیت که عناصر محوری هویت، اعتقاد، آگاهی و فرهنگ مشترک را دارا است. در هویت ملی یا حقوق شهروندی این سؤال مطرح است که فرد خود را عضو چه واحد سیاسی می‌داند و تا چه اندازه احساس بیگانگی او با واحد سیاسی عمیق است و افراد ساکن در یک جغرافیای سیاسی خاص و تحت حاکمیت قوانین حاکم بر آن، آیا از لحاظ روانی نیز خود را عضو آن واحد می‌دانند؟ هویت ملی دارای وجوهی است، از جمله با حقوق شهروندی و شهروند ملی رابطه نزدیکی دارد که به‌طور سنتی بر برابری انسان‌هایی که عضویت یک دولت ملی را پذیرفته‌اند، تأکید شده است. برای این افراد به کنار از تمایزات نژادی و قومی، حقوقی است که اهم این حقوق عبارتند از:

- برابری در فرصت دستیابی به مقامات سیاسی و اداری جامعه؛
- تساوی در حقوق و امتیازات قانونی؛
- برابری در فرصت دستیابی به مقامات سیاسی و اداری جامعه؛
- برابری در حقوق مربوط به مشارکت سیاسی وظایف مرتبط با آن (خسروی، ۱۳۸۶: ۳۹).

اعضای یک ملت اگر احساس کنند که در دستیابی به حقوق مذکور موقعیتی برابر با یکدیگر دارند، هویت ملی بحران کمتری خواهد داشت، اما اگر اقوامی نتوانند در فرایند ملت‌سازی، ادبیات ملی، زبان رسمی، تعلیمات عمومی و مذهبی رسمی را هماهنگ سازند، به حد شهروند درجه دوم تنزل یافته، از حقوق محروم می‌شوند، به حاشیه رانده شده، احساس محرومیت کرده و موجب تقویت

هویت‌های مادون ملی مثل قومیت، نژاد، محله‌گرایی و... می‌شوند و محرکی برای دست زدن به اعمال سیاسی و خشونت می‌گردند. به‌خصوص در کشورهای با تفاوت قومی این مشکلات بیشتر مطرح می‌شود. برای مثال آنچه امروزه اقوام ایرانی می‌نامیم، قاعدتاً ایرانی هستند و تعریفی که از خود ارائه می‌دهند هم ایرانی است، یعنی هویت ملی آن‌ها ایرانی است و هویت اجتماعی‌شان بلوچ، ترکمن، خراسانی، کرمانی، فارس، خوزستانی و آذری است.

- اشتراک تاریخی- فرهنگی اقوام

تاریخ و دغدغه‌های سیاسی مشترک در کنار سرزمین و حکومت مشترک باعث می‌شود تا این اقوام در برابر هر هجمه‌ای به کشورشان به دفاع از آن برخیزند. رهبر معظم انقلاب با اشاره به مقاومت جانانه اقوام گوناگون کشورمان در سال‌های دفاع مقدس می‌فرمایند: «نوبت دفاع مقدس هم که می‌رسد، جنگ هشت‌ساله ما، مردم همین‌گونه از همه‌جا شرکت می‌کنند؛ همه شهید می‌دهند؛ همه برای خدا وارد میدان می‌شوند و همه حول یک احساس وظیفه مشترک، اقدام می‌کنند». در واقع «در جنگ تحمیلی هشت‌ساله، از کسانی که می‌خواستند بروند از تمامیت ارضی و مرزهای اسلام در این کشور دفاع کنند، کسی نپرسید شما از کدام طایفه، کدام فرقه، کدام مذهب، کدام لهجه و کدام زبان هستید. همه رفتند؛ از همه‌جا رفتند. در ایران، خون‌ها در هم آمیخته شد و انقلاب به معنای حقیقی کلمه، یک اتحاد و یک الفت میان فرق و لهجه‌ها و طوایف مختلف به وجود آورد». مهم‌ترین خصایص مشترک اقوام ایرانی عبارتند از: فضای زیستی مشترک، تاریخ، میراث و تجربه‌های تاریخی مشترک، افسانه‌ها، اسطوره‌ها و نیاکان مشترک (ریشه‌های مشترک)، فرهنگ و اندیشه‌های مشترک، سنت‌ها و رسوم مشارکت، دین یا مذهب مشترک، آینده مشترک، هنر و موسیقی قومی، مفاخر و مشاهیر قومی، نام مشترک، نماهای مشترک قومی (سرود و پرچم)، زبان و ادبیات مشترک، اختراعات و دستاوردهای مشترک، منافع مشترک و خصوصیات ظاهری (لباس محلی) و فیزیکی مشترک. (عیوضی و همکاران، ۱۳۹۷: ۸)

- بنیادهای جغرافیایی و پایداری سرزمین

قلمرو و فضای جغرافیایی ایران از منظر انسانی و فرهنگی حالتی همگرا دارد که با مرزهای مشخص طبیعی و انسانی از فضاها و قلمروهای پیرامون خود متمایز می‌شود. از نظر طبیعی، قلمرو جغرافیایی فلات ایران در شمال از فضاهای ماوراء قفقاز، سیبری و آسیای مرکزی، در شرق از فضاهای فلات تبت و فلات دکن (هند) و دشت سند و پنجاب، در جنوب از فضاهای آبی اقیانوس هند، خلیج فارس و شبه‌جزیره عربستان و در غرب از فضاهای فلات آناتولی و دشت‌های بین‌النهرین متمایز و جدا می‌شود (حافظنیا، ۱۳۸۱: ۱۴). این امر زمینه اتحاد قومی ایران را ایجاد و قوی‌تر نموده است.

-پیوستاری تاریخی- فرهنگی

گروه‌های سیاسی-اجتماعی در ایران، بر مبنای تداوم تاریخی و نقش‌آفرینی حاکمیتشان، در کلیت ساختار سیاسی ایران سهیم‌اند. از این رو، تاریخ طولانی گروه‌های قومی در پهنه سرزمینی ایران و مشارکت در ساختار قدرت، نشان‌دهنده قوام و پایداری آن‌ها در کلیت و تمامیتی به نام ایران است. سابقه گروه‌های قومی به‌ویژه کردها، آذری‌ها و بلوچ‌ها به بیش از ۲۰۰۰ سال سکونت در ایران برمی‌گردد و گروه‌های قومی عرب و ترکمن نیز قرن‌هاست که ساکن این پهنه جغرافیایی بوده‌اند. لذا تمام گروه‌های قومی در ایران، دارای سابقه و تداوم تاریخی سکونت در این کشورند. تمامی گروه‌های قومی، مذهبی و زبانی ساکن ایران صدها و بعضاً هزار سال است که مانند سایر ایرانیان در این سرزمین زیسته‌اند و نه‌تنها مهاجر تلقی نمی‌شوند، بلکه وارثان تاریخی ایران هستند.

- برخورداری از مشترکات تاریخی کهن

اکثریت قابل توجه ایرانیان در دین اسلام، در آداب و رسوم فرهنگی دارای مشترکات تاریخی کهن بوده و در طول تاریخ همزیستی مسالمت‌آمیزی کنار هم داشته‌اند. ادبیات و آموزه‌های ادب ایرانی در اشعار شعرای فرزانه‌ای مانند مولوی، حافظ، سعدی، فردوسی، رودکی، صائب تبریزی، نظامی گنجوی، عطار نیشابوری، ابن‌سینا، سید محمدحسین شهریار و گلشن کردستانی مشحون از مفاهیم و ارزش‌های مشترک بر محور ایرانی بودن است و پایه‌های ملیت ایرانی و زبان فارسی صرف‌نظر از گویش‌ها و لهجه‌های مختلف و زبان‌های دیگر و اسلام و مذاهب مختلف بر مبنای تساهل فرهنگ ایرانی تشکیل شده است، به نحوی که اقلیت‌ها هرگز احساس ناامنی نکرده‌اند. فرهنگ ایرانی سخنگویانی داشته که همه مردم ایران را از هر قومیت و هر ناحیه‌ای بر سر یک سفره معنوی نشانده و آنان را بهره‌مند کرده است. واقعیت‌ها نشان می‌دهد تفاوت‌های زبانی، مذهبی و حتی اقوام ایرانی موجب گسست همبستگی ملی نبوده است و همه اقوام ایرانی در مقاطع مختلف تاریخی با اشکال مختلف به ایرانی بودن خود افتخار کرده‌اند که یکی از شکوهمندترین صحنه‌های آن حضور فراگیر اقوام مختلف ایرانی و پیروان ادیان و مذاهب مختلف در جنگ تحمیلی و هشت‌سال دفاع مقدس و تقدیم شهدای فراوان به جمهوری اسلامی ایران بود؛ بنابراین، آذری بودن، بلوچ بودن، کرد بودن، عرب بودن، لر بودن و گیلک بودن یا شیعه و سنی بودن در فضای ایران هرگز تقابلی با ایرانی بودن نداشته است و به قول *ریچارد کاتم*: «نه‌تنها مردم مناطق مختلف ایران با زبان و گویش‌های متفاوت، هویت خود را با تاریخ مشترک و واحد ایرانی بودن پیوند زده‌اند، بلکه حتی مردم ترک‌زبان آذربایجان، سرزمین خود را یکی از مهم‌ترین گاهواره‌های تمدن ایرانی می‌دانند. بسیاری از دانشمندان، علما و فقها و شخصیت‌های بزرگ فرهنگی، علمی و ادبی ایران از منطقه آذربایجان بوده‌اند که خدمات برجسته‌ای در شکوفایی تمدن ایرانی - اسلامی داشته‌اند».

۲- تهدیدهای قومی در ایران

مهم‌ترین تهدیدهای قومی در ایران عبارتند از:

- نفی یکپارچگی ملی و ایجاد تفرقه میان اقوام

مطابق فرمایش رهبر انقلاب، اساسی‌ترین سیاست دشمنان نظام اسلامی در قبال اقوام ایرانی «نفی یکپارچگی ملی» و «ایجاد تفرقه میان اقوام» به بهانه‌های گوناگون است: «یک سیاست خباثت‌آلودی از آغاز انقلاب سعی کرد اقوام ایرانی را از یکدیگر جدا کند و با بهانه‌های مختلف، پیکره عظیم ملت ایران را تکه‌تکه کند. با هر قومی از اقوام متنوع ایرانی، فارس، تُرک، کرد، عرب، بلوچ، ترکمن و لُر، جداگانه یک تلقین شیطانی را در میان می‌گذاشتند تا دل‌ها را از هم چرکین کنند. به تهرانی و اصفهانی چیزی می‌گفتند، به بلوچِ بلوچستانی که من قبل از انقلاب مدتی را در میان آن‌ها گذراندم، حرفی می‌زدند و در کردستان سخن دیگری می‌گفتند».

دشمنان برای رسیدن به این هدف خود از ابزارهای مختلفی استفاده می‌کنند. تبلیغات و جنگ روانی یکی از این ابزارها است و «دشمنان با تبلیغات خود، با جنگ روانی خود، با تلاش‌های موذیانه گوناگون خود سعی می‌کنند بین صفوف ملت ایران اختلاف بیندازند؛ به بهانه قومیت، به بهانه مذهب، به بهانه گرایش‌های صنفی، وحدت کلمه ملت را از بین ببرند». «دشمنان نظام جمهوری اسلامی، آن‌ها تبلیغ کردند که نظام جمهوری اسلامی، قوم کُرد یا مذهب اهل تسنن را نمی‌پسندد یا نمی‌پذیرد». برجسته کردن ناسیونالیسم‌های مختلف به نحوی که «هرجا اقلیتی وجود داشت، به تقویت ناسیونالیسم افراطی قومی آن اقلیت می‌پرداختند» و «نفی عامل حقیقی وحدت یعنی دین»، در کنار «امنیتی و نظامی کردن مناطق قومی» و «سوءاستفاده حداکثری از اختلافات مذهبی و قومی» از ابزارهای اصلی دشمنان برای ضربه به وحدت ملی محسوب می‌شود. در این بین، روشنفکران وابسته نیز به ایفای نقش پرداختند: «اختلافات قومی و ملی ناشی از ملی‌گرایی افراطی که بیشتر به دست روشنفکران وابسته دامن زده می‌شود».

- ستیز و تضاد قومی

تعدد و تنوع قومی در ایران به‌گونه‌ای است که می‌توان جامعه کثیرالاقوام را بر آن اطلاق نمود. هرچند این اقوام در طول تاریخ در نضج و شکوفایی تمدن ایرانی سهیم بوده‌اند و در مقاطع تاریخی از کیان مملکت و تمامیت آن دفاع کرده‌اند، اما به‌رغم همزیستی و همدلی و ایثارها، در مقاطعی از تاریخ کشور، این همزیستی به چالش کشیده شده و مناسبات بین دولت و اقوام، تبدیل به منازعه و کشمکش گردیده است.

- بافت خرده‌فرهنگ متعارض

استقرار اقلیت‌ها در بخش حاشیه‌ای کشور و مجاورت دنباله‌های فرامرزی برخوردار از دولت مستقل ملی، ضریب آسیب‌پذیری دولت ملی و سرزمین ایران را بالابرده است. ساختار توپوگرافی غیرمنسجم و گسیخته، موجبات شکل‌دهی و تقویت خرده‌فرهنگ‌ها را فراهم آورده است.

-جنبش قومی عدالت‌طلبانه-برابری خواه

بخش‌های پیرامونی سهم کمتری نسبت به بخش‌های مرکزی در ایفای نقش ملی دارند و بخش مرکزی به علت پاره‌ای تمایلات واگرایانه به بخش پیرامونی دیدگاهی توأم با بدبینی دارد، لذا تعامل ملی بین این دو بخش به‌خوبی برقرار نمی‌شود. ایران دارای ساختار فضایی مرکز پیرامونی هم در مقیاس ملی و هم در مقیاس منطقه‌ای و محلی است. در سطح کلان ملی، بخش مرکزی در مقایسه با بخش پیرامونی از توسعه‌یافتگی بیشتری برخوردار است و درجه دسترسی بالاتری به مزایای توسعه و منابع ملی دارد. تحرکات قوم‌گرایانه در ایران هرگاه با اهداف استراتژیک قدرت‌های بزرگ همخوانی داشته، چالش‌های جدی را برای حاکمیت ملی ایجاد کرده است. این چالش‌ها که گاه منشأ داخلی و یا خارجی داشته در کنار عواملی همچون نابرابری‌های اقتصادی، تحقیر و نادیده انگاری هویت‌های قومی، اعمال تضییقات مضاعف بر اقوام پیرامونی، وجود گسست‌های فضایی، زمینه‌های مناسبی برای ظهور گرایش‌های تجزیه‌طلبانه به وجود آورده‌اند.

-وقایع پیرامونی خاورمیانه-تهدید منطقه‌ای

یکی دیگر از تهدیدایی که از ناحیه تنوع قومی متوجه کشور است، تأثیراتی است که تحولات منطقه‌ای اقوام مشابه در آن سوی مرزهای سیاسی بر زبانه‌های قومی آن در داخل می‌گذارد. جنگ در ارمنستان و آذربایجان بر سر قره‌باغ حساسیت‌هایی را در منطقه ترک‌نشین به همراه داشته است. خودمختاری منطقه کردستان عراق نیز در زبانه‌های قوم کرد در ایران، ترکیه و سوریه تأثیرگذار بوده است. این تأثیر و تأثر اقوامی که در دو سوی مرز سیاسی قرار دارند، صورت متقابل و متأثر از یکدیگر است. تمـام گروه‌های قـومی در ایران که دارای بار سیاسی هستند، در آن سوی مرزهای ملی و در کشورهای هم‌جوار نیز گسترش یافته‌اند: ۱- ترکمنستان با قسمت ترکمن‌نشین استان‌های گلستان و خراسان شمالی؛ ۲-آذربایجان با قسمت‌های آذری‌نشین ایران در استان‌های شمال غربی؛ ۳- بلوچ‌ها در جنوب شرق هم‌جوار با کشور پاکستان؛ ۴-خوزستان در جنوب غرب با کشور عراق؛ و ۵- کردستان در نوار مرزی غرب ایران با کشورهای ترکیه و عراق (کریمی، ۱۳۸۷: ۱۳۵).

- محرومیت نسبی- شورش‌های اجتماعی

شرایط نابسامان و نابرابر اقتصادی اقوام ایران می‌تواند وسیله‌ای برای ایجاد تقویت شورش از سوی دشمنان باشد. گرچه پدیده‌هایی چون نابرابری اقتصادی، زبان و رسوم و پدیده‌های دیگر، علت‌العلل اختلافات و حوادث قومی نیستند، لیکن نابرابری اقتصادی وعدم توجه کافی به پدیده‌هایی چون زبان و رسوم، می‌تواند احساس ملی‌گرایی قومی را به‌شدت در جهت آفرینش حوادث منفی تحریک کند.

-تعارض ارزشی - دینی

یکی از ویژگی‌های اصلی اقوام ایرانی که تمام اقشار باید به آن آراسته شوند، هم‌گرایی ارزشی اسلامی است. منظور از هم‌گرایی ارزشی این است که اقوام باید همگام و هماهنگ با ارزش‌های غالب و مسلط جامعه حرکت کنند و سعی کنند این ویژگی‌ها بیشتر در وجودشان متبلور شود و از ارزش‌های گروه‌های رقیب به‌طور کامل خودداری نمایند. هر جامعه‌ای دارای یک سری ارزش‌های مادر (اصلی) است که بسیاری از دیگر ارزش‌ها از آن‌ها منبعث شده‌اند. ایجاد تضاد ارزشی و دینی بین اقوام می‌تواند زمینه تعارض و تضاد را فراهم نماید. مسأله تکثر قومی و مذهبی کشور زمانی که با اهداف و مطامع استعماری بیگانه و دشمنان همراه شود از اهمیت و حساسیت فوق‌العاده‌ای برخوردار می‌شود و ناهمگونی فرقه‌ها و اقلیت‌های قومی و مذهبی از مهم‌ترین ابزارهای آن‌ها محسوب می‌شود.

- هویت‌جویی قومی افراطی

طایفه‌گرایی و قوم‌گرایی، از ویژگی‌های ساختار سنتی ایلی و قبیله‌ای بوده که در شهرهای مرزی، حاشیه‌ای و کوچک بروز و ظهور می‌یابد. این پدیده هرچند دارای مزایا و محاسنی نظیر ایجاد همبستگی، حس وفاداری و روحیه تعاون و همکاری میان گروه‌ها و افراد طایفه را تحکیم و تقویت می‌کند، اما پیامدهای منفی بی‌شماری برای توسعه مناطقی به دنبال دارد که بافت قومی و قبیله‌ای بر مناسبات اجتماعی آن، حاکم است. رقابت‌های قومی و منطقه‌ای در شهرها و مناطقی با تنوع فرهنگی، قومی، مذهبی، زبانی و حتی گویشی یکی از عوامل مهم عدم توسعه این مناطق بوده و به واگرایی فرهنگی، قومی، زبانی و مذهبی آن‌ها دامن زده است؛ به نحوی که برخی معتقدند که طایفه و قوم‌گرایی در توسعه شهرها و مناطق مذکور، تاکنون به‌عنوان یک آفت مهلک و مانع توسعه عمل نموده است. از جمله پیامدهای منفی و بسیار مخرب برای پدیده طایفه‌گرایی در توسعه فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی که می‌توان به آن اشاره نمود، به شرح ذیل می‌باشند: تشدید احساسات و عواطف طایفه‌ای، سبب می‌شود تا همبستگی اجتماعی میان اعضاء آن‌ها به‌شدت تضعیف گردیده و فضای دوستی، صمیمیت و همدلی را به نزاع، تفرقه، کشمکش، اتلاف وقت و از بین بردن فرصت‌ها و هدر رفتن و تخریب سرمایه و نیز نیروی انسانی تبدیل نماید. در نتیجه سرمایه اجتماعی فرسوده و نابود شده و سطح اعتماد ملی و منطقه‌ای را به اعتماد درون‌گروهی و طایفه‌ای تقلیل داده و نوآوری و

توسعه را در جامعه کند کرده و از بین می‌برد. حاکمیت ساختار قبیله‌ای و نظام طایفه‌ای و تأثیر آن بر روابط و ساختار اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی، موجب تنزل اعتماد و همبستگی عمومی به سطح اعتماد و همبستگی درون‌گروهی خواهد شد. وجود تعصب‌های قومی و طایفه‌ای و نیز تنظیم اهداف و روابط بر مبنای آن، ارزش‌ها و هنجارهای مثبت و ارزشمند جامعه را تخریب می‌نماید. در این حالت افراد یک طایفه، اعضاء طوایف دیگر را غیر قابل اعتماد، بی‌انصاف و مانع تحقق اهداف خود به‌شمار می‌آورند. در چنین وضعیتی افراد یک طایفه کسب قدرت، ثروت و موقعیت بهتر توسط دیگران را به‌منزله ناکامی، محرومیت و تحقیر خود و طایفه مربوط قلمداد نموده، به هر حربه‌ای برای از صحنه خارج کردن حریف متوسل می‌شوند. استمرار و تداوم قوم‌گرایی، در تحول سیاسی جامعه و گسترش نهادهای مدنی مانع ایجاد می‌کند.

- شکاف اجتماعی بین قومی

شکاف‌ها و تعارض گروه‌های متنوع نقش مهمی در میزان ثبات با ایجاد بی‌نظمی و ناامنی کشور دارد. این شکاف‌ها و تعارضات ممکن است متقاطع یا موازی، فعال یا غیرفعال، واحد یا متعدد باشند. تعداد گروه‌ها، موازی بودن آن‌ها و فعال شدن شکاف‌ها موجب اختلاف با سایر مناطق و دولت مرکزی و در نتیجه بی‌ثباتی و ناامنی می‌گردد که در ایران قابل مشاهده است، زیرا در اغلب مناطق قومی‌نشین کشور، تضاد قومی و نژادی با تضاد زبانی و تفاوت مذهبی همراه است. بالطبع اگر این تضادها فعال شود و شکاف‌ها عمیق گردد، موجب ناامنی خواهد شد (خانی، ۱۳۸۳: ۲۱). موارد حساسیت قومی در ایران شامل دیگری‌مداری، انزوا، جدایی‌گزینی است (عیوضی و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۵).

- مرجعیت نخبگان قومی

برخی مناطق غیر فارس زبان نظیر ترکمن‌صحرا، آذربایجان، بلوچستان، خوزستان و به‌ویژه کردستان پایگاه‌های عمده فعالیت‌های گروه‌های چپ‌گرای ایرانی مانند فداییان خلق، پیکار و دیگران بوده است. رهبری این گروه‌ها غالباً بر عهده فارس‌زبانانی بود که علیه دولت مرکزی مبارزه می‌کردند و در پی جلب حمایت و منابع در این مناطق بودند. گروه‌های چپ‌گرای ایرانی در گذشته به سازمان‌دهی و رهبری اعتراضات اجتماعی و دامن زدن به مسائل مدنی در مناطقی نظیر ترکمن‌صحرا و نواحی دیگر که جمعیت غیر فارس‌زبان و به‌ویژه غیر شیعی دارند، مشغول بوده‌اند. مثلاً در روزهای پس از پیروزی انقلاب اسلامی، سازمان چریک‌های فدایی خلق حدود سیصد شورای روستایی و با حدود پانزده هزار عضو روستایی در ترکمن‌صحرا تشکیل داده بود (اشرف، ۱۳۶۱: ۷۸). خلق مسائل قومی مانند جدایی یا خودمختاری توسط نخبگان غیر قومی و حمایتشان از این خواست‌ها، حاکی از اعتقاد صادقانه آن‌ها به مسائل و مشکلات گروه‌های قومی خاص نیست، بلکه یک استراتژی ابزارگرایانه در خدمت تحقق منافع و اهداف سیاسی این نخبگان است. با این همه، این عوامل منابعی هستند که نخبگان سیاسی

با تکیه بر آن‌ها و اغراق درباره آن‌ها سعی در رسیدن به اهداف سیاسی خود دارند. از آنجا که نخبگان قومی و غیرقومی در شکل دادن به هویت قومی و بسیج اقلیت‌ها فعالیت گسترده‌ای دارند، ناسیونالیسم قومی را باید حرکتی هدایت‌شده از بالا دانست نه حرکتی از پایین، یعنی در سطح توده‌ها (شیلی، ۱۹۸۴: ۲۱).

- اختلافات سیاسی

اختلافات سیاسی نیز به اختلافات قومی دامن می‌زند. هنگامی که در جامعه متکثر قومی و مذهبی، یک قومیت خاص مناصب دولتی و مدیریتی، نظامی را تصاحب نموده باشد، این قومیتی که بر اریکه قدرت نشسته است و کنترل منابع از قبیل رسانه ارتباط‌جمعی، اقتصاد، تجارت و مناصب اداری را در اختیار دارد و بر امور مربوطه کاملاً مسلط است و در توزیع منابع، عادلانه و منصفانه رفتار نمی‌کند و صرفاً در جهت تأمین منافع آن قومیت خاص تلاش می‌نماید. بدین ترتیب، اقوام مختلف که زیرمجموعه همان نظام سیاسی هستند احساس حقارت و محرومیت نموده و بر اثر این نابرابری تعادل جامعه به هم می‌خورد، آتش اختلافات قومی شعله‌ورتر گردیده، انسجام، اتحاد و بقای ارضی آن جامعه تهدید می‌شود، با چالش‌های عظیم و جبران‌ناپذیری مواجه می‌گردد و در نتیجه توسعه پایدار صورت نمی‌گیرد. اما بالعکس اگر اقوام مختلف در فرایند سیاسی جامعه مشارکت داده شوند موجبات انسجام و همگرایی فراهم گردیده و جامعه رو به توسعه و ترقی گام خواهد نهاد.

- نگرش تحقیرآمیز

نگرش تحقیرآمیز فرهنگی باعث افزایش تنش قومی شده و زمینه همگرایی و تعامل بین قومی را در راستای حفظ امنیت عمومی دچار فرسایش می‌کند. تحقیر فرهنگی اقوام شامل تحقیر در فرهنگ عامه انواع جوک‌ها، عقده‌گشایی ناخودآگاهانه نسبت به روند استیلای اقوام به عرصه‌های اقتصادی- اجتماعی، قوم‌مداری: بدگمانی نسبت به دیگران (شامل اقوام دیگر و نظام سیاسی)، حصر قومی: ایجاد و حفظ مرزهای مشخص با دیگران و تخصیص منابع: نابرابری در منابع اقتصادی- اجتماعی (منزلت، ثروت، قدرت) است.

- ناامنی غذایی- کمیابی منابع

ریشه اختلافات قومی، مباحث اقتصادی و نزاع برای تصاحب این منابع است، حتی گاهی یکی از اهداف صاحبان قدرت سیاسی برای کسب قدرت، دسترسی به منابع اقتصادی و تأمین منافع خود و اطرافیانشان به قیمت عقب‌ماندگی و محرومیت سایر اقشار موجود در جامعه است. اکثر نارضایتی‌های جامعه، نارضایتی اقتصادی است که در صورت رفع حوائج اقتصادی، نارضایتی‌ها و اعتراضات فروکش می‌کند. در بین مسائل اقتصادی که باعث تشنج و تنش در جامعه می‌گردد، بحث اشتغال در ادارات،

سازمان‌ها، شرکت‌های بزرگ دولتی و حق اشتغال در بخش خصوصی و غیردولتی مهم است. در کشورها و نظام‌های مردم‌سالار، افراد به‌صورت معیاری و با استفاده از قابلیت‌ها و توانمندی‌های خود با دسترسی به تحصیلات دانشگاهی و ارتقاء سطوح علمی و متعاقب آن دسترسی به شغل‌ها و مناصب دولتی، اداری، نظامی، توای و بخش خصوصی خواهان ایجاد رقابت سالم در جامعه می‌باشند و می‌خواهند از سرمایه‌ها و اعتبارات جامعه بهره‌مند شوند. در کشور ایران اکثر به‌اتفاق مسائل فوق حل شده، ولی برای توجه بیشتر به این مسائل اساسی نیاز به بازنگری وجود دارد. در بیشتر کشورهای در حال توسعه متکثر قومی- مذهبی اکثر مسائل عنوان‌شده به دلیل فقر اقتصادی، رقابت‌های دفاعی منطقه‌ای و اختصاص بودجه‌های عمرانی به بخش دفاعی و عدم شفافیت در اداره امور کشور، اختلاس‌های کلان مالی توسط حکمرانان این ممالک به‌صورت لاینحل مانده که بر اثر مرور زمان همچنان به ریشه‌های اختلاف قومی دامن می‌زند و درازمدت منجر به فروپاشی این کشورها خواهد شد و آن‌ها را با بی‌ثباتی سیاسی، اقتصادی و امنیتی مواجه خواهد ساخت.

- ناسیونالیسم قومی

قوم‌گرا ممکن است بر تفاوت‌های هویتیِ خود با دیگران تأکید کند و بخواهد از آنچه ویژگی‌های خاص قوم خود می‌شمارد، پاسداری کند. وقتی از تفاوت یک قوم با دیگران سخن به میان می‌آید ممکن است سازمایه‌های گوناگونی برای این تفاوت در نظر گرفته شود و بسته به این که یک قوم بر چه پایه و اساسی متمایز شمرده شود، نوع قوم‌گرایی هم متمایز شود؛ اما دو سازمایه هویتی یعنی زبان و دین- مذهب در قوم‌گرایی نقشی برجسته‌تر دارند. اگر همنوایی، همدلی و همزیستی مسالمت‌آمیز را قاعده کلی حاکم بر مناسبات اقوام ایرانی بدانیم در برهه‌هایی نیز بر این روابط سطوح مختلفی از تنش، منازعه و بحران حاکم شده است. وقوع منازعات قومی در کردستان، آذربایجان، ترکمن‌صحرا، بلوچستان و خوزستان پس از پیروزی انقلاب اسلامی از مهم‌ترین چالش‌های نظام جمهوری اسلامی ایران در دهه اول بوده است که آثار و عواقب زیان‌باری را بر این مناطق و بر ساحت سیاسی کشور و نیز بر روابط و مناسبات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی اقوام وارد کرده است (ایوبی، ۱۳۸۷: ۴۶).

- ساختار قطاعی- موزاییکی اقوام

موقعیت جغرافیایی اقوام معادل امنیت ملی را پیچیده‌تر کرده است. اقوام مختلف و اقلیت‌های مذهبی در حساس‌ترین حوزه‌های راهبردی کشور و جداره‌های مرزی اسکان یافته‌اند که عقبه آنان در ورای مرزها و بیرون از حوزه نفوذ و اثرگذاری حاکمیت ملی قرار دارد. متأسفانه شیب برخی از این حوزه‌ها به خارج از کشور است و موجب تهدید و آسیب‌شناسانه تلقی می‌شوند. (افتخاری، ۱۳۷۷: ۸۹). به لحاظ ارتباط و پیوند حوزه‌ها به خارج از مرزها، هرگونه چالش و بحران بیرونی نیز به‌سادگی

به داخل مرزها سرایت می‌کند و در نتیجه امکان نظارت و تعهد حاکمیت ملی به‌شدت تقلیل می‌یابد و نهایتاً دولت جمهوری اسلامی ایران را به‌صورت بالقوه با پدیده جنبش استقلال‌طلبانه‌ای که خواستار الحاق به نیمه جداشده خویش در آن سوی مرز است، مواجه خواهد ساخت. امروزه بخشی از اقوام ترک، کرد، بلوچ و عرب در ایران و بخشی از آن‌ها در مناطق دیگر کشورها ساکن هستند. هرچند وجود این اقوام در همسایگی ایران می‌تواند موجب نفوذ فرهنگی ایران شود، اما به‌صورت معکوس موجب دخالت بیگانگان در امور داخلی ایران شده و معمولاً افکار ناسیونالیستی و تجزیه‌طلبی از همین مناطق وارد می‌شود. وجود کانون‌های فعال بحران‌های قومی و مذهبی در جداره‌های همسایگان ایران مثل هندوستان، گرجستان، روسیه، لبنان، فلسطین اشغالی و دیگر نقاط خاورمیانه ممکن است کل منطقه را در شعله‌های آتش فتنه غوطه‌ور ساخته و به‌سرعت با بحران‌های واگرایی قومی‌ـ مذهبی مواجه سازد (رمضان‌زاده، ۱۳۷۷).

- مرزنشینی اقوام

ملاحظات امنیتی ایران متأثر از وضعیت ژئوپلیتیکی است که با ۱۵ کشور همسایه مرز مشترک دارد. به این دلیل جایگاه جغرافیایی اقوام معادله امنیت ملی را پیچیده‌تر کرده است. اقوام گوناگون و اقلیت‌های مذهبی در مهم‌ترین حوزه‌های راهبردهای کشور و جداره‌های مرزی اسکان پیدا کرده‌اند که عقبه آن‌ها در ورای مرزها و خارج از حوزه نفوذ و اثرگذاری حاکمیت ملی قرار دارد. از این منظر به لحاظ ارتباط و پیوند حوزه‌ها به خارج از مرزها، هرگونه چالش و بحران بیرونی نیز به‌سادگی به داخل مرزها سرایت می‌کند و امکان نظارت حاکمیت ملی بر حوزه‌ها به‌شدت کاهش می‌یابد. از طرفی تحولات معطوف به جهانی‌شدن با طرح موضوعات فشردگی زمان و مکان مرزهای جغرافیایی را شکننده ساخته است. در شرایط جدید بخشی از اقوام کرد، ترک، بلوچ و عرب در ایران و بخشی از آن‌ها در مناطق هم‌جوار دیگر کشورها اسکان یافته‌اند. هرچند وجود این اقوام در همسایگی ایران می‌تواند موجب نفوذ فرهنگی ایران شود، اما در یک چرخه معیوب می‌تواند موجب دخالت بیگانگان در حوزه داخلی ایران شود و معمولاً افکار و رفتار ناسیونالیستی و تجزیه‌طلبی از همین مناطق وارد می‌شود. برای نمونه می‌توان به محل استقرار گروه‌های تجزیه‌طلب کرد مثل حزب منحلِ دموکرات در مناطق کردنشین شمال عراق، جنبش ملی بلوچستان ایران معروف به جم با در بلوچستان پاکستان، جنبش خلق عرب در عراق و پان‌ترکیسم‌ها در جمهوری آذربایجان و ترکیه اشاره کرد.

- تراکم شکاف قومی- مذهبی- زبانی

تعارضات متنوع موجود میان گروه‌های قومی یا موازی‌شدن شکاف‌های قومی با شکاف‌های مذهبی و زبانی نقش مؤثری در میزان ثبات یا بی‌ثباتی کشور دارد. این تراکم شکاف‌های قومی- مذهبی ممکن است متقاطع یا متوازی باشند و منجر به بازتولید ناامنی و تهدیدزدایی اقوام علیه امنیت ملی کشور

گردند؛ ضمن این که پتانسیل تهدیدات ناشی از شکاف تراکم قومی در اکثر مناطق قومی‌نشین کشور با ترکیبی از تضادهای قومی- نژادی و زبانی و مذهبی همراه است که در صورت فعال شدن این تضادها و تراکم شکاف‌ها طیف وسیعی از ناامنی و بی‌ثباتی ملی کشور را تهدید خواهد کرد.

بحث و نتیجه‌گیری

نظام سیاسی در جوامع متکثری نظیر ایران که برخوردار از قومیت‌های گوناگون است، برای پایداری و بقا نیاز به ایجاد حس همبستگی ملی در بین اقوام خود دارد. از جمله اصلی‌ترین اقدامات در این راستا تدوین و اجرای سیاست‌های قومی است که بتـوان از طریق آن‌ها تعاملات و روابط مناسبی میان اقوام مختلف از یک طرف و بین اقوام و دولت از طرف دیگر برقرار نمود. در واقع سیاست‌های قومی نحوه مواجهه، برخورد و تعامل دولت‌ها و حکومت‌ها را با گروه‌های قومی و فرهنگی درون قلمرو سیاسی و جغرافیایی، سرزمینی مشخص می‌سازد (چلبی، ۱۳۶۷). این سیاست‌ها اگر به نحو احسن تدوین و اجرا شوند، سبب بهره‌برداری از توانایی‌ها و ظرفیت‌های فراوانی می‌شوند که در قومیت‌های مختلف وجود دارد و اگر دارای ضعف‌ها و ناسازگاری‌هایی باشند، می‌توانند منشأ واگرایی‌های قومی، کاهش همبستگی ملی و سایر پیامدهای نامناسب دیگر باشند. نظام سیاسی در ایران، چه قبل از پیروزی انقلاب اسلامی و چه بعد از آن، همواره به منظور تنظیم و کنترل روابط گروه‌های قومی با حکومت، اقدام به تدوین سیاست‌های قومی نموده است. سیاست‌های مزبور علی‌رغم اشتراک در هدف غایی خود که همان انسجام‌بخشی و ایجاد حس همبستگی ملی در اقوام گوناگون بوده، در برخی از اجزاء و عناصر و شیوه‌های اجرا دارای تفاوت‌هایی نیز بوده‌اند. عمده تفاوت‌های موجـود در سیاست‌های قومی در هر دوره، متأثر از گفـتمان حاکم بر دولت به‌عنوان قوه مجریه نظام سیاسی در آن دوره بوده است.

پیشنهادهای کاربردی

مهم‌ترین پیشنهادهای کاربردی در باب مدیریت سیاست قومی در ایران عبارتند از:

الف. مدیریت تغییرات

- تغییرات از ضروریات اجتناب‌ناپذیر زندگی اجتماعی بشر است؛ لذا در راستای نقش‌آفرینی جدی قومیت‌ها در تحقق اهداف سند چشم‌انداز مدیریت تغییرات مرتبط با مسائل اقوام از واجبات است که در چند اصل قابل‌طرح می‌باشد:
- پذیرش وجود مسائل قومی در کشور؛
- شناخت بسترها، زمینه‌ها و روندهای تغییرات در جامعه (به‌ویژه در استان‌های مرزی) (تأثیر تحولات عراق در کردستان و ...)؛

- شناسایی و تعامل و کنترل منابع و کارگزاران تغییر؛
- پیش‌بینی روندهای تغییر و اطلاع‌رسانی پیشگیرانه و پیگیرانه در سطح منطقه و انجام عملیات روانی متناسب؛
- تعیین تکلیف و موضع‌گیری رسمی در مورد مسائل و فرازهای مهم تاریخی اقوام ایران؛
- سطح‌بندی مسأله قومی به‌صورت توسعه‌ای، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و پرداختن به آن‌ها با اولویت واگذاری؛
- تسریع روند تمرکززدایی در اداره امور کشور
- انطباق رویه‌های اجرایی با رویه‌های تقنینی در مسائل اقوام به‌ویژه در موارد مطرح‌شده در قانون اساسی؛
- تعیین دقیق و روشن سیاست‌های نظام در حوزه اقوام و توجیه مدیران و مسئولان سیاسی، اجرایی، نظامی و امنیتی در خصوص ضرورت کاربست آن‌ها.

ب. مدیریت انسجام اجتماعی

انسجام اجتماعی در شرایط جهت‌گیری به سمت افق ۱۴۰۴ در چند اصل زیر قابل بازیابی و تقویت است:

- شناسایی شکاف‌ها و گسل‌های زبانی، قومی، قبیله‌ای، دینی در منطقه و جلوگیری از انباشتگی شکاف‌ها بر روی هم؛
- شناسایی و مد نظر قرار دادن حساسیت‌ها، تعصبات، نگرش و ارزش‌های مورد احترام مردم در منطقه؛
- شناسایی اختلافات ریشه‌دار و زیرخاکی‌تر در منطقه؛
- تعامل با سازمان‌های دولتی و خدماتی به منظور جلوگیری از بهانه قرار گرفتن کمبودها و کاستی‌های خدمات به‌عنوان بهانه و اعتراض؛
- همراهی، همدلی و کانالیزه نمودن مسأله اجتماعی اقشار و گروه‌های مختلف شامل کارگران، معلمان، کشاورزان و پیگیری منطقی مسأله از مبادی ذی‌ربط؛
- شناسایی، تعامل و کنترل گروه‌های مرجع جدید در حوزه استحفاظی و حفظ تداوم تماس با آن‌ها به منظور جلوگیری از نفوذ آن‌ها توسعه اعتراضات و در صورت وقوع بحران بهره‌گیری از نفوذ آنان در کنترل بحران؛
- بازسازی و تقویت اعتماد اقوام به نظام سیاسی و توسعه مشارکت سیاسی آن‌ها؛
- ارتقاء سطح و افزایش مشارکت نخبگان قومی در مدیریت‌های ملی و منطقه‌ای؛
- تقویت جریان‌های سیاسی (احزاب)، فرهنگی و اجتماعی ملی در مناطق قومی و ترجیح منافع ملی به منافع حزبی؛
- شناسایی و مد نظر قرار دادن حساسیت‌ها، تعصبات، نگرش و ارزش‌های مورد احترام اقوام؛

- ارائه طرح مفهوم شهروندی به جای ما، دیگری و قومیت؛
- توسعه نهادهای مشارکتی و گشودن باب مذاکره؛
- خشکاندن فضای ذهنی محرومیت و محرومیت‌زدایی؛
- جامعه‌پذیری سیاسی‌کارآمد و هدایت نهادهایی چون خانواده و مدرسه برای آموزش نسل جدید و رفع شکاف؛
- عدم تحقیر در عرصه هنر و ادبیات؛
- نفی صلح منفی و ایجاد صلح مثبت در برقراری نظام عادلانه و کسب رضایت افراد و پرهیز از خشونت. (عصاریان‌نژاد، ۱۳۸۳: ۹۹)

ج. مدیریت مسأله

در زمینه مدیریت مسأله اقوام اصول زیر در راستای تحقق افق چشم‌انداز جمهوری اسلامی ایران در ۱۴۰۴ مورد تأکید و ضرورتی انکارناپذیر است:

- سرعت بخشیدن به اجرای برنامه‌های متوازن منطقه‌ای و برنامه‌های خاص توسعه منطقه‌ای؛
- جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل نیازهای اساسی برآورده نشده که امکان بسترسازی بحران برای آن‌ها متصور است و ارائه به مبادی ذی‌ربط و پیگیری آن؛
- سعی و اهتمام جدی و پیگیری درخواست‌های مردمی تا حصول نتیجه؛
- جلوگیری و هشدار نسبت به تبدیل نیازهای واقعی به مسأله و فزون‌خواهی‌های عمومی به‌خصوص افزایش توقعات و انتظارات غیرقابل حصول؛
- جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل نیازهای اساسی برآورده‌نشده که امکان بسترسازی برای بحران برای آن‌ها متصور است و ارائه به مبادی ذی‌ربط و پیگیری آن.

د. راهکارهایی کاربردی

مقوله قومیت‌ها در جامعه ایران در حال حاضر از جمله تغییرهای اصلی در راستای تحقق افق چشم‌انداز جمهوری اسلامی ایران در ۱۴۰۴ است. در این راستا در کنار سه سیاست راهبردی پیشنهادی در مقاله، به نظر می‌رسد راهکارهای زیر نیز باید به اجرا گذاشته شود:

- مقابله با شکاف «ما-دیگری»: گسست «ما-دیگری» که پیش‌شرط اول برای بروز رفتارهای خشونت‌آمیز به حساب می‌آید، محصول عصر حاضر است که به شکل تحمیلی در دوران گذار از بحران دولت- ملت تجلی می‌نماید. در چنین وضعیتی تأکید بر باورهای ملی و مذهبی از آن حیث که می‌تواند گروه‌های قومی مختلف را از توجه به خواست‌های تجزیه‌طلبانه و طرح خود به‌مثابه دیگری در مقابل اکثریت باز دارد، توصیه می‌شود.

- توسعه نهادهای مشارکتی: بروز خشونت به میزان زیادی ریشه در فقدان راه‌های مختلف مشارکتی دارد که منجر به تراکم نارضایتی و در نهایت توسل به ابزارهای خشن می‌شود. نتیجه آن که نظام سیاسی در کشور باید با توجه به مشکلات اقتصادی، سیاسی و اختلافات دینی و فرهنگی موجود، بروز درصدی از نارضایتی را امری بدیهی تلقی نماید و با گرایش به سوی مردم‌سالاری پیشرفته، نهادهایی را تأسیس کند که به‌خوبی از عهده انعکاس خواست‌های گروه‌های قومی و پیگیری خواست‌های مشروعشان برآید.

- پرهیز از سرکوب: به کار نبردن خشونت در مقام حل مسائل قومی نه‌تنها ضروری است، بلکه چنین به نظر می‌رسد که باید تا حد امکان از تأکید و توجه به این عامل پرهیز شود؛ چرا که دامن زدن به این بعد از فرهنگ سیاسی می‌تواند منجر به تشدید گرایش‌های قومی و تعمیق شکاف «ما-دیگری» گردد. از این منظر، تبیین ابعاد و جلوه‌های رأفت فرهنگ سیاسی ایرانی و تلاش برای نفی خشونت ساختاری به منزله عنصر اصلی فرهنگ سیاسی در ایران گام نخست در کاهش تنش‌های قومی و در نتیجه کاهش میزان برخوردهای خشونت‌بار به‌شمار می‌آید.

- جلوگیری از بسط محرومیت: افزایش میزان محرومیت، منجر به افزایش رفتارهای تهاجمی می‌شود. این واقعیت برای کشوری همچون ایران که در زمره کشورهای در حال گذار بوده و فرایند توسعه را طی می‌کند از دو بعد حائز اهمیت است: اول، فرایند توسعه سیاسی اگر به صورتی سالم تحقق نیابد، منجر به توزیع ناعادلانه قدرت در میان نخبگان سیاسی و در نتیجه محرومیت سیاسی گروهی خاص می‌گردد و می‌تواند زمینه مناسبی برای احیای گرایش‌های قومی تلقی گردد. دوم، محرومیت اقتصادی همانند همتای سیاسی خود، ممکن است به رفتارهای خشونت‌آمیز دامن بزند. به همین خاطر است که تئوری اعطای پاداش برای به حداقل رسانیدن فعالیت‌های خشن در جامعه، معمولاً توصیه می‌شود.

- جامعه‌پذیری سیاسی کارآمد: لازم است که فرایند جامعه‌پذیری سیاسی در ایران به‌گونه‌ای باشد که ضمن پاسداشت از چارچوب ملی و کلان کشور، خواست‌های قومیتی را نیز پاسخ‌گو باشد. فراهم آوردن تسهیلاتی چون امکان استفاده از زبان و نشریات محلی، از آن حیث که فضای بیرونی را تعدیل می‌کند و در نتیجه اقوام فشار کمتری را برای گردش به سوی اعمال خشونت‌آمیز با انگیزه‌های قومی حس خواهند کرد، می‌تواند در ایران کاربرد داشته باشد.

- تحقیر نکردن: سهم عمده‌ای از خشونت‌ها ناظر بر رفتارهایی است که عاملان آن‌ها به منظور خلاصی از تحقیر دیگران با اثبات توانایی‌های خود، بدان دست‌زده‌اند. جامعه ایران نیازمند به پالایش باورهای فرهنگی در دو سطح است: ۱. فرهنگ عامه باید اصلاح و از تحقیر گروه قومی خاصی پیراسته گردد. ۲. تولیدات فرهنگی نیز باید با رعایت اصل فوق صورت پذیرد؛ بدین معنا که رمان‌ها، داستان‌ها، زنجیره‌ها، فیلم‌ها و سایر فرآورده‌های فرهنگی نباید به‌گونه‌ای باشد که منجر به تحقیر گروهی خاص شود که در این صورت معمولاً نتایج نامطلوبی را به دنبال خواهد داشت.

در حوزه سرمایه اجتماعی - سیاسی قومی موارد زیر قابل ذکر است:
- توجه به آسیب و تهدیدات اقوام و افکار تجزیه‌طلبانه عوامل خارجی و تبدیل نمودن تهدیدات به فرصت و از بین بردن زمینه‌های اختلاف و تفرقه؛
- پیشگیری از تحرکات متضاد اقوام باسیاست‌های نظام از طریق اعمال سیاست‌های صحیح اقتصادی، فرهنگی، امنیتی و توجه به نقش نخبگان سیاسی، مذهبی و اقتصادی و فرهنگی اقوام در این خصوص؛
- توجه به نقش نخبگان قومی در تقویت همگرایی در ابعاد سیاسی اقتصادی اجتماعی امنیتی و فرهنگی در مناطق قومی به‌خصوص مرزی؛
- پرهیز از سطحی‌نگری و بخشی‌نگری و توجه به شایسته‌سالاری و استفاده از نخبگان متخصص قومی بدون نگاه تبعیض‌آمیز به خصوصیات قومی در لایه‌های مختلف مدیریتی کشور؛
- برنامه‌ریزی لازم با توجه به ذائقه‌های سیاسی اقتصادی اجتماعی و فرهنگی اقوام متناسب با بافت جغرافیای و پرهیز از ایجاد زمینه‌های نارضایتی و احساس تبعیض و ناعدالتی؛
- شناسایی نخبگان قومی و افراد تأثیرگذار در سطوح مختلف علمی، فرهنگی و ورزشی، نظامی و سیاسی و تبدیل آن‌ها به چهره ملی از طریق کنگره‌ها و یادبود و گرامی‌داشت با هدف تعلق بیشتر اقوام به حکومت مرکزی؛
- توجه به اصل همگرایی و وحدت ملی از طریق شناسایی نقاط اشتراک اقوام و تبدیل آن‌ها به نهادها و تشکل‌های ملی و حتی جهانی در راستای تحت تأثیر قرار دادن اقوام کشورهای همسایه؛
- رسانه‌ها و نشریات به‌خصوص در سطح ملی از قبیل صدا و سیما ضمن تقویت فرهنگ ایرانی و اسلامی از تحقیر و بی‌حرمتی به آداب و رسوم و زبان اقوام پرهیز و از تحریک و تقلیل تعلق خاطر اقوام به نظام جمهوری اسلامی ایران پرهیز نماید.
- دستگاه‌های اجرایی و اطلاعاتی و انتظامی و قوه قضاییه حداقل به‌طور سالانه در هر استان در مناطق قومی کارگروه تشکیل دهد و نسبت به رصد پدیده‌ها و ناهنجاری‌های احتمالی تصمیمات لازم را اتخاذ نماید.
- جلوگیری از درونی شدن احساس محرومیت در میان اقوام غیر فارس خصوصاً اقوامی که خود را محروم‌تر و خود را تحقیرشده و سرکوب‌شده می‌بینند و به‌صورت احساسی فراگیر به دنبال رفع آن هستند. در این راستا تعیین ارزیابی حساسیت‌ها، منزلت‌های قومی، ضریب و میزان محرومیت، نوع محرومیت و درجه محرومیت اهمیت دارد تا با اقدامات عملی در جهت تخفیف و ممانعت از درونی شدن و فراگیری این احساس اقدام گردد.
- ممانعت از رادیکالیزه شدن رهبران قومی از طریق برقراری ارتباط، گفتگو، مفاهمه و تأمین نقطه نظرات معقول گروه‌های میانه‌رو قومی در جهت حفظ حاکمیت ملی و کاهش نفوذ گروه‌های افراطی در میان جمعیت‌های قومی.

اتخاذ سیاست‌های مناسب قومی در زمان اقتدار دولت مرکزی و برآورده ساختن تقاضاهای معقول و قابل انجام قومیت‌ها جهت جلوگیری از تعمیق و تشدید درخواست‌ها و سوءاستفادهٔ گروه‌های افراطی ناهمساز از این درخواست‌ها.

منابع

احمدی، حمید (۱۳۷۸). *قومیت و قوم‌گرایی در ایران، افسانه و واقعیت*. تهران: نشر نی.

احمدی، حمید (۱۳۸۰). *مجموعه مقالات همایش تاریخی و ادبی فراق*. تهران: مؤسسه فرهنگی اردن.

احمدی‌پور، زهرا، حیدری موصول، طهمورث و طبیه، حیدری موصلو (۱۳۸۹). تحلیل قومیت و هویت قومی در ایران. *فصل‌نامه انتظام اجتماعی ایران*، سال دوم، ش ۱.

اسلامی، علیرضا (۱۳۸۵). قومیت و ابعاد آن در ایران. *فصل‌نامه علوم سیاسی*، شماره ۳۴

اشرف، احمد (۱۳۶۱). *دهقانان، زمین و انقلاب*. تهران: نشر آگاه.

افتخاری، اصغر (۱۳۷۷). ظرفیت طبیعی امنیت. *فصل‌نامه مطالعات راهبردی*، پیش‌شماره دوم.

افشار سیستانی، ایرج (۱۳۷۹). *عشایر و طوایف سیستان و بلوچستان*. تهران: مؤسسه انتشاراتی و آموزشی نسل دانش.

افضلی، رسول و ضرغامی، برزین (۱۳۸۹). تحلیل بنیادهای پایدار همگرایی و متغیرهای اعتبار تهدید قومی در ایران. *پژوهش‌های جغرافیای انسانی*، شماره ۷۰، ص ۷۷-۹۰.

امیر احمدی، هوشنگ (۱۳۷۷). قومیت و امنیت. *فصل‌نامه مطالعات راهبردی*، پیش‌شماره دوم.

ایوبی، حجت‌الله (۱۳۸۷). شکاف‌های قومی و خشونت در پیکارهای سیاسی. *فصل‌نامه مطالعات راهبردی*، پیش‌شماره اول.

برتون، رولان (۱۳۸۰). *قوم‌شناسی سیاسی*. ترجمه: ناصر فکوهی. تهران: نشر نی.

برزویی، مجتبی (۱۳۸۹). *اوضاع سیاسی کردستان از ۱۲۵۸ - ۱۳۲۵*. تهران: فکر نو.

برزین، سعید (۱۳۷۳). ساختار سیاسی- طبقاتی و جمعیتی در ایران. *اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، سال هشتم، ش ۱۱ و ۱۲.

بشیریه، حسین (۱۳۸۶). *جامعه‌شناسی سیاسی*. تهران: نشر نی.

ترابی، علیرضا (۱۳۹۰). تبیین منازعات قومی بر اساس تئوری‌های مداخله. *سایت تخصصی جنگ نرم*.

جعفری، علی (۱۳۸۸). جمهوری اسلامی و تنوع فرهنگی یونسکو. *فصل‌نامه وسایل ارتباط‌جمعی*، سال بیستم، شماره ۲.

جلالی، مهدی (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی هویت قومی و هویت ملی در میان دانش آموزان ترک آذری‌زبان و کردزبان (مطالعه موردی شهرستان میاندوآب). *مجله مطالعات میان فرهنگی*، سال سیزدهم، شماره ۳۷، ص ۶۹-۹۸.

چلبی، مسعود (۱۳۶۷). هویت‌های قومی و رابطه آن با هویت جامعه‌ای در ایران. وزارت کشور، دفتر امور اجتماعی.

حاتمی کاکش، فرزین و کردونی، روزبه (۱۳۸۷). بررسی رابطه میزان گرایش به هویت ملی و هویت قومی در بین بختیاری‌ها. *فصل‌نامه تحقیقات علوم اجتماعی*، ص ۹۱-۱۱۵.

حاجیانی، ابراهیم (۱۳۸۸). نسبت هویت ملی و هویت قومی در میان اقوام ایرانی. *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره نهم، شماره ۳ و ۴، ص ۱۶۴-۱۴۳.

حافظ‌نیا، محمدرضا (۱۳۸۱). *جغرافیای سیاسی ایران*. تهران: سمت.

حق‌پناه، جعفر (۱۳۷۷). جامعه مدنی و قومیت‌ها در ج ا. ایران. *فصل‌نامه مطالعات راهبردی*، پیش‌شماره دوم

خانی، عبداله (۱۳۸۳). *نظریه امنیت*. تهران: مؤسسه ابرار معاصر.

خسروی، مرتضی (۱۳۷۱). الزامات فرهنگ سند چشم‌انداز ۲۰ ساله. *ماه‌نامه اطلاعات راهبردی*، شماره ۳۹.

راشدی، حسن (۱۳۸۶). *ترکان و بررسی تاریخ، زبان و هویت آن‌ها در ایران*. تهران: نشر اندیشه نو.

رمضان‌زاده، عبدالله (۱۳۷۷). *روند بحرانی قومی در ایران*. تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.

صالحی‌امیری، سیدرضا (۱۳۸۵). *مدیریت منازعات قومی در ایران*. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.

عبدالله، عبدالمطلب (۱۳۹۵). بررسی میزان توجه به مؤلفه‌های هویت قومی و ملی بین دانشجویان کرد و آذری در دانشگاه‌های تهران. *فصل‌نامه پژوهش‌های راهبردی سیاست*، سال چهارم، شماره ۱۶، پیاپی ۴۶، ص ۶۵-۴۰.

عشایری، طاها و همکاران (۱۳۹۷). تبیین جامعه‌شناختی هویت ملی ایرانیان. *فصل‌نامه مطالعات میان فرهنگی*، سال سیزدهم، شماره ۳۷، ص ۳۷-۶۷.

عصاریان‌نژاد، حسین (۱۳۸۳). امنیت و قومیت در جمهوری اسلامی ایران. *ماه‌نامه دانشگاه عالی دفاع ملی*، ش ۴۸ و ۴۹.

عیوضی، یاور، سیف‌الهی، سیف‌اله و ساروخانی، باقر (۱۳۹۶). مروری بر مطالعات قومی در ایران: نقد و بررسی و ارائه الگو. *فصل‌نامه تحقیقات فرهنگی ایران*، ۲ (۱۱)، پیاپی ۴۲، ص ۱-۳۵

غفآری، غلامرضا (۱۳۹۰). *سرمایه اجتماعی و امنیت انتظامی*. تهران: سازمان تحقیقات و مطالعات ناجا.

قاسمی، رشید (۱۳۶۳). *کرد و پیوستگی نژادی او*. تهران: امیرکبیر.

قاسمیانی، صلاح (۱۳۸۰). *تأثیرات جهانی‌شدن بر قومیت‌گرایی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته علوم سیاسی، وزارت علوم تحقیقات و فناوری، دانشگاه تهران.

کریمی، وهاب (۱۳۸۷). *مدیریت سیاسی در جوامع چند فرهنگی*. تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.

گودرزی، حسین (۱۳۸۵). *مفاهیم بنیادین در مطالعات قومی*. تهران: انتشارات تمدن اسلامی.

مطلبی، مسعود (۱۳۷۸). جغرافیای سیاسی اقوام ایرانی. *ماه‌نامه اندیشه و تاریخ سیاسی ایران معاصر*، سال هفتم، شماره ۷۰، ص، ۲۲.

معیدفر، سعید و رضایی، علیرضا (۱۳۸۸). تحلیلی بر وضعیت هویت قومی در جامعه ایران: مطالعه موردی دانشجویان دانشگاه تهران. *فصل‌نامه مطالعات سیاسی*، ص ۲۰-۴۸.

مقصودی مجتبی (۱۳۸۰). *تحولات قومی در ایران: علل و زمینه‌ها*. تهران: مؤسسه مطالعات ملی.

مهرمند، احد و همکاران (۱۳۸۸). بررسی جامعه‌شناختی میزان رابطه هویت ملی و هویت قومی در بین جوانان آذری‌زبان شهر ارومیه. *فصل‌نامه مطالعات امنیت اجتماعی*، ص ۹۰-۱۲۰.

میرحیدر، دره (۱۳۹۴). *مبانی جغرافیایی سیاسی*. تهران: نشر سمت

ویکز، ریچارد (۱۳۸۳). *دانشنامه اقوام مسلمان*. ترجمه: معصومه ابراهیمی و پیمان متین. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

Chiozza, G. (2002). Is there a clash of civilizations? Evidence from patterns of international conflict involvement, 1946-97. *Journal of peace research*, 39(6), 711-734.doi:10.1177/0022343302039006004. JSTOR 1555255

Coakley, J. (1992). The resolution of ethnic conflict: Towards a typology. *International political science review*, 13(4), 343-358. pp. 343–358. doi:10.1177/019251219201300401.

Griffin E, A (1994). *First look at communication theory*. 2d ed. New York: McGraw Hill.

Sheils F.L. (1984). *Ethnic aSeparatism and World Politics*. Lanham:University Press of Americ.a

Smith, Anthony D. (1999). the Nation: Invented, imagined, Reconstructed. *Millennium*, 20.

مبانی هویت ایرانی در روایات ملی ایران

کلثوم غضنفری[1]، سامان روزبهانی[2]

چکیده

روایات ملی ایران، روایات تاریخی مربوط به ایران باستان است که پیش از پژوهش‌های نوین تاریخی از سوی ایرانیان به‌عنوان تاریخ ملی و واقعی خویش پذیرفته شده و ضمن آن اساطیر، حماسه، تاریخ و روایات شفاهی با یکدیگر آمیخته شده بود. عموم این روایات که شاهنامه فردوسی مهم‌ترین آن‌هاست از قرن چهارم تا هفتم هجری به نظم یا نثر، مکتوب شده‌اند. در این روایات مردم، مرزها و سرزمین ایران از هویت منحصربه‌فرد تاریخی برخوردار است که ریشه‌های آن به دوران اوستایی بازمی‌گردد و در بستر زمان به‌تدریج جوانب دیگری یافته و دستخوش دگرگونی و تغییراتی شده است. وجه تمایز مقاله حاضر در مقایسه با پژوهش‌های پیشین تأکید بر تاریخ ملی ایران در کنار دیگر شواهد تاریخی است که طی آن مبانی هویت ایرانی در روایات ملی ایرانیان بررسی خواهد شد. افزون بر آن سیر تاریخی این مؤلفه‌ها در دیگر منابع تاریخی نیز مورد پژوهش قرار خواهد گرفت. بررسی‌ها نشان می‌دهد که تاریخ ملی ایران بر شش مورد اصلی به‌عنوان مؤلفه‌های هویت ایرانی تأکید دارد: آگاهی نسبت به سرزمین مشترک، نژاد، صفات و حس برتری قومی، دین و جهان‌بینی ایرانی.

واژگان کلیدی: تاریخ ملی، هویت ایرانی، آریاییان، ایران‌شهر.

مقدمه

هویت به معنای متعارف خود نوعی وجه تمایز و تشخص فردی، قومی و ملی است که به‌صورت طبیعی و در بستر زمان ایجاد می‌شود و دارای سطوح مختلف سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، روانی، مذهبی و... است. این واژه در انگلیسی به‌صورت *Identity* و به معنای هستی، وجود، ماهیت و سرشت است. از مؤلفه‌های ایجادکننده هویت در سطح ملی می‌توان به سرزمین و اساطیر مشترک، حس وابستگی یا تعلق، جهان‌بینی، فرهنگ، دین و خلقیات مشترک اشاره کرد. هویت می‌تواند به‌صورت اصیل و در بستری طبیعی ایجاد شوند یا امری جعلی باشد و به ملت یا گروه‌های خاصی تحمیل گردد. پیرامون

۱. استادیار گروه تاریخ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. k.ghazanfari@ut.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. Saman.rouzbahani@ut.ac.ir

شکل‌گیری هویت ملی سه نظر کلی وجود دارد، نخست این که ملت و هویت ملی را برساختهٔ دوران جدید و قرون هجدهم و نوزدهم می‌داند، دوم نگرش آن را ناسیونالیسم رمانتیک قلمداد کرده و ملت‌ها و هویت آن‌ها را امری قدیم و ازلی معرفی می‌کند و درنهایت سومین نگرش ضمن پذیرش مدرن بودن مفهوم ملت، ریشه‌های تاریخی ملل به‌ویژه ملل کهن‌سال را نیز مدنظر قرار می‌دهد.

غرض از روایات ملی، روایاتی است که پیش از پژوهش‌های نوین تاریخی از سوی ایرانیان به‌عنوان تاریخ واقعی خویش پذیرفته شده بود و از دوران اسطوره‌ای تا پایان ساسانی را در بر می‌گرفت. این تاریخ شامل روایت‌های تاریخی، اساطیر، حماسه و داستان است که عمدتاً در دوران بعدی بر اساس متون و گزارش‌های باستانی نقل شده است. منظور از هویت ایرانی در اینجا، حس ایرانی بودن یا به عبارتی تمایزات ویژه مردم ایرانی در ابعاد سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و جهان‌نگرانه است. هدف از پژوهش حاضر این است که هویت مردم ایران به‌عنوان وارثان کشوری کهن‌سال که ریشه‌های اسطوره‌ای و تاریخی آن به هزاران سال پیش بازمی‌گردد، مورد پژوهش قرار گیرد و ضمن شناسایی مهم‌ترین مؤلفه‌های هویتی، سیر تاریخی آن‌ها را نیز مورد بررسی قرار دهد. فرضیه پژوهش بدین شرح است که تاریخ ملی ایران در بحث مؤلفه‌های هویتی، تأکید عمده را بر سرزمین، نژاد و دین مشترک قرار داده است.

در مورد هویت ایرانی در تاریخ ایران پیش‌تر آثاری منتشر شده، اما تفاوت عمده مقاله حاضر تأکید بر تاریخ ملی است که باید بین آن و تاریخ ایران تمییز قائل شد. از مهم‌ترین آثاری که می‌توان به‌عنوان پیشینه ذکر کرد اثر گراردو نیولی[1] است که از نخستین پژوهش‌ها پیرامون هویت ایرانی است و تاریخ ایران را در آن مورد بررسی قرار داده است. وی ضمن بررسی اسناد از دوران اوستایی تا روزگار ساسانیان، هویت ایرانی را برساخته اوایل دوران ساسانی می‌داند. او قائل به نوعی هویت قومی از دوران اوستایی است که بیشتر بیانگر معانی فرهنگی در حوزه‌هایی چون مذهب است و با بررسی اسناد مکتوب ایرانی به این نتیجه می‌رسد که در روزگار هخامنشی و اشکانی این هویت قومی و مذهبی آن‌چنان که باید مورد توجه نخبگان جامعه قرار نگرفته است و تنها با آغاز روزگار ساسانیان و تحت تأثیر روم، هویت ایرانی به معنای ملی آن پدیدار می‌شود. علیرضا شاپور شهبازی در پاسخ به اثر نیولی مقاله‌ای[2] نگاشت و با بررسی دقیق واژگان و عبارات اوستایی، پارسی باستان، یونانی و... پیرامون آریاییان، هویت ایرانی را امری کهن و مربوط به روزگار اوستایی دانست که در بستر تاریخ

---

1. Gnoli, Gherardo,*The idea of Iran: An essay on its origin*, Roma: 1989

این اثر با عنوان ایده ایران توسط سید منصور سید سجادی به فارسی ترجمه‌شده و در این مقاله ترجمه فارسی آن مورد استفاده قرار گرفته است. چکیده کتاب در قالب یک مقاله در ایرانیکا منتشر شده است و حمید احمدی در کتاب هویت ایرانی، آن را به فارسی ترجمه کرده است.

2. Shahbazi, Alireza Shapour, The History of Idea of Iran: 2005.

ترجمه این اثر توسط حمید احمدی در کتاب هویت ایرانی منتشر شده است. در این پژوهش ترجمه فارسی آن استفاده شده است.

امتداد داشته است و در نهایت به‌صورت کاملاً برجسته در دوران ساسانیان تبلور یافته است. وی شکل‌گیری هویت ایرانی را قرن‌ها پیش از شکل‌گیری هویت یونانی و رومی می‌داند. ترجمه فارسی این مقاله بعدها در کتاب *هویت ایرانی* به چاپ رسید. در ادامه این بحث، احمد اشرف طی مقاله‌ای با عنوان هویت ایرانی در قرون میانه اسلامی[1] به مؤلفه‌های هویت ایرانی در روزگار اسلامی پرداخت و به تداوم و پویایی آن در قرون میانه اسلامی، نقش زبان و ادبیات و جنبش‌های شعوبی و آیین‌ها و... از روزگار خلافت تا دوران صفوی و همچنین نقش مذهب تشیع در این امر توجهی خاصی نشان داد. وی هویت ایرانی را امری کهن و مربوط به روزگار ایران باستان می‌داند که در دوران اسلامی نیز تداوم یافته است. این مقاله با ترجمه فارسی به همراه افزوده‌هایی در کتاب *هویت ایرانی* به چاپ رسید. از دیگر آثار قابل توجه هویت ایرانی در شاهنامه اثر ابوالفضل خطیبی است که نویسنده پس از اشاره به متون کهن ایرانی و طبقه‌بندی ادوار اسطوره‌ای، حماسی و تاریخی و بحث پیرامون حافظه تاریخی ساسانیان، با تأکید بر نقش روزگار انوشیروان در گردآوری روایات کهن و خداینامگ، به اهمیت شاهنامه فردوسی و ذکر کوتاه بن‌مایه‌های هویت ایرانی در آن می‌پردازد.

مبانی هویت ایرانی در روایات ملی ایران

-آگاهی نسبت به سرزمین مشترک

هندو ایرانیان نگرش جغرافیایی ویژه‌ای داشتند که بر اساس آن جهان خود را به هفت بوم[2] یا کشور[3] تقسیم می‌کردند که تنها قسمت‌های میانی آن در آغاز مسکونی به‌شمار می‌رفت (افکنده و عالفر، ۱۳۹۵) و امتداد این نگرش باستانی را تا قرون متأخر اسلامی شاهد هستیم. بر اساس این نگرش قسمت میانی یا آن‌گونه که در اوستا یاد شده است «خونیرث»[4] نخستین بخشی است که انسان‌ها در آن زندگی می‌کردند و از این نقطه به‌واسطه سوارشدن بر گاو هَیدیوش[5] یا سریسوگ[6] و گذر از دریای اسطوره‌ای فراخکرت[7] به سرزمین‌های شش‌گانه دیگر مهاجرت کردند (بندهش، ۹:۱۵۴). مطابق باورهای کهن بخش میانی جهان یا خونیرث به‌تنهایی به اندازه شش بخش دیگر بود (همان، ۷۰). از این سرزمین‌ها در اوستا (بنگرید به: رشن یشت: ۹-۱۵؛ وندیداد: ۱۹،۳۹؛ ویسپرد ۵،۱) به‌صورت جداگانه و گاه همراه با یکدیگر یاد شده است:

---

1. Iranian Identityiii. Medieval Islamic Period

ترجمه این مقاله توسط حمید احمدی در کتاب هویت ایرانی منتشرشده است.

2. *Būmya haptaivē*
3. *karšvar*
4. *Xvaniraθa*
5. Hadayōš
6. Srīsōg
7. Farāxkart

مهر توانا بر ارِزَهی[1]، سَوَهی[2]، فرَدَذَفشو[3]، ویدَذَفشو[4]، وُاوروجَرِشتی[5]، وُاوروبَرِشتی[6] و بر ایـن خـونیرث[7] درخشان، پناهگاه آرامبخش و بی‌گزند و آرامگاه سـتوران و چهارپایـان بنگـرد (Gershevitch,1959: 81-80).

مطابق با باورهای ایرانیان خونیرث جایگاه تخمه ایرانیان و اقوام پیرامونی بوده است (همـان). نـام این منطقه گاه به‌صورت «خنارث»، تا قرون بعدی و نیز در دوران اسـلامی در خـاطره ایرانیـان بـاقی مانده است (طبری،ج۱، ۱۳۵۲: ۱۵۴).

بر اساس باور ایرانیانِ دوران اوستایی، تقسیم‌بندی دیگری از جهان پیرامونی نیز وجود داشت کـه برخلاف تقسیم اسطوره‌ای جهان به هفت بوم، نوعی تقسیم‌بندی مبتنی بر حقایق جغرافیایی به‌شـمار می‌رود که بر مبنای آن شانزده سرزمین نام برده شده است کـه نخسـتین و والاتـرین آن‌هـا «ایـران ویج»[8] خاستگاه نژاد بشر به‌ویژه نژاد آریاییان بود و شریف‌ترینِ سرزمین‌هـا از نظـر ایرانیـان بـه‌شـمار می‌رفته است (وندیداد، ۱:۳) که محـل وقـوع رخـدادهای مهـم و ازجملـه دیـدار زردشـت بـا بهمـن امشاسپند، محل گفتگوی جمشید با اهوره مزدا و انجمن ایزدان پیرامون رویارویی با سـرما و سـاخت ورجمکرد، سرودن نیایش «اهون وَئریه»[9] برای نخستین بار، آفریـدن گـاو یکتـا آفریـده و کیـومرث و موارد دیگر بوده است (تهامی و کاویانی راد، ۱۳۹۴).

بنابراین می‌توان گفت ایرانیان از روزگار اوستایی نه‌تنها نگاه جغرافیایی اسطوره‌ای خاصی به جهان خود داشتند، بلکه سرزمین خود یعنی خونیرث و نیز ایران ویج را دارای جایگاه میانی و محوری در جهان و محل وقوع رخدادهای بزرگ می‌دانستند. طبق باوری جهانی که در عموم ادیان جهان دیده می‌شود این منطقه به‌مثابه ناحیه مرکزی از تقدس و نوعی سپندینگی برخوردار بود (الیاده، ۱۳۹۴: ۳۵۲). در متون ایرانی سرزمین و ممالک آریایی با استفاده از صفت درخشان مورد ستایش قرار گرفته است (وندیداد، ۱:۱۹) و آن را از سرزمین‌های دیگر جدا قلمداد می‌کردند. مردم و سرزمین‌های آریایی نه‌تنها مورد حمایت خدایان قرار داشتند (مهریشت، بند ۴) بلکه در برابر بسیاری از بلایای طبیعی و انسانی از پشتیبانی ایزدی برخوردار بودند (بهرام یشت، بند ۴۸). مهریشت پیرامون جغرافیای سرزمین‌های آریایی اطلاعات جالب توجهی به دست می‌دهد: «آن جایی که دریاهای عمیق و وسیع

1. Arəzahī
2. Savahī
3. Fra-daδafšu
4. Vīdaδafšu
5. Vouru.-ǰarəštī
6. Vouru.barəštī
7. *Xvaniraθa*
8. airyanəm vaējō
9. Ahuna Vairya

واقع است، آن جایی که رودهای پهن قابل کشتی‌رانی با خیل امواج خروشان به سنگ خارا و کوه خورده به‌سوی مرو، هرات، به‌سوی سغد (گَوَ) و خوارزم شتابند» (یشت‌ها، ج۱،: ۴۳۱).

مصنفان اوستا در رام‌یشت برای کیخسرو از عبارت «قهرمان کشورهای آریایی و استحکام‌بخش امپراتوری»[1] (همان، ۶۵) استفاده کرده‌اند که به‌درستی می‌توان آن را به وجود سرزمین و کشور ویژه آریاییان تعبیر نمود. بنا بر عقیده گرشویچ مبتنی بر مندرجات مهریشت (بندهای ۸۷،۱۸،۱۷) جز نخست عبارت *daiŋhusati*– که در مرحله پنجم پس از *-nmānō-paiti* یا سرپرست خانه، *vispaiti*-یا سرپرست خاندان، *zantupaiti*- یا سرپرست قبیله و *daiŋhupaiti*– یا فرمانروای سرزمین قرار دارد، معنای یک منطقه وسیع همانند واژه لاتینی *Imperium* را می‌رساند و بنا بر محتوای بند ۸۷ مهریشت عبارت یادشده به معنای امپراتوری است (شهبازی، ۶۴، ۱۳۹۵). شایان ذکر است که عبارت سرزمین‌های آریایی در یشت‌ها به فراوانی به چشم می‌خورد (برای نمونه بنگرید به: آبان یشت، بند۴۲؛ فروردین یشت، بند ۴۳؛ بهرام یشت، بند ۵۰ و...).

مندرجات پیرامون جغرافیای حقیقی به‌شدت ناقص است و تنها در دوران بعد با مرزهای دقیق‌تر سرزمین آریایی‌ها یا به عبارتی، ایران آشنا می‌شویم. شاهدی که نشان می‌دهد ایرانیان در روزگار هخامنشیان با نگرش هفت‌گانه اوستایی آشنا بودند، یک متن آرامی است. بر اساس پاپیروسی آرامی از قرن ۵ ق.م یعنی دوران داریوش یکم، فرمانده دژ ایرانیان در آسوان مصر، به نام وهیادرنگ دارای عنوان *hpthpt*ˀ بوده است که صورت ایرانی *haftaxʷapāta* را بازتاب می‌دهد (به معنای خدایگان یک‌هفتم) و بیانگر تقسیمات نظامی به هفت بخش است (Pirart, 1992: 43). مطابق نظر دریایی این نگرش درست نیست، چه آن که بر اساس آن می‌بایست مصر میان سرزمین‌های خونیرث یا به عبارتی سرزمین‌های قابل سکونت قرار می‌گرفت (دریایی، ۱۳۹۷: ۱۷). اما باید توجه داشت که ایرانیان در دوران ساسانی و شاید پیش‌تر در دوران هخامنشی، نام سرزمین‌های پیرامونی خونیرث را بر سرزمین‌های واقعی دنیای خود نام‌گذاری و جایابی کردند که نمونه آن در *التفهیم* بیرونی ارائه شده است. به هر ترتیب در بخش‌بندی‌های رسمی دوران هخامنشیان نشانه‌ای از تقسیمات فوق یعنی تقسیم جهان به هفت بوم و نیز تقسیمات شانزده‌گانه دیده نمی‌شود و تقسیمات سرزمینی در واحدهایی تحت عنوان دهیو[2] صورت می‌گرفته است که بنا بر اطلاعات کتیبه‌شناسی تعداد آن‌ها از ۲۳ تا ۳۱ دهیو متغیر است (لکوک، ۱۳۸۹: ۱۳۹).

اما اطلاعات پراکنده‌ای پیرامون جهان آریایی در این دوران نیز موجود است. مطابق تواریخ هرودت، مادها، پیش‌تر خود را آریایی Ἀρταῖοι می‌نامیدند: «فرمانده آنان (یعنی مادها) تیگران هخامنشی بود. روزگاری همه‌جا به آنان آریایی‌ها می‌گفتند، اما هنگامی‌که مدیا [یا «مدوس»] اهل کلخیس از آتن نزد آریایی‌ها آمد، آنان نیز نام خود را تغییر دادند...» (هرودوت ۷: ۶۲). این در حالی

1. *Arša airiyanąm daiŋhunąm xša θrāti hankeremō*
2. dahyu

است که داریوش در کتیبه بیستون، پارس‌ها را ذیل گروه بزرگ آریایی[۱] و آریایی‌تبار[۲] قرار می‌دهد، و بعدها خشایارشا نیز به تبعیت از داریوش از این عبارات استفاده می‌کند: «من داریوش هستم، شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه مردمان از تمام تبارها، شاه روی این زمین بزرگ تا دوردست، پسر ویشتاسپه، هخامنشی، پارسی، پسر پارسی، *آریایی، از تبار آریایی*» (لکوک، ۱۳۸۹، Dna:2). داریوش همچنین در پایان کتیبه خود در بیستون اشاره دارد که زبانی که خط میخی پارسی باستان به‌واسطه آن نوشته شده است «آریایی» نام دارد نه پارسی: «داریوش شاه می‌گوید: به خواست اهوره مزدا، این همان متنی است که من به آریایی برگرداندم، و روی لوح و روی چرم نیز گردانده شده بود، من تبارم را برگرداندم، آن را تصدیق کردم، و آن در برابر من نوشته و خوانده شد، پس من این متن را در همه‌جا بین مردمان فرستادم و سپاه در آن یاری کرد» (لکوک، ۱۳۸۹، DB:71). در نسخه ایلامی کتیبه بیستون، از اهوره مزدا به‌عنوان خدای آریایی‌ها/ آریه‌ها[۳]، نام برده شده است: «داریوش شاه می‌گوید، از این رو، اهوره‌مزدا، خدای آریه‌ها، یاری به من رساند، نیز خدایان دیگری <که هستند> چراکه من نه نا به‌کارم...» (علی یاری بابلقانی، ۱۳۹۴، DB:51).

نکته جالب توجه در کتاب چهارم هرودت، پیرامون نام یکی از افراد از خاندان فرمانروایی سکاها بود که نه‌تنها بخشی از نام وی دربردارنده واژه آریا است، بلکه احتمالاً ترجمه کلی نام وی به معنای فرمانروای آریایی‌ها یا آریابد است: «سال‌ها بعد اسکولس، پسر آریاپئیتس[۴] دچار همان سرنوشت شد. او یکی از پسران شاه سکاها بود....» (هرودوت، ۴: ۷۸).

بنابر مندرجات اوستا که پیش از این ذکر شد و نکاتی که تاکنون از خلال کتیبه‌های هخامنشیان به دست آمد، می‌توان استنباط کرد که ایرانیان در دوران هخامنشیان و پیش از آن از نامی برای سرزمین خود استفاده می‌کردند که دربردارنده واژه آریایی بوده است. هرتسفلد باور دارد که نام ایران برگرفته از جغرافیای سیاسی «آریانام خشترم»[۵] به معنای پادشاهی آریاییان است که بعدها نام ایران[۶] از آن گرفته شده است (نیولی، ۱۳۸۷: ۲۹). اما بنا بر عقیده نیولی این عبارت بازسازی تخیلی است که از سوی هرتسفلد صورت گرفته و شواهدی که دربردارنده این عبارت باشد موجود نیست (همان، ۳۳). آشکار است که هرتسفلد در بازسازی خود، نیم نگاهی به عبارت «ایران‌شهر» در آغاز دوران ساسانیان داشته است. نیولی می‌نویسد «آریانام خشثه»[۷]هخامنشی هرگز وجود نداشته است و همچنین هیچ مدرکی از وجود یک مفهوم سیاسی در بین اشکانیان به چشم نمی‌خورد و آریان‌شهر اشکانی نیز هرگز وجود نداشته است (همان، ۱۵۰).

1. Ariya
2. Ariya Čica
3. Har-ri-ia
4. Ariapithes
5. *Āryānam xšatram*
6. *Ērān*
7. *Aryanām xšaca*

اما آنچه تا اندازه‌ای می‌تواند نگرش نیولی را مبنی بر نبود «آریان‌شهر» در دوره اشکانی رد کند، لوحی از اسناد نسا است که نام آریان‌شهر به معنای شهریاری یا کشور آریایی در آن به چشم می‌خورد. این عبارت به‌واسطه ak در زبان پهلوی به نام شخص یا صفت تبدیل شده است. یعنی نام شخصی که می‌توان آن را آریاشهری/ایران‌شهری ترجمه کرد:

BḤWT ZNH	ḤLP sygpr MN gwtrzk	Rz(pn) Ḥm x
(HNᶜL ᶜL) ŠNT IC XX XX XX X III III III	[HY]TY (ʾ)r(yh)štrk mdwbr	

ترجمه: در این خم، به‌عنوان *sygpr* گُتَرزَکه شراب‌ساز، ۱۰ مَر شراب، تحویل داده‌شده در سال ۱۷۹، آورده شده توسط آریی‌یَ خشَهرَک، می‌بر (دیاکونوف و لیوشیتس، ۱۳۸۳: ۱۰۵).

در واقع می‌توان چنین استنباط کرد که وجود نام شخصی که به معنای «آریاشهری یا همان ایران‌شهری» است می‌تواند به معنای وجود چنین تفکری در آن دوران یعنی زمان نوشتن لوح در ۶۹ ق.م باشد، چه در غیر این صورت چه دلیلی بر وجود این نام خاص می‌توان طرح کرد؟ نکته شایان توجه در این مورد نقل عبارت «آریان شهر» در *التنبیه و الاشراف* مسعودی است که در سطور بعد به آن خواهیم رسید.

اما نکته جالب توجه در تواریخ کلاسیک اشارتی است که نسبت به آریانا مطرح می‌شود. آریانا را گاه تنها به مناطق شرق ایران بزرگ یا به‌عبارتی بخشی از افغانستان، ترکمنستان و ایران امروزی تسری داده‌اند، که در ادامه به آن خواهیم پرداخت؛ اما از شواهد این‌گونه برمی‌آید که آریانا تنها به مناطق شرقی اطلاق نمی‌شده است و گستره آن سرزمین‌های ماد و پارس را نیز در بر می‌گرفته است و با زبان رابطه مستقیمی داشته است، چه آن که زبان مشترک اهالی فلات ایران و شرق ایران بزرگ، با اندک تفاوت لهجه یکی بوده و بدین واسطه آریانا به سرزمین همه این اقوام نیز اطلاق می‌شده است.

استرابون در این مورد گزارش می‌دهد: «درباره آریانا[1]، آراتوستنس چنین می‌گوید (بهتر از او نمی‌توانم آن سرزمین را وصف کنم): آریانا در مشرق محدود است به رود سند. در جنوب به دریای بزرگ. در شمال با کوهستان پاروپامیزادی[2] [هندوکس] و دنباله آن تا حوالی دروازه‌های دریای کاسپین. نواحی غربی آن مطابق است با همان مرزهایی که پارتیا را از ماد جدا می‌سازد و کرمانیا را از پارس و پریتیکانی‌ها[3]. می‌گوید پهنای آن سرزمین به درازای رودخانه سند است، از کوهستان پاراپامیزادی تا دهانه‌های آن رود. برابر با دوازده هزار استاد یا... مؤلفینی هستند که طول شش هزار استاد یا کرانه ساحلی سرزمین کرمانیا را نیز به رقم فوق اضافه می‌کنند. به این ترتیب بر جمع طول راه می‌افزایند. آشکار است که این مؤلفین یا طول تمام خلیج‌های واقع در کرانه را نیز در محاسبه

1. *Ariana*
2. *Paropamisadae*
3. *paractacenê*

منظور می‌دارند و یا آن قسمت از ساحل کرمانیا را، که داخل خلیج‌فارس است، نیز به‌حساب می‌آورند. این‌ها اسم آریانا را نیز بر بخشی از پارس و ماد و همچنین قسمت‌هایی از باکتریا و سغدیانا در شمال اطلاق می‌نمایند. زیرا مردم این نواحی با زبان واحد که لهجه‌های آن تفاوت‌هایی اندک با یکدیگر دارند، سخن می‌گویند». (استرابون، ۸،۲،۱۵)

درواقع آریانا طبق نظر بسیاری از مؤلفان باستانی تقریباً به بخش عمده ایران‌شهر بعدی، فارغ از میانرودان که در آن زمان سرزمینی عمدتاً سامی زبان بود، اطلاق می‌شده است و دلیل آن یکسانی زبان این نواحی است، زبانی که به گواهی داریوش که پیش‌تر ذکر آن رفت، آریایی نامیده می‌شده است. نکته شایسته توجه دیگر، گزارش دیودوروس از زردشت پیامبر مردم آریایی است، وی می‌نویسد: «بنابراین این‌گونه گواهی‌شده است که در میان آریایی‌ها زردشت ادعا کرد که روح نیکی، قوانین را، به او ابلاغ کرده است». (Diodorus. Book I:94.2)

با روی کار آمدن ساسانیان تحول چشم‌گیری در کمیت و کیفیت اسناد رخ می‌دهد و در واقع در آغاز پادشاهی اردشیر سخن از پادشاهی ایران[1] (پارتی: اَریان‌شهر[2]) به میان می‌آید و پس از او شاپور یکم خود را پادشاه ایران و انیران (پارتی: اَریان و ان اَریان) یا غیر ایرانیان می‌داند. همچنین خودآگاهی نخستین شاهنشاهان ساسانی نسبت به سرزمین نیاکانی موجبات ادعای ارضی می‌گردد که جنگ‌هایی را نیز در پی دارد (Cassius Dio, Book80:4) و اردشیر خواهان بازگردانی مرزهای دوران هخامنشی و احیای سرزمین آسیایی این شاهنشاهی است (Herodian, Book 6:2:2). در همین رابطه می‌توان به نامه شاپور دوم به کنستانتین اشاره داشت (Ammianus Marcellinus, BOOK XVII: V:3-6)

در ادامه باید گفت وجود تلفظ پارتی ایران، که درواقع همان اَریان است، برخلاف نظر نیولی بسیار جالب توجه و راهگشاست است (نیولی، ۱۳۸۷: ۳۱). هرچند اگر از لوح یافت‌شده از نسا و دیگر نام‌های شخصی دربردارنده نام واژه آریا صرف نظر کنیم، به این واژه در دوران اشکانیان برنمی‌خوریم اما وجود تواریخ ارمنی و گزارش‌های آن‌ها که با اشکانیان روابط تنگاتنگ سیاسی و فرهنگی داشتند بسیار جالب توجه است. تواریخ ارمنی با وجودی که عمدتاً در دوران ساسانیان به رشته تحریر درآمده‌اند اما هنگام اشاره به ایران، شاه ایران و یا سرزمین ایران، تلفظ فارسی میانه واژه یعنی *ərān* را به کار نمی‌برند، بلکه صورت پارتی آن *ʾryān* برای آن‌ها شناخته‌شده و قابل استفاده بوده است. برای نمونه شاپور در نامه‌ای که به اهالی تیگراناگراد[3] در ارمنستان می‌فرستد، درود خود را این‌گونه به این مردم می‌رساند: «از شاپور دلاور شاه شاهان مزدیسنان به اهالی تیگراناگرد که دیگر در میان آریائیان و غیر آریائیان یاد نخواهید شد» (موسی خورنی، ۱۳۸۰: ۳۱۳). نیز «زمانی که آزداهاگ،

1. *ərān*
2. *ʾryān*
3. Tigranakert. Տիգրանակերտ

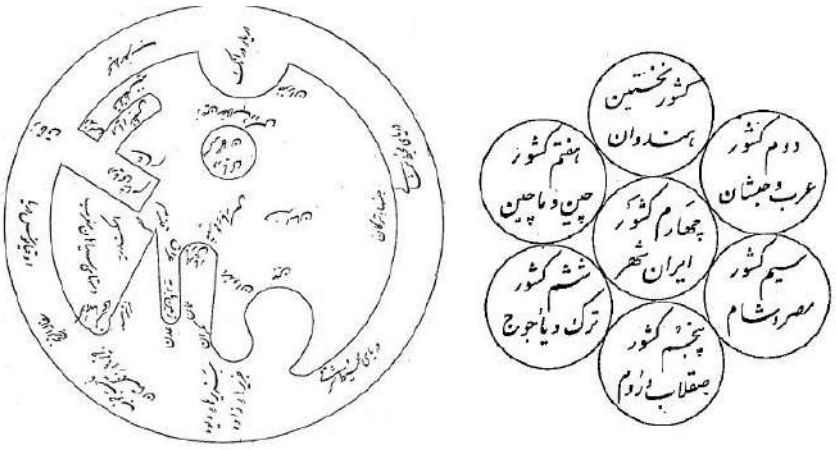
تیگرانوهی را به همسری گرفت، هیچ کاری را در پادشاهی خود بدون پذیرش او انجام نمی‌داد و همه چیز را مطابق گفته او مرتب می‌ساخت و امر می‌کرد تا همه به رأی او فرمان‌بردار باشند. از آن پس، با چنین اقدامی کم‌کم به جلب ریاکارانه وی می‌پردازد. «او می‌گوید، تو نمی‌دانی که برادرت تیگران به تحریک زنش زاروهی[1] به تو به‌عنوان بانوی آریائیان حسادت می‌ورزد» (همان، ۱۴۳). نکته جالب توجه وجود عبارت «آریا بانوک»[2] *rybnwk* (یا بانوی آریایی‌ها) در لیست نام واژه‌های الواح نسا و به زبان پارتی است (دیاکونوف و لیوشیتس، ۱۳۸۲: ۱۴۸) که در بالا نیز شاهد نقل این عبارت در متون ارمنی هستیم. همچنین است نقل عباراتی از یزدگرد دوم: «چه بدی کرده‌ام و چه جنایتی در حق [هر] ملت، مردم یا فردی مرتکب شده‌ام؟ آیا در سرزمین‌های آریایی باورها و اعتقادات فراوانی وجود ندارد؟ و آیا آیین هر یک آشکارا [اجرا نمی‌شود؟] چه کسی تا به حال [کسی را] وادار یا مجبور به پذیرش دین مغان کرده است؟» (Elishe, 1982: 134). همچنین است کاربرد سرزمین‌های آریایی (همان، ۱۹۳) یا ارتش آریایی (همان، ۲۴۲)، نیز گردهمایی آریایی و اشراف آریایی (موسی داسخورانتسی، ۱۳۹۷: ۶۱). لازم به ذکر است که برخی از مورخان ارمنی که در بیزانس دانش آموخته‌اند به پیروی از سنت بیزانسی‌ها، به‌جای آریا از واژه پارسیان استفاده کرده‌اند.

اشارات متعددی به ایران در متون پهلوی وجود دارد که عموماً ریشه به دوران ساسانیان می‌رسانند. اکثر این متون نوشتارهای دینی مزدیسنا را شامل می‌شود و به مسائل فرهنگی پیرامون ایران‌شهر می‌پردازند، به همین سبب در بخش‌های مرتبط با دین و جهان‌بینی در همین مقاله به آن‌ها خواهیم پرداخت. در دوران اسلامی، تقسیم‌بندی جغرافیایی اوستایی همچنان شناخته شده بود و نیز گاه دچار دگرگونی‌هایی می‌شد و با ساختار نوین جغرافیای سیاسی و قومی زمانه سازگاری می‌یافت. در مقدمه شاهنامه ابومنصوری نقل شده است: «هرکجا آرامگاه مردمان بود به چهار سوی جهان از کران تا کران این زمین ببخشیدند و به هفت بهر کردند و هر بهری را یکی کشور خواندند، نخستین را ارزه خوانند، دوم را شبه خوانند، سوم را فرددفش خواندند، چهارم را ویددفش خواندند، پنجم را ووربرست خواندندی، ششم را وورجرست خواندند. هفتم را که میان جهان است خنرس (یا هنیره) بامی خواندند و هنرس بامی این است که بذو اندریم و شاهان او را ایران‌شهر خواندندی» (قزوینی، ۱۳۳۲: ۴۳).

عمده اطلاعات پیرامون سرزمین‌های ایران در دوران اسلامی برگرفته از آثار ایرانی پیش از اسلام همچون اوستا، متون پهلوی و البته خداینامگ ساسانی است. مطابق مندرجات تاریخ طبری مرزهای ایران در روزگار منوچهر از رود بلخ تا فرات بود که این پادشاه در آن سازندگی بسیار کرد (طبری، ۱۳۸۳: ۲۹۰). طبری در ذکر مرزهای شرقی ایران به داستان آرش اشاره دارد که ضمن آن رود بلخ به‌عنوان مرز میان سرزمین فرزندان ایرج و طوج (=تور) برگزیده شد.

1. Zarouhi
2. Aryabānuk

گزارش دیگری که مرتبط با نقطه عطف روایت طبری پیرامون سرزمین‌های ایرانی نقل داستان فریدون است که نشانه‌هایی از جغرافیای اسطوره‌ای نیز در آن دیده می‌شود. حمایت از سرزمین‌ها و مردم ایرانی هرچند در بخش بعد نقل‌شده است اما می‌بایست از خلق گاوی از سوی اهوره مزدا برای نشان دادن مرزهای ایران در زمان تهاجمات افراسیاب نیز یادکرد که در متون پهلوی (دینکرد هفتم، ۶۲:۲ و وزیدگی‌های زاداسپرم، ۱۰:۴) گزارش‌شده است.گذشته از اشارات پراکنده به شهرها و سرزمین‌های ایرانی که از خلال کتیبه‌ها و کتب ایرانی و غیر ایرانی به دست می‌آید، ایرانیان اثری داشتند که به شهرها و سازندگان ایشان در سرزمین‌های ایران‌شهر می‌پردازد و خوشبختانه امروزه به دست ما رسیده است (*شهرستان‌های ایران‌شهر*، ۱۳۸۵).



تصویر (راست) جایگذاری جدید سرزمین‌ها طبق جغرافیای اوستایی، (چپ) نقشه جهان مبتنی بر باورهای کهن با تأکید بر مرکزیت ایران. (بیرونی،[بی تا] ۱۶۹ و ۱۹۶)

طبری آورده است که: «وی [یعنی فریدون] با دشمنان پیکار کرد و تار و مارشان کرد و زمین را بر سه پسر خود طوج و سلم و ایرج تقسیم کرد و قلمرو ترک و خزر و چین را که چین بغا نام یافت به طوج داد و همه نواحی مجاور را بدان پیوست و روم و سقلاب و برجان و نواحی مجاور را به سلم پسر دوم داد و قسمت میانه و آباد زمین که اقلیم بابل است و آن را خنارث گفتند با هند و سند و حجاز و جاهای دیگر به ایرج داد که برادر کوچک‌تر بود و او را بیشتر از همه دوست داشت و بدین سبب اقلیم بابل ایران‌شهر (عربی:*ایران‌شهر* (الطبری، ۱۹۶۷: ۲۳۰)) نام گرفت» (همان، ۱۵۴).

مسعودی در گزارش خود در التنبیه و الاشراف از منطق هفت بوم جهان پیروی می‌کند، در حالی که کشورهای نو به‌جای سرزمین‌های کهن قرار گرفته‌اند که احتمالاً بازتابی از ایدئولوژی دوران ساسانیان است، مطابق این گزارش جهان به هفت بخش تقسیم می‌شود، یعنی هند، حجاز و حبشه،

مصر و افریقیه، اقلیم میانی و چهارم که بابل و عـراق اسـت، روم، یـاجوج و مـاجوج و چـین (مسـعودی، ۱۳۹۰: ۳۱) که حد اقلیم چهارم که برابر با ایران‌شهر است، ثعلبیه است و حد دوم آن رود بلخ، حد سوم آن دوازده فرسخ سوی نصیبین در ناحیه سنجار، حد چهـارم شـش فرسـخ آن سـوی دیبـل در سـاحل منصوریه مصر است؛ مسعودی اضافه می‌کند که نقشه این اقالیم موجود است (همان، ۳۲). وی در ادامـه ابراز می‌دارد: اقلیم چهارم از همه اقالیم بهتر و شریف‌تر است (همـان، ۳۵) و آن را بـه سـریانی خنیـرث گویند و طبقات ایران نیز آن را با همین نام می‌شناسند و در میانه جهان اسـت و قلـب زمـین و شـاهان قدیم در آن می‌نشستند و محل عراق سرگل ایران‌شهر است (همان، ۳۸ و ۳۷). ایرانیان سـرزمین خـود را سر، ناف، کوهان و شکم زمین می‌دانستند که گویای برتری جغرافیایی، غنای سرزمینی، اقتصـاد برتـر و فرمانروایی کهن‌سال و عالی آن از نظرشان بود (مینوی، ۱۳۵۴: ۹۱-۹۰).

نکته جالب توجه عبارت «آریان‌شهر» است. به گفته نبطیان عراق از آن‌ها بوده است و ایرانیان در پارس و ماد و ایالات پهلویان بوده‌اند و این ناحیه از آن نبطیان بوده که آریان‌شهر می‌گفتنـد (همـان، ۳۹ و ۳۸) که این اطلاعات می‌تواند بازتاب‌دهنده باورهای دوران اشکانیان و آریـان‌شـهری باشـد کـه بیش از این سند آن‌چنانی پیرامون آن در دست نیست.

شاهنامه فردوسی ضمن نقل آنچه در تاریخ طبری و گـزارش مسـعودی نیـز ذکـر شـد اطلاعـات جالبی پیرامون مرزهای شرقی ایران به دست می‌دهد:

از ایران بـه کـوه انـدر آیـیم نخسـت — در غرچگـان از بـر و بـوم توسـت
دگـر، طالقـان شـهر تـا پـاریاب — همیـدون رو از بلـخ تـا انـدر آب
دگـر، پنجهیـر آیـد و بامیـان — در مـرز ایـران و جـای کیـان
دگـر، گوزگانـان فرخنـده جـای — نهادسـت نـامش جهـان کدخـدای
دگـر، مولتـان آیـد و بدخشـان — همـین سـت ازیـن پادشـاهی نشـان
فروتـر دگـر، دشـت آمـوی و زم — کـه بـا شـهر خـتلان درآیـد بهـم
چو شنگان و چون ترمـذ و ویشـگرد — بخارا و شـهری کـه هسـتش بـه گـرد
همیـدون بـرو تـا در سغـد نیـز — نجویـد کسـی آن پادشـایی بـه نیـز
از آن سـو کـه شـد رسـتم نیوسـوز — سـپارم بـدو کشـور نیمـروز
ز کـوه و ز هـامون بخـواهم سـپاه — سـوی بـاختر بـرگشاییم راه
بپـردازم ایـن تـا در هنـدُوان — نـداریم تاریـک از ایـن پـس روان
ز کَشـمیر و از کـاول و قندَهـار — رَوارَو سـوی هنـد هـم زیـن شـمار
وُ زان سو که لهراسـپ شـد جنگجـو — اَلانـان و غُـز دز سـپارم بـدوی
از این مرز پیوسته تا کـوه قـاف — بـه خسـرو سـپاریم بـی جنـگ و لاف

(شاهنامه، ج ۲، ص۷۳۵-۷۳۶، ابیات ۱۱۴۵-۱۱۳۲)

شایان ذکر است که به‌واسطه جایگاه محوری ایـران در اندیشـه مـردم ایرانـی، بـه‌ویـژه در دوران ساسانیان و با ترویج اندیشه‌های زمان نگرانه، پیش‌بینی‌هایی پیرامون آینده ایران‌شهر و آسـیب‌هـایی که در آینده بدان خواهد رسید، صورت گرفته است (به‌عنوان نمونه بنگرید به: بندهش، ۱۸) و بعـدها کتاب پیشگویی‌های جاماسپ یا *جاماسب‌نامه* نیز بدین منظور نگاشته شده اسـت کـه بررسـی آن‌هـا خود مجال جداگانه‌ای می‌طلبد.

- نژاد، صفات و باور به برتری ایرانیان

همان‌گونه که اوستا جغرافیای اسطوره‌ای خود را داراست، به همین ترتیب از اقوام شناخته‌شده بـرای مردم اوستایی نیز نام می‌برد. فروردین‌یشت به پنج قوم اشاره دارد و فروهر مردان و زنان آن‌ها در این بخش ستوده شده که به ترتیب: آئرئیه (آریایی)[1]، توریه[2]، سئیریم[3]،سائینی[4] و داهی[5]را شامل می‌شوند. سه مورد اول یادآور داستان تقسیم جهان از سوی فریدون است کـه درعـین‌حـال بـه‌نـوعی بـه تبـار مشترک این اقوام اشاره دارد. سئیرم‌ها احتمالاً همان مردم سرمتی را شامل مـی‌شـوند کـه سـرزمین آن‌ها از شمال دریاچه آرال تا رود ولگا را شامل می‌شد و بعدها با دگرگونی ماهیت اقوام و سرزمین‌هـا در متون جدیدتر به روم اطلاق شد (پورداوود، ج۲، ۵۶، ۱۳۷۷). مردم سائینی احتمالاً مـردم حـوالی سمرقند را شامل می‌شد. این احتمال هست که این نـام دربرگیرنـده مـردم پیرامـون بلـخ باشـد، امـا داهی‌ها، که صورت هندی آن[6] به معنای وحشی و شیطانی است، مقابل آریاییان قرار دارند و پیرامون دریای کاسپی ساکن بوده‌اند (همان، ۵۷ و ۵۶). اما عمده تقابل آریایی‌ها یا همان ایرانیان طبق اوستا با مردم تورانی بوده است که همسایگان شرقی آن‌ها محسوب می‌شده‌اند.

در اوستا دو نگاه کلی به آریایی و تورانی و در کل اقوام وجود دارد، که یکی را می‌توان نگاه دینی یا زردشتی و دیگری را نگاه قومی قلمداد کرد. مطابق نگاه دینی یـا زردشـتی، افـراد فـارغ از قومیـت خود ستوده یا نکـوهش مـی‌شـدند کـه نمونـه سـتایش شخصـیت‌هـا و زنـان و مـردان تـورانی را در فروردین‌یشت شاهدیم، همچنین گاهان زردشت از این نگاه پیروی می‌کند و مـی‌تـوان آن را فـارغ از نگاه‌های نژادی دانست. که بعدها نیز پیران و اغریرث نمونه‌های ستوده شده این تورانیان هستند، امـا مطابق با نگاه‌های قومی و نژادی که به‌ویژه در آبان‌یشت تبلـور آن را شـاهد هسـتیم ایرانیـان عمومـاً جلوهٔ نیک و دارای حمایت ایزدی و تورانیان بازتاب جلوه ناراستی و دروغ و بدی هستند، کـه امتـداد هر دو نگاه را بعدها در روایات ملی و به‌ویژه *شاهنامه* فردوسی نیز شاهدیم.

---

1. *airiia*
2. tūiria
3 sairima
4. saini
5. dāhi
6. *dāsi*

یکی از نمونه‌های جالب‌توجه در اشارات اوستایی، مربوط به کرده هشتم زامیادیشت است، جایی که افراسیاب تورانی که با لقب نابکار یادشده در پی فَرّی است که به اقوام آریایی کنونی و بعدی و سپس زردشت تعلق دارد و فرّ هر سه بار از دست او می‌گریزد (زامیاد، بند ۵۵-۶۴). فرّه‌ای که پناه مردم آریایی یا ایرانی و جانوران پنج‌گانه است (زامیاد یشت، بند ۶۹). کیومرث به‌عنوان نخستین کسی که به گفتار اهوره مزدا گوش داد، به وجود آورنده نژاد آریایی است و خود نیز از خانواده ممالک آریایی به‌شمار می‌رود (فروردین‌یشت، بند ۸۷). جاماسپ خواستار پیروزی بر دشمنان به اندازه همه آریایی‌ها بر ارجاسپ است و درخواست وی مورد پذیرش ایزد بانو آناهیتا قرار می‌گیرد (آبان‌یشت، بند ۶۹-۶۵)، درحالی‌که نژاد ایرانیان که تبلور نیکی در اوستاست تحت حمایت ایزدان قرار دارد و درخواست پیروزی پسران ویسه (پیران ... در روایات ملی بعدی) برای برانداختن توس پهلوان آریایی و نیز درخواست وندرمئینیش[1] برادر ارجاسپ برای برانداختن زریر و ممالک و سرزمین‌های آریایی موردپذیرش قرار نمی‌گیرد (آبان یشت، بند ۵۷ و ۱۱۶). در واقع مردم و سرزمین‌های آریایی نه‌تنها مورد حمایت ایزد مهر قرار داشتند (مهریشت، بند ۴) بلکه در صورت انجام آیین‌ها از حمایت ایزد بهرام در برابر دشمن و سیل و بیماری و... نیز برخوردار بودند (بهرام‌یشت، بند ۴۸).

بنا بر گزارش هرودت در روزگار هخامنشیان پارسیان (که قابل تعمیم به دیگر ایرانیان نیز هست) خود را برترین قوم روی زمین از هر نظر می‌دانستند و شایستگی دیگران بنابراین قاعده متفاوت است و هرچند قومی از آن‌ها دورتر باشد، خوارتر و پست‌تر است (هرودوت، ۱: ۱۳۴).در خلال روزگار هخامنشیان تا پایان اشکانیان (با صرف نظر از روایات ملی که در روزگار اشکانیان شکل نوینی به خود گرفت)، شواهدی پیرامون نگرش ایرانیان نسبت به خودشان در دست نیست. اما باور ایرانیان پیرامون خود در دوران ساسانیان، در متون پهلوی که غالباً دربردارنده مفاهیم دینی نیز هستند، به دست می‌آید.

دینکرد سوم به نژاد، دادگری و دین مزدیسنی و آیین‌های آن به‌عنوان بن‌مایه‌های ایرانی بودن و پیروزگری اشاره دارد: «همان بن‌پاره‌های خودی ایران شهر، نژادگی، داد و <کهن> آیین دین مزدایی‌اند؛ و بن‌پاره‌ای بیگانه <ایران‌شهر> به‌اندازه همه خوی‌ها و کیش‌ها و آیین‌های انیرانی است، که پتیاره نیکو آیین دین مزدایی ایرانی می‌باشند. هرگاه ایران‌شهر بن‌پاره‌های خود را دارا باشد – که اینان‌اند: داد آریایی و <کهن> آیین دین مزدایی = مهماندار مینوی نیک است؛... و هرگاه بن‌پاره‌های بیگانه <فرمان برایند> که اینان‌اند: همه سرده‌ای (انواع) خوی انیرانی و <بد> آیینی و کیش‌زدار[2] <مینو ایران شهر> میهماندار مینوی بد است... (دینکرد سوم، ۲۸).

دینکرد چهارم ضمن سخن از جایگاه پادشاهی ایرانیان که از تبار فرمانروایان هفت کشور هستند هر گونه دانش و آموزه و ابزارسازی و هنر و برجستگی یعنی رشد و شکوفایی و آبادی و توانگری و لیاقتی را که افراد در کشور نشان می‌دهند برآمده از ایرانیان می‌داند و اظهار می‌دارد که در صورت

1. *vanderemainiš*

۲. زدار به معنی زننده و نابودکننده و کیش زدار به معنای ضد دین و نابودکننده دین است.

ادامه این نیکی‌ها، فرمانروایی از ایران‌شهر جدا نخواهد شد (دینکرد چهارم، بند ۸۶). دینکـرد چهـارم همچنین اشاره دارد که دانایان روم و هند، فرزانگان ایران‌شهر را بخاطر فصاحت در گفتار می‌سـتایند (همان، بند۱۰۸).

دینکرد پنجم برتری خصائل ایرانیان را امری پیوسته بـه آغـاز آفـرینش انسـان مـی‌دانـد و نقـل می‌کند (دینکرد پنجم، ۴:۱) و به همان قیاس، برترین پایه [اهوره مزدا] (دین) زردشتی و فرّه دیـن و بسیار چیزهای دیگر ازاین‌گونه را که دلایل مفصل آن در اوستا پیداست و برای جهانیان آشناسـت، از آن مردم ایران (کرد) که برترین نژاد هستند. (همان، بند ۶) این نیز گفته شده است کـه چنـین فـرّه بزرگ و نیکویی که از این تخمه [یعنی ایرانیان و به‌ویژه فرمانروایان آن‌ها] جدانشـدنی اسـت، اکنـون نیز آشکارا پیداست (همان، بند ۷).

نویسنده یا نویسندگان *نامه تنسر* که باورهای رایج در دوران ساسانی را انعکاس می‌دهند، ایرانیان را به‌واسطه صفات جسمانی و ویژگی‌های اخلاقی ممتاز می‌دانند. در واقـع در ایـن کتـاب ایـران‌شـهر به‌منزله سر، ناف، کوهان شکم زمین است و شاهان ایران بر دیگر فرمانروایان غالب و سرور بـوده‌انـد و دختران و خراج خود را برای شاهان ایرانی می‌فرستادند، و شاهان ایران هیچ‌گـاه بیـدادگر نبـوده‌انـد. طبق این متن ایرانیان دارای والاترین صفات هستند و در سواری بهتر از ترکان و در زیرکی والاتـر از هندیان و در خوب کاری و صناعت از رومیان برترند و موی و محاسن آن‌ها حالت میانـه دارد و هـزار مرد لشکری ایرانی برابر با بیش از بیست هزار مرد جنگی از اقوام دیگر است (۹۱-۹۰). بنا بر *گـزارش شترنج و نهش نیو اردشیر*، فرمانروای هند، شترنج را برای آزمودن خرد و دانایی هوشـمندان ایرانـی و نیز برای سود خویش به‌سوی ایرانیان فرستاد (عریان، ۱۲۸:۱۳۹۱)، و پیروزی در این بـازی و کشـف رمز آن و نیز ابداع بازی نرد از سوی بزرگمهر وزیـر دانـای ایرانـی، نمـادی از برتـری هـوش حکمـا و بزرگان ایران‌شهر است.

مسعودی اقوام اصیل قدیم را هفت مورد عنوان می‌کند که به لحاظ اخلاق، زبان و اندام ممتازند و از ایرانیان در ردیف این اقوام نام می‌برد که همه ولایات تحت فرمان یک پادشـاهی بودنـد و زبانشـان یکی بود و تنها در لهجه تفاوت داشتند (مسعودی، ۱۳۹۰: ۷۲).

بنا بر شواهد فوق، می‌توان از نوعی خودآگـاهی قـوی میـان ایرانیـان پیرامـون نـژاد و برتـری در ویژگی‌های گوناگون سخن به میان آورد. این امر به‌خوبی در امتـداد باورهـای اوسـتایی، در *شـاهنامه* فردوسی تبلور یافته است. ایران در نمادشناسی باستانی ایرانیان، سرزمین سپند روشـنی و سـرزمین روز است و توران سرزمین دُروند تیرگی و شب، یکی دائماً با روشنایی روز در پیوند و دیگری دائماً بـا تیرگی شب در ارتباط است و ناگفته پیداست که روشـنایی را مـی‌وان نمـادی از ایـزد و نـور ایـزدی قلمداد کرد و شب را نمادی از اهریمن دانست (کزازی، ۱۳۸۵: ۱۶۹).

ایرانشاه ابن ابی الخیر در بهمن نامه منظوم، در ابیاتی مربوط به ازدواج شاه بهمن، در ۳۰ بیت به نقل گفته‌های جاماسب پیرامون خصوصیات نژادهای مختلف از جمله عرب، رومی، ترک و چینی و هندی می‌پردازد که از آن میان، تخمه ایرانیان دارنده برترین ویژگی‌ها و خصائل به‌شمار می‌رود:

چنین گفت فرزانه کای دادگر　　من از هر نـــژادی بگویم خبـــر

(بهمن‌نامه، بیت ۱۳۷، ص۲۴)

جاماسپ مردانگی و اهمیت به نام و نسبت و نیز شیرین سخنی و رادی، پاکیزگی و مهربانی را ویژه نژاد عرب می‌شمارد اما به لحاظ ویژگی بدنی آنان را خشک و سخت قلمداد می‌کند (بهمن‌نامه، ابیات ۱۳۹-۱۴۱، ص۲۵). ویرومیان رازیبا و زیرک و به تن مهربان و به دل نیک خواه می‌نامد اما اهریمن در آن‌ها دارای نفوذ است (همان، ابیات ۱۴۲-۱۴۵، ص۲۵). مردم ترکستان تا چین سرو بالا و خورشید چهر خوانده می‌شوند اما سبک مایگی در هنگام خردورزی و بی‌وفایی و بی آزرمی در گفتار و کردارشان از نشانه‌های دیگر این مردم است (همان، ابیات ۱۴۶-۱۵۱، ص۲۵). هندیان مردمی خردمند، آهسته و نیک‌دل و وفاجوی و شایسته و دارای زیبایی جسمانی قلمداد می‌شوند اما از صفت بدخویی نیز برخوردارند (همان، بیات ۱۵۲-۱۵۷، ص۲۵-۲۶). اما ایرانیان:

هـر آنـچ آفریـده‌ســت بـر آدمـی　　ز پـــاکی و خـــوبی و از مردمـــی
در ایرانیـــان اســـت یکســـر پدیـــد　　چـو ایـران جهـان‌آفـرین نافریـد
چو سروند اگر سـرو را رفـتن اسـت　　چو ماهند اگر ماه را گفـتن اسـت
نگارنـــد اگـــر کـــام رانـــدی نگـــار　　گـل‌انـدام اگـر گـل بُـدی پایـدار
چنـــین اســـت انجـــام و آغازشـــان　　که دانـد جـز از دادگـر رازشـان؟!

(بهمن نامه، ابیات ۱۶۳-۱۶۷، ص ۲۶).

شاهنامه فردوسی، خصلت‌های منفی سلم و تور را که موجب برادرکشی و داشتن چشم طمع به ایران است به موقعیت جغرافیای کشورها و خوی شخصی آن‌ها نسبت می‌دهد:

از اختر چنین استشان بهـره خُـوَد　　کـه باشـند شـادان بـه کـردار بـد
دگرشـان ز دو کشـور آبشخورسـت　　که آن بـوم‌هـا را درشـتی بَرَسـت

(شاهنامه فردوسی، ج۱، ص۶۷، ابیات ۴۰۳-۴۰۲)

فردوسی در موقعیت‌های متعدد و در ابیاتی که مربوط به داستان‌های گوناگون شاهنامه هستند اوصافی را برای ایرانیان برمی‌شمرد که ازجمله مهم‌ترین آن‌ها می‌توان آزاده، آزاده خوی، آزاده دل، آزاد تن و آزادگان و... را نام برد (رستگار فسایی، ۱۳۸۰).

یکـــی مـــردم ای شـــاه بازارگـــان　　پـــدر تـــرک و مـــادر از آزادگـــان

(شاهنامه، ج۳، ص۱۲۰، بیت ۴۹۲)

ســـیاوش نـــیم، نـــز پـــری‌زادگـــان　　از ایـــرانم، از شـــهر آزادگـــان

(شاهنامه،ج۲،ص ۴۶۴، بیست ۱۸۱)

ایران جایگاه جنگاوران بزرگ و سرزمین شاهان:

دریغ است ایران که ویران شود　　کنام پلنگان و شیران شود
همه جای جنگی سواران بدی　　نشستنگه شهریاران بدی

(شاهنامه، ج۱، ص۲۴۲ ابیات، ۱۹۶-۱۹۷)

بسیاری از ایرانیان همچون پسران فریدون، کی‌کاووس، سیاوش، بیژن و گشتاسپ همسران غیر ایرانی داشتند، و همان‌گونه که در *نامه تنسر* مورداشاره قرار گرفت شاهان و بزرگان ایرانی، با دختران اقوام دیگر ازدواج می‌کردند، اما اجازه نمی‌دادند که اقوام دیگر از دختران نژاده ایرانی همسر اختیار کند، که در ماجرای رزم گردآفرید و سهراب به آن اشاره شده است:

بخندید و او را بدافسوس گفت　　که ترکان از ایران نیابند جفت

(شاهنامه، ج۱،ص۲۷۰،بیت ۲۴۳)

اهمیت نسبت به نژاد و دوده و نام و ننگ از مواردی است که در شاهنامه از سوی ایرانیان بسیار مورد توجه قرار گرفته و ابیات مربوط به سخن گفتن گیو با کیخسرو در ترکستان اشاره به همین مورد دارد که این خصلت، مورد اشاره قرار می‌گیرد:

بدو گفت گیو: ای شه سرفراز　　جهان را به تاج تو آمد نیاز
پدر پهلوان ست و من پهلوان　　به شاهی نپیچد نژاد و روان
برادر مرا هست هفتادوهشت　　جهان شد، چو نام تو اندر گذشت
بسی پهلوان ست و شاه اندکی　　چه اندک که پیدا نبینم یکی
اگر من شوم کشته دیگر بُود　　سر تاجور باشد، افسر بُود
اگر تو شوی - دور از ایدر– تباه　　نبینم کسی از دَرِ تاج و گاه
شود رنج من هفت‌ساله به باد　　وُ دیگر که عیب آورم بر نژاد

(شاهنامه، ج۱، ص۴۳۳، ابیات ۲۶۲-۲۵۵)

زورمندی از دیگر ویژگی‌های ایرانیان است که آنان را از دیگر اقوام متمایز می‌کند، و به قول گردآورنده *نامه تنسر* ایرانیان ممیزند به دلیری و شجاعت و فرهنگ روز جنگ (مینوی، ۴۶:۱۳۵۴) که افزون بر هنرنمایی‌های رستم به‌عنوان جهان‌پهلوان ایران و خاندان او، می‌توان به ماجرای هفت‌خوان اسفندیار، رزم گشتاسپ با اژدها در روم و هنرنمایی‌های بهرام گور در هند اشاره کرد، بیت معروفی که نقل می‌شود ذیل همین خصوصیت ایرانیان قرار می‌گیرد:

هنر نزد ایرانیان ست و بس　　ندارند کرگِ ژیان را به کس

(شاهنامه،ج۳، ص۵۷۰، بیت ۲۲۳۰)

- دین و جهان‌بینی

دین و جهان‌بینی از دیرباز بخشی ناگسستنی از هویت مردم ایرانی را تشکیل می‌دهد. آنچه در این مورد به‌ویژه دارای اهمیت است این است که عموم ایرانیان در روزگار باستان دینی منحصر به خود را داشتند که ریشه در باورها و اساطیر و جهان‌بینی کهن این ملت داشت و به‌صورت تاریخی با سرزمین، نژاد و ساختار جامعه ایرانی ارتباط کاملی داشت. نخستین گسست‌ها در جامعه ایرانی نیز از هنگامی آغاز شد که با گسترش مسیحیت، شکافی در جامعه ایرانی ایجاد شد، به‌صورتی که برای نخستین‌بار در تاریخ ایران جماعتی به وجود آمدند که اگرچه ایرانی بودند اما به اعتقادات، نظام سیاسی و گاه نظام اقتصادی و سنن مالیاتی ایران حس تعلق نداشتند. وجود شکاف دینی در پایان عصر ساسانی با پدیداری مذهب مزدکی عمیق‌تر شد و پایه‌های کهن جامعه و پادشاهی ایرانی را به لرزه درآورد. با ورود اسلام و اعراب به ایران، جامعه ایرانی دگرگونی‌های عمیق و همه‌جانبه را تجربه کرد و با تضعیف دین مزدیسنا و از میان رفتن تمامیت ارضی و پادشاهی جامعه ایرانی به‌مرور در خلافت اسلامی مستحیل شد.

ایرانیان یا به عبارت صحیح‌تر، مردم آریایی در دوران اوستایی به خدایانی با ریشه هندو ایرانی باور داشتند. خدایانی که آن‌ها را در برابر دشمنانشان پاسداری می‌کردند. مطابق باورهای کهن، آریایی‌ها، به نیرویی ایزدی به نام فرّ یا خورنه باور داشتند و درواقع می‌توان از چندگونه فرّ نام برد اما، مردم آریایی خود نیز دارای «فرّ آریایی» بودند که متعلق به آن‌ها و آریایی‌هایی بود که بعدها زندگی می‌کردند (زامیادیشت، بند ۵۶-۵۵). افراسیاب بزرگ‌ترین دشمن تاریخی ایرانیان سه بار برای ربودن فرّ ایرانی تلاش کرده و ناکام مانده بود. طبق باورها این فرّ پاسدار مردم آریایی و جانوران سودمند بوده است (زامیادیشت، بند ۶۹). ایزدان آریایی همواره این مردم را حمایت می‌کردند و آنان را در پیروزی بر اقوام دیگر یاری می‌کردند (آبان‌یشت، بندهای ۵۰،۶۹،۹۸،۱۰۹،۱۱۳) و این در حالی بود که درخواست دشمنان برای غلبه بر مردم آریایی را نمی‌پذیرفتند (آبان‌یشت، بندهای ۵۷،۱۱۶). سرزمین ایران در ردیف انسان‌ها، حیوانات سودمند و به عبارتی آفریده‌های نیک اهوره مزده قرار داشت که فروهرها برای نگاهداری آن‌ها ستاره ستویس[1] را در میان زمین و آسمان به گردش درمی‌آوردند تا باران ببارد و به پاسداشت آن‌ها یاری کند (فروردین یشت، بند ۴۳). به وجود آورنده مردم آریایی، کیومرث شناخته می‌شد، که برای نخستین‌بار به گفتار و آموزش اهوره مزدا گوش فرا داده بود (فروردین‌یشت، بند ۸۷). سرزمین‌های ایرانی از سوی ایزد بزرگ جنگ یعنی بهرام، درصورتی‌که نیازها و فدیه‌های دینی را به‌خوبی بجا می‌آوردند محافظت می‌شدند و لشگر و گردونه‌ها و درفش دشمن و نیز سیل و بیماری به این سرزمین‌ها وارد نمی‌شد (بهرام‌یشت، بند ۴۸). و نیز اهورامزدا و ایزدان هستند که نژاد بشر و به‌ویژه مردم آریایی را در هنگام سرمای دیو آفریده پاسداری

1. *Satavaēsa*

می‌کنند و به جمشید شیوه ساختن «وَر» یا دژ زیرزمینی را آموزش می‌دادند تا نسل بشر یا به‌عبارت دقیق‌تر نسل ایرانیان ادامه یابد (وندیداد، فرگرد دوم).

به نوشته هرودت پارسیان (که قابل‌تعمیم به ایرانیان نیز هست) تنها برای خود خیر و برکت نمی‌خواستند بلکه باید برای نیک‌بختی همه ایرانیان و شاه نیایش می‌کردند (هرودوت، ۱:۱۳۲). مطابق گزارش دیودور سیسیلی زردشت شخصی بود که پیامبر روح یا مینو نیکی در میان آریاییان به‌شمار می‌رفت (Diodorus. Book I:94,2).

متون پهلوی که غالباً بازتاب‌دهنده باورهای دوران ساسانیان هستند و در واقع تا حدی نبود اطلاعات بومی پیرامون ایرانیان در ادوار پیش از ساسانیان را جبران می‌کنند در این زمینه اطلاعات ذی‌قیمتی در اختیار ما می‌گذارند. *دینکرد*، نژادگی، داد و دین کهن مزدیسنی را بن‌مایه‌های خودی ایران‌شهر می‌داند (دینکرد سوم، ۲۸) که به‌خوبی می‌توان آن‌ها را بن‌مایه‌های هویت ایرانی یا ایران‌شهری نیز قلمداد کرد. در صورت پاسداری از این بن‌مایه‌ها ایران‌شهر میهماندار مینو نیکی خواهد بود و در غیر این صورت پذیرای مینوی بدی خواهد شد و آشفته و ریمنی و گندناک و آکنده از رنج می‌گردد (همان).

در کتاب *جاماسپی/یادگار جاماسپی* نیز بن‌مایه‌های فوق به‌نوعی مورد تأیید قرار می‌گیرند. مطابق این کتاب فریدون هنگام بخش کردن زمین فرزندانش را نزد خویش خواند و از آن‌ها درخواست کرد که آنچه را که دوست دارند برگزینند. پس سلم توانگری (=تمول)، و تور زورمندی و ایرج، چون از فرّ کیانی برخوردار بود، داد و دین را برگزید و فریدون به همین جهت ایران‌شهر و هندوستان را به ایرج داد و تاج خود را بر تارک وی گذارد و او و فرزندان او را تا فرشکرد بر سلم و تور و فرزندان آن‌ها سروری داد (جاماسپی، ۴). قابل ذکر است که روایات دیگری پیرامون این تقسیم‌بندی نیز موجود است.

همان‌گونه که ایرانیان دین منحصر به خود را داشتند، پیامبری نیز در میان آن‌ها از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یافت (دینکرد هفتم ۲۸). در فصل پیش نقل شد که بنا بر مندرجات متون پهلوی مرزهای ایران گاه به یاری اهوره مزدا آشکار می‌شد که ازجمله می‌توان به ماجرای گاوی که نقشه مرزهای ایران و توران بر پوست آن نقش بسته بود اشاره داشت. همچنین است ماجرای آرش[1] کمانگیر در اوستا: «تشتر ستاره رایومند فرهمند را می‌ستاییم که شتابان بدان سوی گراید چست، بدان سوی پرواز کند، تند به‌سوی دریای فراخکرت تازد مانند آن تیز در هوا پران که آرش تیرانداز، بهترین تیرانداز آریائی از کوه ائیریوخشوث[2] سوی کوه خوانونت انداخت. آنگاه اهورامزدا باو (به تیر) نفخه‌ای بدمید (و امشاسپندان) و مهر دارنده دشت‌های فراخ هر دو از برای او راه را مهیا ساختند، از پی آن (تیر) اَشی نیک و بزرگ و پارند سوار گردونه سبک و چست روان شدند تا مدتی که آن (تیر) پران به کوه خوانونت فرود آمد و در خوانونت آن بزمین رسید (تیر یشت، بند ۳۸-۳۷). روایت

1. *erexša*
2. *Airyôxšuth*

مفصل‌تری ازین داستان از سوی مورخانی چون طبری، بیرونی، ثعالبی و ... در دست است که باوجود اختلاف در مقصد تیر (آمودریا، بلخ و توران و...) مضمون دیگر بخش‌های داستان یکی است (گازرانی، ۱۳۹۸: ۱۳) و روایتگر نوعی حمایت ایزدی از ایرانیان است.

نتیجه‌گیری

بررسی منابع تاریخ ملی از روزگار کهن تا دوران اسلامی نشان می‌دهد که بر بن‌مایه‌ها و مؤلفه‌های متنوع و متفاوتی تأکید شده است. شش مؤلفه اصلی که در منابع مختلف مورد تأکید است عبارتند از: آگاهی نسبت به سرزمین مشترک، نژاد، صفات و حس برتری قومی، دین و جهان‌بینی ایرانی. بررسی سیر تاریخی این مؤلفه‌ها نشان می‌دهد که از روزگار کهن تا دوران اسلامی این مبانی به‌صورت پیوسته مورد توجه و تأکید بوده‌اند. ایده سرزمین مشترک در منابع تاریخ ملی از کهن تا متأخر از برجستگی خاصی برخوردار است که خود نشان از خودآگاهی ایرانیان نسبت به این امر است. اندیشه برتری نژادی به‌ویژه در متون پهلوی و روایات تاریخی که در دوران اسلامی نوشته‌شده‌اند، دیده می‌شود و نشانه‌های باور به این برتری را می‌توان در گزارش‌های تاریخی کهن‌تر نیز مشاهده کرد. برتری صفات ایرانیان ازجمله مواردی است که در تاریخ ملی ایران به‌روشنی مورد تأکید قرار می‌گیرد، و ایرانیان را در نژاد، خو و خصلت و صفات برتر از همسایگان می‌شمارد، نمودهای این مؤلفه از دیرباز در روایات ایرانی متبلور است، اما در روایات متأخر از برجستگی بیشتری برخوردار است. دین از دیگر مؤلفه‌های هویت‌ساز ایرانی به‌شمار می‌رود و به‌ویژه در اوستا و متون پهلوی نقش دین در هویت بخشی به ایرانیان به‌خوبی آشکار است و ارتباط و حمایت ایزدی از ایرانیان در تاریخ ملی ایران پیوسته تکرار می‌شود. جهان‌بینی ایرانی ضمن قرار دادن ایران و ایرانیان در بطن رخدادهای مهم و سرنوشت‌ساز جهان، از دیگر مؤلفه‌های هویت ایرانی است که به دلیل دگرگونی دین و جهان‌بینی ایرانیان در دوران اسلامی، ضمن مشاهده در روایات ملی، تبلور آن بیشتر در اوستا و متون پهلوی که در روزگار اسلامی تألیف شده‌اند، قابل مشاهده است.

منابع

ابوالقاسم فردوسی (۱۴۰۰). *شاهنامه*. پیرایش جلال خالقی مطلق. چاپ یازدهم، تهران: انتشارات سخن.

ابن ابی‌الخیر، ایرانشاه (۱۳۷۰). *بهمن‌نامه*. ویراستار رحیم عفیفی. چاپ نخست، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

افکنده، احسان و عالفر، باقرعلی (۱۳۹۵). میراث هندو ایرانی «هفت‌کشور» در متون کهن ایرانی و هندی. *مجله پژوهش‌های ایران‌شناسی*، سال ششم، شماره ۱، ۲۰-۱.

الطبری، محمدبن جریر (بی تا). *تاریخ الطبری*. ج۱، الطبع الثانیه، محقق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دارالمعارف.

الیاده، میرچا (بی تا). *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه: حلال ستاریک چاپ پنجم، تهران: انتشارات سروش.

بندهشن (۱۳۹۰). ترجمه: مهرداد بهار. چاپ چهارم، تهران: انتشارات توس.
بیرونی، ابوریحان [بی تا]. *التفهیم*. شرح، تعلیقات و مقدمات جلال‌الدین همایی. چاپ افست، تهران: چاپخانه بهمن.
پورداوود، ابراهیم و اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۶۳). *بیست مقاله محمد قزوینی*. چاپ دوم، تهران: انتشارات ابن‌سینا.
تهامی، مرتضی و کاویانی راد، مراد (۱۳۹۴). تبیین قلمرو و فضای برگزیده در اندیشه و اسطوره ایرانیان باستان. *تحقیقات کاربردی علوم جغرافیایی*، سال پانزدهم، شماره ۳۷.
جاماسپی: گزارشِ پارسیگ (پهلوی) یادگارِ جاماسپ (۱۳۹۹). گزارش رهام اشه. چاپ نخست، تهران: نشر شورآفرین.
جغرافیای استرابو (۱۳۹۶). *استرابو*. ترجمه: همایون صنعتی‌زاده. چاپ دوم، تهران: انتشارات دکتر محمود افشار.
حسنی (داعی الاسلام)، سید محمدعلی (۱۹۴۸). *وندیداد (حصه سوم کتاب اوستا)*. چاپ نخست، دکن، مطبعه صحیفه.
دریایی، تورج (۱۳۹۷). *جهان ساسانی*. ترجمه: مهناز بابایی. چاپ نخست، تهران: نشر فروهر.
دیاکونوف، ایگور میخاییلوویچ و لیوشیتس، ولادمیر ارنوویچ (۱۳۸۳). *کتیبه‌های اشکانی نیسا*. ترجمه: شهرام حیدرآبادی، چاپ نخست، تهران: نشر کلام شیدا.
دینکرد *چهارم* (۱۳۹۳). پژوهش مریم رضایی. زیر نظر سعید عریان. چاپ نخست، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
عریان، سعدی (۱۳۹۱). *متن‌های پهلوی*. چاپ یکم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
رستگار فسایی، منصور (۱۳۸۰). فردوسی و هویت‌شناسی ایرانی در شاهنامه. *فصل‌نامه نامه انجمن*، شماره ۳.
دریایی، تورج (۱۳۸۵). *شهرستان‌های ایرانشهر*. چاپ نخست. تهران: انتشارات توس.
علی یاری بابلقانی، سلمان (۱۳۹۴). *تحریر ایلامی کتیبه داریوش بزرگ در بیستون*. چاپ نخست، تهران: نشر مرکز.
علی بن حسین مسعودی (۱۳۹۰). *التنبیه و الاشراف*. ترجمه: ابوالقاسم پاینده. چاپ چهارم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
کتاب دینکرد *پنجم* (۱۳۸۸). آوانویسی، ترجمه و...: ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چاپ دوم، تهران: انتشارات معین.
کتاب *سوم* دینکرد (۱۳۸۱). آراستاری، آوانویسی و... فریدون فضیلت، چاپ نخست، تهرانک انتشارات فرهنگی دهخدا.
کزازی، میر جلال‌الدین (۱۳۸۵). *رؤیا، حماسه، اسطوره*. چاپ سوم. تهران: نشر مرکز.
گازرانی، ساقی (۱۳۹۸). *آرش کمانگیر (جای خالی داستان آرش در شاهنامه)*، چاپ نخست، تهران: نشر مرکز.
شهبازی، علیرضا شاپور (۱۳۹۵). تاریخ ایده ایران: هویت ایرانی در... مندرج در کتاب: هویت *ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی*. ترجمه و تدوین: حمید احمدی. چاپ دوم، تهران: نشر نی.

محمد بن جریر طبری (۱۳۸۳). *تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوک)*. ترجمه: ابوالقاسم پاینده. چاپ ششم، تهران: انتشارات اساطیر.

خورناتسی، موسی (۱۳۸۰). *تاریخ ارمنیان*، مترجم: ادیک باغداساریان. چاپ اول، تهران، نشر توسط مترجم.

خورناتسی، موسی (۱۳۹۷). *تاریخ آلبانیایی‌های قفقاز (تاریخ اژان)*. مترجمان: کلثوم غضنفری و جمشید قهرمانی. چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

مینوی، مجتبی (۱۳۵۴). *نامه تنسر به گشنسپ*. چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.

نیولی، گراردو (۱۳۸۷). *آرمان ایران/جستاری در خاستگاه نام ایران*. ترجمه: سیدمنصور سید سجادی. چاپ نخست، تهران: مؤسسه پیشین پژوه.

وزیدگی‌های زاداسپرم (۱۳۹۰). نگارش فارسی، آوانویسی، یادداشت و ترجمه: محمدتقی راشد محصل. چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

هرودوت (۱۳۸۹). *تاریخ هرودوت*. ج۱، ترجمه: مرتضی ثاقب‌فر. چاپ نخست، تهران: نشر اساطیر.

یشت‌ها (۱۳۷۷). ترجمه: ابراهیم پورداوود. چاپ نخست، تهران: انتشارات اساطیر.

Yonge, C. D. (1911). The Roman History of Ammianus Marcellinus. *London: Bell and Sons, Ltd*.

C.H Oldfat .(1989). *Diodorus of Sicily*. Harvard University Press. London.

Gershevitch,I. (1959). *The Avesta Hymn to Mithra*. Cambridge University Press. Cambridge.

Elishe (1982). *History of Vardan and Armenian War*. tr.Robert. W. Thomson. Massachusetts, Harvard University Press, Cambridge.

Pirart.E.V. (1992). Kayan Yasn(Yasht 10.9-96) L'Origine Avestique des dynastiesmythiques d'Iran.Barcelona.

Herodian. (1961). *Herodian of Antioch's History of the Roman Empire*, tr. Edward C. Echols. Berkeley and Los Angeles.

Cassius Dio. (1957). *Dio's Roman history.* tr. Cary Earnest Pub: William Heinemann London and Harvard University press.

درآمدی بر میهن‌دوستی و چالش‌های آن در عصر جهانی شدن

اسفندیار غفاری‌نسب[1]

چکیده

میهن‌دوستی یکی از مسائلی است که در سال‌های اخیر توجه وافری را به خود جلب کرده است. دلایلی چند باعث گسترش فزاینده این مفهوم شده است. یکی از دلایل پیدایش و شکل‌گیری نوعی رویکرد اجتماع‌گرایانه در برابر رویکرد فردگرای لیبرال است. دلیل دیگر ظهور دوباره ناسیونالیسم در دهه‌های اخیر در پرتو بروز تغییر و تحولات سیاسی و اجتماعی است که در جهان رخ داده است. از دیگر دلایل و محرک‌های گرایش به میهن‌دوستی رشد و گسترش جهانی‌شدن بوده است؛ زیرا جهانی شدن در ضمن این که مرزهای انسانی و جغرافیایی را تضعیف کرده و دولت‌های ملی را به چالش کشیده سبب شکل‌گیری تمایلات جهان‌وطنی شده است که در واکنش به آن گرایش‌های ملی‌گرایانه نیز سر بر آورده است. میهن‌دوستی در میان فلاسفه سیاسی نیز چالش‌هایی را برانگیخته است و دارای موافقان و مخالفانی است. برخی بر مبنای اخلاق جهان‌شمول آن را نقد و نفی کرده‌اند و در مقابل نیز بعضی‌ها با رویکرد اخلاق خاص‌گرایانه آن را نوعی فضیلت شمرده‌اند. بدین ترتیب از یک سو، ناسیونالیسم افراطی است که اولویت را به مردم و یک سرزمین و منافع یک کشور می‌دهد، نوعی خصومت را نسبت به سایر مردمان و کشورها دامن می‌زند؛ و از سوی دیگر، رویکرد جهان وطن‌گرایی است که جنبه انتزاعی داشته و تنها اولویت را به مقوله انسانیت جدای از فرهنگ تاریخ و ملت‌ها می‌دهد که در این صورت سبب نفی هویت فرهنگی ملی و سرزمینی می‌شود. در واقع در برابر این دو رویکرد می‌توان مفهوم میهن‌دوستی را مطرح کرد. میهن‌دوستی به‌ویژه نوع معتدل آن ضمن این که به فرهنگ و سرزمین یک ملت و کشور اهمیت می‌دهد، در عین حال تابع اخلاق است و حاضر نیست که به خاطر منافع ملی تنها یک کشور سبب ظلم و ستم و بی‌عدالتی نسبت به سایر ملت‌ها و کشورها شود. از این رو به نظر می‌رسد که بهترین گزینه در زمان کنونی ایجاد نوعی تلفیق و آشتی میان فرهنگ هویت و سرزمین و کشورها با حقوق و اخلاق انسانی باشد که به نظر می‌رسد میهن‌دوستی معتدل بایسته‌ای را برآورده می‌سازد.

واژگان کلیدی: میهن‌دوستی، جهان وطنی، اخلاق، عدالت.

---

۱. دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز

مقدمه

میهن‌دوستی[1] یک منبع عمده از مضامین و الهامات در زمینه ادبیات موسیقی و هنر بوده است که اخیراً نیز جایگاه خود را در علوم اجتماعی بازیافته است[2]. در گفتار روزمره اصطلاحاتی مانند میهن‌دوستی و ناسیونالیسم را اغلب به جای یکدیگر به کار می‌برند. هر دوی این اصطلاحات متضمن تعهد به یک کشور هستند و دغدغه برای رفاه و بهزیستی یک کشور و مردم آن را بیان می‌کنند و بر اساس این دو رویکرد، افراد این آمادگی را دارند که هنگامی که کشور دچار بحران می‌شود از هر گونه فداکاری برای رهایی کشور از بحران دریغ نورزند. با این حال میهن‌دوستی معمولاً یک حس مثبت را القا می‌کند. اما نسبت به ناسیونالیسم معمولاً یک نوع حس منفی وجود دارد. معمولاً افراد گرایش به این دارند که خود را میهن‌دوست و دیگران را ناسیونالیست قلمداد کنند. در این میان دیدگاهی نیز وجود دارد مبنی بر این که میهن‌دوستی متضمن تعهداتی است که به‌طور معقولی قابل اندازه‌گیری‌اند. در این چارچوب افراد احساس مسؤلیت می‌کنند و به دیگر کشورها احترام می‌گذارند و در جستجوی راه حل‌های عقلانی برای حل مشکلاتشان با مردم دیگر سرزمین‌ها برمی‌آیند. این در حالی است که ناسیونالیست‌ها گرایش به افراط مطلق‌گرایی و غیر انتقادی بودن دارند. ناسیونالیست‌ها همچنین این آمادگی را دارند که ادعا کنند که کشور آن‌ها برتر از دیگر کشورها است و رفتار آن‌ها بیشتر جنبه تهاجمی و مبارزه‌جویانه دارد. به هر روی مهم جایگاهی است که که این دو اصطلاح در دو سنت اندیشه سیاسی متمایز دارند. مفهوم میهن‌دوستی نقش کلیدی در سنت جمهوری‌خواهی دارد که سابقه آن به رم باستان و حتی دولت شهرهای یونان باز می‌گردد. این مفهوم در ایتالیای دوران رنسانس احیا گردید.

با این حال میهن‌دوستی به عنوان یک موضوع مهم در فلسفه و نظریه سیاسی نادیده گرفته شده بود. اما توجه و رویکرد به میهن‌دوستی از دهه ۱۹۸۰ آغاز گردید و در میان اندیشمندان اجتماعی و سیاسی نیز توجه لازم را به خود جلب کرد. این تغییر رویکرد به میهن‌دوستی ناشی از تغییر و تحولاتی است که هم در زمینه فکری و هم در زمینه‌های اجتماعی سیاسی و اقتصادی در پرتو جهانی شدن رخ داده است. یکی از دلایل اقبال بیشتر به موضوع میهن‌دوستی ناشی از طرح و احیای اجتماع‌گرایی[3] به عنوان واکنشی به نفوذ گسترده نظریه سیاسی لیبرال بود که مهم‌ترین نماینده آن جان رالز محسوب می‌شد که کتاب نظریه عدالت را در سال ۱۹۸۴ به رشته تحریر درآورد. از این رو، مقاله السدیر مک اینتایر (۱۹۸۴) به عنوان «آیا میهن‌دوستی یک فضیلت است؟» را می‌توان به‌مثابه آغازگر این تغییرات اساسی و عمیق انگاشت. افزون بر آن در همین راستا احیا و ظهور دراماتیک ناسیونالیسم در بسیاری از بخش‌های جهان نیز نظریه و فلسفه سیاسی را به چالش کشید، در نتیجه

1. Patriotism
2. Primoratz and Pavkovic(2007
3. Communitarianism

فلاسفه شروع کردند به تلقی میهن‌دوستی در تعارض میان الزامات اخلاق جهان‌شمول و دلبستگی‌های خاص، محلی یا شخصی. در نظریه سیاسی مفهوم میهن‌دوستی بحث‌ها و مجادلات فراوانی را میان لیبرال‌ها و اجتماع‌گرایان دامن زده است. به هر روی برخی از اندیشمندان معتقدند که یک تفسیر سیاسی متمایز از میهن‌دوستی باید منش و اخلاقی را در زمینه سیاست پایدار فراهم کند که عملکرد مؤثر آن را تسهیل نماید[1]. برخی از اندیشمندان کشورهایی مانند سوئیس را به عنوان نمونه‌ای می‌آورند که در پرتو میهن‌دوستی و با وجود ناهمگونی‌های قومی و فرهنگی همچنان به صورت یک کشور و نظام اجتماعی و سیاسی منسجم و کارآمد باقی مانده است[2].

مبانی مفهومی و نظری میهن‌دوستی

بحث در باره میهن‌دوستی و ناسیونالیسم اغلب همراه با فقدان شفافیت بوده است، زیرا نتوانسته این دو مفهوم را از یکدیگر تفکیک کند. برخی از نویسندگان این دو اصطلاح را به جای یکدیگر به کار می‌برند و برخی نیز میان این دو تمایز قائل می‌شوند و تمایز آن‌ها نیز چندان سودمند نبوده است[3]. لرد اکتون میهن‌دوستی را نوعی احساس و عاطفه غریزی دانسته و آن را در مقابل رابطه اخلاقی قرار می‌دهد. از این رو، به زعم او ملیت جنبه صرفاً طبیعی یا فیزیکی دارد، در حالی که میهن‌دوستی نوعی آگاهی است که ما نسبت به وظایف اخلاقی‌مان در برابر اجتماع سیاسی داریم. الی کدوری نیز بر آن است که ملت‌گرایی یک دکترین و آموزه فلسفی و سیاسی کامل درباره ملت‌ها است. از این دیدگاه، ملت واحد اساسی انسانیت و بشریت را تشکیل می‌دهد که فرد درون آن می‌تواند به رضایت درونی و آزادی دست یابد؛ در حالی که میهین‌دوستی صرفاً بیانگر احساس دوستی و علاقه به یک کشور است[4]؛ اما جورج اورول به شیوه دیگری میان آن‌ها تمایز قائل می‌شود و آن‌ها را بر حسب نگرش‌های تهاجمی و تدافعی تقسیم‌بندی می‌کند. از این رو، میهن‌دوستی خواهان دستیابی به قدرت و اعتبار و منزلت هرچه بیشتر برای یک کشور و ملت است. به این ترتیب می‌توان گفت که ناسیونالیسم حالت تهاجمی و میهن‌دوستی حالت تدافعی دارد و فرد خود را وقف یک سرزمین، یک کشور خاص و شیوه زندگی معینی می‌کند که تصور می‌کند بهترین مکان و سرزمین است[5]. از این رو، می‌توان بر حسب قدرت عشق و دغدغه خاصی که یک نفر برای یک کشور احساس می‌کند و

1. poole, Ross (2007) Patriotism, Philosophical and political perspective. Ashgate. PP.129-147.
2. Primoratz, Igore and Paskovkovic (2007)" Introduction", Patriotism, Philosophical and political perspective.Ashgate.PP.1-15.
3. Stanford Encyclopedia of Philosophy.
4. Kedourie, Elie, 1985, Nationalism, 3rd edition, London: Hutchinson in Stanford.
5. Orwell, George, 1968, "Notes on Nationalism," Collected Essays, Journalism and Letters,. Sonia Orwell and lan Angus (eds.), London: Secker & Warburg, vol. 3, 361-80. in Stanfod Encyclopedia.

میزان و درجه‌ای که یک فرد با آن هویت‌یابی می‌کند، میان ناسیونالیسم و میهن‌دوستی تمایز قائل شد. به عبارت دیگر، هنگامی که عشق به یک کشور و رفاه آن مطرح می‌شود، بی آن که نگرش منفی نسبت به دیگر کشورها و ملت وجود داشته باشد، می‌توان آن را مصداق میهن‌دوستی تلقی کرد. اما هنگامی که میهن‌دوستی با نگرش منفی و بدبینانه و گاه خصومت‌آمیز نسبت به دیگر کشورها و ملت‌ها همراه باشد، می‌توان آن را گرایش ناسیونالیستی نامید[1].

۱- برایان اس، ترنر: آیرونی میهن‌دوستی و جهان‌وطنی

نکته مهم این است که چگونه هویت‌ها، عضویت و تعلق و وفاداری‌ها می‌توانند در یک زمینه جهانی توسعه پیدا کنند. از اوائل دوران مدرن، ناسیونالیسم به صورت یکی از سرچشمه‌های هویت فردی و جمعی درآمد. ناسیونالیسم محصول فرایندهای مشترک مدرن‌سازی بود که جهانی شدن نیز از مراحل عمده آن محسوب می‌شود[2]. به این ترتیب از پایان قرن ۱۹ با گسترش سکولاریسم شهروندی ملی به نحوه فزاینده‌ای تبدیل به شکل حقوقی مسلط جامعه مدنی گردید و به عنوان مجرای عضویت و تابعیت ملی و هویت فردی درآمد[3].

در نظریه‌های سیاسی اخیر علاقه فزاینده‌ای به حکمرانی جهانی و شهروندی جهانی به عنوان بدیل شکل‌های موجود عضویت پدید آمده است، در زمانی که بین الملل‌گرایی سوسیالیستی به عنوان تنها بدیل فاشیسم و سوسیالیسم ملی مطرح گردید. اما شکست کمونیست به عنوان یک جنبش جهانی یک خلأ سیاسی را برای بدیل‌های سیاست و آگاهی سرزمینی به وجود آورد.

برایان اس ترنر می‌کوشد که محتوای فضیلت جهان‌وطنی را بر حسب آیرونی توضیح دهد. آیرونی به این معنا است که افراد برای این که بتوانند به دیگران احترام بگذارند باید تا حدودی از فرهنگ خودشان فاصله بگیرند. آیرونی ممکن است فقط زمانی امکان‌پذیر باشد که افراد یک احساس و تعهد عاطفی نسبت به یک مکان داشته باشند از این رو، میهن‌دوستی می‌تواند با تعهدات ملی‌گرایانه همخوانی داشته باشد. آیرونی بدون میهن‌دوستی ممکن است بیش از حد سرد خشک و ضعیف باشد و نتواند زمینه هویت و مشارکت در سیاست را فراهم آورد و همین امر کسب مشروعیت در زمینه کاربرد زور را با دشواری مواجه می‌سازد. سرانجام این که هر حقی متضمن الزام و اجبار است.

در حالی که مفهوم و مقوله فضیلت در علوم سیاسی معاصر چندان با اقبال مواجه نشده است و رواج چندانی ندارد، اما تعدادی از نظریه‌پردازان اجتماعی مانند السدیر مک اینتایر (۱۹۸۴) و مارتا

1. Billig, Michael, (1995) Banal Nationalism, London: Sage Publications. In Stanford.
2. Cohen, J. (ed.) (1996) For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism, by Martha Nussbaum with Respondents, Boston, MA: Beacon.
3. Turner, S.Bryan (2002)"Cosmopolitan Virtue, Globalization and Patriotism", Theory, Culture and Society. 19 (1): 45-63.

نوسبائوم (۱۹۸۶) کوشیده‌اند که این سنت را احیا کنند و از طریق آن به نقد اخلاقی نهادهای سیاسی بپردازند.

ترنر برای حفظ فضیلت جهان‌وطنی در رابطه با گسترش حوزه و قلمرو شهروندی به اختصار به توضیح خاستگاه‌های ایدئولوژیک و اجتماعی شهروندی به عنوان یک نظریه عضویت می‌پردازد و شواهد زیادی نشانگر این است که چارچوب لیبرال و اجتماعی شهروندی دچار بحران است. جوامع سرمایه‌داری لیبرال شرایطی را به وجود آورده‌اند که باعث افول و ضعف شهروندی شده است[1]. ایده کارگر - شهروند یکی از جنبه‌های اساسی جامعه مدرن بوده است با این حال این بنیان با چالش روبرو شده است. در حالی که شکل‌های ملی شهروندی در حال بحران است. اما همچنان علاقه زیادی به امکان شهروندی جهانی وجود دارد.

احیای لیبرالیسم جهان‌وطن ارتباط نزدیکی با دیدگاه کلاسیک فضیلت دارد. یک سنت جمهوری‌خواهانه که خاستگاه آن در سنت رواقی روم بود، ایده فضیل جهان‌وطن را بسط و گسترش داد. اما این سنت در دوره مدرن در پی ایجاد تمایز میان کشورها (جهان‌وطنی) و احترام برای دولت‌ها (ناسیونالیسم) بوده است. با این حال این سنت از دست رفته است؛ زیرا نتوانسته میان تعهدات میهن‌دوستانه و ناسیونالیسم تمایز ایجاد کند. به هر روی شهروندی جهانی احتمالاً بیش از آن، انتزاعی و ابهام‌آمیز است که بتواند حامل اعتقاد و تعهد باشد.

به دلایل فوق تمایز قائل شدن میان ناسیونالیسم و جهان‌وطنی مفید است. مارزیو ویرولی در کتاب به خاطر عشق به یک کشور (۱۹۹۵)[2] معتقد است که وجود تعهد و هویت مستلزم وجود یک چشم‌انداز و مناسک مشترک است که باید مؤثر و پایدار باشد. ضعف بین‌الملل‌گرایی سوسیالیستی در این بود که به راحتی نمی‌توانست بدون مکان یک درک و حسی از انسجام را پدید آورد. بنابراین، جغرافیای عواطف و احساسات در ایجاد وفاداری‌ها و تعهدات مدنی مهم است. پیوستگی‌ها و پیوندهای سیاسی ناشی از حافظه و خاطرات فردی و جمعی مستلزم وجود یک مکانی است که در آن مناسک مشترک بتواند به مرحله اجرا درآید.

استدلال‌ها بیانگر محدودیت‌های زبان شهروندی ملی به عنوان چارچوبی برای سیاست جهانی است. از این رو اگر بخواهیم دارای حقوق و شهروندی جهانی باشیم، باید بر یک زبان تعهد و فضیلت تمرکز داشته باشیم. سؤال این است که یک شهروند جهانی باید دارای چه تعهداتی باشد؟ پاسخ این است که این تعهد باید در جهت حفظ تنوع فرهنگی مجموعه مشترک المنافع جهانی باشد که سازنده فضیلت جهانی است.

---

1. Turner, B.S. (2001a) 'The Erosion of Citizenship', British Journal of Sociology 52(2): 189 -209.
2. Viroli, M. (1995) For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism. Oxford Clarendon Press

مباحث کنونی درباره جهانی شدن رویکردی غیر تاریخی دارند. آگاهی از شیوه تبیین جهانی شدن و فرهنگ در اوائل دوران مدرن، اندک است. نظریه مدرن‌سازی و جهانی شدن سبب غفلت ما از مباحث پشین درباره جهان‌وطن‌گرایی گردید.

- آیرونی و جهان وطن‌گرایی

منظور از آیرونی توانایی ما برای احترام به دیگران است که این تا اندازه‌ای مستلزم این است که ما تا حدودی از فرهنگ خود فاصله بگیریم[1]. یعنی رعایت یک فاصله آیرونیک. آیرونی فقط هنگامی امکان‌پذیر است که فرد دارای یک تعهد عاطفی به یک مکان باشد. در این معنا، میهن‌دوستی نه تنها با آیرونی سازگار است بلکه پیش‌شرط آن نیز محسوب می‌شود. آیرونی با تعهدات ناسیونالیستی شدید سازگاری ندارد، بلکه با عشق وطن‌دوستانه به کشور و با ظرفیت برای آیرونی و احترام برای دیگران سازگار است. شاید آیرونی بدون وطن‌دوستی بسیار سرد و خشک بوده وضعیف‌تر از آن باشد که بتواند از طریق مکان و سیاست، هویت‌یابی کرده و در آن مشارکت نماید.

این مفهوم جهان وطن‌گرایی مبتنی بر آیرونی هدفش ایجاد یک تلفیق و سازگاری میان دیدگاه‌های متضاد در آثار ویرلیو (۱۹۹۵) و مارتا نسوسیائوم (کوهن، ۱۹۹۶) درباره عشق به یک کشور است. نوسبائوم مخالف وطن‌دوستی است. او میان وطن‌دوستی و ناسیونالیسم تمایز قائل می‌شود. آن دسته از دیدگاه‌هایی را محکوم می‌کند که استدلال می‌کنند که ناسیونالیسم می‌تواند با جهان‌شمولی ترکیب شود. او اذعان می‌کند که در صورت علاقه و دغدغه نسبت به کیفیت بین‌المللی مسائل زندگی مانند گرسنگی، فقر و بحران زیست محیطی ما باید به سطح بالاتری از ارزش‌ها تعهد داشته باشیم.[2]

۲- نظریه رابرت آئودی

آئودی به عنوان یک فیلسوف اخلاق معتقد است که یک مسأله مهم در فلسفه سیاسی این است که تا چه اندازه یک خوانش از ناسیونالیسم یا در قطب مقابل آن یعنی جهان‌وطن‌گرایی به لحاظ اخلاقی قابل توجیه است. اما میهن‌دوستی برخلاف ناسیونالیسم و جهان‌وطن‌گرایی می‌تواند در شکل یک عاطفه و احساس یعنی عشق به یک کشور نیز وجود داشته باشد. در اینجا بر مفهومی از وطن‌دوستی

1. Turner, B.S. (2000b) 'Liberal Citizenship and Cosmopolitan Virtue', pp. 18-32 in A. Van

2. Nussbaum, M.C. (2000) Women and Development: The Capabilities Approach. Cambridge: Cambridge University Press.

استدلال می‌شود که متمایز از ناسیونالیسم است و با برخی از انواع جهان‌وطن‌گرایی سازگار است. به یک معنا ما در یک جهان فشرده زندگی می‌کنیم، جمعیت انسانی در حال گسترش است، در حالی که منابع طبیعی دچار نقصان و کاهش است و طبعیت نیز در حال تخریب است. در عین حال اطلاعات به سرعت در حال افزایش و به راحتی قابل دسترسی است[1].

مردم در جوامع فقیر به‌طور روز افزون از وضعیت جوامع و ملت‌های ثروتمند آگاه می‌شوند. آرزوها و تمایلات آن‌ها سبب احساس رقابت و حتی خصومت نسبت به این جوامع می‌شود. عدالت بین‌المللی بیش از هر زمانی دیگری ضرورت یافته است که این تا اندازه‌ای به سبب این است که خطرات جنگ و تروریسم افزایش یافته است.

بنابراین جهانی شدن ملازم با ما است و آن در حال گسترش است و ملت‌های ثروتمند و قدرتمندی همچون آمریکا را به چالش کشیده است. رویکردهایی که نسبت به جهانی شدن وجود دارد، موجب بروز ناسیونالیسم افراطی شده که میهن‌دوستی را نیز به عنوان یک ویژگی نگرشی تلقی می‌کند تا جهان‌وطن‌گرایی افراطی ناسیونالیسم بر روی طیفی قرار می‌گیرد که از ناسیونالیسم حداقلی تا افراطی را شامل می‌شود. خوانش‌های بسیاری از ناسیونالیسم وجود دارد. این رویکرد در مورد جهان‌وطن‌گرایی نیز صدق می‌کند که از جهات بسیاری در برابر ناسیونالیسم قرار می‌گیرد. برای کاستن از پیچیدگی که در این مورد وجود دارد، آن‌ها بر روی یک طیف و پیوستار رتبه‌بندی می‌شوند که از رویکرد افراطی معتدل تا حداقلی را در بر می‌گیرد.

به نظر آئودی متغیر اصلی که تعیین‌کننده نقطه قوت ناسیونالیسم در اهمیتی است که آن برای دغدغه‌های ملی در برابر دغدغه‌های انسانی قائل می‌شود. ناسیونالیست‌ها اولویت را به دغدغه‌های ملی می‌دهند اما جهان‌وطن‌گرایان تقدم را به دغدغه‌های انسانی می‌دهند. منظور از دغدغه‌های انسانی رفاه و سلامت جسمی و روانی افراد است و این رویکرد مشوق سیاست‌هایی است که مستقل از رفاه هر یک از ملت‌ها عمل می‌کند.

ملاحظات انسانی برای فهم تعارضی که میان ناسیونالیسم و جهان‌وطن‌گرایی وجود دارد مهم است. در جهت ارزیابی تعارضی که میان ملاحظات ملی و انسانی وجود دارد باید حداقل ابعاد سیاست‌گذاری زیر را مد نظر قرار داد.

۱) استفاده از نیروی انتظامی برای دفاع تا استفاده از آن در جنگ پیشگیرانه (به معنای مبادرت به جنگ برای جلوگیری از خطرات بزرگ‌تری که یک کشور را تهدید می‌کند. ۲) پیشرفت و ارتقاء مادی برای مثال توزیع منابع اقتصادی در سطح ملی در مقابل توزیع منابع در سطح بین‌المللی. ۳) مراقبت‌های بهداشتی جهت پیشگیری که از منابع مالی برای بیمارانی استفاده می‌کند که در کشور

1. Robert Audi (2009) Nationalism, Patriotism, and Cosmopolitanism in an Age of Globalization. J Ethics. 13:365-38.

وجود دارند، نسبت به بیمارانی که در سطح جهانی وجود دارند. ۴) مسائل فرهنگی برای مثال، اشاعه و گسترش زبان انگلیسی به عنوان یک زبان بین‌المللی در برابر داشتن دو یا چند زبان بین‌المللی.
نکته مهم برای فهم ناسیونالیسم این است که چه رابطه یا نسبتی با میهن‌دوستی دارد. واژه میهن‌دوستی را می‌توان حداقل به سه معنا به کار برد: ۱) یک ویژگی و یک خصلت، مانند هنگامی که از یک شخص میهن‌دوست صحبت می‌کنیم. ۲) به معنای یک احساس و عاطفه مانند هنگامی که از میهن‌دوستی یا غرور نسبت به کشور سخن گفته می‌شود. ۳) یک موقعیت، جایگاه و موضع، مانند این که یک نفر به کشورش وفادار است.

به هر روی به نظر می‌رسد که میهن‌دوستی یک خصلت و ویژگی و منشی است که متضمن میزان معینی از وفاداری به یک کشور است و نسبت به آن کشور افتخار کرده و در پی رفاه هرچه بیشتر آن است و بدینسان به نیازها و اولویت‌های آن نسبت به نیازها و منافع سایر کشورها اولویت می‌بخشد. میهن‌دوستی نیز مانند سایر خصوصیات و ویژگی‌ها دارای درجه‌بندی است و می‌تواند خود را به شکل‌های مختلفی نشان دهد و متجلی سازد که این هم بر اساس ویژگی‌های شخصی مورد نظر است و هم زمینه‌ای است که در آن این ویژگی‌ها به صورت بالفعل وجود داشته و به اجرا درمی‌آید.

گرچه میهن‌دوستی در خدمت ناسیونالیسم انگاشته می‌شود، اما نیرویی است که در جهت مخالف ناسیونالیسم هم عمل می‌کند. میهن‌دوستی همچنین می‌تواند یک اهرم باشد که به ناسیونالیسم جهت دوباره می‌دهد. میهن‌دوستی ممکن است مخالف با جنگی باشد که ناسیونالیست‌ها مغایر با آرمان‌های کشور به راه می‌اندازند. میهن‌دوستی می‌تواند مولد خود انتقادی ملی یا مشوق غرور ملی باشد.

ناسیونالیسم افراطی نمی‌تواند متضمن مبانی اخلاقی باشد. در واقع عبارت «اول کشور من چه غلط یا درست» مبتنی بر یک دیدگاه ناسیونالیسم افراطی است. خلاصه آن که ناسیونالیسم حداقلی از نظر اصول اخلاقی قابل پذیرش است، حتی در برخی موارد ناسیونالیسم معتدل نیز چنین است. با این همه چنان که گفته شد اخلاق از ناسیونالیسم افراطی حمایت نمی‌کند. با این حال میهن‌دوستی یک فضیلت اساسی بنیادی است، اما همین فضیلت‌های بینادی و اساسی ممکن است خواست‌های اخلاقی متعارضی را در بر داشته باشند. از این رو درخواستی که عدالت از ما دارد ممکن است مغایر با درخواستی باشد که میهن‌دوستی از ما دارد. به هر روی به نظر نمی‌رسد که فضیلت‌ها جنبه سلسله‌مراتبی داشته باشند، در حالی که در مورد انواع وظایف این مسأله صادق است، با این همه عدالت بر میهن‌دوستی اولویت دارد. می‌توان گفت که میهن‌دوستی یک فضیلت اساسی است، اما مرتبه آن در سلسله‌مراتب فضیلت‌ها از عدالت کمتر است.

از دیدگاه ناسیونالیسم معتدل یک کشور ممکن است دارای اولویت بالایی نسبت به سایر کشورها باشد، اما اولویت مطلقی ندارد. در این نوع ناسیونالیسم معیارهای اخلاقی تا حدودی به رسمیت شناخته می‌شوند. در ناسیونالیسم معتدل ممکن است به یک کشور تا یک نقطه اولویت داده شود، اما این نقطه به‌طور دقیق قابل تعریف نیست. در حالی که یک ناسیونالیسم افراطی ممکن است به مرگ

میلیون‌ها انسان خارجی رضایت بدهد، اما ناسیونالیسم معتدل ممکن است اگر لازم باشد در راه نجات آن‌ها برخی از مصلحت‌های ملی خود را نیز نادیده گیرد. برای مثال ممکن است به خاطر کمبود شدید محصولات کشاورزی در خارج اجازه صدور آن را بدهد، به رغم این که ممکن است سبب افزایش قیمت‌ها در داخل کشور شود. ممکن است به مراقبت‌های بهداشتی و پیشگیری از بیماری‌ها نیز به همین نحو اولویت داده شود. اما اولویت در زمینه مسائل فرهنگی متفاوت است.

۳- دیدگاه ناتانسون، میهن‌دوستی معتدل

ناتانسون در مقاله‌ای با عنوان «دفاع از میهن‌دوستی معتدل» می‌گوید: میهن‌دوستی، آرمانی است که بسیار از افراد اندیشمند را آشفته می‌سازد. برای آن‌ها دشوار است که عنوان وطن دوست را بپذیرند؛ زیرا آن‌ها با مناسک و نمادهای وفاداری ملی چندان راحت نیستند. به زعم آن‌ها وفاداری ملی سبب بی‌تفاوتی حتی خصومت نسبت به مردمی می‌شود که در فراسوی مرزهای یک سرزمین قرار دارند. از آنجا که آن‌ها شووینیسم ملی را نکوهش می‌کنند از همبستگی و پیوند میان میهن‌دوستی نظامی‌گری و اتحادهای کور نگران می‌شوند، از واژه میهن‌دوستی نیز دوری می‌گزینند. اما در عین حال برخی از افراد هم نمی‌خواهند که برچسب ناوفاداری به کشورشان را بپذیرند. از این رو، آن‌ها ممکن است ارزش زیادی را برای بسیاری از عملکردها و سنت‌های سیاسی کشورشان قائل شوند و حتی ممکن است وظایف شهروندی را به گونه‌ای آگاهانه انجام دهند، با این حال ممکن است زبان میهن‌دوستی و وفاداری به کشور آن‌ها را با گزینه دشواری روبرو سازد. از این رو گفتن این که فردی میهن‌دوست نیست، ممکن است به این معنا تلقی شود که او فاقد و فاداری است و این برای شهروندان چندان خوشایند نیست. بنابراین این چندان عجیب نیست که ایده شهروندان فاقد وطن‌دوستی با سوء ظن و بدگمانی نگریسته می‌شود؛ زیرا فقدان میهن‌دوستی ظاهراً به معنای این است که این شهروندان هم فاقد وفاداری به کشور هستند و هم این که دغدغهٔ نگرانی برای بهزیستی کشور و ملت خود ندارند، از این رو آن‌ها نسبت به سیاست‌های ملی دچار شک و تردید و بدگمانی هستند.[1]

از این رو به نظر می‌رسد افراد باید میهن‌دوستی را به رغم ویژگی‌های ناخوشایندش بپذیرند یا خود را در جایگاه یک خارجی و بیگانه قرار دهند که ادعای او در مورد بهزیستی ملی از اعتبار چندانی برخوردار نیست که نتیجه چنین شرایطی برای برخی، بسیار ناخوشایند است و از این رو امیدوارند که موضوع میهن‌دوستی از مباحث سیاسی دور نگه داشته شود.

تعجبی ندارد که رهبران و مقامات سیاسی کشورها و ملت‌ها میهن‌دوستی را تشویق می‌کنند و از دیدگاهی که آن را نوعی فضیلت می‌داند حمایت می‌کنند؛ به نحوی که آن‌ها بتوانند انگیزه‌های میهن‌دوستی را با قانون آشتی دهند و شهروندان را به حمایت از سیاست‌های حکومتی تشویق کنند.

---

1. Nathanson, Stephen (1989)In Defense of "Moderate Patriotism"Ethics, Vol. 99, No. 3. pp. 535-552

با این همه ناتانسون نه مشوق میهن‌دوستی است و نه فضیلت‌مندی آن را نفی می‌کند. حتی برای کسانی که معمولاً خود را میهن‌دوست نمی‌دانند این ادعا که میهن‌دوستی نوعی گناه است شوک‌آور و تکان‌دهنده است، زیرا برای بیشتر ما کشور ما فقط در بردارنده سیاست نیست، بلکه زبان، فرهنگ، تاریخ مشترک و زیبایی‌ها و جلوه‌های طبیعی، آداب و رسوم، قهرمان ملی و محلی و تاریخچه‌های شخصی را نیز در بر می‌گیرد. از این رو بدیهی است که برخی از افراد میزانی از عشق و دوستی را نسبت به کشور خود داشته باشند؛ حتی افرادی که دچار بیگانگی سیاسی هستند نیز از میزانی از احساسات میهن‌دوستانه برخوردارند.

با این حال میهن‌دوستی صرفاً عشق به یک کشور و سنت‌های آن نیست. مک اینتایر به درستی تأکید می‌کند که میهن‌دوستی مستلزم بهزیستی و اولویت دادن به بهزیستی یک کشور در مقابل کشورهای دیگر است. به هر روی مسأله این است که آیا وفاداری به یک کشور و گرایش به پیشرفت و بهزیستی آن یک فضیلت است، حتی اگر به بهای کاهش بهزیستی دیگر کشورها تمام شود؟

- دیدگاه تولستوی نفی میهن‌دوستی و دفاع از جهان وطن‌گرایی

پاسخی که تولستوی به سؤال فضیلت بودن میهن‌دوستی می‌دهد، منفی است. یکی از دلایل اصلی که سبب می‌شود که تولستوی میهن‌دوستی را نفی کند این است که به زعم او میهن‌دوستی با جنگ پیوند دارد؛ چنان که او می‌نویسد ریشه تمام جنگ تمایل انحصاری برای بهزیستی یک کشور است که این همان میهن‌دوستی است؛ بنابراین برای از میان بردن خطر جنگ باید میهن‌دوستی را از میان برد. به هر روی او معتقد است که میهن‌دوستی به‌طور گریزناپذیری منجر به جنگ می‌شود. با این حال اگرچه ممکن است رابطه‌ای میان تمایلات میهن دوستانه و جنگ وجود داشته باشد، اما به این معنا نیست که این رابطه گریزناپذیر است. با این نظر تولستوی می‌توان موافق بود که جنگ یک وضعیت ناخوشایند است که متضمن مرگ و میر و مصدومیت تعداد زیادی از سربازان و مردم عادی می‌شود.

میهن‌دوستی به زعم تولستوی غیراخلاقی است؛ زیرا به منافع یک کشور یا ملت اولویت می‌دهد که این به زیان دیگر ملت‌ها تمام می‌شود. از دیدگاه تولستوی ما باید منافع همه ملت‌ها را جدی بگیریم و نه فقط منافعی که متعلق به شهروندان یک کشور است. پس از دیدگاه تولستوی، میهن‌دوستی به‌طور کامل با آرمان‌های بنیادی اخلاقیات مغایر است. از دیدگاه تولستوی اخلاق حکم می‌کند ما منافع همه مردم را جدی بگیریم نه فقط منافع شهروندانی که متعلق به کشور خودمان است. از این دیدگاه میهن‌دوستی متضمن توجه انحصاری به منافع اعضای یک گروه ملی است و برای منافع گروه‌های دیگر ارزش اخلاقی قائل نیست.

- میهن‌دوستی در محدوده اخلاق

در حالی کـه غیرمنصـفانه اسـت کـه گفتـه شـود توصـیف تولسـتوی از مـیهن‌دوسـتی غیرواقعـی و ساده‌انگارانه است، با این حال می‌توان گفت که برداشت او از میهن‌دوستی افراطی و اغراق‌آمیز اسـت و فقط یک نوع میهن‌دوستی وجود ندارد. در واقع همه شرح او پیرامون یک کلمه یعنـی انحصـار دور می‌زند. به این معنا که میهن‌دوستی را به‌طور انحصاری دغدغه برای یک کشور می‌داند. میهن‌دوستان فقط شهروندان کشور خود را در حیطه و زیر پوشش اخلاق قرار می‌دهند و مردم سایر کشـورها را از زیر چتر اخلاق خارج می‌سازند.

با این همه دغدغه انحصاری و صرف برای مردم یک کشور بخش ضروری از میهن‌دوستی نیسـت. حتی تولستوی نیز در جایی میهن‌دوستی را به این معنا می‌گیرد کـه مـیهن‌دوسـتان مـردم خـود را ترجیح می‌دهند و برای کشور خود اولویت قائل‌اند. این برداشت تولستوی برخلاف برداشت اولیـه او از میهن‌دوستی این امکان را به میهن‌دوستان می‌دهد که دغدغه مردم و کشورهای دیگر را نیـز داشـته باشند. از این رو افراد می‌توانند برای کشور خود اولویت قائل شوند، بـه آن عشـق بورزنـد و دغدغـه و نگرانی زیادی هم برای مردم خود داشته باشند، بدون این که اخلاق را فقط به مرزهـای یـک کشـور محدود سازند. در این صورت میهن‌دوستی هیچ یک از پیامدهای غیراخلاقی و ناخوشایند مـورد نظـر تولستوی را نخواهد داشت.

بدین‌سان این رویکرد ما را از این معضل رهایی می‌بخشد؛ به این معنا که نیازی به این نیست که گفته شود میهن‌دوستی یک فضیلت یا یک گناه است. از این رو میتوان گفت که میهن‌دوستی از ایـن جهت فضیلت محسوب می‌شود که عملکردهای غیر اخلاقی را تشویق نمی‌کند.

به نظر ناتانسون رویکرد تولستوی هنگامی نادرست است که میهن‌دوستی را بـه‌طـور کامـل نفـی کرده و آن را تخطئه می‌کند. فضیلت و ارزش اخلاقی میهن‌دوستی بستگی بـه اعمـال و کـنش‌هـایی دارد که برمی‌انگیزد. هنگامی که میهن‌دوستی در خدمت اهداف ارزشمند باشد و برای رسیدن به این اهداف از ابزارهای اخلاقی استفاده کند، یک فضیلت محسوب می‌شود؛ اما هنگامی که مـیهن‌دوسـتی منجر به در پیش گرفتن اهداف یا ابزارهای غیراخلاقی شود، ناپسند و مردود انگاشته می‌شود.

دیدگاه میهن‌دوستی معتدل ظاهراً هم به نقدهای تولستوی پاسخ می‌دهد و هم راه‌حـل سـاده‌ای برای این مسائل بنیادی درباره میهن‌دوستی ارائه می‌کند. افزون بر آن میهن‌دوستی معتدل مبتنی بر معرفت اخلاقی عام است. بیشتر افرادی که خود را میهن‌دوست می‌دانند، می‌خواهند که دیدگاه خـود را از شووینیسم و وطن‌پرستی افراطی متمایز سازند.

- مک اینتایر: نفی جهان وطن‌گرایی و دفاع از میهن‌دوستی افراطی

مک اینتایر در مقاله «آیا میهن‌دوستی یک فضیلت است»، میهن‌دوستی معتدل را رد می‌کنـد، زیـرا آن را نوع بسیار ضعیفی از میهن‌دوستی تلقی می‌کند که در خدمت و تابع اخلاق جهان‌شمول اسـت.

به نظر می‌رسد که مک اینتایر از نوعی میهن‌دوستی افراطی طرفداری می‌کند که تولستوی و میهن‌دوستی معتدل آن را نفی و رد می‌کنند.

مک اینتایر نیز مانند تولستوی بر این تأکید می‌کند که میان میهن‌دوستی و اخلاق، تعارض وجود دارد. اگرچه او این نوع تعارض را تعارض میان دو نوع اخلاق یعنی اخلاق جهان‌شمول و اخلاص خاص‌گرایانه می‌داند، در حالی که اخلاق جهان‌شمول مستلزم این است که فرد از موقعیت و جایگاه خود تا اندازه‌ای فاصله بگیرد، اما میهن‌دوستی نوعی از اخلاق خاص‌گرایانه است. میهن‌دوستی معتدل بر پیوندهای فردی و اهمیت اخلاق عضویت در یک گروه خاص تأکید می‌کند. میهن‌دوستان معتقدند که جهان‌شمول‌گرایی توجه کافی به اهمیت پیوندها و وفاداری‌های شخص ندارد که این رویکرد شامل میهن‌دوستی معتدل نیز می‌شود که از اعمال و الزامات غیر شخصی بر وفاداری حمایت می‌کند. از دیدگاه جهان‌شمول‌گرا میهن‌دوستی توجه محدودی به کاربرد اصول اخلاقی دارد و بیشتر به اشخاص و گروه‌هایی توجه دارد که با آن‌ها در ارتباط مستقیم است.

مک اینتایر میهن‌دوستی معتدل را میهن‌دوستی واقعی نمی‌داند. به زعم او اگر میهن‌دوستی صرفاً تابع اخلاقیات جهان‌شمول باشد، پس امری تهی و بیهوده است. در موقعیت‌های تعارض‌آمیز است که می‌توان مشخص کرد که آیا میهن‌دوستی یک امر واقعی است یا فقط یک شعار توخالی. از دیدگاه مک اینتایر هنگامی که میهن‌دوستی با اخلاق جهان‌شمول در تعارض قرار می‌گیرد، اولویت را به وفاداری به یک کشور می‌دهد.

۴- دیدگاه سونیویکا: میهن‌دوستی و عدالت جهانی

سونیویکا ابتدا به شرح دیدگاه مک اینتایر می‌پردازد و ضمن نقد آن می‌کوشد که میان میهن‌دوستی و عدالت جهانی سازگاری ایجاد کند. سونیویکا معتقد است که از دیدگاه مک اینتایر یک رهیافت لیبرال عینی به اخلاق به‌طور عمیقی با رهیافت خاص‌گرایانه میهن‌دوستی به اخلاق ناسازگار است. او مدعی است که میهن‌دوستی از دیدگاه اخلاق عینی صرفاً یک گناه و نقص است. اما از یک دیدگاه اخلاقی خاص‌گرایانه میهن‌دوستی به‌مثابه یک فضیلت بنیادی تلقی می‌شود. مک اینتایر میهن‌دوستی را نوع خاصی از وفاداری نسبت به یک ملت یا یک کشور می‌داند. از دیدگاه مک اینتایر میهن‌دوستی نیز نوعی فضیلت است.[1]

این مجادله‌ها بر سر چنین تعارضات و تنش میان رویکردهای خاص‌گرایانه و عینی به اخلاق توجه خاصی را به مسأله عدالت جهانی معطوف ساخته است. منظور از عدالت جهانی توزیع عادلانه حقوق و وظایف در جهان به مقیاس وسیع است. توزیعی که از مرزهای کشور فراتر می‌رود و به عنوان فضیلت‌مندی نهادهای اجتماعی فهمیده می‌شود. در اینجا هدف اصلی تحلیل این است که آیا

1. Soniewicka, Marta()Patriotism and Justice in the Global Dimension. A Conflict of Virtues? eidos .14:50-71

مفاهیم میهن‌دوستی و مفهوم عدالت جهانی الزاماً با یکدیگر در تعارض‌اند؟ برای پاسخ به این سؤال می‌توان تفاوت‌ها در رویکردهای خاص دوستی و عدالت را با یکدیگر آشتی داد و این مسیر مشترکی را باز می‌نماید که می‌توان هم به میهن‌دوستی و هم به الزامات عدالت جهانی احترام گذاشت.

هر دو دیدگاه میهن‌دوستی و جهان وطن‌گرایی اگر به صورت افراطی مطرح شوند، مشکلات و مناقشات جدی را در پی می‌آورند. ناسیونالیسم معتدل با دو مسأله روبرو می‌شود که عبارتند از: مسأله توجیه تقدم اخلاقی که برای هم‌وطنان قائل می‌شود و مسأله ترسیم مرزی که میان هنجارهای اخلاقی جهان‌شمول و هنجارهای اخلاقی خاص‌گرایانه و اصول عدالت وجود دارد. به این معنا که مسأله این است که آیا ترسیم چنین مرزی نفی کامل عدالت توزیعی جهانی را توجیه می‌کند. از سوی دیگر جهان وطن‌گرایی نمی‌تواند اهمیت تفاوتی را تشخیص دهد که میان همکاری داخلی در درون نهادهای اجتماعی مشترک و همکاری جهانی در میان کنشگران گسسته وجود دارد. دیدگاه جهان‌وطن‌گرا همچنین نمی‌تواند نقش مهمی را تشخیص دهد که دولت‌ها به عنوان کارگزاران اصلی عدالت ایفا می‌کنند. این دیدگاه همچنین رهیافت جهان‌شمول‌گرایی را به عنوان رویکرد پدرسالارانه در مقیاس جهانی مورد نقد قرار می‌دهد. در اینجا بحث بر سر این است که امکان وجود یک مفهومی از عدالت جهانی وجود دارد که ضمن این که تفاوت‌های میان هموطنان با خارجی‌ها را می‌پذیرد، در عین حال برخی از داعیه‌های توزیعی فراسوی مرزهای ملی را تضمین می‌کند. به اعتقاد من چنین مفهومی از عدالت جهانی نه تنها امکان‌پذیر است، بلکه ضروری است. چنین رویکردی با فضیلت میهن‌دوستانه همخوانی دارد، اما چنین میهن‌دوستی به‌واسطه هنجارهای اخلاقی جهان‌شمول محدود می‌شود.

بحث و نتیجه‌گیری

طرح مفهوم میهن‌دوستی سبب طرح سؤالاتی شده است که ماهیتی فلسفی و سیاسی دارند. این سؤالات عبارتند از: میهن‌دوستی را چگونه باید تعریف کرد؟ میهن‌دوستی چه نسبتی با مفاهیمی مانند ناسیونالیسم دارد؟ جایگاه اخلاقی میهن‌دوستی چیست؟ آیا به لحاظ اخلاقی ارزشمند است یا این که صرفاً دارای ارزش اخلاقی چندانی نیست و صرفاً باید از آن پرهیز کرد؟. در دهه‌های اخیر فلاسفه سیاسی عنایت چندانی به فلسفه سیاسی نداشتند. اگرچه مفهوم میهن‌دوستی همواره مطرح بوده است، اما بیشتر کسانی که به آن پرداخته‌اند فیلسوف نبوده‌اند و تنها تعداد معدوی از فلاسفه به آن پرداخته‌اند که از جمله شامل فیلسوف بزرگ آلمانی فیخته می‌شود که او هم بیشتر به مبحث ناسیونالیسم می‌پردازد تا میهن‌دوستی.[1]

1. Busch, Hans Jürgen, and Ulrich Dierse, 1989, "Patriotism," in Joachim Ritter and Karlfried Gründer (eds.), Historical Dictionary of Philosophy, Basel: Schwabe & Co., Vol. 7: 207-17.in Stnford

میهن‌دوستی عمدتاً از دهه ۱۹۸۰ در کانون توجه قرار می‌گیرد. رویکرد به میهن‌دوستی عمدتاً به دو دلیل بوده است: نخست تا حدودی ناشی از احیای اجتماع‌گرایی بوده که در پاسخ به فلسفه سیاسی و اخلاقی لیبرال مطرح می‌شود و دلیل دوم احیا و رستاخیز ناسیونالیسم در بخش‌هایی از جهان بوده است. این تغییرات از زمانی آغاز می‌شود که اخلاق به منزله یک مسأله وفاداری‌های چندگانه در نظر گرفته می‌شود تا این که به‌مثابه اصول و آرمان‌های انتزاعی[1]. السدیر مک اینتایر نیز میهن‌دوستی را به منزله یک فضیلت اساسی تلقی می‌کند. اکنون مباحث و مجادلات عمده‌ای در مورد مفهوم و ماهیت و انواع میهن‌دوستی وجود دارد که به نظر می‌رسد که به این زودی فروکش نخواهد کرد.

اکنون به برخی از دیدگاه‌های مهمی می‌پردازیم که به واکاوی چالش‌های میهن‌دوستی پرداخته‌اند. وسعی داشته‌اند که نسبت آن را با جهان وطن‌گرایی در زمان کنونی مشخص سازند.

یکی از دیدگاه‌های مطرح در این زمینه نوع نگاهی است که برایان اس ترنر دارد. از دیدگاه او نکته مهم این است که چگونه هویت‌ها عضویت و تعلق و وفاداری‌ها می‌توانند در یک زمینه جهانی توسعه پیدا کنند. ناسیونالیسم محصول فرایندهای مشترک مدرن‌سازی تلقی می‌شود که جهانی شدن نیز از مراحل عمده آن محسوب می‌شود. ترتر می‌کوشد تا محتوای فضیلت جهان‌وطنی را بر حسب آیرونی[2] توضیح دهد. آیرونی به این معنا است که افراد برای این که بتوانند به دیگران احترام بگذارند باید تا حدودی از فرهنگ خودشان فاصله بگیرند. آیرونی ممکن است فقط زمانی امکان‌پذیر باشد که افراد نوعی احساس عاطفی نسبت به یک مکان داشته باشند. از این رو، میهن‌دوستی می‌تواند با تعهدات ناسیونالیستی همخوانی و سازگاری داشته باشد. ایرونی بدون میهن‌دوستی ممکن است بیش از حد سرد خشک و ضعیف باشد و نتواند زمینه هویت و مشارکت در سیاست را فراهم آورد.

منظور از آیرونی توانایی ما برای احترام به دیگران است که این تا حدودی مستلزم این است که تا اندازه‌ای از فرهنگ خود فاصله بگیریم. در این معنا میهن‌دوستی نه تنها با آیرونی سازگار است، بلکه پیش‌شرط آن نیز محسوب می‌شود. آیرونی با تعهدات ناسیونالیستی شدید سازگاری ندارد، بلکه با عشق وطن‌دوستانه به کشور و با ظرفیت برای آیرونی و احترام برای دیگران سازگار است. شاید آیرونی بدون وطن دوستی بسیار سرد و خشک بوده وضعیف‌تر از آن باشد که بتواند از طریق مکان و سیاست هویت‌یابی کرده و در آن مشارکت نماید. این مفهوم جهان وطن‌گرایی مبتنی بر آیرونی هدفش ایجاد یک تلفیق و سازگاری میان دیدگاه‌های متضاد در آثار ویرلیو و نوسبائوم است. نوسباتوم با وطن‌دوستی مخالف است.

---

1. Oldenquist, Andrew, 1982, "Loyalties," Journal of Philosophy, 79: 173-93. Reprinted in Primoratz (ed.), 2002.in Stanford..
2. Irony

یکی دیگر از اندیشمندانی که چالش‌های میهن‌دوستی پرداخته است، رابرت آیودی به عنوان یک فیلسوف اخلاق است. او بر نوعی وطن‌دوستی استدلال می‌کند که متمایز از ناسیونالیسم است و با برخی از انواع جهان وطن‌گرایی سازگار است. به نظر آئودی متغیر اصلی که تعیین‌کننده نقطه قوت ناسیونالیسم است، در اهمیتی است که آن برای دغدغه‌های ملی در برابر دغدغه‌های انسانی قائل است. ناسیونالیست‌ها اولویت را به دغدغه‌های ملی می‌دهند، اما جهان‌وطن‌گرایان تقدم را به دغدغه‌های انسانی می‌دهند.

میهن‌دوستی را می‌توان حداقل در سه معنا به کار برد: نخست به معنای یک ویژگی و خصلت مانند هنگامی که از یک شخص میهن‌دوست سخن می‌گوییم؛ دوم به معنای یک احساس و عاطفه مانند موقعی که از میهن‌دوستی یا غرور نسبت به یک کشور صحبت می‌کنیم؛ سوم به معنای موقعیت، به معنای یک احساس و عاطفه مانند هنگامی که از میهن‌دوستی یا غرور نسبت به کشور سخن گفته می‌شود. یک موقعیت جایگاه و موضع مانند این که یک نفر به کشورش وفادار است.

میهن‌دوستی خصلت، ویژگی و منشی است که متضمن میزانی از وفاداری به یک کشور است و نسبت به آن افتخار کرده و در پی رفاه هرچه بیشتر آن است و بدین‌سان به نیازها و اولویت‌های آن نسبت به نیازها و منافع سایر کشورها اولویت می‌بخشد. میهن‌دوستی دارای درجه‌بندی است و می‌تواند خود را به شکل‌های مختلفی نشان دهد.

اگرچه میهن‌دوستی در خدمت ناسیونالیسم انگاشته می‌شود، اما نیرویی است که در جهت مخالف ناسیونالیسم هم عمل می‌کند. میهن‌دوستی همچنین می‌تواند یک اهرم باشد که به ناسیونالیسم جهت دوباره می‌دهد. میهن‌دوستی ممکن است مخالف با جنگی باشد که ناسیونالیست‌های افراطی به صورتی مغایر با منافع ملی کشور خود راه می‌اندازند، میهن‌دوستی می‌تواند موجب خود انتقادی ملی یا مشوق غرور ملی باشد. ناسیونالیسم افراطی نمی‌تواند متضمن مبانی اخلاقی باشد، اما میهن‌دوستی یک فضیلت اساسی و بنیادی است.

از دیدگاه ناسیونالیسم معتدل یک کشور ممکن است نسبت به سایر کشورها دارای اولویت بالایی باشد، اما این اولویت مطلق نیست بدین‌سان اولویت‌های اخلاقی تا حدودی به رسمیت شناخته می‌شوند، در حالی که یک ناسیونالیسم افراطی ممکن است به مرگ میلیون‌ها انسان خارجی رضایت بدهد، ولی ناسیونالیسم معتدل ممکن است اگر لازم باشد در راه نجات مردم سایر مناطق جهان برخی از مصلحت‌های ملی خود را نادیده بگیرد.

یکی دیگر از اندیشمندان در این حوزه ناتانسون است. او نه مشوق میهن‌دوستی است و نه فضیلت‌مندی آن را نفی می‌کند. او دیدگاه‌های تولستوی و نانانسون را با یکدیگر مقایسه می‌کند. تولستوی ضمن این که میهن‌دوستی را نفی می‌کند از جهان وطن‌گرایی دفاع می‌کند. اما در مقابل مک اینتایر جهان‌وطن‌گرایی را نفی کرده و از میهن‌دوستی حمایت می‌کند. تولستوی میهن‌دوستی را رد می‌کند، زیرا آن را دارای پیوند با جنگ می‌داند. به زعم او ریشه تمام جنگ‌ها در تمایل انحصاری برای

بهزیستی یک کشور است که این هماان میهن‌دوستی است. بنابراین برای از میان بردن خطر جنگ باید میهن‌دوستی را از میان برد. ناتانسون از نوعی میهن‌دوستی دفاع می‌کند که برای افراد اندیشمند و آگاه و اخلاقی قابل پذیرش باشد. او در پاسخ به نقد تولستوی به شرح نوعی وطن‌دوستی می‌پردازد که فاقد ویژگی‌های بد و ناپسند است؛ در حالی که تولستوی آن‌ها را جزء جدایی‌ناپذیر میهن‌دوستی می‌داند. بر این اساس ناتانسون از نوعی میهن‌دوستی معتدل دفاع می‌کند و نشان می‌دهد که این نوع میهن‌دوستی در قبال نقد تولستوی مصونیت دارد و نقد قوی مک اینتایر به دیدگاه تولستوی را نیز مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که نقد مک اینتایر نیز کاملاً قرین موفقیت نیست.

تولستوی در یکی استدلال‌هایش میهن‌دوستی را به عنوان امر ابلهانه و غیر اخلاقی نفی و نکوهش می‌کند. از دیدگاه او میهن‌دوستی احمقانه است؛ زیرا هر کشوری خود را برتر از دیگر کشورها می‌پندارد. میهن‌دوستی به زعم تولستوی غیر اخلاقی است؛ زیرا به منافع یک کشور یا ملت اولویت می‌دهد که این به زیان دیگر ملت‌ها تمام می‌شود. از دیدگاه تولستوی ما باید منافع همه ملت‌ها را جدی بگیریم و نه فقط منافعی که متعلق به شهروندان یک کشور است. پس، از دیدگاه تولستوی میهن‌دوستی به‌طور کامل با آرمان‌های بنیادی اخلاقی مغایر است. اگرچه برخی از استدلال‌های تولستوی موجه و درخور پذیرش می‌نماید، اما برداشت او از میهن‌دوستی افراطی و اغراق‌آمیز است. زیرا فقط یک نوع میهن‌دوستی وجود ندارد. با این همه دغدغه انحصاری و صرف برای مردم یک کشور بخش ضروری و جدایی‌ناپذیر میهن‌دوستی نیست. حتی در جایی تولستوی میهن‌دوستی را به این معنا می‌گیرد که میهن دوستان مردم خود را ترجیح می‌دهند و برای کشور خود اولویت قابل می‌شوند. اگر میهن‌دوستان بهزیستی و رفاه و بهترین چیزها را برای کشور خود بخواهند، اما این‌ها را فقط در چارچوب اخلاق بخواهند، در این صورت میهن‌دوستی هیچ یک از پیامدهای غیر اخلاقی و ناخوشایند مورد نظر تولستوی را نخواهند داشت. بدین‌سان این این رویکرد ما را از این معضل نجات می‌بخشد بنابراین میهن‌دوستی از این جهت فضیلت محسوب می‌شود که عملکردهای غیر اخلاقی را تشویق نمی‌کند و بدین‌سان وفاداری به یک کشور عمل غیر اخلاقی محسوب نمی‌شود.

ناتانسون از نوعی میهن‌دوستی دفاع می‌کند که برای افراد اندیشمند آگاه و اخلاقی قابل پذیرش باشد. او در پاسخ به نقد تولستوی به شرح نوعی میهن‌دوستی می‌پردازد که فاقد ویژگی‌های بد و ناپسند است که تولستوی آن را جزء جدایی‌ناپذیر میهن‌دوستی می‌داند بر این اساس ناتانسون از نوعی میهن‌دوستی معتدل دفاع می‌کند و نشان می‌دهد که این نوع میهن‌دوستی در قبال نقد تولستوی مصونیت دارد و نقد مک اینتایر به دیدگاه تولستوی را نیز مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که نقد مک اینتایر نیز قرین موفقیت نیست.

تولستوی در دومین استدلالش میهن‌دوستی را به عنوان امری احمقانه و غیر اخلاقی نفی و نکوهش می‌کند. از دیدگاه او میهن‌دوستی احمقانه است؛ زیرا هر کشوری خود را برتر از دیگر

کشورها می‌پندارد. میهن‌دوستی به زعم تولستوی غیر اخلاقی است؛ زیرا به منافع یک کشور به زیان سایر کشورها اولویت می‌دهد.

از دیدگاه تولستوی ما باید منافع همه ملت‌ها را جدی بگیریم و نه فقط منافعی که متعلق به شهروندان یک کشور است. پس از دیدگاه تولستوی میهن‌دوستی به‌طور کامل با آرمان‌های اخلاقی مغایر است. اگرچه برخی از استدلال‌های تولستوی موجه و درخور پذیرش می‌نماید، اما برداشت او از میهن‌دوستی افراطی و اغراق‌آمیز است. زیرا فقط یک نوع میهن‌دوستی وجود ندارد. با این همه، دغدغه انحصاری و صرف برای مردم یک کشور بخش ضروری از میهن‌دوستی نیست. حتی تولستوی در جایی میهن‌دوستی را به این معنا می‌گیرد که میهن‌دوستان، مردم خود را ترجیح می‌دهند و برای کشور خود اولویت قایل هستند. این برداشت تولستوی برخلاف برداشت اولیه او این امکان را به میهن‌دوستان می‌دهد که دغدغه مردم و دیگر کشورها را داشته باشند. از این رو افراد می‌توانند برای کشور خود اولویت قایل شوند، به آن عشق بورزند، دغدغه و نگرانی زیادی هم برای مردم خود داشته باشند، بدون این که اخلاق را فقط به مرزهای یک کشور محدود سازند. اگر میهن‌دوستان مستلزم این ترجیحات باشند و بهترین چیزهای خوب را برای کشور خود بخواهند، اما همه این‌ها را خارج از چارچوب اخلاقی نخواهند، آنگاه میهن‌دوستی هیچ یک از پیامدهای غیر اخلاقی و ناخوشایند مورد نظر تولستوی را نخواهد داشت. بدین‌سان چنین رویکردی ما از معضل مورد نظر تولستوی رهایی می‌بخشد. به این معنا که می‌توان گفت میهن‌دوستی از این جهت فضیلت محسوب می‌شود که عملکردهای غیر اخلاقی را تشویق نمی‌کند. از این رو وفاداری به یک کشور عملی غیر اخلاقی نیست.

مک اینتایر میهن‌دوستی معتدل را رد می‌کند، زیرا آن را نوع بسیار ضعیفی از میهن‌دوستی می‌داند که در خدمت و تابع اخلاق جهان‌شمول است. مک اینتایر مانند تولستوی بر این تأکید می‌کند که میان میهن‌دوستی و اخلاق تعارض وجود دارد. به عبارت دیگر این تعارض را میان دو نوع اخلاق، یعنی اخلاق جهان‌شمول و اخلاق خاص‌گرایانه می‌داند. از این رو میهن‌دوستی نوعی اخلاق خاص‌گرایانه است. میهن‌دوستی معتدل بر پیوندهای فردی و اهمیت اخلاق عضویت در یک گروه خاص تأکید می‌کند. مک اینتایر میهن‌دوستی معتدل را میهن‌دوستی واقعی نمی‌داند. به زعم او اگر میهن‌دوستی صرفاً تابع اخلاقیات جهان‌شمول باشد، امری تهی و بیهوده است. از دیدگاه مک اینتایر هنگامی که میهن‌دوستی با اخلاق جهان‌شمول در تعارض قرار گیرد باید اولویت را به وفاداری به یک کشور داد.

سونی ویکا به چالش میهن‌دوستی با عدالت جهانی می‌پردازد. او ضمن نقد دیدگاه مک اینتایر می‌کوشد میان میهن‌دوستی و عدالت اجتماعی سازگای ایجاد کند. سونی ویکا معتقد است که از دیدگاه مک اینتایر یک رهیافت لیبرال عینی به اخلاق به‌طور عمیقی با رهیافت خاص‌گرایانه میهن‌دوستی به اخلاق ناسازگار است. به زغم او میهن‌دوستی از دیدگاه یک اخلاق جهان‌شمول نوعی گناه محسوب می‌شود، اما از دیدگاه اخلاق خاص‌گرایانه میهن‌دوستی یک فضیلت محسوب می‌شود.

هر دو دیدگاه میهن‌دوستی و جهان وطن‌گرایی اگر به صورت افراطی مطرح شوند، مشکلات و مناقشات جدی را در پی می‌آورند. ناسیونالیسم معتدل با دو مسأله روبرو می‌شود که عبارتند از: توجیه تقدم اخلاقی که برای هموطنان قابل می‌شود و مسأله ترسیم حدود مرزی که میان هنجارهای اخلاقی جهان‌شمول و هنجارهای اخلاقی خاص‌گرایانه و اصول عدالت وجود دارد. به این معنا که مسأله این است که آیا ترسیم چنین مرزی اهمیت تفاوتی را تشخیص می‌دهد که میان همکاری داخلی در درون نهادهای اجتماعی مشترک و همکاری جهانی در میان کنشگران گسسته وجود دارد. دیدگاه جهان‌وطن‌گرا همچنین نمی‌تواند نقش مهمی را تشخیص دهد که دولت‌ها به عنوان کارگزاران اصلی عدالت ایفا می‌کنند. این دیدگاه همچنین رهیافت جهان‌شمول‌گرایی را به عنوان رویکرد پدرسالارانه در مقیاس جهانی مورد نقد قرار می‌دهد. در اینجا بحث بر سر این است که امکان وجود مفهومی از عدالت جهانی وجود دارد که ضمن این که تفاوت‌های میان هموطنان و با خارجی‌ها را می‌پذیرد در عین حال برخی از داعیه‌های توزیعی فراسوی مرزهای ملی را تضمین می‌کند. چنین رویکردی با فضیلت میهن‌دوستانه همخوانی دارد، اما چنین میهن‌دوستی به‌واسطه هنجارهای اخلاقی جهان‌شمول محدود می‌شود.

مفهوم‌شناسی هویت ملی

سلمان قاسمیان[1]

چکیده

هویت به معنی چه کسی بودن، از نیاز طبیعی انسان به شناخته شدن و معرفی شدن به چیزی یا جایی نشأت می‌گیرد و هویت ملی، مجموعه‌ای از گرایش‌ها و نگرش‌های مثبت به عوامل، عناصر و الگوهای هویت‌بخش و یکپارچه‌کننده در سطح هر کشور به‌عنوان یک واحد سیاسی است. بر اساس این تعریف، هویت ملی به‌عنوان مفهومی مرکب و چندرکنی در نظر گرفته شده است که در سطح ذهنیت و رفتار یکایک شهروندان قابل بررسی و جستجو است و ریشه در تجربیات و تصورات جمعی مردم یک جامعه دارد. محور پژوهش بر این مسأله تأکید دارد که مهم‌ترین عوامل مطرح در تجلی هویت ملی را شناسایی کند. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که هویت ملی مانند سایر پدیده‌های اجتماعی، مقوله‌ای تاریخی است که در سیر حوادث تاریخی پدیدار می‌شود، رشد می‌کند، دگرگون می‌شود و معانی گوناگون و متفاوت پیدا می‌کند. از این رو، عوامل گوناگون مانند نژاد، سرزمین، دولت، زبان، میراث فرهنگی مشترک، ریشه‌های تاریخی، دین و اقتصاد را به‌تنهایی یا حتی هیچ مجموعه مشخصی از آن‌ها را نمی‌توان به‌عنوان ملاک عام برای تعریف هویت به کار برد. در مورد هر ملتی، در هر دوره‌ای، مجموعه‌ای از چند عامل اهمیت می‌یابد و سیر حوادث و وقایع تاریخی آن را دگرگون می‌کند. در این پژوهش روش توصیفی تبیینی مورد استفاده قرار گرفته است و روش گردآوری اطلاعات از طریق کتابخانه‌ای است.

واژگان کلیدی: هویت، هویت ملی، بحران هویتی، همبستگی ملی و اشتراکات تاریخی.

مقدمه و ضرورت

هویت به معنای چیستی و کیستی است و از نیازهای طبیعی انسان به شناخته شدن در پیوند با چیزی یا جایی برمی‌آید. این نیاز به وابستگی، ریشه‌ای ذاتی یا غریزی در انسان دارد. برآورده شدن این نیاز سبب خودآگاهی فردی در انسان می‌شود. هویت، برداشت سازمان‌یافته‌ای از خود که ارزش‌ها، عقاید و اهدافی را تشکیل می‌دهد که فرد خود را نسبت به آن‌ها معتقد می‌داند. هویت

---

۱. استادیار گروه تاریخ دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین.

به‌طور کلی شامل دو دسته می‌باشد: هویت فردی و هویت اجتماعی. هویت فردی، به معنای شناسایی خود است که هر فرد کیست؟ چیست؟ در واقع هویت مجموعه خصوصیاتی است که هر شخص را از دیگری متمایز می‌کند. این شناخت از خود ما نیاز طبیعی و فطری در همه انسان‌ها است که فرد در طول رشد خود آن را کسب می‌کند و اگر این شناخت حاصل نشود، انسان دچار از خود بیگانگی می‌شود. مفهوم هویت خود دارای چند نوع می‌باشد.

جوهره هویت ملی

گذشته از سطح فردی، هویت در سطوح بالاتر و عام‌تر به مفهوم هویت جمعی نیز قابل رؤیت است و منظور از آن حوزه‌ای از حیات اجتماعی است که فرد خود را با ضمیر «ما» متعلق و منتسب بدان می‌داند و در برابر آن احساس تعهد و تکلیف می‌کند. این هویت‌های جمعی را می‌توان در سطوحی مرتب از کوچک و خاص به بزرگ و عام چون خویشاوندی، هم‌طایفگی، هم‌محلی، هم‌روستایی، هم‌زبانی، هم‌شهری، هم‌وطن، هم‌مذهب و هم‌نوع بودن تقسیم‌بندی کرد (عبداللهی، بی تا، شماره ۱). مهم‌ترین نوع از انواع هویت، هویت ملی است؛ زیرا در حوزه فرهنگ، اجتماع، سیاست و حتی اقتصاد نقشی تعیین‌کننده دارد. از هویت ملی نیز چون سایر مفاهیم در علوم انسانی تعاریف مختلفی ارائه شده است که همگی دارای جوهره مشترکی است که برگرفته از ابعاد و عناصر اصلی هویت ملی است. هویت ملی فرایند پاسخ‌گویی آگاهانه یک ملت به پرسش‌های پیرامون خود، گذشته، کیفیت، زمان، تعلق خاستگاه اصلی و دایمی، حوزه‌های تمدنی، جایگاه سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و ارزش‌های مهم از هویت تاریخی خود است. از نظر جامعه‌شناختی هویت ملی دارای ابعاد اجتماعی و تاریخی، جغرافیایی، سیاسی- دینی، فرهنگی و ادبی است. از همین رو است که اندیشمندان مختلف در تعریف هویت ملی تعابیر مختلفی را به کار می‌برند. «هگل» از آن به ذهن اجتماعی یاد می‌کند، «ونت» از روح قومی یا ذهن گروهی مستقل یاد می‌کند. «مونتسکیو» و «کنت» عواملی چون نیروی برتر، وحدت و انسجام، احساس عاطفی و وجوه مشترک را مورد تأکید قرار داده‌اند. «وبر» و «دورکیم» به عناصری چون ارزش مطلق، انسجام، وجوه مشترک، عاطفه یا احساس، آگاهی و تعادل اشاره دارند. پارسونز از اجتماع جامعه‌ای به‌عنوان سیستم حفظ یگانگی و انسجام نام می‌برد و هابرماس نیز از گستره همگانی به‌عنوان زنجیره‌ای از اشکال کنش ارتباط سخن می‌گوید.

مؤلفه‌های هویت ملی

چنان که اشاره شد هویت ملی مقوله‌ای مرکب است، لیکن محققان سنتی بر حسب علایق حرفه‌ای خود به یک یا چند عنصر آن توجه داشته‌اند (مجتهدزاده، ۱۳۷۷: ۱۲۹ و ۱۳۰). برخی توجه خود را به تحلیل و مطالعه یک یا چند مؤلفه خاص آن معطوف نموده‌اند. اما شماری هم سعی در برشمردن

تمامی مؤلفه‌های هویت ملی داشته‌اند[1] و یا برای سنجش و اندازه‌گیری ابعاد متعدد آن تلاش کرده‌اند. با این وجود، مفهوم مورد بحث دچار خلل و نقص است به نحوی که چارچوب نظری منسجم و برداشت جامعی از مفهوم هویت، به‌ویژه عناصر تشکیل‌دهنده هویت، در دست نیست. اما به دلیل تأثیر ابعاد و عناصر هویت ملی در اندازه‌گیری دقیق و جامع و آسیب‌شناسی مسأله، ضروری به نظر می‌رسد که کلیه مؤلفه‌های آن برشمرده و میزان اولویت و سهم هر مؤلفه تعیین شود. این ابعاد مختلف در حقیقت نقاط گره‌ای هویت ملی هستند (تاجیک، بهار ۱۳۷۹: ۴۹) که موجب شکل‌گیری و قوام مشترکات بین شهروندان می‌شود. بر اساس بررسی‌های مختلف، مؤلفه‌های هویت ملی را، از لحاظ تحلیلی، می‌توان در موارد ذیل مطالعه کرد.

- اجتماعی

هر شخص از طریق محیط اجتماعی‌ای که متعلق بدان است یا بدان رجوع می‌کند، هویت خود را می‌سازد و توسعه می‌دهد. از دیدگاه اریکسون، شرایط اجتماعی سومین عامل در شکل دادن و سامان دادن به شخصیت افراد می‌باشد (حیدری بیگوند، ۱۳۸۰: ۱۰۷).

بعد اجتماعی هویت ملی در ارتباط با کیفیت روابط اجتماعی فرد با نظام کلان اجتماعی است. در صورت تقویت مناسبات و روابط فرد با جامعه، هویت جمعی فرد در سطح ملی شکل می‌گیرد و اصطلاحاً «ما»ی ملی تحقق می‌یابد. می‌توان گفت: «احساس تعلق خاطر مشترک و احساس تعهد افراد، به اجتماع ملی یا مای ملی، به افراد هویت جمعی می‌بخشد» (چلبی، ۱۳۷۸: ۳۱).

جوهره بعد اجتماعی هویت ملی، منوط به برقراری روابط دوستانه و عاطفی است. زیرا پایه هر گونه نظم اجتماعی، حتی در جوامع مدرن، عاطفه است و این امر ریشه در وابستگی عاطفی به جمع و روابط عاطفی در جوامع دارد (چلبی، ۱۳۷۴: ۱۵۷). شکل‌گیری «خود» یا «احساس هویت» به‌طور کلی کارکرد مهم خرده‌نظام شخصیتی در نظام فکری پارسونز است و در این زمینه باید گفت که هویت ملی تا حد وسیعی به کمّ و کیف روابط اجتماعی فرد با نظام کلان اجتماعی، یعنی کشور، بستگی دارد. احساس دلبستگی کنشگران به اجتماع ملی، با شدت و میزان فراوانی روابط اجتماعی افراد در سطح کشور مشخص می‌شود. به عبارت دیگر، نشانه قوت بعد اجتماعی هویت ملی، به افزایش تعداد کسانی که در یک کشور دارای احساس تعهد مشترک هستند، بستگی دارد (چلبی، ۱۳۷۴: ۱۱۸) و اینجاست که منش ملی شکل می‌گیرد. ارتباطات گسترده موجب تقویت بعد اجتماعی هویت ملی می‌شود و هر قدر بعد اجتماعی هویت در سطح کلی‌تر، مثلاً سطح ملت، قوی‌تر باشد، شخصیت اجتماعی شهروندان نیز منسجم‌تر و جدی‌تر پی‌ریزی می‌گردد (گی روشه، ۱۳۷۴: ۱۶۰). وفاق اجتماعی و همبستگی ملی نیز محصول همین فرایند است. پی‌یر بوردیو در توضیح این

---

۱. ر ک: قیصری، ۱۳۷۷.

واقعیت، اصطلاح «خلق و خوی» را وضع کرده است که به مفهوم شیوه‌های برقراری رابطه، اعمال سلیقه و بیان احساسات رایج در میان اعضای گروه‌های خاص می‌باشد؛ به شرط آن که بی‌خبر از آن شیوه‌ها باشند.[۱]

در واقع، می‌توان گفت که مفاهیمی مانند خلق و خوی، طبیعت ثانوی، ویژگی یا منش ملی و نیز وفاق اجتماعی، بیانگر بعد اجتماعی هویت ملی می‌باشند؛ با تأکید بر این امر که چارچوب آن‌ها بایستی در سطح اجتماعی شناسایی شود.

از نظر دورکیم، تکوین بعد اجتماعی در دوران مدرن، به ایجاد فضای تقسیم کار اجتماعی و طولانی‌تر کردن زنجیره‌های همبستگی و همدلی بستگی دارد که با همبستگی ارگانیکی تحقق می‌یابد. یکی از شاخص‌های ضعف یا عدم وجود مؤلفه اجتماعی هویت ملی، بیگانگی اجتماعی است. بسیاری از جامعه‌شناسان و روان‌شناسان چون، شنکر، دیوید ریزمن، اریک اریکسون، فرید نبرگ و گودمی بیگانگی را معادل با بحران هویت می‌دانند و عده‌ای نیز احساس بی‌هویتی را به‌عنوان یک مؤلفه از بیگانگی به حساب می‌آورند.[۲]

اما بهتر آن است که ذکر کنیم بیگانگی همان بحران هویت یا احساس بی‌هویتی نیست؛ زیرا بیگانگی تنها در برابر یک بعد خاص از هویت اجتماعی قرار می‌گیرد و نسبت میان این دو، عموم و خصوص مطلق است و احساس بی‌هویتی کردن در واقع نقص یا نقض یک وجه از وجوه متعدد هویت ملی محسوب می‌شود. نقطهٔ اصلی توجه جامعه شناسان و روانشناسان در بررسی بیگانگی اجتماعی، جامعه و ساخت اجتماعی است.

از دیدگاه جی. سی. میچل، ازخودبیگانگی به مفهوم احساس جدایی و عدم تعلق خاطر ذهنی و عینی فرد از محیط اطراف خود -یعنی جامعه و ارزش‌های مرسوم آن و دیگران- است که به اشکال و صور مختلف چون، احساس بی‌معنایی، پوچی، انکار، افسردگی، انزوا، تنفر، بیزاری، ناهنجاری و بدبینی در فرد ظهور می‌کند (معمار، ۱۳۷۸: ۵۳).

از دیدگاه پیروان نظریه کارکردگرایی ساختاری، بیگانگی به معنای تبعیت نکردن فرد از فرهنگ، ساخت، نظام اجتماعی و نظام انتظارات است. کسی که بر اساس هنجارهای کنش عمل نکند و در واکنش اجتماعی متقابل، تمایلات ناهنجار از خود بروز دهد و بر اساس بایدهای موجود رفتار نکند و سمبل‌ها و عقاید و باورهای حاکم را نپذیرد، بیگانه است. در واقع، هر گونه بی‌نظمی اجتماعی[۳]، نظام گسیختگی اجتماعی[۴] و اختلال هنجاری، سبب شدت گرفتن یا تضعیف دامنه بعد اجتماعی هویت ملی می‌گردد. شاخص‌های عملیاتی این بعد عبارتند از: اعتماد کامل، پذیرش مصالح و منافع جمعی

---

۱. ر ک: بوردیو، ۱۹۷۷.

۲. رک: معمار، ۱۳۷۸.

۳. ر ک: مرتون، ۱۳۷۶، فصل اول.

۴. ر ک: طوبی و رودلف، ۱۳۵۶، شماره ۳.

بر مصالح و منافع فردی، برقراری روابط دوستانه و عاطفی در تمامی ابعاد، ابراز رضایت عمومی از اوضاع موجود، احساس سودبری از مناسبات موجود، مشارکت در نظام تقسیم کار و پای‌بندی به هنجارهای عام (ویدن، ۲۰۰۴) .

- تاریخی

بر اساس گفته یکی از روان‌شناسان بزرگ که «تاریخ شخصیت، شخصیت است» می‌توان گفت که تحولات و فرایندهای دراز مدت تاریخی در شکل دادن به احساس عمیق دلبستگی و تعلق به یک کشور، مؤثر است. خاطرات، رخدادها و حوادث، شخصیت‌ها و فراز و نشیب‌های تاریخی در شکل دادن به انگاره‌های جمعی بسیار مؤثر هستند.

نوبرت الیاس نخستین بار نشان داد که شکل ارائه یا نشان دادن خود در زندگی روزمره از طریق روند تاریخی شکل می‌گیرد و تغییر می‌یابد (مینل، سال نخست: ۲۰۶). مؤلفه تاریخی هویت ملی عبارت است از: آگاهی مشترک افراد یک جامعه از گذشته تاریخی و احساس دلبستگی به آن و احساس هویت تاریخی و «هم‌تاریخ‌پنداری» پیونددهنده نسل‌های مختلف به یکدیگر که مانع جدا شدن یک نسل از تاریخش می‌شود؛ زیرا هر جامعه‌ای با هویت تاریخی خود تعریف و ترسیم می‌شود (معمار، ۱۳۷۸: ۱۷). اهمیت دادن به این بعد از هویت از سوی نظام‌های مختلف سیاسی، موجب طرح نقدهای جدی شده است. به اعتقاد پولانزاس، به‌عنوان یک مارکسیست ساختارگرا، فرایند ملت‌سازی از طریق تاریخ‌سازی، پیش نیاز دولت سرمایه‌داری است (مقصودی، ۱۳۷۸: ۵۶). هابرماس نیز به انتقاد از بازسازی هویت تاریخی توسط دولت‌ها می‌پردازد. برخی از دانشمندان نیز این فرایند را مثبت ارزیابی کرده‌اند. مایکل استورمر در انتقاد به هابرماس بر این اعتقاد است که تاریخ‌نگاری محافظه‌کارانه از نظر اخلاقی مشروع و از نظر سیاسی ضروری است (هولاب و هابرماس، ۱۳۷۷: ۲۱۹).

هویت تاریخی را می‌توان آگاهی و دانش نسبت به پیشینه تاریخی و احساس تعلق خاطر و دلبستگی بدان دانست. این تعریف در بر گیرنده سه بعد است:

- دانش تاریخی، به معنای آگاهی از مهم‌ترین حوادث و شخصیت‌های تاریخی؛
- تعلق خاطر تاریخی، به معنای وجود احساسات و عواطف مثبت و منفی نسبت به حوادث، وقایع و شخصیت‌های مثبت و منفی که نتیجهٔ آن برخورد مثبت و افتخارآمیز با آن یا موفق دانستن فعالیت‌ها و اقدامات شخصیت‌های مؤثر و مثبت در تاریخ کشور و احساس غرور یا ناراحتی و سرافکندگی و تحقیر شدن است (میلر، ۱۹۹۵)؛
- اهتمام تاریخی، به معنای میزان اهمیت دادن به تاریخ در مقایسه با سایر موارد مهم است (معمار، ۱۳۷۸: ۳۰۲).

- سرزمینی

هویت ملی هر ملت در درجه نخست زاییده محیط جغرافیایی آن ملت است (قیصری، ۱۳۸۳: ۱۰۳). محیط جغرافیایی تبلور فیزیکی، عینی، ملموس، و مشهود هویت ملی به حساب می‌آید. برای شکل‌گیری هویت واحد ملی، تعیین محدوده و قلمرو یک سرزمین مشخص ضرورت تام دارد. تعریف هویت در این بعد عبارت است از نگرش مثبت به آب و خاک به این جهت که « ما» ساکن یک کشور و یک سرزمین معین هستیم و از جایگاه مشخصی در نظام هستی برخورداریم. عنصر سرزمین که با اقتصاد و سیاست پیوند نزدیک دارد، واحد بقاء را برای شخص معلوم می‌سازد. به این معنی که تنها با وجود آن سرزمین مشخص، رسیدن به اهداف و رفع نیازهایش متصور خواهد بود. دلبستگی و تعلق خاطر به سرزمین مادری که با مرزهای معین مشخص می‌شود، شاخص‌های متعددی دارد که از آن جمله‌اند: آمادگی برای دفاع از سرزمین در زمان بروز خطر، مرجح دانستن زندگی در کشور خود بر سایر نقاط جهان یا عدم تمایل به مهاجرت و پذیرفتن سرزمین مشخص به‌عنوان کشور (قیصری، ۱۳۷۷، پیش شماره ۱).

- سیاسی

تعلق به یک واحد سیاسی به‌عنوان یک عنصر ملی، مستلزم تعلق به دولت، نظام سیاسی و ارزش‌های مشروعیت بخش حکومت در هویت ملی است[۱] و امروزه دولت ملی بزرگ‌ترین و رایج‌ترین نوع شکل‌بندی جامعه بشری محسوب می‌شود. لذا این که دولت در یک کشور تا چه اندازه از مقبولیت اعضای آن برخوردار باشد و یا این که میزان وفاداری اعضای یک سرزمین جغرافیایی نسبت به نهادها، نظام حکومتی، ارزش‌ها و ایدئولوژی سیاسی و مرزهای کشور چقدر است، بسیار مهم می‌باشد.[۲]

هویت ملی در بعد سیاسی در صورتی شکل می‌گیرد که افرادی که از لحاظ فیزیکی و قانونی عضو یک نظام سیاسی هستند و داخل مرزهای ملی یک کشور زندگی می‌کنند و موضوع یا مخاطب قوانین آن کشور هستند، از لحاظ روانی هم خود را اعضای آن نظام سیاسی بدانند.[۳] بنابراین عشق و علاقه به نظام سیاسی و مبانی ارزشی و مشروع آن، عامل عمده‌ای در تقویت همبستگی و پیوند ملی خواهد بود و معنای همبستگی ملی را می‌توان افزایش میزان قابلیت و توانایی حکومت برای اعمال نفوذ خویش در قلمرو کشور دانست (ریگینز، ۱۳۵۳: ۲۷۰- ۲۸۶).

شاخص‌ها و مؤلفه‌های عمده این بعد را چنین می‌توان برشمرد:

---

۱. ر ک: شیخاوندی، ۱۳۷۸.

۲. ر ک: بایندر، ۱۳۷۷.

۳. ر ک: قیصری، ۱۳۷۷.

- دانش سیاسی یا آگاهی از نحوهٔ کار نظام سیاسی؛
- مشارکت و نظارت، به معنای آگاهی از اخبار و وقایع جاری و روزمره و آمادگی ذهنی و عملی برای مشارکت در آن؛
- علاقه به ملت؛
- تمایل به انجام فعالیت سیاسی؛
- اعتماد و اطمینان به نظام سیاسی؛
- پذیرش مشروعیت و کارآمدی حکومت؛
- وفاداری به نهادهای سیاسی (معمار، ۱۳۷۸: ۱۷۵).

- دینی

با وجود افزایش و شدت یافتن فرایندهای توسعه و نوسازی مذهب در تمام ابعاد خود، هم چنان به‌عنوان منبع مهمی برای هویت و معنابخشی در جهان متجدد و آشفته به‌شمار می‌رود (کاستلز، ۱۳۸۶: ۳۵). برخلاف بعضی از تصورات که مذهب را در نتیجهٔ تداوم روند تجددگرایی، محو شده می‌پنداشتند، دین به‌عنوان منبع اولیه معنابخشی و هویت‌بخشی به بسیاری از مردم دنیا چون مسیحیان، مسلمانان، بودائیان، هندوان مطرح است (روپسینگه، ۱۳۷۹: ۱۲۵). اهمیت این حیات مجدد دینی را بسیاری در واژه منسوخ «بنیادگرایی مذهبی» در نظر گرفته‌اند؛ زیرا احساس می‌کنند که تعالیم دینی توان بسیج سیاسی توده‌ها را داشته و منبع نزاع‌های داخلی شده است.

برخورداری از دین و تعالیم مذهبی مشترک، پای‌بندی و وفاداری به آن، اعتقاد و تمایل به مناسک و آیین‌های مذهبی فراگیر در فرایند شکل‌دهی هویت ملی بسیار مؤثر است. مذهب علاوه بر این که از لحاظ کارکردی عامل مهمی در روابط اجتماعی به حساب می‌آید، موجب دلگرمی، سرزندگی و نشاط و اشتیاق عمومی می‌باشد. ضمن آن که در بسیاری از مواقع مذهب در مفهوم جامعه شناختی، با تأکید بر بعد عینی و خارجی آن، با سایر مضامین ملی از جمله دولت، تاریخ و میراث فرهنگی درآمیخته است. شاخص‌های مهم این بعد را می‌توان در موارد زیر یاد کرد:

- پای‌بندی به جوهر دین و ارزش‌های بنیادین دینی و فراگیر بودن این ارزش‌ها؛
- دلبستگی جمعی و عمومی به شعائر، مناسک و نهادهای دینی؛
- مشارکت و تمایل عملی به آئین‌های مذهبی و دینی.

- فرهنگی یا میراث فرهنگی

شاید بتوان میراث فرهنگی مشترک، گسترده و فراگیر را در بین شهروندان یک کشور از مهم‌ترین اجزاء هویت ملی دانست که سبب توافق فرهنگی می‌شود.[۱] در تعریفی گسترده، میراث فرهنگی، کلیه ابعاد فرهنگی هر نظام اجتماعی را در بر می‌گیرد که به نحوی خود آگاه یا ناخودآگاه، ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد (ورجاوند، ۱۳۷۸: ۶۶) و نشانه‌های تاریخ یک فرهنگ و یک ملت به‌شمار می‌رود. در این مفهوم، میراث فرهنگی یک ملت، کلیت زنده و پویای خلاقیت انسانی است (ورجاوند، ۱۳۷۸: ۶۷). این تعریف از حیث نظری درست اما بسیار عام و غیرتحلیلی به نظر می‌رسد، باید گفت میراث فرهنگی هر ملت که در هویت ملی آن مؤثر است، مشتمل بر مجموعهٔ مناسک عام، شیوه‌های معماری، سنت‌ها، اعیاد، اسطوره‌ها، عرف‌ها و فولکلور می‌باشد. ان ژنت، فولکلور را چنین تعریف کرده است: «اعمال و رفتارهای کلی و گروهی که در بین مردم رایج و متداول باشد، بنا به مقتضیات تکراری است، در تمام فعالیت‌های زندگی نقش دارد، فرد مشخصی آن‌ها را ابداع نکرده است و در محافل رسمی جای ندارد» (علیزاده ابیانه، ۱۳۷۸: ۶۵).

سی. اس. برس موضوعات فولکلور را در سه مقولهٔ مشخص محدود می‌کند که عبارتند از: باورها، عرف و عادات مربوط به زمین و آسمان و دنیای جانداران، آداب و رسوم مربوط به نهادهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مانند اوقات فراغت، مشاغل، بازی‌ها، داستان‌ها، ترانه‌ها و ضرب المثل‌های هر ملت (علیزاده ابیانه، ۱۳۷۸: ۶۵). هر قدر این مناسک فراگیرتر و شایع‌تر بوده و حاوی کارکردهای همگرایانه در بین شهروندان باشد، همبستگی فرهنگی بیشتر تقویت خواهد شد. به این ترتیب، آن دسته از ابعاد میراث فرهنگی که خاستگاه و ماهیت مذهبی نداشته باشند، البته نه مغایر با مذهب، در کشور ما به یکی از پررنگ‌ترین و برجسته‌ترین خطوط تمایز بین فرهنگ ایرانی با فرهنگ‌های غیر ایرانی تبدیل شده‌اند. شاخص‌های مهم این بعد چنین است:

- آیین‌ها و سنت‌های عام؛
- جشن‌ها و اعیاد و فرهنگ عامه؛
- ارزش‌های سنتی؛
- لباس و طرز پوشش،
- معماری بناها و مکان‌ها؛
- رسوم؛
- عرف،
- هنرهای ملی و بومی.

---

۱. ر ک: عسکری خانقاه، ۱۳۷۹، شماره ۲و ۳.

- زبانی و آثار ادبی

زبان و آثار ادبی بعد مهمی از میراث مکتوب هر ملت است. زبان نه‌تنها به‌عنوان یک محصول اجتماعی، ابراز و وسیله ارتباطات به‌شمار می‌رود، بلکه خود به‌عنوان بخشی از متن روابط اجتماعی، که در تولید و باز تولید فرهنگ و هویت ویژه هر جامعه نقش مهمی دارد، محسوب می‌شود. زبان یک ملت، نظام معنایی یک ملت است و ابزاری مهم برای حفظ و شکل‌گیری و انتقال فرهنگ به‌شمار می‌آید. گذشته از مباحث مربوط به زبان‌شناسی، اکنون در حوزه مباحث قوم‌شناسی و جامعه‌شناسی، مباحث وسیعی پیرامون نقش و کارکرد زبان در چارچوب مطالعات بین رشته‌ای مطرح شده است. در واقع، زبان هر ملت تنها وسیله سخن گفتن و رفع نیازمندی‌های روزانه وی نیست، بلکه وسیله اندیشیدن، جهان‌بینی، عمل اجتماعی، هویت اجتماعی و روابط خرد و کلان با یکدیگر و با جهان پیرامون و با زمان‌های گذشته، حال و آینده است. از آنجا که زبان از عناصر فرهنگی مهم هر جامعه به حساب می‌آید، در صورتی که این عنصر از میان برود یا به نوعی تغییر و استحاله یابد، مسلماً هویت فرهنگی و هویت ملی آن جامعه نیز استحاله می‌یابد. ادبیات مکتوب نیز صرف نظر از زبان، در شکل دادن هویت ملی بسیار مؤثر است. مجموعه‌ها و دیوان اشعار و آثار منثور ادبی کهن و معاصر همگی در تقویت فرایند هویت‌یابی نقش عمده‌ای دارند.

در کنار این میراث مکتوب، مجموعه‌های داستانی، ترانه‌ها، تصنیف‌ها، ضرب‌المثل‌ها، متل‌ها و چیستان‌ها را می‌توان نام برد؛ چنان که هر گونه دلبستگی و تعلق خاطر بدان‌ها، سبب تقویت احساس هویت ملی می‌شود. ارکان عمده این بعد را چنین می‌توان برشمرد:

- ادبیات علمی، فلسفی، سیاسی و... به همراه شخصیت‌های مربوط بدان‌ها؛
- آثار منظوم ادبی و داستانی و شخصیت‌های مهم آن‌ها؛
- ادبیات عامه؛
- زبان رایج؛
- موسیقی ملی.

ظهور مؤلفه‌های جدید هویت‌ساز

مؤلفه‌هایی مانند زبان، تاریخ، موسیقی، رنگ پوست و نژاد هر چند در مدت زمان مدیدی هویت‌ساز بوده و باعث انسجام می‌شدند، اما امروزه عوامل جدیدی ظهور کرده‌اند که اعتبار و قابلیت آن‌ها برای هویت‌سازی بسیار فراوان‌تر است.

اگر طی سه الی چهار قرن اخیر، مؤلفه‌هایی چون معماری، موسیقی، اساطیر یا قالی‌بافی نماگر هویت ملی بودند، امروز عوامل نوپدیدی ظهور کرده‌اند که غالباً به خاطر کارکرد خود اهمیت دارند. امروزه ژاپنی‌ها بیش از آن که به واسطه خط‌شان شناخته شوند به واسطه صنعت پیشرفته رایانه شهرت یافته‌اند و فوتبال ایتالیا به اندازه معماری آن کشور اهمیت یافته است. در بعد سلبی هم کشورهایی که

دارای پیشینه تاریخ غنی‌ای بوده‌اند، به واسطه فقری که امروزه دامن‌گیرشان شده، صدایی برای سخن گفتن و مجالی برای ابراز هویت نمی‌یابند. درآمد اقتصادی پایین باعث شده بسیاری از مدارک و شاهکاری‌های تاریخی در گذر زمان نابود شوند. به‌طور کلی، برجسته شدن نقش اقتصاد و اصالت یافتن ارزش افزوده باعث شده تا ملت‌ها نه به واسطه داشته‌های تاریخی، بلکه بیشتر به خاطر سطح رفاه و درآمد سرانه‌ای که دارند، مورد توجه قرار گیرند. ظهور بعضی مکاتب سیاسی و فکری بیش از یک قالی، افراد یا شهروندان کشورها را به هم نزدیک می‌کند. همچنین پیوندهای فزاینده اقتصادی باعث شده که سود مشترک یا منافع شرکتی بیش از خاصه‌های هویتی اهمیت یابند. رونق ارزش‌هایی چون حقوق بشر، حقوق اقلیت‌ها، آزادی بیان اقلیت‌ها به زبان بومی، استراتژی پذیرش در برابر اپوزیسیون، حقوق شهروندی، انتقال مسالمت‌آمیز قدرت و ضرورت مشروعیت سیاسی در حکمرانی، کشورهای بسیار دور را همسایه هم ساخته است. این مفاهیم غالباً در فضای قرن نوزدهم ارزش نبودند و علائم شاخص کشورها، هنرها و صنایعی چون قالی‌بافی بود و نه چیز دیگر.

نتیجه‌گیری

برخورداری از هویت‌های متعدد، جزئی از زندگی اجتماعی انسان است و مادامی که افراد در گروه‌ها یا جمع‌های کوچک و بزرگ مثل خانواده، شهر، قوم یا اجتماع ملی (کشور) عضویت می‌یابند، متناسب با آن هویت‌های جمعی متعددی نیز پیدا می‌کنند. اولویت هویت جمعی هر فرد تابعی از کمّ و کیف و درجه‌ای از تعلق است که او به یکی از اجتماعات دارد. بدین معنا هر قدر عضویت شخص در یک اجتماع یا گروهی ریشه‌دارتر باشد و با تعهد و تعلق بیشتری به جمع همراه گردد، هویت جمعی او در مقایسه با سایر اجتماعاتی که در آن عضویت دارد، از عمق و اهمیت بیشتری برخوردار خواهد بود.

مهم‌ترین نوع از انواع هویت جمعی، هویت ملی که امری نسبی است و نسبت به زمان و مکان تغییر می‌کند. به بیانی دیگر یکی از ویژگی‌های هویت ملی خصلت تغییرپذیری (خصلت زمانی) و خصلت فرانسلی آن است. این امر نشان می‌دهد که هویت یک سازه پویا، متحول و سیال است. در واقع می‌توان گفت که هویت، هیچ وقت هویت مشخصی نداشته و هیچ زمان هویت پایداری برای خود نمی‌پذیرد. همیشه چندگونگی و سیالیت را پذیرفته و تمایل دارد به مدلول‌های مختلف رجوع نماید. به همین دلیل از انسداد گریزان است. همین خصلت زمانی و نسلی موجب تداوم و استمرار هویت در میان نسل‌ها و زمان‌های مختلف شده است.

اگر هویت ملی بر پایه رویارویی «ما» با «دیگران» بنیاد نهاده شود، کارکردی دوگانه خواهد داشت؛ هم می‌تواند به نیروی سازنده و هم به نیروی ویرانگر تبدیل شود. احساس هویت ملی اگر در حد معقول و معتدل قرار گیرد، می‌تواند نیرویی جهت همیاری و اعتلای فرهنگی باشد؛ ولی اگر وارد قلمرو تعصبات ملی، قومی و نژادی شود یا به بهانهٔ چالش با تعصبات قومی به نفی و انکار میراث فرهنگی خویش بنشید، به نیروی ویرانگر زاینده دشمن و ستیزه‌جویی، تبدیل خواهد شد.

هویت ملی در حوزه فرهنگ، اجتماع، سیاست و حتی اقتصاد نقشی تعیین‌کننده دارد. هویت ملی فراگیرترین و در عین حال مشروع‌ترین سطح هویت در تمامی نظام‌های اجتماعی- جدای از گرایش‌های ایدئولوژیک- است. اهمیت مفهوم هویت ملی نسبت به سایر انواع هویت جمعی، در تأثیر بسیار آن بر حوزه‌های متفاوت زندگی در هر نظام اجتماعی است. مثلاً هویت ملی در حوزه سیاست، آرمان‌ها را تحقق می‌بخشد و یا به قدرت حاکم مشروعیت می‌دهد و بر میزان نفوذ آن می‌افزاید.

منابع

بایندر، لئونارد (۱۳۷۷). بحران‌های توسعه سیاسی. ترجمه: غلامرضا خواجه سروی. *فصل‌نامه مطالعات راهبردی*. شماره ۱.

تاجیک، محمد رضا (۱۳۷۹). میزگرد وفاق اجتماعی (۲). *فصل‌نامه مطالعات ملی*. سال نخست. شماره ۲و۳.

چلبی، مسعود و همکاران (۱۳۷۸). *هویت‌های قومی و رابطهٔ آن با هویت ملی در ایران*. تهران: دفتر امور اجتماعی وزارت کشور.

چلبی، مسعود (۱۳۷۴). *جامعه‌شناسی نظم*. تهران. نشر نی.

حیدری بیگوند، داریوش (۱۳۸۰). مسأله بحران هویت جوانان. نامه انجمن جامعه‌شناسی ایران. ویژه نامه دومین همایش مسائل اجتماعی ایران. مجموعه مقالات. شماره ۴. تهران: مؤسسه نشر کلمه و انجمن جامعه‌شناسی ایران.

روپسینگه، کومار (۱۳۷۹). *مدرنیزاسیون و خشونت*. ترجمه: اصغر افتخاری. تهران: سفیر.

روشه، گی (۱۳۷۴). *کنش اجتماعی*. ترجمه: هما زنجانی زاده. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.

شیخاوندی. داور (۱۳۷۸). میز گرد وفاق اجتماعی و همبستگی ملی. *فصل‌نامه مطالعات ملی*. سال نخست. شماره ۱.

شیخاوندی، داور (۱۳۶۹). *زایش و خیزش ملت*. تهران: انتشارات ققنوس.

عبداللهی، محمد (بی تا). *هویت جمعی، دینامیسم و مکانیسم تحول آن در ایران. نامه انجمن جامعه‌شناسی ایران*. مجموعه مقالات. شماره ۱.

عسکری خانقاه، اصغر (۱۳۷۹). اعیاد، سنت‌ها و وفاق ملی در ایران. *فصل‌نامه مطالعات ملی*. سال نخست. شماره ۲و۳.

علیزاده ابیانه، مریم (۱۳۷۸). جایگاه آداب و رسوم در فرهنگ. در بهروز گرانپایه. *مجموعه فرهنگ و جامعه*. شماره ۱.

قیصری، نوراله. (۱۳۸۳). هویت ملی، مولفه‌ها چگونگی پیدایش و تکوین آن. هویت ملی در ایران. به اهتمام داود میر محمدی.تهران: انتشارات تمدن ایرانی.

قیصری، نوراله (۱۳۷۷). قومیت عرب خوزستان و هویت ملی، در جمهوری اسلامی ایران. *فصل‌نامه مطالعات راهبردی*. پیش شماره ۱، بهار.

کاستلز، امانوئل (۱۳۸۶). *عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ. (جلد ۱ و ۲)*. ترجمه: احد علیقلیان و افشین خاکباز. تهران: انتشارات طرح نو.

کاستلز، امانوئل (۱۳۸۶). *عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ. (جلد ۱ و ۲)*. ترجمه: احد علیقلیان و افشین خاکباز. تهران: انتشارات طرح نو.

کوئن، بروس (۱۳۷۲). *مبانی جامعه‌شناسی*. ترجمه و اقتباس: غلامعباس توسلی و رضا فاضل. تهران: سمت.

گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷). جامعه‌شناسی. ترجمه: منوچهر صبوری. چاپ چهارم. تهران: نشر نی.

مجتهدزاده، پیروز (۱۳۷۷). هویت ایرانی در آستانه سده بیست‌ویکم. *ماه‌نامه اطلاعات سیاسی اقتصادی*. سال دوازدهم. شماره ۱۲۹و ۱۳۰. ۱۲۴- ۱۳۷.

مرتون، رابرت‌گینک (۱۳۷۶). *مشکلات اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی*. ترجمه: نسرین تولایی. تهران: امیر کبیر. فصل اول.

معمار، رحمت اله (۱۳۷۸). *سنجش گرایش به هویت تاریخی*. تهران: اداره کل مطالعات مرکز تحقیقات و سنجش برنامه‌ای سازمان صدا و سیما.

مقصودی، مجتبی (۱۳۷۸). نخبگان، قومیت‌ها و خشونت‌های قومی. *دانشنامه*. شماره ۲ و ۳.

مینل، استفن (بی تا). شکل‌گیری انگاره‌های جمعی. ترجمه: علی کریمی مله. *فصل‌نامه مطالعات ملی*. سال نخست. شماره ۲و۳.

ورجاوند، پرویز (۱۳۷۸). *پیشرفت و توسعه بر بنیاد هویت فرهنگی*. تهران: شرکت سهامی انتشار.

هولاب، رابرت و هابرماس، یورگن (۱۳۷۷). *نقد در حوزهٔ عمومی*. ترجمه: حسین بشیریه. تهران: نشر نی.

Miller, David. (1995). on Nationality. Oxford: Clerendon Press.

Weedon, C. (2004). *Identity and Culture:Narratives of Difference and Belonging*. London: Open University Press

مناسبات بین قومی و هویت قومی در بین دانشجویان دانشگاه سیستان و بلوچستان

عبدالطیف کاروانی[۱]، محمدعثمان حسین بر[۲]

چکیده

هویت قومی یکی از انواع هویت جمعی است که به احساس تعلق به مشخصات و ویژگی‌های فرهنگی اطلاق می‌شود که یک قوم را از قوم دیگر متمایز می‌کند و بین اعضای یک قوم احساس تعلق به همدیگر ایجاد کرده و آن‌ها را منسجم می‌کند. پژوهش حاضر هدف بررسی مناسبات بین قومی (آشنایی بین قومی، تعامل بین قومی، اعتماد بین قومی و نزدیکی بین قومی) و میزان هویت قومی دانشجویان دانشگاه سیستان و بلوچستان انجام شده است. جامعه آماری این پژوهش دانشجویان دانشگاه سیستان و بلوچستان بوده‌اند که در سال تحصیلی ۱۳۹۴-۱۳۹۳ مشغول به تحصیل بوده‌اند. حجم نمونه بر اساس فرمول کوکران ۳۰۰ نفر تعیین شد و نمونه‌گیری به صورت تصادفی و به روش طبقه‌ای متناسب با نسبت‌های برابر انجام شد. به منظور سنجش روایی ابزارهای تحقیق از اعتبار صوری و به منظور سنجش پایایی آن‌ها از آلفای کرونباخ استفاده شد. نتایج پژوهش نشان داد از میان چهار شکل از مناسبات بین قومی، تنها نزدیکی بین قومی رابطه معناداری با هویت قومی دارد و بین متغیرهای زمینه‌ای جنسیت، وضعیت تأهل، سن، مقطع تحصیلی، مذهب و قومیت با میزان هویت قومی رابطه معناداری وجود دارد. همچنین نتایج مدل‌سازی معادلات ساختاری نشان داد که سه متغیر احساس محرومیت نسبی (f^2=-۰/۰۹۳)، رضایت از اوضاع کشور (f^2=-۰/۰۹۲) و استفاده از رسانه‌های جمعی (f^2=-۰/۱۰۲) تأثیر معناداری بر مناسبات بین قومی دارند. همچنین چهار متغیر احساس محرومیت نسبی (f^2=۰/۲۸۳)، رضایت از اوضاع کشور (f^2=۰/۲۱۸)، استفاده از رسانه‌های جمعی (f^2=۰/۱۲۹) و نزدیکی بین قومی (f^2=۰/۲۰۶) تأثیر معناداری بر میزان هویت قومی دارند.

واژگان کلیدی: هویت قومی، مناسبات بین قومی، روابط بین قومی، دانشجویان، دانشگاه سیستان و بلوچستان.

---

۱. دکترای جامعه‌شناسی، دانشگاه شیراز. Adollatifkarevani@yahoo.com

۲. دانشیار جامعه‌شناسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان. hosseinbor@gmail.com

مقدمه

هویت[1] به‌مثابه امری در حال شدن است؛ یعنی به دلیل شکل‌گیری آن طی یک فرایند، همواره در حال تغییر و دگرگونی بوده و کاملاً پویاست. بر این اساس، نخستین گام در راه تشخیص هویت، امکان بازشناسی پدیده مطابق شباهت‌های آن با پدیده‌های هم‌سنخ و تفاوت‌هایش با پدیده‌های غیر هم‌سنخ در ذهن است؛ یعنی به‌طور کلی هویت نوعی آگاهی و درک از «خود» است که از رهگذر تأسیس «دیگری» حاصل می‌شود (ایزدی و مطهری، ۱۳۹۷: ۸۵۶). در گسترده‌ترین تعریف می‌توان گفت هویت حسی است که اولاً به فرد می‌گوید او کیست و ثانیاً چه تشابهات و تمایزاتی با دیگران دارد. این حس در یک گستره زمانی نسبتاً بلندی به دست آمده و استمرار پیدا می‌کند. هویت یک بخش تفکیک‌ناپذیر از شناخت است که زندگی را پیش‌بینی پذیر کرده و رفتار افراد در یک جامعه انسانی را در چارچوبی معنادار و منظم درمی‌آورد (چافتز[2]، ۱۹۹۹).

از جمله ابعاد هویت، هویت قومی[3] است. هویت قومی یکی از انواع هویت جمعی[4] است که به مجموعه مشخصات و ویژگی‌های فرهنگی اطلاق می‌شود که یک قوم را از قوم دیگر متمایز می‌کند و بین یک قوم یک احساس تعلق به همدیگر ایجاد کرده و آن‌ها را منسجم می‌کند (احمدلو، ۱۳۸۱: ۱۲۳). وینریش هویت قومی را چنین تعریف می‌کند: «بخشی از کلیت خود شکل دهنده و به وجود آمده از ابعادی که تداوم بین گذشته و آینده (مطلوب) را در ارتباط با قومیت فرد به وجود می‌آورد.» او هویت‌یابی عاطفی قومی را با نوع خواهی به‌مثابه هدف بزرگی که موجب تقویت ایده‌های مقدس برای جماعت قومی می‌شود، همبسته می‌داند (میلوشویچ و هاگارد[5]، ۲۰۰۲: ۲۰۶). بر این اساس می‌توان گفت که هویت قومی یکی از انواع هویت‌های جمعی است که بر عنصر آگاهی وجود خود و تشخیص عناصر فرهنگی یک گروه تأکید دارد و آن را از سایر گروه‌ها جدا می‌کند. هویت قومی نشان‌دهنده تفاوت‌های فرهنگی است و از نوع هویت شخصی می‌باشد که توسط اجتماع، تأیید و به صورت عمومی نمایان شده است. (برتون، ۱۳۸۰: ۲۳۰)

هویت قومی از ترکیب متنوع مؤلفه‌های قومیت به وجود می‌آید؛ در بین اقوام مختلف مؤلفه‌های قومیت متفاوت بوده و در هر گروه قومی هریک از مؤلفه‌ها دارای درجات اهمیت متفاوتی هستند. البته نقش این مؤلفه‌ها در هویت‌دهی به اقوام متفاوت است (قاسمی، ۱۳۸۸: ۱۲). فرد هویت قومی را در اجتماعی شدن مستمر از خانواده و اجتماع قومی خویش اخذ کرده و درونی می‌کند و هویت قومی نیز همچون هویت ملی، بخشی از هویت کلی فرد را تشکیل می‌دهد. هویت قومی باعث ایجاد

1. Identity
2. Chafetz
3.Ethnic Identity
4. Collective Identity
5. Malešević and Haugaard

نوعی حس همبستگی در درون گروه می‌شود و افراد یک گروه قومی نسبت به گروه قومی و هم قومی‌های خویش احساس تعلق و نزدیکی می‌کنند (نواح و همکاران، ۱۳۹۵: ۷۵).

در ایران، اقوام مختلفی همانند فارس، کرد، لر، ترک، عرب، بلوچ و ترکمن در کنار هم زندگی می‌کنند و با این وجود، تفاوت‌های قومی (به‌ویژه در مورد اقوام اهل سنت)، یکی از شکاف‌های اجتماعی این کشور است؛ همچنین در بخش‌هایی از مرزهای طولانی ایران با کشورهای همسایه، اشتراک قومی وجود دارد (مانند مناطق مرزی آذری در مجاورت با جمهوری آذربایجان، مناطق کردنشین در مجاورت با کردستان و عراق و ترکیه، مناطق بلوچ‌نشین در مجاورت با بلوچستان پاکستان؛ مناطق ترکمن نشین در مجاورت با جمهوری ترکمنستان و مناطق عرب نشین در مجاورت با عراق) (جلائی‌پور و نظر عباسی، ۱۳۹۱: ۱۲۰). موقعیت سیاسی کم‌نظیر ایران در این است که فرهنگ‌های قومی آن، در حاشیه کشور قرار دارند و با اقوام متناظر خود در سیستم‌های پیرامونی مرزها، مجاورت دارند، به‌ویژه آن که بین برخی از آن اقوام با کشورهای متبوع چالش‌هایی نیز وجود دارد. این موضوع بالأخص از حیث تحولات اخیر در گفتمان‌های بین‌المللی مبنی بر انتقال از تأکید بر حق حاکمیت دولت‌ها در دوره پس از جنگ جهانی و توجه به حقوق بشر و از جمله حقوق قومیت‌ها در سال‌های اخیر برای ایران به لحاظ راهبرد امنیت ملی از اهمیت بسزایی برخوردار است. موقعیت جغرافیایی اقوام، معادله امنیت ملی را پیچیده‌تر کرده است. اقوام مختلف و اقلیت‌های مذهبی در حساس‌ترین حوزه‌های راهبردی کشور و جداره‌های مرزی اسکان یافته‌اند و این حوزه‌ها در ورای مرزها و بیرون از حوزه نفوذ و اثرگذاری حاکمیت ملی قرار دارد (عیوضی و دشتی، ۱۳۹۶: ۱۱۰).

روابط بین قومی، روابط اجتماعی در بین اعضای گروه‌های قومی است. این رابطه شامل یک مجموعه به هم پیوسته از کنش‌های انسانی معنادار در یک زمینه معین است (یوسفی و اصغرپور ماسوله، ۱۳۸۸: ۱۲۹). گروه‌های قومی از جمله مهم‌ترین گروه‌های اجتماعی در جوامع، به خصوص جوامع چند قومیتی می‌باشند که مناسبات میان آن‌ها، می‌تواند بر سرنوشت این جوامع نقش و تأثیر قابل توجهی بگذارد. از آنجا که هر گروه اجتماعی برای بقای خود نیازها و خواست‌های متفاوت و متعددی دارد؛ برنامه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جوامع به چگونگی تأمین این نیازها و خواست‌ها بستگی دارد. در دنیای امروز هیچ گروهی به تنهایی قادر نیست این نیازها و خواست‌هایش را خودش تأمین کند. پس به ناچار برای تأمین آن‌ها باید با سایر گروه‌های انسانی و اجتماعی موجود در درون جامعه و حتی خارج جامعه خویش ارتباط برقرار نماید. تلاش متقابل گروه‌های اجتماعی در جهت تأمین نیازهایشان منجر به شکل‌گیری تعامل اجتماعی میان این گروه‌ها می‌گردد (گلشن و همکاران، ۱۳۹۷: ۳۰).

توجه به هویت قومی و مناسبات بین قومی در یک جامعه چندقومی همانند ایران که یکپارچگی آن تا حد زیادی منوط به مسالمت و همزیستی اقوام مختلف است، اهمیت زیادی دارد و شدت و ضعف این موضوع می‌تواند سهم بسزایی در تضعیف یا تقویت روابط بین اقوام قومی و در نتیجه تضعیف یا تقویت

یکپارچگی ملی داشته باشد. مطالعات انجام شده در سطح ملی درباره اقوام نشان می‌دهد که برخی از اقوام احساس نابرابری قومی، احساس تبعیض قومی، تعاملات بین قومی ضعیف و میزان آشنایی بین قومی پایینی نسبت به دیگران دارند؛ و این احساس ممکن است به حالتی از بیزاری نسبت به قومیت‌های دیگر و احساس طرد سایر قومیت‌ها بینجامد. بر این اساس در این پژوهش سعی می‌شود که به موضوع هویت قومی و و ارتباط آن با مناسبات بین قومی (در اشکال آشنایی بین قومی، تعامل بین قومی، اعتماد بین قومی و نزدیکی بین قومی) دانشگاه سیستان و بلوچستان پرداخته شود. با توجه به این که در این دانشگاه دانشجویانی از اقوام مختلف تحصیل می‌کنند و از سوی دیگر با توجه به این که اکثریت این دانشجویان در سنی قرار دارند که اولین تعاملات بین قومی جدی را مجزا از خانواده‌شان انجام می‌دهند، پژوهش حاضر حائز اهمیت زیادی است.

پیشینه تجربی پژوهش

کاروانی و همکاران (۱۳۹۸)، پژوهشی تحت عنوان «کاوش کیفی فرایندهای برساخت هویت اجتماعی در میان دانشجویان بلوچ: به سوی نظریه‌ای زمینه‌ای» انجام داده‌اند. یافته‌های این پژوهش نشان داد که بسترهای مانند موقعیت مذهبی قوم بلوچ، شکاف قومی و مذهبی در استان، موقعیت جغرافیایی نامطلوب و در کنار شرایطی مثل مذهب به‌مثابه مبانی سیاست، تبعیض قومیتی، واپس‌رانی اداری و مدیریتی، بازنمایی‌های منفی رسانه‌ای، مشروعیت‌بخشی قانونی، قرارگیری در مرز، دوری از مرکز و احساس عدم توزیع عادلانه امکانات سبب برساخت هویت حاشیه‌ای در میان دانشجویان بلوچ شده است.

مقصودی (۱۳۹۷)، پژوهشی با عنوان «سنجش هویت جمعی ایرانیان، با تأکید بر همبستگی اجتماعی» انجام داده است. همچنین نتایج این تحقیق نشان داد که همبستگی اجتماعی مؤلفه‌های متعددی دارد و از میان مؤلفه‌های سنجش همبستگی اجتماعی احساس تعهد ملی نسبت به سرنوشت کشور، افتخار به ایرانی بودن و حفظ جمهوری اسلامی و احساس دوستی به ترتیب بیشترین نقش و سهم را دارند.

نادری و همکاران (۱۳۹۷)، پژوهشی با عنوان «تأملی در آرایش نیروهای اجتماعی و تحول گفتمان‌های هویت قومی در بلوچستان ایران» انجام داده‌اند. یافته‌های این تحقیق نشان داد که تأثیرگذارترین گروه‌های اجتماعی مطرح در بستر و بافت سیاسی و اجتماعی بلوچستان عبارتند از: ۱) سردارها، خوانین و اشرافیت سنتی؛ ۲) نخبگان قومی ناسیونالیست و ملی‌گرا؛ ۳) روحانیون، مولوی‌ها و فعالان مذهبی؛ ۴) روشنفکران و فعالان مدنی تجددگرا. هر کدام از این نیروها نوع گفتمان خاص خود را داشتند؛ از جمله این گفتمان‌ها به ترتیب عبارتند از: ۱) گفتمان‌های خودمحور و قوم‌گرایانه؛ ۲) گفتمان‌های ناسیونالیستی و ملی‌گرایانه؛ ۳) گفتمان‌های سیاسی اجتماعی مذهب محور؛ ۴) گفتمان‌های سیاسی اجتماعی بازاندیشانه.

قادرزاده و محمدزاده (۱۳۹۷)، پژوهشی با عنوان «مطالعه پیمایشی هویت‌طلبی قومی و سیاسی‌شدن قومیت کُردهای ایران» انجام داده‌اند. بر مبنای نتایج تبیینی در این مناطق، متغیرهایی مانند میزان توسعه مناطق کردنشین، همبستگی قومی، میزان الگوپذیری از نخبگان قومی، میزان ارتباطات درون قومی و بین قومی، میزان استفاده از رسانه‌های ارتباطی، میزان احساس محرومیت و تبعیض و نیز هم‌جواری جغرافیایی با عامل هویت‌طلبی قومی به‌طور مثبت و معناداری رابطه دارند و در مجموع، این موضوع ۶۷ درصد از تغییرات هویت‌طلبی قومی را تبیین کرده است.

رئوفی و همکاران (۱۳۹۶)، پژوهشی با عنوان «تحلیل جامعه‌شناختی گرایش به هویت ملی و هویت قومی با تأکید بر احساس محرومیت نسبی در بین جوانان شهر ایلام» انجام داده‌اند. یافته‌ها نشان داد بین هویت ملی و هویت قومی با احساس محرومیت رابطه معناداری وجود دارد. بدین شرح که میان میزان احساس محرومیت نسبی در بعد اقتصادی و میزان گرایش به هویت ملی در بعد سیاسی رابطه‌ای معنادار و معکوس وجود دارد. میان میزان احساس محرومیت نسبی در بعد اقتصادی و میزان گرایش به هویت قومی در بعد سیاسی نیز رابطه معنادار و مستقیم وجود دارد.

میرزایی (۱۳۹۶)، پژوهشی با عنوان «ناسیونالیسم و قومیت در ایران» انجام داده است. یافته‌های این پژوهش نشان داد که متغیرهای مذهب، پایگاه اجتماعی اقتصادی، جنس و مکان سکونت تأثیر تبیین کننده‌ای بر گرایش‌های ناسیونالیستی ندارند. نتیجه این که گرایش‌های ناسیونالیستی خصلتی فراطبقاتی، فرامذهبی (شیعه/ سنی)، فراجنسی (زن/ مرد) و فرامکانی (شهری/ روستایی) دارند؛ اما رابطه و تأثیر تبیین‌کننده قومیت، یعنی متغیر اصلی پژوهش، قابل تأمل و تحلیل است.

حامدی‌نژاد و مسجدی‌زاده (۱۳۹۶)، پژوهشی تحت عنوان «بررسی استراتژی‌های مبارزه و مقاومت فرهنگی گروه‌های اجتماعی فرودست در برابر سیاست‌های فرهنگی اقتدارگرایانه حکومت پهلوی: با تأکید بر مفهوم هراس اخلاقی» انجام داده‌اند. یافته‌های این پژوهش بیانگر آن است که دولت پهلوی به‌عنوان گروه مسلط، ایدئولوژی مدرن-ناسیونالیست باستانی را در راستای ادغام سایر گروه‌های فرهنگی عرضه کرده و در کنار آن از انواع استراتژی‌های جداسازی و محرومیت جهت یکسان‌سازی فرهنگ ایرانی بهره برده است. در مقابل فرهنگ‌های غیر مسلط راه‌های گوناگونی ازجمله پذیرش ادغام، مقابله خشونت‌آمیز، انزوا، ایجاد هراس اخلاقی و احیاء عناصر فرهنگی خود را برگزیده‌اند.

نواح و حیدری (۱۳۹۵)، پژوهشی با موضوع «بررسی هویت قومی و تأثیر آن بر احساس طرد اجتماعی (موردمطالعه: عرب‌های شهر اهواز)» انجام داده‌اند. یافته‌ها بیانگر آن است که در مورد هنجارهای قومی، ارزش‌ها و به‌ویژه عقاید قومی، نگرش مثبت کاهش‌یافته، در نتیجه نسبت به باور و رسوم قومی احساس طرد بیشتر شده و بنابراین به پیامدهای عدم هنجارمندی، عدم پیروی و رعایت رسوم و عقاید قومی منجر می‌شود. همچنین یافته‌های این پژوهش نشان داد که متغیرهای تعصب قومی، تعلق قومی، نگرش به هنجارهای قومی رابطه معکوس و معناداری با متغیر احساس طرد اجتماعی دارند.

ناصری و کیانپور (۱۳۹۴)، پژوهشی با عنوان «تحلیل مضمون تفکرات قالبی نسبت به قومیت‌ها» انجام داده‌اند. نتایج بیانگر وجود دو گرایش متضاد به‌طور هم‌زمان است: از یک سو، نوعی احساس مبتنی بر انحصارطلبی قومی دیده می‌شود، به این معنا که هر یک از اقوام بر ویژگی‌ها و هویت قومی منحصربه‌فرد خویش تأکید می‌کنند و از سوی دیگر، نوعی چندگانگی قومی در میدان مورد مطالعه دیده می‌شود که با تأکید بر همبستگی ملی، اختلافات بین قومی را تا حدی کنار زده خیر عمومی را در راستای حفظ یکپارچگی و امنیت کشور مورد توجه قرار می‌دهد.

امیرکافی و حاجیانی (۱۳۹۲) در تحقیقی با عنوان «نسبت هویت قومی و ملی در جامعه چند قومیتی ایران» که در بین شش قوم کرد، لر، بلوچ، عرب، آذری و ترکمن انجام دادند به این نتیجه رسیدند که هر دو هویت قومی و ملی در میان اقوام ایرانی برجسته است. همچنین همبستگی میان احساس تعلق به قومیت و دل‌بستگی به ملیت در کل نمونه مثبت است؛ اما میزان رابطه و جهت آن در میان اقوام مختلف متفاوت می‌باشد.

حسین بر (۱۳۸۵) در رساله دکترای جامعه‌شناسی خود با عنوان «هویت جمعی و نگرش به دموکراسی در ایران» که بر روی اعضای شش قوم آذری، بلوچ، عرب، فارس، کرد و لر و به ترتیب ساکن در شهرهای تبریز، زاهدان، اهواز، اصفهان، سنندج و خرم آباد انجام شده است، نتیجه گرفته است که آشنایی بین قومی، رابطه بین قومی و نزدیکی بین قومی در ایران ضعیف و نامتقارن است و به‌ویژه فارس‌ها از کمترین میزان آشنایی، رابطه و نزدیکی با سایر اقوام ایرانی برخوردارند. همین امر درمورد مناسبات بین مذهبی و به‌ویژه مناسبات شیعه‌ها با سنی‌ها نیز وجود دارد. علاوه بر این، هویت قومی در میان همه اقوام مورد بررسی قوی می‌باشد.

عبداللهی و حسین بر (۱۳۸۱) در پژوهشی دیگر با عنوان «گرایش دانشجویان بلوچ به هویت ملی در ایران» نشان داده‌اند که احساس تبعیض و محرومیت زیادی در بین دانشجویان بلوچ وجود دارد. همچنین نتایج این تحقیق نشان داد که دانشجویان بلوچ نسبت به بعد سیاسی هویت ملی احساس تعلق زیادی ندارد. در تحلیل نهایی دو متغیر میزان رضایت دانشجویان از تحصیل، کار و زندگی در ایران بالاترین تأثیر زیادی بر هویت ملی داشتند.

یوسفی (۱۳۸۰)، تحقیقی با عنوان «روابط بین قومی و تأثیر آن بر هویت اقوام در ایران» انجام داده است. نتایج حاصل نشان می‌دهد که با افزایش همکاری‌های بین قومی که از ترکیب سه نوع رابطه فکری، عاطفی و معیشتی اقوام حاصل می‌شود، تعلق و وفاداری اقوام به اجتماع ملی افزایش پیدا می‌کند و در مقابل با افزایش تعارضات و خصومت‌های قومی، تعلق و وفاداری اقوام به اجتماع ملی کاهش پیدا می‌کند.

مسعود چلبی (۱۳۷۸) در پژوهشی با عنوان «هویت‌های قومی و رابطه آن با هویت ملی در ایران» که بر روی اقوام فارس، آذری، بلوچ، کرد، لر، ترکمن، عرب و طالش انجام شده نتیجه گرفته است که احساس هویت قومی در نزد همه اقوام بالاست. همهٔ اقوام از احساس مسئولیت و وفاداری

بالایی نسبت به اجتماع قومی خود برخوردارند. اعتقاد به برتری قومی یا قوم مداری در نزد همه اقوام بالاتر از حد متوسط است. هویت ملی تحت تأثیر چگونگی آشنایی و روابط بین قومی می‌باشد؛ و احساس هویت قومی منافاتی با احساس هویت ملی ندارد و این دو مقوم همدیگر هستند.

کریس کیریاکو[1] و همکاران (۲۰۱۷) پژوهشی با عنوان «درک دانشجویان دانشگاه مسلمان بریتانیا در مورد ممنوعیت‌ها و تأثیر آن بر احساس هویت آن‌ها» انجام داده‌اند. جامعه آماری تحقیق شامل دانشجویان مسلمان بریتانیا بوده است و پرسش‌نامه‌ها را به‌عنوان مسلمان بریتانیایی و نه دانشجوی کارشناسی ارشد به‌صورت آنلاین تکمیل کرده‌اند. یافته‌های تحقیق حاضر نشان داد که فهم عمومی و خصوصیات منفی از ممنوعیت‌ها وجود دارد، زیرا ادراکات این سیاست بی‌فایده و نامناسب برای زمینه‌های تحصیلات عالی است.

کاناوا[2] (۲۰۱۷) پژوهشی با عنوان «فرایندهای هویت در عصر جهانی: مطالعه موردی جوانان مهاجری که در ایتالیا زندگی می‌کند» انجام داده است. جوانان هویت انعطاف‌پذیر یا هویت‌های تعبیه‌شده را ایجاد می‌کنند یا از یک هویت ثابت به یک هویت نامشخص منتقل می‌کنند. این نوع هویت به ترتیب با درک عدم قطعیت به‌عنوان یک منبع، به‌عنوان یک محدودیت و در نهایت با استراتژی کاهش یا نادیده گرفتن عدم اطمینان مرتبط است.

مولینا[3] و همکاران (۲۰۱۵)، پژوهشی با عنوان «هویت ملی و قومی در برابر تبعیض: دیدگاه اکثریت و اقلیت‌های قومی» انجام داده‌اند. نتایج این پژوهش حاکی از این است که برای اقلیت‌های نژادی، ادراکات بیشتر در مورد تبعیض گروهی به سطوح پایین‌تر هویت ملی مربوط است. برعکس، در میان اعضای گروه اکثریت این روال به صورت برعکس است. علاوه بر این می‌توان به مطالعات دیگری اشاره کرد که در ارتباط به شکل‌گیری یا عدم شکل‌گیری هویت ملی و عوامل آن انجام شده‌اند.

گالیهر[4] و همکاران (۲۰۱۱)، در پژوهشی که با عنوان «بررسی تأثیر تجربه احساس تبعیض و میزان هویت قومی در سازگاری ناواجویی‌های مقیم آمریکا در فرهنگ ملی آن کشور» انجام داده‌اند. یافته‌های این تحقیق نشان داد که افرادی که میزان پایینی از اعتماد به نفس و در مقابل میزان بالایی از احساس تبعیض داشته‌اند، سازگاری بسیار کم‌تری در فرهنگ آمریکایی و هویت آمریکایی داشته‌اند.

چارچوب نظری پژوهش

در میان جامعه‌شناسان مکتب شیکاگو، این رابرت پارک[5] است که بیشترین توجه را به روابط قومی کرده و در عین حال تا اندازه زیادی از کارهای زیمل تأثیر پذیرفته است. پارک به‌طور عمده درگیر

1. Chris Kyriacou
2. Caneva
3. Molina
4. Galliher
5. Robert Ezra Park

مسائل تحرک گروهی[۱] است که در نظریه معروف وی به نام «چرخه روابط نژادی[۲]» در امتداد چشم‌انداز اکولوژی انسانی وی، خود را نشان داده است، اما تحلیل‌های وی درباره نظریات فاصله اجتماعی[۳]، تعصب گروهی[۴] و انسان حاشیه‌نشین[۵] نیز الهام گرفته از طرفداران کنش متقابل ارتجاعی است. پارک و بورگس[۶] (۱۹۹۹) و دیگر اشکال اولیه مکتب شیکاگو، روابط قومی را روابطی می‌دانند در حال توسعه، همراه الگویی نسبتاً پایدار از چرخه‌هایی که چهار مرحله مجزا از کنش متقابل گروهی را شامل می‌شوند: برخورد/ رقابت، تعارض یا تضاد، انطباق[۷] و همگون سازی. در مطالعه ساختار تحرک گروهی و الگوهای مهاجرت به شهرهای آمریکا، پارک و همکارانش این گونه بحث می‌کنند که اولین برخورد مهاجرین جدید در کلانشهر، وضعیت رقابت گروهی را بر سر «اجناس قیمتی با ارزش‌ها» به همراه می‌آورد. رقابت به‌عنوان شکلی جهانی از کنش متقابل نمادین دیده می‌شود که در سطح آگاهی فردی تا اندازه زیادی نمی‌توان آن را تشخیص داد. بر اساس نظریات پارک، افراد زمانی وارد چرخه تعارض می‌شوند که از رقابت گروه قومی آگاه می‌شوند. بر خلاف رقابت که نزاعی گروهی در تنظیم اکولوژی وسیع‌تری است، تعارض امر مشخص‌تری است: در حالی که رقابت موقعیت افراد را در اجتماع تعیین می‌کند، تعارض موقعیت آن را در جامعه مشخص و ثابت می‌کند (ملشویچ، ۱۳۹۳: ۸۶).

جایگاه[۸]، موقعیت، وابستگی متقابل اکولوژی، ویژگی‌های اجتماع هستند. تعبیت (فرمانبرداری) و ریاست (فرمانفرمایی) و کنترل، نشانه‌های متمایزی از جامعه هستند گروه‌های قومی قادرند از طریق فرایند تطبیق، بازسازی سلسله مراتب اولیه بین گروه‌های زیر دست و غالب و با تعامل مجدد یا بازتولید روابط قدرت و جایگاه بر تعارض فائق آیند. ماهیت تطبیق به گونه‌ای است که آرایش موقتی و شکننده‌ای دارد و مملو از تعارضات پنهان است. فقط در مرحله نهایی همگون سازی است که تعارضات گروه قومی را به خوبی می‌توان حل کرد. یکسان‌سازی[۹] به‌عنوان «فرایند نفوذ درونی و هم‌آمیزی[۱۰] در شخص و گروه با ایجاد حافظه، احساسات و نگرش‌هایی درباره اشخاص و یا گروه‌های دیگر و با به اشتراک گذاشتن تجارب و تاریخشان در یک زندگی فرهنگی مشترک تا با آن‌ها سهیم شوند»، تعریف می‌شود. پارک و بورگس معتقدند که فقط با توسعه چنین الگوهای فرهنگی مشترکی

1. Group Mobility
2. Race Relations Cycle
3. Social distance
4. Group Prejudice
5. Marginal Man
6. Burgess
7. Accommodation
8. Location
9. Assimilation
10. Fusion

است که همبستگی گروه قومی می‌تواند محدودیت‌های خود را نسبت به مهاجران فردی سست‌تر کند (ملشویچ، ۱۳۹۳: ۸۷).

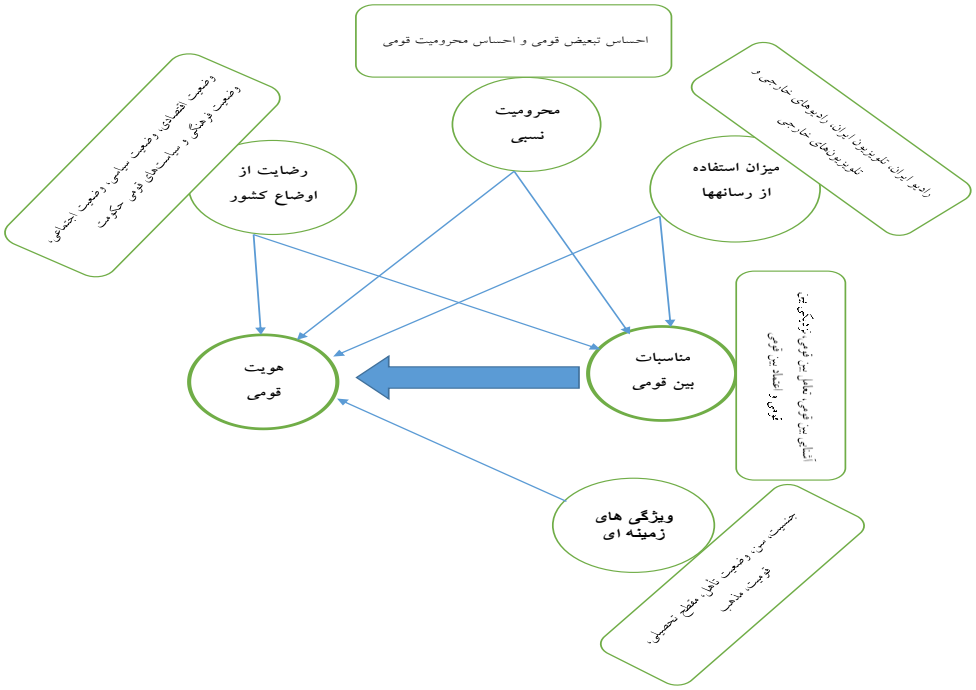
این چرخه روابط نژادی از نظر پارک (۱۹۵۰) جهانی، پیش‌رونده و برگشت‌ناپذیر است. با وجود این، چون یکسان‌سازی ایده‌آلی هنجاری است که از هر واقعیت روزمره‌ای پیشی می‌گیرد، پارک و همکارانش بیشترین توجه خود را روی سرچشمه‌های عداوت گروه قومی با نگریستن به الگوهای تعصب گروهی و فاصله اجتماعی متمرکز کرده‌اند. پارک برخلاف جنبه‌های غالب زمان وی، تعصب قومی را ویژگی یک فرد نمی‌بیند، بلکه شاخصی از روابط در حال تغییر بین گروه‌ها می‌داند. این بدین معناست که تعصب، ویژگی افراد مریض نیست، بلکه پدیده‌ای جهانی است که در روابط اجتماعی روزمره بروز می‌کند که معنای جامعه‌شناختی کامل را زمانی به دست خواهد آورد که روابط گروه قومی دچار تغییرات اجتماعی عمیقی شود. تعصب گروه قومی زمانی تقویت می‌شود که گروه زیردست این را درک کنند که واقعیت اجتماعی امری تغییرپذیر است و بنابراین سعی کنند نظم اجتماعی موجود را تغییر دهند (ملشویچ، ۱۳۹۳: ۸۸-۸۷).

تد رابرت گر[1] «گروه‌های قومی» را گروهی می‌داند که با هویت جمعی متمایز، پایدار و مشترکی تعریف می‌شوند. هویت مشترک می‌تواند بر تبار، تجارب مشترک و یا ویژگی‌های فرهنگی استوار باشد. هویت را با یکی از عناصر فوق که خود شامل رفتار و لباس سنتی، عقاید مذهبی، زبان، خصوصیت جسمانی، مل سکونت، مشاغل سنتی و تاریخ مشترک پر از رنج و درد می‌شوند، می‌توان تعریف کرد و یا چند عنصر از عناصر فوق می‌تواند در تعریف هویت هر گروه دخیل شوند (قاسمی، ۱۳۸۶: ۴۵۳). به عقیدهٔ گر، اساساً هویت قومی زمانی اهمیت پیدا می‌کند که با افراد یک گروه قومی به واسطه تعلقاتشان به آن گروه، رفتاری تبعیض‌آمیز در مقایسه با گروه‌های دیگر صورت گیرد؛ یعنی یک گروه قومی، به دلیل قومیت خود در معرض سرکوب، آزار یا محرومیت از برخی حقوق و مزایا قرار بگیرند (قاسمی، ۱۳۸۱: ۱۲۶).

رویکرد گر برای تبیین درگیری و نزاع‌ها احساس تبعیض را به‌صورت یکی از نمودهای محرومیت نسبی برای آغاز کار در نظر می‌گیرد. او سه نوع تبعیض اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را از هم تمیز می‌دهد (گر، ۱۹۶۸). «تبعیض اقتصادی» زمانی است که اعضای گروه قومی به‌صورت نظام‌مند در دسترسی به کالاها، وضعیت یا جایگاه‌های مطلوب اقتصادی در دسترس دیگران، محدود می‌شوند. «تبعیض سیاسی» گروه وقتی رخ می‌دهد که اعضای آن در اعمال حقوق سیاسی خویش یا دسترسی به منصب‌های اداری و سیاسی در مقایسه با دیگر گروه‌های جامعه، به‌صورت نظام‌مند با محدودیت روبرو شده باشند. «تبعیض فرهنگی» زمانی است که اعضای گروه در پیگیری علایق فرهنگی یا ابزار و اجرای رسوم و ارزش‌های فرهنگی خویش محدود شده باشند (قلی‌زاده، ۱۳۹۰: ۵). علت شکل‌گیری احساس محرومیت در بین اقوام، خودآگاهی قومی است. خودآگاهی پیامد فرایندهایی

1. Ted Robert Gurr

همچون مدرنیزاسیون و جهانی شدن است. نکته مهم این است که شکل‌گیری احساس محرومیت صرفاً ناشی از تبعیض نیست (یومانا تیلور[1]، ۲۰۰۸: ۲۱) و به عوامل دیگری چون سطح سواد و آگاهی، طبقه اجتماعی، تعاملات درون و برون گروهی، تبلیغات و... مرتبط است (لهم[2]، ۲۰۰۶: ۳۵).



نمودار ۱: مدل نظری پژوهش

با توجه به مدل نظری پژوهش و پیشینه تجربی، فرضیات زیر به‌عنوان فرضیات این پژوهش انتخاب شده‌اند.

- مناسبات بین قومی (آشنایی بین قومی، تعامل بین قومی، اعتماد بین قومی و نزدیکی بین قومی) با هویت قومی رابطه معناداری دارند.
- احساس محرومیت نسبی با هویت قومی رابطه معناداری دارد.
- رضایت از اوضاع کشور با هویت قومی رابطه معناداری دارد.
- میزان استفاده از رسانه‌های جمعی (خارجی و داخلی) با هویت قومی رابطه معناداری دارد.
- ویژگی‌های زمینه‌ای با هویت قومی رابطه معناداری دارند.

1. Umana- Taylor
2. Lohm

روش‌شناسی پژوهش

روش تحقیق از نوع پیمایش مقطعی است. پیمایش عبارت از جمع‌آوری اطلاعاتی است که با طرح و نقشه و به‌عنوان راهنمای عملی توصیف یا پیش‌بینی و یا به منظور تجزیه‌وتحلیل روابط بین برخی متغیرها، صورت می‌پذیرد. متغیر وابسته و برخی از متغیرهای مستقل بر اساس طیف لیکرت موردسنجش قرارگرفته‌اند. به منظور تحلیل اولیه داده‌ها از نرم‌افزار Spss22 استفاده شد. جامعه آماری در این پژوهش دانشجویان دانشگاه سیستان و بلوچستان بوده‌اند که در سال تحصیلی ۱۳۹۴-۱۳۹۳ مشغول به تحصیل بوده‌اند. حجم نمونه بر اساس فرمول کوکران ۳۰۰ نفر تعیین شد. نمونه‌گیری در تحقیق حاضر بر اساس نمونه‌گیری طبقه‌ای[1] انجام گرفت. در نمونه‌گیری طبقه‌ای، جامعه به گروه‌ها و یا طبقات مجزا تقسیم می‌شود و با استفاده از روش تصادفی از هر طبقه نمونه‌ها انتخاب می‌شوند. جامعه آماری تحقیق حاضر بر اساس دانشکده، مقطع تحصیلی و جنسیت تقسیم شده است و تعداد نمونه از هر طبقه متناسب با حجم طبقه انتخاب شده‌اند. به منظور سنجش روایی یا اعتبار ابزار تحقیق، از اعتبار ظاهری[2] استفاده شد. در این زمینه پرسش‌نامه به صاحب‌نظران داده شد تا نظرات خود را در مورد سؤالات مطرح نمایند و پس از دریافت نظر آن‌ها نسبت به اصلاح سؤالات و گویه‌ها اقدام شد. سپس پرسش‌نامه موردنظر در یک نمونه ۳۰ نفری تکمیل شد و گویه‌های که نامفهوم بودند و برای پاسخ‌گویان ابهام داشتند در متن نهایی پرسش‌نامه حذف گردیدند. به منظور سنجش پایایی پرسش‌نامه نیز از آلفای کرونباخ استفاده شده است و همه سازه‌های مورد بررسی از آلفای بالای ۰/۷ برخوردار بودند.

یافته‌های پژوهش

یافته‌های توصیفی پژوهش نشان می‌دهد که از نظر جنسیت، میزان پاسخ‌گو از هر جنس برابر بوده است. از نظر وضعیت تأهل ۲۵۰ نفر معادل ۸۳/۶ درصد مجرد و ۴۹ نفر معادل ۱۶/۴ درصد متأهل بوده‌اند. از نظر مذهب اکثریت یعنی ۷۰ درصد اهل تشیع بوده‌اند. از نظر وضعیت تحصیلی، ۶۳ درصد از تحصیلات کارشناسی، ۲۹ درصد ارشد و ۶ درصد دکترا برخوردار بوده‌اند.

1. stratified sampling
2. face validity

جدول ۱: توصیف متغیرهای زمینه‌ای

متغیر	طبقات	فراوانی	درصد
جنسیت	مرد	۱۵۰	٪۵۰/۰
	زن	۱۵۰	٪۵۰/۰
وضعت تأهل	مجرد	۲۵۰	٪۸۳/۶
	متأهل	۴۹	٪۱۶/۴
مذهب	سنی	۸۵	٪۷۱/۷
	شیعه	۲۵	٪۲۸/۳
	کارشناسی	۱۸۸	٪۶۳/۹
مقطع تحصیلی	ارشد	۸۶	٪۲۹/۳
	دکترا	۲۰	٪۶/۸

متغیرهای وابسته پژوهش حاضر هویت قومی و مناسبات بین قومی هستند. نتایج توصیفی در این ارتباط نشان می‌دهد که در متغیر آشنایی بین قومی، ۵/۷ درصد در سطح پایین و ۵۸/۶ درصد در سطح بالایی قرار داشته‌اند. در متغیر رابطه بین قومی ۱۳/۲ درصد در سطح پایین و ۴۳/۲ درصد در سطح بالایی قرار داشته‌اند؛ اما اعتماد بین قومی و نزدیکی بین قومی نسبت به سایر ابعاد مناسبات بین قومی وضعیت کاملاً متفاوتی داشته‌اند و اکثریت در سطح پایین و متوسطی قرار داشته‌اند و فقط ۱۷/۸ درصد در متغیر اعتماد بین قومی و ۱۶/۸ درصد در نزدیکی بین قومی در سطح بالایی قرار داشته‌اند. در متغیر هویت قومی اکثریت پاسخ‌گویان در هویت قومی قوی داشته‌اند (۷۳/۷ درصد) و فقط ۱/۴ درصد هویت قومی ضعیف و ۲۴/۹ درصد هویت قومی متوسطی دارا بوده‌اند.

جدول۲: توصیف متغیرهای وابسته پژوهش

	کم		متوسط		زیاد	
متغیر	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد
آشنایی با سایر اقوام	۱۷	۵/۷	۱۰۶	۳۵/۷	۱۷۴	۵۸/۶
رابطه با سایر اقوام	۳۹	۱۳/۲	۱۲۹	۴۳/۶	۱۲۸	۴۳/۲
اعتماد با سایر اقوام	۶۷	۲۲/۵	۱۷۸	۵۹/۷	۵۳	۱۷/۸
نزدیکی با سایر اقوام	۷۵	۲۵/۲	۱۷۳	۵۸/۱	۵۰	۱۶/۸
هویت قومی	۴	۱/۴	۷۰	۲۴/۹	۲۰۷	۷۳/۷

فرضیه ۱: بین مناسبات بین قومی و میزان هویت قومی پاسخ‌گویان رابطه معناداری وجود دارد.

در این پژوهش منظور از مناسبات قومی، آشنایی بین قومی، تعامل بین قومی، اعتماد بین قومی و نزدیکی بین قومی می‌باشد. چنان که در جدول زیر ملاحظه می‌فرمایید، فقط بین نزدیکی بین قومی

و هویت قومی رابطه معناداری وجود دارد و بین مناسبات قومی، آشنایی بین قومی، تعامل بین قومی با میزان هویت قومی رابطه معناداری وجود ندارد. بر این اساس می‌توان گفت که چنانچه میزان نزدیکی بین قومی بین اقوام مختلف افزایش پیدا کند، باعث افزایش پایبندی و ارتقاء گرایش نسبت به هویت قومی خواهد شد.

جدول۳: رابطه بین مناسبات بین قومی با هویت قومی

متغیر مستقل	متغیر وابسته (هویت قومی)		نتیجه
	مقدار همبستگی	سطح معناداری	
آشنایی بین قومی	۰/۰۶۲	۰/۳۰۱	رد فرضیه
تعامل بین قومی	۰/۰۸۱	۰/۱۷۶	رد فرضیه
اعتماد بین قومی	۰/۰۰۱	۰/۹۹۶	رد فرضیه
نزدیکی بین قومی	۰/۱۶۵	۰/۰۰۶	تأیید فرضیه

فرضیه ۲: بین احساس محرومیت نسبی و میزان هویت قومی پاسخ‌گویان رابطه معناداری وجود دارد. جدول شماره ۴ رابطه بین احساس محرومیت قومی و احساس تبعیض قومی با هویت قومی را نشان می‌دهد. چنان که ملاحظه می‌فرمایید، بین احساس محرومیت قومی و احساس تبعیض قومی با هویت قومی رابطه معناداری وجود دارد و جهت همبستگی هم مثبت می‌باشد؛ یعنی با افزایش میزان احساس محرومیت قومی و احساس تبعیض قومی، میزان گرایش نسبت به هویت قومی هم افزایش پیدا می‌کند و پاسخ‌گویان هویت قومی بالاتری از خود نشان می‌دهند. این رابطه هم در سطح ۰/۰۵ معنادار می‌باشد. شدت رابطه بین احساس محرومیت قومی با هویت قومی در سطح ۰/۱۶۸ و بین احساس تبعیض قومی با هویت قومی هم در سطح ۰/۱۸۰ می‌باشد.

جدول ۴: رابطه بین احساس محرومیت نسبی با هویت قومی

متغیر مستقل	متغیر وابسته (هویت قومی)		نتیجه
	مقدار همبستگی	سطح معناداری	
احساس محرومیت قومی	۰/۱۶۸	۰/۰۰۵	تأیید فرضیه
احساس تبعیض قومی	۰/۱۸۰	۰/۰۰۳	تأیید فرضیه

فرضیه ۳: بین رضایت از اوضاع کشور و میزان هویت قومی پاسخ‌گویان رابطه معناداری وجود دارد. جدول شماره ۵ رابطه بین رضایت از اوضاع کشور با هویت قومی را نشان می‌دهد. چنان که ملاحظه می‌فرمایید، از بین شاخص‌های مختلف رضایت فقط بین رضایت از اوضاع فرهنگی و رضایت از سیاست‌های قومی حکومت با هویت قومی رابطه معناداری وجود دارد و جهت همبستگی هم مثبت

می‌باشد؛ یعنی با افزایش میزان رضایت از اوضاع فرهنگی و رضایت از سیاست‌های قومی حکومت، میزان گرایش نسبت به هویت قومی هم افزایش پیدا می‌کند و پاسخ‌گویان هویت قومی بالاتری از خود نشان می‌دهند. این رابطه هم در سطح ۰/۰۵ معنادار می‌باشد. شدت رابطه بین رضایت از اوضاع فرهنگی با هویت قومی در سطح ۰/۱۵۹ و بین رضایت از سیاست‌های قومی حکومت با هویت قومی هم در سطح ۰/۱۴۲ می‌باشد.

جدول ۵: رابطه بین رضایت از اوضاع کشور با هویت قومی

متغیر مستقل	متغیر وابسته (هویت قومی)		نتیجه
	مقدار همبستگی	سطح معناداری	
وضعیت اقتصادی	۰/۰۸۰	۰/۱۸۲	رد فرضیه
وضعیت سیاسی	۰/۰۵۴	۰/۳۶۵	رد فرضیه
وضعیت اجتماعی	۰/۰۸۶	۰/۱۵۱	رد فرضیه
وضعیت فرهنگی	۰/۱۵۹	۰/۰۰۸	تأیید فرضیه
سیاست‌های قومی حکومت	۰/۱۴۲	۰/۰۰۹	تأیید فرضیه

فرضیه ۴: بین میزان استفاده از رسانه‌های جمعی و میزان هویت قومی پاسخ‌گویان رابطه معناداری وجود دارد.

جدول شماره ۶ رابطه بین میزان استفاده از رسانه‌های جمعی (خارجی و داخلی) با هویت قومی را نشان می‌دهد. چنان که ملاحظه می‌فرمایید، فقط بین میزان استفاده تلویزیون ایران و صدا و سیما کشور و هویت قومی رابطه معناداری وجود دارد و جهت همبستگی هم مثبت می‌باشد؛ یعنی هرچه برنامه‌هایی صدا و سیما از اقبال بیشتری در بین پاسخ‌گویان برخوردار باشد و پاسخ‌گویان بیشتر به تماشای این برنامه‌ها بپردازند، به تبع آن هویت قومی‌شان هم افزایش پیدا می‌کند و میزان پایبندی‌شان نسبت به مؤلفه‌های هویت قومی ارتقاء پیدا می‌کند.

جدول۶: رابطه بین استفاده از رسانه‌های جمعی با هویت قومی

متغیر مستقل	متغیر وابسته (هویت قومی)		نتیجه
	مقدار همبستگی	سطح معناداری	
رادیو ایران	۰/۱۰۰	۰/۰۹۶	رد فرضیه
تلویزیون ایران	۰/۱۵۴	۰/۰۱۰	تأیید فرضیه
رادیوهای خارجی	۰/۰۲۹	۰/۶۳۳	رد فرضیه
تلویزیون‌های خارجی	-۰/۰۰۷	۰/۹۰۷	رد فرضیه

فرضیه ۵: بین متغیرهای زمینه‌ای و هویت قومی رابطه معناداری وجود دارد.
جدول زیر در مورد مقایسه میانگین میزان هویت قومی به تفکیک جنسیت می‌باشد. مقایسه میانگین‌ها نشان می‌دهد بین جنسیت و هویت قومی رابطه معناداری وجود دارد. میزان هویت قومی زنان به مراتب قوی‌تر از هویت قومی مردان می‌باشد. این تفاوت در سطح ۰/۰۵ معنادار است.

جدول (۷) تفاوت میانگین میزان هویت قومی پاسخ‌گویان به تفکیک جنسیت

متغیر وابسته	متغیر مستقل			سطح معنی‌داری Sig
	جنسیت پاسخ‌گویان	تعداد پاسخ	میانگین	
هویت قومی	مرد	۱۳۷	۲۳/۸۸	۰/۰۱۶
	زن	۱۴۴	۲۴/۷۰	

جدول زیر در مورد مقایسه میانگین میزان هویت قومی به تفکیک وضعیت تأهل می‌باشد. مقایسه میانگین‌ها نشان می‌دهد بین وضعیت تأهل و هویت قومی تفاوت معناداری وجود دارد. میزان هویت قومی افراد مجرد به مراتب بیش از هویت قومی افراد متأهل می‌باشد. این تفاوت در سطح ۰/۰۵ معنادار است.

جدول ۸:تفاوت میانگین میزان هویت قومی پاسخ‌گویان به تفکیک وضعیت تأهل

متغیر وابسته	متغیر مستقل			سطح معنی‌داری Sig
	وضعیت تأهل	تعداد پاسخ	میانگین	
هویت قومی	مجرد	۲۳۷	۲۴/۵۶	۰/۰۲۵
	متأهل	۴۳	۲۲/۹۷	

جدول ۹ رابطه بین سن و میزان هویت قومی را نشان می‌دهد. همان‌گونه که ملاحظه می‌فرمایید، بین سن و هویت قومی رابطه معناداری وجود دارد و جهت همبستگی هم منفی می‌باشد؛ یعنی با افزایش سن، میزان هویت قومی کاهش پیدا می‌کند و بالعکس. پس با توجه به جدول زیر می‌توان گفت که در سطح معناداری (۰/۰۵) رابطه معناداری بین سن و هویت قومی وجود دارد.

جدول ۹: رابطه بین سن پاسخ‌گویان با هویت قومی

متغیر مستقل	متغیر وابسته		سن پاسخ‌گویان
هویت قومی	آزمون پیرسون	میزان همبستگی	-۰/۱۶۸
		سطح معناداری	۰/۰۰۵
		تعداد پاسخ	۲۷۴

جدول۱۰ نشان‌دهنده آن است که میانگین نمره هویت قومی پاسخ‌گویانی که در مقطع کارشناسی مشغول به تحصیل هستند، بیش از کسانی است که در سایر مقاطع تحصیل می‌کنند. میانگین نمره دانشجویان مقطع کارشناسی ارشد و دکتری با اختلاف کمی بعد از این گروه قرار می‌گیرد. سطح معناداری نشان می‌دهد که تفاوت میانگین نمره هویت قومی مقاطع تحصیلی مختلف معنادار است و فرضیه «بین مقطع تحصیلی و هویت قومی رابطه وجود دارد» تأیید می‌شود.

جدول ۱۰: تفاوت میانگین میزان هویت قومی پاسخ‌گویان به تفکیک مقطع تحصیلی

مقطع تحصیلی	تعداد	میانگین	انحراف معیار	مقدار F	سطح معناداری
کارشناسی	۱۷۵	۲۴/۹۰	۳/۹۹	۷/۵۳۹	۰/۰۰۱
کارشناسی ارشد	۸۲	۲۳/۶۷	۴/۷۶		
دکتری	۱۹	۲۱/۳۱	۳/۴۱		

همان‌گونه که در جدول زیر مشاهده می‌شود، میانگین میزان هویت قومی در قومیت‌های مختلف تفاوت معناداری دارد و پاسخ‌گویان بلوچ از هویت قومی بالاتری نسبت به سایر قومیت‌ها برخوردار بوده‌اند و پاسخ‌گویان خراسانی هویت قومی پایین‌تری نسبت به سایر قومیت‌ها داشته‌اند. سطح معناداری نشان می‌دهد که تفاوت میانگین نمره هویت قومی قومیت‌های مختلف معنادار است.

جدول ۱۱: تفاوت میانگین میزان هویت قومی پاسخ‌گویان به تفکیک قومیت

قومیت	تعداد	میانگین	انحراف معیار	مقدار F	سطح معناداری
سیستانی	۴۷	۲۳/۷۸	۴/۱۸	۴/۰۱۰	۰/۰۰۲
کرمانی	۴۷	۲۳/۵۵	۴/۲۸		
خراسانی	۴۶	۲۲/۵۲	۴/۶۳		
بلوچ	۴۵	۲۵/۸۴	۳/۷۵		
کرد	۴۸	۲۵/۰۸	۴/۱۰		
لر	۴۸	۲۵/۰۴	۳/۹۵		

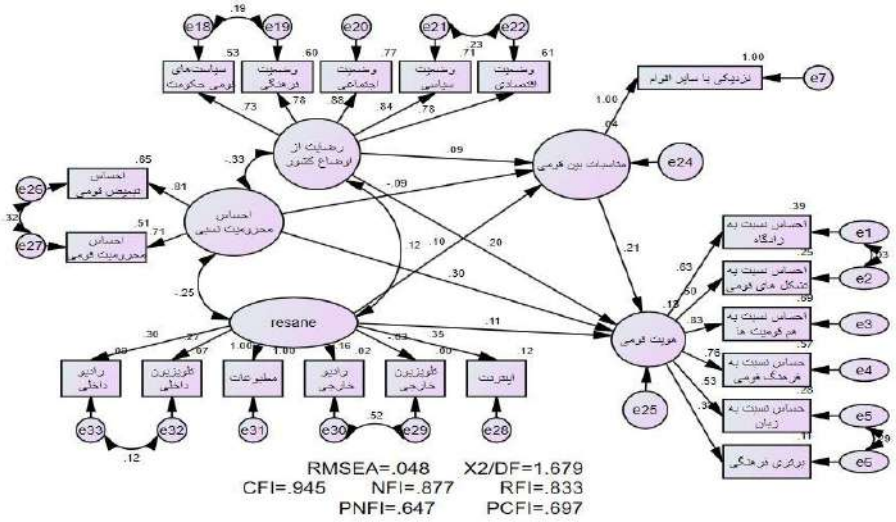
جدول زیر در مورد مقایسه میانگین میزان هویت قومی به تفکیک مذهب می‌باشد. مقایسه میانگین‌ها نشان می‌دهد بین مذهب پاسخ‌گویان و هویت قومی رابطه معناداری وجود دارد. میزان هویت قومی پاسخ‌گویان اهل سنت به مراتب بیش از پاسخ‌گویان اهل تشیع می‌باشد. این تفاوت در سطح ۰/۰۵ معنادار است.

جدول ۱۲: تفاوت میانگین میزان هویت قومی پاسخ‌گویان به تفکیک مذهب

متغیر مستقل / متغیر وابسته	مذهب	تعداد پاسخ	میانگین	سطح معنی‌داری Sig
هویت قومی	اهل سنت	۷۸	۲۵/۹۶	۰/۰۰۰
	اهل تشیع	۲۰۳	۲۳/۶۷	

هدف کلی مدل‌سازی معادلات ساختاری این است که اثبات کند یک مدل برگرفته از نظریه از نظر تفاوت بین نمونه و ماتریس کواریانس پیش‌بینی شده از مدل، دارای نزدیکی با داده‌های نمونه است (دیون[1]، ۲۰۰۸: ۳۵۵). شاخص مربع کا (CMIN/DF) به‌عنوان یکی از شاخص‌های برای قابل قبول بودن مدل است. شوماخر و لومکس مقادیر بین ۱ تا ۵ و حتی گاهی مقادیر بین ۱ تا ۳ و ۱ تا ۲ را قابل قبول دانسته‌اند (ابارشی و حسینی، ۱۳۹۱). در این مدل شاخص مربع کا بر درجه آزادی ۲/۲۳ می‌باشد که در حد قابل قبول و مناسب قرار دارد. شاخص میانگین مجذور خطاهای مدل (RMSEA) بر اساس خطاهای مدل ساخته شده و همانند شاخص کای دو، معیاری برای بد بودن مدل است. بر اساس دیدگاه مک‌کالوم، براون و شوگاوارا[2] (۱۹۹۶) اگر مقدار این شاخص کوچک‌تر از ۰/۱۰ باشد برازندگی مدل بسیار عالی است. اگر بین ۰/۱۰ و ۰/۵۰ باشد، برازندگی مدل خوب است و اگر بین ۰/۵۰ و ۰/۸۰ باشد، برازندگی مدل متوسط است. میزان این شاخص برای مدل تحقیق برابر با ۰/۱۰ می‌باشد؛ بر این اساس وضعیت برازندگی مدل در سطح بسیار عالی قرار دارد. همچنین شاخص‌ها دیگری مثل CFI و NFI و... اشاره شده است که همگی نشان از برازش مطلوب مدل دارد.

1. Dion
2. MacCallum, Brown & Sugawara



نمودار ۲: نتایج آزمون مدل مفهومی پژوهش همراه با ضرایب استاندارد

در قسمت خروجی Amos بخش دیگری از خروجی‌ها به معناداری این روابط رگرسیونی می‌پردازد که به شرح زیر است. همان‌گونه که در جدول ملاحظه می‌شود، مسیرهای مستقیم و غیرمستقیم زیادی در این مدل ترسیم شده است و برایی تأثیرگذاری بر دو متغیر مناسبات بین قومی و هویت قومی ترسیم شده‌اند. با بررسی مسیرهای تأثیرگذار بر مناسبات بین قومی، متوجه می‌شویم که به ترتیب متغیرهای استفاده از رسانه‌های جمعی (۰/۱۰۲)، احساس محرومیت (۰/۰۹۳-) و رضایت از اوضاع کشور (۰/۰۹۲) تأثیر مستقیمی بر مناسبات بین قومی دارند و از این طریق بر هویت قومی هم تأثیرگذار هستند. در مورد مسیرهای تأثیرگذار بر هویت قومی باید ذکر شود که با توجه به عدم معناداری سه بعد مناسبات بین قومی یعنی آشنایی بین قومی، تعامل بین قومی و اعتماد بین قومی این ابعاد از مدل نهایی حذف شده‌اند و برای مناسبات بین قومی فقط متغیر نزدیکی بین قومی که رابطه معناداری با هویت ملی داشته بود، در مدل نهایی با آن پرداخته شده است. در مورد تأثیر این متغیر بر میزان هویت ملی می‌توان گفت که تأثیر معناداری بر هویت ملی دارد و جهت این تأثیر مثبت می‌باشد و میزان این تأثیر برابر با ۰/۲۰۶ می‌باشد. همچنین سه متغیر یعنی احساس محرومیت نسبی (۰/۲۸۳)، رضایت از اوضاع کشور (۰/۲۱۸) و استفاده از رسانه‌های جمعی (۰/۱۳۰) تأثیر معناداری بر میزان تعلق نسبت به مؤلفه‌های هویتت قومی دارند.

جدول ۱۳: ضرایب رگرسیون روابط در مدل

مسیرها	اثر مستقیم	اثر غیرمستقیم	اثر کل	سطح معناداری
احساس محرومیت ---> مناسبات بین قومی	-۰/۰۹۳	-	-۰/۰۹۳	۰/۰۱۰
استفاده از رسانه‌های جمعی ---> مناسبات بین قومی	۰/۱۰۲	-	۰/۱۰۲	۰/۰۰۹
رضایت از اوضاع کشور ---> مناسبات بین قومی	۰/۰۹۲	-	۰/۰۹۲	۰/۰۱۰
مناسبات بین قومی (نزدیکی بین قومی) --> هویت قومی	۰/۲۰۶	-	۰/۲۰۶	۰/۰۰۰
احساس محرومیت ---> هویت قومی	۰/۳۰۲	-۰/۰۱۹	۰/۲۸۳	۰/۰۰۰
رضایت از اوضاع کشور ---> هویت قومی	۰/۱۹۹	-۰/۰۱۹	۰/۲۱۸	۰/۰۰۰
استفاده از رسانه‌های جمعی ---> هویت قومی	۰/۱۰۸	-۰/۰۲۱	۰/۱۲۹	۰/۰۰۰

بحث و نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش نشان داد که پاسخ‌گویان زن به نسبت پاسخ‌گویان مرد از هویت قومی بالاتری برخوردار هستند و این میزان در بین افراد مجرد به نسبت افراد متأهل هم بیشتر می‌باشد. همچنین بین سن و هویت قومی همبستگی معنادار معکوسی وجود داشت. مقایسه میانگین میزان هویت گروه‌های قومی نشان داد که پاسخ‌گویان بلوچ از هویت قومی بالاتری برخوردار هستند و میزان هویت قومی پاسخ‌گویان اهل سنت نسبت به اهل تشیع بالاتر بود. نتایج این پژوهش هم‌راستا با نتایج پژوهش‌های میرزایی (۱۳۹۶)، نواح و حیدری (۱۳۹۵) و کریس کیریاکو و همکاران (۲۰۱۷) می‌باشد. نتایج نشان داد که احساس محرومیت قومی و احساس محرومیت قومی همبستگی معناداری با هویت قومی دارند که نتایج این پژوهش هم‌راستا با نتایج پژوهش‌های گالیهر و همکاران (۲۰۱۱)، مولینا و همکاران (۲۰۱۵)، رئوفی و همکاران (۱۳۹۶)، قادرزاده و محمدزاده (۱۳۹۷) و کاروانی و همکاران (۱۳۹۸) می‌باشد. بین استفاده از تلویزیون ایران و هویت قومی رابطه معناداری وجود داشت که هم‌راستا با نتایج پژوهش قادرزاده و محمدزاده (۱۳۹۷) بود. بین رضایت از اوضاع فرهنگی و سیاست‌های قومی حکومت رابطه معناداری وجود داشت که با نتایج پژوهش کاروانی و همکاران (۱۳۹۸) هم‌راستا بود. بین نزدیکی بین قومی و هویت قومی همبستگی معناداری وجود داشت که با نتایج پژوهش‌ها نواح و حیدری (۱۳۹۵)، یوسفی (۱۳۸۰) هم‌راستا بود.

نتایج پژوهش در مورد مناسبات بین قومی و هویت قومی نشان داد که سه بعد مناسبات بین قومی یعنی آشنایی بین قومی، تعامل بین قومی و اعتماد بین قومی همبستگی معناداری با میزان تعلق به هویت قومی ندارند؛ یعنی میزان هویت قومی پاسخ‌گویان با میزان آشنایی افراد با گروه‌های قومی دیگر و میزان تعاملات با گروه‌های قومی دیگر رابطه معناداری ندارد و این میزان آشنایی با فرهنگ و مناسبات بین قومی دیگر گروه‌های قومی و میزان تعاملات اجتماعی کم یا زیاد با سایر گروه‌های قومی، میزان تعلق به هویت قومی را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد و فقط نزدیکی بین قومی در

پاسخ‌گویان نسبت به سایر گروه‌های قومی دیگر بر میزان هویت قومی تأثیر معناداری دارد. اگر این نزدیکی بین قومی با سایر گروه‌های قومی دیگر افزایش پیدا کند، به تبع آن تعلق فرد نسبت به مؤلفه‌های هویت قومی خودش هم افزایش پیدا می‌کند و میزان تعلق و پای‌بندی فرد را نسبت به مؤلفه‌های هویت قومی افزایش می‌دهد. یوسفی (۱۳۸۰) نیز به همین نتیجه رسیده بوده است؛ بر این اساس با نتایج این پژوهش هم‌راستا می‌باشد. بر اساس نظریه پارک و نتایج پژوهش می‌توان گفت مناسبات بین قومی در ایران در سطح رقابت بین قومی و در سطح تعارض بین قومی قرار دارند. از نظر پارک رقابت به‌عنوان شکلی جهانی از کنش متقابل نمادین دیده می‌شود که در سطح آگاهی فردی تا اندازه زیادی نمی‌توان آن را تشخیص داد. همچنین از نظر پارک، افراد زمانی وارد چرخه تعارض می‌شوند که از رقابت گروه قومی آگاه می‌شوند. بر این اساس می‌توان گفت با توجه به ظهور رسانه‌هایی جمعی متعدد و با توجه به گستردگی و همه‌گیری این رسانه‌ها، آگاهی قومی در گروه‌های قومی تسریع شده است و از حقوق و مزایایی خود و از انواع محرومیت‌های خود اطلاعات کافی و وافی دارند و در صورت سوء تدبیر و مدیریت ناکارآمد می‌تواند تعارضات بین قومی را افزایش دهد و طبق نظر پارک نوعی تعصب گروهی شکل گیرد که این منجر به تحرکات مثبت و منفی زیادی در بین این گروه‌های قومی می‌شود و مانعی اساسی برای یکپارچگی ملی خواهد شد.

بر اساس نتایج این پژوهش، ارتباط معناداری بین احساس محرومیت نسبی و رضایت از اوضاع کشور به خصوص اوضاع فرهنگی و سیاست‌های فرهنگی حکومت در مورد اقوام با هویت قومی و مناسبات بین قومی وجود دارد؛ بدین معنا که با افزایش احساس یا تجربه محرومیت گروه‌های قومی در مقایسه با دیگران، هویت قومی و مناسبات بین قومی آن‌ها کاهش می‌یابد و در نتیجه ارتباطات بین قومی واگرایانه‌ای شکل می‌گیرد. محرومیت نسبی به معنای کمبودی است که شخص با مقایسه شرایط اقتصادی خود با دیگران درک یا احساس می‌کند؛ بنابراین احساس محرومیت نسبی، متفاوت از فقر است و هنگامی بروز می‌کند که فرد خود را با دیگران مقایسه کند؛ بنابراین برنامه‌ریزان و سیاست‌گذاران جامعه می‌بایست برای کاهش محرومیت‌ها و افزایش رضایت از اوضاع کشور در جنبه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و... تلاش کنند. در نتیجه فراهم کردن حقوق و مزایای برابر برای اموری که از وضعیت یکسانی برخوردارند، ممکن است احساس محرومیت نسبی را بسیار کاهش دهد و به گسترش مناسباتت بین قومی در جامعه کمک کند.

پس طبق نظریه محرومیت نسبی تد رابرت گر و بر اساس تأثیر معنادار احساس محرومیت نسبی و رضایت از اوضاع کشور با دو متغیر مناسبات بین قومی و هویت قومی می‌توان گفت که این نظریه به‌عنوان برداشت بازیگران از وجود فاصله، تعارض و حتی تضاد میان انتظارات یا توقعات و توانایی‌های ارزشی انسان تعریف می‌شود. منظور از توقعات ارزشی اشاره به آن دسته یا سطح مطلوب‌هاست که فرد یا گروه قومی خود را شایسته به دست آوردن یا حفظ آن‌ها می‌داند. در این رابطه، نظر به مواردی معطوف است که فرد یا گروه قومی احساس می‌کند که بر اساس جایگاه و پتانسیل‌هایی که

در خود می‌بیند، لیاقت داشتن دسته‌ای از ارزش‌ها را دارد که از آن محروم است. توقعات ارزشی به تناسب گروه‌های اجتماعی متفاوت است. در حوزه سیاسی، توقعات ارزشی شامل دسترسی به مناصب سیاسی، برابری سیاسی با دیگر گروه‌های جامعه، رعایت کرامت انسانی، وجود آزادی‌ها، بازخواست‌پذیری مسئولان و...، در حوزه اقتصادی شامل دسترسی به مسکن، خودرو، تفریحات، رفاه اقتصادی و امنیت اقتصادی و کاری مناسب و در حوزه اجتماعی شامل برخورداری از شأن اجتماعی، احترام و مورد قبول جامعه قرار گرفتن، کسب شأن مناسب با شغل و... است. بر اساس نظریه محرومیت نسبی، واگرایی قومی و عدم مناسبات بین قومی هنگامی صورت می‌گیرد که این گروه‌های قومی به این نتیجه برسند که بنا به دلایلی از امکانات موجود یا آنچه مورد انتظارشان است، کمتر از آنچه حق آن‌هاست، دریافت می‌کنند. از این رو، برای دست یافتن به حقوق و منافع بیشتر یا تسکین سرخوردگی ناشی از محرومیت، به پرخاشگری و خشونت سیاسی متوسل می‌شوند. مسأله تبعیض و محرومیت یک جنبه عینی دارد و یک جنبه ذهنی، اگر وجود تبعیض در شکل‌گیری بحران‌های قوم پایه مهم ارزیابی گردد، مسأله احساس تبعیض و محرومیت نیز دارای اهمیت قابل‌توجهی خواهد بود. احساس تبعیض باعث افزایش انتظارات افراد جامعه قومی و بعد افزایش احساس محرومیت نسبی می‌گردد؛ افزایش این دو عامل نیز منجر به تقویت هویت قومی و گرایش به واگرایی قومی می‌شود و در ضمن احساس تبعیض و محرومیت با احساس شهروند درجه دو بودن و اقلیت بودن ارتباط مستقیمی دارد. در شکل‌گیری و ظهور این نوع احساسات، رسانه‌های جمعی نقش زیادی دارند که در این پژوهش با توجه به سطح همبستگی، رسانه ملی نقش پررنگی‌تری می‌تواند داشته باشد.

بر این اساس می‌توان گفت که یکی از اصلی‌ترین مسائلی که جامعه با آن روبرو است، مربوط به تعاملات و نحوه ارتباط بین اقوام و اجتماعات قومی در کشور می‌باشد. این مسأله به این صورت است که اجتماعات و گروه‌های قومی چگونه باید با یکدیگر تعامل داشته باشند تا میزان همسازی بین اقوام در این کشور بهبود پیدا کند. بر این اساس می‌توان گفت که انسجام و یکپارچگی ملی که نتیجه همسازی بالا بین قومی می‌باشد، چنین جوامعی از یک سو متأثر از کمّ و کیف روابط بین گروه‌های قومی و از سوی دیگر متأثر از دیدگاه‌های دولت-ملت در مورد گره‌های قومی و قدرت گروه‌های قومی در بدنه قدرت می‌باشد. در هر دو حالت فوق، اگر استراتژی‌های مطلوبی به کار گرفته شود، انسجام و یکپارچگی ملی حاصل می‌گردد و در صورتی که تدبیر لازم در مورد همسازی و اجتماعات قومی اندیشیده نشود، در هر دو این حالت، انسجام و یکپارچگی ملی با تهدیدهای زیادی روبرو می‌شود.

بر اساس نتایج پژوهش می‌توان پیشنهادهایی ارائه کرد که این پیشنهادها و راهبردها می‌توانند مناسبات بین قومی را بین گروه‌های قومی در ایران افزایش دهد و انسجام و یکپارچگی ملی را تسریع بخشد. یکی از مواردی که حتماً باید تأمل بیشتری در آن صورت گیرد اصلاح مناسبات دولت مرکزی با گروه‌های قومی و مناطقی که این گروه‌های قومی در آن‌ها زیست می‌کنند از طریق ایجاد و توسعه

روابط و تعاملات مثبت بین اقوام مختلف ایرانی می‌باشد که این موضوع می‌تواند به تقویت همبستگی ملی و همسو کردن منافع قومی با منافع ملی کمک کند. همچنین می‌توان به این موضوع اشاره کرد که باید نوعی تبعیض مثبت در مورد گروه‌های قومی که احساس محرومیت دارند، شکل گیرد و نگاه ویژه‌تر و با حساسیت بیشتری نسبت به این گروه‌های قومی صورت گیرد. همچنین می‌توان به رفع و کاهش نابرابری‌ها و تبعیض‌های موجود میان گروه‌های قومی (توزیع ناعادلانه منابع و فرصت‌ها) اشاره کرد که این راهبرد هم باعث کاهش ادراک احساس محرومیت می‌شود و به تبع آن مناسبات بین قومی را تقویت می‌کند. یکی دیگر از پیشنهادها و راهبردهای پژوهش شناخت نیازها و توجه به مطالبات گروه‌های مختلف قومی در کشور می‌باشد که این شناخت باعث پاسخ‌دهی منطقی به این نیازها و مطالبات می‌شود و تعامل اجتماعی گروه‌های قومی را با دولت مرکزی تقویت می‌نماید.

منابع

ابارشی، احمد و حسینی، سیدیعقوب (۱۳۹۱). *مدل‌سازی معادلات ساختاری*. تهران: انتشارات جامعه شناسان.

احمدلو، حبیب (۱۳۸۱). *بررسی رابطه میزان هویت ملی و هویت قومی در بین جوانان تبریز. پایان‌نامه کارشناسی ارشد*، دانشگاه تربیت مدرس.

امیرکافی، مهدی و حاجیانی، ابراهیم (۱۳۹۱). نسبت هویت قومی و ملی در جامعه چندقومیتی ایران. *فصل‌نامه راهبرد*، دوره بیستم، شماره شصت و شش، ۱۴۶-۱۱۷.

ایزدی، جهانبخش و مطهری، مصطفی (۱۳۹۷). جدال هویتی گفتمان‌های توسعه در تاریخ معاصر ایران. *فصل‌نامه سیاست*، دوره چهل و هشتم، شماره چهار، ۸۷۰-۸۵۳.

برتون، رولان (۱۳۸۰). *قوم‌شناسی سیاسی*. ترجمه: ناصر فکوهی. تهران: نشر نی.

بهشتی، سید صمد و حقمرادی، محمد (۱۳۹۶). احساس تعلق به ایران در میان اقوام ایرانی. *جامعه‌شناسی کاربردی*، دوره بیست و هشتم، شماره ۳، ۶۴-۲۵.

چلبی، مسعود (۱۳۷۸). *هویت های قومی و رابطهٔ آن با هویت ملی در ایران*. تهران: دفتر امور اجتماعی وزارت کشور.

جلایی پور، حمیدرضا و نظرعباسی، صدیقه (۱۳۹۱). ناسیونالیسم قومی و عوامل مؤثر بر آن (مورد مطالعه: دانشجویان ترکمن استان گلستان). *فصل‌نامه مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران*، دوره اول، شماره یک، ۱۴۳-۱۱۹.

حامدی نژاد، آرمین و مسجدی زاده، نیلوفر (۱۳۹۶). بررسی استراتژی‌های مبارزه و مقاومت فرهنگی گروه‌های اجتماعی فرودست در برابر سیاست‌های فرهنگی اقتدارگرایانه حکومت پهلوی: با تأکید بر مفهوم هراس اخلاقی. *فصل‌نامه مطالعات جامعه شناختی*، دوره بیست و چهارم، شماره یک، ۱۲۵-۱۴۷.

حسین بر، محمدعثمان (۱۳۸۵). *هویت جمعی و نگرش به دموکراسی در ایران*. رساله دکترای جامعه شناسی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی.

رئوفی، میترا، تاج الدین، محمد باقر و مشهدی میقانی، ژیلا (۱۳۹۶). تحلیل جامعه شناختی گرایش به هویت ملی و هویت قومی با تأکید بر احساس محرومیت نسبی دربین جوانان شهر ایلام. *مجله مطالعات اجتماعی*

ایران، دوره پانزدهم، شماره دو، ۲۴-۵.
عبداللهی، محمد و بر، محمدعثمان (۱۳۸۱). گرایش دانشجویان بلوچ به هویت ملی در ایران. *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره چهارم، شماره چهار،، ۱۲۶-۱۰۱.
عیوضی، محمدرحیم و دشتی، فرزانه (۱۳۹۶). شناسایی و اولویت‌بندی شاخص‌های مؤثر در ارتقاء همگرایی اقوام ایرانی در عصر جهانی شدن. *فصل‌نامه علمی پژوهشی مطالعات بین رشته‌ای دانش راهبردی*، دوره هفتم، شماره بیست و شش، ۱۳۲-۱۰۹.
فرهمند، مهناز و نجفی، کبری (۱۳۹۷). بررسی عوامل مؤثر بر منازعات بین‌قومی لک و لر در شهر خرم‌آباد. *پژوهش‌های راهبردی امنیت و نظم اجتماعی*، دوره هفتم، شماره یک، ۶۴-۴۳.
قادرزاده، امید و محمدزاده، حسین (۱۳۹۷). مطالعه پیمایشی هویت‌طلبی قومی و سیاسی‌شدن قومیت کردهای ایران. *فصل‌نامه پژوهش‌های راهبردی مسائل اجتماعی ایران*، دوره هفتم، شماره یک، ۴۲-۱۹.
قاسمی، محمدعلی (۱۳۸۶). تد رابرت گر و روش نوین مطالعه جنبش‌های قومی. *فصل‌نامه مطالعات راهبردی*، دوره دهم، شماره سه، ۴۵۱-۴۷۹.
قاسمی، محمدعلی (۱۳۸۱). درآمدی بر پیدایش مسائل قومی در جهان سوم. *فصل‌نامه مطالعات راهبردی*، دوره پنجم، شماره یک،۱۳۴-۱۲۳.
قلی زاده، ابراهیم (۱۳۹۰). رابطه احساس محرومیت نسبی با هویت قومی (مطالعه موردی: جمعیت بلوچ شهر زاهدان). *پژوهش‌های دانش زمین*، دوره دوم، شماره پنج، ۱۴-۱.
کاروانی، عبدالطیف و همکاران (۱۳۹۸). کاوش کیفی فرایندهای برساخت هویت اجتماعی در میان دانشجویان بلوچ: به‌سوی نظریه‌ای زمینه‌ای. *فصل‌نامه مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران*، دوره هشتم، شماره یک، ۸۵-۵۹.
کیانپور، مسعود و ناصری، لیدا (۱۳۹۴). تحلیل مضمون تفکرات قالبی نسبت به قومیت‌ها. *فصل‌نامه جامعه‌شناسی کاربردی*، دوره بیست و پنجم، شماره پنج و هشت، ۷۶-۵۹.
گلشن، صیاد، سیف‌اللهی، سیف‌اله و محسنی تبریزی، علیرضا (۱۳۹۷). بررسی گونه‌های تعامل اجتماعی میان گروه‌های قومی در ایران: مورد مطالعه گروه‌های قومی استان آذربایجان غربی. *مطالعات جامعه شناسی*، دوره دهم، شماره چهل، ۴۷-۲۹.
مقصودی، مجتبی (۱۳۹۷). سنجش هویت جمعی ایرانیان؛ با تأکید بر همبستگی اجتماعی. *فصل‌نامه مطالعات ملی*، دوره نوزدهم، شماره سه، ۴۶-۲۳.
ملشویچ، سینشا (۱۳۹۳). *جامعه‌شناسی قومیت*. ترجمه: رشید احمدرش، جعفر احمدی و کامل احمدی. تهران: انتشارات جامعه شناسان
میرزایی، سید آیت الله (۱۳۹۶). ناسیونالیسم و قومیت در ایران، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره هیجدهم، شماره یک، ۶۸-۳۲.
نادری، احمد و همکاران (۱۳۹۷). تأملی در آرایش نیروهای اجتماعی و تحول گفتمان‌های هویت قومی در بلوچستان ایران. *فصل‌نامه تحقیقات فرهنگی ایران*، دوره پانزدهم، شماره سه، ۱۰۲-۶۹.
نواح، عبدالرضا و حیدری، خیری (۱۳۹۵). بررسی هویت قومی و تأثیر آن براحساس طرد اجتماعی (مورد مطالعه: عرب‌های شهر اهواز). *مجله راهبرد اجتماعی و فرهنگی*، دوره پنجم، شماره هیجدهم،۸۴-۵۹.

نیکدل، فریبرز و پیراسته‌مطلق، علی اکبر (۱۳۹۴). خشم صفت حالت و شیوه‌های کنترل خشم و گرایش افراد به نزاع دسته‌جمعی، پژوهش‌های راهبردی امنیت و نظم اجتماعی، دوره چهارم، شماره یک، ۱۳۰-۱۱۷.

یوسفی، علی و اصغرپور ماسوله، احمدرضا (۱۳۸۸). قوم‌مداری و اثر آن بر روابط بین قومی درایران. *دانش‌نامه علوم اجتماعی*، دوره اول، شماره یک، ۱۴۴-۱۲۵.

یوسفی، علی (۱۳۸۰). روابط بین قومی و تاثیر آن بر هویت اقوام درایران. *فصل‌نامه مطالعات ملی*، دوره دوم، شماره یک، ۲۹-۱.

Byrne, B. M. (2001), *Structural Equation Modeling with AMOS: Basic Concepts, Applications and Programming*, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Inc.

Caneva, E. (2017). Identity processes in the global era: the case of young immigrants living in Italy. *Journal of Youth Studies*, 20 (1), 79-93.

Chafetz, Glenn, Frankel Benjamin & Michael Spirtaz (1999) *Origins of National Interests*, Routledge.DOI: 10.1177/0270467610380009

Fox, J. (2001). Patterns of discrimination, grievances and political activity among Europe's Roma: a cross-sectional analysis. *JEMIE*, 1.

Galliher, R. V. Jones, M. D. & Dahl, A. (2011). Concurrent and longitudinal effects of ethnic identity and experiences of discrimination on psychosocial adjustment of Navajo adolescents. *Developmental psychology*, *47* (2), 509.

Gurr, T. (1968). A causal model of civil strife: A comparative analysis using new indices. *American political science review*, 62 (4), 1104-1124.

Kyriacou, C. Szczepek Reed, B. Said, F. & Davies, I. (2017). British Muslim university students' perceptions of Prevent and its impact on their sense of identity. Education, *Citizenship and Social Justice*, 1746197916688918.

Lohm, D (2006). *What is an Australian?Perception of Australianess among Young Aduils Raised in an Outer Eastern Suburb of Melmourne*, Monash University

Malešević, Siniša and Mark Haugaard (2002). *Making Sense of Collectivity: Ethnicity, Nationalism and Globalisation*, Pluto Pr.

MacCallum, R. C. Brown, M. W. & Sugawara, H. M. (1996). Power analysis and determination of sample size for covariance structure modeling. Psychological Methods, 1 (2), 130-149.

Molina, L. E. Phillips, N. L. & Sidanius, J. (2015). National and ethnic identity in the face of discrimination: Ethnic minority and majority perspectives. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, *21* (2), 225.

Park, R. E. & Burgess, E. W. (1999). *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago: University of Chicago Press.

Turner, T. (2003)"*Class Projects, Social Consciousness, and the Contradictions of 'Globalization*", in: J. Friedman (Ed.), Globalization, the State, and Violence. Walnut Creek: AltaMira Press.

Umana- Taylor, A. J (2008), "A Longitudinal Examination Of LationAdoleescents Ethnic Identity, Coping With Discrimination, and SelfEsteem", *Journal of Adolescence*, 28 (1): 16-50.

مدرنیته، جهانی شدن و چالش‌های بحران هویت ایرانیان

علی ناز لطفی[1]

چکیده

ایرانیان از دیرباز دارای فرهنگ و تمدن پیشرو و مقبول بودند. این هویت در دو قرن گذشته تحت تأثیر فرهنگ مغرب زمین قرار گرفته است؛ به گونه‌ای که دستخوش دل‌مشغولی و چالش‌های زیادی شده است. ضمن این که تجدد یک واقعیت است و بسیاری از کشورها، از جمله ایران را در زمینه‌های حقوق فردی، قانون‌گرایی، اعتدال، آزادی معقول، عقلانیت، معرفت و ... تحت تأثیر خود قرار داده است. در این راستا جامعهٔ ایرانی اسلامی با دو مسأله مواجه بوده و هست؛ از یک سو پذیرش بخش‌هایی از مدرنیته و از سوی دیگر حفظ هویت خویشتن خویش. لذا تعامل مطلوب بین این دو لازم و ضروری است، تا ضمن حفظ فرهنگ و هویت خویش از مزایای تجدد بهره‌مند شود. هدف این پژوهش تبیین داشته‌های فرهنگی ایرانی اسلامی در مصاف با بخش‌های غیردینی و مغایر با سنت ایرانی اسلامی مدرنیته است. سؤال پژوهش نیز عبارت است از این که داشته‌های فرهنگی-تمدنی ایرانی چگونه می‌تواند ضمن اخذ علم و ابزار جدید، خود را در برابر بخش‌های مغایر با ارزش‌های دینی و سنتی بیمه نماید؟ پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و کتابخانه‌ای انجام شده و نتایج نشان می‌دهد ایرانیان با اتخاذ روش‌های منطقی ایمانی و فرهنگی گذشته خویش می‌توانند ضمن بهره‌مندی از نکات مثبت تجدد، هویت خود را نیز حفظ نمایند؛ زیرا داشته‌های فرهنگی ایرانی اسلامی قادر است بحران‌های عمیق و فراگیر تجدد را رفع و دفع نماید.

واژگان کلیدی: هویت ایرانی، مدرنیته، عقلانیت، فرهنگ اسلامی.

مقدمه

ایرانیان در برخی از مقاطع تاریخی با مشکلات و چالش‌های سهمگینی مواجه بوده‌اند؛ به‌گونه‌ای که در ابتدا قدرت فرهنگی خود از دست دادند، ولی به مرور توانستند هویت خویش را احیا نمایند. این مقاطع به شرح زیر قابل بیان است:

---

۱. مدرس دانشگاه گروه معارف و فعال سیاسی-فرهنگی.

۱- در انتهای دوره پایانی هخامنشیان رخ داد و اسکندر مقدونی بین سال‌های ۳۲۶ تا ۳۲۳ قبل از میلاد مسیح، ایران را شکست داد و قریب هشتاد سال سلوکیان با فرهنگ هلنیستی (یونانی معابی) از سال ۳۱۲ تا۲۵۰ قبل میلاد بر آن‌ها حکمرانی کردند (حسن پیرنیا، عباس اقبال، ۱۳۸۰: ۱۳۹-۱۴۰). ولی اشکانیان توانستند سلوکیان را شکست داده و فرهنگ-تمدن پارتی را حاکم کنند.

۲- مرحله بعدی حمله اعراب مسلمان به ایران بود. اعراب مسلمان بین سال‌های ۱۳ تا ۳۰ هجری قمری ایران را تصرف کردند و ایرانیان، اسلام را به‌مثابه گم‌شده خویش پذیرفتند و قرن‌ها برای غنای آن تلاش کردند و قوم غالب در فرهنگ و تمدن‌سازی بودند، ولی عرب نشدند. طولی نکشید که ایرانیان سکان بسیاری از موضوعات علمی، هنری، فرهنگی، تمدنی، تاریخی، فلسفی را در دست گرفتند. دکتر زرین‌کوب می‌نویسد: «فتح اسلامی البته با جنگ حاصل شد، اما نشر اسلام در بین کشورهای فتح‌شده به زور و جنگ نبود؛ خاصه در جاهایی که مردم از نظر اسلام اهل کتاب بودند یا در ردیف آن یهود، نصارا، مجوس و صابئین» (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۱).

۳- مرحله سوم حمله مغول به ایران بود. این بار برخلاف دفعات قبل، مهاجم از شرق حمله کرد و حاکمیت قوم ترک[1] و تاتار از سال ۶۱۶ تا ۹۰۷ ه.ق بر ایران به درازا کشید. این بار نیز غلبه با فرهنگ ایرانی اسلامی بود؛ به‌گونه‌ای که بسیاری ار مغولان مسلمان شدند.

۴- هجوم تیمور لنگ به سرزمین‌های ایران یکی دیگر از تهاجمات سهمگین و ویران‌کننده به این مرز و بوم بود که خسارت زیادی به جامعه، فرهنگ، آثار تمدنی، روان مردم، دانشمندان و... وارد کرد. ولی با ابتکار افراد توانا و خلاق و با همکاری فرزندان و نوادگان تیمور، ایران اسلامی توانست فرهنگ و تمدن خویش را باز یابد.

۵- مرحله پنجم در دو قرن اخیر است که ایرانیان با فرهنگ و تمدن پیشرفته مغرب زمین مواجه شده‌اند. آنچه بیشتر دل‌مشغولی ایرانیان را در این زمان معطوف کرده از یک سو تجددخواهی بخشی از جامعه است که در ابتدا بیشتر بین دانشگاه و خاندان حاکم در دورهٔ قاجار، پهلوی ظهور و بروز کرد و در ۵۰ سال گذشته به کل جامعه سرایت کرد و از سوی دیگر دغدغه حفظ و حراست از هویت و فرهنگ ایرانی اسلامی بین اقشار مذهبی و سنتی است. تجدد- مدرنیته ابعاد زیادی از زندگی ایرانیان را درنوریده است. این بار برخلاف دفعات قبل با لشکر بر ما نتاختند، بلکه به‌تدریج در قلب، دل، ضمیر و هستی ما نفوذ کردند و ایرانیان به این نتیجه رسیدند که باید مدرنیته را به‌عنوان بخشی از زندگی خود بپذیرند. ولی دیری نپایید که تجدد به معلم بدل شد و ما متعلم.

---

۱. البته بعد از پایان سلسله‌های سامانیان و آل بویه در قرن چهارم هجری قمری تا حمله مغول‌ها، عمدتاً ترک‌ها از قبیل غزنویان، سلجوقیان و خوارزمشاهیان بر ایران حاکم بودند، ولی کارهای تمدنی و فرهنگی در دست ایرانیان بود و ترکان حاکم و مرد شمشیر بودند.

این مقاله روی دو مسأله یعنی داشته‌های «هویتی و فرهنگی» ایرانی اسلامی در مواجهه با بخش‌های ضد ارزشی تجدد و «ضعف‌ها، مشکلات و چالش‌های تجدد و فرهنگ غربی» جهت اعتلای انسان، متمرکز است. تجدد به ذاته مذموم نیست، ولی برخی رویکردها و دستورها، عملکردها با ارزش‌های فطری انسان، باورهای دینی (اخلاق فردی)، استحکام خانواده (تدبیر منزل)- جامعه، حکومت و سیاست اسلامی در تضاد می‌باشد.

سؤال اصلی پژوهش عبارت است از این که ایرانیان چگونه می‌توانند ضمن اخذ علم، تکنیک، فناوری و... از غرب و شرق در این تحول مهم و تغییرات سریع، سهیم باشند، به گونه‌ای که فرهنگ و تمدن خویش را بازسازی و نوسازی نمایند و استحاله نشوند؟

سؤال فرعی پژوهش نیز عبارت است از این که آیا همچنان که روح ایرانی و اسلامی در مراحل قبل ضمن اخذ حِکمت و هویت انسانی- ایمانی از دیگر ملت‌ها (یونانیان، اعراب مسلمان، ترک‌ها وتاتارها) به‌تدریج موفق به بازتجدد هویت خویش شد، در مواجهه با تجدد و دگردیسی اخیر این توانایی‌ها را دارد؟

در این تحقیق ابتدا هویت، سنت و تجدد تعریف شده و سپس داشته‌های فرهنگی- تمدنی ایرانی اسلامی در مصاف با تجدد مورد بررسی قرار گرفته و برخی از آثار و پیامدهای غیر فطری، فسادآور، خانمان‌سوز و استحاله‌کنندهٔ انسانیت مورد توجه قرار می‌گیرد.

پیشینه جدال سنت و مدرنیته در ایران

واقعیت این است که در۱۵۰ سال گذشته که ایرانیان با مدرنیته آشنا شدند یک جدال تاریخی، فرهنگی-تمدنی، سیاسی بین این دو خاستگاه، جغرافیایی، تمدنی و ملی شروع شد و ده‌ها نفر در این جدال نفس‌گیر وارد گود شده‌اند؛ حوزه‌های معرفت‌شناسی از یک منظر، محققان تاریخ سیاسی از منظر دیگر، کنشگران اجتماعی با ادبیات دیگر و... هر یک به فراخور حال خود دست به بررسی و تحلیل زده‌اند. از جمله صادق زیباکلام با کتاب «ما چگونه ما شدیم، سنت و مدرنیته» و کاظم علمداری با کتاب «چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت»، فریدیها، محمد برقعی و... ده‌ها کتاب و مقاله در این خصوص نوشته‌اند. وجه اشتراک همه آن‌ها این است که نه سنت به‌عنوان جریانی اصیل، ملی، قشری، مرتجع و... فاقد عیب و ایراد است و نه مدرنیته به‌عنوان یک جریان وابسته، غرب‌گرا، مشکوک، التقاطی، تقلیدی، نفوذی و... است و مطلقاً باید کنار گذاشته شود؛ بلکه هر دو اصل (سنت و مدرن) دارای حسن و عیب می‌باشند که باید مورد پژوهش قرار گیرند و نقاط حسن هر دو با هم جمع شود تا ایران در آینده‌ای نه‌چندان دور به آن افق فرهنگی، تاریخی، تمدنی خود نائل گردد. ایرانیان در هیچ دورهٔ تاریخی به اندازهٔ یکصد سال گذشته پیشرفت نکرده‌اند که این پیشرفت‌ها در بسیاری از جهات مدیون مدرنیته و تکنولوژی بوده است. لذا برای حفظ اصالت هویتی خویش می‌توانند با بهره‌گیری از سنت و تجدد، اصالت فطری و فضیلتی خویش را نیز حفظ نمایند؛ زیرا

ماهیت تجدد و نوآوری پلید نیست، بلکه همان رهنمودهای شریعت و سنت می‌باشد که توسط عده‌ای به بی‌راهه هدایت شده است.

الف) چیستی سنُت

انسان بدون گذشته، ریشه نخواهد داشت و بدون آینده، افق ندارد. از طرفی همه گذشته مطلوب نبوده و گسست از آن امکان‌پذیر نیست و همچنان که همه دستاوردهای حال و آینده نیز مطلوب نیست.

ایرانیان سه تقویم ایرانی، اسلامی و تجدد دارند و مجموعه‌ای از این سه تقویم اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی به‌عنوان سرمشق و در تار و پود این سرزمین ساری و جاری است و حذف هیچ کدام امکان ندارد. سنت در زبان فارسی معادلی برای واژهٔ tradition است و دال بر نوعی حرکت و سیالیت است و به معنای روش، سنن، شیوه، آداب، رسوم، آئین، طریقه، سیرت، سرشت، میراث گذشتگان، تقریر، سخن و کردار می‌باشد (عمید، ۱۳۸۵: ۸۰۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۳). طبرسی (متوفای ۵۴۸ هـ.ق) در مجمع البیان می‌نویسد: «سنت، طریقه و سیره، نظایر یکدیگرند» (طبرسی، ۱۳۸۶: ۵۴۲). داشته‌های فرهنگی -هویتی ایران اسلامی در این زمان دارای سه خاستگاه، خوانش و مطالبه است و هرکدام ده‌ها زیرمجموعه دارد؛ این سه عبارتند از: ۱- سپهر تمدنی ایرانی یعنی زبان فارسی، تاریخ ایران، مفهوم ایرانی[1]، سیاست، اجتماع، فرهنگ و رفتار عمومی. ۲- دستورات اسلام شامل قران، مجموعهٔ اقوال و افعال پیامبر اسلام (ص) و ائمهٔ معصومین، فقه، اصول، حدیث، تقریر، اخلاق، فلسفه، تمدن - فرهنگ و رجال. ۳- پیشرفت‌های عصر جدید شامل معماری، تکنولوژی، دانشگاه، صنعت. این سه از یک طرف در هم ادغام شده و قابل تفکیک نیست و از طرفی امکان حذف و کنار گذاشتن هیچ‌کدام وجود ندارد. لذا باید نکات منفی هر سه منبع استخراج و به مرور کم‌رنگ کرد و نکات مثبت و تمدن‌زای آن‌ها، برجسته شود.

ب) چیستی تجدد و مدرنیته

تجدّد یعنی نوگرایی، مدرن، آنچه جدید، نو، امروزی و معاصر است. فرهنگ لغت آکسفورد اصطلاح مدرنیسم را به‌عنوان «نماد اندیشه کارآمد» و شیوه‌های نوینی به کار برده که جایگزین اندیشه‌ها و شیوه‌های سنتی گردیده و همهٔ زمینه‌های زندگی فردی و اجتماعی انسان غربی را در بر گرفته است» (فرهنگ لغت آکسفورد، ذیل واژه modernism). لذا مدرنیته عصر جدیدی است که در آن تفکر بشر، مدرن شد و نسبت به هستی، نگرش جدیدی شکل گرفت که عوامل گوناگونی از جمله مسائل دینی، علمی، سیاسی و اقتصادی در شکل‌گیری آن دخیل بوده و از نظر تاریخی از

۱- برای ایرانیان واژه ایران به عنوان یک «فکر»، معنای بزرگی، نجابت، شرافت، نژاد، اصالت و... را القا می‌کند (رجایی، ۱۳۸۲: ۷۵)

رنسانس آغاز شده و با پیروزی انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹م) و ایده‌آلیسم آلمانی به‌عنوان گفتار کلیدی غرب پذیرفته شده و به‌تدریج جهانی شده است. در قرن بیستم تعدادی از جوامع غیر اروپایی نظیر استرالیا و ژاپن به مدرنیته پیوستند (رجایی، ۱۳۸۳: ۱۷۲-۱۷۳). بنابراین تفکر مدرنیته در قرن هفدهم شکل گرفت، در قرن هیجدهم به بار نشست و در قرن بیستم بسیاری از کشورهای جهان را پوشش داد. افرادی مانند رنه دکارت، بیکن، ماکیاول، هابز، لوتر و ...، این چهره‌های فکری و فلسفی غرب که در تکوین اندیشه مدرن نقش مهمی داشته‌اند، مبانی نظری مدرنیته را در قالب‌های هنر، ادبیات، فلسفه، تفسیر مدرن از دین و نیز اندیشه سیاسی مدرنیته پایه‌گذاری کردند.

فرایند تجدد به این قرار می‌باشد: الف) فرایند سیاسی: ظهور سیاست و دولت سکولار؛ ب) فرایند اقتصادی: اقتصاد جهانی سرمایه‌داری؛ ج) فرایند اجتماعی: شکل‌گیری طبقات و تقسیم کار پیشرفته جنسی و اجتماعی؛ د) فرایند فرهنگی گذار از فرهنگ مذهبی به فرهنگ سکولار (رضوی، ۱۳۹۱: ۱۰۵). لذا در عصر تجدد تنها پایهٔ مشروعیت دولت و قانون، نوعی قرارداد اجتماعی برخاسته از اراده عمومی و حاکمیت ملی است و عناصر بنیادی دولت عبارتند از مردم، سرزمین، حکومت یا سازمان و حاکمیت (عالم، ۱۳۷۸: ۱۳۹). در این تفکر دین، عقیده، آرمان، متون دینی، باور سنتی مردم جایگاهی ندارند.

تفکر مدرنیته و مدرنیزاسیون از زمان ناصرالدین شاه قاجار وارد ایران شد و در دوره پهلوی و انقلاب اسلامی گسترش یافته و همه‌گیر شده است. برخی از مظاهر فرهنگی، سیاسی، اقتصادی تمدنی از قبیل مدرسه، شهرسازی، ورزش، شعر نو، دانشگاه، تکنولوژی، صنعت، برق، گاز، تلگرام - تلفن، پزشکی جدید، جاده‌سازی، ماشین‌آلات، هواپیماسازی، ترن و... در این عصر در ایران ایجاد شده است. مدرنیسم مجموعه عناصر بیرونی و قابل دید مدرنیته است. مدرنیته در عمق شکل می‌گیرد؛ یعنی جنبش اعماق است و بیشتر به جامعه و فرهنگ مرتبط است. حال آن که مدرنیسم که کاملاً از مدرنیته متفاوت است، خود را در شکل بیرونی نمود می‌دهد؛ به این ترتیب مدرنیته جنبش عمق و مدرنیسم جنبش در سطح است (همان، ۱۴۰ -۱۴۲). هر دو نوع مدرنیته و مدرنیسم از دورهٔ قاجار وارد ایران شد. ایرانی‌ها درصدد استفاده از مدرنیسم و ابزار بودند، ولی مدرنیته باورهای‌شان را ربود و فرایند تجدد در ایران حوادثی را پدید آورد که برگشت به گذشته را ناممکن و غیرمعقول ساخته است، ولی می‌توان از جنبه‌های فسادآور آن دوری کرد.

برخی از ویژگی‌های مدرنیته

از ویژگی‌های مدرنیته عبارتند از: ۱- تکیه به عقل بشری، ۲- مخالفت با ایمان و مذهب، ۳- انسان‌محوری به جای خدامحوری، ۴- پرستش طبیعت، ۵- تکیه بر روش‌شناسی تجربی، ۶- اعتقاد به اصالت سود و لذت، ۷- اعتقاد به جدایی دین از سیاست (جهانبگلو، ۱۳۸۴: ۷۱).

در پاسخ به این سؤال که کدام مظاهر و ویژگی‌های مدرنیته با هویت ایرانی اسلامی مغایرت دارد؟ باید گفت، همان‌گونه که بیان شد بسیاری از دستاوردهای مدرن، نیاز مادی و معنوی بشر و دستاورد کل بشریت است و ایرانیان مانند سایر ملت‌ها در آن سهیم بودند و طبعاً از آن بهره‌مند شده و می‌شوند. انسان با هویتش زنده است و این هویت دارای اعتقادات و تعلقاتی است که ریشه در معرفت فرد و جامعه دارد و دارای دو ساحت مادی و معنوی می‌باشد. ولی تجدد و نوگرایی، بشر (دست کم اروپای غربی، امریکای شمالی و ژاپن) را در مادیات سرگرم کرده، به گونه‌ای که ساحت قدسی خویش را انکار نموده است. متأسفانه این هویت‌ستیزی و هویت‌گریزی بخش‌هایی از جامعهٔ ایران اسلامی نیز فرا گرفته و باعث فروپاشی هویت، وحدت، ایمان، شناخت مبانی صحیح خویش شده است.

تجدد از ۱۵۰ سال پیش تاکنون باعث کم‌رنگ شدن هویت ملی-وطنی، تخریب زیربناهای فرهنگی، فروپاشی معنوی خانواده، کاهش ازدواج - فرزندآوری، گسترش بی‌بندوباری، القاء و تأکید بر آزادی از نوع مدرن، فرار از قیود دینی- شرافتی، تأکید بر بطلان رابطهٔ شریعت با سیاست و تبلیغ ضرورت جدایی دین از حکومت (سکولاریزه کردن جامعه)، تأکید بر ناتوانی شریعت و حاکمان دینی در چالش‌های فرارو، ناتوانی در حل بحران‌های اجتماعی- فرهنگی، عصری کردن دین به منظور شکاف میراث پایدار مسلمانان در حوزهٔ فرهنگ- تمدن و تمایل شدید به باورهای مادی و این دنیوی انسان شده است.

ج) چیستی اسلام

اسلام به معنی تسلیم شدن در برابر اراده خداوند است. دین اسلام، هدایتی است که خداوند برای انسان‌ها در نظر گرفته است و این هدایت در قرآن کریم تجلی یافته است. خداوند در طول تاریخ برای هدایت انسان‌ها پیامبران متعددی ارسال کرده است. خداوند در آیهٔ سیزدهم سوره مبارکه شوری می‌فرماید: «آئینی را برای شما تشریع کرد که به نوح توصیه کرده بود و آنچه را بر تو وحی فرستادیم، به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کردیم، این بود که دین را بر پا دارید و در آن تفرقه ایجاد نکنید...» (شوری/ آیه ۱۳). بنابراین از حضرت آدم تا حضرت خاتم همه، پیامبرانی بوده‌اند که در قالب دین اسلام به هدایت انسان‌ها پرداخته‌اند.

احکام و اخلاقی که خاتم الانبیاء از طرف خداوند به بشریت عرضه کرده، ابدی هستند. به همین دلیل است که خداوند در بخشی از آیهٔ سوم سوره مبارکه مائده فرموده است:«امروز دین شما را برای‌تان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم و اسلام را برای شما به‌عنوان دین برگزیدم» (مائده/ آیه ۳). اسلام دینی کامل بوده و به‌طور یقین از هرگونه خرافه و بدعت مبرا است. این دین در سراسر حیات انسان، از لحظه تولد تا لحظه مرگ انسان را در خود احاطه کرده است.

هدف اسلام تحصیل سعادت دنیا، عقبی و گرامی‌داشت مقام فطری و روحانی انسان است. دین

اسلام از انسان می‌خواهد که تفکر کند، محیط خود را اصلاح نماید، تلاش کند و خود را توسعه دهد، مبانی اعتقادیش روشن و منطقی است. فهم و قبول آن به سهولت امکان‌پذیر است. در این دین میان خدا و بنده واسطه وجود ندارد. برای سلامت جسمانی و روحانی، توان ذهنی و عقلی انسان اهمیت بسیار قائل است. ایرانیان دین اسلام را به‌تدریج پذیرفتند و با تمام وجود از آن دفاع می‌کنند و ۱۴۰۰سال با آن مأنوس هستند. ولی مدرنیته چون بر عقل ابزاری و حسی پنج‌گانه تأکید دارد با مبانی ماوراء الطبیعی دینی میانه‌ای ندارد.

د) چالش‌های بحران‌های هویتی در دو قرن گذشته ایران

ایران در دو قرن گذشته تا کنون در حوزهٔ فرهنگ و هویت با سه بحران اساسی «مشروعیت»، «مقبولیت» و «مشارکت» و دو چالش «باستان‌گرایی» و «تجدد» مواجه بوده است. این چالش‌ها در دورهٔ قاجار و عصر ناصرالدین شاه شکل گرفته و این زمان اوج گرفته است. در مقابل پیدایش، رسوخ و تهاجم تجدد-نوگرایی در جامعهٔ ایران، چند نوع واکنش مهم از سوی دانشمندان، کنشگران، روشنفکران، حوزوی‌ها و جامعه سنتی مطرح شده است. عده‌ای بازگشت به ایران باستان (یا ایران قبل از اسلام) را احیاء فرهنگ ملی، تئوریزه کرده و می‌کنند (باستان‌گرایان). عده‌ای نیز بازگشت به هویت دینی، ایمانی، وحیانی و معرفتی را پیشنهاد داده‌اند که به پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ش. منتهی شده است. در این تحول ایرانیان به‌تدریج به کشف، احیاء، بازتولید و بازسازی هویت دینی خود دست زدند و ضمن پذیرش بخش‌هایی از تمدن غرب نسبت به بخش‌های مخرب آن حساس شدند و آن را مخرب معرفی کردند (رجایی، همان: ۴۲-۴۳). عده‌ای نیز پذیرش تمدن غرب و دست کشیدن از تمام داشته‌های فرهنگی و تمدنی را پیشنهاد داده و می‌دهند. در این راستا تعدادی از محققان، عالمان دینی و فرهنگی به روشنگری و نقد این موضوعات پرداخته‌اند، از جمله سید جمال‌الدین اسدآبادی، دکتر علی شریعتی، جلال آل احمد (کتاب غرب‌زدگی و نقد فرهنگی و اجتماعی)، سید حسین نصر، داریوش شایگان، شهید مطهری (در کتاب خدمات متقابل ایران و اسلام و حاشیه بر روش رئالیسم علامه)، علامه طباطبایی (شیعه در اسلام)، شهید مرتضی آوینی (نقد به اقتصاد، سینما و هنر تجدد) شهریار زرشناس، ابراهیم دینانی، دکتر عبدالحسین رزین‌کوب (کتاب کارنامه اسلام)، محمدرضا حکیمی (دانش مسلمین)، ذبیح الله صفا و ... آثار فراوانی در زمینهٔ تاریخ و فرهنگ ایران نوشتند. در مجموع، متفکران سرنخ‌هایی برای کشف جنبه‌های هویت ایرانی، بازشناسی و برخی عیب‌های تجدد، نوگرایی و... مطرح نمودند. جدول بعد، قشرهای اجتماعی ایران در یکصد سال گذشته را نشان می‌دهد.

۱	طبقه حاکم	انتخابی و انتصابی. مهم‌ترین تصمیم‌گیرندگان سطح کلان و خرد جامعه بوده‌اند.	./۲
۲	طبقه بورژوای	صاحبان کارخانه‌ها، بازرگانان عمده، تاجران بزرگ، تکنوکرات‌های شهری و ایلی	./۰۸
۳	طبقه سنتی شهری	مذهبی‌ها، کارمندان دولت و بخش خصوصی، کسبه بازار، روحانیان و ...	./۱۰
۴	طبقه متوسط شهری	کارمندان دولت، اداری‌ها، دانشجویان، دانشگاهیان، فرهنگیان، پزشکان، پرستاران، هنرمندان، نویسندگان، بازاریان، کسبه و اصناف	./۳۰
۵	طبقه پایین شهری	اغلب مهاجرانی روستایی به شهرها، حاشیه‌نشین‌های اطراف کلان‌شهرها، خدماتی‌ها، کارگران مزدبگیر دائمی، موقت و فصلی.	./۳۰
۶	طبقه فئودال روستایی	مالکان بزرگ، فرزندان خوانین، باغداران، کشاورزان و دامداران.	./۵
۷	طبقه متوسط روستایی	خرده‌مالکان، دهقانان، مغازه‌داران روستایی، معلمان، کارمندان و...	./۷
۸	بی‌طبقه‌ها	شامل کشاورزان بی‌زمین، خرده‌مالکان کارگران فصلی، چوب‌داران، مزدبگیران، زنان بی‌سرپرست، سلمانی‌ها.	./۰۸
۹	جمع کل		/۱۰۰

شایان ذکر است این آمارها و درصدها به صورت میدانی و کتابخانه‌ای به دست آمده و مطلق نیست، اما نزدیک به واقعیت است. ضمن این که از نیمه دوم قرن ۱۴ شمسی به دلیل پیدایش آموزش و پرورش، آموزش عالی، رونق تکنولوژی جدید، توسعه شهرها و احداث شهرک‌های جدید، گسترش نیروی کار در شهرها، مهاجرت روستاییان به شهرها، تسهیل حمل و نقل و ایاب و ذهاب، پیدایش و گسترش دیجیتال و... عملاً طبقات اجتماعی از هم پاشیده و تفکیک جامعه به طبقات مختلف دشوار است.

همچنین تجدد روی بافت کل جامعه ایران تأثیر گذاشته، ولی بیشترین تأثیر را روی طبقات شهری، تحصیل‌کرده‌ها، طبقه مُرفه، جوانان، زنان و... داشته است. ضمن این که جامعهٔ ایران از جنبه‌های نوآوری، تکنولوژیکی، فناوری، تخصص‌محوری، تحصیلات عالیه و... بهره‌مند شده و در حال یک خیزش بزرگ تحولی می‌باشد؛ به‌طوری که حدود ۱۴ میلیون ایرانی تحصیلات عالیه دارند و ۳ میلیون نفر نیز در کسوت دانشجو مشغول به تحصیلند که حتماً در آینده تحول‌آفرین خواهند بود.

و) داشته‌های هویتی و فرهنگی ایرانی –اسلامی از گذشته

آنچه در دورهٔ یونانی‌معابی و حاکمیت سلوکیان، زمینه‌های برتری ایرانیان را فراهم نمود، عنصر سیاسی، تقویت فرهنگ ملی، تلاش خانواده‌های پارتی و بیگانه‌ستیزی ایرانیان نسبت به تحقیری بود که در جامعه ایران به وجود آمده و درنهایت پارتیان، سلوکیان را از ایران راندند و تمدن و فرهنگ پارتی را جایگزین آن کردند.

در زمان حاکمیت اعراب مسلمان ایرانیان با بهره‌گیری از آیات قران (شعوبیه)، سیره پیامبر اسلامی (ص)، ائمه طاهری (ع)، عقلانیت، هوش، فرهنگ و منابع تاریخی ایرانی و... از قرن دوم هجری به بعد سیاست، فرهنگ، حکومت‌داری، رابطهٔ بین ملت‌ها، تدبیر امور، ترجمه آثار یونانی، هندی، مصری، سریانی، ایرانی به زبان عربی و بعدها ترجمه آن‌ها به زبان فارسی (تاریخ بلعمی، کلیله و دمنه و...) پیدایش و ظهور سلسله‌هایی ایرانی از قبیل طاهریان، صفاریان، سامانیان، آل بویه و خاندان‌های دانش‌دوستی همچون جیحونی، بلعمی طوسی و... باعث اعتلای فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی شدند.

در پسا تسلط مغولان بر ایران و جهان اسلام نیز آنچه باعث حفظ، حراست، ارتقاء و پویایی روح، هویت و فرهنگ ایرانی اسلامی شد، خاندان‌ها و افراد توانا و خلاقی بودند که طی ۲۵۰ سال تا روی کار آمدن حکومت صفویه (۹۰۷ هجری قمری) برتری میراث ایرانی اسلامی را بر قوم غالب فراهم نمود و حتی ایلخانان را مسلمان و علم‌دوست نمود. افرادی چون خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲ قمری)، عطاملک جوینی صاحب تاریخ جهان‌گشا، رشید الدین فضل الله مؤلف جامع التواریخ، سعدی و... توانستند مغولان را آرام نموده وحتی آن‌ها را فرهنگ‌دوست نمایند. اشپولر می‌نویسد: «هرچند مغولان تنها علم تاریخ را که شرح وقایع دوران فرمانروایی آنان را برای آیندگان محفوظ می‌داشت، مستقیماً و قویاً تأیید می‌کردند، ولی برخی از آن‌ها از جمله غازان‌خان و الجایتو علم‌دوست بودند و تاریخ تحولات جهانی را می‌نگریستند... مغولان را که روزی، کمر به نابودی اسلام بسته بودند به حامیان و مروجان دین اسلام تبدیل کردند و در همین زمان فرهنگ و تمدن اسلامی و ایرانی به چین راه یافت» (اشپولر، ۱۳۸۴: ۴۳۷).

در دوره تیموریان هرچند حملات وحشیانهٔ تیمور به سرزمین ایران، بسیاری از آثار فرهنگی را نابود کرد و یا به بخارا انتقال داد و جامعه خسارت‌های زیادی دید، ولی فرزندان و نوادگان تیمور به‌ویژه شاهرخ، بایسنقری، الغ‌بیگ، سلطان حسین بایقرا و ... باعث ایجاد آثار هنری، دینی، خطاطی، تاریخی و...شدند (ولایتی، ۱۳۹۲: ۱۱۸) و یک دوره خاص فرهنگی و تمدنی ایجاد کردند.

اکنون سؤال این است که در این زمان چگونه و با چه عواملی می‌توان ضمن بهره‌مندی از مزایای مدرنیته - نوگرایی، هویت ایرانی اسلامی را حفظ نمود و مانند گذشته در سیر تکاملی فرهنگ- تمدن، تاریخ و ... ایران و جهان نقش داشت و از استحاله و دگرگونی اجتماعی، سیاسی نیز محفوظ ماند.

محققان، تاریخ مدرنیته را به سه موج تقسیم می‌کنند: الف) موج اول: شروع تجدد و لیبرالسیم از رنسانس با بهره‌گیری اومانیسم، پروتستانیسم و انقلاب فرانسه شروع می‌شود. موج دوم از اواخر قرن ۱۹ شروع شد و در بین دو جنگ جهانی گسترش یافت. موج سوم از ربع آخر قرن بیستم شروع شده و جامعهٔ ایران را متحول کرده است. لذا موج آخر بیشترین تأثیرات را در جامعه ایران داشته است و در برابر آن در ایران چهار نوع موضع‌گیری ظهور و بروز کرده است. دسته اول، اندیشه و ایده‌های غربی را محور قرار داده و سپس کوشیدند عقاید اسلامی را با آن تطبیق دهند. دسته دوم،

غرب‌زدگان افراطی بودند که اعتقاد داشتند باید اسلام و فرهنگ شرق را به دور انداخت و نظام ارزشی و فرهنگی غرب را به‌طور کامل پذیرفت. دسته سوم پرچم‌داران رنسانس معاصر اسلامی بودند، قرآن و اسلام راستین، فرهنگ و تمدن ایرانی زدوده شده از همه پیرایه‌ها را به‌عنوان اصل و نیز جنبه‌های مثبت تمدن غرب که با روح اسلام تضاد نداشته باشد، پذیرفتند و گروه چهارم، برخی نیروهای سنتی هستند که پیشرفت‌های مدنی غرب را به‌طور کامل رد می‌کنند. در حال حاضر هر چهار گروه طرفدارانی دارند (رضوی، ۱۳۹۱: ۱۰۶- ۱۰۷).

بهترین دیدگاه همان روش سوم است؛ زیرا اسلام و سنت ایرانی بسیار غنی است و روح ایرانی نیز یک روح متعالی است که می‌تواند با بهره‌گیری از فن و تخصص جدید به احیای فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی نائل شود. ایران اسلامی با تجدد، نوآوری مدرن و تکنولوژی مشکلی ندارد و بسیار مشتاق بهره‌مندی از آن‌ها است؛ ولی با جنبه‌های مسخ‌کننده، فسادآور، مغایر با هویت انسانی، جدایی دین از دولت، تدبیر امور جامعه، عدم تعبد دینی، برهنگی، هتک اخلاق، همجنس‌بازی، لذت‌جویی بدون کانون خانواده، مصرف‌گرایی، ازدواج سفید و ... که مورد تأیید عقل سلیم، فطرت رحمانی و شریعت انبیاء نیست مشکل دارد. زیرا سنت‌های دینی تمام قراردادهای ازدواج با هر سبک و لفظ عرفی را که باعث استواری خانواده شود، می‌پذیرد، ولی با بی‌بندوباری جنسی مخالف است. اسلام بر خانواده‌ای تأکید دارد که اعضا در کنار هم در خانواده هسته‌ای (والدین با فرزندان) و خانوادهٔ گسترده (فرزندان با پدر، جد، عموها و عمه‌ها) زندگی کرده باشند و روح اجتماعی پیدا کنند، ولی تجدد تمام این‌ها را به تاریخ فرستاد. در حالی که بنا و استحکام خانواده مقتضای حکمت الهی و نیاز طبیعی انسان است. در جامعه مدرن اعضای خانواده در عرض یکدیگرند و خانواده به‌راحتی گسسته می‌شود، زیرا بنیاد و استحکام ندارد. به گفتهٔ مارکس: «خانواده در جامعهٔ بی‌طبقه معنی ندارد» (رحیم‌پور، ۱۳۷۹: ۲۵-۲۶). بنابراین تجدد، پایه‌های ثبات فردی، اجتماعی، جنسیتی، باورها و فرهنگ‌ها را به باد فنا داده و برای دفاع از حقوق زن، انجمن و تشکیلات فمینیسم اثبات‌گرا و مساوات‌طلب ایجاد کرده که در کل با فرهنگ ایرانی-اسلامی مغایرت دارد.

به‌طور کلی می‌توان گفت حاصل تجدد دست‌کم در یکصد سال گذشته برای خانواده‌ها عبارت بوده از خشونت، طلاق، فقر، فروپاشی خانواده، استثمار زن-کودک -نوجوان، کار سخت زن در کارخانه‌ها، دلمردگی مردان مجرد در آپارتمان‌های بی‌روح، اعتیاد با انواع مواد مخدر، ناامیدی، خودکشی، خودفروشی در مقابل تمدن، فرهنگ، روح متعالی، سنت ایرانی اسلامی، بیگانه‌ستیزی معرفتی، هویت غنی، خدامحوری، معادمحوری، تجربهٔ دینی و... که همگی مقبولیت عام دارند. برخی از داشته‌های هویتی ایران اسلامی مغایر با تجدد و نوگرایی مذکور می‌باشد و داشته‌های هویتی-فرهنگی-تمدنی ایران اسلامی عملاً سلطهٔ مطلق فرهنگ مدرن را نمی‌پذیرد و برای مقابله با مظاهر فسادآور آن غنی است. در این راستا برای مقابله با تجدد، هم‌داستان نمودن لایه‌های گستردهٔ اجتماعی، محافل نخبگان، اندیشمندان و فرهیختگان فرهنگی و تمدنی باید مورد توجه قرار گیرد و

از همه مهم‌تر وحدت جامعه در سایهٔ داشته‌های فرهنگی-تمدنی باید مورد توجه خاص قرار گیرد (مولانا، ۱۳۸۵: ۱۷) تا بتوانند نسب به بخش‌های فسادآور تجدد اقدامات مناسب اتخاذ نمایند. نوگرایی غربی با سه استراتژی فرهنگی اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فلسفی برای تغییر ذائقهٔ هویتی ملت‌ها به میدان آمده است. لذا در برابر آن باید از همین جنس و رویکردها واکنش نشان داد. در این خصوص جامعه ایران اسلامی از دو منظر می‌تواند با بهره‌گیری از همان تکنولوژی خود را مصون نماید: اول تکیه بر شریعت اسلامی و شیعی است که بسیار غنی می‌باشد و دوم دستاوردهای تاریخ فرهنگ تمدن ایرانی که قدمت چند هزار ساله دارد (نامداری، ۱۳۷۶: ۶) و هر دو مقبولیت عام و کارآمدی نظری و عملی دارند و به‌خوبی می‌توانند با عصری‌گری غربی و بدآموزی‌های فسادآور تجدد مقابله نمایند. در حقیقت مکتب انبیاء و توحیدمحوری به‌عنوان نقطه مقابل افکار خرافی و مسخ انسان می‌باشد و پیامبران بانیان اصلی تصحیح عقاید بشر بودند که ایرانیان پیروان واقعی آن‌ها هستند. عقل مدرن در یک واکنش افراطی در مقابل سوء عملکرد مسیحیتِ تحریف‌شده، مطرح گردید و به جریاناتی از قبیل اومانیسم[۱] و سکولاریسم[۲] معتقد شدند و از دین قداست‌زدایی می‌کنند. از طرفی سایه سنگینی بر ذهنیت بشر امروزی حاکم کرده است و داعیه اصلاح حتی اموری را دارد که در تور آن نمی‌گنجد و بدین‌سان حجاب بزرگی برای معنویت و هویت انسان متجدد ایجاد کرده است. لذا به‌طور یقین می‌توان ادعا کرد اسلام با عقل مدرن سکولار، تقدس‌زدا و متکبّر مساوی نیست، بلکه بزرگ‌ترین نقدها را نسبت به آن دارد. از ناحیه تحصیل‌کردگان و علمای مذهبی، طبقات اجتماعی- فرهنگی-مذهبی و حتی عوام به‌راحتی قابل تشخیص است و نیاز به استدلال‌های منطقی و فلسفی ندارد. دانشمندان غربی می‌گویند گوهر مدرن، عقل است، مگر گوهر سنت غیر عقلی بوده است؟ سنت نیز در تمام ادوار تاریخی ایرانی و غیر ایرانی از پشتیبانی فلاسفه، حکما و اصولیان برخوردار بوده است. فیلسوفان دوران سنّت نیز با عقل خود جهان را تفسیر می‌کردند، متافزیک را قبول داشتند و دین و علم را متباین یکدگر معرفی می‌کردند. در حالی که مدرن دین و علم را در دو کشور جداگانه تعریف می‌کند و متافیزیک را نمی‌تابند. درنتیجه انسان متجدد، این دنیایی و مادی تفسیر می‌شود و به هیچ گزاره‌ای از گزاره‌های دینی در حوزه اعتقادات ایمان ندارد. در حالی که دین را خدا فرستاده و ذات آن برای عبودیت و بندگی است، جنبه‌های اجتماعی دارد و برای حکومت آمده است، سر و کارش با انسان، علوم اجتماعی، تدبیر منزل و حکومت است. عقل مدرن موضوعاتی از قبیل معجزه، عصمت انبیاء، حکم قصاص و سنگسار و... را که به فرموده قرآن حیات است[۳] رد می‌کند. در حقیقت داستان عقل مدرن، داستان چوپان دروغگوست؛ زیرا ابتدا در صدد کشف حقیقت

---

۱. انسان محوری، اتکا بیش از حد به عقل حسابگر انسان

۲. به معنای تفکیک نهاد دولت از نهاد دین.

۳. «ولکم فی القصاص حیاۀ یا اولی الالباب لعلکم تتقون» و برای شما در قصاص حیات و زندگی است ای صاحبان خرد، تا تقوا پیشه کنید. (قرآن کریم، بقره: ۱۷۹)

بود و به عقلانی کردن دین مشغول شد، ولی به‌تدریج به نفی دین، جدایی دین از سیاست کشانده شد. واقعیت این است که عقل به‌عنوان بزرگ‌ترین عطیّه و نعمت خدادادی، هیچ‌گاه مذموم و مایه گمراهی نیست، منتهی تجدد با عقلِ ابزاریِ مورد تفسیر خود، وضعیت‌ها را تحلیل می‌کند.

داشته‌های ایران اسلامی در برابر آثار جنبه‌های فسادآور مدرن

میان تجدد و سنت، فرهنگ، ارزش‌ها، زیربنا و ساختارهای موجود جامعه ایران نوعی ناسازگاری وجود داشته و دارد؛ به تعبیری، تعارض و ضدیت در این زمینه وجود دارد. این مهمان وارداتی غربی متعلق به یک فکر و فرهنگ دیگر با مبانی فلسفی ایرانیان، نمی‌تواند همچون سرزمین مادری به رشد و نموّ و بالندگی برسد. این مولود در دل فضایی نامتجانس، مشکل‌آفرین و متضاد بین دین مسیحی و تحول‌خواهان غربی به وجود آمد و در قرن بیستم، جنگ جهانی و صدها جنگ بین دو یا چند کشور به راه انداخت، چون از ساحت قدسی انسان فاصله گرفت. در فکر انسان غربی و مادیات و ثروت به‌عنوان نجات‌دهندهٔ بشر جای مؤلفه‌های دینی را گرفت و به تعبیر نیچه فکر انسان شد خدای زمین؛ لذا زمانی که وارد ایران شد با سنت ایرانی به یک نبرد نفس‌گیر دو قرنه و دو سویه مواجه شد و در بسیاری از جهات با سنت ایرانی اسلامی تضاد پیدا کرد، زیرا تجدد در امور روبنایی جامعه، در اقتصاد، نظام اداری سیاسی، پدیدار شدن گرایش‌های فکری، فلسفی نوگرا، تغییرات پایه‌ای در تعلیم و تربیت، پیدایش سینما در ایران، تحولاتی که می‌توانست باعث رشد و پیشرفت جامعه ایران شود، موفق بود، ولی در معنویت و طهارت روح انسان کاملاً ناموفق و مخرب. به همین منظور در اینجا به برخی از ویژگی‌هایی هویتی ایرانی - اسلامی که می‌تواند در مقابل جنبه‌های مخرب تجدد ایستادگی نماید، اشاره می‌شود.

۱-**کلمه ایران:** کلمه‌ای رازآلود که نه با واژهٔ ستان مانند انگلستان و... همراه است که دلالت بر مکان و محل سکونت گروهی خاص باشد و نه مانند (ایالات متحدهٔ امریکا و آلمان به‌عنوان یک واحد سیاسی- اجتماعی ساخته و پرداختهٔ مهندسی قانون اساسی است. کلمه ایران برای ایرانیان مفاهیمی مانند عظمت، قدرت، افتخارو بزرگی به ذهن متبادر می‌کند و به این راحتی‌ها تسلیم دیگران نمی‌شود (رجایی، همان: ۷۳-۷۴).

۲- **زبان فارسی**: به‌عنوان دومین زبان مسلمانان نیز یکی دیگر از برجستگی‌های ایرانیان می‌باشد که قرن‌ها به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های مهم فارسی‌زبانان دارای نقش بوده است. لذا زبان فارسی بزرگ‌ترین نیرو در برابر جنبه‌های ضدزبانی و گویشی است. ایرانیان حتی زمانی هم که اسلام را پذیرفتند زبان فارسی را پاس داشتند. زبان حاکم بر تعاملات ملت‌های شرق و غرب در جاده ابریشم زبان فارسی بوده و بیش از چهار قرن (قرون ۹ تا ۱۲قمری) زبان حاکمیت و زبان بین‌المللی شبه قارهٔ هند بوده است.

۳-**جمعیت:** اقتصاد، سیاست، فرهنگ، قدرت، ثروت، علم، مهارت، دانش، مجهزترین دانشمندان-مکتشفان تحت عنوان جمعیت و اقتصاد و ابتکار معیشتی ایرانی به‌عنوان بارزترین ویژگی‌های دیگر قوم ایرانی بود.

۴-**هویت توحیدی**[۱]: دین‌باوری و مجموعهٔ وحی، آموزهٔ اسلام، کلام، فلسفه، عرفان، فقه، اخلاق اسلامی-اعتقادی با فرهنگ ایرانی عجین شده و ایرانیان معتقدند زندگی در چارچوب وحی الهی و دستورهای دین اسلام موجب آرامش دنیایی و رستگاری ابدی می‌شود. پرفسور حمید مولانا از قول ادوارد گیبون می‌نویسد: «این نه‌تنها ظهور و توسعهٔ اسلام، بلکه جاودانگی این دین و مذهب است که ما را به تعجب وامی‌دارد» (مولانا، ۱۳۸۴: ۵۷). لذا دین‌باوری و اعتقاد راسخ به مبدأ و معاد یک اصل بسیار ریشه‌دار در بین مسلمانان و ایرانیان می‌باشد. به همین منظور روحیهٔ ایمانی در تقابل پیچیده و دشوار بین سنت و مدرن، می‌تواند بسیار کارساز باشد.

۵- **تبار خانوادگی و سنت**: قبلاً سنت را تعریف کردیم. در اینجا منظور از سنت الگوهای گفتاری، کرداری و رفتاری است که در زندگی روزمرهٔ ایرانیان جاری است. سنت ایرانیان یک میراث ابدی است که هم به صورت عمودی (یعنی زمان) و هم افقی (یعنی مکان) در میان مردم حوزهٔ تمدنی ایرانی ساری و جاری است (رجایی، همان: ۱۳۸). هویت‌های اجتماعی ایرانیان متفاوت است؛ زیرا اقوام مختلفی در سرزمین ایران زندگی می‌کنند.

۶- **اعتدال و میانه‌روی**: یکی دیگر از مؤلفه‌های سنت ایرانی اعتدال و میانه‌روی می‌باشد که می‌تواند در مواجهه با تجدد به کمک هویت ایرانی اسلامی درآمده و جامعه را به تفکر وادارد که در خصوص پذیرش و تقلید کورکورانه فرهنگ بیگانه چگونه باید اقدام کند (رجایی، همان: ۱۴۹- ۱۵۰).

۷- **جوانمردی و فتوت**: در طول تاریخ یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های ایرانی، جوانمردی و فتوت بوده است که داستان‌های آن جهانی می‌باشد. بنابراین ایرانیان برای حفظ هویت، شأنیت، کیاست و حریت خویش، دارای منابع و مآخذ بسیار غنی، کارآمد، بِه‌روز و قابل دفاع هستند که هزاران سال در این سرزمین نشو و نمود کرده و دارای وجاهت نخبگی و عمومی است.

۸- **وحدت ملی و اسلامی**: وحدت و اتحاد قلبی، روحی، وفاق و همدلی مردم ایران حول هویت اسلامی و ملی در تمام سطوح مسئولیتی تا عادی، یکی دیگر از مؤلفه‌های حفظ و حراست از سنت و آداب منطقی در برابر بخش‌های تجزیه‌طلبانهٔ تجدد می‌باشد. چون مدرنیته برای نفوذ سیاسی خود و دستیابی به فکر و ثروت ملت ایران از تجزیه و کوچک شدن ایران در بعد سیاسی بسیار تلاش کرده و می‌کند، همان سیاستی که برای تجزیهٔ عثمانی به کار بردند و در نهایت این قدرت یکپارچه مسلمانان را از هم پاشیدند. صاحبان مدرنیته و غرب‌گرایان داخلی برای ضربه زدن به وحدت اسلامی ده‌ها نوع اسلام از قبیل اسلام رادیکال، معتدل، بد، خوب، اسلام و آزادی،

---

۱. مهم‌ترین عامل پیروزی در دفاع مقدس هشت ساله

اسلام و پلورالیسم، اسلام و جامعهٔ مدنی، اسلام و دموکراسی، اسلام و... تعریف و تئوریزه کرده‌اند تا مسلمانان خصوصاً ایران اسلامی دچار سردرگمی شود و قید آن را بزنند (خامنه، ۱۳۸۳: ۱۸۷-۱۸۸).

۹- **ایستادگی مردم ایران:** یکی از ویژگی‌های تجدد و نوگرایی نفوذ تدریجی، آرام و بدون جنگ در بین مردم و تلاش برای ابطال آرمان‌ها، باورها، و سنن جاافتاده و قابل دفاع ایرانیان بوده و هست که در مقابل آن یک دوراندیشی و آینده‌نگری علقی و ایمانی لازم است. مردم ایران همچنان که در برابر استعمارگران انگلستان و شوری ایستادگی و مقاومت کردند و مانند بقیهٔ کشورها مستعمره نشدند، در برابر هجوم جنبه‌های مخرب، فسادآور و هویت‌سوز تجدد نیز مقاومت کرده و می‌کنند.

۱۰- **افزایش خلاقیت‌های بومی و ملی:** یکی دیگر از داشته‌های مردم ایران در برابر تکنیک و مدرنیتهٔ غربی اتکا به خلاقیت‌ها، نوآوری‌های زبدگان فکری، مکتشفان و مخترعان می‌باشد. شبیه اقداماتی که چینی‌ها کردند؛ یعنی ابتکار عمل در انواع مدرنیزاسیون را از غربی‌ها گرفتند، در نتیجه هویت خویش را از غلتیدن در فکر و اندیشه غربی نجات دادند. آیا ایرانیان نمی‌توانند در بسیاری از جهات صاحب فکر، اندیشه، خلاقت، نوآوری و اختراعات مادی و ابزارهای معنوی شوند؟ حتماً این توانایی و استعداد را دارند که دست به نوآوری بزنند و صاحب بزرگ‌ترین نوآوری‌ها شوند و مجبور نباشند برای کسب علوم و تکنیک‌های غربی هویت خویش را فدا کنند (مولانا، ۱۳۸۴: ۵۵-۵۶).

۱۱- **پرهیز از تسلیم شدن:** یکی از ویژگی‌های ایرانیان در طول تاریخ پرهیز از استحاله و تسلیم شدن محض بوده که به سیر تاریخی برخی از آن‌ها اشاره شد. در این مقطع و در برابر سیل بنیانکن هجوم نوگرایی بدون حد و مرز که معتقد است باید تمام داشته‌های گذشته را کنار گذشت و از موی سر تا ناخن پا غربی شد، باید ضمن مقاومت در برابر جنبه‌های پلید و ضد ارزشی، آن را به چالش کشید؛ معنا ندارد فکر کنیم هرچه آن‌ها تئوریزه می‌کنند عین واقعیت است و هر آنچه از گذشته داریم باید دور بریزیم و تسلیم محض تجدد شویم.

۱۲- **امید:** یکی از مهم‌ترین دلایلی که ایرانیان در طول تاریخ گذشته هر زمانی که مورد هجوم دشمنان قرار گرفتند به‌تدریج هویت و فرهنگ خویش را بازمی‌یافتند امید، انگیزه، انگیزش و عدم یأس و ناامیدی بوده است؛ زیرا ایرانیان به‌خوبی متوجه‌اند که با یأس و عدم حرکت و تسلیم شرایط شدن مشکلی حل نمی‌شود، بلکه مورد لعن پسینیان قرار می‌گیرند و خود نیز منزوی می‌شوند. در این خصوص، هم در فرهنگ و تمدن ایرانی ده‌ها عامل حرکت‌دهنده وجود دارد و هم در آیات قرانی و احادیث نبوی و شیعی.

۱۳-**نوآوری و خلاقیت:** ایرانیان در تمام ادوار گذشته یکی از ملت‌های نوآور، خلاق، مخترع، مکتشف، هنرمند، توانا و متخصص بوده‌اند. لذا در برابر مدرنیته و نوگرایی غربی نیز می‌توانند با بهره‌مندی

از همین علوم و تکنولوژی به مبتکرانی جدید تبدیل شوند و ضمن ایجاد هزاران تکنیک و ابزار جدید فرهنگ و هویت خویش را نیز حفظ نمایند.

۱۴- **سایر داشته‌های ایرانی اسلامی** در برابر بخش‌های مخرب تجدد عبارتند از: غنی بودن جنبه‌های فرهنگی در مقابله با فرهنگ غربی، قانون‌گرایی، آمادگی روحی و روانی، پرهیز از تشنج و اتخاذ تسامح فرهنگ درونی، ظرفیت‌های تبیین صحیح حقایق، وجدان کاری و انضباط اجتماعی، نیروی درونی و خودباوری ژنتیکی و فرهنگی، پرهیز از جمود فکری و تحجرگرایی و تقویت تلاش‌های مبتکرانه که همگی در ذات و هویت عنصر ایرانی نهادینه شده است.

به‌طور کلی بخشی از فرهنگ غرب، دشمن فضیلت‌های ایمانی و آرمانی است و با بهره‌گیری از تجدد، زر، زور، تزویر و ظرفیت‌های دیگر جهت تسلط بر ملت‌ها از جمله ایرانیان، تلاش می‌کنند نسل‌ها را از ایمان الهی تهی و آن‌ها را به موجوداتی فاسد، مطیع، تسلیم، غافل از یاد خداوند، تبدیل نمایند. زیرا تلاش‌های بسیاری از اندیشمندان غربی یک قرن گذشته نشان می‌دهد که مدرنیته برای خروج انسان از ایمان و معنویت الهی بنیان‌گذاری شده است. لازم به ذکر است این نقدها به معنای نفی تکنولوژی، علم، پیشرفت و تجربه مغرب‌زمین نیست؛ بلکه به معنای نفی سلطهٔ هویت و فرهنگ غربی می‌باشد. از طرفی ملت ایران در هر عصری یکی از بزرگ‌ترین ملت‌های خلاق، توانا، تاریخ‌ساز، هویت‌دار و تمدن‌آفرین بودند و این ذهنیت، خلاقیت و ابتکار در این زمان نیز وجود دارد که در برابر جنبه‌های تخریبی و ویرانگر مدرنیته طرحی نو دراندازند و مجدداً صاحب فناوری و هویت تمدن‌سازی شوند، همچنان که در برخی زمینه‌ها مانند رادیو، دارو، نانوتکنولوژی، پهپادها و موشک‌های نظامی صاحب حرفه و فن شده‌اند.

نتیجه‌گیری

ایرانیان در چهار مقطع یعنی پایان دوران هخامنشی، پایان دوره ساسانی، پایان دوره خوارزمشاهی و دوره تیموریان با هجوم قوم و اندیشه بیگانه مواجه شدند که در هر دوره با توجه به فرهنگ، تمدن و عقل سلیمی که داشتند در نهایت هم بر آن‌ها پیروز شدند و هم فرهنگ اسلامی را گرفتند و با میراث تمدنی ملت‌های دیگر تلفیق کردند و بزرگ‌ترین دستاوردهای بشری را از آن استخراج نمودند. آن‌ها مغولان را به قوم بافرهنگ تبدیل نمودند و در دوره تیموریان مجدداً به آثار غنی در ابعاد مختلف دست یازیدند.

در یکصد و پنجاه سال گذشته ایران دوباره با هجوم فرهنگ و آداب مغرب زمین مواجه شده است. این فرهنگ در تمام سطوح جامعه رسوخ کرده و پایه‌های دینی، ارزشی، خانوادگی، ازدواج، فرزندآوری و... را تحت تأثیر خود قرار داده است و بدآموزی‌هایی از قبیل خشونت، طلاق، فقر، فروپاشی خانواده، استثمار زن-کودک-نوجوان، کار سخت زن در کارخانه‌ها، دلمردگی مردان مجرد در آپارتمان‌های بی‌روح، اعتیاد با انواع مواد مخدر، ناامیدی، خودکشی، خود فروشی و ... داشته است. ضمن این که همه

پدیده‌های اجتماعی و دستاوردهای بشری به دور از آثار و کارکرد منفی نبوده است. به عبارتی دستاوردهای بشری یکسره کارکرد مثبت نداشته و ندارند؛ حتی برای مردمان زادگاه خویش و متولیان و بانیان اصلی خود نیز در مقابل طیفی از تجددگریزی و تجددستیزی قرار گرفته‌اند.

مدرنیته دو جنبه دارد؛ جنبه‌های مقبول و جنبه‌های مذموم. آنچه را با عقل، فطرت، دین، انسانیت، قیامت، بهبود زندگی سازگار است، باید پذیرفت و از مزایای آن‌ها استفاده‌ها برد. اما با آن جنبه‌هایی که هویت انسانی را از حیوان پست‌تر معرفی می‌کند و انسان‌ها را گرگ‌های اموال و افکار یکدیگر معرفی می‌کند و کانون خانواده، ارزش‌های معنوی، روحی را دچار بحران می‌کند، دوری جست.

تجدد به‌تدریج وارد ایران شد. موج سوم آن از ربع آخر قرن بیستم شروع شده و جامعهٔ ایران را متحول کرده است که در برابر آن چهار نوع موضع‌گیری ظهور و بروز کرده است. دسته اول، محور را اندیشه و ایده‌های غربی قرار داده و سپس کوشیدند عقاید اسلامی را با آن تطبیق دهند. دسته دوم، غرب‌زدگان افراطی بودند که اعتقاد داشتند باید اسلام و فرهنگ شرق را به دور انداخت و نظام ارزشی و فرهنگی غرب را به‌طور کامل پذیرفت. دسته سوم، پرچم‌داران رنسانس معاصر اسلامی بودند، قرآن و اسلام راستین را سرلوحه قرار دادند و جنبه‌های مثبت مدرن را پذیرفتند و گروه چهارم، سنتی‌گرایان تندرو بودند که پیشرفت‌های مدنی غرب را به‌طور کامل رد می‌کنند.

مهم‌ترین ویژگی‌های مدرنیته عبارتند از تکیه به عقل بشری، مخالفت با ایمان، انسان‌محوری به جای خدامحوری، طبیعت‌گرایی، تکیه بر روش‌شناسی تجربی، اعتقاد به اصالت سود و لذت، اعتقاد به جدایی دین از سیاست.

داشته‌های ایرانی اسلامی برای حفظ این هویت و شخصیت عبارت است از رهنمودهای دینی از قبیل رهنمودهای قرآن، سیره، سنت، تقریر پیامبر اسلام (ص) و ائمه طاهرین (ع)، کلام عقلی و استدلالی فقها و متکلمین، اصول، فقه، اخلاق و سنت ایرانی که ترکیبی از ایران، زبان، عقلانیت، صداقت، عدالت، جوانمردی، فتوت، ملیت، تاریخ، تمدن، خداباوری و معنویت. غنی بودن جنبه‌های فرهنگی در مقابله با فرهنگ غربی، قانون‌گرایی، آمادگی روحی و روانی ایرانیان، پرهیز از تشنج و اتخاذ تسامح فرهنگ درونی، ظرفیت‌های تبیین صحیح حقایق، وجدان کاری و انضباط اجتماعی، نیروی درونی و خودباوری ژنتیکی و فرهنگی، پرهیز از جمود فکری و تحجرگرایی و تقویت تلاش‌های مبتکرانه که همگی در ذات و هویت عنصر ایرانی نهادینه شده است.

منابع

قرآن کریم (بی تا). ترجمه: آیةالله مکارم شیرازی.

اشپولر، برتولد (۱۳۸۵). *تاریخ مغول در ایران*. ترجمهٔ محمود میرآفتاب. تهران: انتشارات علمی وفرهنگی چاپ هشتم.

پیرنیا، حسن و اقبال، عباس (۱۳۸۰). *تاریخ ایران از آغاز تا انقراض قاجار*. تهران: انتشارات خیام چاپ نهم.

جهانبگلو، رامین (۱۳۸۴). موج چهارم. ترجمهٔ: منصور گودرزی. نشر نی، چاپ چهارم.
خامنه‌ای، علی (۱۳۸۳). *تقابل دو هویت*. تهیه‌کننده معاونت سیاسی نمایندگی ولی فقیه در نیروی هوایی سپاه. قم دهکده جهانی آل محمد (ص) .
رجایی، فرهنگ (۱۳۸۲). *مشکلهٔ هویت ایرانیان امروز*. تهران: نشر نی، چاپ دوم.
رحیم‌پور (ازغدی)، حسن (۱۳۷۹). کتاب نقد. *فصل‌نامهٔ انتقادی، فلسفی و فرهنگی*، ناشر: موسسهٔ فرهنگی دانش و اندیشهٔ معاصر، زمستان، شماره ۱۷.
رضوی، سید ابوالفضل (۱۳۹۱). *فلسفهٔ انتقادی تاریخ*. ناشر: سازمان انتشارات پژوهشکده فرهنگ و ادیشهٔ اسلامی، چاپ اول.
زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹). *کارنامه اسلام*. تهران: انشارات امیرکبیر، چاپ ششم.
صابری، حسین (۱۳۹۳). *تاریخ فرق اسلامی*. سمت، چاپ نهم.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۶). *مجمع البیان*. ج ۲ قم: انتشارات حوزه .
عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۸). *بنیادهای علم سیاست*. تهران: نشر نی.
عمید، حسن (۱۳۸۵). *فرهنگ عمید*. تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ سی و چهارم.
گرامی، غلامحسین (۱۳۹۶). *انسان در اسلام*. معاونت پژوهشی معارف اسلامی دانشگاه، پاپ سی و سوم.
مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). *فلسفهٔ تاریخ* . ج اول. تهران: صدرا.
مولانا، حمید (۱۳۸۵). *جهان اسلام و چالش‌های دنیای معاصر، (مجموعه مقالات)*. تهران: کیهان .
نامدار، مظفر (۱۳۷۶). *رهیافتی بر مبانی وجنبشهای سیاسی شیعی در صد سال اخیر*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.
هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۵). *نظریه برخورد تمدن‌ها*. ترجمه: مجتبی امیری وحید. تهران: وزارت امورجارجه.
ولایتی، علی اکبر (۱۳۹۲). *فرهنگ و تمدن اسلامی*. قم: دفتر نشر معارف، چاپ پنجا و دوم.

دگرگونی هویت ایرانی و انیرانی در حماسه حمزه‌نامه

مهدی محمدی[1]

چکیده

در حماسه حمزه‌نامه، تقابل هویت ایرانی و انیرانی که در سایر متون حماسی ملی و مصنوع فارسی وجود دارد، دچار تغییرات جدی شده است. در این حماسه قهرمان داستان عربی (انیرانی) است که از صحابه رسول خدا بوده اما تمام خویش‌کاری‌های ایرانیان را دارد. سپاه همراه وی نیز که داستان آن‌ها را ستوده از جمله انیرانیان‌اند که تمام خویش‌کاری هویت پهلوانی و جوانمردی به آن‌ها داده شده است. در مقابل ایرانیان داستان (کیانیان) خویش‌کاری انیرانی و دیگری هویت ایرانی تصویر شده‌اند. حمزه‌نامه با حفظ مفاهیم هویتی در تعریف خود تمایز دیگری در هویت ایرانی، مصادیق هویت ایرانی و انیرانی را در داستان جابجا کرده است. این پژوهش ضمن توصیف این جابجایی به تبیین این تفاوت هویتی می‌پردازد. با توجه به گفتمان حاکم بر متن، مشخص است که در این برهه ایرانیان تلاش نمودند از پیشینه کافرکیشی خود تبری جسته و استمرار هویتی خود را از طریق اخلاق باستانی جوان‌مردی در صحابه حضرت رسول بازجویند.

واژگان کلیدی: حمزه‌نامه، هویت، ایران، انیران، صحابه.

مقدمه

متن حماسی اساساً بر تقابل میان دو یا چند دسته قرار گرفته است. در شیوه سنتی غالباً تقابل دو گفتمان«حق» و «باطل» است که در تمدن ایرانی اگر صراحتاً بیان تقابل دینی نباشد، بن مایه‌های دینی دارد. این تقابل مرزبندی‌های آشکار و پنهانی را در متن حماسی ایجاد می‌کند که در سایر قالب‌های ادبی کم‌تر می‌توان دید. از این رو، متن حماسی از یک سو به تعریف و از سوی دیگر به تمایز هویت می‌پردازد. در شاهنامه اساس تقابل رویارویی اهوراییان با اهریمنان است که در مبارزه مردمان، به صورت درگیری‌های ایرانیان (اهوراییان) و انیرانیان (اهریمنان) جلوه می‌کند. بدین ترتیب مهم‌ترین هویتی که در شاهنامه برای ایرانیان تعریف می‌شود هویتی ملی-دینی است. صفاتی که برای ایرانیان و انیرانیان ذکر می‌شود ریشه در نگاه مذهبی این مردم به مسأله خیر و شرّ دارد. بدین

۱. استادیار گروه تاریخ اسلام دانشگاه بین‌المللی اهل بیت، تهران. m.mohamadi.abu@gmail.com

ترتیب ایرانیان باید دارای صفاتی چون شجاعت، جنگاوری، راستی و ... باشند که نقطه مقابل انیرانیان قرار گیرند. این شیوه غیر از شاهنامه در متون حماسی بعدی نیز ادامه پیدا کرد. در داراب‌نامه همین رویارویی ایرانیان با انیرانیان سامی به وضوح دیده می‌شود و یا در سمک عیار و قِران حبشی، رویارویی دیرینه ایرانیان و تورانیان روایت می‌شود. اما با در نظر گرفتن روند تاریخی، تعریف و تمایز هویتی در متون حماسی تحولات متعددی داشت. در حمزه‌نامه مصادیق ایرانیان و انیرانیان جابجا می‌شود ولی مفهوم ایرانی و انیرانی ثابت می‌ماند. در زرین‌قبانامه تلاش شده تا سامیان و ایرانیان هر دو از ویژگی‌های هویتی ایرانی برخوردار باشند و کژدینان مصداق انیرانی باشند. در داستان حسین کرد شیعیان، ایرانی، و سنّیان، انیرانی، تعریف شده‌اند. بدین ترتیب مشخص است تعریف خود و تمایز از دیگری در متون حماسی فارسی، روندی از تحولات را طی کرده است.

یکی از متون اولیه که نمایانگر این تحول هویتی در متن‌های حماسی است حمزه‌نامه است. حمزه‌نامه روایت رویارویی جمعی از صحابه رسول خدا با کفار است که در مرکز این کفار انوشیروان و سرداران او قرار دارند. در این داستان شخصیت عرب (انیرانی) دارای صفات پهلوانی و عیاری است، در حالی که شخصیت‌های ایرانی، نامرد و نامردم هستند. این امر هم در مسأله دینی-تقابل اسلام و کفر- و هم در مسأله اخلاقی-مردی و نامردی- داستان نمود دارد. مقاله حاضر تلاش دارد ضمن ریشه‌یابی تقابل هویتی ایرانی و انیرانی در پیشینه متون حماسی، تحولات آن را در حمزه‌نامه توصیف و تبیین نماید.

ایران و انیران در حمزه‌نامه، ریشه‌ها و برساخت

در حماسه‌های ایران، تضاد معرفتی ضرورتی برای تضادها و تخاصماتی است که قهرمان را در برابر ضدقهرمان قرار می‌دهد. هرچند که این قهرمان و ضدقهرمان در طول تاریخ حماسه‌های ایران تحولاتی داشته‌اند، اما مبنای تضاد در آن‌ها حفظ شده است. در شاهنامه به‌عنوان اولین و مهم‌ترین حماسه ایرانی، تضاد میان اهوراییان و اهریمنان در مبارزه دائمی ایرانیان و انیرانیان تجلی پیدا می‌کند که ریشه‌های آن را می‌توان در گاهان یافت (بهار،۱۳۸۶، ۴۰-۴۳). در متون متأخر مانند حسین کرد این تضاد و تخاصم به پهلوان اهورایی شیعه و اهریمنان سنّی تسری پیدا می‌کند. بدین ترتیب می‌توان در مبنای تضادهای حماسی در ایران اشتراکی یافت، هرچند این اشتراک در روند تاریخی تغییرات جدّی به خود دیده است. تضادهای ایرانیان با دیگری خود انیرانیان از متون باستانی تا متون متأخر اسلامی همواره مذهبی بوده است. در متن دینی باستانی لزوم تقابل با انیران وظیفه‌ای دینی محسوب می‌شد و متناسب با آن سستی در این وظیفه عواقب دنیوی و اخروی داشت (هدایت،۱۳۴۲: ۳۸و۵۲). تقسیم‌بندی جهان به ایران و انیران و اهوراییان و اهریمنان، به نوعی تعریف ایرانیان خوب و تمایز آن‌ها با انیرانیان بد است. این تقسیم‌بندی هویتی ناظر به کارکردی اجتماعی است که با بیم و اضطراب شدید در متون دینی باستانی تجلی دارد. این بیم و اضطرار همچنین ناظر

به کارکرد اجتماعی حفظ مرزها در برابر انیران بود. سرزمین خشکی چون ایران برای دستیابی به آب و زراعت مشکلاتی بیش از سایر تمدن‌ها در پیش داشت. با هر تهاجم خارجی در سامانه شکننده کشت و زرع در ایران اختلالی جدی ایجاد می‌شد که عامل افول تمدنی بود. این امر در بهمن‌یشت به صراحت ذکر شده است. از این رو، هر شخصی که به ایران تجاوز می‌کرد فردی گجستک (ملعون) بود و یاران او از اهریمنان. اولین تجاوزکار خود اهریمن بود که در هزارهٔ اول آمیزش به گاو و کیومرث تاخت (بهار، ۱۳۹۷: ۱۳۹). پس از آن هر کس که به ایران تاخت از اهریمنان بود. ضحاک به‌عنوان یک پادشاه گجستک انیرانی از طرف مادر نسل به نسل به اهریمن می‌رسید (همان، ۱۴۹). بنا بر روایت جاماسپ نامک، ویشتاسپ از جاماسپ پرسید که آیا دیوان و ترکان (مهاجمان به ایران) از آدمیانند و پس از مرگی روح آنان به کجا می‌رود؟ جاماسپ در پاسخ گفت که این هر دو گروه از آدمیانند و قسمتی از ایشان آیین اهورایی دارند و گروهی دیگر کیش اهریمنی و بسیاری از آنان بهشت خواهند رفت (صفا، ۱۳۳۳: ۶۰۹). افراسیاب پادشاه توران جادوگری است که در زیر زمین زندگی می‌کند (بهار، ۱۳۹۷: ۱۳۷). خویش‌کاری این انیران یکسان است؛ ویرانی و بی‌نظمی. «پس، افراسیاب آمد و منوچهر را با ایرانیان به پیشخوارگر راند به سبج و تنگی و بس مرگ نابود کرد ... و دیگربار افراسیاب آمد. بر ایرانشهر بس آشوب و ویرانی کرد. باران را از ایرانشهر بازداشته» (همان، ۱۳۹). بدین ترتیب هر انیرانی که به ایران حمله کرد از اهریمنان است (فره‌وشی، ۱۳۸۶: ۷۱و۷۳). کارنامه اردشیر بابکان اگرچه اشاره‌هایی به مسائل دینی دارد، اما در اصل به‌عنوان یک روایت تاریخی از به تخت نشستن اردشیر بابکان شناخته می‌شود. از این رو، بیشتر منعکس‌کننده وقایع تاریخی است تا مسائل دینی. در ابتدای این کتاب، اسکندر فردی است که باعث آشفتگی ایران در دوران اشکانیان شد. اما در ادامه اسکندر را در ردیف اهریمنی چون ضحاک و فردی ملعون چون افراسیاب قرار می‌دهد (کزازی، ۱۳۷۲: ۵۶). اسکندر همان خویش‌کاری ضحاک و افراسیاب را دارد. (عفیفی،۱۳۹۷: ۲۲-۲۳)

ویران کردن آبادی‌ها از بین بردن دین مردم، فساد اخلاق و در مجموع هرج و مرج نتیجه ورود انیران به ایران است؛ حتی اگر انیران اقدام به ساخت شهرهایی نمایند (دریایی، ۱۳۸۸: ۳۸و۴۱)، از این رو، در مورد رفتار اسکندر در ایران نیز عموماً قسمت‌های بد رفتار وی و ویرانی‌ها ترسیم می‌شود. (مینوی،۱۳۵۴: ۹۱) حتی اگر جنبه‌های مثبتی داشت.

این تقابل ایران و انیران مهم‌ترین عامل جنگ‌ها و تضادها در شاهنامه است. ضحاک و افراسیاب که در متون پهلوی انیران گجستک هستند در شاهنامه نیز همان خویش‌کاری را دارند. با این حال مسأله ویرانی ایران توسط هجوم انیران در شاهنامه به خصوص در قسمت تاریخی آن به اعراب نیز تسری می‌یابد. در شاهنامه پهلوانان و شاهان همواره با گروهی از دشمنان در جنگند که از ملل و اقوام مشهور می‌باشند. از میان این ملل و اقوام چهار دسته یعنی دیوان، تورانیان، رومیان و تازیان از همه مهم‌ترند (صفا،۱۳۳۳: ۶۰۰). هنگامی که اسفندیار تورانیان را بار دیگر شکست می‌دهد انیران

مهاجم رومیان و اعراب می‌شوند. از این رو، بیشتر مواجهه با انیران عرب مربوط به دوران تاریخی، خصوصاً دوره ساسانیان است. با این حال، پیش از آن نیز انیران عرب در شاهنامه حضور دارند. پیش از دوره تاریخی غالباً تازیان مربوط به دشت هاماوران و مصر بوده‌اند (همان، ۶۱۱)، با این حال در انتهای شاهنامه اعراب دیو (دینوری، ۱۳۶۸: ۱۲۶) با همان خویش‌کاری تصور می‌شوند که در متون باستانی، انیرانی چون ضحاک، افراسیاب و اسکندر داشتند. مشخص‌ترین مصداق آن ابیاتی است که در شاهنامه از رستم فرخزاد در مورد اعراب بیان می‌شود. (فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۱۹۵)

با این حال می‌توان در شاهنامه فردوسی نگاه دیگری را ردیابی کرد. نگاه نخست به انیران و دشمنان ایران که نگاهی بدبینانه است. نگاه دوم که نگاهی سازشکارانه با واقعیت تاریخی است (ر.ک.کزازی، ۱۳۷۲: ۵۵-۵۷). تا جایی که روایت شاهنامه مربوط به متون ساسانی است اسکندر فردی منفور است و این بیشتر در قسمت اردشیر بابکان است که چهره انیرانی اسکندر مشخص است. اما هنگامی که روایت حمله اسکندر به میان می‌آید، ویرانی‌ها و کشتارهای اسکندر در شاهنامه دردناک نیست. از این رو، نه‌تنها از ویرانی‌ها یاد نمی‌شود بلکه او را به‌عنوان ادامه کیانیان می‌پذیرد (ر.ک. فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۱۳۱۸. مقایسه کنید با مسعودی، ۱۳۷۴: ۱۳۴۸-۱۴۱۰). در حالی که اسکندر ویژگی‌های پهلوانی دارد (فردوسی،۱۳۸۷، ج ۴: ۱۳۱۹). بدین ترتیب روند پذیرش او توسط ایرانیان کامل می‌شود. حتی زمانی که سپاه رومی با او همراهی نمی‌کند، اسکندر خود را به سپاه ایران متکی می‌داند. (فردوسی،۱۳۸۷، ج ۴: ۱۳۶۳)

این‌گونه اسکندر از انیرانی گجستک همتراز با افراسیاب به شاهی از تخمه کیانی تبدیل می‌شود. به همین صورت در دیوان نظامی (ر.ک. کرمی، ۱۳۸۳: ۱۳۱-۱۷۳) اسکندر از شاهی از تخمه کیانی فراتر رفته و مانند قدیسی معرفی می‌شود. در داراب‌نامه اگرچه مانند اسکندرنامه نظامی، قدیس نیست اما با فروکاسته شدن از جایگاه وی، انیران فاتح را پذیراتر می‌شود (امانت و حسنلی.۱۳۹۷: ۱۵۷-۱۷۸). آنچه که در فرایند پذیرش اسکندر در متون ادبی ایرانی مشاهده می‌شود مصادیق مشابه دیگری نیز دارد که قهرمانی حمزه عرب در داستان حمزه‌نامه یکی از بارزترین آن‌ها است. در مورد اسکندر، نویسندگان ایرانی وی را از نسل کیانیان دانسته و پس از فتوحات با ازدواج با دختر دارا، از دو سمت با سلاله شاهی در ایران مرتبط می‌شود. اما این در مورد امیر حمزه میسر نیست. برخی در این باره نوشته اند:

> «... رساندن نژاد امیر حمزه به یکی از شاهان ایرانی ممکن نبوده است، چون نگاه ایرانیان به تازیان و یونانی‌ها یکسان نمی‌توانست باشد؛ اما این امکان وجود داشت که این دلاوری‌ها و چیرگی بر انوشیروان را به کسی نسبت دهند که حساسیت نژادی را در دل برنیاشوبد و بهترین فرصت برای این کار، زمانی بود که آرام آرام تب و تاب داستان‌های ملی فرونشسته بود. به این ترتیب، اعتقاد به اصالت عربی قصه بیشتر منطقی به نظر می‌رسد» (خدامی افشاری و همکاران،۱۳۹۸: ۳۲)

یکسان نبودن نگاه ایرانیان به اعراب و یونانیان مطلبی درست است؛ زیرا از زمان یونانیان تا دوره شکل‌گیری متون حماسی دری فاصله زیادی گذشته -قریب به چهارده قرن- و این امکان هرگونه دخل و تصرف را در داستان فراهم می‌کند. اما تاریخ اسلام به دلیل قداست آن برای مسلمانان هم از طریق تواریخ حفظ شد و هم در متون حدیثی روایت‌های متعددی از تاریخ اسلام نقل شده که امکان دخل و تصرف را در آن دشوارتر می‌کند. علاوه بر آن، فاصله زمانی بعیدی میان زمان بن‌مایه تاریخی - زمان زندگی حضرت حمزه- و زمان برساخت داستان- قرن هشتم هجری- نبوده و این زمان مانند تاریخ باستان دچار انقطاع نیست. از این رو، برای مخاطب عام حمزه‌نامه، هیچ‌گونه قابل پذیرش نیست که حمزه نسب به شاهان ساسانی یا کیانی برد، ولی می‌توان با ازدواج، او را به شاهان باستان متصل کرد. نویسنده داستان هم در ابتدای داستان و هم در انتهای آن به صراحت و با استفاده از شأن نزول آیات و بیان احادیث تأکید دارد (حمزه‌نامه،۱۳۴۷، ج ۲: ۵۴۶) که این روایتی واقعی از زندگانی حضرت حمزه است: «این قصه به روایت صحیح از امیرالمؤمنین عباس رضی الله عنه» (حمزه‌نامه،۱۳۴۷،ج ۱: ۳). از این رو، هرچند خوارق عادت به‌عنوان معجزات و کرامات از اولیای الهی از جمله حضرت حمزه پذیرفته است، اما انتساب وی به شاهان امری است که مورد پذیرش مخاطب نبوده. از این رو، چنان که نوشته شد تنها راه اتصال میان حضرت حمزه با شاهان ساسانی برساخت یک روایت عاشقانه و ازدواج امیر با دختر (ان) شاه است.

با این حال باید به این نکته مهم توجه داشت که حمزه‌نامه زمانی روایت می‌شود که جامعه ایران دین اعراب را پذیرفته و مبنای دوگانهٔ اهورا -اهریمن را واگذاشته به جای آن دوگانهٔ اسلام- کفر را پذیرفته است. بر اساس این مبنای فکری، اهریمنان انیرانیان نیستند بلکه کافرانند. مبنای جدید برتری را بر اساس دین توحیدی اسلام و ایمان در این دین قرار داده بود (حجرات:۱۳)، از این رو، هنگامی که حمزه به‌عنوان قهرمانی در ساختار اخلاق پهلوانی ایرانی ظهور می‌کند در برابر کفر است نه مانند رستم دستان یا رستم فرخزاد در برابر انیران. هرچند این نگاه مذهبی اساس داستان حمزه‌نامه است، اما آنچه که در این داستان جلوه زیادی دارد، بازدارندگی نگاه ایرانیان به انیرانی چون حمزه است و حرمت ازدواج انیران با ایرانیان است که داستان حمزه‌نامه را پیش می‌برد.

اوصاف ایرانیان در حمزه‌نامه

در شاهنامه مسأله ایران با دین پیوندی تام دارد. یزدان‌پرستی پهلوانان و شاهان باستان توحیدی تصویر می‌شود. از این رو، با اسلام تضادی ندارد. ایران در شاهنامه -متاثر از مسأله ایران و انیران در آیین باستانی- مکانی مقدس است. از این رو، میان پیوستگی قهرمان داستان و ایران رابطه‌ای مستقیم است. هر قدر شاه شخصیت منفوری باشد بر پهلوان واجب است از ایران دفاع کند. هنگامی که پهلوانان از جنگ با شاه هاماوران عاجز شدند نزد رستم کمک‌خواهی می‌کنند. رستم در قبال این درخواست‌ها چنین پاسخ می‌دهد:

ببارید رستم ز چشم آب زرد | دلش گشت پرخون و جان پر ز درد
چنین داد پاسخ که من با سپاه | میان بسته‌ام جنگ را کینه خواه
چو یابم ز کاووس شاه آگهی | کنم شهر ایران ز ترکان تهی

برای جهان پهلوان آبرو با ایران سرشته شده است. نرفتن برای دفاع از ایران و پیروز نشدن برای او ننگ است (ر.ک.بشیری و خواجه‌گیری، ۱۳۸۸: ۷۷-۹۵) ایران جای مقدسی نیست. بلکه مکه و مدینه مقدس هستند. تابوهای ایران و انیران به صورت پنهان در داستان جریان دارند و به‌طور مؤثری روند داستان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند. منع ازدواج دختر ایرانی با مرد انیرانی باعث بخش زیادی از جنگ‌های حمزه‌نامه است. در حمزه‌نامه، ایران مرکز جهان است و انوشیروان پادشاه هفت کشور است (حمزه‌نامه،۱۳۴۷: ۱، ۶۸، ۱۱۹، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۶۰، ۱۷۲، ۱۸۵، ۱۸۸، ۲۲۶، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۶۹ و ...) اما ایرانیان خبیث‌ترین افراد داستان هستند. شاه فردی بزدل، دهن‌بین و ظالم است. وزیر غالباً فتنه‌انگیز، ظالم، حیله‌گر و حقیر است. پهلوانان ترسو، ظالم و فتنه‌جو هستند. در میان آن‌ها تنها بخت‌جمال پدر بزرجمهر، بزرجمهر و فرزندش سیاوش افرادی خوب هستند و دختر پادشاه، مهرنگار، که دل در گرو جهان پهلوان عرب می‌گذارد. هرچه شاهان ایران باشکوه هستند، سایر ملل به خصوص اعراب بی‌چیز و فقیر. اما به همان میزان که انیرانی چون اعراب دوست‌داشتنی و با اخلاق هستند، ایرانیان منفور و بی‌اخلاق. در اینجا به بخشی از وصف ایرانیان پرداخته می‌شود.

پادشاه

اگرچه در تمدن ایرانی شاه جایگاهی عالی و در عین حال مقدس داشت، اما بسیاری از متون حماسی پیرامون شاهان نیست. چندان که شاهنامه، نامه پهلوانان است و سمک عیار با وجود قهرمانی خورشیدشاه، پیرامون عیاری‌های سمک است. در این متون شاهان گاه عادلند و گاه ظالم. گاه دادبخشی می‌کنند و گاه بیداد می‌کنند. چندان که کی‌کاووس شاهی نامطلوب است و کیخسرو شاهی بسیار مطلوب؛ گشتاسب فریبکار است و فریدون رادمرد. اما در حمزه‌نامه شاهان ایران جمله بد هستند. بد بودن آن‌ها لزوماً فعلی نیست؛ گاهی فعلی بد و گاهی فعل خوب می‌کنند. در کل مایه آن‌ها در شاهی اندک است. در حمزه‌نامه سه شاه ایران حضور دارند: قباد، انوشیروان بن قباد و هرمز بن انوشیروان. غالب کتاب پیرامون پادشاهی انوشیروان است، اما بهترین شاه پدر وی قباد است. فرزند انوشیروان چهره‌ای منفی‌تر از خود او دارد. بدین ترتیب می‌توان در طول داستان تنزل شاهان ایران را مشاهده کرد. اگرچه در متن داستان هیچ‌گاه از ساسانیان یاد نمی‌شود و مرتب تخت و تخم آن‌ها را کیانی (حمزه‌نامه،۱۳۴۷، ج ۱: ۵۷، ۶۷، ۱۰۶، ۲۷۳) یاد می‌کنند، اما می‌توان از روند داستان دریافت که به‌طور کلی با زوال شاهان ساسانی پس از انوشیروان در خُلق و حکومتداری تطبیق می‌کند. شاید این تصویری از بی‌اخلاقی خسرو مغرور، خسرو پرویز باشد و آشوب‌هایی که پس از آن

پدید آمد. به هر صورت حتی قباد هم چندان فردی پسندیده نیست. وی رفتاری مشابه نمرود و ضحاک دارد. (همان، ۲۴)

هرچند وزیر پاک و مقدس داستان این امر اهریمنی را انجام نداد، اما رفتار نمرودی و ضحاکی قباد همان بازتولید داستان فریدون و ابراهیم را در پی داشت. شاید بخش خوب قباد در مجازات کردن وزیر بد خود القش بود (همان، ۲۲). غیر از آن نکته مثبت دیگری ندارد اما مانند فرزند و نوه خود نیز آن همه بدی ندارد. البته شخصیت داستانی قباد نسبت به فرزند و نوه خود در داستان نیز اندک است.

هر چند انوشیروان یکی از نامدارترین شاهان در تاریخ ذهنی و انگاره‌ای مردم ایران است و عموماً عادل پنداشته می‌شود، اما برساخت حمزه‌نامه از انوشیروان متفاوت است. در ابتدای داستان انوشیران با ترکیب وصفی «نوشیروان عادل» خطاب می‌شود (همان، ۲۸)، اما پس از چندی مشخص می‌شود که عادل بودن وی عاریه‌ای است و به خاطر این بود که «بزرجمهر معدلت پیش آن در آویخت و شاه را خلق، عادل خطاب کردند. پس از آن روز باز که نوشیروان زنده ماند هیچ ظلمی در وجود نیامد، و روا نداشت، خطاب نوشیروان عادل شد» (همان،۳۰) به‌تدریج شاه عادل به شاه «ظالمِ عادل خطاب» تغییر پیدا می‌کند (همان، ۳۳۳). بسیاری از ظلم‌های او نیز به خاطر وزیر بد او یعنی بخت بختیار است. مهم‌ترین ویژگی منفی انوشیروان که سبب می‌شود وزرا و سرداران بد در او تأثیر کنند، دهن‌بینی و ضعیف‌النفسی او است. در فرهنگ ایرانی در مورد آیین مملکت‌داری مطالب جالبی آمده که گفتمان زمان خود را نشان می‌دهد. در قابوس‌نامه در مورد رابطه وزیر و شاه آمده است:

«... به سیاست باش خاصه با وزیر خویش البته خویشتن را تسلیم القبی به وزیر منمای و یکباره محتاج رأی او مباش و هر سخن که وزیر بگوید در باب کسی، و طریقی که بنماید بشنو، اما در وقت اجابت مکن، بگوی تا بنگرم، آنگاه چنان که باید بفرماییم. بعد از آن تفحص آن کار بفرمای کردن تا در آن کار صلاح تو می‌جوید یا نفع خویش، چون معلوم کردی آنگاه چنانک صواب بینی جواب میده تا تو را زبون رای خویش نداند». (عنصر المعالی،۱۳۹۱: ۱۸۴)

انوشیروانِ داستان حمزه‌نامه دقیقاً خلاف این است. هرگاه بزرجمهر مشورتی می‌دهد او کار خوب می‌کند و هرگاه بختک مشورت می‌دهد او کاری بد می‌کند. و این بزرگ‌ترین مشکل او است که دامادی جهان پهلوانِ مقدس را قبول نکرده، سلطنت را تباه کرده و به مردم خود ظلم می‌کند. در این باره روایت کهنی در متون ادبی و تاریخی موجود است که ظلم شاه شهرها و روستاها را ویران می‌کند (ر.ک. نظامی، ۱۳۸۹: ۱۰۲-۱۰۳). در حمزه‌نامه این روایت عیناً تکرار شده با این تفاوت که ویرانی به سبب وزیر بد، بختک بود (حمزه‌نامه، ۱۳۴۷، ج ۱: ۲۹). شاه ستم‌های بختک را می‌بیند و هر بار بر پلیدی او متذکر می‌شود (همان، ۷۱) و حتی دستور می‌دهد او را با چماق بزنند (همان، ۱۱۱). با این حال همواره به او گوش می‌کند. ظلم انوشیروان به خاطر این ضعف نفس به جایی می‌رسد که نوه خود را می‌کشد و از طرف بزرجمهر نیز ظالم خطاب می‌شود. (همان،۳۳۳)

وزیر

دو نوع وزیر برای شاهان ایران در حمزه‌نامه ذکر شده است؛ دسته اول خردمند، خیرخواه و محترم و دسته دوم بی‌خرد، فتنه جو و خوار و ذلیل هستند. این دو دسته در زمان قباد، انوشیروان و هرمز حضور دارند. وزیران بد القش، بختک بن القش و بختک بن بختک هستند. القش به وسیله قباد اعدام می‌شود. بختک توسط عمرو بن امیه کشته می‌شود. بختک دوم نیز در آخر داستان نامی از وی به میان نیامده و سرانجامش معلوم نیست. وزیران خوب، بزرجمهر و فرزندش سیاوخش هستند. روند طولانی داستان سبب شده تا وزیران مثبت و منفی (به غیر از القش که در ابتدا حذف شد) در اواسط داستان کشته شده و فرزندان آن‌ها همان کار و رفتار پدر را ادامه دهند. سیاوخش همان علم غیب و نیکخواهی پدر را دارد و بختکی بختیار (بختک دوم) همان رفتار پدر را ادامه می‌دهد. این گونه قهرمانان و ضدقهرمانان در نقش وزیر ادامه پیدا می‌کنند. سرشت نیک بزرجمهر در داستان به اجدادش نسبت داده می‌شود. پدر وی بخت جمال از نسل دانیال بود و داماد جاماس حکیم بود. وی در میان اتشپرستان (ایرانیان) تنها فرد با ایمان بود (همان، ۱۲). بخت جمال فردی متدین و زحمتکش است که وزیر بدکار، القش او را به ناجوانمردی می‌کشد.

فرزند وی «خواجه بزرجمهر خود فهیم و زودآموز بود؛ چنان که در اندک روز علم بسیار دست آورد» (همان، ۱۶). وی از کتاب جد خود جاماس‌نامه علم غیبی به دست آورد. از آن پس وزیر خیرخواه برای شاهان تعبیر خواب و پیشگویی کرده و مملکت را آباد می‌کند. در کنار این‌ها فراست نیز از ویژگی‌های مهم اوست (همان، ۱۰۳). وی در رقابت با وزیر بد، القش او را به کشتن می‌دهد. در مابقی داستان با فرزند وی بختک در رقابت است. بزرجمهر در سراسر داستان چهره‌ای مقدس دارد و همواره جانب امیر حمزه را دارد. وی هنگامی که برای کشتن فرزندان عرب از طرف قباد به مکه رفت، برخلاف دستور پادشاه کودکی را نمی‌کشد و حمزه و عمرو بن امیه را تعظیم کرده و با دادن اموالی زیاد به مداین باز می‌گردد (همان،۲۷). نظر به همین چهره وجیه او است که جهان پهلوان داستان دستور او را بر امر پادشاه مقدم می‌داند (همان،۶۹). به همین ترتیب سیاوخش فرزند بزرجمهر نیز به همین اندازه از امیر حمزه حرمت می‌بیند. (همان،۷۳) از آنجایی که این وزیر و پسرش تنها ایرانی پاک این داستان هستند، پایان کار او حالتی قدسی دارد. نخست آن که به دست انوشیروان کور می‌شود، اما به دست پیامبر شفا پیدا می‌کند (همان،۴۸۴). این گونه فرزند مؤمن مداین به اولین شفایافته و اولین معجزه پیامبر تبدیل می‌شود.

وزیران بد داستان عاری از سرشت پاک و ارزش‌های اخلاقی‌اند. القش نخستین وزیر بد به دوست خود خیانت کرده و بخت جمال که «متدین‌تر ازو در آن عصر هیچ بنی آدم نبود، و در دین مهتر آدم صلوات الله علیه کار کردی» را به خاطر مال و گنج کشت (همان،۱۳) و تلاش نمود جگر فرزند دوست خود یعنی بزرگمهر را بخورد (همان،۲۰). از این رو، در روند داستان هرگونه آزار و اذیت آن‌ها پسندیده تصویر می‌شود. پرجلوه‌ترین آن بی‌آبرو کردن آن‌ها است. چندان که بزرجمهر القش را افسار زد

(همان،۲۲). فرزند وی بختک، که بیش از پدر خود فتنه انگیزی می‌کند، از این لطمات بی‌بهره نیست. گویی اذیت کردن فردی که ذات بدی دارد از سرگرمی‌های داستان است. او مرتب در داستان مسخره می‌شود و این مسأله در حمزه‌نامه‌های متأخرتر شدیدتر و رکیک‌تر است. شاه گاهی او را لت می‌زند (همان، ۱۱۱) و گاه عمرو بن امیه کاری می‌کند که مسخره تمام لشکر شود (همان،۲۰۷). این کار تا جایی پیش می‌رود که عمرو بن امیه دختر او را تصاحب می‌کند و در میان درباریان این‌گونه توسط گستهم تحقیر می‌شود: «ای حرامزاده، عمر معدی لایق دامادی است و کفو ماست، به از او دامادی مرا کجا؟ ... ولیکن تو خود را بگو که عمر امیه زمری دزد داماد تو شده است! تمام ملوک ... بختک شرمنده شد» (همان،۱۸۸). در نیمه دوم جلد دوم نیز توسط عمرو بن امیه کشته شده و عمرو با گوشت او هریسه‌ای می‌پزد و به شاه و پهلوانان ایران می‌دهد (همان، ج۲، ۴۸۱-۴۸۲). اما آن چیزی که بختک را لایق این مصائب می‌کند، فتنه‌انگیزی وی است. اگرچه در داستان پهلوانان ایران نیز فتنه‌انگیز هستند، اما بسیاری از بلاهایی که دامن‌گیر امیرحمزه و انوشیروان می‌شود ناشی از بختک است. او مانع ازدواج حمزه و مهرنگار است و میان لشکرهایی که به جانب صلح می‌آیند، جنگ‌افروزی می‌کند (همان، ج ۱، ۱۰۷) و با «فرمان‌های دروغ» تلاش دارد میان امیرحمزه و سردارانش دشمنی ایجاد کند (همان،۱۱۰). با این حال همواره کسی یا حادثه‌ای هست که مانع فتنه‌جویی وی شود (همان، ۱۵۸). گاهی قصد آن دارد تا با فرستادن امیرحمزه به سفرهای پرخطری چون سراندلیب، یونان، روم و مصر او را در جنگ بکشد، اما فرّ پهلوانی امیر او را به سلامت می‌رساند. گاه تلاش دارد تا با نقشه‌ای یاران جهان پهلوان را به دست خود او بکشد (همان، ۱۵۳)، اما وفاداری دو طرفه امیرحمزه و پهلوانانش فتنه او را خنثی می‌کند. زیرکی عمرو بن امیه در کشف کلک‌های او از جمله مواردی است که امیرحمزه را در برابر فتنه‌های بختک یاری می‌کند. همین بخت است که با ظلم باعث ویرانی شهرها می‌شود (همان، ۲۷) .در مجموع این وزیر نقطه مقابل بزرجمهر در داستان است.

پهلوانان

پهلوانان ایرانی یکی از مهم‌ترین چهره‌های ضدقهرمان داستان شناخته می‌شوند و تقریباً تا اواسط جلد دوم از کارزارها حذف می‌شوند. آن‌ها نه مانند انیرانیان به جنگ حمزه می‌آیند که پس از شکست مسلمان شوند و نه مانند قهرمانان از ابتدا با امیر بیعت می‌کنند. پهلوانان ایرانی تمامی رفتار ضد پهلوانی را دارند. آن‌ها هنر- به معنای شجاعت- ندارند، فتنه‌انگیزی می‌کنند، لاف قدرت می‌زنند، بی‌آبرو بوده و نامردی می‌کنند و در نهایت به رعیت ظلم می‌کنند. در حالی که سپاه عرب عکس این صفات را داراست. از نظر داستانی پهلوانان ایران شخصیت‌هایی هستند که بتوانند تا قسمتی از داستان، نقش شخصیت منفی را کاملاً بر عهده گیرند؛ ولی از پس از مدتی نقش‌ورزی آن‌ها تکراری شده و نویسنده آن‌ها را از داستان حذف می‌کند و به جای آن‌ها افرادی از عجایب مانند دیوان و آدمخواران قرار می‌دهد.

مهم‌ترین پهلوانان ایرانی این داستان گستهم و قارن دیوبند هستند. گستهم سپهسالار انوشیروان است و از ترس او است که یونان، روم و مصر خراج خود را به موقع می‌دادند. اما در داستان وی فردی ترسو معرفی می‌شود. عمر معدی برای آن که قدرت خود را به حمزه نشان دهد در نامه می‌نویسد: «چندین کرت گستهم اشک زرین کفش که سرلشکر نوشیروان عادل است از من او را شکست رسیده است» (همان، ۶۰). گستهم از هنگامی که آشوب‌هایی به خاطر مهرنگار پدید می‌آید در برابر حمزه قرار می‌گیرد. اما هنگامی که شکست می‌خورد زار و زبون به حمزه و انوشیروان پناهنده می‌شود (همان، ۱۰۰). موارد متعددی است که وی در برابر افراد قدرتمند حیله به کار می‌برد برای این که زنده بماند و همین کارها برای او فضیحت‌ها به بار می‌آورد (همان، ۱۳۴) هنگامی نیز که لشکر او شکست می‌خورد تمام یاران خود را رها می‌کند تا کشته شوند و خود و فرزندانش با لباس مبدل می‌گریزند (همان، ۱۴۹). همین رفتارها است که سبب می‌شود صفت «نامرد» به آن‌ها متصل شود. نامرد بدترین صفت برای پهلوان است، زیرا اساس مردی و مردانگی که شجاعت است در این افراد وجود ندارد. از این رو است که حمزه درباره این دو می‌گوید: «امیر حمزه ... و در حق قارن دیوبند سوگند خورد و گفت: بدانید اگر گستهم و قارن را در میدان برابر من ... با ایشان بغیر اسلحه درآیم و هم در سلاح ایشان ایشان را بکشم، زیرا چه سلاح برای مرد بپوشند و ایشان نامردانند» (همان، ۱۶۲). در برابر آن‌ها حتی دوستانشان به مردی حمزه و نامردی پهلوانان ایران اشاره می‌کنند (همان، ۱۹۱). در نهایت این پهلوان به تحریک بختک به کام مرگ می‌رود. قارن نیز در ترس مانند گستهم است. هنگامی که عمر معدی به او حمله می‌کند با ترس به امیر حمزه پناهنده می‌شود (همان، ۱۶۰). در جای دیگر آمده: «هم در آن محل نظر قارن بر امیر افتاد ... در اسب سوار شد و راه مداین پیش گرفت» (همان، ۱۷۰). ترس این دو پهلوان در فرزندانشان نیز مشاهده می‌شود (همان، ۱۸۷). هنگامی که آتش جنگ زبانه می‌کشد بی‌اخلاقی وزیر و ترس پهلوانان ایران بیشتر نمود پیدا می‌کند. (همان، ۱۰۷)

به خاطر این ترس یا به تعبیر داستان«نامردی» آن‌ها است که بی‌اخلاقی‌های دیگری از آن‌ها سر می‌زند. فتنه‌انگیزی یکی از آن‌ها است (همان، ۱۰۶). این فتنه‌گری سبب کشیده شدن مغولان به ایران شده و علاوه بر جنگ‌های طولانی با قهرمان داستان ویرانی زیادی در پی داشت (همان، ۱۴۹و۱۸۳). فتنه‌جویی قارن کوتوال است که عاشقی حمزه بر مهرنگار را به بحران تبدیل می‌کند (همان، ۱۰۵). استفاده از زهر برای کشتن امیر حمزه که هم گستهم و هم قارن از آن استفاده می‌کنند (ر.ک. همان، ۱۴۳ و ۱۵۸-۱۵۹) نشان نامردی آن‌ها است. زیرا مردی هر فرد در جنگ مشخص می‌شد و همواره داستان به این تأکید دارد که حمزه «چنان که مردان مرد گیرند» دشمنان خود را شکست می‌دهد. کشتن در آوردگاه نشان مردی بود و کشتن به زهر نشان نامردی.

یکی از ویژگی‌ها منفی پهلوانان ایرانی مردم آزاری و ظلم آن‌ها به رعیت است. آن‌ها در مواقعی که اصلاً لزومی ندارد به مردم عادی مانند ملاحان و یا گاوبان ظلم می‌کنند و این امیر حمزه است که

در حق آن‌ها لطف‌ها می‌کند و حوائج آن‌ها را برطرف می‌سازد (ر.ک. همان، ۱۲۲و۱۷۰). این‌گونه برای مخاطب داستان که تجربه اول شخص زندگی رعیتی را داشته فهم عمیق‌تری از ظلم پهلوانان ایران و مردی امیر عرب ایجاد می‌کند. در تصویر کلی از پهلوانان ایران، آن‌ها افرادی ترسو، ضعیف‌کش، فتنه‌جو، نامرد و اهل لاف زدن (ر.ک. همان، ۷۷و۸۰) هستند. در این داستان «هنر نیز ز ایرانیان است و بس» اصلاً معنا ندارد. و این اعراب هستند که همه نوع هنر دارند از عیاری گرفته تا پهلوانی. تعلیل و تدلیل برساخت این تصویر از پهلوانان باستان ایران در جامعه ایرانی کار آسانی نیست و می‌توان در باره آن گمانه‌هایی به قلم آورد. باید به این نکته توجه شود که حمزه و عمرو بن امیه تماماً ویژگی‌های پهلوان و عیار آرمانی ایرانی را دارا هستند. نه حمزهٔ حمزه‌نامه فهل عرب است و نه عمرو بن امیه صعلوک است. حمزه با تفاوت‌های جزئی نقش رستم را ایفا می‌کند و عمرو بن امیه قدری عامیانه‌تر همان کارهای سمک عیار را انجام می‌دهد. از این رو، فرهنگ اخلاقی ایرانی همچنان به شکلی مثبت و ستایش‌شده در قهرمانان عرب ادامه پیدا می‌کند. از آنجایی که مهم‌ترین مسأله داستان دوگانهٔ اسلام و کفر است، پهلوانی انتخاب شد که در تاریخ صدر اسلام نژاده بوده و ویژگی‌های پهلوانی داشت. در برابر آن تصوری تاریخی از ایران کافر وجود دارد که در برابر پیامبر اسلام ایستاده و نامه پیامبر را پاره کرده است. این گونه جامعه ایرانی ضمن برائت از گذشته کافر کیش خود (البته کافر به زعم آن دوره) فرهنگ و اخلاق خود را به قهرمان عرب انتقال می‌دهد. این گونه هم پذیرش دین جدید آسان‌تر می‌شود و حمله اعراب به شکل زخمی جلوه‌گر نمی‌شود – چندان که مسأله تجاوز اعراب به زنان در مداین در داستان به شکلی بسیار تلطیف شده مطرح شده است - و هم اخلاق آرمانی ایرانی امتداد دارد.

اوصاف انیرانیان در حمزه‌نامه

امیر حمزه و عمرو بن امیه قهرمانان داستان هر دو انیرانانی هستند که صفات و اخلاق ایرانیان مانند پهلوانی و عیاری را دارا بوده و تمام وجه مثبت داستان به سوی آن‌ها است. در روند داستان، جدای از ایرانیان به‌عنوان غالب شخصیت‌های منفی داستان، اقوام متنوع دیگری در داستان حضور دارند. بدین ترتیب انیرانیان متعددی در داستان حضور دارند اما از آنجایی که دوگانه ایران و انیران در این داستان جای خود را به دوگانه اسلام و کفر داده، این ظرفیت ایجاد شده که برخی از انیرانیان چهره‌ای مثبت در داستان داشته باشد. این افراد که غالباً در ابتدا دشمن امیر حمزه هستند، پس از آن که از او شکست می‌خورند به او پیوسته و علاوه بر مسلمان شدن (ر.ک. همان، ۶۶ و ۱۹۷)، از جمله یاران وفادار او نیز درمی‌آیند. بدین ترتیب در روند داستان بر تعداد انیرانیان مثبت افزوده می‌شود. در عین حال انیرانی نیز در داستان حضور دارند که بدی ذاتی داشته و هیچ‌گاه هدایت نمی‌شوند و همواره نقش انیران منفی را در داستان ایفا می‌کنند. برای این حسن و قبحی که برای

اقوام داستان وجود دارد می‌توان ریشه‌های تاریخی بر شمرد که انگاره جمعی را در ذهن مردم ایران به وجود آورده است.

ویژگی‌های ایرانی پهلوان انیران

شاه فارغ از این که چه کسی است، در این داستان از همان حرمتی برخوردار است که در اندیشه ایران باستان در مورد شاهان با آن مواجه هستیم و کمابیش به دوران اسلامی نیز انتقال پیدا کرد (ر.ک. جاحظ،۱۳۸۶). حمزه به‌عنوان قهرمان داستان رفتاری با پادشاه کافر ظالم دارد که نمایان‌گر حرمت او است. در عین حال امیر حمزه هم ویژگی‌های پهلوانی را دارد و هم مبلغ و مبشر اسلام است. اولیاء الهی نیز به دفعات او را یاری می‌کنند. از این جهت حمزه دارای فره‌ای است که او را به قهرمانی نظر کرده و تأیید شده تبدیل می‌کند اما فرّه پادشاهی ندارد.

فره پهلوانی امیر حمزه

فرّ یا فَرّه، مفهومی در اساطیر ایرانی است. فرّ موهبت یا فروغی ایزدی (دوستخواه،۱۳۷۱: ۱۰۱۷) است که شخص با انجام خویش‌کاری‌های خود (بهار،۱۳۹۱: ۱۵۶) و رسیدن به درجه‌ای از کمال به دست می‌آورد. فرّه معادل ابهت، احتشام، جلال، جلالت، حشمت، شکوه، شوکت و عظمت است. فرّ در شاهنامه با همه چهره‌های گوناگون خود، یک ویژگی تغییرناپذیر دارد و آن موهبت الهی آن است. این موهبت در چهره شاهان، نور موبدان و زور بازوی پهلوانان در مبارزه با اهریمنان دیده می‌شود. با همین فرّه است که پهلوان می‌تواند حتی جادوان را شکست دهد. این موهبت مفاهیمی چون عظمت، شکوه، آیین، شرف، سنگ و وقار را در شخص دارای فرّ متجلی می‌کند (ثروتیان،۱۳۵۰: ۵). فرّ پیوندهای معنایی با هنر، نژاد و قوه تمییز خیر از شرّ دارد. هنر با ترکیب واژگانی هُن + نَرَ به معنای مردانگی زیاد، شجاعت و در نهایت جنگاوری است. از این رو، هنر امری آموختنی است که فرد با سعی و تلاش از دیگران می‌آموزد و هر میزان که فرد گوهر مردی داشته باشد، هنر او نیز بیشتر است. گوهر خود به فرّ یزدان بستگی دارد. گوهر و فرّ نیز به نژاد مرتبط است که فرزند از پدر خود به ارث می‌برد و با تخمه بستگی دارد. در نهایت کسی که این ویژگی‌ها را در خود دارد از موهبت خرد برای تمییز خیر و شر نیز برخوردار است (ثروتیان،۱۳۵۰: ۸). بدین ترتیب امیرحمزه مشخصاً دارای فرّ پهلوانی است. وی در خاندانی اشراف‌زاده متولد می‌شود که اگرچه در جایگاه شاهی نیستند، اما مانند بیوتات مشرفه پیش از اسلام توصیف می‌شوند. فرّ آن‌ها این است که از نسل مهتر اسماعیل هستند (حمزه‌نامه،۱۳۴۷، ج ۱: ۲۵). پدر او عبدالمطلب برای مقابله با کفار از خدا درخواست می‌کند تا پسری به او بدهد تا «این کفار را آن پسر براند و زیر زبر سازد و علف تیغ آورد» (همان، ۲۵).

امیر حمزه از همان کودکی به خوبی نشان می‌دهد که گوهر کافی برای هنر دارد (ر.ک. همان، ۳۰-۳۲). در تمام داستان نیز فرزندان حمزه دارای استعدادی عجیب در جنگ و کشتی هستند. داستان

نیز مملو از جنگاوری‌های خارق‌العاده امیر است (همان، ۵۶، ۶۷، ۹۷، ۱۹۳، ۲۰۰و ...). در قسمتی از داستان امیر حمزه به صراحت به موهبت ایزدی اشاره می‌کند. (همان، ج ۲، ۴۶۱)

از آنجایی که در تمام داستان امیر حمزه با صفات «عم پاکیزه دین»، «عم مصطفی امیر شهیدان به روز قضا»، «عم رسول آخر زمان»، «عم مصطفی باصفا» به پیامبر متنسب می‌شود و همواره در راه جنگ با کفار جهان است، موهبت خرد برای تمییز خیر از شرّ را بالطبع دارد. امیر حمزه با این فرّه ایزدی دیوان، اژدها، جادوگران، سیمرغ و سایر موجودات ماورایی را از میان برمی‌دارد. علاوه بر این‌ها نظر کردگی و فَرّ وی مانند اردشیر بابکان هنگام نوشیدن زهر مشخص می‌شود. هنگامی که دختر اردوان جام زهر هندی به اردشیر می‌دهد، ولی به خودی خود از دست اردشیر به زمین می‌افتد این از معجزات فرّ تلقی می‌شود (ثروتیان،۱۳۵۰: ۱۵). در حمزه‌نامه نیز دوبار این روایت به شکلی دیگر نقل شده است (حمزه‌نامه،۱۳۴۷، ۱، ۱۴۴و۱۵۹). فرّ پهلوانان با گناه می‌رود و با پالودگی از گناهان باز می‌گردد (ثروتیان،۱۳۵۰: ۲۰). اما از آنجایی که حمزه قداستی اسلامی داشته که به عصمت نزدیک است - هرچند در طول داستان اشتباهاتی دارد – گناهی نمی‌کند که فرّ از او برود، اما گاهی فرّه و زور پهلوانی از او دور می‌شود. به‌عنوان نمونه در مبارزه با دوالپایان تقدیر بر فرّ امیر غالب بود تا زمان مشخص. (حمزه‌نامه،۱۳۴۷، ج ۱: ۱۲۴)

تخت پهلوانی انیرانی و تخت پادشاهی ایرانی

کارکرد برساخت فرّ در اندیشه ایران باستان را می‌توان برای جلوگیری از ایجاد هرج و مرج در نظام سیاسی دانست. مسأله فرّه شاهی که امری ایزدی است فقط به شاهان داده می‌شود و مسأله تخمه و نژاد قدرت را در انحصار یک خاندان قرار می‌دهد. این برساخت امر معنوی و به دنبال آن امر حقوقی در زمانی که ساختار سیاسی بر اساس نظامی متمرکز و پادشاهی بود، البته که کارکردهای خوب و پویایی داشت. چنان که در ادوار بعد از اسلام عدم وجود این انحصار تشتت‌های جدی‌ای را در حکومت‌های اسلامی به وجود آورد. به‌ویژه حکومت‌هایی چون سلجوقیان که خاستگاه قبیله‌ای داشته و هریک از اعضای خاندان سلطنتی مانند برادران، حکومت را حقی برای خود می‌دانستند و این انگاشتن حق، سبب درگیری‌های پایان‌ناپذیری در سلسله آن‌ها و به دنبال آن ویرانی و هرج و مرج در کشور می‌شد. علاوه بر آن این امکان وجود داشت که هر بردهٔ جنگ‌سالار یا خوان‌سالار این حق را به خود دهد که سلسله‌ای در غزنه و خوارزم برای خود ایجاد نماید. مقایسه عدم ثبات سیاسی در دوران پس از اسلام با ثبات سیاسی دوران باستان، کارکرد این انحصار قدرت از طریق فرّه و تخمه بیشتر مشخص می‌کند. از این رو است که در شاهنامه همه پهلوانان با وجود فرّه پهلوانی باید در خدمت شاهان باشند. چندان که در شاهنامه مخالفت سام برای تخت نشستنش این‌گونه آمده است:

اگــر دختــری از منــوچهر شــاه　　بران تخـت زریـن شـدی بـا کـلاه
نبـودی جـز از خـاک بـالین مـن　　بــدو شــاد بــودی جهــانبین مــن

(فردوسی،۱۳۸۷،ج ۱: ۱۹۰)

اگرچه زورمندی پهلوانانی چون رستم تخت شاهان را نگه داشته و هر گاه تخت و تاج از کف شاهان رفته، این پهلوانان‌اند که تخت را برگردانده و تاج‌بخشی می‌کنند و همین امر از آن‌ها افرادی مقدس می‌سازد، اما پهلوانان برای برقراری داد – نظم- در جامعه باید مطیع شاهان باشند. از این رو است که رویای سهراب برای برتخت نشاندن پدر خود، فکری خام است و رستم حتی به قیمت از دست دادن فرزند خود حاضر به قبول آن نیست. این اندیشه به مقداری در حمزه‌نامه تجلی دارد.

فرّ پهلوانان حتی فرد مقدسی چون امیر حمزه نیز باید در خدمت شاهان باشد اما فرّه پادشاهی قداست خود را از دست داده است. هنگامی که امیر حمزه برای بار اول سپاه انوشیروان را شکست می‌دهد با ترکیبی از نگاه ایرانی-انحصار تخت شاهی برای تخمه شاهی -و نگاه اسلامی-برتری پهلوان مسلمان بر شاه کافر- با تخت شاهی مواجه می‌شود. (حمزه‌نامه،۱۳۴۷، ج ۱: ۵۷- ۵۸)

هر چند نشستن بر تخت کافران عار است و پادشاهی برای خداست، اما باز امیر حمزه بر تخت جهان پهلوانی تکیه می‌زند و انحصار تخت پادشاهی را برای انوشیروان تأیید می‌کند و داستان تأکید می‌کند که «حمزه با چنان گردن‌کشی مطیع حضرت پادشاه است» (همان، ۶۷). نیز هنگامی که امیر نزد شاه به مداین وارد می‌شود بر تخت جهان پهلوانی نشانده می‌شود (همان، ۸۰، ۱۲۰، ۱۵۲). پس از آن تخت امیر حمزه تخت جهان پهلوانی است حتی زمانی که عملاً با انوشیروان و پسرانش وارد نبرد شده‌اند و فرزند او هم به دست انوشیروان و مغولان کشته می‌شود (ر.ک. حمزه‌نامه ۲، ۴۷۰)، اما به مرور به خاطر دغل‌کاری‌های شاه ایران فرّه شاهی آن‌ها کمتر می‌شود. در ابتدای داستان امیر برای حرمت شاهزادگان سردار سپاه خود را تنبیه می‌کند (حمزه‌نامه،۱۳۴۷، ج ۱: ۱۰۸)، حتی در آخر داستان که هرمز انواع دشمنی‌های علیه حمزه روا داشته از تعظیم او خودداری نمی‌کند «امیر از بارگاه برون آمد و استقبال کرد و هرمز را به هزار تعظیم درون برد و بر تخت بنشاند و اسلام بر او عرض کردو بیعت کنانید» (حمزه‌نامه،۱۳۴۷، ج ۲: ۴۸۹). اما از آنجایی که شاهان ایران در این داستان منافق و عهدشکن هستند، هرمز با سپاه روم برای نبرد با پیامبر راهی مکه شد. در این آخرین رویارویی هرچند امیر حمزه قصد کشتن هرمز را کرد، اما در نهایت به وی نرسید و به دست مادر بورهند کشته شد. در این داستان که سراسر نیرنگ شاهان ایران بود، امیر حمزه نباید شخصی از تخمه شاهی را بکشد و در هر شرایط باید به آن‌ها احترام بگذارد. بدین ترتیب علی‌رغم چهره منفی شاهان ایران در این داستان می‌توان هنوز قوت فرّه ایزدی در اذهان مردم ایران پس از اسلام را مشاهده نمود. تنها کسی که می‌تواند به راحتی به شاه تعرض کند عمرو بن امیه است. در سراسر داستان رفتار این عیار مملو از بی‌توجهی به جایگاه سیاسی افراد است. او به کرات شاهان در

بارگاهشان مضحکه می‌کند و شاهزادگان را «خر» می‌نامد و حتی گاه انوشیروان را لت می‌زند. (حمزه‌نامه، ۱۳۴۷، ۱: ۲۰۷) این عیار آزاد که مسخرگی و عرف‌شکنی از عادات او است، حتی با جهان پهلوان داستان رویارو می‌شود. با شخصیتی که از عمرو بن امیه در داستان تصویر می‌شود هیچ کدام از این کارها برای او قبح نیست. شیطنت از ابتدای کودکی در ذات او بوده و در بزرگسالی او نیز ادامه دارد. این تصویرسازی از عیار با تصویری که از جهان پهلوان در اذهان ایجاد می‌شود بسیار متفاوت است که البته می‌توان بخشی از آن را در شخصیت تاریخی حضرت حمزه جستجو کرد.

شخصیت تاریخی حضرت حمزه و سرداری او در میدان‌های نبرد و این که هیچ زمانی میسر نشد تا او را به پستی مدیریت منصوب کنند، شخصیت پهلوانی و جهانگیری برای او تثبیت شده بود نه پادشاهی و جهانداری. در سراسر داستان نیز امیر حمزه مشغول جنگ با افراد مختلف و دعوت آن‌ها به اسلام است و جهانداری برای او ذکر نمی‌شود. می‌توان این‌گونه تعبیر کرد که امیر حمزه پس از انوشیروان جهان‌پهلوان پیامبر اسلام شد و حال امری فراتر از فرّه پادشاهی، یعنی وحی و پیامبری، سبب سروری پیامبر اسلام بر جهانیان شد. حال پهلوانان جهان که به خاطر مردی و مردانگی امیر حمزه مسلمان شده بودند با طیب خاطر در راه پیامبر به شهادت می‌رسند. تصور پادشاهی برای پیامبر در قسمت‌های دیگر داستان نیز وجود دارد. هنگامی که به نزول پیامبران از آسمان می‌پردازد آن‌ها را نشسته بر تخت توصیف می‌کند. (همان، ۱۲۵)

انیران مثبت در داستان

شاخص‌ترین انیران داستان اعراب هستند. امیر حمزه و عمرو بن امیه عرب هستند و اولین لشکر آن‌ها نیز از اعراب تشکیل می‌شود (همان، ۶۶). سپاه عرب که در داستان آن‌ها را عناوینی چون «گردان عرب» یاد می‌کند، از ابتدای داستان در ماجراها حضور دارند و قهرمانی‌های زیادی از خود نشان می‌دهند. بالاترین مقام لشکر امیر حمزه از آن دو نفر عرب به نام‌های عمربن کرب معدی و مقبل حلبی است. مقبل حلبی از سلاله انبیا بوده و عمربن کرب معدی از وفادارترین سرداران و در عین حال جنگاوران سپاه محسوب می‌شود. سپاه عرب در عین این صفات خوب با رفتاری متفاوت از سایر ملل تصویر می‌شوند. اعراب داستان حمزه‌نامه، بدوی، مضحک، صریح، بی‌سیاست و آداب‌ندان هستند. از این رو، در داستان موجب خجالت امیر حمزه را فراهم می‌آورند. (همان، ۸۰)

رفتار امیر حمزه نیز با آن‌ها بسیط و خشن است زمانی که عمر معدی شاهزادگان ایران را در بند می‌کند امیر او را با شدت مجازات می‌کند (همان، ۱۰۸). با این حال فرمانده عرب چندان به فرمان امیر حمزه پای‌بند نیست و مطابق میل خود رفتار می‌کند (همان، ۱۱۰). ضعف عمر معدی به خصوص در برابر شراب است و بعد از شراب‌خواری بدمستی‌های زیادی می‌کند و حتی با سایر پهلوانان امیر حمزه مانند لندهور گلاویز می‌شود. البته تمام این رفتارهای او جزو قسمت‌های طنز داستان محسوب می‌شود. حتی تصویری که از او پرداخته می‌شود طنزآمیز است، چندان امیر حمزه و

دیگران او را با لقب «شکم بزرگ» خطاب می‌کنند (همان، ۷۴، ۷۸، ۱۱۱، ۱۳۵، ۳۹۲، ۵۳۲). روایت‌هایی که از او در داستان نقل می‌شود عموماً به خاطر چاقی (همان، ۱۲۳)، آداب‌ندانی، انجام دادن بی‌تأمل کارها و خشونت مایه خنده است. وی نماد عربی است که از رفتار درباری هیچ نمی‌داند (همان، ۷۸) اما جنگاوری و وفاداری او به حمزه سبب می‌شود که در داستان محبوب باشد و با پیشوند «یل عادیان و پور شدادیان» از او یاد شود. چندان می‌توان در داستان ملاقات مغیره با رستم فرخزاد نیز به آداب ندانی اعراب برخورد. (ر.ک. زرین کوب،۱۳۷۴، ۵۹)

سراسر داستان مملو از قراینی است که وضعیت اعراب را دربرابر ایرانیان وخیم جلوه می‌دهد. اعراب در آداب درباری«مسخرگان» هستند و از آنجایی که تجمل درباری، همواره بار مثبت داشته و شکوه پادشاهی است، اعراب از این شکوه محرومند و در برابر ساسانیان جایگاهی ندارند. اما پس از اندک مدتی می‌توانند با «مردی» بر ایرانیان غلبه کرده و شکوه و تجمل آن‌ها را از آن خود کنند. (همان، ۱۹۱) همین عدم شکوه است که در جای جای داستان سایر ملل اعراب را مسخره می‌کنند؛ با عباراتی چون «عربیان کشکینه‌خوار» (همان، ج ۲، ۳۱۰) یا «کشکینه خوار و پشمینه‌پوش و به ریگی بیابان پرورده» (همان، ج ۱، ۱۶۱) و یا تکرار بیت:

از شیر شتر خوردن و سوسمار عرب را بدینجا رسیده است کار
که ملک عجم شان کنند آرزو تهو باد بر چرخ گردان تهو

(همان، ج ۱: ۱۶۱، ۳۴۶، ۳۹۵)

حتی هنگامی که میان مهرنگار و حمزه بگو مگویی رخ می‌دهد، مهرنگار به خاطر عرب بودن حمزه او را تحقیر می‌کند (همان، ۲۶۲). بدین ترتیب جایگاه اعراب در داستان از نظر ایرانیان جایگاه پایینی است که البته نشان‌دهنده ناخودآگاه مردم ایران در برابر دیوانی است که هر از چندی به آن‌ها حمله می‌نمودند. اما این بدویان قهرمانان داستان نیز هستند و شکم‌بزرگی سردارشان، صحنک دزدیدن عیارانشان، بی‌تجملی سپاهشان و در مجموع مسخره بودنشان باعث جذابیت آن‌ها در داستان می‌شود. از این رو، در برابر ایرانیانی که متصف به نامردی‌اند، برای خواننده هم پسندیده‌تراند و هم جذاب‌تر. البته داستان تلاش دارد تا به‌طور ضمنی حرمتی برای مردم نگه دارد. در داستان پهلوانان، شاه و برخی از وزیران بد هستند. وزیر ایرانی فردی درستکار است. مردم ایران نیز در این داستان حسابشان از حکومت جدا است. هنگامی که مداین را تصرف می‌کنند کسی را غارت نمی‌کنند و حتی زنان اندکی که به دست اعراب می‌افتند با رضایت آن‌ها، اعراب آن‌ها را تصرف می‌کنند. بدین ترتیب می‌توان به‌طور ضمنی مشاهده کرد که حرمتی برای مردم ایران وجود دارد هر چند که داستان با تلاشی پیگیر سعی در بی‌حرمت کردن پهلوانان، پادشاه و برخی وزیران ایران دارد.

غیر از اعراب در داستان انیران مقبت دیگری نیز حضور دارند. یاران امیر حمزه همگی انیران هستند از این رو، متناسب با سپاه اهورایی داستان، انیران همراه حمزه نیز افرادی مثبت در داستان هستند. شاخص‌ترین آن‌ها پس از اعراب، لندهور بن سعدان شاه، ضابط دوازده هزار جزیره سراندلیب

است. این قهرمان انیرانی تنها یار غیر عرب امیر حمزه است که بخش نسبتاً مفصلی به زندگی او اختصاص داده شده است (ر.ک. همان، ۱۱۴-۱۲۰). لندهور مانند حمزه از کودکی قهرمانی افسانه‌ای است. تلاش‌های متعدد غاصبان تاج و تحت وی به ثمر نمی‌رسد و او با کمک الهی آزاد می‌شود. علت این امداد نیز آن بود که لندهور از نسل حضرت شیث نبوی بود. (همان، ۱۱۶-۱۱۷)

خواهر اورنگ و کورنگ مانند زهره بانون که در خواب ابراهیم نبی را دید و در خواب به ازدواج مقبل حلبی درآمد (همان، ۱۷۹) توسط شیث نبی به ازدواج لندهور درآمد. هر دوی یاران امیر حمزه -مقبل حلبی و لندهور بن سعدانشاه- از نسل پیامبران سامی هستند. رویارویی حمزه با لندهور نیز به صورتی صمیمانه ختم به خیر شده و لندهور پس از دیدن مردی امیر حمزه در نبرد، از جمله یاران صمیمی او درمی‌آید. لندهور در روند داستان شخصیتی پاکباز دارد و همچون مقبل حلبی، خالصانه به امیر حمزه خدمت می‌کند. هنگامی که عمربن کرب معدی بدمستی می‌کند و به او حمله‌ور می‌شود ساکت می‌ماند و منازعه نمی‌کند و هنگامی که سایر یاران قصد شوخی با امیر را دارند او از این کار سر باز می‌زند. آنچه که در مورد لندهور در این داستان جای تأمل دارد این است که خود لندهور، سرزمین او و مردم هند و سراندلیب مردم محترمی در داستان هستند. داستان در برابر مغرب اسلامی - شمال آفریقا - اطلاعات دقیقی از هند و سراندلیب ارائه می‌کند. جزئیاتی از فیل منکلوسی و لکنهو ارائه می‌کند که نشانگر اطلاعات نسبتاً دقیق نویسنده از وضعیت هند است. هند جایی است که در آن عجایب زیاد دارد مانند دوالپا و البته جایی است که عمرو بن امیه با قدیسان ملاقات می‌کند. با این قرائین مشخص است که هند در اندیشه نویسنده یا نویسندگان این داستان جایگاهی محبوب و البته شناخته شده بود.

شخصیت دیگری که در داستان شبیه لندهور است، یستفتانوس، پهلوان یونانی است. وی مانند لندهور، در مبارزه با امیر حمزه شکست خورده و پس از آن اسلام آورده و از جمله یاران امیر می‌شود. این شخصیت انیرانی بیش از هر چیز مشخصات مردی را در خود دارد. وی مانند لندهور پاکباز تصویر نمی‌شود، اما در برابر خیانت و وفاداری شدت تام دارد؛ از این رو، در برابر پادشاه یونان، عدیث، به امر به معروف می‌پردازد و الزام مردانگی را متذکر می‌شود. هنگامی که فارن دیوبند به امیر حمزه خیانت می‌کند و به عدیث پیشنهاد می‌کند تا صد نفر از سفیران حمزه را بکشد یا گوش و بینی بردارد یستفتانوس واکنش نشان می‌دهد. (همان، ۱۶۲)

احتمالاً به خاطر این رفتار او است که نویسنده پسوند یل را فقط برای او به کار برده است. پهلوان یونانی پس از مسلمان شدن عدیق شاه یونان را به خاطر سرباز زدن از پذیرش اسلام می‌کشد. وی همچنین تمام پهلوانان رومی را شکست داده و به‌تدریج کارهای پهلوانی در روند داستان انجام می‌دهد. شاید دلیل نگرش مثبت به یونان به خاطر فلسفه‌ای بود که از این منطقه به جهان اسلام وارد شد و در نتیجه مسلمانان نگاهی مثبت به یونان داشتند. البته برای این ادعا هیچ مویدی در متن نمی‌توان یافت. رومیان و مصریان در داستان به هیچ عنوان مانند یونانیان نیستند. در میان اقوام

اروپایی که در داستان آمده یعنی یونانیان، رومیان و فرنگیان، تنها یونانیان سعادت همراهی با امیر حمزه را داشتند. شهادت امیر حمزه نیز به دست رومیان است. توصیفات از رومیان و فرنگیان اصلاً قابل مقایسه با هند نیست. کلیاتی که در مورد این دو طبقه اروپایی در داستان ذکر می‌شود، تفاوتی با بخش‌های فلات ایران که در داستان آمده ندارد. غیر از لندهور و یستفتانوس، سایر همراهان انیران امیر حمزه -که البته بسیارند- شخصیت‌های عمیق و پرورده‌ای نیستند. به نظر می‌رسد نویسنده برای آن که داستان را از یکنواختی خارج کند هر از چندی پهلوانی انیران به داستان اضافه می‌کند که البته چندان در تنوع بخشیدن به داستان نیز موفق نبوده است.

انیران منفی در داستان

هر چند که ایرانیان شخصیت‌های منفی داستان هستند -به جز بزرجمهر- اما متحدانی دارند که آن‌ها را در خباثت یاری می‌کنند و این افراد انیرانیانی هستند که در ذات بد بوده و در برابر انیران مثبت قرار می‌گیرند. بدین ترتیب در حمزه‌نامه هم انیران مثبت وجود دارد و هم انیران منفی. مهم‌ترین انیران منفی در داستان، مغول‌ها هستند. پای مغول‌ها به داستان با خیانت گستهم باز می‌شود (همان، ۱۸۳). زوبین کاووس شاه مغولستان و سپاه وی انیرانی ذاتاً خبیث تصویر می‌شوند. اگر استنباط مصحح حمزه‌نامه را در مورد این که این متن متعلق به قرن هشتم است، بپذیریم، این چهره‌پردازی از مغول پس از آن است که ایرانیان تهاجمات و استیلای مغول را تجربه کرده و نفرت خود را از مغولان به صورت ناخودآگاه این‌گونه نشان دادند. مغولان داستان، پسر و همسر دلبند (مهرنگار) حمزه، را می‌کشند (همان، ج۲، ۳۴۲) و پس از آن توسط حمزه از بین می‌روند. از این رو، مانند سایر انیران داستان برای آن‌ها فرصتی فراهم نمی‌کند تا در نبردی تن به تن از حمزه شکست خورده و به اسلام مشرف شوند. این انیرانیان چندان با خبث ذاتی توأمان هستند که از مشرف شدن به اسلام نیز محروم هستند. مغولان داستان همگام با ایرانیان عهدشکنی می‌کنند و رفتار ناشایست سیاسی مانند کشتن سفیران را انجام می‌دهند. تصویری که در داستان از مغولان ارائه می‌شود، سربازان بی‌حد است (همان، ج۱: ۱۸۳). این تعداد زیاد مایه ویرانی است. چندان که در داستان به صراحت اشاره شده است. اما هنگامی این ترس بیشتر عیان می‌شود که انوشیروان از ورود مغولان به مملکت خود دچار هراس می‌شود. (همان، ۱۸۴)

اما در عین این کثرت مغولان افرادی بدوی و بی‌چیزند مانند اعراب. فقط اعراب داستان از اعتراف به بی‌چیزی خود امتناع می‌کنند در حالی که زوبین کاوس هنگامی که شکوه انوشیروان را دید، اعتراف می‌کند: «نام ایشان زوبین از گستهم می‌پرسید و متحیر می‌ماند و بر برادران خود می‌گفت که پادشاهی نوشیروان دارد، ما هیچ نه‌ایم» (همان، ۱۸۵). حضور مغولان در داستان رفت و آمدهای زیاد دارد. نویسنده یا نویسندگان در قسمت‌هایی آن‌ها را به میان آورده و گاه آن‌ها را از روند داستان خارج می‌کنند. مغولان در روند داستان، زخم کاری بر امیر حمزه وارد می‌کنند. واقعه‌ای که چندان

در متن داستان دیده نمی‌شود. این رخداد از جهت نشان دادن خباثت مغولان و آسیب رساندن به قدیسی چون حمزه و نشان دادن قدرت نظامی و وحشی‌گری آن‌ها است. انیران بد دیگری نیز در داستان هستند مانند حبشیان و فرنگیان.

سیاه‌پوستان هر چند در اندیشه باستانی ایران افرادی دیوزاد هستند، اما مشخصاً در متون حماسی فارسی جایگاه مثبتی دارند. غلام غورکوهی در سمک عیار سیاهی مهیب است، اما اخلاق جوانمردی به تمام دارد. در داراب نامه بیغمی، سیاهان هم افراد بد دارند و هم افراد خوب. از این رو، انیرانی به ذات بد نیستند. فیروزشاه و فرخ‌روز دوستانی جانی از سیاهان دارند. حد اعلای آن داستان قران حبشی است که قهرمان عیار داستان، سیاه‌پوستی است که عیاری‌ها و جَلدی‌هایش از ایرانیان بیشتر است. در داستان حمزه‌نامه نیز برخی سیاهان خوب هستند و برخی سیاهان بد هستند.

حضور فرنگیان در داستان اندک است. فرزند حمزه به دفاع از خرسنه با آن‌ها نبردهای زیادی می‌کند و به سرزمین فرنگیان حمله‌ور می‌شود تا آن که فرنگیان او را محاصره می‌کنند. در این زمان حمزه به یاری پسر خود می‌آید و شاه فرنگ پس از شکست مسلمان می‌شود. با توجه به زمان تألیف حمزه‌نامه مسلمانان از طریق جنگ‌های صلیبی افرنج یا صلیبیان را از نزدیک مشاهده و تجربه کرده بودند. از این رو، باید در داستان داده‌های دقیقی از آن‌ها نقل می‌شد. اما آنچه که در متن مشهود است خلاف این فرض است. روایت حمزه‌نامه از فرنگیان بسیار کلی است و هیچ جزئیاتی ندارد. خواننده میان سرزمین افرنج و سایر بلاد داستان هیچ تفاوتی احساس نمی‌کند. داستان در مورد فرنگیان خالی از هر گونه داده‌های مشخصی است. در مقایسه با سراندلیب و هند، تفاوت سطح آگاهی نویسنده بسیار مشهود است. البته این عدم آگاهی محدود به حمزه‌نامه نیست. متون تاریخی معاصر با جنگ‌های صلیبی نیز داده‌های اندکی در مورد صلیبیان دارند. به نظر می‌رسد اطلاع ایرانیان از اروپای غربی -ورای یونان و روم- محدود به اطلاعاتشان از جغرافی‌نویسان صدر اسلام است. همچنین باید به این نکته توجه کرد که در متن غیر سیاسی حمزه‌نامه، مسائل فرهنگی و اجتماعی بیشتر انعکاس دارند. به تعبیر دیگر داستان مردمی، انتقال‌دهنده ذهنیت‌های مردمی است. از این رو، چون مراودات فرهنگی و اجتماعی ایران با هند بسیار بود در داستان هم به صورت دقیق به آن پرداخته می‌شود. یونان که از طریق جریان فرهنگی در ایران شناخته شد، در داستان نیز جایگاه بهتر و مشخصتری دارد. اما روم چون مراودات فرهنگی و اجتماعی کمتری با جامعه ایرانی داشت، اطلاعات مربوط به ان نیز کمتر می‌شود. از این رو است که یستفتانوس، پهلوان یونانی در نام نیز شبیه به یونانی‌ها است و این یعنی نویسنده از نام‌های یونانی آگاه بوده است. در حالی که پادشاه فرنگ مرزوق و فرزند بزرگ او تنهیار نام دارد (همان، ج۲، ۳۶۴). قاعدتاً نویسنده در صورت آگاهی از اسامی فرنگی می‌توانست از معرب آن‌ها مانند رجار - راجر - استفاده کند. باید در نظر داشت که اساساً اروپا برای مسلمانان سرزمین نامطلوبی بود. فتوحات مسلمانان در ایران و بیزانس، ثروت‌های زیادی برای آن‌ها به ارمغان آورد. حتی توسعه در سرزمین‌های غیر متمدن آسیای مرکزی و روسیه،

اعراب را به تجارت پرسودی با چین و کالاهای مرغوب سیبری رهنمون کرد. در مقابل آن‌ها اروپای سرد، هیچ جاذبه‌ای برای مسلمانان نداشت. از این رو است که بعد از پواتیه تلاش پیگیری برای تسلط بر آن صورت نگرفت. کمی ثروت و عقب‌ماندگی اروپا از جهان اسلام سبب شد تا تصویری نامطلوب از اروپا در ذهن مسلمانان نقش بندد. از این رو، قاضی صاعد آندلسی درباره طبقه افرنج چنین می‌گوید: «دوری فوق العاده آفتاب از بالای سرشان هوا را سرد و محیط را کثیف کرده و مزاج‌های‌شان سرد و اخلاطشان غلیظ شد و جثه‌های‌شان درشت و رنگ پوستشان سپید و موهای‌شان فراوان شده ...» (الآندلسی، ۱۹۹۲: ۸). داده‌هایی که قاضی اندلسی که در مجاورت فرنگیان زندگی می‌کند این حد کلی است. به طریق اولی ایرانیان که مانند اعراب چه در آندلس و چه در شامات تجربه مواجهه با فرنگیان را نداشتند، اطلاعات کمتری نیز ارائه می‌دهند.

نتیجه‌گیری

پاره‌کردن نامهٔ پیامبر به دست خسرو پرویز و انگاره مجوسی پیش از اسلام ایرانیان، زمینه‌های منفی بودند تا ایرانیان در دوره اسلامی به دنبال پالودن این هویت باشند. در متون فارسی مانند شاهنامه علی‌رغم شهرت عادل برای انوشیوران، درگیری‌ها و خصومت وی با چهره مثبت بزرگمهر سبب شد تا این نگاه منفی در روندی از تکامل در داستان حمزه‌نامه، هویت دیگری را در ایران دوره ساسانی بازتولید کند. در برابر آن شخصیت‌های صحابه که مورد قبول فریقین بودند مانند حمزه عموی پیامبر و عمربن امیه ضمری، به چهره‌ای مثبت تبدیل شدند. حمزه‌نامه متکی بر برخی ریشه‌های تاریخی برای برساخت داستان است که در اینجا مجال پرداختن به آن نبود، اما طرحی از هویت ایرانی در این داستان بازتولید شده که در آن استمرار تاریخی هویت ایرانی در قالب اخلاق جوانمردی و تدین قابل مشاهده است. شکل جوانمردی نیز با توجه به شخصیت‌های داستان، به شدت متأثر از فضای اجتماعی ایران به دو دسته پهلوانان (جوانمردان نژاده) و عیاران (جوانمردان عامی) تقسیم می‌شود. جوانمردان انیران داستان که محدود به اعراب نیست، بلکه در روند داستان تعداد دیگری از انیران مثبت نیز به آن‌ها می‌پیوندند، همه دارای خصلت‌هایی‌اند که در متون حماسی پیشین به‌عنوان مؤلفه‌های هویت ایرانی پرداخته شده‌اند. در برابر آن شاه، وزیر و پهلوان ایرانی متصف به صفاتی‌اند که در متون پیشین از جمله خویش‌کاری انیرانیان است. از آنجایی که حمزه‌نامه رویکردی دینی دارد، تقابل میان ایرانی و انیرانی نیز مرزها نیست، بلکه مذهب است. ایرانیان و برخی دیگر از چهره‌های منفی داستان مظهر کفراند و اعراب و برخی انیرانیان دیگر مسلمان و پیرون دین ابراهیم هستند. بدین ترتیب حمزه‌نامه در عین استمرار مؤلفه‌های هویت ایرانی در قالب اخلاق جوانمردی شکل دیگری از آن را باز تولید و معرفی می‌کند.

منابع

امانت، محمدحسین و حسنلی، کاووس (۱۳۹۷). بررسی و تحلیل شگردهای اقتدرزدایی از اسکندر در داراب‌نامهٔ طرسوسی. *فرهنگ و ادبیات عامه*. ۶ (۲۲) :۱۵۷-۱۷۸

الآندلسی، قاضی صاعد بن هجر بن صاعد (۱۹۹۲). *طبقات الامم*. بیروت: الکاتولیکیه لاباء الیسوعیین.

بهار، مهرداد (۱۳۹۱). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگه.

بهار، مهرداد (۱۳۸۶). *ادیان آسیایی*، تهران: چشمه.

بهار، مهرداد (۱۳۹۷). بندهش. تهران: توس.

ثروتیان، بهروز (۱۳۵۰). *بررسی فرّ در شاهنامه فردوسی*. تبریز: دانشگاه تبریز.

جاحظ، عمرو بن بحر (۱۳۸۶). *تاج آیین کشورداری در ایران و اسلام*. ترجمه حبیب‌الله نوبخت، تهران: آشیانه کتاب.

شعار، جعفر (۱۳۴۷). *حمزه‌نامه*. تهران: دانشگاه تهران.

خدامی‌افشاری، رشید، طلوعی‌آذر، عبدالله و عبیدی‌نیا، محمدامیر(۱۳۹۸). بررسی تطبیقی حمزه‌نامه با حمزهٔ البهلوان: منشأ قصّه، شخصیّت اصلی، محتوا و گونه. نشریه *ادبیات تطبیقی*, ۱۱ (۲۱), صص ۲۳-۴۶.

دریایی، تورج (۱۳۸۸). *شهرستان‌های ایران شهر: نوشته به زبان فارسی میانه درباره تاریخ، حماسه و جغرافیای ایران باستان*. ترجمه شهرام جلیلیان، تهران: توس.

دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۳۶۸). *الاخبار الطوال*. مصحح: عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال. قم: منشورات الرضی.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۳۳). *حماسه‌سرایی در ایران*. تهران: پیروز.

زرینکوب، عبدالحسین (۱۳۷۴). *از کوچه رندان*. تهران: سخن.

عفیفی، رحیم (۱۳۹۷). *ارداویراف‌نامه*. تهران: توس.

عنصر المعالی، کیکاووس بن اسکندر (۱۳۹۱). *قابوس‌نامه*. تهران: اقبال.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۷). *شاهنامه*. تهران: اقبال.

فره‌وشی، بهرام (۱۳۸۶). *کارنامه اردشیر بابکان: با متن پهلوی، آوانویسی، ترجمه فارسی و واژه‌نامه*. تهران: دانشگاه تهران.

کرمی، محمدحسین (۱۳۸۳)، اسکندر ایران، نظامی، *نشریه ادبیات دانشکده علوم انسانی دانشگاه باهنر*، شماره ۱۶. صص ۱۳۱ – ۱۷۳

کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۷۲). دو چهرگی اسکندر در ادب ایران، *کیهان فرهنگی*، شماره ۹۶، ۵۵ -۵۷

بشیری، محمود، و خواجه‌گیری، طاهره (۱۳۸۸). نام و ننگ در شاهنامه. *فصل‌نامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)*، سال ۲، شماره ۲، شماره پی در پی ۴ .

مسعودی، أبوالحسن علی‌بن الحسین (۱۳۷۴). *مروج الذهب و معادن الجوهر*. ترجمه: ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

منسوب به زرتشت (۱۳۷۱). *اوستا کهنترین یرودها و متن‌های ایرانی*. گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران: مروارید.

مینوی، مجتبی (۱۳۵۴). *نامه تنسر به گشنسب*. تهران: خوارزمی.

نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۸۹). *مخزن الاسرار*. مصحح بهروز ثروتیان، تهران: امیرکبیر.

هدایت، صادق (۱۳۴۲). *زند و هومن یسن بهمن یشت و کارنامه اردشیر پاپکان*. تهران: امیرکبیر.

بررسی دیگرمحوری در اندیشهٔ ایران‌شهری حاکم بر فلات ایران به‌مثابه عنصری هویت‌ساز و الگوساز از دوران پیشااسلامی تا عصر حاضر

محمد معلمی‌زاده[۱]، علی شهزادی[۲]

چکیده

بررسی تاریخ فلات ایران حاکی از وجود مؤلفه‌های هویت‌سازی در این خطه است که آن را اندیشهٔ ایران‌شهری نام نهاده‌اند؛ آنچه از دوران پیشااسلامی تا عصر حاضر در این خطه حضور داشته و پس از حملات یونانیان، اعراب، ترکان و مغولان از بین نرفته است. پژوهش حاضر بررسی مؤلفه‌ای است که در تاریخ فلات ایران ادامه داشته است. این مؤلفه دیگرمحوری است که علی‌رغم تغییر حکومت‌ها، مذهب‌ها و دین‌ها اشتراکی منحصربه‌فرد به ساکنین فلات ایران در هزاره‌های اخیر بخشیده است. دیگرمحوری عقیده بر تأثیر دیگری بر زندگیِ خود است. یعنی نقش اصلی را در پیشرفت و پسرفت فرد یا جمع، نه خودِ فردی یا جمعی، که دیگری ایفا می‌کند. دیگری هم شامل عناصر متافیزیکی (توتم‌ها مانند گیاه‌پرستی، فال‌گیری و جز آن) است و هم فیزیکی (نقش جبر جغرافیایی یا حکومت‌ها در افول قدرت و جز آن). این مؤلفه با حذف خود، الگوهایی شناختی می‌سازد که در آن‌ها نقش تعیین‌کنندهٔ دیگری، تکرار و تثبیت می‌شود و ادامه می‌یابد. تداوم انفعال خود در برابر عناصر بیرونی در نهایت ایران معاصر را پس از برخورد با قانون و اومانیسم غرب به پیچیدگی‌های جدیدتری رهنمون می‌شود که در آن‌ها انسان و خود هیچ‌گاه موضوعیت پیدا نمی‌کند.

واژگان کلیدی: خودمحوری، دیگرمحوری، اندیشهٔ ایران‌شهری، هویت، الگوهای شناختی.

مقدمه

مطالعهٔ تاریخ فلات ایران نشان‌دهندهٔ اشتراکاتی در فرهنگ مردمان ساکن خود است. این اشتراکات در فراز و نشیب تاریخ و با گذار از حکومت‌های مختلف جریان داشته و عامل ایجاد نوعی حافظه و وحدت تاریخی خاص در این خطه گشته است. یک از مؤلفه‌های اشراکات مزبور دیگرمحوری است.

۱. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور تهران. mohamadmoalemizadeh@gmail.com
۲. کارشناس ارشد تاریخ ایران اسلامی، گروه تاریخ، دانشگاه خوارزمی تهران. Shahzadi_ali@yahoo.com

مؤلفه‌ای هویت‌ساز که در دوره‌های تاریخی فلات ایران به اَشکال گوناگون درآمده و به عصر حاضر رسیده است.

دیگرمحوری به‌عنوان جزئی جدایی‌ناپذیر از گفتمان و اندیشهٔ موجود در فلات ایران، پیرامون نقش *دیگری* در هر آن چیزی است که زندگیِ *خود* را شکل می‌بخشد. یعنی *دیگری* چه به صورت متافیزیکی (سرنوشت، تقدیر، بخت، فره، قضا، قسمت، اقبال، شانس و جز آن) و چه فیزیکی (جبر جغرافیایی، تحریم، فشار خارجی، پارتی‌بازی، ثروتمندی و جز آن) نظم‌دهندهٔ زندگیِ *خود* است. *خود*، همواره منفعل و بازیگر نقشی است که *دیگری* برای او رقم می‌زند. دیگرمحوری به‌عنوان یک مؤلفهٔ ثابت در ادبیات، هنر، اقتصاد، فلسفه و دین حکومت‌های فلات ایران از طریق زبان‌های فارسی باستان، فارسی پهلوی، فارسی میانه و فارسی دری ثبت و منتقل شده است.

در ادامه اشاره‌ای به پژوهش‌های موجود پیرامون اندیشهٔ ایران‌شهری می‌شود. نکتهٔ حائز اهمیت دربارهٔ این موارد این است که علی‌رغم وجود رگه‌های دیگرمحوری در تمامی تاریخ فلات ایران در هیچ پژوهشی به این مؤلفه اشاره نشده است. جواد طباطبایی از مهم‌ترین افرادی است که به شرح اندیشه‌های ایران‌شهری و تداوم مفهوم ایران پرداخته است (طباطبایی، ۱۳۸۵؛ طباطبایی، ۱۴۰۱). او همچنین در مجموعه آثار تأملی دربارهٔ ایران شامل دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران، مکتب تبریز و مبانی تجدد خواهی و نظریهٔ حکومت قانون در ایران به طرح نظریهٔ سیاسی ایران‌شهری می‌پردازد. در این نظریه توأمان بودن دیانت و سیاست در قالب شاهِ آرمانی ریشه در فرهمند بودن شهریار دارد (طباطبایی، ۱۳۹۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۵؛ طباطبایی، ۱۴۰۰). سپیده طیری اما در پایان‌نامهٔ *نقدی بر اندیشهٔ محافظه کاری در ایران با تأکید بر اندیشهٔ جواد طباطبایی* نظریهٔ طباطبایی را محافظه‌کارانه می‌خواند و مدعی می‌شود که این نظریه نه سنت‌گراست و نه اتوپیایی آرمان‌گرایانه. البته رویکرد جامعه‌شناختی طیری فاقد دیدگاه تاریخی خاص و انطباقی از ماهیت متمدنانهٔ ذاتی نظریهٔ سیاسی ایران‌شهری است. داوود فیرحی نیز در کتاب دولت مدرن و بحران قانون در باب اسلامیت تمدن ایرانی از یک تجدد فقهی بهره می‌برد. به این معنی که جریان سیاست‌نامه‌نویسی را نفی نموده و ایران‌شهر را روایتی دانسته که به همراه سایر روایت‌ها در تاریخ ایران عرض اندام نموده است (فیرحی، ۱۴۰۰). توجه این اندیشمند به استعداد اندیشهٔ ایران‌شهری در قدرت یا برساخت ایدئولوژیک و گسل‌سازِ همسنگِ احیای خلافت در خور توجه است. با این حال دیدگاه این پژوهشگر فاقد دیدگاه تاریخی قدرتمندی است که اندیشهٔ ایران‌شهری را یک روایت بداند. حمید احمدی نیز در ایرانیت، ملیت، قومیت و هویت با تمرکز بر مباحث هویتی به ملت‌گرایی و ناسیونالیسم در ایران پرداخته است (احمدی، ۱۳۸۶). کثرت قومی و هویت ملی ایرانیان اثر ضیاء صدر و علیرضا صرافی هم پیرامون تعریف و طبقه‌بندی مسألهٔ هویت و نظام‌مندیِ آن در رسیدن به هویت انسانی است (صدر و صرافی، ۱۳۸۶). مرادی طادی در کتاب جریان سیاست‌نامه‌نویسی در تاریخ اندیشه‌های سدهٔ میانه به اثبات حقانیت پادشاهی از دیدگاه اندیشهٔ ایران‌شهری پرداخته است -آنچه فلسفهٔ وجودی سیاست‌نامه‌های دورهٔ اسلامی را تشکیل

می‌دهد. بر اساس عقیدهٔ او قدرت و مشروعیت سیاسی از شاه نشأت گرفته و وابستگی همه‌چیز از جمله دولت و جامعه به تدبیر شاه است. در این میان آثاری نیز به چشم می‌خورد که به دلیل تکیه بر مفهوم ناسیونالیسم غربی و تلاش برای تعمیم آن به کهن‌الگوهای اندیشهٔ ایران‌شهری، به ابعاد پیچیدهٔ این اندیشه با تکیه بر وحدت تاریخی ایران مبتنی بر منابع کهن نپرداخته‌اند. به‌عنوان نمونه برخی دیدگاه‌ها و تحلیل‌های تاریخی کتاب پیدایش ناسیونالیسم ایرانی، نژاد و سیاست بی‌جاسازی (ضیاءابراهیمی، ۱۳۹۶) اشتباه است. به دلیل مقدمه قرار دادن این تحلیل‌ها ضیاءابراهیمی ناسیونالیسم موجود در تاریخ ملت‌های غربی با وحدت تاریخی ایران را یکسان در نظر می‌گیرد. همچنین احمد اشرف به بررسی فشردهٔ دیدگاه‌های مربوط به هویت قومی و ملی که بازسازی هویت ایرانی را در دوران ما شکل داده پرداخته است. وی به بازنمایی تحول تاریخی هویت ایرانی در دوران پیش از اسلام، سده‌های میانهٔ اسلامی تا دوران صفویه و سرانجام پیدایش تطور و هویت ملی ایرانی در قرن‌های نوزدهم و بیستم پرداخته است (اشرف و همکاران، ۱۳۹۵).

علی‌رغم تعدد پژوهش‌های مختلف پیرامون اندیشه‌ها و گفتمان‌های فلات ایران اثری از مؤلفهٔ هویت‌سازِ *دیگرمحوری* در آن‌ها یافت نمی‌شود. ازین‌رو پژوهش حاضر تلاشی است برای گشودن افقی نو در مطالعات تاریخی با تبیین دیگرمحوری به‌عنوان مؤلفه‌ای هویت‌ساز در تاریخ فلات ایران و بکارگیری این یافته‌ها در ایجاد موضوعاتِ نوینِ میان‌رشته‌ای تاریخ و جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، اقتصاد، هنر و جز آن. رویکرد پژوهش حاضر توسعه‌ای، کاربردی و متکی بر منابع و ماخذ برای تبیین چگونگی تأثیرگذاری دیگرمحوری، به‌عنوان یک مؤلفهٔ همواره‌موجود در فلات ایران، بر سایر حوزه‌های اجتماعی است تا قادر به ایفای نقشی مکمل برای دیگرمحوری پژوهش‌های آتی باشد.

دیگرمحوری، مؤلفهٔ هویت‌ساز تاریخ فلات ایران

دیگرمحوری و یا خود-نامحوری، همان‌گونه که توضیح داده شد بر اهمیت نقشِ *دیگری* و موضوعیت نداشتنِ خود در روند زندگی اشاره می‌کند. نوعی هویتِ بی‌هویتی که فرد در آن خود را به‌مثابه بازیگر نقش مشخص و تحت تأثیر جبر محیط، سرنوشت و قضا و قدر می‌بیند.

آنچه نقش دیگرمحوری را در فلات ایران پررنگ می‌کند توانایی آن در الگوسازی برای درک سایر پدیده‌هاست. یعنی داده‌های گذشته و تجربه‌های فرد و اجتماع ادراک داده‌های آتی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. این تأثیرگذاری بدین‌صورت اتفاق می‌افتد که داده‌های آتی بر اساس الگوهای داده‌های گذشته و اطلاعات موجود در قوهٔ شناخت ادراک و تفسیر می‌شوند. در این معنا دیگرمحوری یک برهمکنش دائمی بین داده‌های موجود و داده‌های دریافتی جدید ایجاد می‌کند. به‌عنوان نمونه می‌توان پرستش آفتاب نزد آریاییان را الگویی برای ادراک و تحلیل سایر پدیده‌ها در نظر گرفت. در نظر ایشان «ابرهای لطیف گاوهایی بودند که در آسمان حرکت می‌کردند و گاه نیز ابرهای سپید را به زنان زیبا تشبیه می‌کردند. ارواح پلید که جلوی باران را می‌گرفتند این گاو را می‌دزدیدند، در این

زمان «ایندره» که خدای رعد است دست به‌کار شده و با سلاح آتشین خود گاوهای شیرده یعنی ابرهای باران‌زا را رها می‌کند. «وریتره» vritra (به معنی دزد و مخفی‌کننده) ابری بود که نمی‌بارید و دشمن آریایی‌ها بود. ایندره به جنگ وریتره می‌رفت و لذا «ترهن» vritrahan (در اوستا ورقراغن در پهلوی ورهام، در فارسی بهرام) به معنی وریتره‌کش است. اهریمن دیگری که ایندره با او می‌جنگد «اهی» Ahi به معنی مار یا اژدهاست. او مشبه‌به بوران و توفان و رعد سیاه است» (شمیسا، ۱۳۹۸).

بدین‌ترتیب شیوهٔ ادراک یک پدیده الگویی برای تفسیر و درک سایر پدیده‌ها ایجاد و به حوزه‌های دیگر زندگی بسط پیدا می‌کند. در این گفتمان (الگو) ایجاد رعد و برق به ایندره نسبت داده شده است. یعنی نوعی جان‌بخشی به یک پدیده که در آن فردی با نیرویی فرابشری یک پدیده در طبیعت را خلق و ایجاد می‌کند. این می‌تواند یک الگوی اولیه باشد. در ادامه سایر پدیده‌ها بر اساس همین الگو ایفای نقش می‌کنند. به ابرهای باران‌زا، توفان و ابرهای بدون باران به دلیل تشابهاتی چون حرکت کردن با الگوی گفته‌شده جان‌بخشی می‌شود. چون ابرها حرکت می‌کنند، پس حتماً جان‌دار هستند. اگر ابرها نمی‌بارند، پس باید عاملی در همان نقطه از آسمان وجود داشته باشد که مانع بارش می‌شود. خورشید به‌مثابه گرم‌کننده، حیات‌بخش است. پس اگر خورشید جان دارد و با اختیار اعمالی را انجام می‌دهد، گیاهان، کوه‌ها، ابرها، حیوانات و سایر موجودات و پدیده‌ها نیز باید به زعم خود ایفاکنندهٔ نقشی خاص باشند. بدین‌ترتیب گفتمانی حاوی الگوهایی ابتدایی ایجاد می‌شود که درک پدیده‌های مختلف از درون عینک آن عامل تقویت همان گفتمان می‌شوند. لازم به ذکر است به دلیل عدم ثبت ابتدایی‌ترین جان‌بخشی به پدیده‌های طبیعی به دلیل عدم وجود زبان نمی‌توان یکی از آن‌ها را به‌عنوان اولین الگو در نظر گرفت. اما می‌توان در گفتمان‌هایی چون دیویسنا، اعتقاد به ثنویت، نیاپرستی، گیاه‌پرستی، آسمان‌پرستی، آفتاب‌پرستی، بت‌پرستی، مهرپرستی، آتش‌پرستی، رعدپرستی، آیین‌های کیومرثی، زروانی جمشید، زرتشت یا ایدئولوژی‌های مدرن‌تر مانند مارکسیسم و حضور چپ در ایران اهمیت یک یا چند پدیده و الگوسازی بر اساس آن‌ها را به خوبی مشاهده کرد -آنچه به صورت کلی در متن کنونی مورد بررسی قرار گرفته است.

رد پای الگوهای دیگرمحورانه در اندیشهٔ ایران‌شهری حاکم بر فلات ایران

در این بخش به مواردی از دیگرمحوری و الگوهایی که این مؤلفه در فرهنگ، زبان، سیاست و سایر وجوه زندگی ساکنین فلات ایران شکل می‌دهد اشاره می‌شود. این موارد صرفا تخلیصی از بیشمار موارد موجود است که دوران پیشااسلامی و پسااسلامی را شامل می‌شود.

«پرسید دانا از مینوی خرد که با کوشش چیز و خواستهٔ گیتی را می‌توان به دست آورد یا نه؟ مینوی خرد پاسخ داد که با کوشش آن نیکی‌ای را که مقدر نشده است نمی‌توان به دست آورد؛ ولی آنچه مقدر شده است با کوشش زودتر می‌رسد» (تفضلی، ۱۳۵۴) (تفضلی، ۱۳۵۴) یا «بخت آن است که از آغاز مقدر شده است و «بغوبخت» (به معنی مقدرشده به وسیلهٔ خدایان) آن است که پس از

آن بخشند». نیز «پرسید دانا از مینوی خرد که به خرد و دانایی با تقدیر می‌توان ستیزه کرد یا نه؟ مینوی خرد پاسخ داد که حتی با نیرو و زورمندی خرد و دانایی هم با تقدیر نمی‌توان ستیزه کرد» (تفضلی، ۱۳۵۴).

در زروانیسم الگوهای اولیه ریشه در زمان و مکانِ ابدی (زروان) و اسطوره‌های زاده شدن هرمزد و اهریمن از پدری واحد به نام زروان دارد. یعنی آنچه مفاهیم ابتدایی ذهنی را شکل داده الگوهایی است که در آن نقش خود کم‌رنگ و متکی به دیگری است. «در رسالهٔ پهلوی مینوی خرد عقیدهٔ زروانی روشن است و چنین آمده [که] همهٔ کارهای جهان وابسته به اراده و خواست زروان است» (رضی، ۱۳۵۹). ماهیت و عمل زروان نشان می‌دهد که بخت یا همان تقدیر توسط سپهر، فلک و بالاخص توسط بروج مقدر می‌گردد؛ «همه نیکی آفریدگان به عهدهٔ مهر و ماه و آن دوازده برج سپرد» (زنر، ۱۳۸۴). لذا تقدیر که زروانیسم بر آن استوار است در نهایت نافی اختیار انسان و کوشش او می‌گردد. علت این است که ارادهٔ زروان به مثابهٔ زمان سرمدی نوعی دیگرمحوری را شکل می‌دهد؛ همچنان‌که در ادامه بیان می‌شود «چون زروان تنها به معنی زمان نبود، بلکه مفهوم سرنوشت و قضا و قدر را نیز داشت» (رضی، ۱۳۵۹). تأثیر این الگو را می‌توان در برخی از اسامی دورهٔ ساسانی نیز جست. «مهرنرسی از وزیران بزرگ عصر بهرام‌گور که لقب هزاربندگ یعنی دارندهٔ هزار بنده را داشت (وزیر یزدگرد اول و بهرام پنجم) نام پسر خود را زروان داد و نام دخترش را زروان‌دخت نهاده بود و در عصر ساسانی به نام‌هایی دیگر در این ردیف نیز برمی‌خوریم» (رضی، ۱۳۵۹).

توجه به این نکته ضروری است که در نگرش‌های ماتریالیستی این دوره نیز چنین الگوهای تقدیرگرایانه دیده می‌شود. در زروانیسم اعتقاد به زندگی پس از مرگ و ارتباط آفرینش با خدا وجود ندارد، اما مواد اولیهٔ زمان و مکان عامل آفرینش است (شمیسا، ۱۳۹۸) و انسان در حاشیه قرار می‌گیرد.

لازم به ذکر است که در کنار تقدیرگرایی ایرانیان و اعتقاد ایشان به بخت عناصری مانند خرد نیز وجود داشته است؛ «اما نکتهٔ ظریف این است که تدبیر باید با تقدیر موافق افتد. وقتی شاه (هرمزد) به بهرام چوبینه می‌گوید چرا فقط دوازده هزار سرباز برگزیدی حال آن که ساوه شاه لشکری بی‌شمار دارد، بهرام مسألهٔ تقدیر را مطرح می‌کند و ضرب‌المثل قدما را می‌گوید:

شنیدستی آن داستان مهان — که در پیش بودند شاه جهان:
که چون بخت پیروز، یاور بود — روا باشد از یار کمتر بود»

(شمیسا، ۱۳۹۸).

به این ترتیب خرد به‌مثابه مؤلفه‌ای که به خود موضوعیت بخشد و بتواند انسان را از منفعل بودن خارج سازد رنگ می‌بازد.

شاید بتوان مهم‌ترین الگوساز در دوران پیشااسلامی را *فره* معرفی کرد. مفهومی که الگوهای بسیار زیادی پیرامون موضوعیت نداشتن خود و دیگرمحوری بر آن استوار است. نیروی معنوی فره یا خورنه در ادبیات پهلوی و اوستایی به خوبی منعکس شده است. «در زامیاد یشت که آن را

قدیمی‌ترین قصیدهٔ رزمی موجود ایران می‌توان نامید از ... فقرات ۹ تا ۲۴ از فر اهورامزدا و امشاسپندان و ایزدان یاد شده. در فقرات ۲۷ تا ۲۹ از فر تهمورث گفتگو شده و پس از آن در فقرات ۳۰ تا ۴۴ شرحی راجع به فر جمشید مندرج است» (ثروتیان، ۱۳۵۰).

در این زمینه می‌توان پادشاهی یک فرد را مورد بررسی قرار داد. پدیدهٔ قدرت‌یابی و افول پادشاه در ارتباط با فره تعریف می‌شود. خصوصیات جنگاورانه، رفتارهای با مردم، سیاست‌های با مخالفان، مدیریت امور مالی، قدرت بدنی، تبحر در شمشیرزنی به‌عنوان خصوصیات خود به پادشاهی رهنمون نمی‌شود، بلکه فره است که بر دل نشسته و عامل پادشاهی می‌گردد. چنان که «در نقش اردشیر دوم که در طاق بستان، اورهرمزد حلقهٔ سلطنت به پادشاه عطا می‌کند در پشت سر شاه مهر ایستاده است و از انوار اشعه که برگرد سرش هاله بسته شناخته می‌شود» (کریستین‌سن، ۱۳۸۷). اعطای حلقهٔ قدرت به پادشاه از سوی اوهرمزد بیانگر اعطای فره ایزدی و به تبع آن مشروعیت سیاسی و دینی پادشاه است. در کتاب کارنامهٔ اردشیر پاپگان نیز در فصل پنجم فقرهٔ سیزدهم نیز می‌خوانیم «چون فره کیان با اردشیر بود، اردشیر پیروزی وندید (یافت)؛ اردوان را کشت و دخت اردوان را به زنی گرفت و به پارس آمد و شهرستانی که اردشیر خوره خواندند (برپا) کرد» (هدایت، ۱۳۵۷). در کارنامهٔ اردشیر پاپکان شرح فره مفصل‌تر است و اشاره به جسمانی بودن فره ایزدی دارد که در قالب یک قوچ درآمده است (پاپکان، ۱۳۵۴). تجسم ارادهٔ جسمانی یزدان پاک با حلول در یک قوچ نمایانگر فوق طبیعی بودن این جسمانیت، آسمانی بودن آن و در عین حال بی‌تأثیر بودن نقش خود است.

لازم به ذکر است که به دلیل استحالهٔ مفهوم فره انواع مختلفی از آن در تاریخ به چشم می‌خورد. ژاله آموزگار معتقد است «فره موهبتی است که تمامی مردمان آن را دریافت کرده و بر اثر نیروی معجزه‌آسای آن است که می‌توانند وظایفشان را درست به جا بیاورند (آموزگار، ۱۳۷۴). بر این اساس می‌توان از اَشکال مختلف فره سخن به میان آورد. **فره کیانی** یا **فره شاهی** (در اوستا این فره مخصوص فرمانروایان برحق ایرانی است. این فره به ایشان کمک می‌کند تا کارهای نیک کنند و نیک‌بخت باشند. یشت نوزدهم به آن اختصاص دارد). فره همگان (هر انسانی فره خود را دارد و همهٔ انسان‌ها صاحب فره هستند). **فره ایزدی** (این فره مزدا آفریده، لطف الهی را شخصیت می‌بخشد و به‌صورت ایزد مستقلی ظاهر می‌شود که پیوند نزدیکی با ایزدان مهر، اپم نپات و اشی دارد. به نظر می‌رسد که در متون کهن، فره ایزدی کارکردی مشابه با فره شاهی یا آن چیزی را داشته است که احتمالاً از اواخر حکومت ساسانی فره کیانی نامیده می‌شد). **فره آریایی** یا **فره ایرانی** (این فره که با صفت آفریدهٔ اهورامزدا نامیده می‌شود موهبتی است که به همهٔ ایرانیان چه آنان که زاده شده‌اند و چه آنان که هنوز به دنیا نیامده‌اند تعلق دارد و در بندهشن به آن فرهٔ آزادگان گفته شده است. فره همگان (هر آدمی فره خود را دارد و همهٔ انسان‌ها صاحب فره هستند) (آموزگار، ۱۳۷۴).

بر اساس این طبقه‌بندی، پادشاه ارزش‌مندترین افراد به حساب می‌آید. «طبق نظریهٔ ایرانی پادشاهی و حکومت، شاه دارای فره ایزدی است و این بدان معناست که شاه از سایر افراد بشر برتر و

نائب و جانشین خدا روی زمین است. چون شاه دارای فره ایزدی و برگزیدهٔ خداست فقط در برابر خدا مسئول است نه در برابر خلق، اعم از خلقِ دارا و نیرومند و خلقِ ندار و ناتوان. او برگزیدهٔ خداست؛ پس مشروعیت او فقط ناشی از این برگزیدگی (یعنی داشتن فره ایزدی) است. پس او در آنچه می‌کند فقط در برابر خدا مسئول است و بدیهی است که در چنین مقامی باید منشاء و سرچشمهٔ دارایی و مقام و قدرت اجتماعیِ خلائق باشد. از هرکه می‌خواهد بگیرد و به هرکه می‌خواهد بدهد. به یک کلام حرف او قانون است و قانون حرف اوست» (کاتوزیان، ۱۳۹۱). بر همین اساس انتخاب پادشاه توسط *دیگری* (فره) سایر ویژگی‌های پادشاه را حائز اهمیت می‌کند. یعنی زبان، محل پادشاهی، نزدیکان، خون و بسیاری دیگر از ویژگی‌هایی که پادشاه با آن‌ها تعریف می‌شود به مؤلفه‌های برترزا ارتقاء می‌یابند. در واقع اگر ضعفی در هر کدام از این ویژگی‌های پادشاه وجود داشت فره بر دل شخصی دیگر می‌تابید.

خون پادشاه

در اندیشهٔ ایران‌شهری، نژاد یادآور فری است که به زرتشت مقدس بستگی دارد. به «گزارش کردهٔ یازدهم از آبان یشت در فقرات ۴۰-۴۳ افراسیاب تورانی به جستجوی فر که در دریای فراخکرت شناور است رفت اما ناموفق ماند» (طباطبایی، ۱۳۸۵). این نگرش نژادی ریشه در جایگاه والای زرتشت در چشم ایرانیان دارد. تقدسی که هم به واسطهٔ دادگری و پاکی زرتشت و هم به واسطهٔ ایرانی بودن او مطرح می‌شود. به همین دلیل است که شاهان ساسانی خود را بغ‌شاه می‌خوانند - بغ‌شاه در بخش‌های مختلف اوستا به معنی بهره، بخش و بخت و چندین بار هم به معنی خداوند بزرگ آمده است (یاحقی، ۱۳۸۶)؛ چراکه از نسل زرتشت پیامبر هستند. لذا توهین به جلالت شاهانه و الهی مستحق مرگی سخت خواهد بود. «شاهپور (شاپور دوم) به اعلی‌درجه بر قدرت و عظمت خویش می‌نازید. بسیار غضبناک و درشت‌خو بود و اگر به حضرت او بی‌احترامی می‌شد یا از اجرای نقشه‌های او جلوگیری می‌کردند خشم او را پایانی نبود. وقتی پوسگ یا پوسیگ عیسوی را به حضور شاه کشیدند اظهار داشت که بر شهادت هم‌کیشان خود غبطه می‌خورد و به عظمت شاه وقعی نمی‌گذارد. شاه را غضب درگرفت و فریاد برآورد: این مرد را به مرگ دیگر مردمان مکشید، چون جلالت شاهانهٔ مرا تحقیر کرد و با من چون همسری سخن راند. زبان او را از پشت سر برآورید تا سایرین که هنوز در قید حیاتند بدان سبب از خشم من بترسند» (کریستین‌سن، ۱۳۸۷). همچنین ارزش پادشاه تا جایی خاص می‌شود که ریختن خون او توسط یک غیرپادشاه یک تابو به حساب می‌آید و فاعل آن مستحق مرگی دردناک است. چنانچه که اسکندر مقدونی، قاتل داریوش سوم هخامنشی را به فجیع‌ترین شکل ممکن به قتل رساند؛ چراکه صاحب فره را کشته بود و لذا سزاوار بدترین کیفرها بود. به دلیل همین برتری یک خون است که «تمام کتیبه‌های فارسی باستان اینگونه شروع می‌شوند که من فلان‌کس هستم شاه بزرگ، شاه شاهان، پسر فلان‌کس از خاندان هخامنشی.

در کتیبه‌های شاهان هخامنشی بر نژاد آریایی تأکید شده است؛ اما گویا مراد ایرانی است. داریوش در وصیت‌نامه‌اش می‌گوید: شاه بزرگ، شاه شاهان ... پسر ویشتاسپه، هخامنشی، پارسی، پسر پارسی، ایرانی، ایرانی‌نژاد» (شمیسا، ۱۳۹۸).

در ادامه برتر بودن خون پادشاه به دلیل انتخاب وی توسط فره عامل ایجاد نظامی طبقاتی می‌شود. در این نظام میزان نزدیکی افراد به پادشاه ارزش یک فرد را تعیین می‌کند. وجود چهار طبقه در جامعهٔ ساسانی، یعنی روحانیان (موبدان)، آرتشتاران (جنگاوران)، واستریوشان (کشاورزان)، هتخشان (پیشه‌وران و صنعتگران) به همین دلیل است. در رأس این نظام، پادشاه قرار دارد که به سبب دریافت فره برتر از سایرین یعنی اشراف، روحانیون و سپس تودهٔ مردم است. همه در یک جایگاه نبوده و لذا شکل متفاوتی از زندگی را تجربه می‌کنند. برای مثال می‌توان به سه آتشکدهٔ ایرانی اشاره کرد که برای طبقات مختلف احداث شده بودند: «آذرفرنبغ آتش طبقهٔ روحانی، آذرگشنسپ آتش طبقهٔ جنگیان یا آتش پادشاه و آذربرزین‌مهر آتش طبقهٔ کشاورزان» (کریستین‌سن، ۱۳۸۷). در این میان آتشکدهٔ آذرگشنسپ در میان سایر آتشکده‌ها در رتبهٔ بالاتری قرار داشت و نیایش در آن جز برای پادشاه و اشراف شاهی و ارتش‌سالاران مجاز نبوده است. در حقیقت پادشاه به‌عنوان کسی که فره بر دل او تابیده می‌بایست در آتشکدهٔ مخصوص خود قربانی کرده و هدیه نثار کند.

به همین دلیل انوشیروان با اعتقاد به دیو بودن مزدکیان آن‌ها را قتل‌عام کرد (کلیما، ۱۳۸۶)؛ چراکه مزدکیان معتقد به پی‌ریزی نظام اشتراکی و بهره‌مندی طبقات زیرین و کم‌گوهر از منافع و امتیازات طبقهٔ والانژاد چون تعدد در زوجات بودند.

ذکر نکته‌ای در اینجا ضروری می‌نماید و آن این که به چند دلیل برتریِ خون در اندیشهٔ ایران‌شهری با مفهوم برتری خون و نژاد در اندیشهٔ غرب متفاوت است. اول، برتری خون در اندیشهٔ سیاسی ایران‌شهری بیولوژیک نیست. به این معنی که رنگ پوست، بهرهٔ هوشی یا مسائل قومیتی در آن جایی ندارد. مبانی این برتری در اندیشهٔ ایران‌شهری ایدئولوژیک است که ریشه در انواع فره‌مندی دارد. به همین دلیل است که به دلایلی چون عدم توانایی پادشاه در حفظ انتظام اجتماع انسانی، جامعه و کشورِ ایران، فره از صاحب خود دور شده و به کشته شدن و خلع پادشاهی از ختم می‌گردد. برای مثال فر جمشید «پس از دروغگویی، سه بار از او روی گردانده «بار اول به مهر ایزد فروغ پیوست و بار دوم به فریدون شکست‌دهندهٔ ضحاک روی آورد و بار سوم به گرشاسب یل نامور رسید» (ثروتیان، ۱۳۵۰). نیز خلع مهرداد سوم اشکانی از سلطنت به واسطهٔ قتل برادران و خاندان سلطنتی که موجبات خلع او از سلطنت توسط مجلس مهستان را فراهم آورد. همچنین کشته شدن اردوان پنجم اشکانی به دست اردشیر پاپگان که وی را بددین و اهریمن می‌دانست و فره از او دور شد. و یا خلع کواذ اول ساسانی (قباد اول) در ۴۹۶ م. به واسطهٔ مزدکی شدن و سپس بازگشت مجدد به سلطنت در ۴۹۹ م. با کمک خاقان ترک. در تمامی این موارد نیز نقش خود کاملاً منوط به اراده و خواست دیگری است.

در واقع برتری مبنایی ایدئولوژیک دارد و دوری از آن عامل برتری‌زدایی از شخص دارای فره می‌شود. یعنی مرتبهٔ خاص او به یک باره فرومی‌ریزد. در صورتی که در مفهوم برتری نژادی و خونی در غرب عوامل بیولوژیک تأثیرگذارند و یک فرد همواره آن را با خود به همراه دارد.

زبان پادشاه

پادشاه به زبانی سخن می‌گوید که به دلیل اتصال به فره، برتر انگاشته می‌شود. بر این اساس فراگیری نوشتار و گفتار زبان پادشاه منجر به ایجاد نوعی نظام طبقاتی می‌شود. به همین دلیل دسترسی به زبان پادشاه به سادگی امکان‌پذیر نبوده است. برای نمونه می‌توان به «محدودیت استفاده از نوشتار و ممنوعیت آن برای غیرروحانیون زرتشتی، شکل خط پهلوی و عدم امکان تسلط بر آن و گرایش عموم به سنت شفاهی» (عریان، ۱۳۶۹) اشاره کرد. همچنان‌که «طبقهٔ کاتب (دبیر) در ایران عصر ساسانی به حیث یک کاست (caste) یا طبقهٔ دیوانسالار به امور دیوانی فرهنگی اشتغال داشت» (مایل هروی، ۱۳۷۹). به‌طور کلی «اهل نوشتار (دبیران و کاهنان) که در تمدن‌های دیرینه از جایگاهی ویژه تا حد یک کاست جداگانه برخوردار بوده‌اند لایه‌های ویژهٔ زبانی خویش را در دل زبان بومی‌ای رشد می‌دهند که خواندن و فهمیدن آن نیازمند آموزش خاص است و در گذشته چه‌بسا جز لایهٔ اجتماعی یا کاست ویژه‌ای از آن بهره‌مند نبوده است. اهل نوشتار برای نگاه‌داشت امتیازهای ویژهٔ خود می‌توانند زبان نوشتار را با دستکاری آگاهانه چنان از بستر طبیعی خود دور کنند که نااهل نتواند از آن سر درآورد. نمونهٔ آن زبان و زبان‌نگارهٔ پهلوی در دست دبیران آرامی است. نویسندگان نثر مصنوع و منشیان دیوانی در دوران سپسین تاریخ ایران هم با تبدیل زبان طبیعی به زبانی یکسره مصنوع کمابیش همین کار را می‌کرده‌اند» (آشوری، ۱۳۸۷).

از نمونه‌های این نظام طبقاتیِ ایجادشده از فره در داستان انوشیروان و کفشگر است در شاهنامهٔ فردوسی است که پس از درخواست کفشگر برای فراگیری دبیری با این پاسخ مواجه می‌شود که:

«چو بازارگان‌بچه گردد دبیر هنرمند و با دانش و یاد گیر
به ما بر پس از مرگ نفرین بود چن آیین این روزگار این بود»

(خالقی‌مطلق، ۱۳۸۶)

در نهایت عدم تسلط تودهٔ مردم به زبان نوشتار پهلوی عامل این شد که «دری و پهلوی در اواخر عهد ساسانی کاملاً در تقابل بوده‌اند. زبان دری زبان گفتاری تودهٔ مردم بوده است. به این سبب هیچ سندی از عهد ساسانی به دست نیامده که به دری نوشته شده باشد و در مقابل پهلوی اساساً در نوشته‌ها استعمال می‌شده و ظاهراً در گفتار به کار نمی‌رفته است» (صادقی، ۱۳۵۷). به گفتهٔ ابن مقفع «پهلوی زبانی است که موبدان و دانشمندان و کسانی که نظیر آن‌ها هستند به آن تکلم می‌کنند. این گفته به صراحت نشان می‌دهد که پهلوی فقط زبان کسانی بوده است که با کتابت

سروکار داشته‌اند. موبدان این زبان را در نوشته‌ها و امور دینی به کار می‌بردند و دانشمندان و دبیران آن را در کتاب‌ها و اسناد دولتی مورد استفاده قرار می‌دادند» (صادقی، ۱۳۵۷).

کلمات به کار رفته در کتیبه‌های پهلوی به نام هزوارش (ابولقاسمی، ۱۳۸۲)، که در برهان قاطع از لغات زند و پازند یاد گردیده است (بن خلف تبریزی، ۱۳۴۲). و الفبای اوستایی یا دین دبیری (ابولقاسمی، ۱۳۸۲) که مربوط به طبقهٔ روحانیان زرتشتی است نیز از نمودهای اختلافات طبقاتی در دسترسی به زبان است که ریشه‌های اولیهٔ آن را می‌توان در دیگری (فره) یافت. این زبان‌ها و واژه‌سازی‌ها به منظور ارتقای یک طبقه و برتری بخشیدن آن بر طبقات فرودست بوده است. از طریق آن به وسیلهٔ زبان نوشتاری اختراعی خود، برتری طبقاتی خویش را بر رعیت اثبات کرده و بر ایشان سیادت کنند و هاله‌ای از تقدس برای خود فراهم آورند.

تداوم الگوهای دیگرمحورانه در ایران پسااسلامی

حملهٔ اعراب به ایران و حذف امپراتوری ساسانی نقطهٔ پایان الگوهای دیگرمحورانه در ایران نبود. دو دلیل عمده برای این اتفاق وجود دارد. اول، وجود اشتراکاتی در گفتمان‌های موجود بین عرب و ایرانی. برای نمونه می‌توان به رگه‌هایی از زروانیسم (تمرکز بر زمان) در زرتشت و اسلام اشاره کرد (شمیسا، ۱۳۹۸) که نشان‌دهندهٔ دیگرمحوری حاکم بر این ادیان است. دوم، ناتوانی اعراب از بسط تمام و کمال زبان و فرهنگ خود در ایران؛ چراکه برآیند سیاست‌های اعراب در قبال ایرانیان چیزی جز دشمنی به بار ننشاند. سیاست عربی امویان مبتنی بر چند اصل بود: تکیه بر اعراب، تحقیر ایرانیان، پیگیری سیاست کوچ قبایل عرب به نواحی مختلف، موروثی کردن خلافت و توسعهٔ مملکت از طریق فتح (زرین‌کوب، ۱۳۹۲) نیز چهار سال آخر حکومت اموی (۱۲۹-۱۳۲ ق/ ۱۴۶-۷۵۰ م) «شاهد پاک‌سازی نظام اموی و ظهور نیروهایی جدید در جنگ‌هایی فشرده در دو مرحله بود: مرحلهٔ ابومسلم خراسانی و مرحلهٔ قحطبه بن شبیب که به ایجاد حکومت عباسی منجر شد» (طقوش، ۱۳۸۹). کشته شدن ابومسلم خراسانی به دست عباسیان، قیام‌های برآمده از آن مانند شورش سنباذ، اسحاق ترک و راوندیان، کشته شدن برامکه به دست هارون‌الرشید و قتل گروهی دیگر از ایرانیان همچون عبدالله بن مقفع کاتب مشهور به جرم زندیقی[1] (مانوی) بودن، ایرانیان را به کلی نسبت به اعراب و خلافت بدگمان ساخته بود. در واقع ایران مانند کشوری چون مصر از گذشتهٔ خود جدا نشد و زبان و گفتمان عرب بر آن مستولی نگردید. به همین دلیل ایرانیان همواره مترصد فرصتی بودند تا

---

۱. «زندیکی یا زندیقی گمراهی و بی‌دینی است. زند در پهلوی زندیک شده است و به کسی گفته می‌شود که به دین مزدیسنا نباشد یا از آن آیین برگشته باشد. ایرانیان مانی را زند می‌خواندند؛ چرا که او نزد ایرانیان زرتشتی، گمراه و از دین برگشته دانسته شده است. زندیق معرب زندیک به معنی از دین برگشته است و منسوب به زند به معنی تفسیر نیست. بنابراین زند به معنی تفسیر را نباید با زند به معنی جادوگر که از گناهان بزرگ است در زندیکی اشتباه کرد» (اوشیدری، ۱۳۹۴).

استقلال سیاسی و فکری خود را دوباره به دست آورند. امری که از دریچهٔ فعالیت‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، ادبی، دینی و تاریخی عامل تداوم دیگرمحوری و تبعات آن مانند نژادپرستی و زبان‌پرستی شد. در ادامه به برخی از این موارد اشاره می‌شود.

نهضت‌های بیت‌الحکمه، ترجمه و شعوبیه

نهضت بیت‌الحکمه فضای بسیار مناسبی برای ترجمهٔ اندرزنامه‌های ساسانی فراهم می‌کند. این نهضت در زمان هارون‌الرشید شکل گرفت و «نویسندگان و مترجمانی چون علان شعوبی و ابوسهل فضل نوبختی از همان زمان در آن مرکز به فعالیت علمی مشغول شدند. درخشان‌ترین روزگار بیت‌الحکمه در زمان مأمون بود، زیرا به دنبال توجه و مساعی او بیت‌الحکمه فرهنگستان بزرگی شد» (خضری، ۱۳۸۸).

از مهم‌ترین جریان‌های انتقال‌دهندهٔ گفتمان‌های پیشااسلامی **نهضت ترجمه** بود. نهضتی که اقدامات زیادی برای بازگردانی متون پهلوی به زبان عربی و فارسی انجام داد. نقش مهم این نهضت در انتقال مفاهیم خدای‌نامک‌ها یا خدای‌نامه‌ها و انتقال آن‌ها به نسل‌های بعد بود. نهضت ترجمه را می‌توان به سه دورهٔ اصلی تقسیم کرد. این نهضت از خلافت منصور به سال ۱۳۶ قمری آغاز و در آن نخستین گام‌های نهضت ترجمه برداشته می‌شود. نوبخت منجم، عبدالله بن مقفع (روزبه)، جورجیس بن بختیشوع، یوحنا بن ماسویه نصرانی، ابوسهل فضل بن نوبخت، علان شعوبی و تئوفیل منجم، احمد بن عبدالله جاسب مروزی ملقب به حبش و حسن بن سهل نوبخت از مترجمان این نهضت هستند (جان‌احمدی، ۱۳۸۶).

نهضت شعوبیه برآمده از مترجمان ایرانی نهضت ترجمه بود. این نهضت از دورهٔ نفوذ ایرانیان در دستگاه خلافت عباسی به خصوص از دوران هارون‌الرشید و مأمون سر برآورد. می‌توان دو رویکرد اساسی را برای این نهضت در نظر گرفت. اول، واکنشی بر ضد ستم اعراب و تحقیرهای ایشان و دوم، تلاشی برای شناخت و حفظ هویت ملی و میراث فرهنگی خویش. آنچه اهمیت شعوبیه را دوچندان می‌کند وجود رگه‌های اندیشهٔ ایران‌شهری و نقش این گروه در انتقال آن‌ها به دوره‌های بعد است. در واقع بین شعوبیه و اعراب نوعی «جنگ معنوی میان لغت و ادب و نظامات اجتماعی آن قوم (اعراب) با ملل مغلوب (ایرانیان) درگرفت و ممالک اسلامی صحنهٔ فراخ این نبرد شد. ایرانیان آرزوی تجدید عظمت دولت دیرین خود را داشتند و خود را از نظر سابقهٔ تاریخی و ادب و فرهنگ باستانی از اعراب بالاتر و برتر می‌شمردند» (ممتحن، ۱۳۷۰). شعوبیه مدعی این ایده بود که عرب نه‌تنها هیچ مزیتی بر دیگر اقوام ندارد که از هر مزیتی نیز عاری است؛ «هرگز نه دولتی داشته است نه قدرتی. نه صنعت و هنری به جهان هدیه کرده است نه دانش و حکمتی. جز غارت و مردم‌کشی هنری نداشته است و از فقر و بدبختی اولادِ خود را می‌کشته است» (زرین‌کوب، ۱۳۸۹). با رجوع به مستندات تاریخی می‌توان شعوبیه را یک ایدئولوژی نژادپرستانه، زبان‌پرستانه و ملی‌گرایانه در نظر گرفت که ادبیات و

علم را دستمایه‌ای برای بیان مبانی گفتمان ایران‌شهری قرار داده است. ازین رو نمی‌توان مانند افرادی چون فرای[1] شعوبیه را به یک جنبش ادبی و علمی (نلسون‌فرای، ۱۳۵۸) تقلیل داد.

فعالیت‌های شعوبیه تا جایی پیش می‌رود که عدهٔ زیادی از آن‌ها توسط عباسیان دشمن به حساب آمده به قتل می‌رسند. از این افراد می‌توان به ابن مقفع اشاره کرد. نام او به این دلیل انتخاب شده بود که پدرش «به اتهام حیف‌ومیل مورد توقیف و شکنجه واقع گشت در دستش تشنجی پیدا شد» (زرین‌کوب، ۱۳۸۸). وی نیز در نهایت به دلیل نوشتن رسالهٔ فی‌الصحابه سوءظن منصور عباسی را برانگیخت (طباطبایی، ۱۳۸۵) و به فجیع‌ترین حالات ممکن به بهانهٔ زندقه به قتل رسید (افشار و همکاران، ۱۳۸۲).

انتساب به اصالتِ خونِ پادشاهان ساسانی

استقلال حکومت‌های ایرانی‌نژاد عامل از میان برداشته شدن مخالفان مذهبی خلیفهٔ عرب بود. این جریان فرصتی را برای حاکمان ایرانی‌نژاد فراهم آورد تا با تکیه بر اصالت نسب شاهانه و ایرانی‌نژاد بودن قدرت شاهانهٔ خود را در قلمروشان تثبیت نمایند. برای نمونه در دورهٔ طاهریان «قصیدهٔ معروف عبدالله بن طاهر در تفاخر به نسب و نیاکان خود در مقابل اعراب را شاهد هستیم. او در این قصیدهٔ نیاکان خود را سفیدرو، بزرگ، شریف و نجیب توصیف کرده و از عظمت پدر خود یاد کرده است و در تحقیر عرب به کشته شدن امین به دست طاهر و شمشیرداران خراسان که مانند شیران بیشه هستند اشاره نموده است. یقیناً این احساسات نمی‌تواند خارج از احساسات ملی بروز نماید» (امین، ۱۳۳۷).

در دورهٔ صفاریان رساندن نسب پادشاه به خسروپرویز و عربی‌زدایی در زبان مشاهده می‌شود. «برخی مورخان نسب یعقوب لیث را به خسروپرویز، پادشاه ساسانی می‌رسانند ... و نسب او را چنین می‌نگارند: یعقوب بن لیث بن حاتم بن ماهان بن کیخسروبن اردشیربن قباد بن خسروپرویز» (پرگاری و ترکمنی‌آذر، ۱۳۸۸). شدت برخورد یعقوب با عربیت بسیار شدیدتر از دستگاه طاهریان است. در تاریخ سیستان آمده است که چون شاعری از فتوحات وی مطلعی از قصیده‌ای به زبان عربی خواند:

«قداکرم الله اهل العصر والبلد　　بملک یعقوب ذی الافضال والعدد

گفت: چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت؟» (بهار، ۱۳۶۶). ازین رهگذر سرایش اولین شعر به زبان فارسی توسط محمد بن وصیف در ۸۶۷ میلادی اولین ضرباهنگ‌های مهلک و قطعی بر پیکرهٔ حاکمیت عربی (هژمونی زبان و گفتمان عربی) بود. محمد بن وصیف در این شعر یعقوب را بر فتوحات متعددی چون تسخیر سیستان، فارس، کرمان و هرات چنین می‌ستاید:

ای امیری که امیران جهان خاصه و عـام　　بنده و چاکر و مولای و سگ بند و غلام

ازلی خطی در لـوح کـه ملکـی بدهیـد　　به ابی یوسف یعقوب بن اللیـث همـام

(بهار، ۱۳۳۶).

1. Richard N. Frye

سامانیان نسب خود را به بهرام چوبین سردار مشهور و پادشاه ساسانی می‌رساندند. گردیزی در نسب سامانیان اینگونه آورده است که «سامان خداه بن خامتا بن نوش بن طمغاسب شادل بن بهرام چوبین» (گردیزی، ۱۳۶۳). توجه به داستان‌های کهن ملی توسط افرادی چون دقیقی و فردوسی نیز از افتخارات دولت سامانیان است (صفا، ۱۳۷۳). برای نمونه «تفکر قضا و قدری در بخش ساسانیان شاهنامه بسیار پررنگ است. این عقیده در اصل مربوط به دین زروانی است که در دین مهری هم وارد شده و لذا در دیانت رزتشتی هم هست» (شمیسا، ۱۳۹۸). به‌طور کلی «جهان حماسه جهان تسلیم و نظام احسن است و لذا در این جهان کسی اعتراضی ندارد» (شمیسا، ۱۳۹۸). فره ایزدی و فرهمندی نیز در سراسر شاهنامه به چشم می‌خورد. در گفتارِ اندر رسیدن کیخسرو به نزدیک تخت کاووس، آن‌گاه که گودرز در جواب به توس سپهبد کیخسرو را با فریدون مقایسه می‌کند و با فره می‌خواند (خالقی‌مطلق، ۱۳۶۹)، در گفتار اندر سیر شدن کیخسرو از پادشاهی (خالقی‌مطلق، ۱۳۷۳)، در گفتار اندر پادشاهی دادن کیخسرو لهراسپ را (خالقی‌مطلق، ۱۳۷۳)، در پادشاهی گشتاسپ (خالقی‌مطلق، ۱۳۷۵)، در داستان اردشیر که فرّه ایزدی دارای شکل عینی و جسمانی است (خالقی‌مطلق، ۱۳۸۴) و در پادشاهی جمشید (خالقی‌مطلق، ۱۳۶۶) از این موارد هستند. به همین دلیل ممتحن در فردوسی را دنبالهٔ شاعران نهضت شعوبیه می‌داند که «ضمن اعتقاد کامل به مبادی دین اسلام، نژاد ایرانی را بر عرب فضیلت می‌نهاد و با تعصب فراوان از گذشته خود یاد می‌کرد و عرب را قومی بیابانی و عاری از تمدن و فرهنگ ملی می‌خواند» (ممتحن، ۱۳۷۰). شیعهٔ رافضی بودن فردوسی به عقیدهٔ بعضی نتیجهٔ قطعیِ شعوبی بودن اوست؛ چه این مذهب یکی از بهترین و مناسب‌ترین پناهگاه‌های شعوبیه بود و اینان آن را برای توحید مذهبی و ایجاد ملیتی جدید و مستقل در ایران بسیار مناسب می‌دیدند.

آل بویه نیز در نسب‌سازی خود را از بهرام‌گور می‌دانستند. ابن اثیر بیان می‌کند «ابوشجاع بویه بن فناخسرو بن تمام بن کوهی بن شیرذیل بن شیرکنده بن شیرذیل بزرگ بن شیران شاه بن شیرویه ... بهرام گورپادشاه بن یزدگرد پادشاه بن هرمزپادشاه بن شاهپور ذوالاکتاف» (ابن‌الاثیر، ۱۹۷۹). این گروه همچنین با ضرب سکه به سبک پادشاهان ساسانی و استفاده از عناوین شاهنشاه در آن با خط پهلوی به نوعی مترصد زنده کردن ایران عهد ساسانی شدند.

به‌طور کلی «احساس ایرانی بودن و ارجاع نسب خود به سلسله‌های قبل از اسلام در بین حکومت‌های نیمه‌مستقل مانند سامانیان، صفاریان و طاهریان، زمینه را برای حفظ و تقویت نمادهای هویتی، به‌ویژه زبان فارسی (عامل زبانی) به‌عنوان نگه‌دارنده و حامل هویت ایرانی مساعد ساخت. به این شکل که این حکومت‌های ایرانی نیمه‌مستقل با تشویق و دعوت شاعران و نویسندگان برای سرودن و نوشتن به زبان فارسی نقش مهمی را در پاسداشت میراث فرهنگی و هویت ایرانیان ایفا کردند» (مسکوب، ۱۳۸۷). در کتاب تاریخ صفاریان به نقل از ابن خلدون آمده است که «علت این انتسابات از طرفی احتمالاً واکنش ایرانیان در مقابل عصبیت عرب‌ها و تحقیر غیرعرب بوده است و از

طرف دیگر می‌توانستند از حس ملیت‌پرستی مردم استفاده کنند و با بیدار کردن غرور قومی از کمک و یاری آنان برخوردار شوند» (پرگاری و ترکمنی‌آذر، ۱۳۸۸).

ابوالفضل بلعمی و از حامیان رودکی «عقیده داشت که رودکی را در عرب و عجم نظیری نیست. گفته شده است که با اصرار بلعمی و به دستور امیر نصر بود که رودکی کلیله و دمنه را که قبلاً ابوالفضل بلعمی به خواست امیر نصر از عربی به فارسی ترجمه کرده بود، به نظم درآورد» (صفا، ۱۳۷۳). بنابراین اگرچه با پایان کار سامانیان، امیران ترک بر سرزمین‌های خاوری ایران چیره شدند اما در سرزمین‌های باختری با نیرو گرفتن خاندان آل بویه در کرانه‌های دریای مازندران، که سده‌ها کانون پیکار علیه اعراب بود کوشش برای انتقال الگوهای پیشااسلامی ادامه یافت.

در این میان نیز مواردی چون خواندن نماز به زبان فارسی توسط مردم بخارا که در آن «چون وقت رکوع شدی، مردی بودی که در پس ایشان بانگ زدی بکنیتانکینت و چون سجده خواستندی کردن بانگ کردی نکونیانکونی» (نرشخی، ۱۳۸۷) و همچنین داستان‌سرایی‌هایی پیرامون یک رهاننده و نجات‌بخش سر برمی‌آورد که نمودهایی از تقابل با گفتمان عرب است. از این افراد بهرام ورجاوند است که «نمادی از ایزد بهرام است که به صورت شاهی سوار بر پیل سفید آراسته‌ای برای یاری ایرانیان در برابر بدخواهان و دشمنان از کابل یا از هندوستان می‌آید (حریریان و همکاران، ۱۳۸۸) و در پایان از تازیان انتقام خواهد گرفت (تفضلی، ۱۳۷۶). نکتهٔ نهفته در این داستان همنامی ایزد بهرام و بهرام ورجاوند است که هر دو «یاور و پشتیبان جنگجویان ایران هستند و هنگامی که دشمنان ایران را فرو گیرند او برای نجات خواهند آمد (منتظم، ۱۳۸۱).

مفهوم دیگر محوری در تاریخ میانهٔ ایران

تداوم الگوهای پیشااسلامی با حیات سلسله‌های ایرانی‌نژاد، اندرزنامه‌های سیاسی و شاهنامه‌های منثور و منظوم روندی ادامه‌دار داشت. تا این که با زوال حکومت‌های ایرانی‌نژاد سامانی در ماورالنهر، آل زیار، آل فریغون و آل مأمون در منطقهٔ خوارزم رفته‌رفته پایه‌های این مداومت متزلزل گشت. آنچه برآیند امواج خروشان هژمونی ترکان و سپس مغولان به مدت چندین قرن بود. اما در این دوران با سیاست‌هایی از جانب افراد مختلف الگوهای اندیشهٔ ایران‌شهری در قالبی جدید به حیات خود ادامه داد. ایرانیان در این دوران به دلیل تفاوت در شیوهٔ زندگی با ترکان (قبیله و عشیره‌نشینی) و عدم آشنایی ایشان با شهرنشینی و مملکت‌داری راهی برای تداوم الگوهای خود یافتند. از این موارد می‌توان به فعالیت‌های وزیران، دیوان‌سالاران و شاعران ایرانی همچون جوینی، نظام‌الملک توسی و حمدالله مستوفی اشاره کرد. این افراد با آموختن آداب و رسوم مملکت‌داری از رهگذر کتبی چون سیاست‌نامه و ظفرنامه موفق شدند و الگوهای پیشااسلامی و اندیشهٔ ایران‌شهری را به قوم اَنیرانی بیاموزند.

نکتهٔ بسیار مهمی که در انتقال گفتمان ایران‌شهری در این دوران وجود دارد اتصال توجیهات و تفاسیر پیچیدهٔ آن است. پادشاهان این دوره اَنیرانی هستند؛ در صورتی که طبق مفاهیم برتری خون

و زبان (برآیندهای فره) امکان حاکمیت یک اَنیرانی بر این خطه وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۵). این عامل سبب شد تا از طریق سیاست **همسان‌سازی** شکلی از مشروعیت ساخته شود تا از دریچهٔ آن پادشاهان اَنیرانی هویت ایرانی را خدشه‌دار نکند و به مفاهیم موجود لطمه وارد ننمایند. در همسان‌سازی، مغولان از طریق جذب در فرهنگ و تمدن ایرانی به مرور ایرانی شدند. این گروه که در ابتدا معتقد به شمنیسم، بودیسم و مسیحیت بودند در نهایت به‌طور تمام و کمال به اسلام می‌گروند. در این گذار ایلخانان به‌تدریج ادیان اجدادی خود را رها کرده و پس از به تخت نشستن سلطان محمود غازان‌خان دین رسمی مغولان تبدیل به اسلام می‌شود. این سیاست تا جایی ادامه پیدا می‌کند که از دورهٔ غازان‌خان حاکمان اسامی عربی برای خود اختیار کرده، یاسای چنگیزی به یاسای غازانی تغییر یافت و این سنت تا انقراض سلسلهٔ ایلخانان ادامه پیدا کرد (صفا، ۱۳۵۶)، به گونه‌ای که به ندرت شاهد اسامی مغولی هستیم. آنچه این یکسان‌سازی را نظم بخشید فعالیت مختلفی چون تحریر کتبی مانند قابوس‌نامهٔ عنصرالمعالی و سیاست‌نامهٔ خواجه نظام‌الملک، آموزش حکومت‌داری به شکل ایرانی و گذار از حماسهٔ ملی به حماسهٔ تاریخی بود.

به‌عنوان نمونه حمدالله مستوفی در ظفرنامه با لطایف‌الحیل تورانیان را عموزاده‌های ایرانیان قلمداد می‌کند تا بتواند از طریق سیاست همسان‌سازی خود را با قوم غالب یکی کند. او در ظفرنامه به این مهم می‌رسد که مغولان هرچند به مثابهٔ تورانیان خویشاوند و عموزاده اساطیری از نسل تور، فرزند فریدون و برادر ایرج، پادشاه ایران قلمداد می‌شوند اما خویشِ اصلی و برادر و برابر نشده‌اند. تنها دلیل ارج و منزلت ایشان حکومت بر بهترین جغرافیا یعنی ایران زمین است. مستوفی کاملاً به نقش ویران‌گر مغولان در ایران آگاه است. او آن‌ها را نمایندگان شاهانِ آرمانی ایران نمی‌داند؛ اما شرایط استثنایی این کشور پس از عصر خلافت اعراب را نیز به خوبی درک می‌کند. در ظفرنامه همچنین به اندیشهٔ برادریِ تورانی برمی‌خوریم. تورانی خوانده شدنِ مغولان از ابداعات بی‌بدیل مستوفی در کتاب خود است. در واقع چنگیز اَنیرانی به حساب نمی‌آید. بلکه او از دریچهٔ نگاه اسطوره‌ای با ایرانیان نسبت خونی دارد. تور برادر ایرج، پادشاه ایران و چنگیز نیز نوادهٔ تور است. لذا چنگیز به ایران آمده تا فره را به دست بیاورد. در ظفرنامه چنین آمده است که

حقیقت شناس این که ما را شهی ز فر الهی است این فرهی

(مستوفی، ۱۳۷۷)

وجه‌شَبّه به دست آوردن فره در تشبیه چنگیز به ضحاک و از دست دادن فره در تشبیه محمدخوارزمشاه به جمشید نیز از رندی‌های مستوفی است. در این تشبیه همان‌گونه که به دلیل تخطی جمشید و غرور او فره از وی برداشته شده و بر دل ضحاک می‌نشیند، غرور، تکبر و رفتار ناشایست محمد خوارزمشاه در قتل بازرگانان مغول نیز عامل دوری فره از او و پادشاهی چنگیز می‌گردد. فرار محمد خوارزمشاه به جزیرهٔ آبسکون در دریای مازندران پس از حملهٔ چنگیز نیز معادل گریختن جمشید پس از حملهٔ ضحاک است. بدین صورت تورانیانی که به‌عنوان عموزاده‌های ایرانیان

همچون میهمانان خوانده یا ناخوانده‌ای به ایران دست یافتند به مرور زمان خصلت تورانی خود را از دست داده و ایرانی شده‌اند.

در ادامهٔ مسیر انتقال الگوهای پیشااسلامی می‌توان به تصوف، فرق صوفیه و دنیاگریزی اشاره کرد. ایدئولوژی‌هایی که نتیجهٔ افسردگی و ناامیدی حاصل از یورش گستردهٔ مغولان به ایران بود. در این زمان گسترش افکار زاهدانه و زبان فارسی را در خدمت ادب تصوف، فِرقی که نژاد خود را به ایرانیان و امامان شیعه متصل می‌کردند *(سیوری، ۱۳۸۸)* درآورد. بدین‌ترتیب در صفویه مجدداً یک سلسلهٔ ایرانی (یا به ظاهر ایرانی) بر سراسر ایران قدرت یافت. «در اینجا مجدداً ما با سلسله‌نسب‌سازی خاندان صفوی مواجه می‌شویم. خاندان صفوی علاوه بر ادعای مذهبی سیاسی خویش نسب‌نامه‌ای هم برای خود ساخته‌اند که نژاد آنان را از جهتی به شاهان ساسانی می‌رساند تا بدین‌وسیله هم ادعای تاج و تخت ایران را کرده باشند. البته نسبت دادن خویش به شاهان ساسانی از آن جهت بود که اگر کذب نسب‌نامه‌شان به اولاد پیامبر اکرم ثابت شود قانوناً وسیله‌ای برای نسب قدرت سیاسی و استفاده از تاج و تخت ایران را برای خود داشته باشند» (علمداری، ۱۳۸۰). به‌طور کلی در واقع خلافت عباسی دارای نوعی فره از جنس پیرو پیروان پیامبر یعنی پیروان خلفای راشدین نظیر ابوبکر و عمر و عثمان هست که نوعی از تقدس دارد. از سوی دیگر انتساب عباسیان به عباس بن عبدالمطلب عموی پیامبر اسلام نوعی از فره خونی را هم مطرح میکنه این امر با مضامین فره ایرانی چه درباب تشیع صفوی یعنی پیرو اهل بیت پیامبر و از سوی دیگه انتساب با دختر یزدگرد سوم پادشاه فرهمند ساسانی و مادر امام چهارم تشیع زین العابدین هم سنگ و گسل‌ساز است.

دوران معاصر و استحالهٔ اندیشهٔ ایران‌شهری

در ادامهٔ سلسله‌نسب‌سازی برای مشروعیت‌بخشی، حکومت قاجاریه از طریق اتصال به صفویان خود را حجیت می‌بخشد. قاجارها از طایفهٔ قوانلو اشاقه باش بودند. شمیم در کتاب خود بیان می‌کند که «رضاقلی خان هدایت در کتاب روضه‌الصفای ناصری نسب فتحعلی شاه را چنین نوشته است: خاقان صاحبقران قاجار فتحعلی شاه بن ابوالفتح خان جهانسوز شاه بن محمد حسنخان بن شاهقلی خان قویونلو» (شمیم، ۱۳۸۷). این گروه قبلاً تحت عنوان قزلباش‌ها فداییان پادشاهان صفوی و یکی از هفت ایل ترکی بوده که در روی کارآمدن صفویه نقش مهمی داشتند. حتی جد ایشان فتحعلی‌خان قاجار (با فتحعلی شاه قاجار اشتباه گرفته نشود) به سپاه شاه طهماسب دوم پیوسته و به مقام سپهسالاری نیز رسیده بود. اینگونه بود که صفویان قاجار را در ردیف طوایف قزلباش قرار می‌دهد. «به طور کل می‌توان گفت که در ایران ... با یک سنت پیوسته برای نسبت دادن فاتح نوین به دودمان فرمانروای پیشین از کورش تا دورهٔ اسلامی برای توجیه فرهٔ کیانی و مشروعیت پادشاهی روبروییم» (صفوی، ۱۳۶۴).

ذکر نکته‌ای دربارهٔ ادامه یافتن اندیشهٔ ایران‌شهری در دورهٔ قاجاریه به بعد الزامی است. در این دوره نیز خود همچنان دارای موضوعیت نیست، اما به دلیل تلفیق اندیشهٔ ایران‌شهری با گفتمان‌های غربی، دیگری از قالب متافیزیکی به فیزیکی استحاله می‌یابد. اگر در دوران گذشته فرازوفرود زندگی انسان منوط به قضا، قدر، تقدیر و فره بود، هم‌اکنون دیگری‌هایی چون حملهٔ اعراب در ۱۴۰۰ سال پیش، شکست‌های از روسیه و انگلیس عامل بدبختی و اتصال به غرب و ایران پیشااسلامی (۲۵۰۰ سال قبل) عامل برتری و پیروزی است. در این جریان شکست‌های ایران از دولت‌های روسیه و انگلیس زمینه‌ساز اولین جرقه‌های تغییرات گفتمان ایران‌شهری دورهٔ معاصر هستند. شکست‌هایی که تابوهای فراوانی را در ایران شکست و در نهایت هیمنهٔ مؤلفه‌های برتر زا کم‌کم با زور توپ و تفنگ در هم شکست.

باید توجه داشت که اگرچه تاریخ ایران همواره آبستن حملات مختلف و شکست‌ها و سلطه‌گری‌های اقوام غیرایرانی بوده است اما تفاوتی بزرگ بین شکست‌های این دوره با دوره‌های پیشین در ایران وجود دارد. در دوره‌های قبل شکست‌ها همواره ریشه در مؤلفه‌هایی ذهنی داشت که قابل رد و اثبات فیزیکی نبودند. به‌عنوان مثال توجیه وضع فلاکت‌بارانهٔ حملهٔ مغول در قالبی چون «ای مفتخر به طالع مسعود خویشتن، تأثیر اختران شما نیز بگذرد» (فرغانی، ۱۳۶۴) انجام می‌شود؛ رویکردی قضا و قدری که در کنار کاستن درد جانکاه هجوم‌ها و فلاکت‌های همیشگی، توانایی تفسیر وضع مساعد را که دیری هم نمی‌پایید، داشته باشد. نیز پایان شاهنامه در شکست ایران از اعراب و باب پنجم بوستان در شکست ایران از مغولان بر مبنای همین قضا و قدری است (شمیسا، ۱۳۹۸). اما در دورهٔ معاصر بخت، قضا، قدر، عرفان، تصوف، عزلت‌نشینی و خانقاه دیگر کارساز نبود؛ چراکه مردم از طریق ترجمه، سفرها و مراودات سیاسی با مفاهیم و پدیده‌های دیگر در غرب آشنا شده بودند. مفاهیمی چون اومانیسم و قانون‌گرایی و دستاوردهای علمی چون قطار، پزشکی متفاوت، دانشگاه و بسیاری دستاوردهای عصر صنعتی شدن از این موارد است. لذا اندیشهٔ ایران‌شهری در این دوره با گفتمانی جدید برخورد می‌کند. اما علی‌رغم وجود اختلافات فراوان مانند موضوعیت داشتن انسان (خود) در مفاهیمی مانند اومانیسم و حکومت قانون اندیشهٔ ایران‌شهری مؤلفه‌های دیگرمحورانه و خود-نامحورانهٔ خویش را در ادبیاتی جدید ادامه می‌دهد.

در این جریان تداوم دیگرمحوری در ابتدا به صورت دیگرستیزی و بالاخص عرب‌ستیزی نمود پیدا می‌کند. خودِ ایران یک جامعهٔ اسلامی-عربی تعریف می‌شود (بر اساس دیگری)؛ در صورتی که زبان، فرهنگ، مناسبات اجتماعی، معماری، هنر، ادبیات و سایر وجوه زندگی در ایران وقت با آنچه عربی و اسلامی خوانده می‌شود متفاوت است (خود موضوعیت ندارد). عقب‌ماندگی در برابر غرب حاصل حملهٔ ۱۲۰۰ سال پیش اعراب مسلمان و آمیزش ایشان با نژاد پاک آریایی است که به عقیدهٔ گوبینو[1] عامل تیره‌روزی آن شده است (Gobineau, 1955). در این حمله همهٔ ایران نابود شد. «موبدان زرتشتی به ضرب شمشیر از پای درآمدند و کتاب‌های باستانی در آتش سوختند ... به

1. de Gobineau, Arthur

راستی چنین می‌نمود که تمام یک ملت دگرگون شده بود و از آن پس ایرانیِ آریایی باید نه‌تنها یوغ عرب را که پیش از آن تحقیرش کرده بود برگرده می‌کشید که آیین و زبان او را نیز برمی‌گرفت» (Brown, 1893). «تازیان سباع خصلت و وحشی طبیعت ... آثار پادشاهان فرشته‌کردار پارسیان را از دنیا نیست و نابود و قوانین عدالت آیین ایشان را بالمره از روی زمین مفقود و رسوم ذمیمه یعنی دیسپوتی ... را در کشور ایران ثابت و برقرار کرده‌اند» (آدمیت، ۱۳۴۹). این اندیشه تا جایی پیش می‌رود که ریشهٔ عقب ماندگی خودِ اعراب در عقاید اسلامی شناخته می‌شود که اگر اسلام ظهور نمی‌کرد و بت‌پرست می‌ماندند شاید به پوئیزه می‌رسیدند (آخوندزاده، ۱۹۸۵). مانکجی لیمجی هاتریا (۱۸۹۰-۱۸۱۳) نیز به‌عنوان مأمور «انجمن بهبودیِ وضع رزتشتیان ایران» با وحشی و ظالم خواندن اعراب و حملهٔ آنان این ادعا را مطرح می‌سازد که این حملات «ایران، بهشت زرتشتی را به سرزمینی تیره‌بختی تبدیل کرد که دائماً از نزاع، غارت، جهل، فقر و دولت‌های سرکوبگر رنج می‌برد» (Hajianpour and Adibi, 2017). وی خطاب به آخوندزاده بیان می‌دارد که اعراب «مینونشانِ (جایی چون بهشت) ایران را سرکوب کرده و به آن آسیب‌های فراوان رسانده‌اند» (Hajianpour and Adibi, 2017). بدین‌ترتیب هویت خودِ ایران، تعریفی نامتجانس و بی‌جاساز و بر اساس دیگری است. آنچه در قالب *عرب‌ستیزی* و توهین‌های مختلف به اسلام و اعراب و دیگر اقوام در نوشته‌های نویسندگان آینده چون صادق هدایت، محمدعلی جمالزاده، صادق چوبک، مهدی اخوان ثالث، فروغ فرخزاد، نادر نادرپور، طاهر صفارزاده و سیمین دانشور (سعد، ۱۳۸۲) نمود می‌یابد.

برتری زبان نیز به‌عنوان برایندی از الگوهای دیگرمحورانه از عقایدی است که کرمانی از آن بهره می‌جوید. زبان‌پرستی در تفکر کرمانی در نظامی تعریف می‌شود که در آن فارسی به دلایلی از اصالت خود خارج شده و با دیگر زبان‌ها بالأخص عربی آمیخته است و این آمیزش عامل گنگ شدن این زبان گشته است -تفکری که اولین جرقه‌های سره‌گرایی را ایجاد می‌کند. وی در رسالهٔ سه مکتوب آورده است: «اف و تف بر علمای ایران و معلمان و نویسندگان آن که این‌قدر در زبان پارسی الفاظ قلنبهٔ مغلق عربی استعمال کرده و می‌کنند که ادیب فاضل دو سال درس خوانده از عهدهٔ خواندن یک ورق کتاب فارسی برنمی‌آید» (پارسی‌نژاد، ۱۳۸۰). در نهایت نیز بیان می‌کند زبان تازیان، زبان ایرانیان را مشکل، مبهم، مضمحل و نابود نموده و از میان برده است (کرمانی، ۲۰۰۰).

در اینجا دو نکته وجود دارد. اول، عامل نابودیِ ایران نه فعالیت‌های *خود*، که *دیگری* است. دوم، زبان برتر از پیامدهای الگوهای دیگرمحورانه‌ای است که از دوران پیشااسلامی انتقال پیدا کرده است. لازم به ذکر است که آنچه در قالب آکادمی و انجمن واژه‌گزین ایران در عهد مظفری به سال ۱۳۲۱ قمری، جایگزینی لغات بیگانه با معادل‌های سره در وزارت‌خانه‌های جنگ، معارف، اوقاف و صنایع مستظرفه به سال ۱۳۰۳ شمسی، ارائهٔ برابرهایی برای لغات رشته‌های تخصصی در حجرهٔ استاد فروزانفر در سال ۱۳۰۷ و فرهنگستان زبان و ادب فارسی در چند دوره ادامه پیدا کرده است برآیند

همین نگرش عرب‌ستیزانه است. فعالیت‌هایی که وظیفهٔ جدایی لغات عربی و بیگانه را در راستای عرب‌ستیزی و جدایی از غرب بر عهده دارد (روستایی، ۱۳۸۵).

از نمودهای دیگر گفتمان ایران‌شهری دورهٔ معاصر در تفکر محمدرضا پهلوی قابل جستجو است. «محمدرضا شاه، دومین و آخرین تبار سلطنت سلسلهٔ پهلوی به‌طور یکسان از گفتمان آریایی و قبل اسلامیِ امپراتوری ایران الهام می‌گرفت. او نام آریامهر (نور آریایی) را بر خود گذاشته و در خطابه‌ها و نوشته‌هایش مکرراً به نمادها و تصاویر ایران باستان، یادبود داریوش، کوروش و خشایارشاه استناد می‌کند. در اوج بزرگ‌پنداری، با تاج‌گذاری شبه‌ناپلئونی خود در سال ۱۹۶۷ و همچنین جشن‌های عجیب و غریب در پرسپولیس به سال ۱۹۷۱، تقویم اسلامی هجری قمری را به تقویم امپراتوری شمسی تغییر داد» (Adib Moghaddam, 2017). فعالیت‌هایی که تحقق دیگرستیزی و انفصال از عرب (از طریق تغییر تقویم) است.

این اولین قدم در ایجاد هویت جدید برای *خود* بر اساس *دیگری* است. در موازات با این پدیده، به دلیل سلبی بودن این هویت (ایران عرب است و می‌خواهد عرب نماند) نیاز به یک تعریف ایجابی سربرمی‌آرود. یعنی اتصال به یک *دیگری* متفاوت تا هویت خالی‌شدهٔ *خود* پس از انفصال از اعراب را پر شود. این عنصر هویت‌بخشِ دیگرمحورانه، غرب است. در این نقطه و در یک فرایند متناقض، دشمنی که ایران معاصر را در موقعیتی فلاکت‌بار قرار داده بود (در جنگ‌ها) به اسوهٔ بی‌همتای فرهنگ و تمدن مبدل می‌گردد. هم علل عقب‌ماندگی (مقایسهٔ *خود* با *دیگریِ* غرب) و هم راه خروج از آن و نیل به پیشرفت، *دیگریِ* غرب است. برای ایدئولوگ‌های این گفتمان در دورهٔ معاصر، تمدن و پیشرفت به معنای جدایی کامل از اعراب و اتصال بی‌چون‌وچرا به غرب است. در تمامی این موارد ایران و ایرانی (یا همان خود) به‌عنوان یک کشور شرقی با زبان، دین، فرهنگ و اخلاقیات مشخص هیچ موضوعیتی ندارد. ایران مفهومی است تماماً منفعل که نیاز به دیگریِ هویت‌بخش غرب دارد؛ چهره‌ای جدید از دیگرمحوری که به معنای خودباختگی کامل *من* یا *خودِ* موجود است.

به‌عنوان نمونه سیدحسن تقی‌زاده، سیاست‌مدار، با انتشار مقاله‌ای تحت عنوان *جنبش ملی ادبی* خود و اندیشه‌اش را ناجی زبان فصیح فارسی قلمداد کرد و معتقد بود تجربهٔ چندین ساله‌اش «حکم می‌کند که ایران راه نجاتی ندارد جز آن که ظاهراً و باطناً، روحاً و جسماً فرنگی‌مآب بشود» (روستایی، ۱۳۸۵). همچنین از گفتمان روانی-ناسیونالیستی محمدرضا پهلوی می‌توان نتیجه گرفت که «آریاییِ فارسی، هندواروپایی وارث تمدن گمشده‌ای بوده که تمایل دارد از یک موقعیت خیالیِ غربی برخوردار شود. شاه بارها تأکید کرد که فرهنگ ایران «بیشتر شبیه به غرب» است. این کشور به‌عنوان «خانهٔ اولیه آریایی‌ها»یی است که نژاد بیشتر آمریکایی‌ها و اروپایی‌ها به آن متصل است. از نظر عقلانی، ایرانیان «کاملاً مجزا از سامی اعراب» بودند. به این ترتیب ایران به‌عنوان «قدیمی‌ترین فرهنگی که از نظر نژادی و زبانی با غرب پیوند یافته بود» شناخته می‌شد. از این گذشته، فارسی «به خانوادهٔ هندواروپایی تعلق دارد که شامل انگلیسی، آلمانی و سایر زبان‌های مهم غربی است». در

جاهای دیگر شاه اظهار می‌دارد که ایران یک قدرت آریایی آسیایی بود که ذهنیت و فلسفهٔ آن نزدیک به کشورهای اروپایی و بالاتر از همه، فرانسه است» (Adib Moghaddam, 2017). در حالت اغراق‌آمیزتر نیز کرمانی بعد از مقتدر خواندن و ترقی‌های صنعتی و علمی فرانسویان ادعا می‌کند اگر «اشتقاق لغات فرانسوی را نگاه کنید زیاده از پنج هزار کلمه خواهید دید که دلالت می‌نماید که ریشهٔ زبان فارسی و فرانسه یکی بوده، در شیوهٔ زبان و طرز بیان چندان اختلافی ندارد و این دو ملت از پدر و مادر واحد زائیده شده‌اند. چون مُرت، مُرد ... ویل، ایل، بیل که مقصود شهر است مانند اردبیل، و ژاویل که زابل شده است» (کرمانی، ۲۰۰۰). آخوندزاده نیز در یکی از نمایش‌نامه‌های خود به سال ۱۸۵۲ «روسیه را به‌عنوان یک سیستم مدرن و خیرخواهانهٔ سیاسی و قضایی به تصویر کشیده است که در تلاش برای برقراری صلح، امنیت و عدالت برای همهٔ افراد خود بود. در مقابل او اسلام را ضدیت مدرنیته معرفی کرد. یکپارچگی‌ای از احمقانِ خرافی که از جدا شدن از عقاید سنتی خود امتناع ورزیدند» (Kia, 1988). «پیش از این آخوندزاده دیدگاه خود را در مورد اختلاف بین اروپا و اسلام در اثر «داستان مونسیور جوردان» ارائه داده بود. مونسیور جوردان، گیاه‌شناس (دانشمند) فرانسوی، اروپای شخصیت داده شده (غرب)، پادزهر اسلام (شرق) است که توسط شارلاتان شیطانی و نادان درویش مستعلی‌شاه توصیف می‌شود. آخوندزاده بدین‌ترتیب بین اروپای منطقی، علمی و مترقی و یک شرق غیرمنطقیِ با تفکر دینی اختلاف ایجاد می‌کند. *او* در چهارمین نمایش‌نامهٔ خویش با عنوان داستان «خرسی که دزد را به دام انداخت» قدمی به جلو برداشته و اطاعت از روسیه و همکاری با مقامات روسی را به‌عنوان بهترین راه زنان مسلمان برای دستیابی به آزادی در عشق و ازدواج می‌خواند. آخوندزاده دولت روسیه را به مثابهٔ عامل نوسازی معرفی کرده که با از بین بردن قدرت خانوادهٔ سنتی مسلمان به زنان مسلمان اجازه می‌دهد از آزادی انتخاب برخوردار باشند» (Kia, 1988).

در ادامه نیز «زیربنای جغرافیایی نیرومند فلسفهٔ ناسیونالیزم در ارتباط با انگیزهٔ میهن‌دوستی و توأم با عامل مبهم احساس برتر بودن نسبت به دیگران که نه چندان پنهان در لابه‌لای فلسفهٔ ناسیونالیسم نهفته است، شرایطی را فراهم می‌سازد که ناسیونالیسم در دست افراط‌گرایان به آسانی به سرعت به فاشیزم و برتری‌خواهی دینی و نژادی و ملیتی تبدیل شود» (مجتهدزاده، ۱۳۸۶). درست بر همین اساس ایرانِ هویت‌یافته از غرب، عنصر هویت‌بخش خود را کنار می‌گذارد تا خود جغرافیایی و نژادی‌اش را جایگزین آن کند. اما این هویت جدید نیز اگرچه به جغرافیای ایران و نژاد آریایی مربوط است اما از منظر زمان و مکان دوباره به الگوهای دیگرمحورانه متصل می‌شود.

شیوهٔ ورود به این هویت جدید دیگرمحورانه حذف مؤلفهٔ زمان است. مؤلفه‌ای که این امکان را فراهم می‌آورد تا خود، توأمان با بودنش نادیده گرفته شود. در این جریان آریاییّت تا جایی ادامه پیدا می‌کند که ایران از غرب نیز پیشی می‌گیرد. شاه در مصاحبه با روزنامه‌نگار ایتالیایی، اوریانا فالاچی، این ادعا را مطرح می‌سازد که «اگر شما اروپایی‌ها خود را برتر می‌دانید دارای اشکال و پیچیدگی

نیست» اما «هرگز فراموش نکنید که هر آنچه در اختیار دارید را ما [قبل از اسلام، آریایی ایران]، سه هزار سال پیش به شما آموختیم» (Adib Moghaddam, 2017). رویکرد آرمان‌سازی ایران قبل از اسلام و تلفیق نظریهٔ نژادی با آن به شکلی است که کرمانی نیز مدعی پیشرفته‌تر بودن ایران قبل از اسلام از اروپای کنونی شده بود. نکتهٔ اساسی در این‌باره این است که اگرچه در این نقطه ایران در حال موضوعیّت یافتن است، اما ایران مدنظر ایران هزاران سال پیش است. *به این معنی که بعد از جدایی از عرب، از غرب نیز جدا شده و به گذشتهٔ ۲۵۰۰ ساله متصل گردد.* انفصالات و اتصالی که ایرانِ حال و خودِ حال هیچ موضوعیّتی در آن‌ها ندارد. نطق تاریخی محمدرضا پهلوی در ۱۲ اکتبر ۱۹۷۱ که در آن بیان می‌دارد «کوروش. شاه بزرگ، شاه شاهان، آزادمرد آزادمردان و قهرمان تاریخ ایران و جهان، آسوده بخواب، زیرا که ما بیداریم و همواره بیدار خواهیم بود» نیز همین تفکر را می‌رساند. ایرانِ حال، ایران مورد نظر نیست و این یک عقب‌گرد ۲۵۰۰ ساله است. خودِ ایرانی باید از زمان حال فاصله بگیرد و به دیگریِ تاریخیِ هویت‌سازی متصل شود که از منظر زبان، فرهنگ، روابط بین‌الملل، تاریخ، علم و جز آن با آن اختلاف دارد.

بحث و نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش حاضر حاکی از وجود یک مؤلفهٔ هویت‌ساز ثابت در تاریخ فلات ایران است. این مؤلفه *دیگرمحوری* است که به دلیل گذار از دوران گیاه‌پرستی تا عصر حاضر عامل ایجاد نوعی رفتار مشابه در دوره‌های مختلف زندگی ساکنین فلات ایران شده است. *دیگرمحوری* اندیشه‌ای است که با نادیده گرفتنِ *خود*، نقش *دیگری* را در زندگی مؤثر می‌داند. یعنی اساسا *خود* دارای موضوعیت نیست و نقش *دیگری* است که اتفاقات مثبت و منفی را رقم می‌زند. *دیگرمحوری* موجود در تاریخ این خطه به نوعی بی‌اختیاری و انفعال *خود* در طبقات اجتماعی و سطوح مختلف ختم می‌شود. برای نمونه فره (به‌عنوان یک *دیگری*) همهٔ ارکان زندگی سایر طبقات را به شاه اتوپیایی و آرمانی محول می‌کند. در ادامه زبان، خون و مکان پادشاه تقدس می‌یابد و نزدیکی به آن‌ها ارزش تلقی می‌شود. الگوهای نظیر این که برآیند دیگرمحوری هستند در سطح کلان به الگوهایی تبدیل می‌شوند که وجوه سیاسی، اقتصادی و جز آن را در قالب ایدئولوژی تحت‌الشعاع قرار می‌دهند.

اهمیت دیگرمحوری در اندیشهٔ ایران‌شهری زمانی مشخص‌تر می‌شود که به‌مثابه یک مبنا و مکمل سایر آثار پژوهشی در حوزه‌های علوم انسانی مورد استفاده قرار گیرد. برای نمونه اعمال دیگرمحوری در قانون‌گذاری‌های حوزهٔ اقتصادی می‌تواند به ایرانیزه‌تر کردن این حوزه بیانجامد؛ امری که بستری مطلوب‌تر برای رفع تورش‌های سرمایه‌گذاری و رفتارهای مالی را برای مخاطبان این حوزه فراهم می‌آورد. نیز تبیین ریشه‌های سره‌گرایی، کمکی است به فرهنگستان زبان و ادب فارسی و تغییر خط‌مشی این سازمان پیرامون هزینه‌های ساخت واژه، اعمال آن در مجلات، کتب و جز آن.

همچنین در حوزهٔ علوم روانشناختی فرضی اولیه برای برخورد دکتر با مراجع خود ایجاد می‌کند تا به صورت دقیق‌تر به ریشه‌یابی مشکلات و اختلالات وارد شود.

منابع

ابن‌الأثیر (۱۹۷۹). *الکامل فی التاریخ*. جلد هشتم. بیروت: دار صادر.

ابوالقاسمی، محسن (۱۳۸۲). *زبان فارسی و سرگذشت آن*. تهران: هیرمند.

اشرف، احمد، نیولی، گراردو و شاپور شهبازی (۱۳۹۵). *هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی*. ترجمهٔ حمید احمدی. تهران: نی.

آشوری، داریوش (۱۳۸۷). *زبان باز: پژوهشی دربارهٔ زبان و مدرنیت*. تهران: مرکز.

افشار، ایرج، اقبال‌آشتیانی، عباس و جربزه‌دار، عبدالکریم (۱۳۸۲). *شرح حال عبدالله بن المقفع*. تهران: اساطیر.

آدمیت، فریدون (۱۳۴۹). *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*. تهران: خوارزمی.

احمدی، حمید (۱۳۸۶). *ایران: هویت، ملیت، قومیت*. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

آخوندزاده، میرزا فتحعلی‌خان، ۱۹۸۵، مکتوبات.

آموزگار، ژاله (۱۳۷۴). فره، این نیروی جادویی و آسمانی. *مجلهٔ کلک*، دوره‌های ۶۸، ۶۹ و ۷۹، ۴۱-۳۲.

امین، احمد (۱۳۳۷). *پرتو اسلام*. ترجمهٔ: عباس خلیلی. تهران: دانشگاه تهران.

بن خلف تبریزی، محمدحسین (۱۳۴۲). *برهان قاطع*. با ویراستاری محمد معین. تهران: به سرمایهٔ کتابفروشی ابن سینا.

بهار، ملک‌الشعراء (۱۳۶۶). *تاریخ سیستان*. تهران: کلاله خاور.

پاپکان، اردشیر (۱۳۵۴). *کارنامه اردشیر پاپگان*. ترجمهٔ: بهرام فره‌وشی. تهران: دانشگاه تهران.

پارسی‌نژاد، ایرج (۱۳۸۰). *روشنگران ایرانی و نقد ادبی*. تهران: سخن.

پرگاری، صالح و پروین ترکمنی‌آذر (۱۳۸۸). *تاریخ صفاریان*. تهران: سمت.

تفضلی، احمد (۱۳۵۴). *مینوی خرد. تهران*: بنیاد فرهنگ ایران.

تفضلی، احمد (۱۳۷۶). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. تهران: سخن.

ثروتیان، بهروز (۱۳۵۰). *بررسی فر در شاهنامه فردوسی*. تبریز: دانشگاه تبریز.

جان‌احمدی، فاطمه (۱۳۸۶). *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*. قم: معارف.

حریریان، محمود و همکاران (۱۳۸۸). *تاریخ ایران باستان* .تهران: سمت.

خالقی‌مطلق، جلال (۱۳۶۶). *شاهنامه*. دفتر اول، نیویورک: Bibliotheca Persica.

خالقی‌مطلق، جلال (۱۳۶۹). *شاهنامه*. دفتر دوم، کالیفرنیا و نیویورک: the Persian Heritage Foundation.

خالقی‌مطلق، جلال (۱۳۷۳). *شاهنامه*. دفتر چهارم، کالیفرنیا و نیویورک: بنیاد میراث ایران.

خالقی‌مطلق، جلال (۱۳۷۵). *شاهنامه*. دفتر پنجم، کالیفرنیا و نیویورک: انتشارات مزدا با همکاری بنیاد میراث ایران.

خالقی‌مطلق، جلال (۱۳۸۴). *شاهنامه*. دفتر چهارم، نیویورک: بنیاد میراث ایران.

خالقی‌مطلق، جلال (۱۳۸۶). *شاهنامه*. دفتر هفتم، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
خضری، سیداحمدرضا (۱۳۸۸). *تاریخ خلافت عباسی از آغاز تا آل بویه*. تهران: سمت.
رضی، هاشم (۱۳۵۹). *زروان در قلمرو دین و اساطیر*. تهران: فروهر.
روستایی، محسن (۱۳۸۵). *تاریخ نخستین فرهنگستان ایران*. تهران: نی.
زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۸). *تاریخ مردم ایران: از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه*. تهران،: امیرکبیر.
زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹). *تاریخ ایران بعد از اسلام*. تهران: امیرکبیر.
زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۹۲). *کارنامه اسلام*. تهران: امیرکبیر.
زنر، آر. سی (۱۳۸۴). *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*. ترجمهٔ: تیمور قادری. تهران: امیرکبیر.
سعد، جویا بلوندل (۱۳۸۲). *عرب‌ستیزی در ادبیات معاصر ایران*. ترجمهٔ: فرناز حائری. تهران: کارنگ.
سیوری، راجر (۱۳۸۸). *ایران عصر صفوی*. ترجمهٔ: کامبیز عزیزی. تهران: مرکز.
شمیسا، سیروس (۱۳۹۸). *شاهِ نامه‌ها*. تهران،: هرمس.
شمیم، علی‌اصغر (۱۳۸۷). *ایران در دوره سلطنت قاجار*. تهران: بهزاد.
صادقی، علی اشرف (۱۳۵۷). *تکوین زبان فارسی*. تهران: دانشگاه آزاد ایران.
صدر و صرافی (۱۳۸۶). *کثرت قومی و هویت ملی ایرانیان*. تهران: اندیشهٔ نو.
صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۶). *خلاصهٔ تاریخ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران از آغاز تا پایان عهد صفوی*. تهران: امیرکبیر
صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۳). *تاریخ ادبیات در ایران*. تهران: فردوسی.
صفوی، حسن (۱۳۶۴). *اسکندر و ادبیات ایران و شخصیت مذهبی اسکندر*. تهران: امیرکبیر.
ضیاءابراهیمی، رضا (۱۳۹۶). *پیدایش ناسیونالیسم ایرانی، نژاد و سیاست بی‌جاسازی*. ترجمهٔ: حسن افشار. تهران: مرکز.
طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۵). *درآمدی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران*. تهران: کویر.
طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۵). *تاملی دربارهٔ ایران: نظریهٔ حکومت قانون در ایران (بخش دوم: مبانی نظریه مشروطه‌خواهی)*. (جلد ۲)، تهران: مینوی خرد.
طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۶). *تاملی دربارهٔ ایران: نظریهٔ حکومت قانون در ایران: بخش نخست: مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی*. (جلد ۲)، تهران: مینوی خرد.
طباطبایی، سیدجواد (۱۴۰۱). *خواجه نظام الملک طوسی (گفتار در تداوم فرهنگی ایران)*. تهران: مینوی خرد
طقوش، محمدسهیل (۱۳۸۹). *دولت عباسیان*. ترجمهٔ حجت‌الله جودکی، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
طیری، سپیده (۱۳۹۷). نقدی بر اندیشهٔ محافظه‌کاری در ایران معاصر (با تأکید بر اندیشهٔ جواد طباطبایی). تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، تالار شریعتی، علوم اجتماعی تهران
عریان، سعید (۱۳۶۹). کتاب و کتابت در ایران باستان. *فصل‌نامهٔ کتاب*، دورهٔ اول، شمارهٔ ۲، ۳ و ۴ .
علمداری، کاظم (۱۳۸۰). *چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت*. تهران: توسعه .
فرغانی، سیف (۱۳۶۴). *دیوان سیف فرغانی*. تهران: دانشگاه تهران .
فیرحی، داود (۱۴۰۰). *دولت مدرن و بحران قانون*. تهران: نی.

کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۹۱). *تضاد دولت و ملت: نظریهٔ تاریخ و سیاست در ایران*. ترجمهٔ: علیرضا طیب. تهران: نی.

کریستین‌سن، آرتور (۱۳۸۷). *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمهٔ: رشید یاسمی. تهران: زرین.

کلیما، اوتاکر (۱۳۸۶). *تاریخ جنبش مزدکیان*. ترجمهٔ: جهانگیر فکری‌ارشاد. تهران: توس.

کرمانی، میرزاآقاخان (۲۰۰۰). *سه مکتوب*. تدوین توسط بهرام چوبینه. Essen، Nima Verlag.

گردیزی، عبدالحی بن ضحاک (۱۳۶۳). *تاریخ گردیزی*. با ویراستاری عبدالحی حبیبی. تهران: دنیای کتاب.

مایل هروی، نجیب (۱۳۷۹). *تاریخ نسخه‌پردازی و تصحیح انتقادی نسخه‌های خطی*. تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

مجتهدزاده، پیروز (۱۳۸۶). *دموکراسی و هویت ایرانی*. تهران: کویر.

مستوفی، حمدالله (۱۳۷۷). *ظفرنامه*. جلد دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مسکوب، شاهرخ (۱۳۸۷). *هویت ایرانی و زبان فارسی*. تهران: فرزان روز.

ممتحن، حسینعلی (۱۳۷۰). *نهضت شعوبیه*. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.

منتظم، حسین (۱۳۸۱). آمدن شاه ورجاوند (بیژن غیبی). *مجلهٔ ایران‌شناسی*، دورهٔ پنجاه‌وچهارم، ۴۴۵-۴۴۲

نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر (۱۳۸۷). *تاریخ بخارا*. با ویراستاری مدرس رضوی، تهران: توس.

نلسون‌فرای، ریچارد (۱۳۵۸). *عصر زرین فرهنگ ایران*. ترجمهٔ مسعود رجب نیا، تهران: سروش.

هدایت، صادق (۱۳۵۷). *کارنامهٔ اردشیر پاپگان*. تهران: جاویدان.

یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۶). *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*. تهران: فرهنگ معاصر.

AdibMoghaddam, Arshin. (2017). *Psycho-nationalism, Global Thought, Iranian Imaginations*. London, Cambridge University Press

Brown, Edward Granville. (1893). A Year Amongst the Persians, london, Adam and Charles Black

de Gobineau, Arthur. (1955). An Essay on the Inequality of the Human Races.Translated by Adrian Collins, William Heinemann

Hajianpour, Hamid. & Abdalmajid Aidi. (2017). Maneckji Limji Hataria and His Iranism Interactions with Elites of the Naaser-al-ddinshah Era (1847-1895). *Journal of History Culture and Art Research*, Vol. 6. No. 4. 212-232

Kia, Mehrdad. (1998). Women, Islam and modernity in Akhundzade's plays and unpublished writings. *Middle Eastern Studies*, 1-33

دفاع مقدس و فرایند هویت‌سازی ایرانی، عنصری کلیدی در وحدت ملی و ملت‌سازی

حسین معین‌آبادی بیدگلی[۱]، حمیده نصیری‌فر[۲]

چکیده

جنگ هشت‌ساله ایران و عراق را با عباراتی چون «دفاع مقدس»، «جنگ عراق علیه ایران» و «جنگ تحمیلی» می‌نامند. بی‌شک به کار بردن هر یک از این عبارات دارای مفاهیم و معانی خاصی است و نوع نگرش را معین می‌کند. در ادبیات تولیدشده در خصوص جنگ، همچنین محاورات متداول ایرانیان، دفاع مقدس پرکاربردترین عبارت است که دارای وجوه دفاعی و ارزشی چون دفاع از کشور و ناموس ایرانیان است. این عبارات فاقد وجوه تهاجمی است و مبین اقدام جمعی ایرانیان در دفاع از تهاجم خارجی است. ملت‌سازی یک روند یا پروسه طولانی‌مدت است که تمامی دولت ملت‌های جهان با آن درگیر هستند و احساس تعلق به یک سرزمین، نظام سیاسی، تاریخ مشترک و هویت برآمده از آن مبین مؤلفه‌های ملت‌سازی است که برخی در این فرایند موفق و برخی کشورها دارای مشکلات و نابسامانی هستند. ایرانیان در بیش از دو سده گذشته هیچ تجربه یورشی به کشورهای همسایه نداشته و عموماً در مقابل حملات خارجی دست به مقاومت زده‌اند. این رفتار ما نشانه صلح‌طلبی و عدم خوی تجاوزگری در حافظه جمعی ایرانیان و مبانی هویتی ملت ماست. جنگ عراق علیه ایران مفاهیمی چون ایثار، ازخودگذشتگی، وطن، دین و شریعت، ملت و مقابله با نظام سلطه جهانی را در هویت ایرانی بازتولید کرد و نیاز به دفاع از کشور و نزدیکی مردم را به همراه داشت. نتایج دفاع مقدس نشان می‌دهد که حضور تمامی اقشار مردم در جنگ از عناصر مهم در ملت‌سازی و هویت جمعی ایرانیان است و کمک بزرگی به ملت‌سازی ایرانی کرده است؛ به‌طوری که ویژگی‌های قومی، زبانی، منطقه‌ای و دینی را در راستای وحدت ملی بسیج کرده است. این مقاله به دنبال بررسی تأثیر جنگ تحمیلی بر وحدت ملی ایرانی و تکمیل پروسه دولت ملت‌سازی در هویت تاریخی ایرانیان است.

واژگان کلیدی: دفاع مقدس، هویت ایرانی، وحدت ملی، ملت‌سازی.

---

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه شهید باهنر کرمان، گروه علوم سیاسی. moeini@uk.ac.ir

۲. مدرس دانشگاه آزاد اسلامی واحد بافت، گروه حقوق. h.nasirifar@yahoo.com

مقدمه

انقلاب اسلامی ایران به رهبری حضرت امام خمینی (ره) توانست یارانی وفادار و معتقد به ارزش‌های والای حماسه حسینی (ع) تربیت نماید. تا بدانجا که با تأسی به اهداف سیدالشهدا، احیاء این نهضت بزرگ در قرن معاصر میسر شد. پس از پیروزی انقلاب، تجاوز عراق به خاک جمهوری اسلامی ایران به بهانه تعرض ایران به تمامیت ارضی عراق و حمایت از گروه‌های مخالف حزب بعث و در واقع با هدف توسعه‌طلبی صدام و به دست آوردن سرزمین‌هایی از ایران و به هم زدن توافق معاهده الجزایر در سال ۱۹۷۵ میلادی، صورت گرفت. این تعرض به‌عنوان عاملی تأثیرگذار بر تمام جنبه‌های زندگی فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و مذهبی جامعهٔ ایران اثر گذاشت. تجربیات جنگ تحمیلی، به‌عنوان میراث ملی با جوهر دفاعی، سرمایهٔ عظیمی برای ملت ایران به‌شمار می‌آید و این سرمایه می‌تواند جامعه را در مقابل تهدیدات آینده و بقاء در نظام جهانی تضمین کرده و استقلال و امنیت آن را بیمه نماید. هر گونه بی‌توجهی به این میراث عظیم و به این سرمایه ارزشمند در حقیقت بی‌توجهی به ثمره خون و ایثار و فداکاری یک ملت و نسل است (حسینی، نیکرو، ۱۳۸۹: ۴۱۲). مقاوت تحسین برانگیز جوانان برومند این سرزمین در برابر استکبار جهانی، صحنه‌های بی‌بدیل و بی‌نظیری از شهادت و ایثار را خلق کرد که اگر به ضبط و ثبت و تفسیر و توزیع آن اهتمام نورزیم، به فرهنگ و تاریخ مردم این مرز و بوم، جفایی جبران‌ناپذیر روا داشته‌ایم. خلق این آثار اعجاب‌آور و حیرت‌انگیز که طبق فرمایش آن مقتدای سفر کرده، به جز در برهه‌ای کوتاه از صدر اسلام همانند ندارد، حجت را بر همگان تمام کرده است (لاریجانی، ۱۳۸۸: ۱۲۵). جنگ عراق علیه ایران علاوه بر حفظ و بقاء کشور و نظام جمهوری اسلامی، به خلق فرهنگ دفاعی جدیدی در تاریخ ایران منجر شد که از آن به «دفاع مقدس» تعبیر می‌شود. گذشت بیش از ربع قرن از حماسه دفاع مقدس، ماندگاری این فرهنگ را با تهدید جدی نسیان و تحریف و وارونه جلوه دادن حقایق آن روبرو می‌سازد. یک حماسه برای آن که زنده، ماندگار و از تحریف مصون بماند و همچنان روح حماسی یک ملت را شاداب نگاه دارد، باید به‌طور صحیح، ثبت و روایت و ابعاد گوناگون آن به‌طور دقیق تبیین شود. پاسداشت یک حماسه از آن رو اهمیت و ضرورت دارد که نسل‌های بعدی می‌توانند آن را در آزمون‌های سخت حوادث سرمشق قرار دهند و از پیام و دستاورد سترگ حماسه‌سازان الهام و نیرو بگیرند (اکبری، سنگری و عبداللهی، ۱۳۸۷: ۲۳). این حماسه عظیم نقش قابل احترامی در هویت‌یابی ایرانیان و شکل‌گیری فرهنگ سیاسی خاصی شده است؛ به‌طوری تمامی آحاد ملت ایران به دستاوردهای جنگ و شهدا و جانبازان این واقعه احترام می‌گذارند و این دستاوردها تجربه قابل توجهی در اتحاد ملی و احساس تعلق به کشور و ملت ایران در مردم به وجود آورده است. کامیابی‌ها و ناکامی‌ها، شکست‌ها و پیروزی‌ها و تجربه تاریخ مشترک از جمله عناصر مهم ملت‌سازی است و ایرانیان در طول هشت سال جنگ، تجربه گران‌بهایی را از این واقعه به دست آوردند. تجربه‌ای که می‌تواند مبنای مهمی برای حفظ ایران و هویت ملی ایرانیان باشد.

ضرورت و اهمیت پژوهش

دغدغه محقق، مهم‌ترین عاملی است که او را به حل مسأله‌ای مورد نظر می‌کشاند. از آنجا که سرمایه اجتماعی و معنوی معیاری قوی برای سنجش قدرت نرم دیروز و امروز جامعه تلقی می‌شود، محقق کوشیده است تا این موضوع را از دوران جنگ تحمیلی مورد کنکاش قرار دهد. بدون شک سرمایه اجتماعی و هویت ایرانی در واقعی‌ترین و ناب‌ترین شکل آن، در صحنه‌های پیروزی انقلاب اسلامی ایران تجلی پیدا کرده است. پیروزی انقلاب اسلامی و پایداری ملت ایران در هشت سال دفاع مقدس، مرهون شناخت کامل امام خمینی (ره) از تأثیرات مهم این مؤلفه تأثیرگذار بوده که توانسته است با حسن استفاده از این سرمایه عظیم، بر قدرت سخت نظام سلطه جهانی به نمایندگی عراق غلبه نماید. از آنجا که مقبولیت نظام‌های ارزشی، هنجارها و مبانی هویتی میان اعضای جامعه از مؤلفه‌های اساسی شکل‌گیری قدرت و هویت ملت ایران است، لزوم توجه به دفاع مقدس و تأثیر آن بر پروسه ملت‌سازی، ضروری است. این مهم (سرمایه‌های اجتماعی) در ایران با داشتن بالاترین تنوع و پراکندگی جغرافیایی قومی و قبیله‌ای، در سند چشم‌انداز ۱۴۰۴ و برنامه‌های توسعه پنج ساله کشور توجه ویژه‌ای شده است (قدسی،۱۳۹۱: ۱۳۷). از سوی دیگر لزوم بررسی ابعاد سرمایه اجتماعی و معنوی دفاع مقدس، می‌تواند در ایجاد قدرت و کسب عزت و استقلال کشور در برابر زیاده‌خواهی‌های نظام استکبار جهانی نقش بسزایی ایفا نماید، همچنین ضامن حفظ تمامیت ارضی ایران زمین و ضامن بقاء تمدن ایران است.

روش پژوهش و روش جمع آوری اطلاعات

هدف اصلی پژوهش شناسایی مؤلفه‌های معنوی دوران دفاع مقدس بر وحدت ملی و ملت‌سازی است. برای این منظور، این مقاله از روش تحلیلی توصیفی برای بررسی مسأله پژوهش استفاده می‌کند و با استفاده از روش کتابخانه‌ای به گردآوری داده‌ها می‌پردازد و تمرکز اصلی بر کتاب، اسناد و آثار دوران دفاع مقدس، از جمله وصیت‌نامه شهدای جنگ تحمیلی می‌باشد.

چارچوب مفهومی

جنگ در آموزه‌های اعتقادی اسلام به منزله عملیات خصمانه‌ای که امروزه تحت عنوان «جنگ» در دنیا متداول است، نمی‌باشد. در فرهنگ اسلامی این‌گونه جنگ‌ها دارای هیچ ارزشی نیست. آنچه در اسلام دارای ارزش است «جهاد فی سبیل الله» است. در قرآن واژه «جهد فی سبیل الله...» در مورد جنگ مقدس و واژه «سفک دماء» (خون‌ریزی) در مورد جنگ‌های نامشروع به کار رفته است. بنا بر آموزه‌های اعتقادی اسلام در جنگ یا جهاد، برخلاف جنگ‌های متداول، هدف کشتار انسان‌ها، کشورگشایی، غارت و چپاول نبوده، بلکه نجات انسان‌ها و سعادت آنان مورد نظر می‌باشد. قرآن کریم در سوره بقره، آیه ۲۵۱ ضمن تأکید بر دفاعی بودن جنگ می‌فرماید: «لو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت

الارض...»: چنانچه خداوند گروهی از مردم را با گروه دیگر دفع ننماید، همانا زمین دچار فساد می‌گردد.... فرهنگ ایثار و شهادت، رشد باورهای دینی، فضایل اخلاقی، معنوی، اخلاص و خودباوری از جمله آموزه‌هایی هستند که در زمان جنگ متجلی شده (رحمانی و همکاران،۱۳۹۵: ۱۵) و به‌عنوان مهم‌ترین عناصر تشکیل‌دهنده سرمایه اجتماعی و معنوی جبهه‌های جنگ مطرح بوده است.

هویت

احساس تعلق به یک سرزمین و چگونگی تعریف از خود و چیستی آن از جمله مفاهیم شکل‌دهنده ملت‌سازی است. بحران هویت از جمله عناصر مؤثر بر فروپاشی فرهنگی و سیاسی اجتماعی یک جامعه است و اندیشمندان حوزه علوم اجتماعی ضمن بررسی وضعیت هویت شهروندان، احساس تعلق به کشور و سرزمین و تاریخ آن را از جمله عوامل مهم در انسجام اجتماعی و قدرت ملی یک کشور می‌دانند. جنگ خارجی علیه یک کشور از جمله آزمون‌های مهم برای وحدت و همدلی و مقابله در برابر تجاوز است. جنگ تحمیلی عراق علیه ایران با وجود صدمات بزرگ روحی، مالی و کشته‌های فراوان، دستاوردهایی برای روند ملت‌سازی و احساس تعلق به ایران را برای جامعه ایرانی به ارمغان آورده است.

هویت ملی و ملت‌سازی

مطالعه تاریخی گواهی می‌دهد که مسألهٔ هویت، همراه با مسألهٔ ملیت در جامعهٔ ایرانی از اواخر قرن نوزدهم میلادی و اوایل جنبش مشروطیت توسط برخی تجددخواهان و روشن‌فکران مطرح شد و این واژه به زبان فارسی راه یافت. ملی‌گرایی دو قرن اخیر شکل گرفته و منبعث از تاریخ سیاسی غرب است. ملی‌گرایی همچون سایر کشورهای جهان به‌تدریج در ایران همراه با تغییر ساختار طبقاتی و بافت فرهنگی شکل گرفت و در ادبیات سیاسی مطرح شد. هویت ملی، زمانی در علوم سیاسی و علوم اجتماعی به‌عنوان یک مفهوم برجسته خودنمایی کرد که ارادهٔ مردم بر این قرار گرفت که از هویت خود در مقابل ملت‌های دیگر آگاه شوند و آن را با اهداف سیاسی- فرهنگی یا اقتصادی- اجتماعی به کار گیرند (لک،۱۳۸۴: ۲۴). مفهوم ملت که یک مفهوم سیاسی است، به اشکال مختلف تعریف شده است؛ برخی ملت را گروهی از انسان‌ها می‌دانند که در یک قلمرو و سرزمین مشترک زندگی می‌کنند و دولت و سازمان سیاسی مشترکی دارند و گروهی دیگر وحدت زبان و ادبیات و مذهب یا گذشتهٔ تاریخی مشترک را معیار تعریف ملت می‌دانند (رواسانی، ۱۳۸۰: ۱۱). بنابراین می‌توان هویت ملی را امری ارادی دانست که از متن جامعه بیرون می‌آید و بر سر آن وفاق ملی وجود دارد. به تعبیر دیگر هویت ملی عبارت است از اراده با هم زیستن که از دیرباز در سرزمینی مشخص و میان افرادی مشخص ایجاد شده و موجب متمایز شدن آن افراد از ملت یا ملت‌های دیگر شده است. افراد با تمسک به این هویت، خود را به دیگران می‌شناسانند. نباید فراموش کرد که هویت در همهٔ ابعاد

خود، امری ثابت و یک‌پایه نیست و بنا بر شرایط زمانی و مکانی خاص، تغییر می‌یابد. از سوی دیگر، نگاه همهٔ جوامع و ملت‌ها نیز به مقولهٔ هویت ملی، ثابت نیست؛ بلکه، برخی از ملت‌ها روی عنصری خاص تکیهٔ بیشتری دارند. خلاصهٔ کلام این که افرادی که در یک قلمرو جغرافیایی (سرزمین مشترک) زندگی می‌کنند، از طریق یک سرنوشت مشترک تاریخی همراه با سایر ویژگی‌ها و مؤلفه‌های هویت ملی آگاهانه به احساس مشترک هویت ملی دست می‌یابند. در ایران اقوام مختلف، با زبان و گویش‌های گوناگون، فرهنگ‌های متفاوت، دین‌ها و مذاهب مختلف (شیعه، سنی، اقلیت‌های دینی) با هم در سرزمینی به نام «ایران» زندگی می‌کنند. اراده با هم زیستن و زندگی کردن در ایران قرن‌هاست که این افراد را به هم نزدیک ساخته است. هنگامی که عراق به‌عنوان کشوری مهاجم (که در دین، زبان و قومیت، با برخی از ایرانی‌ها مشترک است) به ایران تجاوز می‌کند، همهٔ ایرانی‌ها به دفاع از سرزمین و هویت ایرانی خویش برمی‌خیزند. به‌عنوان مثال ایرانیان عرب خوزستان که در دین، قومیت و زبان با عرب‌های عراقی مشترک هستند به سرزمین مادری خویش پشت نکرده و به دفاع از کیان اسلامی و ایرانی خود برخاسته و سال‌ها با دشمن متجاوز بعثی به مبارزه پرداخته و سر انجام سرزمین خود را - که با هویت ایرانی پیوند خورده است- حفظ کردند؛ زیرا در همهٔ آن‌ها حس هویت ملی وجود داشته و دارد و این همان اراده با هم زیستن است که در طول تاریخ ایجاد شده است (لک، ۱۳۸۴: ۱۱۴- ۱۱۵).

دین و هویت ایرانی

در تعریف فرهنگ بیان شده که «فرهنگ هر ملت، همان میراث اجتماعی است. به عبارت دیگر، کلیت به هم تافته‌ای است شامل دانش، دین، هنر، اخلاقیات، قانون، فنون ابزارسازی و کاربردهای آن و روش فرارساندن آن‌ها» (عیوضی، ۱۳۹۴: ۱۰۲). چنین به نظر می‌رسد که «کارکردهای فرهنگی در تشخیص هویت ملی، نقش مهمی داشته است؛ زیرا یک ایرانی را به واسطه فرهنگ ایرانی است که ایرانی می‌نامند» (همان: ۱۰۳). از میان عناصر فرهنگی، نقش دین بی‌نظیر است. آگوست کونت، در این باره می‌گوید: «دین به انسان‌ها اجازه می‌دهد تا بر امیال خودخواهانه فایق آیند و به خاطر عشق به هم‌نوعان خود، فراتر از این خودپرستی‌ها عمل کنند. دین، همان شیرازه نیرومندی است که افراد جامعه را با یک کیش و نظام عقیدتی مشترک به همدیگر پیوند می‌دهد. دین، سنگ بنای سامان اجتماعی است و برای مشروع ساختن فرمان‌های حکومت، اجتناب‌ناپذیر است. هیچ قدرت دنیوی نیست که بدون پشتیبانی یک قدرت معنوی دوام بیاورد» (کوزر،۱۳۶۸: ۳۴). بی‌گمان دین در میان عناصر سازنده فرهنگ ایران، همیشه نقش پررنگ و جایگاه ویژه‌ای داشته است. اعتقادات و باورهای هر کسی و به‌طور کلی جهان‌بینی او، بخش اصلی هویتش را تشکیل می‌دهد. در جامعه نیز چنین است؛ دین، به‌عنوان دستگاه منسجم اعتقادی جامعه که نه‌تنها رابطه انسان با خدا را تعیین می‌کند بلکه با تعریف چیستی و کیستی خداوند، تعیین‌کننده چگونگی و چرایی آفرینش، هدف زندگانی این

جهان، فرجام‌شناسی ایران و نظایر آن مانند نظام سیاسی و اخلاقی فردی و اجتماعی است. بنابراین مهم‌ترین نقش را در تبیین هویت ایرانی از طریق نظام حکومتی و سیاسی آن داشته است (عوضی، ۱۳۹۴: ۱۰۴).

هویت و ملیت در گفتمان انقلاب و جنگ

در طول جنگ از برخی انگیزش‌های ملی نظیر سرود «ای ایران ای مرز پرگهر» استفاده می‌شد. منتهی مبانی رفتاری و هویتی جامعه و دولت در این زمان بیش از هر چیز متأثر از عنصری بوده که در واقع مهم‌ترین مؤلفه‌های هویت ملی ما را در طول تاریخ تشکیل می‌داده است. تنها عاملی که می‌توانست تمامی ملت را برای مقابله با تهدیدات پیش رو و پیشبرد اهداف انقلاب بسیج نماید، اسلام بود. ایمان به اسلام نه‌تنها محور وحدت و هویت جوامع گوناگون ایرانی محسوب می‌گردید، بلکه در عمل به همان چیز می‌انجامید که انقلابیون از یک وجه آن چندان رضایت نداشتند؛ یعنی «وحدت ملی». در واقع انقلابیون به هویت واحد ملی اعتراض نداشتند، بلکه بدبینی آن‌ها به روندهایی بود که تلاش کرده بودند، مهم‌ترین مؤلفهٔ هویت کشور را از آن سلب نمایند. آن‌ها شاهد پیاده‌سازی تجربهٔ دین‌زدایی غرب در سرزمین‌های اسلامی بودند. این تجربه «عبارت بود از تحقق معرفت عرفی. بر اساس این معرفت، اخلاق و دین می‌بایست جای خود را به ملت و وطن بدهد» (ذاکر اصفهانی، ۱۳۸۱: ۱۲۳). در واقع ایران‌ستایی و فارسی‌مداری و نیز اسلام‌زدایی و عرب‌ستیزی مندرج در رفتارهای ناسیونالیستی و شوونیستی رژیم پهلوی دقیقاً به دنبال حذف عامل محوری اسلام و جایگزینی آن‌ها با مفاهیم بی‌اهمیت دیگر بود. بنابراین بازگشت به حالت اولیه و توجه به عصاره‌های ذاتی هویت ایرانی در دستور کار انقلاب قرار گرفت. انقلابی که به قول فرد هالیدی «نخستین انقلاب در تاریخ جدید» (پس از انقلاب کبیر فرانسه در ۱۷۸۹) می‌باشد (ولی‌پور زرومی، ۱۳۸۴: ۱۱). به بیان دیگر اسلام و به‌ویژه مذهب تشیع به‌عنوان محور تعریف هویت ملی در دوره جدید مورد توجه قرار گرفته است. به صورت طبیعی انقلاب اسلامی، تمامی تعریف و ماهیت خویش را وامدار اسلام بوده و به تبع آن جنگ تحمیلی نیز در تمامی سال‌ها با عامل اسلام پیوند خورده بود. انقلاب و جنگ با هویتی مورد توجه قرار گرفتند که عنصر اساسی آن دین و مذهب بود؛ یعنی عاملی که ایدئولوژی انقلاب اسلامی و رهبران آن نظیر شهید مطهری آن را به‌عنوان مقوم اصلی و محوری ملیت و هویت ملی ایرانی مورد توجه قرار داده بودند. ایشان در بررسی عناصر سازندهٔ هویت ایرانی ضمن توجه به عواملی نظیر زبان، سنن، تعلیم به نقش لحظه‌ای و موقتی آن‌ها در پیدایش شعور ملی اشاره می‌نماید؛ ولی برای آن‌ها در ساخت هویت ملت نقش اساسی و پایدار قایل نیست، بلکه ایشان عامل اصلی هویت‌های ایرانیان را پذیرش اسلام تلقی می‌نمایند. بر اساس این برداشت، مهم‌ترین خدمت به ایران، ورود اسلام به آن بوده و نبوغ ایرانی تنها در سایهٔ اسلام کشف و تبلور یافت (قربانی، ۱۳۸۳: ۷۰). این برداشت از هویت ملی، دایر مدار ذهنیات رهبران انقلاب در گفتمان انقلاب و جنگ بود.

بحث و بررسی

جنگ تحمیلی عراق علیه ایران و طولانی شدن آن به مدت هشت سال و تلاش ایرانیان برای حفظ وحدت ملی و دفاع از سرزمین خود، دستاوردهای زیادی را برای ملت‌سازی ایرانیان به همراه داشته است که به شرح آن می‌پردازیم. جنگ «تحمیلی» وضعیتی بود که رژیم عراق بر جمهوری اسلامی ایران تحمیل نمود. ایران انقلابی نه‌تنها آمادگی لازم برای شروع و ورود به جنگ را نداشت بلکه این مسأله نیز با هویت ملی ایران در تعارض بود. این در حالی است که مبانی دینی نظام جمهوری اسلامی ضمن تأکید بر قاعده جهاد آن را صرفاً بر مبنای دفاع پذیرفته و در قالب بحث «جهاد دفاعی» مطرح می‌نماید. عنوان «دفاع مقدس» برای جنگ تحمیلی نیز دقیقاً بر همین مبنا انتخاب گردیده است. از این رو، هر گونه تهاجم برای نفس «تهاجم» محکوم می‌باشد (ولی‌پور، ۱۳۸۸: ۱۰۴).

مصادیق سرمایه‌های معنوی دفاع مقدس

مهم‌ترین مصادیق سرمایه‌های اجتماعی و معنوی دفاع مقدس را که بر هویت ملی ایرانیان و ملت‌سازی ایشان مؤثر بوده است، می‌توان به شرح زیر ارائه نمود:

۱- **آگاهی و پیروی از مکتب عاشورا:** حماسه حسینی (ع) برای همیشه در قلب و خاطره تاریخ جاودان مانده است. این حماسه مقدس همیشه جوانان و آزادمردانی مجاهد را برای مبارزه با یزیدان زمان تربیت کرده است. پیروی شهداء از امام حسین (ع) با ریخته شدن قطرات خون آن‌ها آشکار و مسلم شده است. شهدایی که به عشق شهادت و با الگو قرار دادن حسین (ع)، با شهادت و اهداء خون خود خط بطلان بر ستم ظالمین کشیدند و برای تحقق آرمان‌های اسلام، از جان خود گذشتند. امام خمینی (ره) در این خصوص فرمودند: «شما که برای اسلام به پا خاسته‌اید و جان و مال نثار می‌کنید، در صف شهدای کربلا هستید، چرا که پیرو مکتب آنانید». مکتب امام حسین (ع) سرآغاز مبارزات تاریخی همه آزادی‌خواهان و جوانمردان شد. امروز سرمنشأ مبارزه هر شهیدی در جامعه اسلامی، حماسه امام حسین (ع) می‌باشد (رحمانی و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۹). بهره‌گیری از میراث عاشورا باعث تولید ارزش‌های معنوی چون ایثار و شهادت و از خودگذشتگی در جامعه ایران شد و روحیه شهادت‌طلبی ایرانیان شهره جهان شده و بر شجاعت این ملت مهر تأیید نهاد.

۲- **بصیرت و اطاعت از ولایت:** شکاف تاریخی میان دولت و جامعه در تاریخ ایران با اطاعت از امام خمینی دچار تحولی اساسی شد و در فرهنگ سیاسی ایران تحولی بنیادین را به وجود آورد. بصیرت و اطاعت از رهبری بالاترین سرمایه اجتماعی و معنوی دفاع مقدس است. این مهم می‌تواند به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین عنصر ذاتی سرمایه فرهنگی و معنوی اسلام جامعه را به سمت تمدن جهانی اسلام رهنمون سازد (همان: ۲۰). تفکر بسیجی به‌عنوان تبلور اطاعت صادقانه از مقام ولایت در دوران دفاع مقدس، زیباترین جلوه‌ها و نمادها را آفرید. این تفکر و

بصیرت به‌ویژه در شهرهای جنگ‌زده باعث شد زن و مرد و کودک و جوان، مقاومتی اعجاب‌انگیز و مثال‌زدنی در سایه ولایت فقیه از خود نشان دهند. به نظر می‌رسد آنچه که حقیقتاً دشمن را درمانده و دچار حیرت و سردرگمی کرد، همین تفکر بسیجی بود (لاریجانی، ۱۳۸۸: ۳۶۶؛ چهل خاطره ،۱۳۷۸: ۲۷)

۳- **شهادت‌طلبی و پایداری در آرمان‌ها:** مقابله با دشمن و جلوگیری از پیروزی آن باعث تقویت روحیه ایثار و از جان گذشتگی شد. شهادت‌طلبی و شهیدپروری از مهم‌ترین سرمایه‌های دفاع مقدس می‌باشد که رزمندگان اسلام با تمسک بدان از هرگونه قدرت مادی و تجهیزات جنگی دشمن ترسی به دل راه ندادند (مجموعه مقالات: ۵۷)

۴- **فرهنگ‌سازی ایدئولوژیک:** رزمندگان دفاع مقدس با توانایی انتقال ارزش‌ها به یکدیگر و افراد جامعه و ترسیم ایدئولوژی مسلط، نقش مؤثری در راستای امانت‌داری الهی و شکل‌دهی به آگاهی عمومی بر مبنای این امانت، ایفا نموده‌اند. شاید اغراق نباشد اگر بگوییم توانمندی در جهت هنجارسازی برای تقویت مؤلفه‌ها و شاخص‌های قدرت و امنیت نرم حکومت اسلامی از سرمایه‌های اجتماعی و گران‌بهای دفاع مقدس است که امروزه باعث استحکام جمهوری اسلامی شده است. (کافی، ۱۳۸۹: ۴۶۰).

۵- **کسب عزت و استقلال برای جامعه اسلامی:** از سرمایه‌های معنوی و اجتماعی برجسته دیگری که شهدای انقلاب اسلامی و بسیجیان خونین کفن جنگ تحمیلی عراق علیه ایران به ملت ارائه کرده‌اند، ایجاد حس استقلال‌طلبی و تقویت روحیه باور داشتن خود و توانایی‌های ذاتی کشور در برابر قدرت‌های شیطانی است (رحمانی و همکاران،۱۳۹۵: ۲۵). این دستاورد افزایش اعتماد به نفس ملی و توانایی انجام تغییرات در سطح ملی و بین‌المللی را به یک ملت اعطا می‌کند.

۶- **استراتژی نوین دفاعی اسلامی:** امروزه استراتژی‌های دفاعی و تهاجمی بر اساس مبانی کلاسیک و علوم نظامی تعریف می‌شوند؛ اما در دفاع مقدس، دنیا با شکلی از دفاع مواجه شد که نیروی انسانی و ارادهٔ درونی او نقش اول را در دفاع ایفا نمود. عنصر ایمان و عشق به خدای متعال، امروزه مقوله‌ای است که در محافل علمی و نظامی جهان به‌عنوان یک استراتژی نوین مورد مطالعه قرار می‌گیرد (لاریجانی، ۱۳۸۵: ۲۵).

۷- **وحدت و همبستگی اجتماعی (اخوت اسلامی):** از مهم‌ترین پیامدهای سرمایه اجتماعی ایجاد انسجام و همبستگی اجتماعی است. مفهوم سرمایه اجتماعی توانسته است که روح تازه‌ای در کالبد مفاهیمی مانند انسجام و وحدت گروهی بدمد و نشان دهد که علی‌رغم پیچیده شدن و عقلانی شدن فرایندهای اجتماعی، روابط شخصی و اجتماعی هنوز نقش برجسته‌ای در جامعه بازی می‌کنند (حقیقتیان، ۱۳۸۵: ۵۴). این مهم یکی از دستاوردهای دوران هشت ساله دفاع مقدس است.

۸- **معرفی فرهنگ مهدویت:** معرفی حکومت جهانی حضرت مهدی (عج) به نسل جدید از مؤلفه‌های ارتباطی سرمایه اجتماعی زمان جنگ است. همه سعی و تلاش تمدن غرب ارائه الگوی غربی زیست سیاسی و اجتماعی فارغ از معنویت است. در این راستا غرب با تبلیغات گسترده خود، مردم را سرگرم مادیات و جلوه‌های فریبنده دنیایی می‌کند تا از خودسازی و پیشرفت معنوی غافل نماید. از این‌رو، برای مبارزه با فرهنگ مهدویت، از شگردهای مختلفی استفاده می‌کند. یکی از آن‌ها، کم‌رنگ جلوه دادن انتظار و فرهنگ مهدویت است. دشمن، علاوه بر کم‌رنگ جلوه دادن این فرهنگ، پا را فراتر گذاشته و اصل این فرهنگ را انکار می‌کند (درویشی ۱۳۸۷: ۹۱). تجربیات جنگ تحمیلی نشان داد چگونه می‌توان با تأسی به فرهنگ مهدویت علاوه بر انسجام نسلی و جلوگیری از گسست نسل‌ها، نسبت به حفظ قدرت ملی تلاش کرد و از تعرض در آینده مصون ماند.

الگوی فرهنگ دفاع مقدس (رفتاری/ کارکردی)

فرهنگ دفاعی کشور، هم از نظر معنا و هم ساختار، مشتمل بر زیرساخت‌ها و ارکان فرهنگ ملی است که امکان بقاء، پیشرفت و تعالی جامعه در شرایط امن را فراهم ساخته است. اقتدار نظام اسلامی آن هم در شرایط کنونی محیط امنیتی، نیازمند بازتولید، بازشناسی، تحکیم و ساختارمندی مدبرانه، آینده‌نگرانه و هدفمند مؤلفه‌های فرهنگ دفاعی است (عامری، ۱۳۹۳: ۱۲۵) تعیین جزئیات فرهنگ دفاعی و شاخص‌ها و الزامات مرتبط با آن امر مهمی است و لازم است با نگاهی نظام‌مند به طراحی الگوی فرهنگ دفاع مقدس مبادرت ورزید. مؤلفه‌ای این الگو به شرح زیر است.

الف) پاسداشت سبک زندگی اسلامی ایرانی

«سبک زندگی، شیوه‌ای نسبتاً ثابت است که فرد اهداف خود را به آن طریق دنبال می‌کند و راهی است برای رسیدن به اهداف» (کاویانی، ۱۳۹۱: ۱۶). برای داشتن یک سبک زندگی مطلوب، دو نوع جهت‌گیری لازم است الف) بایدها و نبایدهای مورد قبول در زندگی مشخص شود. ب) شیوه‌های اجرا و به عینیت رساندن آن شناخته و بر اساس آن عمل شود (همان: ۷).

حماسه هشت سال دفاع مقدس که تجلی سبک زندگی اسلامی ایرانی است، دارای شاخص‌هایی چون:

۱- پای‌بندی به هویت اسلامی: نمادهای پای‌بندی به هویت اسلامی در حماسه دفاع مقدس عبارتند از: در راه خدا بودن، ولایت‌مداری، دین‌محوری، تکلیف‌مداری، شهادت‌طلبی، الهام‌بخشی و جهت‌دهندگی به سایر ملل، نهراسیدن از دشمن، جهاد در برابر دشمن متجاوز، عادلانه بودن و کرامت انسان در پرتو صلح عادلانه، انسانی بودن و حفظ ارزش‌های انسانی و رعایت حقوق بشردوستانه، دفاعی بودن و ماهیت دفاع مشروع، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز و شرافتمندانه، منع سلاح‌های غیرمتعارف، مدارا با اسرا، حفظ محیط زیست، پرهیز از پیشدستی در جنگ،

تأکید بر معنویت و گسترش و تعمیق معارف دینی، عزتخواهی و کرامت انسانی، سرباز زدن از خواسته‌های ذلت‌آور دشمن، انس با خدا، قرآن و توسل به اهل بیت (شعبانی ساورویی،۱۳۹۴: ۱۳)

۲- حفظ اصالت هویت ایرانی، وفاق و همگرایی ملی، مشارکت عمومی آحاد جامعه و مردمی بودن دفاع، بیگانه‌ستیزی، اقتدار نظامی و دفاعی، استقلال سیاسی، جنبش نرم‌افزاری و سخت‌افزاری و تولید علم، نوآوری و ابتکار و پیشرفت، اعتماد به نفس و اتکا به سرمایه‌های ملی، شجاعت در برابر دشمن و نترسیدن از آن‌ها، ابتکار و خلاقیت در جبهه‌ها و دوران اسارت از شاخص‌های هویت ایرانی است.

۳- نمادهای رعایت سنت‌ها و آداب و رسوم اسلامی ملی در حماسه هشت سال دفاع مقدس عبارتند از: امر به معروف و نهی از منکر، اقامه نماز جماعت، دعوت به نیکی و احسان و انفاق، سرودن ترانه‌ها و سرودهای ملی و محلی با مضامین حماسی و مذهبی، پیوند هویت ایرانی با هویت اسلامی در دفاع از کشور، عفو و گذشت و تحمل ناملایمات در سختی‌ها (همان: ۱۴-۱۵)

ب) انقلابی و بسیجی

یکی از مؤلفه‌های کارکردی الگوی فرهنگ دفاع مقدس، رفتار انقلابی و بسیجی است. مهم‌ترین شاخص‌های رفتار انقلابی و بسیجی در حماسه هشت سال دفاع مقدس عبارتند از:

۱- روحیه مردمی و حضور در میدان‌های دشوار: روحیه مردمی و ترکیب آن با اکسیر اخلاص و شجاعت، فضای فرهنگی خاصی را در دفاع مقدس شکل داد که بر اثر آن بسیجیان و رزمندگان دفاع مقدس برای حضور در میدان‌های پر خطر سر از پا نشناخته و برای رفتن به خط مقدم جنگ بر دیگر بسیجیان سبقت گیرند. این روحیه و رفتار رزمندگان در جنگ تحمیلی دستاوردهای ارزشمندی مانند مقاومت در برابر هجوم دشمن، بستن راه پیشروی دشمنان، زمین‌گیر کردن دشمن در دشت‌های جنوب و کوه‌های بلند غرب و نهایتاً بیرون راندن و تعقیب آنان در سرزمین شان و اعتراف به شکست آنان را در پی داشته است (همان :۱۴).

۲- حماسه‌گرایی، شهادت‌طلبی و استکبارستیزی: یکی از شاخص‌های فرهنگ دفاع مقدس، حماسه‌گرایی، شهادت‌طلبی و استکبارستیزی رزمندگان است. جنگ نابرابر دشمن در عِده و عُده، مهم‌ترین سرمایه نظام جمهوری اسلامی در خلق حماسه‌هایی مانند طریق القدس، فتح المبین، بیت المقدس، والفجر ۸ و دیگر عملیات‌هایی شد که منجر به آزادسازی میهن اسلامی و تنبیه متجاوز در درون سرزمین‌شان بود.

۳- بصیرت و هوشمندی در دفاع از انقلاب اسلامی: هوشمندی و بصیر بودن رزمندگان دفاع مقدس در قبال شناخت دشمن و ترفندهای سیاسی روانی موهبت بزرگ الهی بود که ناکامی دشمن را به دنبال داشت. بصیرت که قطب‌نمای حرکت ملت قهرمان ایران در طول سال‌های انقلاب اسلامی است، برخاسته از فرهنگ اسلامی است (شعبانی ساورویی،۱۳۹۴: ۱۴- ۱۵)

ج) مدیریت جهادی

مهم‌ترین شاخص‌های مدیریت جهادی رزمندگان در حماسه هشت سال دفاع مقدس عبارتند از:

۱- تکلیف‌گرایی و استفاده از راه‌های میان‌بر: تکلیف‌گرایی «دغدغه انجام درست و به موقع وظیفه بدون لحاظ نتیجه و حرکت با انگیزه فرمانبری از خداوند و کسب رضایت اوست» (خطیبی کوشکک، ۱۳۹۰: ۷۱).

۲- تعهد، قاطعیت و کارآمدی: رفتار متعهدانه به همراه قاطعیت در عرصه مدیریت از ارکان مهم کارآمدی و رسیدن به اهداف در دوران دفاع مقدس بود. این منطق برخاسته از منطق قرآنی «لاتَظلمون و لاتُظلمون» است که مؤمنان باید با قاطعیت در برابر دشمن ظالم بایستد (شعبانی سارویی، ۱۳۹۴: ۱۶)

نتیجه‌گیری

به‌طور کلی «انقلاب اسلامی» و «دفاع مقدس» دارای کارکرد هم‌افزایی برای یکدیگر در پروسه ملت‌سازی در ایران دهۀ اول انقلاب اسلامی بودند. هویت ملی زنجیره‌ای بود که موجب انسجام و پیوند این دو می‌شد. به‌رغم نامطلوب بودن مفاهیم «ملی‌گرایانه» در فرهنگ‌واره انقلاب اسلامی، سهم آموزه‌های ملی و سرزمینی در تعیین هویت ملی جامعه در طول دفاع مقدس بسیار برجسته بود. انقلاب اسلامی و جنگ تحمیلی بعد هویت اسلامی را در جایگاه طبیعی خود در چارچوبۀ هویت ملی کشور نشاند و آن را از بیگانگی سیاسی گذشته رهایی بخشید. با تحلیل شرایط حاکم بر جنگ، این نکته به اثبات می‌رسد که کشور، تنها با بهره‌مندی از عنصر هویت اسلامی و ملی خود، توانسته است در مقاومت هشت‌ساله، رو در روی تهدیدهای ویرانگر بیرونی ایستادگی نماید. این تحلیل با توجه به وضعیت نظام بین‌الملل و روحیۀ متخاصم این نظام علیه انقلاب اسلامی و نیز بررسی میزان توانمندی ابزارهای اقتصادی و نظامی کشور در سطوح سخت‌افزاری، کاملاً واقعی به نظر می‌رسد.

همچنین می‌توان اذعان نمود که سرمایه‌های بزرگ دفاع مقدس از طرفی باعث همبستگی داخلی و مقاومت و ایثار جان و مال و کسب پیروزی در ایام جنگ تحمیلی شده و از سوی دیگر ضمن رشد و تقویت عزت و اقتدار نظام جمهوری اسلامی ایران در برابر قدرت‌های جهان، می‌تواند به‌عنوان مهم‌ترین مطلع و گسترده‌ترین عامل رهایی و بیداری جوامع اسلامی در مقابل دشمنان ایشان، قرار گیرد. با توجه به تجربه دفاع در جنگ تحمیلی، می‌توان چنین پنداشت که تا زمانی که جمهوری اسلامی ایران در جهت پیروی عملی از مکتب عاشورای حسینی (ع) عمل نماید، می‌تواند به مقاومت در برابر استکبار جهانی تا کسب‌های دروازه‌های موفقیت ادامه دهد. رعایت مدل مقاومتی که این بررسی، آن را ارائه نموده است، توسط ملل مسلمان و مستضعف، در برابر جهان استکباری، می‌تواند موجبات استقلال و استقامت بالای این کشورها را فراهم آورد.

گذشت بیش از یک ربع قرن از حماسه هشت سال دفاع مقدس، ضرورت روزافزون ارائه الگوی فرهنگ دفاع مقدس را برای بهره‌گیری نسل جدید و بازنمایی به دیگر جوامع اسلامی در شرایط جنگ نیابتی امروز برجسته ساخته است. در شرایط حاضر که با پدیده‌های نوپدید در هویت‌سازی و تغییر فرهنگ کشور مواجه‌ایم، اقداماتی مانند تبیین ابعاد، مؤلفه و شاخص‌های فرهنگ دفاع مقدس در سطوح و عرصه‌های مختلف از سوی پژوهشگاه دفاع مقدس، گفتمان‌سازی صحیح فرهنگ دفاع مقدس در خانواده‌ها، مراکز آموزشی و عرصه‌های عمومی جامعه، مطالبه‌گری از مسئولان در بازنشر فرهنگ دفاع مقدس، الگو بودن رزمندگان و ایثارگران هشت سال دفاع مقدس در پای‌بندی به فرهنگ دفاع مقدس و انتقال آن به نسل جدید، توسعه برگزاری کارگاه‌ها و دوره‌های آموزشی تربیت مدرس و مربی دفاع مقدس در سطح حوزه‌های علمیه و مراکز آموزش عالی، تعیین واحد درس خاصی با عنوان «فرهنگ دفاع مقدس» در مراکز علمی و آموزشی، دوره‌های ارتقاء توانمندی علمی بصیرتی مدیران و کارشناسان فرهنگی، تدوین برنامه‌های ویژه در رسانه ملی و فضای مجازی به منظور تولید برنامه‌های جدید در بازشناسی فرهنگ دفاع مقدس، و نیز اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازی از سوی محققان کشور در کرسی‌های آزاداندیشی از روش‌های مهم در بهره‌گیری از فرهنگ دفاع مقدس (که ریشه در فرهنگ اصیل دینی ایرانی دارد) در توسعه و تعمیق هویت ملی مؤثر است.

راهبردهای که امام خمینی در مدیریت دفاع مقدس به کار برد، به خوبی توانست این عرصه را راهبردی کند. مهم‌ترین راهبردهای ایشان در مدیریت دفاع مقدس، علاوه بر آگاهی از امور جنگ از کانال‌های رسمی و غیررسمی، نظارت بر عملکرد کارگزاران نظام در ارتباط با مسائل دفاع مقدس بود. ایشان تلاش نمودند تا کارگزاران نظام، به جنگ به‌عنوان اولویت اول توجه کنند. ایشان همچنین تلاش کرد تا همه نیروها و عموم مردم را برای دفاع مقدس، سازمان‌دهی مناسبی کند.

پیشنهادها

پیشنهاد می‌گردد جامعه اسلامی با تحقیق و مطالعه و به کارگیری سرمایه‌های انسانی، اجتماعی و معنوی بازمانده از دفاع مقدس، در مسیر نیل به ارزش‌های ذیل حرکت نماید تا به یاری حق مقدمات بر پایی تمدن اسلامی و ظهور حضرت حجت (عج) فراهم شود:

۱- آموختن و کاربست مدیریت جهادی؛

۲- گسترش وفاق و اتحاد اجتماعی؛

۳- ایمن شدن در برابر قدرت جنگ نرم استکبار جهانی؛

۴- مقاومت در برابر تحریم‌های همه‌جانبه دشمن؛

۵- رشد امنیت اخلاقی و معنوی جامعه؛

۶- تقویت عزت و استقلال کشور؛

۷- بالاتر رفتن قدرت دفاعی نظامی در برابر تحرکات دشمن؛

۸- به‌کارگیری مدیران لایق و مخلص؛
۹- توجه به مسأله مهم محرومیت‌زدایی از جامعه اسلامی و تلاش در جهت کاهش فاصله‌های طبقاتی.

منابع

قران کریم
ارجینی، حسین و عبداللهی، زهرا (۱۳۹۴). راهبردهای امام خمینی در مدیریت دفاع مقدس. *فصل‌نامه علمی- پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی*، شماره ۴۲.
تقی‌زاده اکبری، علی، سنگری، محمدرضا و عبداللهی، مهدی (۱۳۸۷). *عوامل معنوی و فرهنگی دفاع مقدس*. قم: پژوهشکده تحقیقات اسلامی.
حسینی، سیدرضا و نیکرو، سعید (۱۳۸۹). دفاع مقدس در آیینه پژوهش. *مجله: کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، بهمن ۱۳۸۹- شماره ۱۵۳.
حقیقتیان، منصور (۱۳۸۵). سرمایه اجتماعی: تعاریف و ابهامات. *فصل‌نامه علمی- پژوهشی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر*، سال اول، پیش شماره اول، پاییز.
خطیبی کوشکک، محمد (۱۳۸۶). *راهکارهای حفظ و نشر ارزش‌های دفاع مقدس*. قم: زمزم هدایت.
درویشی، امید (۱۳۸۷). تأثیر متقابل دفاع مقدس و فرهنگ مهدویت. *مجله: انتظار موعود*، شماره ۲۷.
ذاکر اصفهانی، علیرضا (۱۳۸۱). ناسیونالیسم رمانتیک در ایران. *فصل‌نامه مطالعات ملی*، شماره ۵، تهران: دفتر نشر معارف پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی.
رحمانی، غلامعباس و طحان، محسن (۱۳۹۵). سرمایه‌های اجتماعی و معنوی دفاع مقدس. دوفصل‌نامه *مطالعات دفاع مقدس و نبردهای معاصر*، دانشگاه افسری و تربیت پاسداری امام حسین (ع)، شماره دوم.
رواسانی، شاپور (۱۳۸۰). *زمینه‌های اجتماعی هویت ملی*. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
شعبانی ساورویی، رمضان (۱۳۹۴). طراحی و تدوین الگوی فرهنگ دفاع مقدس. *فصل‌نامه مطالعات ملی*، سال ۱۶. شماره ۳.
عامری، داود (۱۳۹۳). *پیوست فرهنگی*. تهران: معاونت فرهنگی ستاد کل نیروهای مسلح.
عوضی، غلامحسین (۱۳۹۴). بررسی جامعه شناختی شکاف نسلی در ایران پس از انقلاب اسلامی با تأکید بر عناصر فرهنگی هویت ایرانی. شماره سوم، *اسلام و مطالعات اجتماعی*.
قربانی، قدرت الله (۱۳۸۳). هویت ملی از دیدگاه شهید مطهری. *فصل‌نامه مطالعات ملی*، شماره ۱۸.
قدسی، امیر (۱۳۹۱). جایگاه سرمایه اجتماعی در بازتولید قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران. فصل‌نامه *راهبرد*، سال ۸، شماره ۳۰.
کافی، غلامرضا (۱۳۹۰). مجله *ادبیات پایداری*. سال دوم. پاییز ۸۹و بهار ۱۳۹۰- شماره ۳ و ۴.
کاویانی محمد (۱۳۹۱). *سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن*. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
کوزر، لوییس (۱۳۶۸). *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی*. ترجمه: محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.

لاریجانی، اسماعیل (۱۳۸۸). *آشنایی با دفاع مقدس*. نشر خادم الرضا (ع)، به اهتمام پژوهشگاه علوم و معارف دفاع مقدس تهران: چاپ دوم.

لک، منوچهر (۱۳۸۴). *ایران زمین در آیینه شعر فارسی*. تهران: مؤسسه مطالعات ملی.

لک، منوچهر (۱۳۸۴). *هویت ملی در شعر دفاع مقدس*. تهران: مؤسسه مطالعات ملی.

ولی پور زرومی، سید حسین (۱۳۸۴). هویت ملی و دفاع مقدس. *فصل‌نامه مطالعات ملی*، شماره ۳، سال ششم.

ولی‌پور، سید حسین (۱۳۸۸). هویت ملی و دفاع مقدس. فصل‌نامه *مطالعات ملی*، سال ششم، شماره ۳.

مقایسه مبانی هویت در تعدادی از رساله‌های علمای موافق و مخالف مشروطه

مرجان مهدوی مقدم[1]

چکیده

هویت با مفهوم امروزین آن در کشور ما نخستین بار در دوره قاجار مطرح شد. به‌طور عمده در ابتدا آنچه که از هویت طرح گردید بحث هویت ملی بود که اندیشه بازگشت به گذشته باستانی و نفی و رد دین به‌عنوان عامل عقب‌ماندگی را مطرح می‌کرد. در مقابل این جریان گروهی از عالمان دینی نیز معتقد بودند تنها راه اعتلاء مسلمانان برگشت به دین و آموزه‌های دینی است. با آغاز حرکت مشروطه‌خواهی مردم، این دو اندیشه در تقابل جدی با یکدیگر قرار گرفتند. در این مقاله تلاش شده است پس از تعریف واژه هویت و مفهوم آن در علوم اجتماعی و انسانی، رویکرد و مبانی هویتی مطرح‌شده توسط علمای موافق و مخالف مشروطه در این رساله‌ها، بررسی گردد. از میان رساله‌های متعددی که در موافقت و مخالفت حکومت مجلس و مشروطه توسط علما نوشته شده در این مقاله ۴ رساله از علمای موافق مشروطه و ۳ رساله از علمای مخالف بررسی شده است. نتیجه به دست آمده حاکی از آن است که این دو دسته از عالمان به دلیل پایگاه اجتماعی یکسان، مخاطبان یکسان و بنیان‌های نظری یکسان در مقابل یک حرکت ملی، با تفسیرهای متفاوت از دین به تأیید یا عدم تأیید حکومت مشروطه اقدام کرده‌اند و در واقع هویت مد نظر هر دو گروه هویت دینی است.

واژگان کلیدی: انقلاب مشروطه، هویت، هویت دینی، علما، رساله‌های مشروطه.

مقدمه

در دوره قاجار (حک. ۱۲۱۰-۱۳۴۴ ق.) به دلیل گسترش ارتباطات بین‌المللی و رویارویی ایرانیان با غیر ایرانیان چه از طریق جنگ و دیپلماسی و چه از راه‌های مسالمت‌آمیز دیگری چون تجارت و سفر به خارج و ورود خارجیان به ایران، کم‌کم تمایل به شناخت خود و شناسایی ویژگی‌های خودِ ایرانی و

۱. دانشجوی دکتری تاریخ ایران دانشگاه شیراز. moghadammarjan@gmail.com

تمایزات و تفاوت‌های آن با شهروندان دیگر کشورها رو به ازدیاد گذاشت. به دنبال آن روشنفکران و حتی شخصیت‌های سیاسی شروع به نوشتن آثاری با موضوع شناخت ایران به‌عنوان یک کشور مستقل و خلقیات ایرانیان و در واقع بازشناسی خود نمودند. با آغاز جنبش مشروطه یکی از محورهای مطرح‌شده در نوشته‌های این زمان، بحث هویت ایرانی و هویت دینی بود و هر گروه سعی می‌کرد با توجه به اهداف خود از مبارزه، یکی از این وجوه هویت را برجسته‌تر سازد. با آشکار شدن موضع‌گیری‌ها و شکل‌گیری گروه‌های مخالف و موافق تأسیس مجلس و حکومت مشروطه، هر کدام از این دو گروه با انتشار نوشته‌هایی به تشریح دلایل موافقت یا عدم موافقت خود با این نوع حکومت پرداختند و در آن بر وجوه هویتی متفاوت و گاه یکسانی تأکید می‌کردند.

از ابتدای حکومت قاجار همزمان با احیاء اندیشه ایرانیت و بازیابی هویت ملی شاهد قدرت‌گیری روحانیت شیعه و موضع‌گیری صریح آنان در وقایع آن عصر هستیم. نمونه بارز آن اقدام میرزای شیرازی (۱۲۳۰-۱۳۱۲ ق.) در مقابله با ناصرالدین شاه (۱۲۴۷- ۱۳۱۳ ق.) و قرارداد رژی (۱۳۰۷ ق.) بود و توانست یک حرکت اجتماعی موفق را در جامعه شکل دهد. شاید بتوان گفت این اقدام وی الگویی شد برای سایر علما که در باره امور مهم کشوری می‌توانند موضع‌گیری کنند. البته همه علما و روحانیون در یک جهت حرکت نمی‌کردند و گاه بنا به علل متعدد موضع‌گیری‌های متضاد با یکدیگر نیز داشتند. یکی از نقاط عطف تاریخ ایران که این موضع‌گیری و تقابل روحانیت با یکدیگر جلوه‌گر شد انقلاب مشروطه (۱۳۲۴ ق.) بود. در مقابل این حرکت ملی، روحانیان ایرانی به دو دسته موافقان و مخالفان تقسیم شدند که علاوه بر این که نظرات خود را در نوشته‌ها و رساله‌های خود بیان می‌کردند، اقدامات عملی هم در راستای اندیشه خود انجام می‌دادند و با دست زدن به تحصن تأثیرات عمیقی بر روند امور می‌گذاشتند. نکته قابل توجه در موضع‌گیری این دو دسته از علما این است که این دو گروه که مخاطبان یکسان در جامعه داشتند و از بنیان‌های اندیشه‌ای و استدلالی یکسانی برخوردار بودند، نتایج کاملاً متضاد از بنیان‌های اندیشه‌ای یکسان استخراج می‌کردند. یک وجه اشتراک بین دیدگاه‌های این دو گروه این است که هر دو از ایدئولوژی و دین به نحوی بهره می‌برند که آن را تبدیل به یک هویت مجزا می‌ساختند.

در این مقاله تلاش شده ابتدا تعریفی علمی از هویت در علوم اجتماعی و انسانی، بیان گردد، سپس به صورت اجمالی به شکل‌گیری مفهوم هویت در دوره قاجار پرداخته شود. در ادامه شاخص‌های هویتی مطرح‌شده در تعدادی از رساله‌های علمای موافق و مخالف مشروطه آورده شده است. تفاوت این نوشته با سایر آثاری که در باره هویت در دوره قاجار نوشته شده‌اند در این است که آن آثار از منظر هویت ملی، با رویکرد ایران‌گرایی و با اتکاء به نوشته‌های روشنفکران به رشته تألیف درآمده‌اند؛ در صورتی که این مقاله به رساله‌های علمای موافق و مخالف مشروطه پرداخته است. ویژگی بارز این علما این بود که همگی استقلال کشور را به رسمیت شناخته و متأثر از فضای فکری و فرهنگی زمانه خود به درکی از هویت ایرانی و ایرانیت رسیده بودند و برای نوع حکومت آن مبارزه می‌کردند.

تعریف مفاهیم و نظریه‌ها

هویت واژه‌ای است که در علوم انسانی و اجتماعی به معنای درک فرد از خود به‌عنوان یک موجود مشخص و مجزا به کار می‌رود. این واژه ابتدا در روان‌شناسی جدید و متأثر از آراء فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹م.) مورد استفاده قرار گرفت و سپس در علوم اجتماعی برای تعریف ویژگی‌ها و مشخصه‌های متمایزکننده یک گروه به کار برده شد. در نظرات اندیشمندان علوم روان‌شناسی و اجتماعی مفهوم واژه هویت به سه سطح تقسیم می‌شود: هویت فردی، هویت اجتماعی و هویت ملی. اندیشمندان و نظریه‌پردازان مختلف تعریف‌های متعددی درباره هر یک از انواع هویت ارائه کرده‌اند. در این جستار، دو مفهوم هویت ملی و هویت اجتماعی مد نظر است که در ادامه تعریف‌هایی از این دو نوع هویت بیان خواهد گردید.

آنتونی اسمیت (۱۹۳۹م.) یکی از نظریه‌پردازان حوزه ملیت و قومیت، هویت ملی را این‌گونه تعریف می‌کند: منظور از «هویت ملی» وجود احساس اجتماعی سیاسی است. یک اجتماع سیاسی به نوبه خود حداقل به وجود برخی نهادهای مشترک و مجموعه واحدی از حقوق و وظایف برای اجتماع اشاره می‌کند. اجتماع سیاسی همچنین به یک فضای اجتماعی قطعی یک سرزمین برخوردار از مرزهای شناخته‌شده اشاره می‌کند که اعضا بدان وسیله خود را تعریف کرده و به آن احساس تعلق می‌کنند.[1] وی در اثر دیگر خویش *هویت ملی*[2]، مؤلفه‌های شکل‌دهی یک ملت[3] را شامل جمعی از انسان‌های دارای سرزمین، تاریخ، اسطوره‌ها و خاطرات مشترک، فرهنگ عمومی و توده‌ای، اقتصاد مشترک، حقوق و وظایف مشترک می‌داند.[4] دیوید میلر (۱۹۴۶ م.) دیگر نظریه‌پرداز در حوزه‌های هویت ملی، ناسیونالیسم و تابعیت، بنیان‌های سازنده هویت ملی را به شرح زیر برمی‌شمرد: ۱- باور به ویژگی‌های مشترک و تعهد متقابل؛ ۲- قدرت و تداوم تاریخی؛ ۳- منش فعال؛ ۴- وابستگی به یک قلمرو خاص؛ ۵- متمایز شدن از دیگر اجتماعات به واسطه فرهنگ عمومی خاص. (میلر: ۱۳۸۳، ۳۴)

یکی از مشهورترین نظریه‌های هویت اجتماعی در علوم اجتماعی نظریه هنری تاجفل (۱۹۱۹-۱۹۸۲ م.) و جان ترنر (۱۹۴۷-۲۰۱۱ م.) است که در این مقاله از آن استفاده می‌شود. تاجفل و ترنر در نظریه روان‌شناسی اجتماعی خود به دنبال پاسخ این پرسش هستند که افراد چه زمان و چرا خود را با گروه‌های اجتماعی شناسایی می‌کنند و همچون بخشی از آن گروه‌ها رفتار کرده در برابر کسانی که بیرون از گروه هستند دیدگاه‌های یکسانی می‌گیرند. از نظر این دو، هویت اجتماعی دربردانده سه عنصر است: ۱- دسته‌بندی: فرد خود را عضو دسته خاصی قرار می‌دهد. ۲- شناسایی: فرد با گروه ویژه‌ای همراه می‌شود و در پی کسب گسترش موفقیت یا احترام به خود

1. Anthony D. Smith, The Ethnic Origins of Nations
2. National Identity
3. Nation
4. Smith, National Identity

است. ۳- مقایسه: هر فرد گروه خود را با گروه‌های دیگر مقایسه می‌کند و گروه خود را دارای امتیاز ویژه‌ای می‌داند. (احمدی، ۱۳۹۰: ۴۵-۴۷)

از عوامل سازنده هویت اجتماعی، دین، مذهب و ایدئولوژی‌ها هستند. دکتر حسین بشیریه (۱۳۳۲ ش.) معتقد است چون همه ایدئولوژی‌ها غیریت‌پردازند پس هویت‌ساز هستند و در سایه همین ایدئولوژی‌ها است که خودفهمی‌ها و هویت‌های قومی، ملی، مذهبی و زبانی شدت یافته است. ایدئولوژی‌ها از نظر ایشان همواره در پی «انسان ناب، انسان جدید شورایی، انسان صهیونیستی ناب، ایرانی ناب، مسلمان ناب، و جز آن هستند» (بشیریه، ۱۳۸۳: ۱۱۶-۱۱۷). «تفاوت‌های طبیعی جغرافیایی، مذهبی، فرهنگی، عقیدتی، ملی و غیره وقتی ایدئولوژیک می‌شوند که از آن‌ها دوست و دشمن ساخته شود. هویت‌های اجتماعی اموری ذاتی نیستند بلکه در فرایند جامعه ساخته می‌شوند؛ وقتی هم ساخته شوند بر خلاف انتظار ساختار قدرت گفتمانی، یکپارچه، بی‌تناقض و یکدست نیستند و وجوه دیگر در کنار وجه بزرگ شده تداوم می‌یابد. به‌طور خلاصه هویت‌ها فرآورده دستگاه‌های گفتمانی هویت‌بخشند» (همان، ۱۱۷-۱۱۸). ایشان همچنین معتقدند میان ایدئولوژی و هویت‌سازی پیوندی تعیین‌کننده نهفته است. ایدئولوژی‌های مختلف به‌عنوان دستگاه‌های گفتمانی، از مدرنیسم گرفته تا سنت‌گرایی، ناسیونالیسم، سوسیالیسم، بنیادگرایی و غیره برخلاف منطق دیالکتیک تاریخی در پی تأسیس هویتی خالی از تعارض، یکپارچه و ناب و خالص بوده‌اند (همان‌جا).

مسأله هویت در دوره قاجار

ویژگی شاخص جامعه ایران دوره قاجار تعدد و پراکندگی هویت از حیث قومی ـ فرهنگی، مذهبی، زبانی و غیره بود. پهناوری سرزمین و اقوام و قبایل مختلف و پراکنده در فاصله‌های دور از هم، کشور را تبدیل به بخش‌های جمعیتی مجزا از هم کرده بود. علاوه بر این وجود ایلات و عشایر و نیز ترکیب‌های قومیتی چون کردها، لرها، اعراب، یهودی، ارمنی، فارس‌ها، آذری‌ها باعث تنوع بسیار در بافت جمعیتی و هویتی کشور شده بود. همچنین هر یک از این گروه‌ها و اقوام به زبان متفاوتی با سایرین صحبت می‌کردند، این امر نیز تنوع و تعدد هویت‌ها در ایران را زیادتر می‌کرد. عامل دیگر ترکیب و تنوع مذهبی و دینی بود. حسین بشیریه در مقاله ایدئولوژی سیاسی و هویت اجتماعی در ایران معتقد است که گفتمان مسلط دوره قاجار یعنی گفتمان پاتریمونیالیسم سنتی خواستار ایجاد هویتی سراسری نبود، بلکه وجود هویت‌های پراکنده و متنوع قومی، قبیله‌ای، فرهنگی، مذهبی، محلی و غیره خود در استقرار گفتمان پاتریمونیالیسم سنتی نقش اساسی داشت. (بشیریه: ۱۳۸۳، ۱۱۹)

علی‌رغم جامعه چند هویتی دوره قاجار که دکتر بشیریه به آن اشاره کرده است، بحث هویت ملی در ایران دوره قاجار متأثر از جوّ فرهنگی ایجاد شده در اروپای قرن نوزدهم و طرح بحث دولت- ملت و نیز اقدام انگلیسی‌ها در جایگزین کردن زبان انگلیسی به جای زبان فارسی به‌عنوان زبان رسمی در هند، به‌طور جدی مطرح شد. توجه به شاهنامه فردوسی و رواج شاهنامه‌خوانی در

مجامع گوناگون و همچنین رواج چاپ و مطالعه کتاب‌هایی با مضامین اسطوره‌ها و افسانه‌های ایرانی نخستین گام‌هایی بود که برای شناخت هویت و کیستی ایرانی برداشته شد. به دنبال آن و به تقلید از این آثار، شاعران و نویسندگان ایرانی شروع به خلق آثاری با مضامین از این دست کردند. اقبال به شاهنامه تا بدان حد پیش رفت که برخی از نویسندگان این دوره نوشته‌های خود را شاهنامه نامیدند.[۱] همچنین شاهد گسترش نسخه‌برداری‌های متعدد از شاهنامه فردسی در این عصر هستیم. (طرفداری: ۱۳۹۷، ۱۰۸-۱۰۹)

روشنفکران و نویسندگان دوره قاجار همچون فتحعلی آخوندزاده (۱۲۷۵-۱۱۹۱ ش.)، میرزا آقاخان کرمانی (۱۲۷۷-۱۲۳۴ ش.)، میرزا ملکم خان (متوفی ۱۲۸۷ ش.)، رضاقلی خان هدایت (۱۲۸۸-۱۲۱۵ ش.) و ... نیز با همه انتقاداتی که به شعر و ادبیات سنتی ایران داشتند به تمجید از شاهنامه به‌عنوان یک اثر ملی پرداختند و آن را به‌عنوان ستون نگه‌دارنده فرهنگ و هویت ایرانی در طول تاریخ ایران، از ورود اعراب تا بدان روزگار، معرفی می‌کردند. تاریخ‌نگاری این عصر نیز از این فضای فکر ایجاد شده به شدت تأثیر پذیرفت و کتاب‌های تاریخ عمومی که تا پیش از این با خلقت انسان و بر اساس تفسیرهای بنی‌اسرائیلی از تاریخ انسان و جهان شروع می‌شد، اکنون با گذشته اسطوره‌ای ایران و پادشاهی کیومرث آغاز می‌شدند.[۲] (همان، ۱۰۹-۱۱۰)

در مبارزات مشروطه‌خواهی مردم نیز مورخان و مشروطه‌خواهان تلاش می‌کردند با یادآوری تاریخ پرشکوه باستانی ایران و ترویج حس ملیت در میان مردم، آنان را با خود همراه سازند (همان، ۶۹-۷۰). به این ترتیب جریان مشروطه و مشروطه‌خواهی نه‌تنها به تقویت ناسیونالیسم و مکتب تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه در ایران انجامید، بلکه مشروطه‌خواهان و موافقان نهضت مشروطه وسیعاً این جنبش را به‌عنوان یک حرکت ملی و میهنی معرفی کردند. در واقع از نظر تاریخ‌نگاری انقلاب مشروطه بیش از هر چیز جریان تاریخ‌نگاری مشروطیت را پدید آورد که در این تاریخ‌نگاری سهم غالب و اساسی متعلق به موافقان و هواداران مشروطه، و وجه اصلی آن معرفی نهضت مشروطه به‌عنوان یک انقلاب ملی است. به بیان دیگر تاریخ‌نگاری انقلاب مشروطه تحت تأثیر ناسیونالیسم و دیگر ایدئولوژی‌های غربی، به‌طور بنیادین وجه ضد استبدادی و وطن‌پرستانه دارد و این جنبش را بدین صورت روایت می‌کند که ایرانیان آزادی‌خواه و وطن‌پرست در راه آزادی و بهبود اوضاع میهن‌شان تحت لوای مشروطه‌خواهی به مبارزه با نظام استبدادی قاجاریه پرداختند و بسیاری از آنان در راه پیروزی انقلاب مشروطیت و کسب آزادی برای میهن و هم‌میهنان‌شان به شهادت رسیدند یا گرفتار عذاب زندان و شکنجه و تبعید شدند. (همان، ۶۷-۶۸)

---

۱. از این نمونه آثار می‌توان به شاهنامه نادری نوشته محمدعلی توسی ملقب به فردوسی ثانی و شهنشاهنامه نوشته فتحعلی‌خان صبا اشاره کرد.

۲. برای نمونه می‌توان تذکره السلاطین نوشته محمود میرزا قاجار (متولد سال ۱۲۱۴ ق.)، اکسیر التواریخ نوشته اعتضاد السلطنه (نوشته شده در ۱۲۵۸ ق.)، نامه باستان و آئینه سکندری میرزا آقاخان کرمانی را نام برد.

مبانی هویت طرح شده در رساله‌های علمای موافق مشروطه

علمای موافق مشروطه آن دسته از علمای دین دوره قاجار بودند که در کنار روشنفکران و تجار و سایر گروه‌های اجتماعی قرار گرفته و برای رفع ظلم و بیدادی که در کشور می‌دیدند و نیز به دست آوردن اعتبار و اقتدار ملی که لازمه حضور در عرصه بین‌المللی بود و مهم‌تر از همه کسب استقلال سیاسی و اقتصادی، معتقد به محدود کردن قدرت پادشاه و وضع قوانینی برای اداره بهتر امور و حفظ کشور بودند. این عالمان در نوشته‌ها و رساله‌هایی که در حمایت از این حرکت به رشته تحریر درآوردند با توجه به استدلال‌هایی که می‌کردند و دلایلی که برای مشروطه شدن حکومت می‌کردند بر بنیان‌های هویتی خاصی تأکید می‌کردند و با طرح یک سری مباحث، تعریف مشخصی از خود و مخاطبین خود به دست داده‌اند که در این بخش از مقاله به بررسی این مؤلفه‌های هویتی در ۴ رساله نوشته‌شده در حمایت از انقلاب مشروطه می‌پردازیم.

۱- نخستین رساله‌ای که از مجموعه رساله‌های عالمان موافق مشروطه مورد بررسی قرار می‌گیرد رساله «بیان معنی سلطنت مشروطه و فوایدها» نوشته *عماد العلماء خلخالی* است که در سال ۱۳۲۵ ق. به رشته تحریر درآمده است. نویسنده رساله خود را هدیه‌ای به «اخوان دینی و برادران ملی» می‌داند (زرگری نژاد: ۱۳۹۰، ۱۹/۲). وی رساله خود را با بیان شأن برتر انسان با استناد به آیات قرآن آغاز می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که همه انسان‌ها در برابر پروردگار و نسبت به قوانین و تکالیف وی با هم برابرند و خداوند تکالیف را بر اساس توانایی و طاقت هر کس وضع کرده و تکلیف مالایطاق بر عهده کسی نگذاشته است. در انجام تکالیف همه افراد از پیامبران و سلاطین گرفته تا پیر و جوان، ثروتمندان و فقرا و ... با هم برابرند و در این امر عدل و انصاف و مساوات رعایت شده است (همان، ۲۲/۲). این برابری را در مباحث روز حساب و عدل و عدالت پروردگار و نیز خطا و گناه و تاوان و جزای اعمال همه با هم در پیشگاه پروردگار با هم برابرند. خداوند خود به بندگانش ظلم نمی‌کند و بندگانش را هم از ظلم کردن منع کرده است (همان، ۲۴/۲). از نظر وی مسلمانان برترین امت، حضرت محمد «اکمل و افضل انبیاء و خاتم النبیین و المرسلین» و قرآن «کتاب قوانین تکلیفیه ایشان ... بهترین کتب سماویه و جامع‌ترین آن‌هاست» و دین اسلام «بهترین و اتم ادیان» است (همان، ۲۶/۲). با استناد به تاریخ اسلام و قرآن، شورا و مشورت را تأیید می‌کند. وی همچنین با استناد به قرآن ظلم را حتی از سوی پروردگار رد می‌کند. «سلاطین امروزه بر روی زمین هر کدام ریاست بر ملتی دارند و بر آن‌ها حکمرانی می‌نمایند باید طریقه ملت و رعیت‌پروری را در ریاست و سلطنت خود تأسی به حضرت سلطان حقیقی و قادر سرمدی ازلی نمایند. نمونه و سرمشق حکمرانی را از پروردگار عالم تعلیم گیرند. کما این که خودش ظلم را روا ندارد همچنین راضی نیست که احدی از بندگانش ظلم به دیگری نماید. کما این که می‌فرماید: «و اذا حکمتم بین الناس أن تحکموا بالعدل»» (همان، ۲۸/۲). عمادالعلماء خلخالی بارها در رساله خود از کشور ایران و مردمان ایران نام می‌برد و پادشاه ایران را با نام اعلی‌حضرت اقدس تاجدار ایران نام می‌برد (همان، ۲۹/۲، ۳۰، ۳۵). او

مرجع بودن قانون اسلام در امور عبادی، معاملات و ازدواج و طلاق و مجازات اسلامی را به رسمیت می‌شناسد (همان، ۳۱/۲-۳۲). خلخالی همچنین تعریف‌هایی از اصطلاحات ملت، مملکت، سلطنت و وطن در رساله خود آورده که به‌خوبی مفهوم هویت و چارچوب‌های مد نظر وی را نشان می‌دهد: «ملت: عبارت است از هیأت جامعه بشری که در یکی مسکن محدودی سکونت اختیار کرده باشند. مملکت: عبارت است از مسافت محدودی که مشتمل بر عامر و دایر و بایر باشد و در تحت ریاست و تصرف و یا سلطنتی بوده باشد. سلطنت: عبارت است از ریاست داشتن در مملکتی بر ملتی با تاج و تخت موروثی. وطن: عبارت است از مکان تولد انسان و پرورش یافتن در آن» (همان، ۳۶/۲). وی همچنین به تاریخ پیش از اسلام آگاه است و در رساله خود به آن اشاره کرده آن را باشکوه توصیف و نسبت به آن رویکرد حسرت‌گرایانه دارد و آن را شکوه و عظمت را از دست رفته می‌بیند (همان، ۳۰/۲، ۴۲). با این حال وی تطبیق قوانین کشور با قواعد شرعی را تأیید و بر آن تأکید می‌کند و «آنچه مخالفت با قواعد شرعیه آن‌ها دارد آن را نباید قانون شناخت و به اجرای آن نشاید پرداخت» (همان، ۴۶/۲). عماد العلماء خلخالی در سرتاسر رساله خود تلاش می‌کند با تکیه بر آیات و روایات و اشاره به ارزش‌های دینی مخاطب مسلمان خود را با برپایی مجلس و مشروطه شدن حکومت همراه سازد و همچنان به اسلامی بودن هویت ایرانی تأکید دارد.

۲- رساله دوم رساله «سؤال‌هایی دایر به مشروطیت» نوشته *فخر العلماء شیخ مهدی تبریزی* است. وی در این رساله به چند پرسش در خصوص مشروطه پاسخ می‌دهد. معنی سلطنت مطلقه و مشروطه چیست؟ مجلس شورای ملی کارش چیست و فواید آن چه خواهد بود؟ مقصود از قانون که باید جاری شود چیست؟ چرا اکثر علما و عموم تجار و رعایا طالب این مقصدند و بعضی امرا و اعیان راضی نیستند؟ وی در پاسخ‌هایی که به این پرسش‌ها می‌دهد دیدگاه‌های هویتی خود را بیان می‌دارد. به گذشته تاریخی ایران پیش از اسلام اشاره می‌کند و آن را تا این حد بی قانون و خودسر نمی‌داند (همان، ۶۴/۲). از نظر وی «اول سلطنتِ مشروطه بسیار با فایده که در عالم رخ گشود و روی زمین را نورانی کردف سلطنت اسلامیه بود که به مذهب شیعه و سنی سلطنت اسلامیه، مشروطه است» (همان، ۶۴/۲). بدین ترتیب علاوه بر گذشته باستانی ایران بر هویت دینی و اسلامی حکومت تأکید می‌کند. از نظر وی «قانون همان است که خداوند اکبر به دست حضرت پیغمبر اساس آن را گذاشته». همچنین نایبان رئیس کل باید ویژگی‌های داشته باشند که یکی از آن‌ها عدالت شرعیه است «که اگر یک دفعه به خلاف قانون شریعت رفتار کنند از آن عمل و حکومت و ریاست حتی رسیدگی به عمل یک نفر صغیر یا یک نفر که مرافعه با دیگری دارد از آن ریاست معزول می‌شود» (همان، ۶۴/۲). در طرح مبحث عدالت به زندگی پیامبر، حضرت علی و سیره خلفا استناد می‌کند و معتقد است آنان با سایرین برابر بودند (همان، ۶۴/۲-۶۵). وی برای پاسخ به این ایراد مخالفان مشروطه که می‌گفتند حکم شریعت برای ما کافی است و نیازی به مجلس برای قانون‌گذاری نداریم به استناد به تاریخ و سیره پیامبر به رد این ایراد می‌پردازد. «پس چرا خدای تعالی امر فرمود

که مشاورت با اصحاب فرماید قال الله تعالی: و شاورهم فی الأمر» (همان، ۶۵/۲). در اثبات بحث برابری که در شعارهای مشروطه‌خواهان طرح شد پاسخ می‌دهد که «بدان که بناء اساس اسلام و عمل اکثر خلق در این ایام بر این است که در امر دین و مذهب و امر دیار و مملکت نفوس بشریه همه را حق هست و همه با هم در حقوق انسانیت شریک هستند. چنین نیست که یک جماعت خود را از انسان و صاحب و مالک دیگران دانسته ...» (همان، ۶۶/۲). وی شورا و عدل و برابری مسلمانان با یکدیگر را اصل دین اسلام می‌داند و در تعریف خود و مخاطبینش و وجه اشتراک آنان را سه ویژگی اهل یک دین، اهل یک مذهب و اهل یک مملکت را برمی‌شمرد (همان‌جا). نویسنده در بخش دیگری از رساله در بیان وظایف مجلس تمام مواردی را که در ضرورت برپایی مجلس بیان می‌کند بر کشور بودن ایران، تعریف خود به‌عنوان یک ایرانی و البته بر مسلمان بودن ایرانی‌ها تأکید می‌کند (همان، ۶۷/۲-۷۳). قانون اصلی را قانون الهی می‌داند که دین اسلام است و هرگز تغییر نمی‌کند و حتی معتقد است سایر ملل هم به احکام اسلام عمل می‌کنند (همان، ۷۴/۲). وی دلیل همراهی علما با حرکت اعتراضی و مشروطه‌خواهی مردم را این می‌داند که آن‌ها «درد دین و ملت و رعیت و مملکت دارند و نمی‌خواهند اسلامیان بیشتر از این ذلیل و مذهب ضعیف گردد و فقرا بیشتر از این پایمال شوند و مملکت را اجانب تصرف کنند و ظلم را راضی نیستند و مسلمان را برادر یکدیگر و برای همه حق انسانیت، اسلامیت و مساوات قایلند. این‌ها علاج حال ایران را در همین مشروطیت سلطنت و مجلس شورا می‌بینند و دولت و مملکت را دوست دارند و جان مال در این راه بذل می‌کنند» (همان، ۷۵/۲). در همین استدلال پایانی که تبریزی برای ضرورت برپایی مجلس بیان می‌کند دغدغه دین و اسلام به‌عنوان انگیزه اصلی وی به خوبی دیده می‌شود.

۳- رساله سوم از مجموعه رساله‌های علمای موافق مشروطه رساله «قانون در اتحاد دولت و ملت» نوشته *سید عبدالحسین لاری* از علمای مشهور موافق مشروطه است. وی در ابتدای رساله، هدف خود از تألیف آن را «تشویق و تحریص مشروطه مشروعه دولت علیّه ایران» معرفی می‌کند (همان، ۸۵/۲). از نظر لاری شرط مهمی که مجلس را به کمال می‌رساند این است که شخص اول مجلس فقیه عادل و جامع الشرایط باشد (همان، ۸۷/۲). شرط دیگر این است که این مجلس باید در اماکن مقدس و «بقاع مشرّفه» مانند مساجد و مدارس و معابد برگزار شود و مجلس با کلام پروردگار باید آغاز گردد (همان، ۸۹/۲). از نظر لاری مجلس اختیار تام در همه امور ندارد و مواردی چون اجراء «حدود شرعیه و سیاسات الهیه و احکام تکلیفیه» از حقوق حاکم شرع عادل است و نه هیچ کس دیگر (همان، ۸۹/۲). همچنین اختیار بیت‌المال مسلمین مختص «ولایت ولی عام امین مؤتمن شرعی مسلم الامانه و العداله است» و تنها متولی شایسته امور اقتصادی دینی را امام و ولی عام می‌داند (همان، ۹۰/۲-۹۲). لاری همچنین در مورد تعیین مالیات گمرکی بر کالاها که عده‌ای در آن زمان این اقدام را خلاف دین و شرع می‌دانستند، با استفاده از تعابیر خاص دینی، گرفتن مالیات گمرکی را مجاز می‌داند. «تخصیص گمرکات به اجناس منقوله از دارالحرب یا منتقله به کفار حربی یا محکوم به

حکم از ذمیین این زمان و زمین دون اجناس منتقله از مسلم به مسلم و از دارالاسلام به دارالاسلام دیگر و من جمله ابدل محلله از آن اموال محرمه غیرمشروعه [است]» (همان، ۹۳/۲). او فرق بین اسلام و کفر را با سلاطین سرزمین‌های آنان تعریف می‌کند. «فکالفرق بین الکفر و الاسلام و الحلول و الحرام و الحق و الباطل و الجنه و النار و النعیم و الجحیم بلکه تمام اسلام و ایمان و جنان و روح و ریحان و رضا و رضوان ناشی و منتهی به سلطان عدل و احسان و برکت قرآن و امام زمان [است]، چنانچه تمام کفر و کفران و نقص و نقصان و تمام عوالم امکان راجع و مرجوع و ناشی و مسبب و منتهی به ظلم و عدوان و جور و طغیان است. سلطان ظالم شریک در کفر و فسق تمام کفره و فسقه است. چنان چه فرموده تعالی [است] و من «قتل الناس جمیعاً و من احیاها فکأنما أحیا الناس جمیعا.» (همان، ۹۴/۲). وی همچنین تشکیل مجلس و احیاء نام ملت را بنا به امر صاحب شریعت و امام زمان می‌داند (همان، ۹۴/۲). بررسی رساله سید عبدالحسین لاری این نکته را روشن می‌سازد که تمام تأکید وی بر هویت دینی است و نامی از ایران و ایرانی نمی‌برد.

۴- رساله «ضرورت علاج عاجل امراض مهلکه» نوشته روحانی مشهور طرفدار مشروطه، *آخوند خراسانی* است که در سال ۱۳۲۶ ق به رشته تحریر درآمده است. وی به رسم آن روزگار کشور ایران را با لفظ ممالک محروسه نام می‌برد (همان، ۱۷۴/۲). از نظر آخوند خراسانی مشروطه و اصول آن همان اصول شرع و قوانین اسلامی است. «بعد از تأمل دیدیم مبانی و اصول صحیحه آن از شرع قویم اسلام مأخوذ است و با رعایت تطبیق فصول نظام‌نامه که راجع به شرعیات است بر قوانین شرعیه و اشتمال هیئت مجلس شورای ملی بر عده‌ای از مجتهدین عظام برای تصحیح و تنقید آراء صادره صحت و مشرعیت آن بی‌شبهه و اشکال و علاوه بر آن که موجب سد ابواب تعدیات و تجاوزاتی است که بر هیچ حدی واقف نبود به آن مقاصد مهمه و اصلاحات لازمه که سال‌ها بود در تحفظ بر دین و دولت و تخلص از چنگال اعادی در نظر داشتیم هم کاملا وافی» (همان، ۱۷۶/۲). آخوند برپایی مجلس و حکومت مشروطه را از «القائات غیبیه» می‌داند و تلاش برای برقراری آن را تکلیف شرعی می‌داند (همان، ۱۷۶/۲). وی در ادامه این رساله با هدف حفظ احکام الهیه، به شرح مقصود خود از مشروطه می‌پردازد و مخالف دین بودن آن را به هر عنوانی رد می‌کند. «محض حفظ احکام الهیه عزّ اسمه و ضروریات دینیه از دسیسه و تغییر مغرضین و مبدعین لازم است این معنی را به لسان واضحی که هر کس بفهمد اظهار داریم: مشروطیت دولت به عبارت اخری از تحدید استیلا و قصر تصرفات جائرانه متصدیان امورات از ارتکابات غیرمشروعه به قدر امکان. و وجوب اهتمام در تحدید استیلا و قصر تصرفات مذکوره به هر وجه که ممکن و به هر عنوانی که مقدور باشد از اظهر ضروریات اسلام و منکر اصل وجوبش در عداد منکر ضروریات محسوب است و فعال مایشاء و مطلق الاختیار بودن غیرمعصوم را هم هر کس از احکام دین شمارد لااقل مبتدع خواهد بود» (همان، ۱۷۷/۲-۱۷۸). آخوند خراسانی در این رساله محمدعلی شاه را با عناوین شاهنشاهمان و اعلی‌حضرت اقدس شاهانه می‌نامد (همان، ۱۷۹/۲). همان‌گونه که مشاهده گردید آخوند خراسانی در این رساله بر حفظ اسلام و

اجرای حدود و احکام دینی تأکید دارد و مانند دیگر روحانی موافق مشروطه سید عبدالحسین لاری هیچ نامی از کشور و ایران نمی‌برد.

مبانی هویت طرح‌شده در رساله‌های مخالفان مشروطه

گروهی که در تاریخ انقلاب مشروطه و تحولات پس از آن با نام «مشروعه‌خواهان» خوانده شدند در واقع گروهی از عالمان دینی و برخی از طبقات مذهبی بودند که انقلاب مشروطه، تأسیس مجلس و نقش مردم در تعیین سرنوشت خویش و محدود کردن قدرت پادشاه را مخالف دین اسلام می‌دانستند. آنان در طرح مخالفت خود بر برخی از شعارهای انقلاب مشروطه انگشت گذاشته و با برجسته کردن و مخالف شرع و قوانین دینی خواندن آن‌ها، این نتیجه را از مقدمه خود استنباط می‌کردند که برقراری نظام مشروطه خلاف اسلام است. از جمله مواردی که این گروه با اتکاء به آن حکومت مشروطه را رد می‌کردند بحث آزادی بود. تفسیر و تعبیر آنان از شعار آزادی چنین بود که قرار است به کافران آزادی فعالیت و تبلیغ آیین آن‌ها در کشورهای اسلامی داده شود و در نتیجه دین و ایمان مسلمانان به خطر خواهد افتاد. موضوع دیگری که با طرح آن و بیان تضاد آن با دین، حرام بودن حکومت مشروطه را نتیجه می‌گرفتند این بود که در دین اسلام و کتاب ما قرآن، تکلیف همه احکام مشخص شده است و دیگر نیازی به مجلس نیست که قانون برای جامعه وضع کند و وضع هرگونه قانون جدید مقابل و مخالف قانون قرآن است. مسأله دیگر که از نظر مشروعه خواهان یا مخالفان مشروطه دارای اهمیت بود بحث برابری همه شهروندان در مقابل قانون بود. از این شعار این گونه استنباط می‌کردند که در بحث دین و احکام دینی هرگز مسلمان و غیر مسلمان با هم برابر نیستند. در همه این موارد با تفسیرهایی که از شعارهای مشروطه می‌کردند نتیجه گرفتند که مشروطه حرام است. این گروه از علما در نهایت حکومت مشروطه را در مقابل دین قرار دادند و شعار می‌دادند: «ما دین نبی خواهیم/ مشروطه نمی‌خواهیم». این گروه در بیان دلایل خود فاکتورهایی از هویت و مشخصه‌های متمایز کننده خود از سایرین را مطرح می‌کردند که مبانی هویتی را از دیدگاه آنان بیان می‌کند. نحوه بیان، زبان، نمادها و تمثیل‌ها، شخصیت‌ها و قهرمانان و اسطوره‌ها، واژگان و اصطلاحات خاص بیان شده توسط آنان همگی یک مجموعه هویتی مشخص را ترسیم می‌کرد و بدین ترتیب یک ایدئولوژی یا دین را به‌عنوان یک هویت مشخص مطرح می‌ساختند.

۱- نخستین رساله‌ای که در این بخش بررسی می‌شود، رساله بسیار کوتاه «مرض را قبل از استیلاء علاج کنیم» تألیف *حاجی میرزا ابوطالب مجتهد زنجانی* در رمضان ۱۳۲۴ ق. و در مخالفت با مشروطه است. او به اذعان خودش در ابتدا از موافقان مشروطه بوده، اما بعدها بنا به دلایلی به جرگه مخالفان مشروطه پیوسته است. رساله مرض را قبل از استیلاء علاج کنیم با آیه ۱۹ از سوره غافر آغاز می‌شود و بدین ترتیب مخاطب خاص خود را که گروه مسلمانان هستند، مشخص می‌کند. وی گرچه مستقیم نامی از کشور ایران نمی‌برد، اما با اشاره به سلاطین اروپا (زرگری‌نژاد: ۱۳۹۰، ۱۶۹/۱) و

«ناپلئون و گازت انگلیس» (همان، ۱۷۱/۱) این تمایز میان خود و دیگران را بیان می‌کند و خود را اهل این مملکت و ملت می‌داند (همان، ۱۷۰/۱). به زعم او دشمنان منتظر فرصت هستند که آنچه از نظر او با اهمیت است یعنی دین و آیین و عزت و شرف اهل مسلمانان را ببرند (همان‌جا). مهم‌ترین چیز در نظر او، دین است و نامی از کشور و خاک و میهن و وطن و مملکت نمی‌برد. آنچه که به زعم وی او باعث عزت و افتخار می‌شود «دست توسل به دامن شریعت طاهره و حجج خداوندی صلوات الله علیهم زده، ملتجی به امام عصر عجل الله فرجه شویم تا بتوانیم نتیجه عزت و افتخار و اعتبار به دست بیاوریم» (همان، ۱۷۰/۱-۱۷۱). بدین ترتیب از نظر میرزا ابوطالب مجتهد تبریزی هر گونه افتخاری تنها از طریق دین به دست می‌آید.

۲- دومین رساله، رساله «کشف المراد من المشروطه و الاستبداد» نوشته *محمدحسین بن علی اکبر تبریزی* است که در سال‌های ۱۳۲۵ تا ۱۳۲۶ ق. تألیف شده است. این رساله یکی از مفصل‌ترین رساله‌ها در مخالفت با حکومت مشروطه و قانون است. تبریزی رساله خود را با تحمدیه‌ای که بر برخی از صفات و نعمت‌های خاص پروردگار تأکید دارد، شروع می‌کند. خداوندی که کتاب را بر بنده‌اش نازل کرد، و این کتاب را راهنما و هدایت‌کننده قرار داد و آن را راهگشای هر خیر و صوابی وضع کرد و درود بر پیامبر که آشکارکننده احکام در هر موضوعی است (همان، ۱۸۹/۱). سپس با ارجاع به کلام حضرت علی، مشروطه را فتنه، یعنی واژه‌ای با بار ارزشی دینی و سابقه دار در تاریخ تشیع، می‌داند (همان، ۱۸۹/۱). وی ترویج شریعت و ترقی مملکت را امری توأمان می‌داند به نحوی که تنها با ترویج شریعت مملکت مترقی می‌گردد (همان‌جا). نویسنده رساله کشور ایران و قلمرو جغرافیایی و سیاسی آن را به رسمیت می‌شناسد و مستقیماً به ایران به‌عنوان یک کشور اشاره می‌کند. وی استقلال سیاسی کشور را به رسمیت می‌شناسد و هشدار می‌دهد که با نشان دادن ضعف کشور زمینه برای غلبه خارجیان بر کشور فراهم می‌شود (همان، ۱۸۹/۱، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۳). وی همچنین با استفاده از عبارت‌هایی با بار ارزشی دینی مالیات و گمرک را حرام اعلام می‌کند و به این ترتیب دو امری را که مربوط به قوانین اجرایی و تجاری و اقتصادی و زندگی روزمره مردم است، با واژه‌ای دینی که مربوط به احکام اسلامی است، تعیین تکلیف می‌کند (همان، ۱۹۰/۱). توهین به دولت و ضعف ملت را باعث «سلب امنیت، [قوت اعداء دین] قدرت‌گیری دشمنان دین و جرأت اشرار و مفسدین» می‌داند (همان، ۱۹۴/۱). از نظر تبریزی مجلس می‌بایست حافظ دین باشد «مجلسی که احکام او مخالف شرع نبوی نباشد و مشتمل بر امر به معروف و نهی از منکر و رفع ظلم و اعانه و ملهوف و ترویج دین و نشر عدل مابین مسلمین باشد، حسن انعقاد این مجلس محل وفاق است مابین شاه و دو فرقه از علما و سایر رعایا و برایا. اما شاه وقتی که دستخط مشروطگی را به قید مشروعه که مفادش دارای مطالب مذکوره است موشح فرمودند مقصود همان بود که اشاره شد» (همان، ۱۹۵/۱-۱۹۶). از نظر تبریزی حفظ اسلام در مقابل مرتدین و دشمنان دین تمام همت و تلاش حجج اسلام است. او تأکید بسیار بر مشروعه بودن قوانین دارد «چون موافقت قوانین مجلس با شرع مقدس، لابد منوط باشد، به نظر چند نفر علماء حقه که مسلم عند کل

المسلمین باشند، پس باید همواره حق نظارت با ایشان باشد و جلوگیری از فرق لامذهب‌ها هم به عمل آید» (همان، ۱۹۶/۱). بدین ترتیب حفظ دین مهم‌ترین امر است. وی آشفتگی‌های پیش آمده ناشی از اعتراضات مردم و درخواست حکومت مشروطه را آشوب و فتنه‌های آخرالزمانی معرفی می‌کند و تنها راه رهایی از این وضعیت برگشت به قرآن است و از نظر او قرآن چراغ روشن و مشخص‌کننده حق از باطل است (همان، ۱۹۹/۱). در مقابل طرح عدالت‌خانه به‌عنوان یکی از خواسته‌های مشروطه‌خواهان، تبریزی در این رساله اصل عدل را جزو دین اسلام می‌داند و معتقد است که عدل امری جدا از دین نبوده است. تکیه به داستان‌ها و تمثیل‌های دینی از دیگر تأکیدهای نویسنده بر هویت دینی است. او عدل را به حضرت یوسف تشبیه می‌کند که مورد حسادت برادران قرار گرفت و به چاه انداخته شد (همان‌جا). در زیر تیتر شِکوه عدل از زبان عدل از آنچه که در کشور به نام عدل انجام شده اظهار شرمندگی می‌کند؛ اول شرمندگی نسبت به خدا که اول اساس عدل عبارت از خداشناسی و خداپرستی است. و بالاترین مراتب عدل را خداپرستی می‌داند و بالاترین ظلم و کفر را هواپرستی معرفی می‌کند. به اعتقاد وی مشروطه‌خواهان از واژه عدل سوءاستفاده کردند و با استفاده از این کلام و شعار دینی مردم را به وطن پرستی و نوع پرستی و مجلس‌پرستی دعوت کردند (همان، ۲۰۰/۱-۲۰۱). شرمندگی دوم از رسول خدا است که عقل کل و ختم رسل است و دینی آورده که در آن تمام صلاح دنیا و آخرت بندگان و نیز همه قوانین مورد نیاز آن‌ها در آن آمده است. «عوض این که فرمایشات او را محکم بگیرند تا به دردهای ظاهری و باطنی دنیا و آخرتشان دوا نمایند، او را کنار گذاشته، پی پس‌مانده و ته‌کاسه کفار بلند شده، افتخار به حکمت‌ها و قانون‌های مُمَوّه آن‌ها نمایند» (همان، ۲۰۱/۱).

در مبحث دیگری تحت عنوان شِکوه قرآن بار دیگر دین اسلام و کتاب قرآن را جامع تمام قوانین مورد نیاز بشر می‌داند و اظهار ناراحتی می‌کند که «چگونه شایسته و رواست به کسانی که خود را معتقد به قرآن می‌دانند فریب چند نفر شیطان انسان نما را خورده به جای کعبه، مجلس پارلمنت نما را قرار داده، عوض قرآن قانون بخواهند و احکام نبوی را کهنه خوانده نظام نام اساسی مطالبه کنند» (همان، ۲۰۴/۱). در جای دیگری نیز مجدداً مشروطه را مقابل دین قرار می‌دهد و اظهار حسرت و ناراحتی می‌کند که چرا تعداد مجاهدین راه دین از تعداد مجاهدین مشروطه در طول تاریخ کمتر بوده است. «از صدر اسلام فدایی دین که در ترویج شریعت و اجراء احکام قرآن از جان و مال گذشتند، معدودی قلیل بودند و بهترین آن‌ها شهدای کربلا بودند. عددشان چنان که معروف و مشهور است قریب به هفتاد و دو نفر از اصحاب و سی نفر از آل اطیاب هاشم بودند، اما فداییان قانون فرانسه و انگلیس از اهل اسلام [از ایشان بیشترند]. متصل از هر شهر و بلدان و محله‌های تهران خبر می‌رسد، انجمن فداییان مجلس و قانون از صد و دویست و از هزار و دو هزار افزونتر، همه حاضر و مستعدند جان‌ها را فدا نمایند (همان، ۲۰۵/۱). نویسنده همچنین سعی می‌کند احساسات دینی مخاطب را تحریک کند «عرض کن ای صاحب شریعت مطهره، یا رسول الله چه قدر مصیبت‌ها و اذیت‌ها را متحمل شدی و از نور دیدگانت گذشتی از برای این که مردم مسلمان شوند و به احکام

قرآن عمل نمایند. در حقیقت برای حفظ نوردیده حقیقی که احکام قرآن باشد نور دیده‌های از جان عزیزترت را قربانی کرده و تسلی مصائب وارده به ایشان را به مسرت بقای دین و استمرار احکام قرآن مبین می‌دادی. حالا سر از قبر بردار و تماشا کن از مسلمانان قدیمی، قرآن خدا را کهنه خوانده پی قانون جدید فرانسه می‌گردند و اگر در صدر اسلام به انعقاد مجلس شورا، ولی حق را خانه‌نشین کردند، حال می‌خواهند به شورای دیگری، ختم احکام نبوت را بگیرند» (همان، ۲۰۵/۱-۲۰۶). این گونه برقراری نظام مشروطه را پایان پیامبری حضرت محمد می‌داند. وی پس از این که به منابع ارزش از نظر مسلمانان یعنی عدل و قرآن ارجاع داده و براساس آن دلایلی برای بیان بی‌نیازی به مشروطه ارائه می‌کند، به کلمات و عناوینی که از دیدگاه مسلمانان ضد ارزش است نیز تکیه می‌کند. عبارت‌های طعن کفار و طعن شیطان با هدف جلب توجه بیشتر مخاطب مسلمان به بحث است.

تبریزی همچنین در رساله خود ایران به‌عنوان یک کشور و اهل ایران را به‌عنوان شهروندان این سرزمین به رسمیت می‌شناسد (همان، ۲۰۸/۱-۲۰۹). دو دلیل اصلی که نویسنده رساله برای مقابله با مشروطه مطرح می‌کند، شامل «قوانین شرع ما در مهمات عبادات و معاملات و سیاسات کافی و وافی است، نقصانی ندارد. دوم بر این که مشروطه با شریعت مطهر موافقت ندارد» (همان، ۲۱۱/۱). هیچ دلیل دیگری برای مخالفت خود جز بحث دین و تأکید بر هویت دینی مطرح نمی‌کند. از نظر وی وضع قانون توسط وکلا و مبعوثین در مجلس شورا توسط قوه مقننه مخالف شرع است «زیرا از ادله احکام ما نه شوری و نه اکثریت آراء دلیل شمرده نشده. بلی اجماع علماء که کاشف از قول و رضای معصوم باشد او حجت است» (همان، ۲۱۲/۱). از نظر نویسنده رساله، مسلمانان به دلیل داشتن دین و شریعت اسلام و ائمه بی‌نیاز از رجوع به اجماع افراد عادی که عقل درستی هم ندارند هستند (همان، ۲۱۳/۱). از نظر تبریزی دلیل حرام بودن مشروطه بدین شرح است: «اما مشروطه، از اول وضع سلطنت گرفته تا آخر قوانین و جزئیات، خلاف شرع انور است؛ زیرا شخص عامی که عادل و عالم نباشد، قول او شرعاً مطاع نیست و در مجلس برای او از مال ملت مبلغی را مقرری معین کردن، خلاف شرع است. و همچنین مالیات گرفتن و گمرک گرفتن و ربای بانک گرفتن و امتیاز دادن و نرخ دادن ... منافی احکام دین و مخالف قول سید المرسلین علیه السلام است که فرموده: «الناس مسلطون علی اموالهم» ... و همچنین تغییر حدود شرعیه مثلاً دست سارق و دزد را نباید قطع کرد، بلکه عوض قطع برای او حبس معینی قرار داد و یا در قصاص قتل عوض قتل حکم به حبس مخلّد را قانون قرار گذاشته یا در جایی که تسویه نیست او را حکم به مساوات نمود، مثلاً حکم به تسویه قصاص ما بین زن و مرد و کافر و مسلم یا حکم به بیع و شرای مسکرات علناً و بستن مالیات گزاف به آن‌ها و به فواحش که لازمه‌اش اشاعه فواحش و محرمات است در میان اهل اسلام همه این‌ها مخالفت با شرع سید الانام علیه و علی آله السلام دارد. حتی حکم به حق در قصاص و در حقوق ناس از غیر اهل که مجتهد جامع الشرایط نباشد ،خلاف شرع خواهد بود. باری اگر جسارت نباشد عرض

می‌کنم همه نظام نامه‌ها که به حکام و وزارتخانه‌ها نوشته و می‌دهند من البدو الی الختم مخالف با شرع است» (همان، ۲۱۴/۱-۲۱۵).

تبریزی تنها حکومت موافق با دین را حکومتی می‌داند که آن را مشروعه می‌خواند و ویژگی مهم آن این است که «یک نفر مجتهد اعلم و عادل و اگر پیدا نشد جمعی از عدول اهل علم» را به‌عنوان مرجع تعیین کنند و در کلیه احکام شرع را که در بردارنده معاملات و عبادات و حدود و سیاسات است از آن‌ها پیروی کنند. همان‌گونه که زمان پیامبر با رجوع به نظر ایشان همه امور انجام می‌شد (همان، ۲۱۷/۱). اساس تمدن از نظر تبریزی امری فراتر از شعارهای انقلاب یعنی مساوات و برادری و برابری است. اساس تمدن به تعریف وی خداترسی و تواضع و فروتنی است و با تفسیری از آیه ۱۸۸ سوره بقره نتیجه‌گیری می‌کند که در قرآن تأسیس قانون صریحاً نهی شده است و وضع قوانین در حوزه تجارت و امور مالی را «به عنوان باطل و اشتباه و التباس به اعانت حکام جور» مال مردم خوری و عمل حرام می‌داند. «آیات قرآنیه که هر یک در بیان قانون انتظام امور معاشیه و قواعد سیاسیه و وصول به سعادات اخرویه اساس تمدن و تدین است» (همان، ۲۱۹/۱). به نظر تبریزی دولت‌های مشروطه جهان چون احکام الهی اسلامی ندارند ناچار برای اداره امور خود نیازمند مجلسی از علما و عقلای خود هستند تا بتوانند کشور را با تعریف دو قوه مقننه و مجریه اداره نمایند. «اما ما اهل اسلام و ایمان چون احکام شرعیه وافی و کافی داریم، لهذا [احتیاج] به قوه مقننه نداریم، زیرا شاه و رعیت همه خود را تابع شرع می‌دانیم و مخالفت او را تجویز نمی‌کنیم. و قوه مجریه عبارت از سلطان و اعوان ایشان است» (همان، ۲۱۹/۱-۲۲۰). وی در ادامه رساله خود، علمای دینی همراه شده با حرکت مشروطه‌خواهی مردم را برابر با عوام یهود که در قرآن نماد نادانی و بی‌سوادی هستند، قرار می‌دهد (همان، ۲۲۷/۱). وی همچنین زیان این دسته علما به اسلام را از زیان لشکر یزید به اسلام بیشتر می‌داند، زیرا آنان باعث گمراهی و به جهل افتادن مردم می‌شوند (همان، ۲۲۸/۱). وی با بیان روایتی از پیامبر بدین مضمون که بدترین علمای امت ما آن‌هایند که مردم را از ما برمی‌گردانند و گمراه می‌کنند، علمای مشروطه‌خواه را جزو بدترین مردم قرار می‌دهد و مشروطه را خلاف راه پیامبر و مایه ضلالت و گمراهی معرفی می‌نماید (همان‌جا). همچنین با ذکر روایتی از حضرت علی این دسته از علما را در ردیف ابلیس و فرعون و نمرود قرار می‌دهد. (همان، ۲۲۹/۱)

۳- رساله سوم، رساله «جواب به تقاضای تشریح حق و باطل و علت عدم مساعدت با مجلس» نوشته *ملا علی مجتهد رستم‌آبادی* در سال ۱۳۲۵ ق. است. عنوان رساله، خود نشان‌دهنده جهت‌گیری فکری و اعتقادی نویسنده است. به کار بردن دو لفظ حق و باطل که از جمله عبارت‌های دینی است مخاطب این رساله را به خوبی معرفی می‌کند که دینداران و کسانی هستند که با بار ارزشی این دو عبارت کاملاً آشنا هستند و بر اساس آن حتی اقداماتی را نیز انجام می‌دهند. رستم‌آبادی روند امور را به گونه‌ای توصیف می‌کند که «از هر کناری لطمه به اسلام دیدند و از هر گوشه نغمه شنیدند که رخنه‌ها در دین می‌کنند و شیرازه هزار و سیصد ساله آیین مبین محمدی صلی الله و علیه و آله و

سلم را به بیانات دلفریب نرم و لین و مکاتیب جذاب دلنشین عنقریب به طوری از میان می‌برند که اگر دین را به صاحب دین عرضه دارند، ابداً از خود نداند» (همان، ۲۳۵/۱). از جمله خطرات و آسیب‌هایی که از نظر رستم‌آبادی از طرف مشروطه متوجه دین شده این است که «به خدای قادر قاهر از روز تشکیل این مجلس نه به قانون سابق مسجد و منبری و نه صلات و جماعتی و نه دوره درس و بحثی و نه امنیت و آسایش مانده مگر غیبت‌ها و تهمت‌ها و اضاعه صلوات و اتباع شهوات. این یکی از فواید قهریه مجلس. نتیجه دیگر: عنوان مساوات و برابری در حدود و حقوق میانه مسلمانان و سایر فرق اهل ذمه و غیره که اشتهار و انتشار داده‌اند (همان‌جا). مؤلف رساله برای تأکید بیشتر بر از دست رفتن اسلام با مشروطه شدن حکومت، جشن پیروزی مشروطه را این چنین توصیف می‌کند: «بلند جشنی گرفتند که تمام ملل و ادیان از داخله و خارجه و یهود و نصاری و طبقات فرنگی‌ها و مادام‌ها، خاصه بابی مشرب‌ها و طبیعی مذهب‌ها در جشن مزبور حاضر بودند و مخصوصاً گبرها و ارامنه و یهود. طاق‌ها بسته و مزین ساخته و نشسته بودند و فرنگی‌ها همگی به حضرات آقایان حجج و علماء اعلام حاضره مؤسسه این مجلس دست داده و تهنیت و تبریک می‌گفتند بدین کلمه که: «زنده باد آزادی، زنده با مشروطه». در این جشن در بالای سر درب مجلس به خط جلی نوشته بودند که: «زنده باد برادری و برابری». در سر طاق فرقه مجوس در همان شب که شربت و شیرینی گذاشته بودند و مردم [به] صورت مسلمان نشسته و می‌خوردند، به خط جلی نگاشته بودند که «زنده باد مساوات». و همی سرودند که: «زنده باد زردشت» (همان، ۲۳۶/۱).

نویسنده رساله یکی از نتایج مجلس و حکومت مشروطه را آزادی عمل بابیان و طبیعی مذهبان می‌داند و به مسلمانان هشدار می‌دهد (همان‌جا). او همچنین مجلس را «ضال و مضل» می‌خواند مگر این که به قانون شرع پیامبر این مجلس پاکسازی شود (همان، ۲۳۷/۱). مجتهد رستم‌آبادی روند امور جاری را از قوانین وضع شده مالی، انتشار روزنامه‌ها و سایر جریانات آن روز کشور را به گونه‌ای می‌بیند که باعث از بین رفتن اسلام و غلبه دشمنان دین و طبیعی مذهب‌ها بر امور کشور شده است (همان، ۲۳۸/۱). بدین ترتیب نویسنده رساله «جواب به تقاضای تشریح حق و باطل و علت عدم مساعدت با مجلس» دلیل عدم همراهی خود با مجلس و نظام مشروطه را تضاد آن با دین و اسلام می‌داند و هدفش حفظ دین و نام و ناموس مسلمانان است.

نتیجه‌گیری

پس از بررسی تعدادی از رساله‌های علمای موافق و مخالف مشروطه این نتیجه به دست آمد که اگرچه این رساله‌ها مربوط به یک تغییر سیاسی اساسی در کشور است و همه آن‌ها تا حدودی استقلال کشور را به رسمیت می‌شناسند و در پی نظام جهانی اسلامی نیستند، اما برخی از فاکتورهای هویت ملی چون تاریخ و اسطوره‌های ملی در اندیشه آنان جایگاهی ندارد. در وهله اول و در تعریف و تفسیر آنان از هویت، بیشترین تأکید آنان بر هویت دینی ـ اسلامی ایرانیان است؛ اگر هم

مباحثی از تاریخ پیش از اسلام در ر ساله‌های موافقان مشروطه مطرح می‌شود بسیار اندک است و نقش تعیین‌کننده و کلیدی در طرح مباحث آنان ندارد و همچنان محوریت با اندیشه اسلامی و طرح شخصیت‌های دینی و مذهبی و استفاده از واژگان با بار ارزشی دینی است. مخالفان مشروطه نیز بحث تاریخ ایران پیش از اسلام و اسطوره‌ها را اصلاً مطرح نکردند و تمام تأکید آنان بر دین و اندیشه اسلامی است. هر دوی این گروه‌ها در پی ساخت و تعریف یک هویت برآمده از دین و ایدئولوژی بودند و آنچه که خود را با آن تعریف می‌کردند و وجه ممیزه خود در مقابل سایرین قرار می‌دادند، همان بحث دین و اندیشه دینی اسلامی بود. بدین ترتیب علمای موافق و مخالف مشروطه با تکیه به مبانی یکسان، در یک شرایط و موقعیت یکسان، نتایج کاملاً متضادی از هویت استخراج کردند.

منابع

احمدی، حمید (۱۳۹۰)، *بنیادهای هویت ملی ایرانی چارچوب نظری هویت ملی شهروندمحور*، چاپ دوم. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

بشیریه، حسین (۱۳۸۳). ایدئولوژی سیاسی و هویت اجتماعی در ایران، *مجموعه مقالات ایران: هویت، ملیت، قومیت*، به کوشش حمید احمدی، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۹۰)، *رسایل مشروطیت (مشروطه به روایت موافقان و مخالفان)*، تصحیح و تحشیه غلامحسین زرگری‌نژاد. چاپ دوم، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

طرفداری، علی‌محمد (۱۳۹۷)، *ملی‌گرایی، تاریخ‌نگاری و شکل‌گیری هویت ملی نوین در ایران*، تهران: امیرکبیر.

میلر، دیوید (۱۳۸۳)، *ملیت*، ترجمه داود غرایاق زندی. تهران: مؤسسه مطالعات ملی، تمدن ایرانی.

وحدت در عین تکثر در ایران: زمینه‌ساز تکامل ملی

سیدجواد موسوی دالینی[1]

چکیده

سرزمین پهناور ایران، گستره انواع گوناگونی‌های دینی، مذهبی، قومی، زبانی و فرهنگی است. ایران در مقایسه با بسیاری از کشورهای جهان، برخوردار از تنوع و گوناگونی است. تنوع موجود در ایران، وجهی درون‌زا داشته و با برخورداری از اصالت ملی، در پیکره هویت ایرانیان جای گرفته است. این امر سبب شده که از یک سو تنوع موجود در ایران زمینه‌ساز واگرایی و جدایی نباشد، بلکه بتواند در مقام عاملی در مسیر تعامل و شناخت متقابل و در نهایت همگرایی و تکامل ملی عمل کند. از دیگر سو نیز با توجه به مرکزیت و موقعیت جغرافیایی، تاریخی و فرهنگی ایران، جایگاه منطقه‌ای ویژه‌ای را برای کشور ما فراهم آورد. پژوهش حاضر با روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی- تحلیلی در پی آن است که رهیافت مطلوب در نسبت رابطه هویت ملی و هویت قومی در ایران را مورد بررسی و واکاوی قرار دهد. یافته پژوهش حاکی از آن است که برای حفظ هویت ملی از آسیب‌ها، بحران‌ها و چالش‌های پیش رو و تقویت شخصیت ملی و بنیادی، باید سیاست‌ها و برنامه‌هایی اتخاذ شود که به این مهم بینجامد. بدیهی است از میان رویکردها و سیاست‌های موجود در ادبیات سیاسی-اجتماعی، مناسب‌ترین رویکردی که می‌تواند با توجه به فضای فرهنگی-اجتماعی، سوابق تاریخی و واقعیات موجود ایران کارساز باشد، اتخاذ رویکرد «وحدت در عین کثرت» است. تحقق سیاست حاضر نیازمند مقتضیات و بسترهای اجتماعی مساعد است. این بسترها زمانی فراهم می‌شود که تعاملات و مناسبات اجتماعی درون جامعه یا اجتماع ملی، به‌ویژه در میان خرده‌فرهنگ‌ها و روابط بین قومی، تقویت، فراگیر و همه‌جانبه شود و از این طریق هم‌فکری، هم‌دلی، همکاری و هم‌گرایی در جامعه تقویت شود.

واژگان کلیدی: هویت ایرانی، هم‌گرایی ملی، هویت قومی، تنوع قومی.

مقدمه

موضوع قومیت در دهه‌های اخیر مورد توجه اندیشمندان رشته‌های مختلف مثل جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، روان‌شناسی اجتماعی، حقوق و روابط بین‌الملل و جغرافیای سیاسی قرار گرفته است. چنین

---

۱. عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه شیراز.

نگاهی، خود عطف توجهی به این بخش از گروه‌های اجتماعی است که اغلب در مطالعات مربوط به دوره کلاسیک به شکل حاشیه‌ای و گذرا مورد توجه قرار می‌گرفت. در مطالعات دوران کلاسیک، گروه‌های قومی و هویت‌های فروملی بخشی از هویت‌های سنتی به حساب می‌آمدند. اما این غایت‌اندیشی درست از آب درنیامد و جهان شاهد ماندگاری هویت‌های قومی در عصر مدرنیته و نقش‌آفرینی رو به تزاید آن‌ها در عرصه سرنوشت جمعی شد. بدین‌سان نگاهی دوباره به این حوزه در اغلب رشته‌های علمی مربوطه آغاز شد و همچنان در حال انجام است.

در کشور ایران نیز گرایشی چندبعدی به مطالعات قومی در دهه‌های اخیر رواج یافته است که بخش عمده آن نتیجه فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و رشد ستیزه‌های قومی در کشورهای همجوار ایران، یوگسلاوی و حوزه بالکان و بخشی نیز متأثر از وجود گروه‌های قومی و هویت‌های فرهنگی موجود در ایران است. همچنین رواج تحقیق و پژوهش طی چند سال اخیر جان تازه‌ای در کشور یافته و از این رهگذر مطالعات قومی به‌عنوان حوزه‌ای جدید، در خور اهتمام قوم‌پژوهان و گروه‌های مختلف فکری قرار گرفته است. بر این اساس پایان‌نامه‌های دانشجویی بسیاری در مقاطع کارشناسی ارشد و دکتری به موضوع هویت‌های فرهنگی و قومی در ایران اختصاص یافته است. در این راستا همچنین ترجمه برخی متون مربوط به گروه‌های قومی و انعکاس اخبار و تحلیل رسانه‌ها در زمینه تحولات قومی در جهان مؤثر بوده است.

با وجود این، مطالعات قومی در ایران هنوز در آغاز راه است؛ راهی که با دشواری‌های خاص به آرامی در حال یافتن مسیر خود در میان مشکلات و موانع عینی و ذهنی است. این دشواری در درجه اول به فقر مطالعات بومی پیرامون موضوع قومیت و هویت‌های فرهنگی در ایران مربوط می‌شود. مشکل دوم، روی‌آوری به ترجمه و بازخوانی مطالعات انجام گرفته در سایر کشورها و تعمیم آن به مسائل داخل کشور و انتظار گره‌گشایی امور از طریق این نظریه‌پردازی‌ها است. سوم، قطبی شدن تدریجی فضای روابط قومی در کشورهای حاشیه مرز ایران و برخی کشورهای دیگر و همچنین رواج ناسیونالیسم فرهنگی و سیاسی در برخی گروه‌های قومی این فضاسازی توسط برخی نخبگان قومی در داخل کشور است. به تبع این نوع نگاه، برخی دلسوزان و علاقه‌مندان به تمامیت سرزمینی و همبستگی ملی، ورود به این عرصه را باعث آشفته شدن ذهن‌ها و فضاسازی‌های غیر واقعی در کشور تلقی می‌کنند. چهارم، کم‌رنگ بودن نقش دانشگاه‌ها در موضوع مطالعات قومی است. این مسأله، زمینه ورود مراکز و گروه‌های غیرتخصصی و کم‌مایه بودن کارها را فراهم می‌آورد. پنجم، نگاه مقطعی و کاربردی به موضوع مطالعات قومی است که اغلب برای رفع مشکلات کوتاه‌مدت و میان‌مدت سازمان‌های اجرایی انجام می‌پذیرد. عدم نقش‌آفرینی فعال بخش‌های آکادمیک در این موضوع، فقر منابع و نیروی متخصص، امکانات و بودجه محدود و عواملی از این دست نیز فقر مطالعات بنیادی در مقوله هویت‌های قومی و فرهنگی را رقم زده است. با توجه به این نکات، مطالعات قومی در ایران نیازمند تعمیق در نظریه‌پردازی‌ها، انجام مطالعات تطبیقی و کاربردی در عرصه جهانی و منطقه‌ای،

تمرکز مطالعاتی بر خاستگاه‌ها و بنیادهای هویتی -اعم از قومی، مذهبی و فرهنگی- در کشور و نیز توجه به پژوهش‌های کاربردی در روابط درون‌قومی و بین‌قومی است. از این رهگذر می‌توان به شناخت نظریه روابط قومی و فرهنگی در ایران دست یافت؛ شناخت درست روابطی که مردم دارای نژاد، فرهنگ، دین و روابط گسترده و پیشینه مشترک را هزاران سال به هم پیوند داده و درختی تنومند از ریشه‌ای واحد را با شاخسارانی متعدد پرورش داده است. بازشناسی این هویت مشترک و تنوعات پیوند یافته، رمز ماندگاری و جاودانه شدن این ملت کهن پایه بوده است.

به علاوه مؤسسات مطالعاتی و پژوهشی چندی طی یک دهه اخیر در ایران تأسیس شده‌اند که برخی بر مطالعات مربوط به گروه‌های اجتماعی، از جمله گروه‌های قومی، هویت، امنیت و مباحث فرهنگی با رویکرد بین‌رشته‌ای متمرکز بوده‌اند. رشد نشریات تخصصی و اختصاص ویژه‌نامه‌های متعدد به موضوع قومیت، ناسیونالیسم، هویت و امثال آن هم در رونق نسبی مطالعات هویتی در ایران مؤثر بوده است. بر این همه باید نیاز سازمان اجرایی برای مدیریت سیاسی و اجرایی کشور و تغییرتدریجی رویکرد مدیریت کلان از بعد سخت افزاری به ابعاد نرم‌افزاری و همچنین الزام به صرف حداقل بودجه‌های مصوب در زمینه تحقیق و پژوهش در سازمان‌های اجرایی را نیز افزود.

در خصوص پیشینه پژوهش گفتنی است در مبحث هویت ملی و قومی کتاب‌ها و پژوهش‌های متعددی نوشته شده است؛ مانند کتاب «هویت ملی وهویت فرهنگی» اثر جلال ستاری (۱۳۸۰)، مقالهٔ «هویت ملی ایرانی در گسترهٔ تاریخ» نوشتهٔ حمید احمدی (۱۳۸۲) و کتاب «مبانی هویت ایرانی» اثر قدیر نصری (۱۳۸۷). وجه تمایز مقاله حاضر در مقایسه با پژوهش‌های پیشین، یافتن رهیافت مناسب در خصوص رابطه هویت قومی با هویت ملی در ایران است. افزون بر آن پیشینه تاریخی بحران‌های قومی در ایران نیز مورد پژوهش قرار خواهد گرفت.

مفهوم قوم

واژه قوم در جوامع مختلف دارای ریشه و بنیان دیرینه‌ای است. این واژه بر خلاف مفاهیمی چون ملت و ناسیونالیسم که اصطلاحات نسبتاً جدیدی هستند، در کنار عباراتی چون قبیله، طایفه، گروه، تیره و نژاد، کاربردی بلندمدت در اطلاق بر گروه‌های انسانی داشته است. قومیت صفت قوم است، اما اغلب به صورت مترادف این واژه استعمال می‌شود (Milton, 1994:76). ریشه‌شناسی واژه قوم در زبان‌های مختلف نشان از قدمت استعمال این مفهوم برای شناخت یک اجتماع انسانی با ویژگی‌های خاص در قرون متمادی دارد. در زبان پهلوی واژه «پاتوند» یا «پادوند» از دو بخش «پات» به معنای پدر و «وند» به معنای بند، به‌عنوان معادل قوم رواج داشته است. به عبارت دیگر در ایران باستان به مردم هم‌تباری که نیا یا پدر مشترکی داشتند پاتوند یا پادوند می‌گفتند. بعدها واژه خویش و خویشی مبین هم‌پدری معمول گشته است (شیخاوندی، ۱۳۶۹: ۲۶۰). بعد از ورود زبان عربی به ایران، واژه

قوم در ایران رواج یافته و در آثار شاعران و نویسندگان فارسی‌زبان به کار رفته است و هنوز هم استعمال می‌شود.

قومیت[1] در زبان‌های لاتین به‌عنوان صفت قوم یا قومی[2] از واژه «*ethnikos*» یونانی مشتق می‌شود. این لغت به مردم یا ملت اشاره داشته است (کشمور[3]، ۱۹۹۶: ۱۱۹)، چنانچه صفت قومی در شکل امروزی‌اش نیز این معنا را حفظ کرده است. یعنی توصیف‌کننده گروهی است که تا حدی دارای پیوستگی و همبستگی و دارای منافع مشترکی هستند؛ هرچند آگاهی نسبت به برخی از این موارد نهفته باشد. لغتنامه دهخدا قوم را «گروه مردان و زنان و به‌ویژه گروه مردان» می‌شمارد. در قرآن کریم واژه قوم و مشتقات آن مانند گروه، مردم، اهل، طایفه، عشیره، قبیله و حتی ملت به معنای محدود به‌کار رفته است. این عبارت جمعاً ۳۷۸ بار در قرآن کریم به کار رفته است (شیخاوندی، ۱۳۶۹: ۲۵۹).

در واقع گروه قومی تنها مجموعه‌ای از انسان‌ها یا بخشی از یک جمعیت نیست، بلکه مجموعه‌ای از انسان‌هایی است که به واسطه تجربیات مشترک به نوعی اتحاد و نزدیکی با یکدیگر مرتبط شده‌اند. این تجربه اغلب از تبار و نیای مشترک واقعی یا خیالی ریشه می‌گیرد. اما در کنار آن، برخی گروه‌های قومی نیز وجود دارند که بر اثر تجربه زیست مشرک نسبتاً طولانی در کنار یک گروه قومی متفاوت، بخشی از آن محسوب شده‌اند؛ گرچه در حافظه تاریخی خود به منشأ متمایز هم آگاهی دارند (چلبی و همکاران، ۱۳۷۸: ۱۴۱). این وحدت قومی اغلب در مواقع خطر، مالیات و رقابت‌های محلی و حوزه‌های جغرافیایی نمود پیدا می‌کند. گاه نیز قومیت در نسبت با گروه قومی شکل می‌گیرد. مثلاً قوم الف نسبت به قوم ب معنا پیدا می‌کند. در کنار این، قومیت گاه به واسطه محرومیت و تبعیض، ساخت پیدا می‌کند یا حداقل آن که از جهت اقلیت بودن و محرومیت از برخی حقوق اجتماعی به این تجربه می‌رسند.[4]

تنوع و گوناگونی؛ قاعده آفرینش

گوناگونی و تنوع در جهان یک قاعده است و همه موجودات از یکدیگر متفاوتند. آفرینش بشر نیز از این قاعده، مستثنی نیست. اختلاف انسان‌ها در رنگ، زبان، مذهب، نژاد، فرهنگ، هوش، افکار و استعدادها، واقعیتی انکارناپذیر است و نشان از حکمت خالق مدبر و علیم دارد. جهان هستی بدون تنوع و برخورداری از تفاوت، فاقد جاذبه و پویایی و ملال‌آور خواهد بود. زیرا گوناگونی موضوعی دو بعدی است و کارکردی دوگانه دارد. از یک سو پویایی، جاذبه و زیبایی می‌آفریند و به شناسایی

1. Ethnicity
2. Ethnos
3. Cashmor

۴. رک: مقصودی، ۱۳۸۰

دیگران و غیر می‌انجامد و از سوی دیگر، می‌تواند به تقابل، واگرایی و منازعه در مناسبات اجتماعی منجر شود. به بیان دیگر، همسازی و واگرایی، سازگاری با اعضاء و ناسازگاری با اغیار و دگرستیزی و دگرپذیری، دو بعد «گوناگونی» محسوب می‌شوند.

از جمله ویژگی‌های جمعیتی در اغلب کشورهای جهان، تنوعات قومی است. امروزه تعداد معدودی از کشورهای جهان از وحدت قومی و قبیله‌ای برخوردار هستند، چنانچه در تعریف اقوام، وحدت نژادی را نیز در نظر بگیریم، باید گفت از آنجا که نژاد خالص در جهان وجود ندارد و هرگونه تلاش برای خالص‌سازی نژادی، عقیم و محکوم به شکست است، صحبت از قوم و قبیله کاملاً متمایز و خالص، بسیار غیرواقع‌بینانه و بیشتر رمانتیک و سیاسی بوده و از سوی نخبگان قومی و غیر قومی دامن‌زده می‌شود. (Joe, 1978: 37)

در عین حال وجود تفاوت‌هایی در رنگ پوست، ترکیب صورت، لباس، زبان، لهجه، آداب و رسوم، سنت و مذهب، موجب تمایز و مرزبندی‌هایی در ترکیب جمعیتی کشورها می‌شود. این تفاوت‌ها در اندیشهٔ اجتماعی اسلام، نه‌تنها آسیب و یا تهدید محسوب نمی‌شوند، بلکه محصول اراده آگاهانه خداوند، جهت فراهم کردن امکان بهتر شناخت افراد نسبت به یکدیگر عنوان شده است. آنجا که در سورهٔ مبارکه الحجرات آیه ۱۳ قرآن کریم می‌فرماید: «و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا» و در همین زمینه ارسطو نیز جامعه را به پارچه‌ای رنگارنگ تعبیر نموده است.

تا قبل از شکل‌گیری دولت- کشور و دولت- حکومت، پذیرش تنوعات قومی در یک جامعه امری مرسوم و کمتر قابل جدل بود (Donald, 1985: 79). اما پس از کنفرانس وستفالیا در ۱۶۴۸م و پیدایش دولت مدرن، تنوعات قومی به یکی از موضوعات جدی مناقشات سیاسی تبدیل شد. مسأله همبستگی ملی، به‌ویژه پس از کنفرانس وستفالیا و شکل‌گیری دولت-کشور و محو شدن نظم امپراتوری، اهمیت ویژه‌ای یافت. بدین ترتیب امپراتوری‌های بزرگ، کوچک شدند و کشورهای مختلفی به وجود آمدند که در طی آن فرایند، شاهد مقاومت‌هایی از سوی اقوام و گروه‌های مذهبی و ... در برابر دولت مرکزی بوده‌ایم. به مقتضای قوت و ضعف نیروهای مقاومت‌کننده، اشکال مختلفی از حکومت‌ها، در قالب فدرالیسم و غیر متمرکز به وجود آمد (مک نلی، ۱۳۷۶: ۱۱- ۱۳).

هویت قومی در ایران

ویژگی تنوع قومی در ایران در مقایسه با بیشتر کشورهای دیگر که آن‌ها را نیز می‌توان ممالک کثیرالاقوام خواند، بومی بودن قومیت‌های متعدد و متنوع ایران و به عبارت دیگر ایرانی بودن و ایرانی‌الاصل بودن آن‌هاست. حال آن که در غالب کشورهای برخوردار از تنوع قومی، این گوناگونی و تنوع، بیشتر ناشی از مهاجرت اقوامی از کشورهای دور و نزدیک می‌باشد.

گوناگونی قومی در ایران، نه اقلیت‌های (ملیت‌های کوچک‌تر مستحیل‌شده در ملیتی کلان‌تر) و نه گروه‌های قومی به معنای مهاجران رودرو با نابرابرهای شهروندی هستند. وجه دیگر گوناگونی در

ایران، به موازات گوناگونی قومی یا به تبع آن، تنوع زبان‌ها و لهجه‌های مختلفی است که در گوشه و کنار این سرزمین با آن تکلم می‌شود و اغلب این زبان‌ها و گویش‌ها نیز نظیر زبان فارسی در شمار گروه زبان‌های ایرانی محسوب می‌شوند. این گوناگونی و تنوع زبان‌ها و لهجه‌های رایج در ایران، همچون وجود اقوام ایرانی ساکن در ایران سرزمین وجهی درون‌زا دارد و به تنوع درونی خود ایران مربوط می‌شود. برخلاف ایران، در برخی کشورهای دیگری که احیاناً نوعی تنوع زبانی دارند، گوناگونی موجود همچون مورد تنوع قومی، عمدتاً ویژگی مهاجرتی یا منطقه‌ای پیش‌گفته را دارد.

در واقع الگوی فرهنگی- قومی کشور ایران همانند فرش‌های چشم‌نواز و نفیس کشورمان که به‌رغم ویژگی‌های مشترک، از رنگ‌ها و طرح‌های متمایز و متنوعی بهره برده و بافته شده‌اند، الگوی پیچیده‌ای متشکل از گروه‌های قومی، زبانی، مذهبی، نژادی، فرهنگی و منطقه‌ای را به معرض نمایش می‌گذارد، تا جایی که به جرأت می‌توان ادعا کرد این تنوع و پیچیدگی، خصیصه بنیادی-نه خاص- جامعه ایران است (رمضان‌زاده، ۱۳۸۷: ۷۳ - ۷۴).

در طول تاریخ، هر یک از اقوام ساکن در ایران به سهم خود در نضج، دوام و استمرار تمدن ایرانی شرکت داشته و به رغم نشیب و فرازهای فراوان، توانسته‌اند به طرق مختلف، حیات سیاسی این مرز و بوم را پاس بدارند.

در حال حاضر به استناد آمارهای مختلف، بین ۴۰ تا ۵۰ درصد جمعیت ایران را، اقوام غیر فارس تشکیل می‌دهند (ساندرا مک کی، ۱۹۹۵). در عین حالی که بر علایق همه اقوام ایرانی در حفظ هویت ملی و حراست از تمامیت ارضی و جغرافیای سیاسی کشور تأکید داریم، در مقابل نیز نمی‌توانیم بر بسترها و رشته‌های کوتاه و بلندی که از گذشته تاکنون، کم و بیش زمینه‌ساز واگرایی برخی از اقوام از مرکز بوده‌اند و به تعداد زیاد در ساخت و بافت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و جغرافیایی کشور و نیز در سطح منطقه و نظام بین‌الملل یافت می‌شود، چشم فرو بندیم.

حساسیت ایجاب می‌کند که به لحاظ نظری و عملی، به درک بهتری از چرایی بروز تحولات قومی نائل آییم. در کنار واقعیت تکثر و تنوع جامعهٔ ایران، این امر نیز پذیرفتنی است که تجمعات انسانی در هر سطح و اندازه، در درون خود و با گروه‌های غیر، از نقاط قوت و ضعف و اشتراک و افتراق برخوردار باشند و بالتبع در این میان، تجمع انسان‌ها در چارچوب وسیعی تحت عنوان دولت‌های ملی نیز، از این قاعدهٔ کلی بیرون نیست.

آنچه مشخص است، هیچ تنوعی فی حد ذاته مذموم نیست و در مقابل هیچ یکدستی‌ای ممدوح نمی‌باشد؛ چرا که در عین حالی که که یکدستی و همگونی قومی در بطن یک جامعه می‌تواند مزایایی را در بر داشته باشد، تنوع و تکثر نیروهای اجتماعی و قومی نیز، این جوامع را از ظرفیت‌ها و استعدادهایی برخوردار می‌سازد که بهره‌گیری مناسب از آن‌ها می‌تواند موتور رشد، توسعه، همگرایی و همسازی فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی باشد (مدیر شانه چی، ۱۳۸۰: ۳۵-۴۳).

پیشینه تاریخی بحران‌های قومی در ایران

اگر همنوایی، همدلی و همزیستی مسالمت‌آمیز و برادرانه را به‌عنوان قاعده‌ای کلی بر مناسبات اقوام ایرانی بپذیریم، در کنار این قاعده، برهه‌هایی نیز وجود داشته که بر این روابط، سطوح مختلفی از تنش، منازعه و بحران حاکمیت پیدا کرده است.

این برهه‌ها در تاریخ معاصر ایران، به‌ویژه در یکصد سال اخیر به تعداد معدودی قابل شناسایی و طرح و بررسی است. سال‌های اولیه پس از پیروزی انقلاب مشروطیت، اواسط دهه ۱۳۲۰ ه.ش و نیز اولین سال‌های پیروزی انقلاب اسلامی، سه مقطعی هستند که در تاریخ معاصر ایران به واسطه شدت و دامنه بحران، طول زمانی مناقشات، نوع و میزان درخواست‌ها، حجم تلفات، صدمات و خسارات، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌باشند.

وقوع سطوح متفاوتی از منازعات قومی در مناطقی چون کردستان، آذربایجان، ترکمن صحرا، بلوچستان و خوزستان پس از پیروزی انقلاب اسلامی، از مهم‌ترین چالش‌های نظام جمهوری اسلامی ایران در طول این دو دهه بوده است که آثار و عواقب زیانباری را بر این مناطق و بر ساخت سیاسی کشور و نیز بر روابط و مناسبات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی اقوام وارد نموده است.

در پیشینه تاریخی بحران‌های قومی در ایران، از زمان پیروزی انقلاب مشروطه تا تثبیت قدرت رضاشاه، دو ستیزه عمده هویتی-محلی در قالب قیام خیابانی و غائله خزعل مورد بررسی قرار گرفت و این نتیجه به دست آید غائله خزعل ویژگی‌های یک بحران محلی تمام عیار را در خود داشته، حال آن که قیام خیابانی ابعاد کاملی از بحران را در خود نداشته و از شدت کمتری برخوردار بوده است. همچنین، به رغم اتهامات وارد شده، قیام خیابانی داعیه تجزیه‌طلبی نداشته، ولی تحرکات خزعل جنبه جدایی‌طلبانه و گریز از مرکز داشته است. (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۶۶)

در قیام خیابانی، تقاضاهای هویتی-قومی فراوانی مطرح شده که در ستیزه‌های شیخ خزعل بر علیه دولت، این درخواست‌ها به صورت شخصی، ایلی و طایفه‌ای تجلی یافته است. به علاوه در حالی که غائله خزعل با تفاوت‌های ماهوی از حمایت‌های فرامرزی سود جسته است، تنها تکیه‌گاه قیام شیخ محمد خیابانی توده‌های آذربایجانی به‌ویژه مردم تبریز بوده است.

مقطع دوم بروز بحران‌های قومی در ایران که در بعد از تبعید رضاشاه و اشغال ایران توسط قوای بیگانه به وقوع پیوست. تشکیل حکومت آذربایجان و جمهوری خودمختار مهاباد به رهبری سید جعفر پیشه‌وری و قاضی محمد در بین سال‌های ۲۵-۱۳۲۴ مهم‌ترین این منازعات هستند. از جمله معدود ستیزه‌های محلی که در طول تاریخ معاصر قابلیت اطلاق بحران قومی را به صورت کامل و تمام‌عیار در متن و بطن خویش دارند، دو بحران مذکور می‌باشند. (همان، ۲۶۸)

وقایع کردستان به‌عنوان مهم‌ترین و بزرگ‌ترین چالش داخلی نظام نوپای جمهوری اسلامی، با بهره‌مندی کامل از شاخصه‌های عملیاتی، تنها محمل اطلاق اصطلاح بحران قومی قرار گرفت. مدت زمان کوتاهی پس از پیروزی انقلاب اسلامی، بحران کردستان به لحاظ سیاسی، با درخواست‌های

هویتی-قومی در قالب قطع‌نامه‌ای هشت ماده‌ای از سوی شیخ عزالدین حسینی، عبدالرحمن قاسملو و غنی بلوریان به نمایندگان اعزامی دولت موقت مهندس بازرگان آغاز شد و همزمان با سقوط پادگان مهاباد وارد فاز نظامی شد. تشدید، تعمیق و گسترش دامنه منازعات مسلحانه بین گروه‌های کرد و غیر کرد چون حزب دموکرات کردستان ایران، سازمان انقلابی زحمتکشان ایران (کومل)، سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران و سازمان پیکار در راه آزادی طبقه کارگر با دولت انقلاب در ماه‌ها و سال‌های بعد، موجب کشته و زخمی شدن هزاران نفر از نیروهای دو طرف و میلیاردها ریال خسارات مالی شد. بهره‌مندی از وضعیت کوهستانی و پستی و بلندی زمین به لحاظ توپوگرافی و همجواری با کردهای ترکیه و عراق و دریافت کمک‌های همه‌جانبه نظامی-مالی و تبلیغاتی از دولت عراق و حمایت برخی از شخصیت‌ها، احزاب و گروه‌های سیاسی در تهران، وضعیتی را پدید آورد که علاوه بر استان کردستان، دامنه بحران به تعدادی از استان‌های همجوار چون آذربایجان غربی و کرمانشاه نیز کشیده شد و آسیب‌پذیری‌های جدی را نسبت به حاکمیت ملی و تمامیت ارضی، محتمل‌الوقوع ساخت (کوه شکاف، ۱۳۸۶: ۴۴۱-۴۸۲).

ستیزه‌های یک ماهه در منطقه ترکمن صحرا، در حاشیه جنوب شرقی دریای خزر، در شهرهای گنبد کاووس، بندر ترکمن و آق‌قلعه از اواسط اسفند ۱۳۵۷ تا اواسط فروردین ۱۳۵۸، در حد یک درگیری محلی مورد توجه قرار گرفت. چرا که علاوه بر مدت کوتاه درگیری‌ها و فقدان استمرار آن، مبنای وقوع این ستیزه‌ها کمتر مطالبات هویتی-قومی، بلکه اقتصادی بوده است و نخبگان شاخص ترکمنی که رهبری و هدایت درگیری‌ها را بر عهده داشته باشند، شناسایی نشدند و نبض وقایع در دست عناصر غیرترکمن به‌ویژه سازمان چپ‌گرای چریک‌های فدایی خلق قرار داشت.

ناآرامی‌های آذربایجان خصوصاً تبریز در ماه‌های آذر و دی ۱۳۵۸ توسط حزب جمهوری اسلامی خلق مسلمان، با فراز و فرودهای سریع خود و در چارچوب رقابت‌های نخبه علیه نخبه و سهم خواهی از انقلاب، به‌عنوان آشوب‌های شهری مورد توجه قرار گرفت.

حزب جمهوری اسلامی خلق مسلمان ایران به‌مثابه یک جریان مذهبی با تاکتیک‌های دمکراتیک و روشنفکرانه که با تکیه بر باورهای اعتقادی مقلدین و یک مرجع دینی خواستار تأمین نقطه نظرات آیت‌الله شریعتمداری در اداره آذربایجان بود، در جریان مبارزه‌جویی با دولت نوپای جمهوری اسلامی به جز مقطعی کوتاه از حمایت جدی، فراگیر و مستمر مردم آذربایجان برخوردار نگردید. به‌رغم رهبری وقایع آذربایجان توسط نخبگان آذربایجانی تبار به‌ویژه آیت‌الله شریعتمداری و انجام بیشترین فعالیت‌ها در آذربایجان شرقی خصوصاً در تبریز، حزب خلق مسلمان حزبی قومی-منطقه‌ای نبود و درخواست‌های هویتی-قومی به کم‌ترین وجهی مطرح گردید و اختلاف‌نظرهای ابراز شده نیز نسبت به سیاست‌گذاری‌های کلی نظام در قبال چگونگی رفراندوم تغییر نظام، مخالفت با تشکیل مجلس خبرگان قانون اساسی و مخالفت با اصولی از قانون اساسی و تحریم انتخابات قانون اساسی جلوه یافته و فاقد مؤلفه‌های یک بحران قومی بوده است. (محمدی، ۱۳۸۲: ۳۴۰)

اقدامات به عمل آمده از سوی ناسیونالیست‌های افراطی آن سوی ارس در جمهوری آذربایجان و پان ترکیست‌های ترکیه در ایجاد گرایش‌های واگرایانه میان آذری‌های ایران در قبال حکومت مرکزی، بیش از آن که در قالب بحران‌های قومی بگنجد، اقداماتی توطئه‌گرانه در جهت ضربه زدن به منافع ملی ایران ارزیابی شد که کم‌ترین سود را نیز برای طراحان خارجی آن به دنبال نداشته است (ایزدی، ۱۳۸۶: ۳۵۵-۴۳۹).

در بلوچستان نیز به‌رغم طرح مطالبات هویتی-قومی از سوی گروه‌های بلوچ مخالف و وقوع درگیری‌های مسلحانه مقطعی به واسطه فقدان رهبریتی شاخص در بین بلوچ‌ها و وجود اختلاف نظر در میان گروه‌ها و طوایف بلوچ، هیچ‌گاه بحران قومی به صورت جدی مجال بروز نیافته و تحت الشعاع قاچاق مواد مخدر و کالا و دیگر مشکلات امنیتی چون حضور افاغنه رنگ باخته است. در این مورد همواره لایه‌هایی از یک بحران دائمی، ملایم و بطئی وجود دارد و یا حتی احتمال بروز حوادث غیر مترقبه و انفجارآمیز چون مورد وقایع نیمه دوم مرداد ماه ۱۳۷۸، یعنی گروگان‌گیری تعدادی از جهانگردان خارجی در کرمان توسط طایفه شه بخش. (زند مقدم، ۱۳۸۶: ۳۰۵-۳۴۹)

در خوزستان ستیزه‌های گروه‌های عرب مخالف دولت، جلوه‌ای متفاوت از دیگر مناطق داشته است. حمایت مالی-تبلیغاتی جدی کشورهای عرب حاشیه جنوبی خلیج فارس، خصوصاً دولت عراق در اوایل انقلاب اگرچه به تشدید تقاضاهای هویتی-قومی مردم منطقه دامن زد، ولی طرح و برنامه‌های گروه‌های مخالف تحت تأثیر حجم وسیع بمب‌گذاری‌ها و خرابکاری‌ها در لوله‌های نفت، پالایشگاه‌ها، خطوط مواصلاتی-اطلاعاتی، مراکز اداری و آموزشی و جلوه‌های منفی و تنفرآمیز این قبیل اقدامات و همچنین تهاجم نظامی عراق به ایران، افشای طرح و برنامه‌های اشغال استان خوزستان و مقاومت خودجوش مردم منطقه در مقابل متجاوزین عراقی با شکست مواجه شد.

با حضور نیروهای نظامی ایران در منطقه جنگی خوزستان، موضوع بمب‌گذاری‌ها و خرابکاری‌ها کم و بیش منتفی گردید. با این حال، ستیزه‌های خوزستان بیش از آن که ویژگی‌های بحران قومی را داشته باشد در راستای منافع دولت عراق تجلی خاص خود را داشته است و ما نیز بالطبع از طرح آن به‌عنوان یک بحران قومی اجتناب می‌ورزیم (نبوی، ۱۳۸۶: ۴۸۸-۵۲۲).

درون‌زایی تنوع قومی در ایران

بنا به آنچه که اشاره شد، تنوع موجود در ایران شامل گستره وسیعی از گوناگونی‌های دینی، مذهبی، قومی، زبانی و فرهنگی است. درون‌زا بودن و اصالت این تنوع، موقعیت ویژه‌ای به ایران بخشیده است. ایران به سرزمینی که اکثریت آن را مسلمانان شیعه تشکیل می‌دهند، مهد تشیع و سکونتگاه بیشترین شیعیان جهان محسوب می‌شود؛ شیعیانی که در چند کشور کوچک‌تر، اکثریت جمعیت را تشکیل می‌دهند و در کشورهای بیشتری نیز درصد قابل توجهی از جمعیت آن کشورها را شامل می‌شوند. تنوع مذهبی موجود در ایران، علاوه بر شیعیان اثنی عشری، اسماعیلی‌ها را در بر می‌گیرد.

شیعیان اسماعیلی اکنون در گستره گرایش‌های دینی و مذهبی ایران شمار اندکی را تشکیل می‌دهند؛ با این حال ایران در مقام خاستگاه اصلی این مکتب و پیشوایان تاریخی آن و زادگاه و موطن اولیه رهبران نسل‌های امروزی اسماعیلیان، از موقعیت کانونی ویژه‌ای در این خصوص برخوردار است. ایران برای اهل سنت نیز با آن که به دلیل تعداد جمعیت، در اقلیت قرار گرفته‌اند، سرزمینی بیگانه نیست. زمانی مذهب اکثریت ایرانیان تسنن بوده است و غالب پیشوایان مکاتب فقهی و کلامی اهل تسنن، ایرانی بوده‌اند. تاریخ فرهنگ و تمدن و عرفان ایرانی و زبان و ادب پارسی عمدتاً با نام ایرانیان مسلمان سنی آمیخته است. امروزه آرامگاه‌ها و مقابر اولیا و عرفا و مشایخ سنیان در گوشه و کنار ایران، زیارتگاه مسلمانان شیعه و سنی ایرانی و غیر ایرانی می‌باشد. قومیت‌های پیرو تسنن در ایران[۱] از اقوام اصیل ایرانی‌اند و خود حلقه اتصال مسلمانان سنی هم تبار قومی آنان در خارج از ایران کنونی با سرزمین و تاریخ و هویت ایرانی محسوب می‌شوند. (رمضان‌زاده، ۱۳۸۷: ۹۲).
ایران برای پیروان سایر ادیان نیز وطن تاریخی و سرزمین بومی و در مواردی خاستگاه دیانت آنان است.[۲] غیر مسلمانان ایران، بیگانگان و مهاجرانی از سرزمین‌های دور و نزدیک نیستند. برخی به دلیل جابجایی‌های تاریخی و سیاسی گروه‌های دینی یا قومی و زبانی بوده و در واقع کوچها یا جابجایی‌هایی که در گستره قلمرو ایران در ایامی از تاریخ انجام شده، از مرزهای کنونی ایران فراتر می‌رفته است. (حسین‌خانی، ۱۳۸۷)

گوناگونی قومی و زبانی موجود در ایران نیز علاوه بر درون‌زایی و اصالت بومی، به وجود آورنده جایگاه و موقعیتی کانونی برای ایران محسوب می‌شود. گستره تنوع قومی و زبانی ایران، از جمله شامل اقوام و گویش‌ورانی است که هم‌تباران قومی یا هم‌زبانان آنان در کشورهای پیرامون ایران به سر می‌برند. اصالت ایرانی اقوام آذری، کرد، بلوچ، طالشی وگروه‌های قومی و زبانی ایرانی‌الاصل دیگری که علاوه بر ایران امروزه در سایر کشورهای منطقه سکونت دارند، همچنین زمینه پیوند این اقوام را در خارج از ایران با ایران فراهم می‌سازد.

چنین پیوندی با محور قرار دادن ایران در تعاملات منطقه‌ای، در بسط و گسترش روابط با کشورهای منطقه به‌ویژه در ارتباط با همسایگان ما می‌تواند مؤثر واقع شود. همسانی قومی و یگانگی-های زبانی میان میلیون‌ها ایرانی این کشور و جمعیت‌های میلیونی ساکن کشورهای مجاور، می‌تواند نقش حائز اهمیتی در تسهیل و تقویت مناسبات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی داشته باشد. بدیهی است که بهره‌جویی بهینه از چنین موقعیتی مستلزم تدبیر و تمهید لازم در هر دو عرصه سیاست داخلی و خارجی است.

---

۱. از جمله بلوچ ها، کردها و تالش‌ها.

۲. مشخصاً زرتشتیان که در خارج از ایران (ازجمله هند) به نام خاستگاه آیین و وطن باستانی خویش، ایران، پارسی خوانده می‌شوند.

به این ترتیب، گوناگونی موجود در ایران، بالقوه نوعی مرکزیت منطقه‌ای را برای ایران، به‌مثابه خاستگاه وکانون اصلی ادیان، مذاهب، اقوام، زبان‌ها، گویش‌ها و خرده‌فرهنگ‌های ایرانی (به مفهوم عام)، به وجود آورده است.

پذیرش چندگانگی فرهنگی ایران

هویت ایرانی، هویت نژادی و قومی و زبانی نبوده و نیست. بنابراین، پذیرش چندگانگی فرهنگی ایران و پرهیز از مجادلات بی مورد، اولین شرط برای تعریفی صحیح از هویت ملی ایران است. ورود به این مسأله که مردم آذربایجان، ترک هستند یا آذری و یا برخی از خوزستانی‌ها را عرب زبان خواندن و خودداری از اطلاق واژه «عرب» به آنان، بی‌معنا و برای ایران زیانبار بوده، دوری جستن از ارزش‌های مورد نظر بزرگان تاریخ ایران به‌شمار رفته و با موازین عدل و انصاف ناسازگار است. می‌توان در جهت اهداف علمی، در مورد این که آذربایجانی‌ها از نظر تباری آذری هستند یا ترک، به وسیله افراد با صلاحیت علمی بحث کرد، اما استفاده از این موضوع در مباحثات سیاسی به شدت ناروا خواهد بود. آذربایجانی‌ها چه ترک و چه آذری، یکی از ارکان ملت ایران در درازای تاریخ بوده و هستند و تبارشان هرچه باشد، در هویت ایرانی آن‌ها بی‌تأثیر است. پس باید از وارد کردن مباحثات نژادشناسی و زبان‌شناسی به مجادلات سیاسی، که از هر طرف باشد و معنایی جز تمایل به نژادپرستی[1] ندارد، خودداری کرد.

پراکندگی جغرافیایی اقوام ایرانی

جنبش‌های واگرای قومی در ایران، به این واقعیت‌ها عینی بی‌توجه هستند که هیچ قوم ایرانی به یک منطقه خاص محدود نیست. کردها در سرتاسر ایران پراکنده‌اند، شمال خراسان منطقه‌ای نیمه کردنشین است و آن‌ها حتی در بلوچستان هم حضور دارند. بلوچها نیز در استان گلستان، جمعیتی قابل اعتنا هستند. ترک‌ها نیز در بیشتر نقاط ایران حضوری گسترده و چشم‌گیر دارند. عرب‌ها که در جنوب خوزستان پرشمارند، در استان هرمزگان نیز درصد عمده‌ای از جمعیت به‌شمار می‌آیند و حتی در جنوب خراسان ازدیرباز طایفه عرب خزیمه حضور داشته که مرزدار ایران بوده است. با توجه به چنین وضعیتی، می‌توان گفت تمام اقوام و تیره‌های ایرانی به سرتا سرایران تعلق دارند و نمی‌توان آن‌ها را به منطقه خاصی محدود کرد. (رمضان زاده، ۱۳۸۷: ۹۲)

1. Racism

پیروی از اندیشه‌های بزرگان ایرانی

در جغرافیای تاریخی ایران، همواره مردمی از اقوام گوناگون زندگی کرده‌اند و این مردم نقش اساسی در نگهبانی از ایران و شکوفایی فرهنگ و تمدن آن داشته‌اند. نکته‌ای که در این میان ارزشمند است، دوری جستن ایرانی‌ها از هرگونه کینه‌جویی قومی و همگرایی دوستانه‌شان با یکدیگر است. نگرش تقدیس‌آمیز حکیم ابوالقاسم فردوسی نسبت به تمامی ایرانی‌ها نمونه‌ای از پیوند استوار مردم ایران زمین است. بزرگ‌ترین ایده‌پرداز تمدن و فرهنگ ایران، از همگی ایرانیان، از هر نژاد و تباری با تجلیل یاد کرده است. او محمود ترک را تا آنجا که به هویت ایرانی خود پشت نمی‌کند، نگهبان ایران‌زمین و زنده‌کننده فریدون فرخ می‌داند. پیران تورانی را دوست ایرانی دانسته و به‌عنوان شخصیتی فرزانه از او نام می‌برد و بر مرگش مویه می‌کند و نعمان ابن منذر عرب حیره‌ای را می‌ستاید. حکیم تمدن ایران همان گونه که متجاوز را نکوهش کرده و از هر نژادی و تباری باشد بر او نفرین می‌فرستد، از مردم ایران، با هر تبار و نژادی، با ستایش یاد کرده و بیگانگان غیر متجاوز را نیز دوست می‌دارد و به آنان ارج می‌گذارد. (دیلم صالحی، ۱۳۸۵)

به عنوان کلام پایانی، مناسب است به این نکته اشاره شود که حوزه تمدنی و گستره طبیعی جغرافیای سیاسی[1] و فرهنگی[2] ایران، فراتر از مرزهای کنونی است و در این قلمرو، تمامی گوناگونی درون ایران و بخش عمده گوناگونی برون ایرانی فعلی در منطقه را پوشش می‌دهد.

جلوگیری از وقوع ستیزهای قومی؛ راهکارها و پیشنهادها

ایرانیان از معدود اقوام و تباری هستند که هویت آنان ریشه در اعماق قرون دارد. قومی که برای شناسایی ابعاد مختلف وجودی آن باید به پیشینه‌های تاریخی و فرهنگی و اعتقادی‌شان رجوع کرد. ایرانیان مردمانی متفکرند با مرامی خاص. مرامی که با چاره‌گری‌های گوناگون پیوند خورده و در زمان‌های مختلف برای حفظ موجودیت و حفظ آرمان‌هایشان از آن‌ها به گونه‌های مختلف بهره گرفته‌اند. هویت ایرانی در طی سالیان دراز با تحمل رنج‌ها و فراز و نشیب‌های محتوای رنگارنگی به خود گرفته است. فرهنگ، تاریخ، جغرافیای آن با تمام جزئیات آن جزئی از هویت ایرانیان است.

بی‌تردید آرزوی هر ایرانی وطن دوستی بقای ایران یکپارچه و آزاد و باعظمت است. این آرزو با واقع‌بینی سیاسی، شناخت موانع استمرار وحدت ملی و نقاط ضعف کشور و درک و دریافت سیاست‌ها و راهکارهای اجرایی منافاتی ندارد، بلکه حتی فراتر از آن، واقع‌بینی حکم می‌کند با اشراف کامل بر امکانات، موانع و کاستی‌ها، از فرصت‌ها به نحو مطلوب بهره گیریم و خطرهای احتمالی را با تدبیر و درایت از سر راه این ملت کهن برداریم.

---

1. Geo-Political
2. Geo-Cultural

راهکارهای پیشنهادی در خصوص چگونگی جلوگیری از وقوع ستیزهای قومی و استمرار آن که ما این عوامل هویت‌ساز را در مجموعه‌ای بزرگ که سند هویتی ایرانیان است پیشنهادهای کاربردی زیر ارائه می‌شود:

- به نظر می‌رسد که در حال حاضر بحران هویت در ایران در نتیجه فاصله گرفتن از تنش‌ها و از تعارض میان کهنه و نو به وجود آمده است. اهمیت آن از این لحاظ است که در زمان حاضر سیطره فرهنگی واحدی به واسطه علم و تکنولوژی از جانب غرب در سراسر جهان اعمال می‌شود؛ از این رو با از میان رفتن توان ایدئولوژی شرق و نیز نبود استقلال و انسجام در مناطق دیگر از جمله جهان اسلام، صحنه بین‌المللی به مجموعه واحدی تبدیل شده که ناگزیر است، طبق شیوه‌ای که مقتضای این سیطره جهانی است زندگی کند. بیندیشد و هویت‌های ملی و قومی و هویت دینی خود را ترک کند. بحران هویت در عصر حاضر به جامعه ایران اختصاص ندارد بلکه یک مسأله جهانی است. این بحران به‌ویژه پس از جنگ دوم جهانی به بعد و در طول آن به صورت عینی و عملی گریبانگیر جوامع به اصطلاح جهان سوم شد. در سال‌های اخیر با فروپاشی شوروی و با از دست رفتن توان ایدئولوژیک آن را یک طرف و بروز ضعف‌های ایدئولوژیکی نسبتاً قوی در قطب مقابل و از طرف دیگر یک نوع خلاء هویتی ایدئولوژی و فرهنگی که بر جهان حاکم شده جامعه-ای که مدعی است باید اندیشه و ایدئولوژی خود را به سامان کند و به نظام اجتماعی، سیاسی-اقتصادی و فرهنگی خود یکپارچگی بخشد تا بتواند در مقابل غیر، عرض اندام کند، یا حداقل قدرت و توان استقامت را داشته باشد. در عصر حاضر در مقابل بحران هویتی که بر اثر نفوذ فرهنگ و تمدن بیگانه و از تعارض سنت و تجدد به وجود آمده است گرایش‌های متفاوتی از درون جامعه ایران شکل گرفته که عبارتند از: الف- گروه واداده فرهنگی؛ ب- گروه سنتی ناب؛ پ- گروه روشنفکر خواهان سنت و فرهنگ جدید.
- راه حلی که می‌توان برای مواجهه با بحران هویت منطقی دانست این است که سعی شود از افراط و تفریط به دور باشد و سعی کند عناصر مطلوب هر دو نظام نو و کهنه را گزینش کند و نظام سنتی را در جهت تکامل و پیشرفت متحول می‌سازد. راه حل مذکور فرهنگ و تمدن خودی را در معرض تلاقی و برخورد اندیشه‌ها و افکار قرار داده و آن ار به محک آزمایش می‌گذارد و صیقل می‌دهد. از این طریق نشاط و ضعف فرهنگی و تمدن خودی مکشوف می‌شود و از این رو در جهت تقویت آن سعی و کوشش به عمل می‌آید. جامعه از حالت بستر بودن به سوی تحریک و پویایی حرکت می‌کند و در عین حال هویت و اصالت خود را نیز حفظ می‌نماید.
- هر نوع سیاست هویتی که بخواهد در ایران اعمال شود باید دو رکن اساسی یعنی «فرهنگ و تمدن ایرانی» را در کنار «فرهنگ و تمدن اسلامی» در نظر بگیرد و تلفیقی از آن دو را به منزله هویت ملی عرضه کند. ایرانی بودن و اسلامی بودن نه‌تنها منافاتی با هم ندارند بلکه همیشه مکمل هم

بوده و هستند و در طول تاریخ به موازات هم حرکت کرده‌اند. هیچ گاه نباید سعی شود که یکی از این دو رکن به نفع دیگری کنار زده شود.

- نقش حکومت و نظام سیاسی مهم‌ترین بخشی که می‌تواند بحران‌های احتمالی هویت را کاهش دهد. این به‌عنوان اولین نقش است. یعنی نظام سیاسی و حکومت اسلامی باید حداکثر جاذبه در روابط اجتماعی- سیاسی و حداقل دافعه را اتخاذ نماید.
- جلوگیری از درونی شدن احساس محرومیت و غبن در میان اقوام غیر فارس، خصوصاً اقوامی که خود را محروم‌تر احساس می‌کنند، به دفعات در دستیابی آمال و آرزوهای قومی خود ناکام مانده‌اند، خود را تحقیر شده و سرکوب شده می‌بینند و از تعمیق آن در رنج هستند و به صورت احساسی فراگیر به دنبال رفع آن هستند. در این راستا، در مرحله اول تعیین و ارزیابی حساسیت‌ها و منزلت‌های قومی، ضریب و میزان محرومیت، نوع محرومیت، و درجه محرومیت است که با بهره‌گیری از تحقیقات میدانی، به‌ویژه استفاده از متدهای روان‌شناسی قومی، قابل حصول است. پس از این نوبت به اقدامات عملی در جهت تخفیف و ممانعت از درونی شدن و فراگیری این احساس است که علاوه بر اراده سیاسی لازمه، بسته به مورد متفاوت است.
- با آن که مردم ایران به علت تنوع زبان، دین و دیگر عناصر فرهنگی به گروه‌ها و اقوام گونه‌گونی تقسیم می‌شوند، با این ترکیبات قومی برخلاف کشورهای چند قومیتی چون هند، آمریکا، روسیه، چین و غیر براساس اکثریت-اقلیت نیست. هیچ قومی در ایران اکثریت را تشکیل نمی‌دهد و هیچ قوم و یا گروهی در ایران بیشترین قسمت اراضی ایران را در اختیار ندارد. بنابراین در ایران اکثریت حاکم وجود ندارد که بر اقوام دیگر سلطه پیدا کرده باشد. با توجه به چنین وضعی و نیز با عنایت به این واقعیت که بیش از ۹۰ درصد از مردم ایران مسلمان هستند و بالأخره دارای تاریخ مشترک ملی، زبان، ادبیات و سنن ملی می‌باشند، این عوامل مایه همبستگی و پیوستگی بین مردم و اقوام ایران به‌شمار می‌رود. اقوام در ایران رابطه مسالمت‌آمیزی دارند و بقای مردم ایران نیز صرف نظر از هویت قومی آن‌ها در گروه همین همبستگی ملی است. گرچه جامعه ایران جامعه‌ای چند قومی است و هویت‌های قومی مختلفی در آن شکل گرفته است، اما مرزهای اجتماعی و فرهنگی اقوام تداخل زیادی با یکدیگر دارند. شکی نیست که نابرابری منطقه‌ای در ایران وجود دارد که می‌توان آن را به برنامه‌ریزی و دلسوزی از میان برداشت.
- بهره‌گیری از نخبگان قومیت‌ها در هرم قدرت سیاسی و اجرایی کشور در تمامی سطوح و زمینه‌ها، بدون هیچ تبعیض و گریزی، اجتناب از ایجاد، تشدید و تعمیق عقده سیاسی در میان آنان با در نظر گرفتن آستانه تحمل افراد، کاستن از ذهنیت‌های منفی نسبت به عملکرد دیگر گروه‌های قومی و حکومت مرکزی، ممانعت از رادیکالیزه شدن رهبران قومی از طریق برقراری ارتباط، گفت‌وگو، مفاهمه و تأمین نقطه نظرات معقول گروه‌های میانه رو قومی در جهت حفظ حاکمیت ملی و کاهش نفوذ گروه‌های افراطی در میان جمعیت‌های قومی. در این چارچوب همچنان که

نظام، فعالیت نیروهای قومی را در درون سیستم می‌پذیرد، در مقابل تحرکات نیروهای جدایی طلب، واکنش سریع و قاطعانه نشان می‌دهد. (رمضان زاده و بهمنی قاجار، ۱۳۸۷)

- اتخاذ سیاست‌های مناسب قومی در زمان اقتدار دولت مرکزی و برآورده ساختن تقاضاهای معقول و قابل انجام قومیت‌ها، جهت جلوگیری از تعمیق و تشدید درخواست‌ها و سوء استفاده گروه‌های افراطی ناهمساز از این درخواست‌ها. بی‌تردید در سایه دولتی کارا و مقتدر، اتخاذ سیاست عدم تمرکز و بهره‌گیری از مشارکت بیشتر اقوام امکان‌پذیر بوده و در مقابل، دولت نیز قادر به کنترل و مهار متناسب تقاضاها خواهد بود. حال آن که در حالت ضعف و بی‌ثباتی، دولت مرکزی جز تمکین و عقب‌نشینی و امتیازدهی در مقابل تقاضاهای فزاینده و رو به تزاید گروه‌های قومی چاره‌ای نخواهد داشت. ایجاد توازن معقول میان مطالبات قومی و قدرت دولت مرکزی به نحوی که گروه‌های قومی نیز ادامه حیات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی خود را در سایه اقتدار دولت مرکزی ببینند، امری ظریف و حساس است که از طریق آینده‌نگری و واقع‌بینی سیاسی قابل حصول است. (رمضان‌زاده، ۱۳۸۷: ۹۲)
- اتخاذ سیاست تنش‌زدایی در عرصه سیاست خارجی جهت تأمین منافع ملی و حفظ تمامیت ارضی کشور؛ چرا که هر گونه سیاست تنش‌زایی در عرصه جهانی، اقدام متقابل کشورهای معارض را به شیوه‌های گوناگون، از جمله استفاده ابزاری از قومیت‌ها را به دنبال خواهد داشت. در دوران معاصر، خصوصا در بعد از انقلاب جهت ضربه پذیر نمودن حاکمیت ملی، از فاکتور قومیت بارها استفاده شده است. در حال حاضر مهم‌ترین شیوه برای کاهش چالش‌های قومی و جلوگیری از بهره‌برداری ابزاری از قومیت‌ها توسط بیگانگان، اتخاذ سیاست تنش‌زدایی است که در مرحله اول از طریق سرعت بخشیدن به روند همکاری‌های منطقه‌ای در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، شناسایی و استفاده از ظریفت‌ها و امکانات بالقوه و بالفعل در سطح منطقه و انجام پروژه‌های مشترک منطقه‌ای تسهیل خواهد شد. در مرحله بعد همکاری‌های دوجانبه و یا چند جانبه با کشورهای همسایه‌ای که در زمینه مسائل قومی مشکلات مشابه‌ای دارند، در کاهش منازعات قومی مؤثر خواهد بود. به علاوه از یاد نبریم که اتخاذ سیاست تنش‌زدایی امری گزینشی نیست. نمی‌توان از تجزیه برخی کشورها حمایت کرد و خود فارغ‌البال از اقدامات مشابه بود. دقت نظر و بررسی دقیق بحران‌های قومی در سطح جهان و اجتناب از اتخاذ مواضع شتاب‌زده، سریع و غیر دقیق که بعدها سیاست خارجی ما را با مشکل توأم سازد، امری است که باید به دقت مورد توجه مسئولین سیاست خارجی کشور ما قرار گیرد.
- کاهش نابرابری‌های اجتماعی از طریق توجه بیشتر به مناطق قومی حاشیه مرزهای کشور و افزایش میزان بهره‌وری جمعیت‌های قومی ساکن در این مناطق از رفاه اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و انسانی، بهبود اوضاع معیشتی، بالا بردن امکانات منزلتی و رفاهی، داشتن مسکن مناسب، از بین بردن سوء تغذیه و آثار آن، افزایش درصد باسوادان، گسترش تأمین اجتماعی و بهداشت و درمان

و بالا بردن سن امید به زندگی، تأمین اشتغال و امرار معاش، افزایش مهارت‌های فردی، ارتقاء سطح ارتباطات جهت کاهش فاصله اجتماعی و تقویت پیوندهای اجتماعی بین بخش‌ها و نواحی مختلف و بسط و گسترش نگرش فرامنطقه‌ای و فراقومی می‌تواند اعمال گردد. (رمضان زاده، ۱۳۸۷: ۹۲)

همچنین در مورد تصلب ساختارهای اجتماعی، علاوه بر تعبیه‌سازی و کارهای رفاهی- اقتصادی، باید از طریق بازنگری در برخی قوانین و آیین‌نامه‌ها که به صورت بسیار آشکار و ملموس از تفاوت‌های موجود بر سر دستیابی به دیگر امکانات منزلتی چون قدرت و حیثیت سیاسی حکایت دارد، زمینه همنوایی و همسازی قومی در جامعه ایران بیش از پیش فراهم گردد. در این عرصه تعبیه مکانیزم‌هایی برای نهادینه شدن مشارکت اقوام بر سرنوشت خویش از پایین‌ترین سطوح تا بالاترین سطوح مملکتی، راهکار مناسبی به نظر می‌رسد.

- تنها صرف اتخاذ اقدامات امنیتی در حاشیه مرزهای قومی کشور، حلّال مشکلات قومی نخواهد بود. اگر در کوتاه مدت این قبیل اقدامات ثمربخش باشد و موجب تخفیف چالش‌ها شود. در درازمدت جز هزینه‌ای کلان با مشکلاتی تعمیق یافته و خطرسازتر، نتیجه‌ای نخواهد داشت. کنترل دقیق چند هزار کیلومتر مرز آبی و خاکی با توپوگرافی مختلف نه‌تنها بسیار پرهزینه و پرمشقت است، بلکه عملاً امکان‌پذیر هم نیست.
- مرزداری و مرزبانی و شاید به وجهی حفظ تمامیت ارضی کشور و سرحدات جغرافیایی، تنها از طریق ابزارهای بازدارنده و تنبیهی امکان‌پذیر نیست. اتخاذ تمهیدات ترغیبی و تشویقی و نفوذ بر قلب تک تک آحاد ملت که سرنوشت مشترک، احساس مشترک و منافع مشترک را در میان اقوام مختلف پدید آورد و همنوایی و همدلی ملی را صلا دهد، ضروری است. در این پروسه، انتخاب حسابگرانه و عقلانی اقوام و نخبگان آنان را نیز باید به سمتی هدایت کرد تا هر گونه خشونت قومی و جدایی‌طلبی، غیر عقلانی و با تجربه‌های مشابه جهان معاصر، عبث و خانمان بر باد ده، جلوه نماید. در این عرصه، به کارگیری ترکیبی مناسب از مؤلفه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی اجتناب‌ناپذیر است.

نتیجه‌گیری

تمام کشورها، تحت تأثیر یک مجموعه مشابه از نیروهای وحدت‌بخش و تفرقه‌انداز قرار نمی‌گیرند و هر کشوری شرایط خاص خود را داراست. کشور ایران از این نظر از یک شرایط خاص و ویژه برخوردار است. با توجه به تنوع قابل ملاحظه و پراکندگی گروه‌های قومی- زبانی در گسترهٔ جغرافیایی کشور، بررسی میزان همبستگی این گروه‌های قومی- زبانی با مرکزیت کشور و عوامل تقویت‌کننده (و البته تضعیف‌کننده آن) از اهمیت زیادی برخوردار است؛ به‌ویژه در مقطع زمانی

حاضر که فضای سیاسی زمانه، شکل‌گیری تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی متفاوتی را، هم در سطح منطقه و هم در سطح جهانی، در پی داشته است.

ایران کشوری «با قومیت‌های گوناگون» است و از دیر باز اقوام گوناگونی در آن زندگی می‌کرده‌اند. هر یک از این اقوام دارای خصوصیات و ویژگی‌های فرهنگی، اجتماعی، روانی، عاطفی و شیوه‌های خاص فرهنگ‌پذیری می‌باشند. افراد هر گروه قومی در فضا و شرایط خاصی جامعه‌پذیری را فراگرفته‌اند. مجموعه این شرایط موجب شده است که هر قوم دارای خرده‌فرهنگ و هویت قومی یگانه‌ای باشد. افراد و اعضای هر یک از این گروه‌های قومی به تناسب نوع و میزان احساس تعلقی که با فرهنگ و هویت ملی یا هویت و قومی خویش دارند و بر حسب رابطه و میزان تطابق و سازگاری که با هویت ملی و جامعه‌ای پیدا کرده‌اند دسته‌بندی می‌کردند.

ملت ایران در طول تاریخ دارای یک بستر واحد ایرانی است که ورای نژاد و قومیت مطرح بوده و تمامی اقوام این سرزمین خود را وابسته و منتسب به آن می‌دانند. مؤلفه‌های این بستر فرهنگی، که از دوران باستان تا به امروز پایدار مانده و رمز بقای موجودیت ایران هم منوط به آن است، مبتنی بر ویژگی‌هایی همچون دین‌خواهی، همزیستی فرهنگی، تساهل و سازگاری نژادی، زبانی و در مقاطعی البته بسیار محدود مذهبی و جوهرهٔ خلاقیت و آفرینندگی فرهنگ ایران می‌باشد. این ویژگی‌ها مؤلفه‌هایی هستند که از گذشته برای ما باقی مانده‌اند. فرهیخته‌سازی، خلاقیت و آفرینندگی یکی از جوهره‌های فرهنگ ایرانی است که در تار و پود این فرهنگ تنیده شده است.

برای حفظ هویت ملی از آسیب‌ها، بحران‌ها و چالش‌های پیش رو و تقویت شخصیت ملی و بنیادی، باید سیاست‌ها و برنامه‌هایی اتخاذ شود که به این مهم بینجامد. بدیهی است از میان رویکردها و سیاست‌های موجود در ادبیات سیاسی-اجتماعی، مناسب‌ترین رویکردی که می‌تواند با توجه به فضای فرهنگی-اجتماعی، سوابق تاریخی و واقعیات موجود ایران کارساز باشد، اتخاذ رویکرد «وحدت در عین کثرت» است. بدیهی است تحقق سیاست «وحدت در عین کثرت» نیازمند مقتضیات و بسترهای اجتماعی مساعد می‌باشد. این بسترها زمانی فراهم می‌شود که تعاملات و مناسبات اجتماعی در درون جامعه یا اجتماع ملی، به‌ویژه در میان خرده‌فرهنگ‌ها و روابط بین‌قومی، تقویت، فراگیر و همه‌جانبه شود و از این طریق هم فکری، هم‌دلی، همکاری و همگرایی در جامعه تقویت گردد.

منابع

قرآن مجید.

احمدی، حمید (۱۳۸۱). جهانی شدن، هویت قومی یا هویت ملی. *فصل‌نامه مطالعات ملی*. سال سوم. نشریه ۱۱. ۱۳- ۳۶.

احمدی، حمید (۱۳۸۲). هویت ملی ایرانی در گستره تاریخ. *فصل‌نامه مطالعات ملی*. سال چهارم. نشریه ۱۵. ۹- ۴۵.

احمدی، حمید (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۶). قومیت و قوم‌گرایی در ایران؛ افسانه یا واقعیت؟. *اطلاعات سیاسی*، اقتصادی، سال یازدهم. شماره ۱۱۵ و ۱۱۶. ۶۰-۷۳.

چلبی، مسعود و همکاران(۱۳۷۸). *هویت‌های قومی و رابطهٔ آن با هویت ملی در ایران*. تهران: دفتر امور اجتماعی وزارت کشور.

خانی، حسین (۱۳۸۷). هویت ایرانی در گذرگاه تاریخ (تحلیل آماری سید جواد طباطبایی). *فصل‌نامه مطالعات ملی*. سال نهم. نشریه۳۳. ۴۵- ۶۸.

دیلم صالحی، بهروز (۱۳۸۵). اسطوره و حماسه دو بنیاد هویت ایرانی. *فصل‌نامه مطالعات ملی. سال هفتم*. نشریه ۲۷. ۳- ۲۴.

رمضان‌زاده، عبدالله و بهمنی قاجار، محمدعلی (۱۳۸۷). هویت ایرانی و چندگانگی قومی. *فصل‌نامه مطالعات ملی*. سال نهم. نشریه۳۳. ۶۹- ۹۶.

زند مقدم، محمود (۱۳۸۶). *بلوچستان ایران، هویت تاریخ و دگرگونی*. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

شیخاوندی، داور (۱۳۶۹). *زایش و خیزش ملت*. تهران: انتشارات ققنوس.

کوه شکاف، ناهید و احسان هوشمند (۱۳۸۶). *روند توسعه در مناطق کردنشین ایران قبل و بعد از انقلاب*. تهران: ناشر مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

مقصودی، مجتبی (۱۳۷۸). نخبگان، قومیت‌ها و خشونت‌های قومی. *دانش‌نامه*. شماره ۲ و ۳.

مقصودی، مجتبی (۱۳۸۰). *تحولات قومی در ایران*. تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات ملی.

مک نلی، دیوید (۱۳۷۶). *دولت ـ ملت در پایان راه؟*. ترجمه: مهرداد بهادری. فرهنگ توسعه. شماره ۳۱. سال ۶.

نبوی، سید عبدالامیر (۱۳۸۶). *خوزستان و چالش‌های قوم‌گرایانه*. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

محمدی، منوچهر (۱۳۸۲). *انقلاب اسلامی در مقایسه با انقلابهای فرانسه و روسیه*. تهران: نشر معارف.

آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۷). *ایران بین دو انقلاب*. ترجمه: احمد گل‌محمدی و محمدابراهیم فتاحی. تهران: نشر نی.

Brass, Poul. *Ethnic Groups and the state*. In Poul Brass (ed),- Ethnic Groups and The state. (pp. 29 – 30) Quoted in :Auvinen.Op.cit.

Burman , B.K.Roy. (1988). Ethnicity and Ethnic Tensions: Some Theoretical Issues and Illustrations. Social Action, vol.38.

Cashmore, Ellis. (1996). *Dictionary of Race and Ethnic Relations*. fourth Edition. London: Routledge.

Esmon, Milton J. (1994). *Ethnic Politics*. Cornel University Press.

Feagin, Joe R. (1978). *Racial and Ethnic Relations*. Prentice – Hall.

Horowiz, Donald L. (1985). *Ethnic Groups in Conflicts. California*: University of California Press.

بررسی نقش هویتی اقوام استان فارس در امنیت اجتماعی

مصطفی نقی‌زاده جهرمی[۱]، محمدتقی بخرد[۲]

چکیده

ایران به جهت قرار گرفتن در گذرگاه مهاجرت‌های تاریخی با ترکیب قومیت‌های گوناگون در بافت جمعیتی خود مواجه بوده است که به تناسب پیشینه تاریخی، تحولات سیاسی و اجتماعی در گستره سرزمین توزیع و مستقر شده‌اند و هویتی مشترک به نام هویت ایرانی را برای خویش تثبیت نموده‌اند. «تنوع و تکثر» در جامعه ایرانی به‌مثابه شمشیر دولبه‌ای است که هم می‌تواند فرصت باشد و هم به‌عنوان یک تهدید تلقی گردد. ضرورت بررسی «تنوع هویتی و نقش تاریخی اقوام و نواحی ایران در هویت ایرانیان» از آنجا نشأت می‌گیرد که عدم شناخت و توجه به نقش و کارکرد اقوام در شرایط گوناگون، دستگاه حاکمیت سیاسی را با غفلت راهبردی مواجه می‌سازد و چه بسا در انتخاب شیوه دفاعی خویش، چگونگی تعامل با آن‌ها را منظور ننموده و در هنگام عمل قادر به انتخاب و اعمال راهبرد بهینه نباشد. روش کار در این پژوهش دو محور داشته است: اول روش کیفی که بر اساس انجام مصاحبه و تحقیق اسنادی شامل مطالعه اسناد رسمی و غیررسمی درباره موضوع مورد مطالعه به‌ویژه آثار مکتوب تاریخی و پژوهش‌های جدید و برنامه‌های توسعه استوار بوده و دوم روش کمّی است که به صورت پرسش‌نامه‌ای و تجزیه و تحلیل داده‌ها انجام شده است. با عنایت به نتایج به دست آمده از تحقیق به نظر می‌رسد که علی‌رغم این که انسجام بسیار شدیدی در بین اقوام و در درون قومیت‌ها وجود دارد و به‌طور کلی حدود ۷۰ درصد از افراد مورد مطالعه، هویت قومی خویش را مغتنم می‌شمارند، لیکن احساس امنیت اجتماعی و به‌ویژه احساس امنیت انتظامی به صورت اخص در افراد پایین می‌باشد که می‌تواند به ایجاد شکاف هویتی بین جوامع قومی و حاکمیت منجر گردد.

واژگان کلیدی: هویت، قومیت، هویت قومی، شکاف هویتی، امنیت اجتماعی.

---

۱. کارشناس ارشد مطالعات امنیتی، naghizademostafa@gmail.com

۲. کارشناس مسئول دانشگاه شیراز، m.t.bekhrad@gmail.com

مقدمه

ایران به جهت قرار گرفتن در گذرگاه مهاجرت‌های تاریخی با ترکیب قومیت‌های گوناگون در بافت جمعیتی خود مواجه بوده است که به تناسب پیشینه تاریخی، تحولات سیاسی و اجتماعی در گستره سرزمین توزیع و مستقر شده‌اند. مهاجرت‌های تاریخی میان سه قاره آفریقا اروپا و آسیا به سکونت اقوام گوناگون و درهم‌آمیختگی نژادی و پیدایش اقوام گوناگون انجامیده است. (احمدی، ۱۳۸۸ :۴۴) نگاهی تاریخی به اقوام نشان می‌دهد که تعامل اقوام با حاکمیت همواره با شیوه‌های مختلف ارتباطی و راهبردهای مختلف تعاملی همراه بوده است. بررسی تاریخی سیاسی و اجتماعی جوامع بشری نشان می‌دهد که در تمامی کشورها مسألهٔ قومیت با درجات متفاوت وجود داشته و گروه‌های قومی و مذهبی به‌عنوان اقلیت یا اکثریت در بیشتر کشورها وجود دارند که با پیشینهٔ فرهنگی و تاریخی مشترک و ویژگی‌هایی مانند نژاد، زبان، فرهنگ و آداب و رسوم و احساس هویت مشترک مشخص می‌گردند. این تمایزها می‌تواند بر شکل‌گیری رفتارهای واگرایانه تأثیر گذارد و بر همین اساس، قومیت‌ها به‌عنوان یکی از مسائل مهم دولت‌ها محسوب می‌شوند. (قدسی، ۱۳۸۹: ۲۶)

بیان مسأله

ایران کشوری چند قومی است و وحدت و یکپارچگی آن مرهون همزیستی اقوام مختلف است و از این رو شناخت مشترکات اجتماعی اقوام به‌ویژه خصوصیاتی که سبب تسهیل و هم‌گرایی اقوام می‌شود حائز اهمیت اساسی است. (یوسفی: ۱۳۸۰: ۲۰۲)

استان فارس در جنوب غرب ایران واقع شده است که حدود ۶/۷ درصد از مساحت ایران را تشکیل می‌دهد. نژاد مردم فارس آریایی و از شاخه پارس‌ها است؛ اما در طول زمان و به‌ویژه پس از اسلام و مهاجرت مهاجران بسیاری از کشورهای عرب‌نشین آمیزه‌ای نژادی به وجود آمده است (چکیده مطالعات آمایش استان فارس، ۱۳۹۷).

این استان از دیرباز به دلیل موقعیت جغرافیایی و نزدیکی به خلیج فارس اقامتگاه اقوام گوناگونی همچون آریایی، عرب و ترک بوده است. این اقوام به‌تدریج تحت تأثیر و نفوذ فرهنگ ایرانی در آمده‌اند. با وجود این، ایلات و عشایر فرهنگ بومی خود را حفظ کرده‌اند و با توجه به این که مذهب زیربنای ویژگی‌های اجتماعی مردم این استان است مردم همه نقاط استان بدین اسلام پایبندند. بخش بزرگی از جمعیت استان را عشایر تشکیل می‌دهند و مهم‌ترین ایل‌های استان فارس قشقایی، خمسه، ممسنی وکهکیلویه می‌باشند. (صالحی امیری: ۱۳۸۵ :۸۶)

قوم‌گرایی، احساس تبعیض، بی‌عدالتی و توسعه نابرابری را تقویت می‌کند و چنانچه بی‌عدالتی مصادیق عینی و اجتماعی داشته باشد، عدم وفاق و تجانس اجتماعی را رقم می‌زند. بی‌شک اگر جامعه‌ای دچار عدم توازن و نابرابری باشد و اصول عدالت در بین اقوام را رها کند، سلامت و انسجام خویش را از دست خواهد داد؛ روابط انسان‌ها در چنین اجتماعی از برابری و حق‌شناسی و

قانون‌گرایی، به روابطی متزلزل تبدیل و چه بسا جامعه در زمینه انسجام و هم‌گرایی به آسیب دچار شود (تقوایی، قنبری، ۱۳۷۱ :۱۶۶-۱۱۶۰). از این رو، اتخاذ رهیافت‌های مبتنی بر تکثر فرهنگی در سیاست‌گذاری‌های کلان می‌تواند بهترین و بیشترین بهره را عاید کشور کرده و در شکل‌دهی هویت جمعی مؤثر واقع شود؛ به گونه‌ای که تمام اقوام ایران در تمام نقاط کشور احساس کنند که می‌توانند از تمام امکانات کشور استفاده کنند. (نویدنیا، منیژه: ۱۳۸۲ :۱۱)

موضوع تنوع قومی و فرهنگی در ارتباط تنگاتنگ و مستقیمی با موضوعات و مقولاتی همچون «وحدت و یکپارچگی ملی» و «هویت ملی» ،«امنیت اجتماعی» و نیز «امنیت ملی» است از این رو، ویژگی «تنوع و تکثر» در جامعه ایرانی به‌مثابه شمشیر دو تیغی است که هم می‌تواند فرصت باشد و هم به‌عنوان یک تهدید تلقی گردد. از این رو یادآوری این نکته بسیار ضروری است که هیچ‌گاه طرح مسأله قومیت‌ها ناقض اندیشه «اتحاد» یا منکر اصل «وحدت ملی» نیست، بلکه عدم پرداختن به این‌گونه مسائل یا به حاشیه راندن آن می‌تواند تهدیدی برای «وحدت و اتحاد ملی» باشد؛ ولی پیش از هر چیز باید ذهنیت خود را از انگاره‌ها و نگرش‌های مطلق‌گرا و دیدگاه‌های یک‌سویه‌نگر که متأسفانه به شکل برجسته‌ای در ادبیات سیاسی ما و به‌ویژه در برخورد با مسأله قومیت‌ها و فرهنگ‌های مختلف نمود می‌یابند، بزداییم. آنچه که اهمیت دارد مسأله سیاسی شدن موضوع قومیت‌هاست که عبارتند از سیاسی شدن نشانه‌ها یا سمبل‌های قومی (زبان، مذهب، نژاد، فرهنگ) که موجب شکاف‌های قومی و یا تشدید آن است. قومیت و مسایل قومی به‌طور عمده به این جهت اهمیت سیاسی پیدا می‌کنند که می‌توانند تبدیل به منبع مهمی برای بسیج سیاسی مردم و منشأیی برای منازعات داخلی و بین‌المللی گردند. (اخوان مفرد، هندیانی و زینال نژاد، ۱۳۸۷: ۴۰۳).

زندگی مسالمت‌آمیز اقوام گوناگون در پهنه استان فارس علاوه بر این که نشانه‌ای آشکار از تعلق هویتی مشترک بین همه ساکنان آن است، نتیجه‌اش امنیت اجتماعی و فرهنگی مردم این خطه از سرزمین ایران می‌باشد که دلیلی روشن بر تأثیر عوامل هم‌گرایی ملی و دینی هویت بخش بر اقوام گوناگون در مقابل واگرایی هویت‌های قومی و کوچک است.

هر چند در این استان منازعات شدید بین اقوام به ندرت دیده شده است، لکن نباید این احتمال را از نظر دور داشت که در صورت تحریک بیرونی و یا بی‌تدبیری درونی این امکان به وجود خواهد آمد که امنیت اجتماعی اقوام فارس تبدیل به درگیری‌های بین قومی گردد.

شناسایی بسترها و عوامل هم‌گرایی و چالش‌های پیش روی آن یکی از ضرورت‌های مهم امر سیاست‌گذاری درباره همبستگی ملی در هر کشوری است. در این خصوص با توجه به این که گستره استان فارس دارای تنوع ناحیه‌ای و فرهنگی می‌باشد و این امر هر از چندگاهی به‌عنوان ابزار ژئوپلیتیک در دست بازیگران سرزمینی و فراسرزمینی درآمده است، دارای اهمیت بیشتری می‌باشد و این مسأله در استان فارس به دلیل کثرت قومیت‌های مختلف در کنار همدیگر از اهمیت بسزایی برخوردار است.

این پژوهش درصدد است ضمن بررسی هویت اقوام استان فارس، نقش آن را بر امنیت اجتماعی این استان تشریح کند.

اهمیت و ضرورت پژوهش

بررسی تاریخ سیاسی و اجتماعی جوامع بشری نشان می‌دهد که در تمامی کشورها مسأله قومیت با درجات متفاوت وجود داشته و گروه‌های قومی و مذهبی به‌عنوان اقلیت یا اکثریت در بیشتر کشورها وجود دارند که با پیشینه فرهنگی و تاریخی مشترک ویژگی‌هایی مانند نژاد زبان فرهنگ و آداب و رسوم و احساس هویت مشترک مشخص می‌گردند. این تمایزها می‌تواند بر شکل‌گیری رفتارهای واقع‌گرایانه تأثیر گذارد و بر همین اساس قومیت‌ها به‌عنوان یکی از مسائل مهم دولت‌ها محسوب می‌شوند.

بزرگ‌نمایی مسائل هویتی (مذهبی و قومی) از برجسته‌ترین روش‌ها و ابزارهای جنگ نرم (به سیاست امپریالیستی برخی قدرت‌ها در دوره معاصر می‌پردازد که گروه‌ها و مراجع فکری جامعه را هدف گرفته است) به‌شمار می‌آید. ابرقدرت‌ها کوشیده‌اند تا از این ابزارها در راستای فعال‌سازی شکاف اجتماعی در بسیاری از کشورها و به‌ویژه ایران بهره بگیرند. یکی از الزامات توسعه در جمهوری اسلامی ایران برای تحقق سند چشم‌انداز بیست ساله، هم‌بستگی ملی و مشارکت عمومی و یافتن راه‌کارهای مناسب برای هم‌گرایی قومیت‌ها، مذاکرات گروه‌های مختلف و هوشیاری لازم به تحریکات سازمان یافته دشمن و دسیسه‌ها و ایجاد تنش و بحران است. (تاجیک، ۱۳۷۶: ۱۸۸)

ضرورت بررسی نقش هویتی اقوام استان فارس در امنیت اجتماعی از آنجا نشأت می‌گیرد که عدم شناخت و توجه به نقش و کارکرد هویتی اقوام در شرایط گوناگون، دستگاه حاکمیت سیاسی را با غفلت راهبردی مواجه می‌سازد و چه بسا در انتخاب شیوه دفاعی خویش، چگونگی تعامل با آن‌ها را منظور ننموده و در هنگام عمل قادر به انتخاب و اعمال راهبرد بهینه نباشد.

از دو جنبه بر ضرورت و اهمیت این‌گونه پژوهش‌ها تأکید می‌شود؛ یکی از لحاظ نظری یعنی شناسایی زمینه‌های مورد توجه نزد اقوام برای هم‌گرایی هویتی و مشارکت بیشتر با حاکمیت و دیگر از لحاظ عملی که از این جنبه می‌توان با توجه به جایگاه کسب‌شده در زمینهٔ پیشین، به شناخت عینی از موقعیت کنونی اقوام و توان مقابله‌ای ایشان با دشمن در صورت بروز بحران، به‌عنوان یک سیاست دفاعی عملگرایانه دست یافت.

شناخت ساختارهای هویتی اقوام استان فارس که می‌تواند باعث ارتقاء امنیت اجتماعی گردد و همچنین به‌کارگیری ابزارهایی که حاکمیت به واسطه آنان هم‌گرایی بین اقوام و درون اقوام را افزایش دهد، از مهم‌ترین ضرورت‌های مدیریت اقوام و جلوگیری از بروز بحران‌های سیاسی-اجتماعی در این منطقه می‌باشد.

پیشینه پژوهش

برتون (۱۹۸۰)، به‌عنوان متفکری هویت‌محور، ریشهٔ درگیری‌ها و خشونت‌ها را در شاخص‌های هویتی جستجو می‌کند. به نظر وی، زمانی که هویت فرد یا گروه اجتماعی از لحاظ قانونی به رسمیت شناخته نمی‌شود یا نهادهای اجتماعی، هویت آنان را پست‌تر به حساب می‌آورند یا هویت آنان را دیگر هویت‌ها تهدید می‌کند، فرد به خشونت، خواه در بعد داخلی و خواه در بعد بین‌المللی کشیده می‌شود. وی معتقد است هرچه در روابط میان دو قوم، شناخت آن‌ها از یکدیگر افزون‌تر شود، احتمال شکل‌گیری سوء تفاهم و تصورات اشتباه میان آن‌ها کاهش می‌یابد؛ زیرا با وجود فرهنگ‌ها و زبان‌های مختلف، تنها فرصت برای دستیابی به حقیقت و رسیدن به صلح و زندگی مسالمت‌آمیز، «گفت‌وگو» است.

بنی‌هاشمی (۱۳۸۲) در پژوهشی به شأن قومیت و ناسیونالیسم قومی در مطالعات امنیت ملی پرداختند. هدف از پژوهش وی بازشناسی جایگاه قومیت و قوم‌گرایی به‌عنوان متغیری امنیتی در مطالعهٔ امنیت ملی جوامع چندقومی می‌باشد. در این راستا، بررسی رویکرد نظریه‌پردازان نوسازی و نیز رویکرد مارکسیستی در دورهٔ جنگ سرد نشان داد که آن‌ها نگرش واقع‌بینانه‌ای به اهمیت سیاسی و امنیتی ناسیونالیسم قومی و ملاحظات مرتبط به تنوع قومی نداشته‌اند. با تشدید مناقشات قومی در دههٔ آخر جنگ سرد و به‌ویژه پس از فروپاشی بلوک شرق و تأثیرات گستردهٔ امنیتی (داخلی و منطقه‌ای) این مناقشات، شأن و اهمیت ناسیونالیسم قومی در مطالعات امنیت ملی نیز اعتبار گسترده‌ای یافت و به‌عنوان مؤلفه تبیین‌کنندهٔ مسائل امنیت ملی در جهان سوم مورد توجه واقع شد.

اخباری و ذوالفقاری (۱۳۸۸) در پژوهشی به تحلیل ژئوپلیتیکی قومیت در ایران با تأکید بر فرصت‌آفرینی یا چالش‌زایی پرداختند. مسأله قومیت و قوم‌گرایی یکی از مسائل مهم در سطح بین‌الملل است؛ چرا که ۱۷۹ کشور در جهان از قومیت‌ها و جمعیت متکثر تشکیل شده‌اند. اولین رتبه در اختیار کشور هند است و ایران از نظر قومی جزو کشورهای کثیرالقوم است. مسأله قومیت در ایران بعد از مشروطه مطرح شد. جامعه مشترک ایرانیان متشکل از اقوام و فرهنگ‌های محلی متنوعی است، هر کدام از این فرهنگ‌ها و اقوام، علاوه بر هویت مشترک ایرانی- اسلامی، دارای خرده‌فرهنگ‌ها و هویت‌های منطقه‌ای و محلی خاص خود نیز می‌باشند. از همین روست که جامعه ایران را جامعه‌ای چند قومی یا چند فرهنگی می‌نامند.

احمدی‌پور و حیدری موصلو (۱۳۸۹) در پژوهشی به تحلیل قومیت و هویت قومی در ایران، جهت امنیت پایدار، انتظام اجتماعی پرداختند. هدف پژوهش آنان بررسی اختلاف و اشتراک الگویی قومیت‌های ایران از یک سو و بیان عوامل تهدیدکننده اقوام علیه امنیت ملی از سوی دیگر بود. در این پژوهش سعی شد بر اساس روش اسنادی و کتابخانه‌ای و مطالعه منابع و اسناد مکتوب و موجود با تکیه بر منابع مکتوب در حوزه قومیت و هویت قومی، نقش قومیت‌ها و هویت آن‌ها در تولید و حفظ امنیت به صورت پایدار بررسی شود. یافته‌های این مطالعه نشان داد که از مهم‌ترین عواملی که

در صورت غفلت حکومت مرکزی می‌تواند از طرف اقوام مختلف باعث تهدید و آسیب‌پذیری امنیت ملی کشور مطرح شود، وجود اقوام هم آیین در کشورهای همسایه و رابطه آن‌ها با یکدیگر، دخالت عوامل بیگانه، موقعیت مرزی اقوام و ... است.

افضلی و ضرغامی (۱۳۸۸) در پژوهشی به تحلیل بنیادهای پایدار هم‌گرایی و متغیرهای اعتباری تهدید قومی پرداختند. آن‌ها در این پژوهش به این مهم اشاره کردند که تعدد گروه‌های قومی دارای گرایش سیاسی در جوامع معاصر، به علت تفاوت‌های ماهیتی با نظام‌های سیاسی حاکم، منشأ بالقوه‌ای برای تضعیف وفاق و تهدیدی برای انسجام ملی کشورها به‌شمار می‌آید.

وجود هم‌فکری، هم‌دلی و هم‌گرایی فرهنگی و پذیرش اجتماعی در بین اقوام، یکی از مطمئن‌ترین راه‌های نیل به همبستگی و وفاق اجتماعی در جامعهٔ چند قومی ایران به‌شمار می‌آید.

مفاهیم پژوهش

- هویت

تاجفل هویت را با عضویت گروهی پیوند می‌زند و آن را متشکل از سه عنصر می‌داند: عنصر شناختی (آگاهی از این که فرد به یک گروه تعلق دارد)، عنصر ارزشی (قضاوت فرد درباره پیامدهای ارزشی مثبت و منفی عضویت گروهی) و عنصر احساسی (احساسات نسبت به گروه و نسبت به افراد دیگری که رابطه خاصی با آن گروه دارند) (Tajfel, 1978:63)

بعضی معتقدند هویت به زندگی افراد معنا می‌بخشد و هویت در جوانان فرایند ساخته شدن معنا بر پایه یک ویژگی فرهنگی با یک دسته ویژگی‌های فرهنگی است که بر دیگر منابع معنا برتری دارند. (Castells, 1997:17)

از این دیدگاه، هویت‌ها معناهایی کلیدی هستند که ذهنیت افراد را شکل می‌دهند و مردم به واسطه آن‌ها نسبت به رویدادها و تحولات محیط زندگی خود حساس می‌شوند. مردم به دیگران می‌گویند که چه کسی هستند و مهم‌تر این که به خودشان می‌گویند چه کسی هستند. سپس به گونه‌ای رفتار می‌کنند که از آن‌ها انتظار می‌رود.

بنابراین، هویت‌ها باید به‌عنوان سازه‌هایی فهمیده شوند که در روابط بین‌شخصی ساخته می‌شوند، نه به‌عنوان احساس تعلق کردن در چارچوب فردیت شخصی. در واقع، هویت یک سازه اجتماعی است و به‌طور اجتماعی تثبیت می‌شود و از زندگی اجتماعی روزمره مردم بیرون می‌آید. (Lawer, 2008:8)

- امنیت اجتماعی

ویور امنیت اجتماعی را توانایی جامعه برای حفظ ویژگی‌های اساسی‌اش تحت شرایط تغییر و تهدیدات واقعی و محتمل تعریف می‌کند. بر این اساس، می‌توان به دو سطح از امنیت اجتماعی قائل بود: اولین سطح امنیت در جامعه عبارت است از حیث ضرورت حیات اجتماعی برای بقای هر جامعه (امنیت

جانی) و دومین سطح امنیت اجتماعی عبارت است از امنیت مالی که در واقع متأثر از احساس آسودگی خاطر ناشی از اعتماد ما به دیگری در ارتباطات و تعاملات اقتصادی است. بنابراین، در مطالعه حاضر نیز به دو بعد احساس امنیت مالی و جانی تأکید شده است. سطح سنجش متغیر وابسته ترتیبی است که برای هر گویه از طیف پنج قسمتی لیکرت استفاده شده است. (هرمزیزاده، ۱۳۸۸)

- قومیت

امروزه تعاریف متعددی از قوم و قومیت وجود دارد که هر یک از آن‌ها بر عناصر خاصی از این پدیدهٔ اجتماعی تأکید دارند. به نظر می‌رسد در این خصوص رساترین تعریف مربوط به ویکتور کوزلوف (قوم‌شناس معروف) باشد که معتقد است «قوم یک سازمان اجتماعی تشکیل‌یافته‌ای است که بر پهنه سرزمین معینی قرار دارد و شامل مردمی است که در طول تاریخ با هم پیوندهای اقتصادی، فرهنگی، خویشاوندی و... برقرار کرده‌اند، دارای زبان، ویژگی‌های فرهنگی، ارزش‌های اجتماعی و سنت‌های مشترک می‌باشند. در گذشته مشخصات خونی و نژادی نیز جزو پیوندهای قومی محسوب می‌شدند اما امروز به دنبال درهم‌آمیختگی ملت‌ها دیگر به حساب نمی‌آیند. (ابوطالبی، ۱۳۷۸: ۱۳۱)

- هویت قومی

چنانچه یک قوم را به‌مثابه یک اجتماع کوچک بدانیم آنگاه می‌توان گفت که هویت اجتماعی[1] و گروهی، مجموعه‌ای از خصوصیات و مشخصات اجتماعی، فرهنگی، روانی، فلسفی، زیستی و تاریخی همسانی است که بر یگانگی یا همانندی اعضای آن دلالت می‌کند و آن را در یک ظرف زمانی و مکانی معین، به‌طور مشخص، قابل قبول و آگاهانه، از سایر گروه‌ها متمایز می‌سازد. (جنکینز، ۱۳۸۱: ۵)

هویت از اجزای واقعیت‌های ذهنی است که در رابطه دیالکتیکی فرد با جامعه قرار داشته و در فرایندهای اجتماعی‌شدن شکل می‌گیرد و پس از به ظهور رسیدن، به حال خود باقی مانده و یا در برخی موارد، تغییر می‌کند و بر اساس روابط جدید از نو شکل می‌گیرد. فرایندهای تشکیل‌دهنده هویت اجتماعی، بر اساس ساختار اجتماعی تعیین می‌شوند. هویت نیز که متأثر از روابط اجتماعی نسبت به ساختار اجتماعی، واکنش نشان می‌دهد، باعث تغییر آن شده یا موجب حفظ و بقای آن می‌گردد. ساختار اجتماعی می‌تواند موجب پیدایش انواع هویت اجتماعی در افراد شده و به خوبی قابل تشخیص باشد؛ لذا به وضوح می‌توان، هویت فرد آسیایی را از فرد اروپایی تشخیص داد. تنوع هویت‌ها، فراورده‌های اجتماعی هستند که عناصری نسبتاً ثابت و پایدار دارند. (پترول،۱۳۵۷: ۲۳۷)

1. Identity Social

- شکاف هویتی

آنچه امروزه از آن به‌عنوان شکاف هویتی یاد می‌شود در واقع بخشی از شکاف‌هایی است که در سطح اجتماع وجود دارد. شکاف هویتی در حقیقت تفاوت‌هایی است که در بین هویت‌های گوناگون وجود دارد این تفاوت‌ها گاه می‌تواند به صورت رگه‌هایی هویت‌های گوناگون را از هم متمایز کرده و در مواردی می‌تواند به صورت مرزهایی با نقاطی دائماً چالش‌برانگیز وجود داشته باشد. هرچه این شکاف‌ها عمیق‌تر گردد امکان صلح اجتماعی بین اقوام کمتر خواهد بود؛ بنابراین چنانچه امنیت در سطح اجتماع هدف کلی مدیریت جامعه باشد باید حداکثر تلاش را به عمل آورد تا شکاف‌های اجتماعی و بخصوص شکاف‌های هویتی در حداقل خود باشند. (Tajfel, 1996:25)

مبانی نظری پژوهش

- دیدگاه کنش متقابل نمادین

این دیدگاه تلاش دارد بنیادهای نظری هویت را در قالب سازه‌هایی اجتماعی ارائه کند. از این رو، سنت جامعه‌شناختی نظریه هویت بیش از همه به تعامل‌گرایی نمادین پیوند خورده است. قضیه بنیادین در تعامل‌گرایی نمادین از این قرار است که مردم معانی نمادین را به اشیا، رفتارها، خودشان و دیگران اطلاق می‌کنند. این معانی را طی تعامل‌های‌شان به هم منتقل می‌کنند و بسط می‌دهند. پس معانی و در نتیجه هویت‌ها در طول تعامل شکل می‌گیرند و بسط می‌یابند. ویژگی مشترک در دیدگاه کنش متقابل نمادین اهمیتی است که برای محیط اجتماعی در شکل‌گیری خود قائل‌اند. لیکن رویکردهای تعامل‌گرا در تأکیدشان بر ساخت اجتماعی و هویت از سویی، و روندها و تعاملاتی که در طول آن‌ها هویت‌ها ساخته می‌شوند از سوی دیگر، با هم فرق دارند و به دو دسته تقسیم می‌شوند: تعامل‌گرایان ساختی و تعامل‌گرایان فرایندی.

الف. دیدگاه تعامل‌گرایان ساختی

چهره شاخص تعامل‌گرایان ساختی مانفورد کان، پایه‌گذار مکتب «ایوا» است. متفکران این مکتب بر عملیاتی کردن مفاهیم تعامل‌گرایی نمادین به نحوی استاندارد تأکید دارند؛ به گونه‌ای که بتوان فرضیات را به گزاره‌های تعمیم‌پذیر درباره رفتار انسان تعبیر کرد. به نظر کان، خود انسان در کانون نظریه جامعه‌شناختی قرار دارد و در تعامل اجتماعی، با درونی شدن «ایستار»های دیگران نسبت به خود شکل می‌گیرد؛ دیگرانی که فرد با آن‌ها در تماس است، یا به نحوی از آن‌ها آگاه است. به منظور پژوهش می‌توان خود را مجموعه کم‌وبیش ثابتی از ایستارها درباره هویت خود شخص در نظر گرفت. به نظر کان، چون ایستارها گرایش به عمل دارند، بحث خود به‌عنوان مجموعه‌ای از ایستارها به این نتیجه‌گیری می‌انجامد که اگر هویت شخصی را با عمق کافی، همان‌طور که او خودش را می‌شناسد، بشناسیم، اطلاعات کافی برای تبیین فعالیت‌های او و پیش‌بینی فعالیت آینده‌اش در اختیار داریم.

اگر هم در یک مورد خاص نتوانیم پیش‌بینی کنیم، حداقل بعضی از گرایشات و تمایلات روشن و بعضی گزینه‌ها مشخص می‌شوند.

بدین ترتیب، کان خود را به‌عنوان مجموعه‌ای از ایستارها (یعنی من مفعولی) مفهوم‌سازی می‌کند و با پرسش از مردم درباره ایستارهای‌شان نسبت به خودشان، موضوع ذهنیت خود را پوشش می‌دهد. این کار تلاشی عینی برای کشف هویتی ذهنی است. کان آزمون ۲۰ جمله‌ای معروف خود (با عنوان من کیستم) را به همین منظور تنظیم کرد.

کان دریافت که پاسخ به پرسش «من کیستم» را می‌توان به دو گروه اجتماعی و نیمه‌اجتماعی تقسیم کرد. پاسخ‌های اجتماعی پاسخ‌هایی درخصوص تشخیص هویت هستند که برای دیگران آشکارند یا می‌توانند آشکار باشند. اموری مانند تعلق مذهبی، جنسیت، تعلق طبقاتی و مانند این‌ها در این مقوله قرار می‌گیرند. مقوله نیمه‌اجتماعی شامل آن اقلام تشخیص هویت است که ما آن‌ها را خصوصی‌تر می‌دانیم؛ مانند خوشحالی و غم، خوش‌بینی و بدبینی و مانند این‌ها. به زعم کان، اکثر افراد ابتدا به هویت اجتماعی و فقط پس از آن به هویت نیمه‌اجتماعی (جهان خصوصی‌تر خود شاید از نظر ارتباطی کمتر تنفیذ شده) می‌روند تا خودشان را با احکام نیمه‌اجتماعی شناسایی کنند. این نکته تفسیر ساده‌ای دارد. فرض بر آن است که افراد خودشان را از خلال تماس با دیگران می‌شناسد. نظریه من مفعولی می‌گوید که ایستارهای خود محصول افکار دیگران در مورد ما هستند. این ایستارهای خود که برای ما اهمیت زیادی دارند، ایستارهای اجتماعی ما را می‌سازند. کان این گرایش به تفکر سریع و بدون مقدمه درباره بعضی ایستارهای خود را عامل برجستگی می‌نامد، به گونه‌ای که هرچه یک ایستار سریع‌تر به ذهن بیاید، برجسته‌تر است. البته تشخیص هویت اجتماعی نوعاً برجسته است.

اهمیت پژوهش کان توجه به دو موضوع است: یکی به این نکته که برجستگی موارد اجتماعی تشخیص هویت برای تمام افراد صدق نمی‌کند و افراد در نشان دادن وابستگی به جنس، تحصیلات، مشارکت در گروه و مانند این‌ها با یکدیگر متفاوت‌اند، و دیگر این که با ابزار استانداری مانند آزمون احکام ۲۰ جمله‌ای می‌توان میزان تفاوت افراد با یکدیگر را در موضوع تشخیص هویت سنجید و بین این امور و سایر ویژگی‌های آنان روابط هم‌بستگی برقرار کرد.

ب. دیدگاه تعامل‌گرایان فرایندی

هربرت بلومر، از جامعه‌شناسان مکتب شیکاگو، شخصیت برجسته تعامل‌گرایان فرایندی محسوب می‌شود. وی کار کان را از ظرایف و دقایق بی‌بهره می‌داند و معتقد است کان با ۲۰ گزاره خود نمی‌تواند به اندازه سایر تعامل‌گرایان، روابط و شکل آن‌ها را بررسی کند. تعامل‌گرایان فرایندی بر فرایندهای مذاکره تأکید دارند؛ مذاکره درباره این که افراد چه کسانی هستند. این مذاکره‌ها هستند که زمینه ارائه خود یا مدیریت بیان را مهیا می‌سازند. در نتیجه، هویت‌ها سازه‌های اجتماعی راهبردی‌ای هستند که طی تعامل ایجاد می‌شوند و دارای پیامدهای مادی و اجتماعی‌اند.

مذاکره سازوکارهای تعاملی خاصی را آشکار می‌سازد که طی آن‌ها هویت‌ها ساخته می‌شوند. این سازوکارها نیز همیشه به وسیله سلسله مراتب اجتماعی شکل می‌گیرند. گافمن، به‌عنوان کسی که جامعه‌شناسی مردم‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی را با هم ترکیب می‌کند، چگونگی درگیر شدن سلسله مراتب منزلتی در چرخ‌دنده‌های تعاملی را با جزئیات تشریح کرده است. گافمن زندگی را به‌مثابه صحنه نمایش نقش‌ها می‌داند.

- مطالعات ارنست بوکر[1] و لویس ویرث[2]

مطالعات آن‌ها عمدتاً پیرامون دلایل ایجاد حاشیه‌نشینی در شهرهای ایالت متحده آمریکا انجام گرفته است. اصولاً در چنین مناطقی هویت‌هایی شکل می‌گیرد که جامعه‌گریز بوده و همواره تهدیدی برای امنیت اجتماعی می‌باشند وی در این باره چنین بیان می‌کنند: در مراحل اولیه رشد شهر، این‌گونه مناطق محل سکونت طبقات بالا می‌باشد و منطقه مسکونی مد روز است، با گسترش مناطق تجاری و صنعتی کارخانه‌ها، انبارها و مراکز عمده‌فروشی در همسایگی این محل رشد می‌نماید و آن‌ها که وضع بهتری دارند از مرکز شهر به سمت خارج حرکت نموده و دور از مرکز شهر سکنی می‌گزینند. کارگران کم‌درآمد، که شامل گروه‌های قومی فقیر تازه وارد و گروه‌های نژادی می‌باشند، به این مناطق آمده، ساکنین این نواحی می‌شوند.

بر اساس این نظریه، مناطق صنعتی در امتداد دره رودخانه‌ها، کانال‌های آب و خطوط آهن، از مرکز، به سمت خارج شهر گسترش می‌یابند و سکونتگاه کارگران نیز از این روند تبعیت می‌کند و حتی کارخانه‌هایی در لایه‌های خارجی شهر ایجاد می‌شود. بنابراین بر اساس نظریه قطاعی، بهترین نقاط مسکونی در حلقه خارجی شهر قرار نگرفته و فقط قسمت‌هایی از شهر را می‌پوشاند (زاهدانی، ۱۳۶۹: ۱۴).

ساکنان این گونه مناطق نمی‌توانند خانه‌های مناسبی برای خود فراهم آورند، زیرا بخش خصوصی خانه‌های خویش را به قیمت‌هایی که آنان نمی‌توانند از عهده پرداختنش برآیند، عرضه می‌نماید.

همچنین در امر حاشیه‌نشینی، صاحب‌خانه‌ها، ساکنین و اجتماع، هر سه مقصرند: صاحب‌خانه‌ها به خاطر منفعت‌طلبی‌شان، ساکنین به خاطر فقر و بی‌توجهی و عدم نگهداری صحیح‌شان و اجتماع به علت این که اجازه رشد به مناطق زاغه‌نشین می‌دهد و در از بین بردن آن‌ها کوشش نمی‌کند و دولت را در جهت حفظ استانداردهای اجتماعی یاری نمی‌نماید.

1. Ernest W. Burgess
2. Louis Wirth

- نظریه استعمار

اجرای برنامه‌های نواستعماری در کشورهای در حال توسعه زیر عنوان برنامه‌های توسعه در راستای شکست ساختار اجتماعی و اقتصادی سنتی این گونه کشورها عمل کرده و به همراه خود، پدیدهٔ حاشیه‌نشینی را به ارمغان آورد (نقیب‌السادات و همکاران،۱۳۹۱: ۸۹).

دلیل آن این است که مناطق صنعتی فعال به‌عنوان قطب‌های جاذب جمعیت، به فراخوانی نیروی کار از نقاط مختلف کشور خویش و یا دیگر کشورهای جهان پرداخته و مازاد جذب‌نشدهٔ این نیروها را در سکونتگاه‌هایی نامناسب و یا سرپناه‌هایی سرهم‌بندی شده در نقاطی بخصوص از شهر گرد هم آوردند و در این راستا حاشیه‌نشینی چهرهٔ خویش را آشکار ساخت (نقیب السادات و همکاران، ۱۳۹۱: ۹۰).

روش‌شناسی

یکی از اصلی‌ترین تقسیم‌بندی‌های کلان پژوهش‌ها تقسیم آن به پژوهش‌های کیفی و کمّی و یا ترکیبی است که این تقسیم‌بندی در کل فرایند طرح پژوهش از جمله روش‌ها تأثیر زیادی دارد. در پژوهش حاضر نوع پژوهش در مرحله پیش‌راند به دلیل مصاحبه با خبرگان کیفی و در مرحله تجزیه و تحلیل داده‌ها و پرسش‌نامه کمّی و به‌طور کلی ترکیبی می‌باشد. روش کار در این پژوهش دو محور داشته است: روش کیفی میدانی و روش کمّی.

- روش کیفی میدانی

این مرحله بر اساس مصاحبه‌های تفصیلی هدایت‌شده و نیمه هدایت‌شده و تشکیل گروه‌های بحث متمرکز در کارگروه اقوام استانداری فارس، اساتید دانشگاه شیراز و همچنین اساتید دانشگاه امنیت ملی واحد شیراز و تحقیق اسنادی شامل مطالعه اسناد رسمی و غیررسمی درباره موضوع مورد مطالعه به‌ویژه آثار مکتوب تاریخی و پژوهش‌های جدید و برنامه‌های توسعه، انجام شده است.

لازم به ذکر است که در بخش مطالعات کیفی با توجه به نبود آمار دقیق و اصولاً هرگونه آماری درباره جمعیت‌های قومی موجود، گاهی باید از اسناد غیرمستقیم استفاده می‌شد و تا حدی بر تخمین‌ها تکیه زده شده است. این امر در مورد سایر کشورها و پرسش از آن که در سرشماری ارقام قومی به حساب بیایند (مثلاً سرشماری‌های امریکا) نیز به همین گونه بوده است.

- روش کمّی

این بخش به صورت تهیه پرسش‌نامه و تجزیه و تحلیل آماری داده‌ها انجام شده است. به منظور تجزیه و تحلیل داده‌ها از شاخص‌های آماری فراوانی، درصد، میانگین، انحراف معیار و غیره در قالب نمودار و جدول استفاده شد برای تحقق از نرم‌افزار اکسل و spss به منظور جمع‌آوری داده‌ها و

ساخت بانک اطلاعات مرتبط با تحقیق کمک گرفته شد. در سطح آمار استنباطی نیز با استفاده از نرم‌افزار spss و با آزمون t استیودنت و مقایسه میانگین‌ها و همچنین شاخص رگرسیون به منظور تعیین ارتباط بین بخش‌های گوناگون مورد مطالعه استفاده گردید که نمودارهای آن‌ها در نتایج قابل مشاهده است.

با عنایت به سؤالات مطرح‌شده در پرسش‌نامه پنج بخش مختلف تعیین و بررسی گردید. در بخش اول، سؤالات مخصوص اقوام اختصاصاً نظر پاسخ‌دهندگان را در حوزه اقوام و تعامل بین‌قومی و تعلقات قومی آن‌ها بررسی می‌نماید. بخش دوم امنیت اجتماعی و نظرات پاسخ‌دهندگان را در این باره بررسی می‌نماید. در بخش سوم نظر پاسخ‌دهندگان در مورد امنیت اقتصادی در جامعه و همچنین بخش چهارم امنیت سیاسی را بررسی کرده و در انتها نظر پاسخ‌دهندگان در مورد امنیت انتظامی را در بخش پنجم بررسی می‌نماید.

هر کدام از این بخش‌ها به صورت مجزا با بخش اقوام بررسی و تحلیل و تجزیه گردید و میزان همبستگی بین آن‌ها مشخص شد.

- جامعه آماری پژوهش

جامعه آماری این پژوهش از میان افراد اقوام گوناگون در استان فارس انتخاب شد. در مجموع برای ۱۰۸۰ نفر پرسش‌نامه‌ای با ۳۰ سؤال تهیه گردید و پاسخ‌ها به منظور دستیابی به نتایجی در جهت سنجش تعاملات بین قومی بر امنیت اجتماعی استان فارس به داوطلبان داده شد و در نهایت تجزیه و تحلیل پاسخ‌ها توسط محقق، رابطه بین میزان تعلق هویتی قومی و امنیت اجتماعی مطالعه شد.

یافته‌های پژوهش

- نتایج حاصل از پژوهش کیفی

الف) تأثیر تنوع هویتی اقوام در استان فارس بر امنیت اجتماعی چیست؟

تنوع هویتی اقوام موجود در استان فارس فرصت‌ها و تهدیدهایی از لحاظ امنیت اجتماعی در اختیار حاکمیت قرار می‌دهد که از یک سو با مطالعه و برنامه‌ریزی می‌توان از تهدیدها کاست و از سوی دیگر از ظرفیت بالای موجود در این منطقه به نفع ارتقاء امنیت اجتماعی در کل کشور استفاده کرد. *تعامل همگرا* بین اقوام باعث افزایش امنیت اجتماعی می‌شود و تعامل واگرا بین اقوام باعث کاهش امنیت اجتماعی می‌شود. واگرایی اقوام در استان نسبت به حاکمیت می‌تواند باعث تهدید امنیت اجتماعی و تهدید سرمایه اجتماعی گردد.

با توجه به بررسی‌ها و تحقیقات صورت گرفته در این پژوهش مشخص می‌گردد که اقوام ساکن در استان فارس دارای هم‌گرایی نسبی خوبی بوده و این هم‌گرایی باعث شده که علی‌رغم تنوع بالای

قومیت‌های ساکن در استان، امنیت اجتماعی دچار خدشه نگردد و مناسبات اجتماعی به صورت نرم و با آرامشی نسبی در مسیر خود ادامه پیدا کند.

ب) ساختار قومیتی و جمعیتی در استان فارس دارای چه ویژگی‌هایی است؟

ساختار جمعیتی و قومیتی در استان به گونه‌ای است که تفاوت‌های بسیاری در بین مناطق مختلف به وجود می‌آورد. بخشی از نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی نیز معلول ویژگی‌های جغرافیایی مناطقی است که از مواهب طبیعی کم‌بهره‌اند. در این شرایط تنوع قومی و علایق ویژه اقوام به زادگاه و تاریخ و فرهنگ بومی و محلی آنان زندگی دشوار در مناطق گرم و خشک و کم‌باران یا کوهستانی، سرد و صعب‌العبور را برای ساکنین این مناطق قابل تحمل می‌کند. شاید از این نظر تنوع و تعدد قومی موهبتی است که به توزیع فضایی جمیعت در پهنه سرزمین منجر گردیده و پاره‌ای دیگر از نیازهای کشور از جمله امکان بهره‌وری از مناطقی که شرایط زندگی دشوار است را فراهم و حتی دفاع سرزمینی از این مناطق را امکان‌پذیر می‌سازد.

به نظر می‌رسد مهم‌ترین ویژگی ساختار جمعیتی و قومیتی استان فارس، مقاوم بودن در برابر ناملایمات و سختی‌ها از یک سو و تعلق خاطر شدید داشتن مردمان اقوام به زادگاه و همچنین آداب و سنن گذشته می‌باشد که این عوامل باعث شده به نوعی وحدت با وجود کثرت، در استان دست پیدا کنیم.

ج) شاخصه‌های امنیت اجتماعی در استان فارس چه می‌باشد؟

امنیت اجتماعی وابستگی بسیار شدیدی به سرمایه اجتماعی دارد. مفهوم سرمایه اجتماعی دارای سه مؤلفه مهم انسجام اجتماعی، اعتماد اجتماعی و مشارکت اجتماعی است که خود هم معلول و هم گسترش‌دهنده این سه مؤلفه است. در جمع‌بندی از وضعیت سرمایه اجتماعی و به طبع آن امنیت اجتماعی در استان فارس، قابل ذکر است که اعتماد در شبکه روابط شخصی بالاتر از اعتماد به نهادها است. همچنین سطح مشارکت در رویدادهای انتخاباتی بالا اما مشارکت در اجتماعات، شوراها و انجمن‌ها پایین است. علاوه بر این حمایت‌های خانوادگی و سنتی بالاتر از حمایت‌های سازمانی و نهادهای رسمی ارزیابی می‌شود. بر این اساس می‌توان گفت که سرمایه اجتماعی در روستاها مبتنی بر حمایت‌های سنتی است و چندان سرمایه اجتماعی به صورت مدنی و نهادمند (مبتنی بر اعتماد به نهادها و حمایت نهادها) شکل نگرفته است.

با توجه به بررسی صورت‌گرفته می‌توان گفت سرمایه اجتماعی در استان فارس با محدودیت‌های جدی روبرو است. بررسی و جمع‌بندی مطالعات نشان می‌دهد که استان فارس رتبه ۲۲ را در میان استان‌های کشور از نظر سرمایه اجتماعی دارد. بررسی زیرشاخص‌های مرتبط با سرمایه اجتماعی وضعیت مناسبی را نشان نمی‌دهد. بررسی مشکلات اجتماعی هم بیانگر این است که به‌تدریج بر

دامنه آن‌ها افزوده شده و همین امر بر کاهش سرمایه اجتماعی تأثیر گذاشته است که اگر ادامه پیدا کند به شدت به تخریب سرمایه اجتماعی و عدم شکل‌گیری آن منجر می‌شود.

بررسی سرمایه اجتماعی و مشکلات اجتماعی این موضوع مشخص شد که سرمایه اجتماعی درون‌گروهی در بین مردم قوی می‌باشد و این نکته می‌تواند مبنایی برای تقویت سرمایه اجتماعی باشد. جوان بودن جمعیت و پتانسیل موجود در جوانان امتیازی است که اگر به‌طور اصولی با آن برخورد شود به تقویت سرمایه اجتماعی کمک می‌کند. استان فارس به لحاظ برخی شاخص‌ها در سطح کشور در جایگاه مناسبی قرار دارد و همین موضوع می‌تواند زمینه مناسبی را برای به وجود آوردن و تقویت سرمایه اجتماعی فراهم آورد. با این حال تحقیقات و آمار و اطلاعات بیانگر روند رو به نزول سرمایه اجتماعی می‌باشد که می‌تواند باعث کاهش امنیت اجتماعی گردد.

د) چه فرصت‌ها و تهدیدایی توسط اقوام گوناگون استان فارس در عرصه امنیت اجتماعی وجود دارد؟

مهم‌ترین فرصت‌ها و تهدیدات وجود اقوام گوناگون در استان فارس عبارتند از:

الف) نژاد مردم استان فارس؛

ب) زبان و فرهنگ مردم استان فارس؛

ج) آداب و رسوم و سنن اجتماعی مردم استان فارس؛

د) دین و مذهب مردم استان فارس؛

ه) سرزمین مشترک مردم استان فارس؛

و) ویژگی‌های اقتصادی استان فارس؛

هر چند در تحقیق به‌طور مفصل به تأثیر عوامل فوق بر امنیت اجتماعی در استان فارس پرداخته شده است، لیکن مشخص و مبرهن است که هر کدام از شاخصه‌های فوق هم می‌تواند باعث تهدید و هم می‌تواند دارای فرصت برای امنیت اجتماعی در سطح استان باشد. لذا می‌توان نتیجه گرفت که نقش مدیریت کلان و همچنین مدیریت‌های خرد در سمت و سو دادن و تبدیل نمودن آن‌ها به تهدید یا فرصت در جهت تضعیف و یا تقویت امنیت اجتماعی در استان فارس بسیار چشم‌گیر و مؤثر می‌باشد.

- نتایج حاصل از پژوهش کمّی

جدول ۱ – تحلیل نگرش افراد به بخش‌های پنجگانه

	بخش ۱	بخش ۲	بخش ۳	بخش ۴	بخش ۵	نمره کل
میانگین	۲/۳۵	۱/۴۸	۱/۶۵	۱/۴۹	۱/۴۹	۱/۸۲
انحراف معیار	۰/۵۷	۰/۵۷	۰/۶۳	۰/۹۸	۰/۷۳	۰/۵۳
درصد افراد با نگرش مثبت	٪۷۲/۰	٪۲۳/۰	٪۲۸/۰	٪۲۷/۰	٪۲۵/۰	٪۲۷/۵

پرسش‌های بخش پیشین را در قالب ۵ بخش می‌توان بررسی نمود که میانگین امتیاز در دامنه ۰ تا ۴ و انحراف معیار آن در جدول بالا درج شده است. از آنجا که امتیاز بیشتر به معنی نگرش مثبت بیشتر (پاسخ‌های موافق بیشتر) به بخش‌ها می‌باشد، می‌توان ادعا نمود که بیشترین امتیاز مربوط به بخش اول و کم‌ترین امتیاز مربوط به بخش چهارم می‌باشد. و قابل ذکر است که به جز بخش اول هر چهار بخش باقی‌مانده امتیاز کمتر از ۲ (نگرش منفی) دریافت کرده‌اند؛ به نحوی که حتی امتیاز کل نیز منفی بوده است. در مجموع ۷۲ درصد افراد در بخش اول نگرش موافق و تنها ۲۰ درصد افراد در بخش دوم نگرش موافق داشته‌اند. در نمره کل نیز ۲۷/۵ درصد افراد بیشتر موافق نبوده‌اند.

جدول ۲- ضریب همبستگی بخش‌های پنج‌گانه نسبت به همدیگر

	Sub1	Sub2	Sub3	Sub4	Sub5	Total
Sub1		۰/۷۰۴	۰/۴۷۴	۰/۷۳۸	۰/۵۱۶	۰/۸۷۵
Sub2	۰/۷۰۴		۰/۶۷۵	۰/۸۱۷	۰/۸۴۴	۰/۹۶۰
Sub3	۰/۴۷۴	۰/۶۷۵		۰/۳۳۲	۰/۷۳۰	۰/۶۴۷
Sub4	۰/۷۳۸	۰/۸۱۷	۰/۳۳۲		۰/۵۱۶	۰/۸۴۹
Sub5	۰/۵۱۶	۰/۸۴۴	۰/۷۳۰	۰/۵۱۶		۰/۷۸۰
Total	۰/۸۷۵	۰/۹۶۰	۰/۶۴۷	۰/۸۴۹	۰/۷۸۰	

با کمک ضریب همبستگی رابطه بین تک‌تک بخش‌ها با یکدیگر مشخص و در جدول بالا نمایش داده شده است. بخش اول بیشترین ارتباط را با بخش چهارم داشت. بخش دوم و سوم بیشترین ارتباط را با بخش پنجم داشتند. بخش پنجم نیز بیشترین ارتباط را با بخش دوم داشت. نمره کل نیز بیشترین رابطه را با بخش دوم داشت.

بحث و نتیجه‌گیری

اهمیت مسألهٔ قومیت در جوامع با تنوع نژادی و فرهنگی به حدی است که می‌تواند امنیت اجتماعی جوامع را تهدید و یا تضمین نماید. با توجه به این که دولت‌ها به منظور ادامهٔ حاکمیت خود به دنبال امنیت اجتماعی و به طبع آن امنیت ملی هستند، بنابراین موفقیت آن‌ها تا حد زیادی به روش‌ها و نحوهٔ ایجاد انسجام و تعامل اجتماعی بستگی دارد که در مقابل قومیت‌ها اتخاذ می‌کنند. سیاست‌های متخذه از سوی دولت‌ها، تأثیر غیرقابل انکاری بر مدیریت ناآرامی‌های قومی و تضمین امنیت ملی دارند.

با توجه به نتایج به دست آمده از تحقیق فوق با هر دو روش کیفی و کمّی به نظر می‌رسد که علی‌رغم این که انسجام بسیار شدیدی در بین اقوام و در درون قومیت‌ها وجود دارد و به‌طور کلی

حدود ۷۰ درصد از افراد مورد مطالعه هویت قومی خویش را مغتنم می‌شمارند، لیکن احساس امنیت اجتماعی و به‌ویژه احساس امنیت انتظامی به صورت اخص در افراد پایین می‌باشد.

می‌توان گفت گرایش افراد به فرهنگ، زبان و مذهب، امری طبیعی و برخاسته از هویت و روح انسانی است. گرایش به حفظ میراث گذشتگان و وفاداری بر نیات و مقاصد قومی و گروهی و اتخاذ قوم‌مداری در مقابل دیگرانی که ممکن است تهدیدکننده منافع قومی باشند، امری قابل درک است. اما ملیتی که از قومیت‌های متنوع برخوردار است، می‌تواند این تنوع را به تفاهم تبدیل نموده و در جهت تأمین منافع ملی ازآن بهره گیرد. بنابراین و جود قومیت‌های گوناگون در داخل یک کشور به معنی وجود منازعه قومی نیست، بلکه این دولت است که می‌تواند روابط قومی با اشکال گوناگونی از همزیستی مسالمت‌آمیز را برگزیند.

دولت به‌عنوان نهاد انتظام‌بخش بر چگونگی اظهار قومیت تأثیر زیادی دارد، اما صرف ایجاد ارتباط و مناسبات فرهنگی میان مناطق قومی و افزایش تماس گروه‌های قومی، باعث وحدت قومی نمی‌شود. این امر ممکن است حتی به منازعه قومی منجر شود. دولت‌ها باید ضمن اتخاذ راهکارهایی در جهت افزایش مناسبات قومیت‌ها و تقویت و حمایت جدی از آنان و توجه یکسان و بدون تبعیض به‌ویژه در اختصاص منابع و پست‌های حکومتی، از توسعهٔ نابرابر مناطق مختلف کشور جلوگیری نمایند.

احساس هویت اجتماعی، زبان، تربیت، مذهب، هنر و علوم از ویژگی‌های فرهنگ ملی است و موجب گسترش ناسیونالیسم می‌گردد. در شرایط ناگهانی جهان مدرن، مردم به نزدیک‌ترین فرهنگ اجتماعی و قومی در رویارویی با محرومیت در سیاست و منافع اقتصادی روی می‌آورند. این امر بازگشت به شیوهٔ قدیمی نیست، بلکه شیوهٔ بسیار مدرنی برای حفاظت از منافع گروهی و شخصی است. در سیاست انتظارات و توانایی‌های مردم تغییر می‌یابند و ناسیونالیسم نتیجهٔ این میزان تغییر است.

بیشتر کشورها برای کاهش منازعات قومی ناشی از تفاوت‌های اقتصادی بین گروه‌ها، سیاست‌های ترجیهی یا اقدام مثبت اتخاذ کرده‌اند. این سیاست‌ها به نفع گروه‌های محروم اتخاذ می‌شود و در واقع برای جبران محرومیت‌ها و تبعیض‌های منفی است که در گذشته گروه‌های قومی با آن روبرو بوده‌اند. اختصاص سهمیه‌هایی در دانشگاه، استفاده از مترجم و وکیل در دادگاه، اختصاص وجوهی به انجمن‌های قومی، سهمیه در استخدام، تسهیلات و وام بانکی، اعطای زمین و غیرهاز این دسته راهکارها هستند.

اگر دولت‌ها موفق به تعریف مجدد از روابط میان گروه‌های اجتماعی مبتنی بر همزیستی مسالمت‌آمیز و برابری نگردند، تنش‌های موجود همچنان به صورت یک مشکل دائمی در حیات سیاسی باقی خواهد ماند. تحقق این امر منوط به همه‌جانبه نگری و پرهیز از بخشی‌نگری، مشارکت دادن گروهای قومی در قدرت و بخش‌های سیاسی اجتماعی و فرهنگی کشور است.

پیشنهادهای اجرایی

با بهره‌گیری از نتایج حاصل از تجزیه و تحلیل بررسی نقش هویتی اقوام استان فارس در امنیت اجتماعی، برخی از راهکارهای بهره‌گیری از پتانسیل قومیت‌ها برای تقویت و انسجام اجتماعی، هم‌گرایی و ضریب امنیت اجتماعی به شرح زیرند:

۱- دولت‌ها، در تئوری و در عمل، اقلیت‌های قومی را به‌عنوان سرمایهٔ اجتماعی در حفظ انسجام و امنیت عمومی تلقی نمایند.

۲- اکثریت حاکم با شیوهٔ تعامل، گفتگو و تسهیل ارتقاء فرهنگی اجتماعی قومیت‌ها، منافع ملی و استانی جامعه را مد نظر قرار دهند.

۳- دولت با اتخاذ سیاست تکثرگرایی برابرطلب و بدون تبعیض فرهنگی اجتماعی به نفع مناطق و نواحی قومی عمل کند.

۴- تکثرگرایی فرهنگی به‌عنوان یکی از راهکارهای کاهش تنش‌های قومی و تأمین‌کنندهٔ منافع و حاکمیت در سطح استان فارس مطرح باشد.

۵- تلاش در جهت محرومیت‌زدایی بخش‌های زیرساختی استان فارس با اتخاذ شیوه‌های علمی نخبگان حسابگر و عقلانی گروه اقلیت.

۶- جلوگیری از تقابل میان گروه‌های اقلیت مذهبی و پررنگ نمودن مشترکات دینی، فرهنگی و اجتماعی نهادهای فرهنگی استان فارس.

۷- مشارکت اقلیت‌ها در بخش‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، توازون میان اقوام و قومیت‌ها و تعدیل گروه‌گرایی در استان فارس.

۸- ارج نهادن به نخبگان قومی استان فارس به‌عنوان راهبر جنبش‌های قومی و توجه به نقش تعدیل‌کنندهٔ آن‌ها به‌ویژه این که اقلیت‌ها از ایدهٔ سیاسی نخبگان خود به شدت حمایت می‌کنند.

۹- پرهیز از تمرکزگرایی و استفاده از نخبگان اقلیت‌ها در مناصب دولتی، توجه به شیوهٔ اعطای مسئولیت‌ها در قلمرو گروه قومی و پرهیز از تحمیل مدیریت‌ها و نمایندگی اقلیت‌های دیگر به آنان.

استان فارس، همیشه محل آمد و شد گروه‌های قومی مختلف از نقاط دیگر ایران بوده است. فارس را باید موزاییکی از اقوام گوناگون –چه دارای ریشه‌های مشترک قومی و چه بدون هرگونه وجه اشتراک- دانست. این اقوام از دیرزمان در آرامش و آشتی به سر می‌برده‌اند و در ارتباط تنگاتنگ با هم بوده‌اند. به همین جهت می‌توان صرف نظر از ویژگی‌های قومی، به یک فرهنگ و آگاهی ملی که بی‌گمان حاصل گفتگو و همبستگی میان اقوام ساکن در استان فارس بوده، باور داشت.

به هر جهت امروزه که زمینه ایجاد دولت ملی و رشد آگاهی ملی و مردمی در طول یک صد و پنجاه سال اخیر فراهم شده، و از سوی دیگر، عصر جهانی شدن نیز الزامات ویژه خود را (از قبیل برجسته شدن نقش فرهنگ‌های قومی در سطح ملی و جهانی) بر ما تحمیل می‌کند؛ شایسته است تا در بنیان‌ها و راهکارهای فرهنگی – سیاسی اقوام، به‌ویژه در سطح ملی بیندیشیم.

منابع

ابوطالبی، علی (۱۳۷۸). حقوق اقلیت‌ها و همگرایی. ترجمه: علی کریمی. *فصل‌نامه مطالعات ملی*. شماره ۳۲، زمستان و بهار.

احمدی، حمید (۱۳۸۸). *بنیادهای هویت ملی ایرانی*. پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

احمدی‌پور، زهرا، حیدری موصلو، طهمورث و حیدری موصلو، طیبه (۱۳۸۹). تحلیل قومیت و هویت قومی در ایران؛ جهت امنیت پایدار. *انتظام اجتماعی*، سال دوم، شماره ۱، صفحات ۶۲-۳۵.

اخباری، محمد و ذوالفقاری، حسین (۱۳۸۸). تحلیل ژئوپلیتیکی قومیت در ایران با تأکید بر فرصت‌آفرینی یا چالش‌زایی. *فصل‌نامه ژئوپلیتیک*، دوره۵، شماره ۳، صفحات ۶۹-۴۵.

اخوان مفرد، حمیدرضا، هندیانی، عبداله و زینال‌نژاد، حسن (۱۳۸۷). بررسی راه‌های هم‌گرایی قومیتی با تأکید بر اقوام ترک و کرد در شهرستان ماکو. *مطالعات مدیریت انتظامی*، دوره ۳، شماره ۴، صفحات ۴۱۵-۳۹۹.

ازکیا، مصطفی و غفاری، غلامرضا (۱۳۸۰). بررسی رابطهٔ بین انسجام اجتماعی و مشارکت اجتماعی سازمان. یافتهٔ روستاییان در نواحی روستایی شهر کاشان. *فصل‌نامهٔ اقتصاد کشاورزی و توسعه*، سال نهم، ش ۳۶. صص ۲۰۵-۱۷۵.

افضلی، رسول و ضرغامی، برزین (۱۳۸۸). تحلیل بنیادهای پایدار هم‌گرایی و متغیرهای اعتباری تهدید قومی. *پژوهش‌های جغرافیای انسانی*، دوره ۷۰، شماره ۷۰، صفحات ۹۰-۷۷.

برتون، رولان (۱۳۸۰). *قوم‌شناسی سیاسی*. ترجمه: ناصر فکوهی، تهران: نشر نی.

برگر، پترول، و لوکمان، توماس (۱۳۷۵). *ساخت اجتماعی واقعیت*. فریبرز مجیدی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ اول، ص۲۳۶-۲۳۷.

بنی هاشمی، میرقاسم (۱۳۸۲). شأن قومیت و ناسیونالیسم قومی در مطالعات امنیت ملی. *مطالعات راهبردی*، دوره ۶، شماره ۲۱، صفحات ۶۶۸-۶۶۱.

تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۶). *مدخلی بر مفاهیم و دکترین‌های امنیت ملی*. مجموعه مقالات همایش توسعه و امنیت عمومی، وزارت کشور.

تقوایی، مسعود و قنبری، سیروس (۱۳۷۱). عدالت، اشتغال و امنیت اجتماعی. *اطلاعات سیاسی اقتصادی* شماره ۳۱.

توسلی، غلامعباس و قاسمی، یارمحمد (۱۳۸۱). مناسبات قومی و رابطه آن با تحول هویت جمعی (نمونه مطالعه: ایلام). *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره ۴، شماره ۴، صفحات ۲۵-۳.

جنکینز، ریچارد (۱۳۸۱). *هویت اجتماعی*. تورج یاراحمدی. شیرازه،ص۵.

چکیده مطالعات آمایش استان فارس (۱۳۹۷).

زاهدانی، سید سعید (۱۳۶۹). رابطه فرد و جامعه: مقایسه دو دیدگاه. *مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*، شماره ۱۰.

صالحی امیری، سیدرضا (۱۳۸۵). *مدیریت مناعه قومی در ایران*. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.

قدسی، امیر (۱۳۸۹). جایگاه اقوام در سازمان‌دهی سیاسی فضا. *فصل‌نامهٔ انسان و فضای جغرافیایی*، دانشکدهٔ جغرافیای دانشگاه تهران، شماره سوم.

مؤذن جامی، محمدهادی (۱۳۷۸). نگاهی به آسیب‌شناسی امنیت ملی. *فصل‌نامه مطالعات دفاعی استراتژیک*، سال یکم، شمارهٔ ۱.

نقیب السادات، سیدرضا، حیات مقدم، امیر و قدسی، امیر (۱۳۹۱). بررسی نقش و جایگاه اقوام در ساختار دفاعی کشور. *فصل‌نامه راهبرد دفاعی*، سال دهم، شمارهٔ ۴۰، صفحات ۹۸-۷۳.

نویدنیا، منیژه (۱۳۸۲). *گفتمانی پیرامون امنیت اجتماعی*. چکیده مقالات همایش امنیت اجتماعی. تهران: معاونت اجتماعی ناجا.

هرمزیزاده، محمدعلی (۱۳۸۸). (عوامل مؤثر بر انسجام ملی). *فصل‌نامهٔ مطالعات بسیج*، سال دوازدهم، شمارهٔ ۴۲، ص۵۳-۳۰.

یوسفی، علی (۱۳۸۰). طبقه‌بندی اجتماعی اقوام در ایران. *مطالعات امنیت ملی*، دوره سوم، شماره ۹، صفحات ۲۱۳- ۲۰۱.

Castells, M. (1997). The Power of ldentity. Oxford: Blackwell.

Jenkins, R. (1996). Social Identity. London: Roatledge.

Lawer, S. (2008). Identity: Sociological Perspectives. Cambridge: Policy Press.

Tajfel, H. (1978*). Differentiation Between Social Groups*. London: Academic.

ایران مردمان مسلمان؛ از هویت دینی تا ارزش‌های ملی

سید محمدعلی هاشمی[1]

چکیده

«هویت دینی»، یکی از مهم‌ترین مصادیق و انواع هویت است. در کنار «هویت دینی»، «هویت ملی»، نیز از جمله ساحات هویت است. هویت‌های متفاوت و مختلف برون‌دادهای کنش‌گرایانه مختلفی و حتی متضادی را اقتضا دارند. در مواردی اقتضای کنش‌های مبتنی بر هویت ملی با کنش‌های دارای منشأ هویت مذهبی دارای تقابل است. این مسأله به دوگانه هویت دینی با ملی دامن می‌زند. مواجهه ایران‌مردمان در میان کنش الزامات رفتاری مبتنی بر هویت دینی و ملی در پژوهشی مبتنی بر تحلیل محتوای دینی، مسأله این پژوهش است. بر اساس برون‌دادهای این پژوهش آموزه‌های دینی ضمن نفی ناسیونالیسم منفی مبتنی بر نژادپرستی، مفهوم وطن به‌عنوان دال مرکزی هویت ملی را نیز شناسایی کرده است. چنان که پذیرش اسلام جهان‌شهر به‌عنوان هسته سخت پروژه فکری نویسنده در خوانش عصری اسلام، به هیچ وجه با ناسیونالیسم منفی همسو نیست و آن را نفی می‌کند. در این میان هرچند فهم از الزامات و ایجابات کنش‌های همسو با هویت دینی و ملی در سطحی نسبی است ولی در میان‌کنش و تزاحم الزامات این دو هویت، درک عقل به‌عنوان تنها سنجه واجد حجیت در کنش انسانی، معیار رجحان یکی از طرفین تزاحم است.

واژگان کلیدی: اسلام و اندیشه سیاسی، اسلام جهان‌شهر، هویت دینی، هویت ملی و ناسیونالیسم ایرانی.

مقدمه

«هویت» نوعی تلقی از «خود» بر پایه خود آگاهی فردی و جمعی است که ضمن معرفی «فرد» یا «جامعه» به نوعی مبین وجه تمایز «فرد» یا «جامعه» با دیگر افراد و جوامع نیز هست. توضیح آن که «هویت»، مفهوم واژه‌ای است با ریشه عربی که در زبان فارسی به معنای صفت جوهری، ذات، هستی و وجوه منسوب به شی و شخص (عمید، ۱۳۶۵: ۲۴۶) و نوعی تشخص است (دهخدا، ۱۳۷۷،

۱. استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه شیراز. mohammadalihashemi@shirazu.ac.ir

ذیل واژه). «هویت»، در این فضا به آنچه گفته می‌شود که موجب شناسایی کسی و یا چیزی می‌شود (مشیری، ۱۳۶۹: ۱۷۷). دانشیان جامعه‌شناسی، «هویت» را به معنی چه کسی بودن و حس شناساندن خود که موجب برانگیختن مجموعه ای از عناصر فرهنگی و تاریخی در فرد یا گروه انسانی، می‌شود، می‌دانند (کلانتری و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۴۵ و ۱۲۵؛ روحانی، ۱۳۹۰: ۴۰-۹) براین اساس «هویت به‌مثابه شالوده و سازه اجتماعی است که در فرایند شالوده‌ریزی یا سازه‌گرایی اجتماعی به وجود می‌آید و با تکیه بر حافظه جمعی و تمامی منابع معرفتی، با در نظر گرفتن ساختار عینی اجتماعی در طول زمان به‌طور مجدد باز تعریف می‌شود» (چیت‌سازقمی، ۱۳۸۳: ۱۹۲). لازم به توضیح است که «هویت»، مفهومی با گستره‌ای کلان است که در هویت‌های فردی، جمعی، گروهی، ملی، فراملی و دینی نمود پیدا می‌کند. در این میان ترکیب واژه «هویت دینی» که برون‌داد دو مفهوم واژه دین و هویت است، یکی از مهم‌ترین مصادیق و انواع هویت است. توضیح آن که تعریف دین و بیان چیستی دین در تعریفی جامع که پوشش‌دهنده همه مصادیق دین باشد، مشکل و شاید ناممکن باشد. البته در زمینه تعریف دین تعاریف متفاوت و گوناگونی با رویکردهای مختلف وجود دارد (شجاعی زند، ۱۳۸۸: ۲۴۳ – ۱۹۶). در کیفیت و چگونگی تعریف دین مسلک‌ها و اندیشه‌های مختلفی وجود دارد؛ برخی معتقدند که دین را نمی‌شود تعریف کرد؛ بر این اساس بایسته است که فقط به تبیین دین پرداخت و توضیح داد که مراد ما از کاربرد واژه دین چیست. برخی نیز دین را به مصداق تعریف می‌کنند؛ مثل دین اسلام، یهودیت و مسیحیت. چنان که برخی دست به تعریف مفهومی می‌زنند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۸؛ سلیمانی، ۱۳۸۷: ۲۳ – ۲۲). با این وجود شاید بشود این تعریف را که «دین مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال و احساسات فردی و جمعی است که حول مفهوم حقیقت غایی سامان پیدا می‌کند» (مایکل پترسون و دیگران: ۲۰) به‌عنوان چیزی که مبین مشترکات حداقلی ادیان است، به نوعی و با تسامح تعریفی مناسب از دین پنداشت. با این توضیح «هویت دینی»، نوعی از شناخت و معرفت بر پایه اعتقادات است که گستره‌ای گسترده از هنجارهای ارزش‌گرایانه، احساسات، نمادهای فردی و اجتماعی را بر گرد مفهوم حقیقت غایی سازمان‌دهی می‌کند. هویت دینی موجبات کنش‌های متفاوتی را ساحت‌های درون فرقه‌ای و فرافرقه‌ای در دو بعد انسجام و تمایزات فرقه‌ای به وجود می‌آورد.

در کنار «هویت دینی»، «هویت ملی»، نیز از جمله ساحات هویت است. «هویت ملی به معنای احساس تعلق و وفاداری به عناصر و نمادهای مشترک در اجتماع ملی (جامعه کل) و در میان مرزهای تعریف‌شده سیاسی است. مهم‌ترین عناصر و نمادهای ملی که سبب شناسایی و تمایز می‌شوند، عبارتند از: سرزمین، دین و آئین، آداب و مناسک، تاریخ، زبان و ادبیات، مردم و دولت» (یوسفی، ۱۳۸۰: ۱۷). با این توضیح لازم به تذکر است که از آنجا که هویت ضمن تأثیر بر اندیشه فرد، رفتار و کنش‌های او را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد، هویت مبنا و منشأ رفتارها و کنش‌های هویتی است. بر این اساس کنش‌ها و رفتارهای هویتی، به رفتاری گفته می‌شود که ویژگی هویتی

شخص رفتارکننده را نشان دهد. چنان‌که انجام مناسک[۱] مذهبی، بارزترین نشان وجود هویت مذهبی و دینی شخص کنش‌گر دارای هویت مذهبی و دینی است. در همین راستا هویت‌های متفاوت و مختلف برون‌دادهای کنش‌گرایانه مختلفی و حتی متضادی را اقتضا دارند. چنان‌که در مواردی اقتضای کنش‌های مبتنی بر هویت ملی با کنش‌های دارای منشأ هویت مذهبی دارای تقابل است. حال سؤال اینجاست که ایرانیان مسلمان در تقابل بین اقتضائات هویت دینی با ارزش‌های ملی، مجوز ترجیح را در کدام جانب دارا هستند؟ به بیانی آیا باید خود را ایرانی مسلمان بداند، یا مسلمان ایرانی؟ به بیانی دیگر این فرد مسلمان باید چه نگاهی به ملیت خود داشته باشد؟ آیا ملیت در درجه اول اهمیت است یا دین و مسلکش؟ در هنگام تعارض و تزاحم تکالیفی که هر کدام از دین و ملیت برای ایشان ایجاد می‌کند، وظیفه‌اش چیست؟ در دو مبحث «آموزه‌های اسلامی و مسأله ملی‌گرایی یا ناسیونالیسم» و «شناسایی مفهوم وطن در آموزه‌های اسلامی»، به بررسی مسائلی پرداخته می‌شود که در مجموع پاسخی به این پرسش‌ها است.

الف) آموزه‌های اسلامی و مسأله ملی‌گرایی یا ناسیونالیسم[۲]

ناسیونالیسم و دلبستگی ملی، ناسیونالیسم یا ملی‌گرایی از لغت ناسیون (Nation) به معنای ملت از زبان فرانسه گرفته شده است. ناسیونالیسم یا ملت‌باوری، نوعی آگاهی جمعی است؛ یعنی آگاهی تعلق به ملت. این آگاهی را آگاهی ملی می‌خوانند. آگاهی ملی اغلب پدیدآورنده حس وفاداری و شور و دلبستگی افراد به عناصر ملیت و نمادهای آن و گاه موجب بزرگداشتِ مبالغه‌آمیز از آن‌ها و اعتقاد به برتری این مظاهر بر مظاهر ملی دیگر ملت‌ها می‌شود. از آنجا که هر ملت دارای سرزمین خاص است، وفاداری به خاک و فداکاری برای پاسداری از آن و بزرگداشت آن از پایه‌های ملت‌باوری است. ناسیونالیسم نوعی ایدئولوژی است که دولت ملی را در عالی‌ترین شکلِ سازمان سیاسی می‌داند، و مبارزه ملت‌باورانه (ناسیونالیستی) بر ضد چیرگی یا تاخت‌وتاز بیگانه برای به وجود آوردن یا پاسداری از چنین دولتی است. با این توضیح بنیاد اندیشه و انگاره ناسیونالیسم بر اصالت دادن به ارزش‌های ملی و نژادی است (طلوعی، ۱۳۷۲: ۸۷۲؛ آقا بخشی، ۱۳۷۴: ۲۱۹؛ آشوری، ۱۳۷۳: ۳۲۹). در مقابل، اسلام دارای اندیشه جهان‌وطنی بر مبنای ملاک بودنِ تقوا و با گفتمان فرا ناسیونالیسم است. ارنست گلنر، پروفسور دانشگاه کمبریج، در کتاب ناسیونالیسم توضیح می‌دهد که در غرب همگون‌سازی فرهنگی و غلبه فرهنگ عالیه یا روح ملی عمدتاً در قالب ناسیونالیسم متجلی شد و دین و تشکیلات

---

۱. «مِناسک» جمع المَنْسِکُ و المَنْسَکُ است. «منسک» با فتح سین، مصدر است و به معنای عبادت و با کسر سین، اسم مکان و زمان است به معنای زمان و مکان عبادت (حمیری، ۱۴۲۰ ه‍ ق، ج۱۰: ۶۵۷۷). مناسک به معنای عبادات یا غایت و هدف عبادات است که امروزه به اعمال و افعال حج به دلیل تنوع و فراوانی این اعمال اطلاق می‌شود (عبدالمنعم، ۱۴۱۹ق، ج۳: ۳۵۸ – ۳۵۷)

2. Nationalism.

دینی تا به آنجا که یاری‌گر روح ملی و ارزش‌های ملی بودند مورد لطف و ستایش قرار گرفتند. در این فضا به هیچ وجه دین به خودی خود و به‌عنوان تجلی وحی متعال و خارجی ارزشمند تلقی نمی‌شد. اما در جهان اسلام وضعیت چنین نبوده و نیست. در این جغرافیا اصول و بنیادهایی که مهم تلقی می‌شوند در آسمان وجود دارند نه در زمین و فرهنگ عالیه یا همان روح ملی نیز تنها ذیل نام «دین »، اعتبار می‌یابد (گلنر، ۱۳۸۸: ۱۰۲- ۱۰۱) بر همین اساس دانشیان مسلمان، با ادبیاتی که هرچند با فضای جهان عرب بیشتر تطابق دارد ولی می‌تواند نشان‌دهنده احتمالات مطرح در زمینه این دویت در گستره جهان اسلام یا مجتمع‌های مسلمانی باشد، چه در اندیشه و چه در رفتار، سعی در حل این دوگانگی داشته‌اند. برخی تلاش کرده‌اند که با نفی تضاد و تعارض تبیین کنند که تعارضی میان قوم‌گرایی عربی و اسلام وجود ندارد، با این توضیح که اسلام به نوعی هویت عربی است (عنایت، ۱۳۸۵: ۳). البته برخی دیگر بر این باورند که هرچند بین هویت اسلامی و عربی تساوی و تساوق نیست ولی تعارضی هم میان اسلام و قوم‌گرایی عربی نمی‌بینند (همان:۲۵۳ -۲۵۴؛ خدوری، ۱۳۶۶: ۱۹۴ - ۲۰۰). در مقابل دیگرانی قوم‌گرایی را متعارض با دین دانسته، خواهان جدایی کامل این دو از یکدیگر می‌باشند. برآیند این انگاره جدایی دین از سیاست در آینده نظام سیاسی عرب است (عنایت، ۱۳۸۵: ۲۵۴). البته برخی نیز با پذیرش تضاد و تعارض، قوم‌گرایی را حرام و غیر شرعی دانسته‌اند. عبدالعزیز بن عبد الله بن باز، در کتاب «نقد القومیة العربیة علی ضوء الإسلام والواقع»، که به نوعی رد ناسیونالیسم است، این اندیشه را طرح کرده و آن را اسلامی می‌داند. مشهور است که بن باز این کتاب را در رد جمال عبد الناصر نوشته است. (ابن باز، ۱۴۱۱)

با این توضیح به نظر می‌رسد که ناسیونالیسم به معنی ملت‌گرایی و برتری نژادی و ملی با آموزه‌های اسلامی ناسازگار است. برخی از ادله و مستنداتی که این رویکرد را مبرهن می‌کند، به شرح زیر است:

۱. دین اسلام اگرچه هویتی را برای پیروان خود ترسیم می‌کند که به نوعی مرزبندی هویتی منجر می‌شود، ولی چنین نیست که دیگران و حتی غیر هم‌کیشان خود را به‌طور مطلق شناسایی نکنند. توضیح آن که دین اسلام و آموزه‌های قرآن نه تنها بر اختلافات تأکید نمی‌کنند، بلکه دیگران را به وحدت و هم‌گرایی در سایه مشترکات فرا می‌خواند؛ «قُلْ یا أَهْلَ اَلْکِتابِ تَعالَوْا إِلی کَلِمَةٍ سَواءٍ بَیْنَنا وَ بَیْنَکُمْ».[1] پیامبر اسلام و قرآن کریم در اوج قدرت به شناسایی دیگر ادیان از جمله یهودیان و مسیحیان اقدام کرده‌اند؛ تعبیر قرآن بالاتر از شناسایی و تصدیق است: «یا أَیُّهَا اَلَّذِینَ أُوتُوا اَلْکِتابَ آمِنُوا بِما نَزَّلْنا مُصَدِّقاً لِما مَعَکُمْ»[2]. در منطق قرآن مردم امتی یگانه بودند که پیامبران نیز برای برای رفع اختلاف آنان آمده‌اند: «کانَ اَلنّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اَللّهُ اَلنَّبِیِّینَ

---

۱. «بگو: ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است». (آل عمران، ۶۴)

۲. «ای کسانی که کتاب (خدا) به شما داده شده! به آنچه (بر پیامبر خود) نازل کردیم - و هماهنگ با نشانه‌هایی است که با شماست- ایمان بیاورید». (نساء، ۴۷)

مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ اَلْكِتابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ اَلنّاسِ فِيمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ».[۱] قرآن کریم اعتقاد به همه پیامبران را از جمله وظایف همه مسلمانان دانسته و بر اعتقاد به آنان تأکید می‌کند: «إِنَّ اَلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللّهِ وَ رُسُلِهِ وَ يُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اَللّهِ وَ رُسُلِهِ وَ يَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَ نَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذلِكَ سَبِيلاً»؛[۲] «وَ اَلَّذِينَ آمَنُوا بِاللّهِ وَ رُسُلِهِ وَ لَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ وَ كانَ اَللّهُ غَفُوراً رَحِيماً»[۳]. این آموزه جنبه‌ای دیگر از شناسایی مردمان و اعتقادات دینی ایشان توسط قرآن کریم و آموزه‌های اسلامی است. چنان که بنابر آموزه‌های قرآنی انسان‌ها همه از یک پدر و مادر هستند و هیچ برتری نژادی قومی و زبانی در جامعه انسانی حاکم نیست: «يا أَيُّهَا اَلنّاسُ إِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثى وَ جَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اَللّهِ أَتْقاكُمْ إِنَّ اَللّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ »[۴].

۲. لازمه پذیرش «ناسیونالیسم»، نفی جهان‌شهری اسلامی است. توضیح آن که مقتضای گزاره‌های قرآنی فراوانی از جمله: «وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلّا كَافَّةً لِلنّاسِ»[۵]، «قُلْ يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً»[۶]، «تَبارَكَ اَلَّذِي نَزَّلَ اَلْفُرْقانَ عَلى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعالَمِينَ نَذِيراً»[۷] و «وَ أُوحِيَ إِلَيَّ هذَا اَلْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ»[۸]. پذیرش جهان شهری اسلامی، بدون تقیید به مرز، نژاد و ملیت خاص و مشخصی است. این مشخصه هویتی رسالت اسلام جهانی به هیچ وجه با ناسیونالیسم همسو نیست و آن را نفی می‌کند.

۳. برآیند و لازمه ناسیونالیسم ایجاد تفرقه و گسست بین مسلمانان است. و هر آنچه که مسلمانان را به چند دستگی و تفرقه بکشاند، نادرست و ناروا و همسو بودن با آن حرام است. چنان که با مقاصد کلان اسلامی نیز در تضاد است؛ چرا که اسلام بر همبستگی اسلامی و انسانی و تعاون بر

---

۱. «مردم [در ابتدای تشکیل اجتماع] گروهی واحد و یک دست بودند [و اختلاف و تضادی در امور زندگی نداشتند]، پس [از پدید آمدن اختلاف و تضاد] خدا پیامبرانی را مژده‌دهنده و بیم‌رسان برانگیخت، و با آنان به درستی و راستی کتاب را نازل کرد، تا میان مردم در آنچه با هم اختلاف داشتند، داوری کند». (بقره، ۲۱۳)

۲. «بی تردید کسانی که به خدا و پیامبرانش کافر می‌شوند و می‌خواهند میان خدا و پیامبرانش [با ایمان آوردن به خدا و کفرورزی به پیامبران] جدایی اندازند، و می‌گویند: به بعضی ایمان می‌آوریم و به برخی کافر می‌شویم و می‌خواهند میان کفر و ایمان راهی [خاص] برگزینند، [سبک مغز و بی شعورند.]». (نساء، ۱۵۰)

۳. «وکسانی که به خدا و پیامبرانش ایمان آوردند و میان هیچ یک از آنان جدایی نینداختند، خدا پاداششان را می‌دهد؛ و خدا همواره بسیار آمرزنده و مهربان است». (نساء، ۱۵۲)

۴. «ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و ملت‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید. بی‌تردید گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شماست. یقیناً خدا دانا و آگاه است». (حجرات، ۱۳)

۵. «و تو را جز به سوی همه مردم نفرستادیم». (سباء، ۲۸)

۶. «بگو: ای مردم! من فرستاده خدا به سوی همه شما هستم». (اعراف، ۱۵۸)

۷. «پاینده و برقرار است خداوندی که قرآن را بر بنده‌اش فرستاد که جهانیان را از مسئولیت‌های‌شان بیم دهد». (انعام، ۱۹)

۸. «این قرآن به من وحی شده تا شما و تمام کسانی را که قرآن به آن‌ها می‌رسد هشدار دهم». (انعام، ۱۹)

خیر و درستی تأکید می‌کند: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِیعًا وَلا تَفَرَّقُوا وَاذْکُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَیْکُمْ إِذْ کُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَیْنَ قُلُوبِکُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَکُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَکُمْ مِنْهَا کَذَلِکَ یُبَیِّنُ اللَّهُ لَکُمْ آیَاتِهِ لَعَلَّکُمْ تَهْتَدُونَ»، «هُوَ الَّذِی أَیَّدَکَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِینَ وَأَلَّفَ بَیْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِی الْأَرْضِ جَمِیعًا مَا أَلَّفْتَ بَیْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَکِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَیْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِیزٌ حَکِیمٌ»، «مُنِیبِینَ إِلَیْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِیمُوا الصَّلاةَ وَلا تَکُونُوا مِنَ الْمُشْرِکِینَ مِنَ الَّذِینَ فَرَّقُوا دِینَهُمْ وَکَانُوا شِیَعًا کُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَیْهِمْ فَرِحُونَ». (ابن باز، ۱۴۱۱)

ب) شناسایی مفهوم وطن در آموزه‌های اسلامی

احادیث در زمینه وطن را به چند دسته می‌تواند تقسیم کرد. برخی از گزاره‌های روایی به محبوبیت مطلق وطن دلالت داشته یا به نوعی وطن را مدح می‌کنند؛ «حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الإیمانِ» (حرّ عاملی، بی‌تا، ج۱: ۱۱؛ عباس قمی، ۱۴۱۴ ق، ج۸: ۵۲۵)، «عُمِّرَتِ الْبُلْدَانُ بِحُبِّ الْأَوْطَانِ»،[۱] «مِنْ کَرَمِ الْمَرْءِ بُکَاؤُهُ عَلَى مَا مَضَى مِنْ زَمَانِهِ وَ حَنِینُهُ إِلَى أَوْطَانِهِ وَ حِفْظُهُ قَدِیمَ إِخْوَانِهِ».[۲]

برخی از گزارش‌های تاریخی و گزاره‌های روایی نیز بر اشتیاق و علاقه پیامبر گرامی اسلام نسبت به وطنشان تأکید می‌کنند: «کَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) یَهْتَمُّ لِعَشَرَةِ أَشْیَاءَ فَآمَنَهُ اللَّهُ مِنْهَا وَ بَشَّرَهُ بِهَا لِفِرَاقِهِ وَطَنَهُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ «إِنَّ الَّذِی فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْآنَ لَرَادُّکَ إِلى مَعادٍ»»،[۳] «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) لِمَکَّةَ مَا أَطْیَبَکِ مِنْ بَلْدَةٍ وَ أَحَبَّکِ إِلَیَّ لَوْ لَا أَنَّ قَوْمَکِ أَخْرَجُونِی مِنْکِ مَا سَکَنْتُ غَیْرَکِ »،[۴] ««لَمَّا أَرَادَ رَسُولُ اللَّه (ص) أَنْ یَنْطَلِقَ إِلَى الْمَدِینَةِ اسْتَلَمَ الْحَجَرَ وَ قَامَ وَسَطَ الْمَسْجِدِ وَ الْتَفَتَ إِلَى الْبَیْتِ فَقَالَ إِنِّی لَأَعْلَمُ مَا وَضَعَ اللَّهُ فِی الْأَرْضِ بَیْتاً أَحَبَّ إِلَیْهِ مِنْکَ وَ مَا فِی الْأَرْضِ بَلَدٌ أَحَبَّ إِلَیْهِ مِنْکَ وَ مَا خَرَجْتُ عَنْکَ رَغْبَةً وَ لَکِنَّ الَّذِینَ کَفَرُوا هُمْ أَخْرَجُونِی»،[۵] «یَا أَبَانُ کَیْفَ تَرَکْتَ أَهْلَ مَکَّةَ؟ فَقَالَ تَرَکْتُهُمْ وَ قَدْ جِیدُوا وَ

---

۱. «شهرها با وطن دوستی آباد می‌گردند.» (حرّانی، ۱۴۰۴ ق: ۲۰۷. مجلسی، ۱۴۰۴، ج۷۵: ۴۵)

۲. «سه چیز از نشانه‌های کرامت انسان است: گریه بر گذشت عمر، اشتیاق و علاقه به وطن و تلاش برای نگهداری دوستان قدیمی است». (همان، ج۷۱: ۲۶۴)

۳. «رسول خدا دربارهٔ ده موضوع نگران و اندیشناک بود و خداوند توانا او را آسوده خاطر ساخته و به اموری بشارت داد: یکی از آن موضوع‌ها دوری آن حضرت از وطنش مکّه بود که خداوند به او وعده بازگشت داد و فرمود: همان خدایی که قرآن را بر تو نازل کرده تو را به زادگاهت باز می‌گرداند». (همان، ج۴۳: ۳۴)

۴. «رسول خدا (ص) خطاب به مکّه فرمودند: در جهان هیچ شهری را مانند تو (مکّه) دوست ندارم و اگر مردم مکّه، مرا بیرون نمی‌کردند، هرگز در جایی دیگر ساکن نمی‌شدم». (همان، ج۵۷: ۲۲۹)

۵. «هنگامی که پیامبر (ص) تصمیم به هجرت از مکه به مدینه گرفت، حجرالاسود را لمس کرد و وسط مسجدالحرام ایستاد و به خانهٔ خدا نگریست. سپس فرمود: من می‌دانم که خداوند در زمین، خانه‌ای دوست‌داشتنی‌تر از تو ایجاد نکرد و در روی زمین جایی بهتر از تو نیست. من به اختیار خود از تو بیرون نرفتم، و کافران مرا بیرون کردند». (همان)

تَرَکْتُ الْإِذْخِرَ وَ قَدْ أَعْذَقَ وَ تَرَکْتُ الثُّمَامَ وَ قَدْ خَاصَ فَاغْرَوْرَقَتْ عَيْنَا رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَ صَحْبِهِ».[۱] چنان‌که در برخی از گزاره‌های روایی اشاره می‌شود که پیامبر (ص)، در هنگام خروج از مکه ناراحت بوده و این ناراحتی خویش را نیز اظهار کرده است و خداوند به ایشان بازگشت عزتمندانه را بشارت داده است: «... وَ أَلْجَئُوهُ إِلَى الْخُرُوجِ مِنْ مَكَّةَ نَحْوَ الْمَدِينَةِ الْتَفَتَ خَلْفَهُ إِلَيْهَا وَ قَالَ: اللَّهُ يَعْلَمُ أَنِّي أُحِبُّكِ ... وَ إِنِّي لَمُغْتَمٌّ عَلَى مُفَارَقَتِكِ فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ يَا مُحَمَّدُ الْعَلِيُّ الْأَعْلَى يَقْرَئُكَ السَّلَامَ وَ يَقُولُ سَنَرُدُّكَ إِلَى هَذَا الْبَلَدِ ظَافِراً غَانِماً سَالِماً قَادِراً قَاهِراً وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرادُّكَ إِلى مَعادٍ»؛ يَعْنِي إِلَى مَكَّةَ».[۲]

در همین راستا لازمه‌ی برخی از گزاره‌های قرآنی و روایی نیز ارزش، قداست و حق بر وطن است. چنان که ارزش بودن، علاقه و محبتی که مواطنین نسبت به وطن خود دارند باعث شده که زورگویان برای اذیت و آزار ایشان را از وطنشان بیرون کنند: «وَقالَ الَّذينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنا أَوْ لَتَعُودُنَّ فی مِلَّتِنا فَأَوْحی إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمينَ»،[۳] «قالَ الْمَلَأُ الَّذينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يا شُعَيْبُ وَالَّذينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنا أَوْ لَتَعُودُنَّ فی مِلَّتِنا قالَ أَوَ لَوْ كُنَّا كارِهينَ».[۴] در برخی از گزاره‌های قرآنی و روایی نیز نفی از وطن و تبعید به‌عنوان مجازات تعیین شده که لازمه آن نشان از واقعیت ارزشمندی وطن در بیان انسان‌ها است؛ «إِنَّما جَزاءُ الَّذينَ يُحارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْديهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظيمٌ»، [۵] بر همین اساس است که دانشیان فقه در برخی از جرایم نفی بلد و تبعید را به‌عنوان مجازات برگزیده‌اند. (طبسی، ۱۴۱۶)

---

۱. «ای ابان! مردم مکّه را در چه حال ترک گفتی؟ عرض کرد: آنان را ترک کردم در حالی که باران بر آنان باریده بود و گیاه اِذخر (نوعی گیاه خوشبو است) به بار نشسته بود و گیاه ثُمام (نوعی گیاه است) برگ کرده بود! چشمان پیامبر (ص) و یارانش با شنیدن این سخنان پر از اشک شد.» (ورام بن أبی فراس، ۱۴۱۰ ق، ج۱: ۳۸)

۲. «... او را مجبور به خروج از مکّه و رفتن به سمت مدینه کردند. پیامبر (ص) به پشت سر خود نگاه کرد و (خطاب به مکّه) فرمود: خدا می‌داند که من تو (ای شهر مکّه) را دوست دارم ... و من به خاطر جدایی از تو غمناکم. خداوند به پیامبر (ص) وحی کرد: ای محمّد، خداوند والا مرتبه به تو سلام می‌رساند و می‌فرماید: ما بزودی، تو را به این شهر با پیروزی و گرفتن غنایم در حالت سلامتی و قدرت و برتری (سیاسی و نظامی) برمی‌گردانیم. و این است سخن خداوند که فرمود: کسی که قرآن را بر تو نازل کرد تو را به معاد یعنی به وطنت مکّه باز می‌گرداند». (مجلسی، ۱۴۰۴، ج۲۱: ۱۲۱)

۳. «و کسانی که کافر شدند، به پیامبرانشان گفتند: شما را از سرزمین خودمان بیرون خواهیم کرد مگر این که به کیش ما بازگردید. پس پروردگارشان به آنان وحی کرد که حتماً ستمگران را هلاک خواهیم کرد». (ابراهیم،۱۳)

۴. «اشراف سرکش و زورمند قوم شعیب گفتند: ای شعیب، سوگند می‌خوریم که قطعاً،هم خودت و هم کسانی را که به تو ایمان آورده‌اند از قریه و محیط خویش خواهیم راند- مگر آن که به آیین ما برگردید. شعیب پاسخ داد: و هر چند از آن کراهت داشته باشیم؟» (الأعراف،۸۸).

۵. «کیفر آن‌ها که با خدا و پیامبرش به جنگ برمی‌خیزند، و اقدام به فساد در روی زمین می‌کنند فقط این است که اعدام شوند یا به دار آویخته گردند یا دست و پای آن‌ها، به عکس یکدیگر، بریده شود و یا از سرزمین خود تبعید گردند. این رسوایی آن‌ها در دنیاست و در آخرت، مجازات عظیمی دارند». (المائده،۳۳)

در برخی از گزاره‌های دینی هم در مقابل وطن، مفهوم واژگانی چون غربت و غرابت و مرگ در غربت، به گونه‌ای توصیف شده که ارزش و جایگاه وطن را نشان می‌دهد: «الْغَرِیبُ إِذَا مَرِضَ فَنَظَرَ عَنْ یَمِینِهِ وَ عَنْ شِمَالِهِ وَ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ فَلَمْ یَرَ أَحَداً غَفَرَ اللَّهُ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِه»، [۱] «مَا مِنْ مُؤْمِنٍ یَمُوتُ فِی أَرْضِ غُرْبَةٍ تَغِیبُ عَنْهُ فِیهَا بَوَاکِیهِ إِلَّا بَکَتْهُ بِقَاعُ الْأَرْضِ الَّتِی کَانَ یَعْبُدُ اللَّهَ عَلَیْهَا... وَ بَکَتْهُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ الَّتِی کَانَتْ یَصْعَدُ فِیهَا عَمَلُهُ وَ بَکَاهُ الْمَلَکَانِ الْمُوَکَّلَانِ بِهِ»[۲] و «إِنَّ الْغَرِیبَ إِذَا حَضَرَهُ الْمَوْتُ الْتَفَتَ یَمْنَةً وَ یَسْرَةً وَ لَمْ یَرَ أَحَداً رَفَعَ رَأْسَهُ فَیَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ: إِلَی مَنْ تَلْتَفِتُ؟ إِلَی مَنْ هُوَ خَیْرٌ لَکَ مِنِّی؟! وَ عِزَّتِی وَ جَلَالِی لَئِنْ أَطْلَقْتُکَ عَنْ عُقْدَتِکَ لَأُصَیِّرَنَّکَ فِی طَاعَتِی وَ لَئِنْ قَبَضْتُکَ لَأُصَیِّرَنَّکَ إِلَی کَرَامَتِی».[۳] چنان‌که در روایتی دیگر اغتراب و غربت به نوعی ذم شده است: «الِاغْتِرَابُ أَحَدُ الشَّتَاتَیْنِ».[۴]

مسأله وطن و بازگشت به آن چنان اهمیت داشته است که در این زمینه حتی ادعیه و ادبیات گسترده‌ای در قالب دعا و آموزه‌های دعایی تولید شده است: «اللَّهُمَّ أَدْخِلْ عَلَی أَهْلِ الْقُبُورِ السُّرُورَ... اللَّهُمَّ رُدَّ کُلَّ غَرِیبٍ»، [۵] «اَللَّهُمَّ یَا مَنْ بِرَحْمَتِهِ یَسْتَغِیثُ الْمُذْنِبُونَ... یَا أَنْسَ کُلِّ مُسْتَوْحِشٍ غَرِیبٍ»[۶]، «...وَعَلَی مُسَافِرِی المؤمنین وَالْمُؤْمِنَاتِ بِالرَّدِّ إِلَی أَوْطَانِهِمْ سَالِمِینَ غَانِمِینَ بِرَحْمَتِکَ یَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِینَ.»[۷] و «اللَّهُمَّ إِنَّکَ آنَسُ الْآنَسِینَ بِأَوْلِیَائِکَ... إِنْ أَوْحَشَتْهُمُ الْغُرْبَةُ آنَسَهُمْ ذِکْرُکَ».[۸]

این گزاره‌ها نشان‌دهنده شناسایی و پذیرش مفهوم وطن در اندیشه اسلامی است. چنان که حتی برخی از گزاره‌های قرآنی متضمن معنایی هستند که لازمه آن نارواییِ ممنوعیت و ممانعت از مهاجرت

---

۱. «شخص غریب هرگاه بیمار شود و به طرف چپ و راست و روبرو و پشت سر خود نگاه کند و هیچ‌کس را نبیند، خداوند گناهان گذشته‌اش را می‌آمرزد» (دیلمی، ۱۴۱۲، ج۱: ۱۹۰)

۲. ««هیچ مؤمنی نیست که در سرزمین غربت و دور از وطن بمیرد و گریه‌کننده‌ای نداشته باشد مگر این که تمام زمین‌هایی که بر روی آن خدا را عبادت می‌کرده برایش گریه می‌کنند... و درهای آسمان که عملش از آنجا بالا می‌رفته و دو فرشته موکّل بر اعمالش برایش گریه می‌کنند» (صدوق، ۱۴۰۳ ق، ج۲: ۲۹۹)

۳. «انسان غریب هرگاه در حال جان دادن به سمت راست و چپش نگاه کند و کسی از خویشان و فامیلش را در کنار خود نبیند، سرش را بلند می‌کند. خداوند می‌فرماید: به سوی چه کسی توجّه می‌کنی، کسی برایت از من بهتر هست؟ به عزّت و جلالم سوگند، اگر زبان تو را باز کنم (یعنی تو را زنده نگاه دارم) به سوی طاعتم متوجّه خواهم نمود و اگر تو را بمیرانم به سوی کرامت و رحمتم می‌برم». (صدوق، ۱۴۱۳، ج۲: ۲۹۹)

۴. «رفتن از وطن یکی از دو پراکندگی است». (آمدی، ۱۳۶۶: ۳۳۵)

۵. «خدایا بر اهل قبور، سرور و شادی عطا کن و... هر غریبی را به وطنش بازگردان». (نوری، ۱۴۰۸، ج۷: ۴۴۷)

۶. «خدایا! ای آن که به واسطه رحمتت، گناهکاران از تو امان می‌خواهند... ای آن که همدم هر انسان ترسیده و غریب و دور از وطن هستی». (زین العابدین، ۱۳۷۶: ۷۸)

۷. «... خداوندا، بر مردان و زنان مؤمن، لطف کن به این که آن‌ها را در صحّت و سلامت و در حالی که غنیمت کسب کرده‌اند به وطن‌هایشان بازگردانی به امید رحمتت ـ ای مهربان‌ترین مهربانان». (مجلسی، ۱۴۰۴، ج۸۷: ۱۰۱)

۸. «خدایا تو همدم و مونس اولیائت هستی... و هرگاه غربت و دوری از وطن آنان را می‌ترساند با یاد تو انس می‌گیرند.» در این حدیث غربت و دوری از وطن، عامل وحشت شمرده شده است. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج۶۶: ۳۲۹)

و اقامت فرد مسلمان در کشور خاصی و برخورداری از حق مسکن و انتخاب آزادانه آن است:«هُوَ اَلَّذِی جَعَلَ لَکُمُ اَلْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِی مَناکِبِها وَ کُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَ إِلَیْهِ اَلنُّشُورُ »،[۱] «قُلْ سِیرُوا فِی اَلْأَرْضِ فَانْظُرُوا کَیْفَ بَدَأَ اَلْخَلْقَ ثُمَّ اَللّهُ یُنْشِئُ اَلنَّشْأَةَ اَلْآخِرَةَ إِنَّ اَللّهَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ»،[۲] «قُلْ سِیرُوا فِی اَلْأَرْضِ فَانْظُرُوا کَیْفَ کانَ عاقِبَةُ اَلْمُجْرِمِینَ ».[۳] چنان که اخراج و بیرون راندن مردمان از دیار و طنشان ناروا است؛ «قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِی سَبِیلِ اللّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِیَارِنَا»[۴]، «أُذِنَ لِلَّذِینَ یُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَی نَصْرِهِمْ لَقَدِیرٌ اَلَّذِینَ أُخْرِجُوا مِن دِیَارِهِمْ بِغَیْرِ حَقٍّ».[۵]

با وجود این، به هیچ وجه شناسایی مفهوم وطن و دوست داشتن وطن، در تقابل با عقیده اسلامی نیست؛ چنان که برخی در این زمینه تأکید می‌کنند که «اسلام در عین حالی که وطن را- آنجایی که زادگاه است- احترام می‌گذارد، لکن مقابل اسلام قرار نمی‌دهد. اساس، اسلام است. این‌ها دیگر بقیّه‌اش فرعند. و اساس آن‌هایی که مکتبی هستند خدمت به اسلام است. این خدمت اگر در لبنان باشد خدمت است، اگر در ایران باشد خدمت است. این حساب‌هایی که پیش مردم مادی مطرح است، که ما ایرانی هستیم و برای ایران باید چه بکنیم، و آنی که [عراقی است]، بگوید ما عراقی هستیم و برای چه، این حساب‌ها در اسلام نیست. اسلام می‌خواهد که همه دنیا یک عائله باشد و یک حکومت در همه دنیا، آن هم حکومت عدل برقرار باشد و همه افراد، افراد همان عائله باشند. و لهذا، ما مکرّر این معنا را گفته‌ایم که این قضیّه‌ای که شاید صحبتش در همه جا هست که ملّت ایران- مثلاً- جدا، ملّت عراق جدا، هر کدام یک عصبیّتی برای او داشته باشند و حتّی به اسلام کار نداشته باشند، به ملت و به ملّیت کار داشته باشند، این یک امر بی‌اساسی است در اسلام، بلکه مُضادّ با اسلام است». (خمینی، ۱۳۸۶ ش، ج۱۳: ۱۶۸)

چنان که آموزه‌های قرآنی و درک عقل بر حفظ دین و هویت اسلامی در عرصه مناسبات بین‌المللی تأکید کرده و بر این اساس جوامع باید از آنچه باعث سستی و بی‌توجهی به دین می‌شود تا حد امکان دوری کند. برخی از گزاره‌های قرآنی نیز موید این درک عقل است: «وَ قَدْ نَزَّلَ عَلَیْکُمْ فِی اَلْکِتابِ أَنْ إِذا سَمِعْتُمْ آیاتِ اَللّهِ یُکْفَرُ بِها وَ یُسْتَهْزَأُ بِها فَلا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتّی یَخُوضُوا فِی حَدِیثٍ

---

۱. «او کسی است که زمین را برای شما رام کرد، بر شانه‌های آن راه بروید و از روزی‌های خداوند بخورید؛ و بازگشت و اجتماع همه به سوی اوست!». (ملک، ۱۵)

۲. «بگو: «در زمین بگردید و بنگرید خداوند چگونه آفرینش را آغاز کرده است؟ سپس خداوند (به همین‌گونه) جهان آخرت را ایجاد می‌کند؛ یقیناً خدا بر هر چیز توانا است!». (عنکبوت، ۲۰)

۳. «بگو: «در روی زمین سیر کنید و ببینید عاقبت کار مجرمان به کجا رسید!» » (نمل، ۶۹)

۴. «چگونه ممکن است در راه خدا پیکار نکنیم، در حالی که از شهر و وطن‌مان، رانده شده‌ایم». (بقره، ۲۴۶)

۵. «به کسانی که مظلومانه مورد تهاجم قرار می‌گیرند، اجازه دفاع داده شده و خداوند بر یاری آنان تواناست همان‌ها که به ناحق از خانه و کاشانه خود رانده شدند». (حج، ۴۰ – ۳۹)

غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذاً مِثْلُهُمْ إِنَّ اَللّهَ جامِعُ اَلْمُنافِقِينَ وَ اَلْكافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً»،[1] «وَ إِذا رَأَيْتَ اَلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آياتِنا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَ إِمّا يُنْسِيَنَّكَ اَلشَّيْطانُ فَلا تَقْعُدْ بَعْدَ اَلذِّكْرى مَعَ اَلْقَوْمِ اَلظّالِمِينَ .[2]

تحلیل و نتیجه‌گیری

بر اساس برون‌داد این پژوهش، موارد ذیل که به نوعی از حیث ماهیت شماری از یافته‌های عینی پژوهش یا تحلیل مرتبط است، به شرح ذکر می‌شود:

۱) «هویت»، مفهومی با گستره‌ای کلان است که در هویت‌های فردی، جمعی، گروهی، ملی، فراملّی و دینی نمود پیدا می‌کند. در این میان ترکیب واژه «هویت دینی»، یکی از مهم‌ترین مصادیق و انواع هویت است. چنان که «هویت ملی»، نیز از جمله ساحات هویت است.

۲) هویت ضمن تاثیر بر اندیشه فرد، رفتار و کنش‌های او را نیز مورد تأثیر قرار می‌دهد. هویت مبنا و منشأ رفتارها و کنش‌های هویتی است. در همین راستا هویت‌های متفاوت و مختلف برون‌دادهای کنش‌گرایانه مختلفی و حتی متضادی را اقتضا دارند.

۳) در مواردی اقتضای کنش‌های مبتنی بر هویت ملی با کنش‌های دارای منشأ هویت مذهبی دارای تقابل است. این مسأله به دوگانه هویت دینی با ملی دامن می‌زند.

۴) دین اسلام اگرچه هویتی را برای پیروان خود ترسیم می‌کنند که به نوعی مرزبندی هویتی منجر می‌شود، ولی چنین نیست که دیگران و حتی غیر هم‌کیشان خود را به‌طور مطلق شناسایی نکنند. توضیح آن که دین اسلام و آموزه‌های قرآن نه تنها بر اختلافات تأکید نمی‌کنند، بلکه دیگران را به وحدت و همگرایی در سایه مشترکات فرا می‌خواند. چنان که در سطحی پلورالیسم نجات و رستگاری را شناسایی کرده است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ». (بقره، ۶۲)

۵) بنا بر آموزه‌های قرآنی انسان‌ها همه از یک پدر و مادر هستند و هیچ برتری نژادی قومی و زبانی در جامعه انسانی حاکم نیست.

۶) لازمه پذیرش «ناسیونالیسم»، نفی جهان‌شهری اسلامی است. اسلام جهان‌شهر و جهان‌شهری اسلامی هسته سخت پروژه پژوهشی نویسنده این مقاله در خوانش عصری اسلام است.

---

۱. «و خداوند (این حکم را) در قرآن بر شما نازل کرده که هرگاه بشنوید افرادی آیات خدا را انکار و استهزا می‌کنند، با آن‌ها ننشینید تا به سخن دیگری بپردازند! وگرنه، شما هم مثل آنان خواهید بود. خداوند، منافقان و کافران را همگی در دوزخ جمع می‌کند». (نساء، ۱۴۰)

۲. «هرگاه کسانی را دیدی که آیات ما را استهزا می‌کنند، از آن‌ها روی بگردان تا به سخن دیگری بپردازند! و اگر شیطان از یاد تو ببرد، هرگز پس از یادآمدن با این جمعیّت ستمگر منشین!» (انعام، ۶۸)

۷) مفهوم وطن در شماری از گزاره‌های روایی با ادبیات مختلفی شناسایی شده است؛ برخی از گزاره‌های روایی به محبوبیت مطلق وطن دلالت داشته یا به نوعی وطن را مدح می‌کنند. در همین راستا لازمه‌ی برخی از گزاره‌های قرآنی و روایی نیز ارزش، قداست و حق بر وطن است. در برخی از گزاره‌های قرآنی و روایی نیز نفی از وطن و تبعید به‌عنوان مجازات تعیین شده که لازمه آن نشان از واقعیت ارزشمندی وطن در بیان انسان‌ها است.

۸) با این توضیح آموزه‌های دینی ضمن نفی ناسیونالیسم منفی مبتنی بر نژادپرستی، مفهوم وطن به‌عنوان دال مرکزی هویت ملی را نیز شناسایی کرده است. در این میان هرچند فهم از الزامات و ایجابات کنش‌های همسو با هویت دینی و ملی در سطحی نسبی است، ولی در میان کنش و تزاحم الزامات این دو کنش درک عقل به‌عنوان تنها سنجه واجد حجیت در کنش انسانی معیار رحجان یکی از طرفین تزاحم است.

منابع

قران کریم

ابن بابویه، محمد بن علی صدوق (۱۴۰۳ق). *الخصال*. قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن بابویه، محمد بن علی صدوق (۱۴۱۳ق). *من لایحضره الفقیه*. قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن باز، عبد العزیز بن عبد الله (۱۴۱۱ق). *نقد القومیة العربیة علی ضوء الإسلام والواقع. الوجه الثالث من الوجوه الدالة علی بطلان الدعوة إلی القومیة العربیة*. الریاض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمیة والإفتاء والدعوة والإرشاد إدارة الطبع والترجمة، السادسة.

آشوری، داریوش (۱۳۷۳ش). *دانش‌نامه سیاسی*. تهران: مروارید.

آقا بخشی، علی (۱۳۷۴ش). *فرهنگ علوم سیاسی*. تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران.

آمدی، عبدالواحد بن محمّد (۱۳۶۶ ش). *غرر الحکم و درر الکلم*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۳). *عقل و اعتقادات دینی*. ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چهارم، تهران: طرح نو.

چیت‌سازقمی، محمدجواد (۱۳۸۳ش). *گسست نسلی در ایران: افسانه یا واقعیت*. تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.

حرّ عاملی، محمد حسن و محمد بن حسن (بی تا). *امل الآمل*؛ بغداد: انتشارات مکتبة اندلس.

حرّانی، ابن شعبه حسن بن علی (۱۴۰۴ق). *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*. قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.

حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق). *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم*. اول، بیروت: دار الفکر المعاصر.

خدوری، مجید (۱۳۶۶ش). *گرایش‌های سیاسی در جهان عرب*. ترجمه: عبدالرحمن عالم، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

خمینی، سید روح الله (۱۳۸۶ش). *صحیفه امام، چهارم*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت نامه دهخدا*. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
دیلمی، حسن (۱۴۱۲ق). *ارشاد القلوب الی الصواب*. قم: انتشارات شریف رضی.
روحانی، حسن (۱۳۹۰). چشم‌انداز هویت ملی ودینی ایرانی. مجموعه مقالات آینده‌شناسی هویت‌های جمعی در ایران، تهران، *پژوهشکده تحقیقات راهبردی مجمع تشخیص مصلحت نظام*.
زین العابدین، علی بن الحسین (۱۳۷۶ش). *الصحیفة السجادیة*. قم: دفتر نشر الهادی.
سلیمانی، عبدالرحیم (۱۳۸۷ش). سیری در ادیان زنده جهان، دوم. قم: آیت عشق.
شجاعی زند، علی رضا (۱۳۸۸). *جامعه‌شناسی دین*. اول، تهران: نشر نی، اول.
طبسی، نجم‌الدین (۱۴۱۶ق). *النفی و التغریب فی مصادر التشریع الإسلامی*. الاول. قم: مجمع‌الفکر الإسلامی.
طلوعی، محمود (۱۳۷۲ش). *فرهنگ جامع سیاسی*. تهران: بی‌جا.
عبدالمنعم، محمود عبد الرحمان (۱۴۱۹ق). *معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهیة. اول*. قاهره: دار الفضیله.
عمید، حسن (۱۳۶۵ش). *فرهنگ عمید. اول*. تهران: امیرکبیر.
عنایت، حمید (۱۳۸۵ش). *سیری در اندیشه سیاسی عرب*. ششم. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
قمی، عباس(۱۴۱۴ق). *سفینة البحار*. قم: اسوه.
کلانتری، عبدالحسین و همکاران (۱۳۸۸). هویت دینی و جوانان. *فصل‌نامه تحقیقات فرهنگی*، شماره ۶.
گلنر، ارنست (۱۳۸۸ش). *ناسیونالیسم*. ترجمه: سید محمدعلی تقوی. اول. تهران: نشر مرکز.
مجلسی، محمّدباقر (۱۴۰۴). *بحار الانوار*. بیروت: مؤسسة الوفاء.
مشیری، مهشید (۱۳۶۹). *فرهنگ زبان فارسی*. اول. تهران: انتشارات سروش.
نوری، میرزاحسین (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل*. قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
ورام بن أبی فراس، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰ق). *مجموعة ورّام*. اول، قم: مکتبة الفقیه.
یوسفی، علی (۱۳۸۰). روابط بین قومی و تاثیر آن بر هویت ملی اقوام در ایران. *فصل‌نامه مطالعات ملی*، شماره ۸، سال دوم، تابستان.

جلد اول

سخنرانی‌ها،
مقالات با موضوع
قانون اساسی، جامعه ایرانی و هویت ایرانیان
و مقالات با موضوع هویت ملی ایرانیان

این اثر مجموعه مقالات همایش بین‌المللی هویت ایران است که در تاریخ ۱۲-۱۳ اردیبهشت ماه سال ۱۴۰۲ در دانشگاه شیراز برگزار شد. این مجموعه شامل ۱۰ سخنرانی و ۹۰ مقاله می‌باشد که سخنرانی‌ها در افتتاحیه و اختتامیه همایش و تعدادی از این مقالات در نشست‌های تخصصی ارائه گردید.