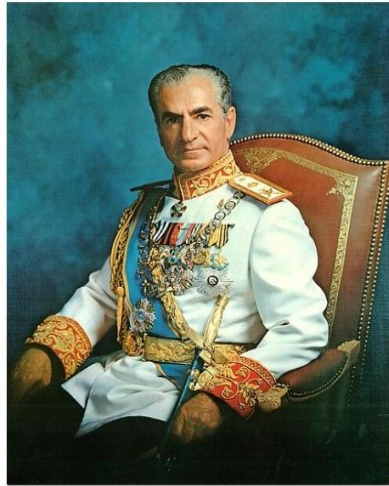


ناسیونالیسم دموکراتیک
دربار ناسیونالیسم اقتدارگرا
کدام ناسیونالیسم؟ کدام میهن دوستی؟ (۲)

علیرضا بهتویی



در **بخش اول** این مطلب، ملت و هویت ملی را به معنای مدرن آن در چهارچوب دولت-ملت تعریف کردم و به این پرداختم که ناسیونالیسم، کدام نیازهای عاطفی و وجودی انسان‌ها را پاسخ می‌دهد. سپس به قدرت بسیج فوق‌العاده‌ی ناسیونالیسم به‌ویژه در شرایط وقوع بحران پرداختم. در ادامه، به انواع «جهان‌وطنی»، که ناسیونالیسم را نفی می‌کند، اشاره‌ای کوتاه داشتم. بخش نخست را با این نکته به پایان بردم که مفهوم ناسیونالیسم، معنا یا ارجاع مشخص و ثابتی ندارد، این مفهوم قابلیت آن را دارد که معانی متنوع و حتی متناقض را در خود گرد آورد و می‌تواند در جهت‌های گوناگون گسترش یابد.

در این بخش دوم و پایانی، ابتدا دو تعریف کوتاه از ناسیونالیسم «اقتدارگرا» و «دموکراتیک» را می‌خوانیم، سپس دو نمونه‌ی تاریخی مشخص و موفقِ ناسیونالیسم دربرگیرنده، مشارکتی و دموکراتیک در سوئد سال‌های دهه‌ی ۱۹۳۰ و هند در سال‌های آستانه‌ی استقلال و پس از آن می‌آید. بخش پایانی نوشته به انواع ناسیونالیسم در تاریخ معاصر ایران، از برهه‌ی استقرار دولت – ملت تاکنون، اختصاص دارد.

دو گونه‌ی متفاوتِ ناسیونالیسم

در بخش اول این مطلب، نوشتم که ادبیات دانشگاهی درباره‌ی ناسیونالیسم، مملو از دوگانه‌هاست: ناسیونالیسم لیبرال و ضدلیبرال، ناسیونالیسم دموکراتیک و اقتدارگرا، ناسیونالیسم میانه‌رو و تهاجمی، ناسیونالیسم طردکننده و کثرت‌گرا، ناسیونالیسم قوم‌گرا و مدنی. طبیعی است که در زندگی واقعی و تجارب تاریخی، این دوگانه‌ها به شکلی خالص و کاملاً مجزا از هم نیستند. در موارد مشخص، قطعاً پاره‌هایی از یک قطب را در دیگری هم می‌توان مشاهده کرد. اما برای ساده‌تر شدن مفاهیم، در جامعه‌شناسی از **نوع آرمانی** یا **ایده‌آل (Ideal Type)** برای فهم و مقایسه‌ی پدیده‌های اجتماعی استفاده می‌شود. این مفهوم به معنای «مدلی ذهنی و پالایش‌شده» از یک پدیده‌ی واقعی است، که ویژگی‌های اصلی و بارز آن پدیده را به‌صورت خالص و انتزاعی نشان می‌دهد - نه آن‌که لزوماً در جهان واقعی به‌طور کامل وجود داشته باشد. به زبان ساده‌تر، می‌توان گفت نوع آرمانی یا ایده‌آل یک تصویر ذهنی از یک پدیده است

ناسیونالیسم دموکراتیک در برابر ناسیونالیسم اقتدارگرا

که تمام ویژگی‌های خاص و برجسته‌ی آن را در نظر می‌گیرد تا به‌عنوان یک معیار برای سنجش و بررسی موارد مشابه در دنیای واقعی عمل کند.

در ادامه، از دو نوع متفاوت (دو سوی مختلف طیف) ناسیونالیسم را بررسی می‌کنم:

اول- نوع اقتدارگرا، تهاجمی و طردکننده و دوم - نوع دربرگیرنده، مشارکتی و دموکراتیک. به‌اختصار این‌ها را ناسیونالیسم اقتدارگرا و دموکراتیک می‌نامم.

ناسیونالیسم اقتدارگرا

این نوع از ناسیونالیسم، بیش از هر نوع دیگری شناخته شده است. فاشیسم در ایتالیا و نازیسم در آلمان در آستانه‌ی جنگ دوم جهانی، مجارستان دوره‌ی اخیر با ویکتور اوربان، ایالات متحده با دونالد ترامپ و راست‌گراهای حاکم بر اسرائیل از مثال‌های بارز این نوع ناسیونالیسم هستند. هانتینگتون با نظریه‌ی برخورد تمدن‌ها (The Clash of Civilizations)، درباره‌ی نظم جدید جهانی پس از جنگ سرد (که جنگ‌های آینده نه بین کشورها، بلکه بین فرهنگ‌ها خواهد بود)، از جمله الهام‌بخش‌های نظری انواع مدرن این نوع ناسیونالیسم بوده است.

ملت و اراده‌ی ملی، در ناسیونالیسم اقتدارگرا، موجودیتی فراتر از افراد، شهروندان و اراده‌ی آن‌ها دارد. برای دفاع از منافع برتر ملی در برابر «دشمنان داخلی و خارجی»، ناسیونالیسم اقتدارگرا معتقد به سود جستن از **خشونت و زور** است. در برابر دیگر کشورها و مناطق پیرامونی، گفتاری پر خاشاک و تهاجمی دارد. ناسیونالیسم اقتدارگرای اروپایی استعمارگر، که توسط گروه‌های اشراف یا طبقات بالای اجتماعی پیش می‌رفت، با مردم خودش از طبقات پایین‌تر اجتماعی و مردم بومی مناطق مستعمره به شکل زیر عمل می‌کرد. این تصور را منتقل می‌کرد که برتری اشراف بر مردم عادی، امری طبیعی و بر اصل فضیلت ذاتی و موروثی آن‌ها استوار است. اما بعد، به همین اروپایی‌های عادی هم می‌گفت که شما نسبت به بومیان کشورهای تحت سلطه، برتری نژادی دارید.^۱

از مثال‌های تاریخی تهاجمی‌بودن ناسیونالیسم اقتدارگرا (مثل نازیسم و فاشیسم در آستانه‌ی جنگ دوم) که بگذریم و به امروز جهان بنگریم، ویکتور اوربان برای مثال از نقشه‌ی تاریخی «مجارستان بزرگ» سخن می‌گوید، نقشه‌ای که شامل مناطقی در

اتریش، کرواسی، رومانی، صربستان، اسلواکی و اوکراین امروزی می‌شود. ترامپ هم از ضمیمه کردن کانادا و گرینلند به ایالات متحده، سخن می‌گوید و راست‌گرایان اسرائیل برای گسترش بیشتر سرزمینی، به کشتار دسته‌جمعی فلسطینی‌ها و نسل‌کشی دست می‌زنند.

در ناسیونالیسم اقتدارگرا، تمرکز قدرت می‌تواند در دست یک رهبر یا یک حکومت مرکزی قدرتمند یا تلفیقی از این دو باشد. تأکید اساسی آن بر هویت ملی، وحدت ملی، و گاه خلوص نژادی یا فرهنگی (ناسیونالیسم) است. سرکوب آزادی‌های مدنی و نهادهای دموکراتیک، فشار بر گروه‌های اپوزیسیون سیاسی و سازمان‌های جامعه‌ی مدنی از روش‌های معمول آن است. همواره بیگانه‌هراسی، مخالفت با مهاجران و اقلیت‌های مذهبی یا قومی را دامن می‌زند. در این روایت از ناسیونالیسم، رهبران کشور به‌عنوان ناجیان ملت یا تجسم اراده‌ی ملت تصویر می‌شوند.

در ناسیونالیسم اقتدارگرا، زبان گروه‌های بانفوذ در اداره‌ی کشور، به‌مثابه زبان واحد ملی، به همه تحمیل می‌شود. برای مثال توجه کنید که در دوران آپارتاید در آفریقای جنوبی (۱۹۴۸ تا ۱۹۹۴)، دو زبان به‌عنوان زبان‌های رسمی کشور شناخته می‌شدند: انگلیسی و آفریکانس (Afrikaans) که افراد آشنا به آن‌ها به لحاظ تعداد اقلیت بودند. در مقابل، زبان‌های گروه‌های فرودست، غیررسمی و بیگانه می‌شوند. آیین‌های «ملی» در این نوع از ملی‌گرایی، بر آیین‌های قومی، مذهبی و طبقاتی (مانند اول ماه مه) برتری دارد و می‌تواند آیین‌های رقیب را ممنوع کند. «بیگانه‌سازی» افراد، بر اساس معیارهای دل‌به‌خواهی رهبران ملی پیش می‌رود. افراد به «جرم» ایدئولوژی اشتباهی یا لامذهبی یا مذهب غیر قابل قبول، یا پیشینه‌ی طبقاتی، مذهبی یا نژادی می‌توانند از حقوق کامل شهروندی محروم یا از صحنه‌ی روزگار محو شوند، چرا که وجود و آزادی این افراد، «ملت ما» را آلوده می‌کند.

تفسیر این‌ها از آزادی‌های دموکراتیک در جهان امروز هم بنا بر ویژگی‌های فرهنگی یا مذهبی «ملت ما» تعریف می‌شود، زیرا که «ما» با بقیه‌ی دنیا متفاوت‌ایم، چراکه «ما» ویژه و استثنا هستیم و زیر بار اندیشه‌های غریبه نمی‌رویم. پذیرش هر تنوعی در این نوع از ناسیونالیسم به‌مثابه تهدیدی برای وحدت ملی تلقی می‌شود. این مشروعیت

بخشیدن به کنترل متمرکز و سرکوب اقلیت‌ها به نام وحدت ملی، زمینه‌ی مساعدی را برای استبدادِ سیاسی ایجاد می‌کند.

توجه کنید که ناسیونالیسم اقتدارگرا، ابتدا به صورتِ یک جنبشِ سیاسی ظهور می‌کند با نشانه‌های کوچکی مثل «پرچم ما» در تظاهرات، یا شعارهای حمایتی برای «رهبر ما» که قرار است رهبر همگان شود، چه مردم بخواهند و چه نخواهند. در ادامه‌ی کار است که این جنبش‌ها به تبعیض نظام‌مند، اخراج‌ها، و خشونت‌های جمعی فرا می‌رویند.^۲ ناسیونالیسم اقتدارگرا و انحصارطلب هم می‌تواند در نظام‌های دیکتاتوری عمل کند (شاهان پهلوی در ایران) و هم در کشورهایی که نظام دموکراتیک دارند (مانند ایالات متحده‌ی امروز).

ناسیونالیسم دموکراتیک

ناسیونالیست‌های دموکرات هم منافع ملت خود را در اولویت قرار می‌دهند. اما علاوه بر این، حق دیگران در کشورهای دیگر - برای آن که منافع ملت خود را در اولویت قرار دهند - را به رسمیت می‌شناسند و به آن احترام می‌گذارند. در عینِ حالی اصرار دارند که این «اولویت‌ها» باید با یکدیگر سازگار شوند. شاید با این دیدگاه برای مثال، آینده‌ی خاورمیانه را با نگاه ناسیونالیسم دموکراتیک بتوان همچون **یک کنسرت از ملت‌ها** تخیل کرد که در آن هر ملتی «سازِ فرهنگی» خودش را چنان می‌نوازد و حاصل این کار، یک سمفونی زیبا در آینده خواهد بود.

این دیدگاه با تأکید بر گفت‌وگو، برابری و همزیستی در چارچوب یک نظم سیاسی دموکراتیک، از ناسیونالیسم انحصارگرا و طردگرایانه فاصله می‌گیرد. میهن‌دوستی دموکراتیک در نهایت پروژه‌ای دشوارتر از آن چیزی است که در وهله‌ی نخست به نظر می‌رسد. برای تحقق آن، باید در داخل کشور با ناسیونالیست‌های انحصارگرا و طردگرا مبارزه‌ی سیاسی کرد و در عرصه‌ی بین‌المللی نیز با دولت-ملت‌هایی که صرفاً به منافع خود می‌اندیشند، وارد تعاملات دیپلماتیک پیچیده شد.

همان‌طور که میهن‌دوستانِ دموکرات، جلوی خودشیفتگی جمعی ملت خودشان (با هدفِ همزیستی مسالمت‌آمیز با سایر کشورها) می‌ایستند، با اعمال تبعیض اکثریت،

بر اقلیت‌های درون کشور هم مقابله می‌کنند. چرا که به رسمیت شناختنِ تکثرِ «ما» و «خودهای جمعی»، کلیدی‌ترین ایده‌ی ملی‌گرایی دموکراتیک است. منظور از «خودهای جمعی» (*collective selves*) گروه‌هایی مانند ملت‌ها، اقوام، فرهنگ‌ها، پیروان مذاهب یا جوامع هویتی درون هر کشور است که هر کدام احساس هویت، تاریخ و ارزش‌های خاص خود را دارند.

در این صورت، «ملی‌گرایی دموکراتیک» به گرایشی اشاره دارد که هم به هویت و انسجام ملی پایبند است و هم به حقّ برابرِ دیگر گروه‌ها و قوم‌ها در داخلِ کشور برای برخورداری از هویت، خودمختاری و مشارکت سیاسی. به این ترتیب، ناسیونالیسم فراگیر، مشارکتی و دموکراتیک مفهوم ملت را به گونه‌ای تعریف می‌کند که همه‌ی اعضای جامعه، فارغ از تفاوت‌های طبقاتی، جنسیتی، قومی، مذهبی یا زبانی، در آن گنجانده شوند. این رویکرد وحدت اجتماعی و مشروعیت دموکراتیک را تقویت می‌کند. راستی‌آزماییِ «ملی‌گرایی دموکراتیک»، با چگونگی رفتار هر ملت با اقلیت‌های ذکر شده در بالا سنجیده می‌شود. آیا گروه‌های فرودست طبقاتی، زنان یا اقلیت‌های قومی، مذهبی یا جنسیتی، برابر حقوق هستند؟ از امکانات و وظایف مساوی شهروندی و از فرصت‌های اقتصادی برابر برخوردارند؟ آیا درجه‌ای از خودمختاری سیاسی یا فرهنگی برای اقلیت‌های قومی یا مذهبی وجود دارد که با تاریخ و شرایط کنونی‌شان متناسب باشد؟ آیا ترتیبات این خودمختاری‌ها به صورت دموکراتیک تنظیم شده‌اند؟ کارنامه‌ی موفق در پاسخ به این سؤالات، حاصل تلاش دموکراتیک و مشارکتی همه‌ی شهروندان برای ساختنِ یک «ملی‌گرایی دموکراتیک» در سطح ملی است.

هویت ملی، در این ناسیونالیسم، تنها یکی از مجموعه هویت‌های چند گانه شهروندان (طبقاتی، جنسی، مذهبی، قومی و...) است و نه «تنها هویت» و یا «والا ترین هویت». شهروندی، در این نوع از ناسیونالیسم، به مثابه به رسمیت شناختن عضویت تک تک افراد به مثابه صاحبان مجموعه‌ای از حقوق و مسئولیت‌هاست.

ملت‌ها در تعریف دموکراتیک از آن، نه بر پایه‌ی «خون و خاک» شکل گرفته‌اند، نه با «انتصاب الهی» و نه با «تاریخی که از چند هزار سال پیش، شروع شده و هرگز گسسته نشده» باشد. میهن‌دوستی دموکراتیک معتقد است که خون انسان‌ها در هر سرزمینی همیشه با دیگران، با همسایه‌ها و مهاجران، درهم آمیخته شده است.

جغرافیای هر کشوری در طول سالیان تغییر می‌کند. امر الهی در این موارد، به هیچ ترتیبی دخالت ندارد. تاریخ هر کشوری نیز با تاریخ‌های دیگر درهم‌تنیده است. روایت‌های ملی نیز، بخشی **واقعیت** است، بخشی **تخیل**، افسانه و اسطوره. پژوهشگران تاریخ هر از گاهی، با تکیه بر داده‌های تازه، نسخه‌ی رسمی روایت‌های ملی را به چالش می‌کشند و قصه‌های تازه‌ای را روایت می‌کنند. برای نمونه در سال‌های اخیر، پروانه پورشریعتی، پژوهشگر برجسته‌ی ایرانی و استاد دانشگاه، در کتاب و مقاله‌هایش روایت غالب از فتح بیرونی و تصرف سریع ایران دوره‌ی ساسانی توسط اعراب مسلمان را به چالش کشیده است. در روایت او، فتح ایران و پیروزی اعراب بر ساسانیان، علی‌رغم تاریخ‌نویسی تاکنون غالب، نه نتیجه‌ی یک حمله‌ی صرفاً خارجی، بلکه محصول اتحاد و همکاری شاهان محلی اشکانی (پارتی) با مهاجمان عرب بوده است.^{۳۰} پورشریعتی در پژوهش خویش تأکید می‌کند که امپراتوری ساسانی در عصر متأخر عملاً یک کنفدراسیون با قدرت قابل‌توجه پارتی‌ها بود، نه یک دولت کاملاً متمرکز. لذا پارتی‌ها از استقلال زیادی برخوردار بودند و در ساختار سیاسی نقش مهمی را به عهده داشتند. در روایت او، هنگام حمله‌ی اعراب، این شاهان محلی پارتی، ترجیح دادند از ساسانیان جدا شوند و به توافق و همکاری با اعراب روی آوردند، چراکه این انتخاب، بیشتر در راستای منافع‌شان بود.

ناسیونالیسم دموکراتیک بر آن است که اگر اقلیت‌های قومی و مذهبی و یا مهاجران به یک کشور، شهروندانی برابر حقوق باشند، اگر فرهنگ ملی کشور، ویژگی‌های آنان را هم در خود بگیرد و جا بدهد، در طول زمان همه‌ی آن‌ها به هم‌می‌پنهند و مسئول در برابر امر عمومی، تبدیل می‌شوند. این چنین است که نسخه‌های جدیدتر تاریخ ملی، جا باز می‌کنند.

تکثر ایدئولوژیک در چنین جامعه‌ای، امکان زندگی مشترک شهروندان با اندیشه‌های گوناگون (سلطنت‌طلب یا جمهوری‌خواه، لیبرال یا سوسیالیست، محافظه‌کار یا رادیکال) را فراهم می‌کند. افراد با دیدگاه‌ها، سبک‌های زندگی و باورهای متفاوت می‌توانند به‌عنوان مردمان برابر حقوق زندگی کنند. زیرا که آن‌چه همه‌ی این شهروندان را به هم پیوند می‌دهد، وفاداری آنان به قوانین و قواعد دموکراتیک و اصول مدنی کشور است و نه تمایلات عقیدتی یا مذهبی که امر خصوصی آن‌هاست.

پروژه‌ی ناسیونالیسم دموکراتیک مستلزم آفرینش یک تخیل سیاسی جدید است - نه تخیلاتی از تمامیت و وحدت «همه با هم». این پروژه، شکاف میان خودآگاهی و تمایلات ناخودآگاه را به رسمیت می‌شناسد و بر آن است که در چشم‌انداز و افق این پروژه، هیچ «رهبری کبیر» و هیچ پایان نهایی برای این پروژه وجود ندارد. هیچ رهبر، شاه و... که چوپان است و شهروندان به دنبال اش راه می‌افتند تا همه‌ی مسائل را برای آن‌ها حل کند، وجود ندارد. این ما مردم‌ایم که همچنان کنش‌گری سیاسی می‌کنیم - مطالبه می‌کنیم، تخیل می‌ورزیم، و در منازعات و مبارزات شرکت می‌کنیم. مطمئن هم هستیم که بهشتی که در آن تضاد منافع و مشکلاتی نیست (مثل «تمدن بزرگ» که گویا در آستانه‌ی آن بودیم، یا «جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی توحیدی»، یا «جامعه‌ی کمونیستی»)، در انتظار و در آن افق دوردست ننشسته است. اما تلاش ما برای آن است که جامعه‌ای بسازیم که زیستگاه بهتری از امروز، برای فرزندان ما باشد.

بعد از این تعاریف نظری از نوع اقتدارگرا و دموکراتیک ناسیونالیسم، در ادامه به دو تجربه‌ی تاریخی مشخص می‌پردازم تا تعریف از ناسیونالیسم دموکراتیک، واقعی تر و زمینی بشود. نخستین تجربه، تلاش سوسیال دموکرات‌های سوئدی در آستانه‌ی جنگ دوم جهانی است. دومین نمونه‌ی تاریخی، تلاش کنگره‌ی ملی هند در آستانه‌ی و سال‌های آستانه و بعد از استقلال این کشور است.

دو نمونه‌ی تاریخی موفقِ ناسیونالیسم دربرگیرنده، مشارکتی و دموکراتیک

۱) تجربه‌ی سوئد در سال‌های دهه‌ی ۱۹۳۰

در سال‌های دهه‌ی ۱۹۲۰، سوسیال دموکرات‌های سوئدی، توانستند ضمن درک مشکلاتی که بحران ژرف سرمایه‌داری در سال‌های بعد از جنگ اول، برای افشار گوناگون مزدبگیران به وجود آورده بود، توانستند راه حل‌های خلاقانه‌ای در برابر مشکلات ارائه دهند. آنان تلاش کردند تا فراتر از طبقه‌ی کارگر صنعتی، با گروه‌های دیگر مردم (کشاورزان و طبقه‌ی متوسط) نیز ارتباط برقرار کنند. در همین زمینه، در

بحبوحه‌ی آشوب‌های اقتصادی-اجتماعی اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰، با پذیرش مفاهیمی همچون «مردم» و «ملت» (که راست افراطی در دیگر نقاط با موفقیت از آن‌ها بهره‌برداری می‌کرد)، توانستند با شعار «خانه‌ی مردم» (*folkhemmet*) خود را نماینده‌ی وحدت ملی و همبستگی اجتماعی کشور معرفی کنند. اما اجازه دهید تا راه رسیدن به این شعار را با جزئیات بیشتری دنبال کنیم.

در سال‌های بعد از جنگ اول جهانی (۱۹۱۴-۱۹۱۸) اوضاع اقتصادی سوئد مثل سایر کشورهای اروپا وخیم و کشور درگیر بحرانی جدی بود. با تورم لجام‌گسیخته‌ی ناشی از جنگ، دستمزدها، قیمت‌ها و هزینه‌های زندگی طی چهار سال، سه برابر شده بود. رکود اقتصادی، تولید در کشور را فلج کرده بود و بیکاری به شکل بی‌سابقه‌ای مزدبگیران را به شدت فقیر کرده بود. وقتی که دستمزدها کفایت گذران زندگی را نمی‌داد، اعتصاب‌های پی‌درپی اوضاع اقتصادی را وخیم‌تر می‌کرد.

اوضاع سیاسی هم درست به همین دلیل آشفته بود، دولت‌ها، یکی پس از دیگری سقوط می‌کردند. در نتیجه‌ی افزایش فقر و تنش‌های اجتماعی، ناامیدی بر فضای کشور حاکم بود. احزاب سنتی تاکنون حاکم (یعنی حزب محافظه‌کاران و لیبرال‌ها) قدرت ارائه‌ی برنامه‌ای را نداشتند که بتواند با این مشکلات جدی اقتصادی و اجتماعی مقابله کند. همین امر، روزبه‌روز دل‌زدگی عمومی مردم را از حاکمان گسترده‌تر می‌کرد. در بخش‌های بزرگی از اروپای این دوره، در برابر انفعال و بی‌برنامه‌گی احزاب حاکم، جنبش‌های افراطی راست‌گرا سر برآوردند که وعده‌ی راه‌حل‌های مؤثر برای برخورد قاطع با مشکلات را ارائه می‌کردند. فاشیست‌ها و ناسیونال-سوسیالیست‌ها می‌گفتند که ما در کنار شما مردم در برابر نخبگان فاسد و ناتوان، علیه یهودیان، چپ‌ها، هم‌جنس‌گراها و سایر عناصر بیگانه هستیم. ما می‌توانیم کشور را آشوب‌های سیاسی-اجتماعی-اقتصادی نجات دهیم. ما، «همه با هم»، در مقابل «نخبگان حاکم» و عناصر بیگانه و فاسد می‌جنگیم. ما یک جامعه‌ی هماهنگ و رشدیابنده و ملتی سربلند را خواهیم ساخت.

اما، آن‌چه در سوئد در این سال‌ها پیش رفت ماجرای کاملاً متفاوت با بقیه‌ی اروپا بود. به جای راست افراطی اقتدارگرا، طردکننده (*Exclusionary*) و پرخاشجو که نفرت نسبت به آن «عناصر بیگانه» را تبلیغ می‌کرد، این سوسیال‌دموکرات‌ها بودند که

رهبری خروج از مشکلات و آشوب این دوران دشوار را به عهده گرفتند و از این مبارزه پیروز بیرون آمدند. درست از همین سال‌ها بود که سوسیال‌دموکراسی سوئدی توانست با پیشبرد یک ناسیونالیسم دموکراتیک، دربرگیرنده (inclusionary) و صلح‌طلب، مردم را در برابر مشکلات بسیج کند و خلاقانه‌ترین پاسخ‌ها را برای حل مشکلات این دوران ارائه کنند. آن‌ها توانستند یک روند طولانی برای تعمیق دموکراسی را آغاز و اقتصادی کشور را بازسازی کنند.

همان گونه که در جای دیگری نوشته‌ام:^۴ دو بدیل (آلترناتیو) در برابر چپ‌های آن دوره وجود داشت.

راه اول که توسط کمونیست‌ها در روسیه پیش رفت. آن‌ها در گرماگرم جنگ اول جهانی، با فروپاشی رژیم استبدادی تزاری و ضعف دولت موقت در اداره‌ی کشور و تصمیم‌گیری برای قرارداد صلح، با تکیه بر سازمان متشکل و منضبط حزب بلشویک، علی‌رغم آن‌که اکثریت را در مجلس مؤسسان را نداشتند، قدرت سیاسی را به دست گرفتند و پس از یک جنگ خونین داخلی، دولت تازه‌ای را بنیان نهادند.

راه دوم، که در کشورهایی که در آن امکانات انتخابات آزاد وجود داشت، استفاده از صندوق رأی برای شرکت در رقابت برای جلب افکار عمومی به نفع برنامه‌های چپ بود. این راه را سوسیال-دموکرات‌های کشورهای اروپای غربی در پیش گرفتند تا از طریق انتخابات به قدرت برسد. سوسیال‌دموکرات‌های سوئدی هم همین مسیر دوم را انتخاب کرده بودند.

در سال‌های بحرانی بعد از جنگ اول جهانی، فاشیست‌های سوئدی، همانند هم‌تایان خود در دیگر نقاط اروپا، به شدت فعال بودند و حزب ناسیونال‌سوسیالیست سوئد (Sveriges Nationalsocialistiska Parti) را که الهام گرفته از نازیسم آلمانی بود، تأسیس کردند. در کنار آن‌ها، گروه‌های شبه‌نظامی کوچک‌تر هم که از شعارهای ضد یهودی و ملی‌گرایانه‌ی افراطی حمایت می‌کردند فعال بودند. این‌ها می‌گفتند که هدف ما ایجاد همبستگی ملی و احیای جامعه‌ی به هم پیوسته‌ای است که اکنون از دست رفته است. لیبرالیسم را به شدت نقد می‌کردند و آن را ریشه‌ی تقریباً تمام مشکلات معاصر می‌دانستند زیرا که تمرکز آن بر منافع فردی و خصوصی بود، نه منافع

ملت یا دولت ملی. سوسیال دموکرات‌ها را دشمن ملت معرفی می‌کردند چرا که شکاف طبقاتی و اجتماعی را به جای همبستگی ملی، می‌خواهند. مجموعه‌ای گسترده از اصلاحات اجتماعی و سیاسی را پیشنهاد می‌دادند که می‌تواند کارگران سوئدی و دیگر گروه‌های جامعه را دوباره به آغوش جمعیت یگانه‌ی ملی بازگردانند و دستیابی به عظمت برای کشور را به ارمغان آورد. می‌گفتند: «قدرت دولت به جای حقوق فردی؛ همبستگی‌ای که محدود به افراد یا طبقات خاص نباشد، بلکه تمام یک ملت (folk) را دربر گیرد؛ اولویت دادن به پیوند خویشاوندی و همبستگی (samhörighet) در تمام اقشار ملت به جای آزادی». آنان اضافه می‌کردند: «سوسیال دموکرات‌ها همبستگی را به طبقه‌ی کارگر محدود می‌کنند... [بیاید] این ایده‌ها را به کل ملت گسترش دهیم - یک سوسیالیسم ملی را به جای سوسیالیسم طبقاتی تصور کنید!»^۵. به موازات راست افراطی، احزاب بورژوازی هم در ائتلاف‌های انتخاباتی با یکدیگر متحد شدند و تلاش می‌کردند که حزب سوسیال دموکرات (SAP) را به عنوان پوششی برای کمونیسم و اسب تروای آن جلوه دهند.

پر آلبین هانسون رهبر حزب سوسیال دموکرات، در یک گردهمایی پیش-انتخاباتی در سال ۱۹۲۱، نخستین بار به مفهوم «خانه‌ی مردم» برای سوئد اشاره کرد و با تأکید بر دموکراسی گفت: «ما به دنبال برپایی دیکتاتوری طبقه‌ی کارگر نیستیم تا برای جایگزین کردن یک ظلم قدیمی، ظلمی جدید بسازیم. تلاش ما آن است که بر پایه‌ای استوار از دموکراسی، با پشتیبانی اکثریت مردم، برای برابری اجتماعی مبارزه کنیم و سوئد را به خانه‌ای خوب برای سوئدی‌ها تبدیل کنیم... ما سوسیال دموکرات‌ها را اغلب بی‌وطن خوانده‌اند. اما من می‌گویم: هیچ حزبی میهن‌دوست‌تر از حزب سوسیال دموکرات نیست. بزرگ‌ترین اقدام میهن‌دوستانه‌ی ما این است که می‌خواهیم کشورمان را چنان سازمان دهیم که همه در آن احساس کنند خانه‌ای دارند. نباید در این خانه‌ی بزرگ، فرزندخوانده‌ها و فرزندهای نازپرورده وجود داشته باشند»^۶. مفهوم «خانه‌ی مردم» (Folkhemmet) در جریان یک مناظره در پارلمان سوئد در سال ۱۹۲۸، توسط پر آلبین هانسون رهبر سوسیال دموکراتیک‌ها به گفتمان رسمی این حزب وارد شد. عنوان سخنرانی هانسون در آن روز «خانه‌ی مردم، خانه‌ی شهروندان» بود. پیش‌تر از این سخنرانی، او از مفاهیم مشابه دیگری همچون «خانه‌ی شهروندان»

(Medborgarhuset) هم استفاده کرده بود.^۷ هانسون در توضیح این مفهوم استدلال می‌کرد که کشور سوئد باید به‌منزله‌ی خانه‌ای برای همه‌ی مردم باشد، خانه‌ای نباشد بر ستون‌های همبستگی، تفاهم، حس تعلق و برابری. او افزود: «باید برای آن روزی تلاش کنیم که جامعه‌ی طبقاتی جای خود را به جامعه‌ای برای همه‌ی شهروندان، برای همه‌ی مردم بدهد... پایه‌های چنین خانه‌ای، همبستگی میان همگی شهروندان و حس مشترک تعلق آنان به جامعه‌ای است که در آن زیست می‌کنند. در چنین خانه‌ای، هیچ انسانی بر دیگری برتری ندارد، هیچ فردی فرادست یا فرودست نیست؛ نه عزیزکرده‌ای وجود دارد و نه فرزندخوانده‌ای مطرود. در چنین خانه‌ای، کسی بر دیگری فخر نمی‌فروشد، کسی در پی بهره‌کشی از دیگری نیست. قوی‌ترها، ضعیف‌ترها را سرکوب نمی‌کنند. در چنین خانه‌ای، توجه به مشکلات دیگری، برابری، مراقبت متقابل، همکاری و یاری‌رسانی حاکم است. این اصول، اگر در خانه‌ی بزرگ مردم و شهروندان پیاده شود، مستلزم از میان برداشتن تمام موانع اجتماعی و اقتصادی است که امروزه شهروندان را به طبقات ممتاز و محروم، فرادست و فرودست، استثمارگر و استثمارشونده تقسیم می‌کند. جامعه‌ی ما البته برای رسیدن به چنین افقی، راهی دراز در پیش دارد. اگرچه در ظاهر، اکنون در همه‌ی شهروندان کشور، برابری سیاسی وجود دارد. اما از نظر اجتماعی هنوز جامعه‌ای طبقاتی است و از منظر اقتصادی دیکتاتوری اقلیت بر اکثریت حاکم است. نابرابری‌ها گاه فاحش است: عده‌ای در کاخ‌ها زندگی می‌کنند و در مقابل، بسیاری از مردم عادی خوش‌حال خواهند بود اگر بتوانند در طول زمستان‌های سرد و بلند کشور شمالی ما در کلبه‌های کوچک‌شان باقی بمانند. برخی در وفور و رفاه به‌سر می‌برند، در حالی که بسیاری از این در به آن در می‌زنند تا تکه‌ای نان به دست آورند... فقیران جامعه‌ی امروز ما، نگران فردای نامعلومی‌اند که بالای بیکاری، بیماری و سایر مصایب در کمین نشسته است. برای آن‌که جامعه‌ی سوئد به خانه‌ی واقعی همه‌ی مردم، همه‌ی شهروندان تبدیل شود، باید تلاش کنیم تا تمایزات طبقاتی از میان برداشته شوند، رفاه اجتماعی گسترش یابد، برابری اقتصادی برقرار گردد، مزدبگیران در مدیریت محل‌های کارشان دخالت داشته باشند و دموکراسی از عرصه‌ی سیاسی به عرصه‌های اجتماعی و اقتصادی نیز گسترش یابد». خانه‌ی مردم صرفاً یک ایده‌ی طبقاتی نبود، بلکه طرحی ملی برای ایجاد وحدت اجتماعی عدالت‌جویانه

در شرایط یک بحران جدی در جامعه بود. هدف آن بود که همه‌ی شهروندان - صرف‌نظر از طبقه‌ی اجتماعی - احساس تعلق و برابری داشته باشند.

هانسون به دلیل سیاست مبتنی بر توافق «خانه‌ی مردم»، از سوی برخی از حوزه‌های محلی حزبی مورد انتقاد قرار گرفت. منتقدان، او را به گرایش به محافظه‌کاری یا دست‌کم فاصله گرفتن از سوسیالیسم، به‌ویژه مارکسیسم، متهم کردند.^۸ او در برابر منتقدانی که وی را به گرایش به محافظه‌کاری و فاصله گرفتن از مارکسیسم متهم می‌کردند، گفت که من بر این باور هستم که ایده‌ی «خانه‌ی مردم» به‌هیچ‌وجه عدول از ایدئولوژی سوسیال‌دموکراسی نیست. تلاش من تلفیق ایدئولوژی مبارزه‌ی طبقاتی با گفتمانِ خانه‌ی مردم است. آنهایی که در جنبش ما می‌کوشند این دو را متضاد جلوه دهند درک نمی‌کنند که تفاوت تنها در تغییر واژگان است. ایده‌ی خانه‌ی مردم به‌هیچ‌وجه به‌معنای چشم‌پوشی از هدف رفع تبعیض‌های طبقاتی نیست؛ بلکه حتی تأکید بیشتری دارد که اساس همکاری میان گروه‌های اجتماعی مختلف، باید برابرقوی برای همگان و مراقبت از زندگی همه‌ی شهروندان باشد. به گمان من، نمی‌توان «خانه‌ی مردم» را بنا کرد، زمانی که تبعیض و بی‌عدالتی در جامعه ما برقرار مانده باشد.^۹

ایده‌ی خانه‌ی مردم در زمانی مطرح شد که در میان سوسیال دموکرات‌های سوئدی، سوسیالیستی کردن از طریق دولتی کردن همه‌ی اقتصاد، زیر سؤال رفته بود.. این امر البته به معنای فاصله گرفتن قطعی از آموزه‌ی ارتدوکسی مبارزه‌ی طبقاتی تلقی می‌شد که زمانی در جنبش اولیه‌ی سوسیال‌دموکراسی حیاتی بود. سوسیال‌دموکرات‌ها به‌جای آن، ایده‌ی برنامه‌ریزی اقتصادی (Planhushållning) را پذیرفتند که بعدها در دهه‌ی ۱۹۶۰ به «سوسیالیسم کارکردی» (Funktionsocialism) معروف شد؛ یعنی کنترل و محدودیت سیستم اقتصادی از طریق قوانین به‌جای مالکیت مستقیم دولتی. اجرای ایده‌ی خانه‌ی مردم از انتخابات ۱۹۳۲ توسط سوسیال‌دموکرات‌ها آغاز شد که با همکاری بخش‌هایی از احزاب میانه‌ی سیاسی، یعنی حزب کشاورزان (یا حزب مرکز)، دولت را تشکیل دادند. هدف اصلی سیاست‌های اقتصادی، که تا حد زیادی مبتنی بر نظریه‌های تثبیت اقتصادی ارائه شده توسط اقتصاددان‌های مکتب استکهلم^{۱۰}

که نزدیک به اندیشه‌ی جان مینارد کینز (کینزیانیسم) بودند، مبارزه با بیکاری، مهار تورم و برنامه‌ی رشد اقتصادی بود که عمدتاً بر صدور کالاهای صنعتی استوار بود.

دلیل انتخاب این مفهوم توسط پر آلبین هانسون، موضوع تفسیرهای مختلفی بوده است. بنا به گفته‌ی آندرش ایساکسون، زندگینامه‌نویس پر آلبین، او در جست‌وجوی یک «استعاره‌ی وحدت‌بخش» بود و «آشکارا از ظرفیت نهفته در پیوند میان خانه، ناسیونالیسم و سوسیالیسم آگاه بود». به واسطه‌ی مفهوم خانه‌ی مردم، او توانست هویت طبقاتی را پشت سر گذاشته، حزب را به حزبی برای طبقات مختلفِ مزدبگیر جامعه تبدیل کند و «پایگاه رأی‌دهندگان را گسترش دهد». استن.ا. کارلسون در کتاب *جامعه‌ی هوشمند: بازخوانی تاریخ اندیشه‌ی سوسیال‌دموکراسی*^{۱۱} خاطرنشان می‌کند که پس از رسیدن به قدرت در سال ۱۹۳۲، گفتمان هانسون تغییر کرد و او دیدگاهی ارگانیک‌تر نسبت به جامعه اتخاذ کرد؛ به باور او یکی از مهم‌ترین وظایف دموکراسی «از میان برداشتن روحیه‌ی دفاع از منافع صرفاً طبقاتی» (از جمله در طبقه‌ی حاکم) و جایگزینی آن با یک «روحیه‌ی شهروندی» فراگیرتر بود که شامل ارزش‌هایی چون «مراقبت»، «عدالت»، «همبستگی» و «انسانیت» می‌شد. کارلسون تأکید می‌کند که ایدئولوژی سوسیال‌دموکراسی متأثر از مکاتب مختلفی در گروه چپ‌ها بود: کاتدر-سوسیالیسم آلمانی،^{۱۲} فابیانیسم انگلیسی^{۱۳} و پراگماتیسم آمریکایی (جان دیوئی).^{۱۴} این نشان می‌دهد که خانه‌ی مردم (Folkhemmet)، نه یک جنبش مارکسیستی صرف، بلکه نتیجه‌ی یک «ترکیبِ عناصرِ فکریِ مختلفِ چپ‌گرا» (syncretism)، یک شکل از سوسیالیسم عملگرا بود. برنامه‌هایی که در سال‌های ۱۹۳۰ تا دهه ۱۹۸۰ در سوئد پیش رفت، نمونه‌ی موفق این سوسیالیسم عملگرا بود.

می‌توان این تعبیر را هم درباره‌ی شعار «خانه‌ی مردم» به‌کار گرفت که در دوره‌ی اوج‌گیری قدرت فاشیست‌ها، این شعار متحدکننده‌ی همه‌ی نیروها در «یک جبهه‌ی متحد مردمی ضد فاشیستی» در کشوری بود که هنوز راست افراطی در آن موفق به کسب قدرت سیاسی نشده بود. «خانه‌ی مردم» را می‌توان نوعی ائتلاف/اجتماعی گسترده برای تقویت دموکراسی، کاهش نابرابری‌های اقتصادی-اجتماعی و مقابله با افراط‌گرایی دانست. این پروژه واکنشی بود به بحران‌های اقتصادی، نابرابری‌های شدید

طبقاتی، و رشد فاشیسم در سوئد و سراسر اروپا. در واقع، «خانهی مردم» تلاش کرد و موفق شد تا با ایجاد یک جامعهی عادلانه، باثبات و مبتنی بر همبستگی، از قدرت گرفتن گرایشهای افراطی راست‌گرا جلوگیری کند.

توجه کنید که در این دوره هنوز، طبقه‌ی کارگر سوئدی، «آن دیگران»، «بی‌فرهنگ‌ها» و «خانواده‌های پُرپیچه» و... بودند که علی‌رغم کسب حق رأی در گذشته‌ای نه چندان دور، هنوز شهروندانی برابر حقوق نبودند. سوسیال‌دموکراسی با شعار «خانهی مردم» می‌خواست کارگران سوئدی و نیز زنان را به اعضای واقعاً برابر حقوق این خانه (ملت) تبدیل کند.

اما باید در پایان، به «نقطه‌ی کور» و ضعف «خانهی مردم» هم اشاره کنم. در دهه‌ی ۱۹۳۰، سوئد (برخلاف آنچه مشهور است)، کشوری به لحاظ قومی، متجانس یا همگن (homogeneous) نبود. تلاش سوسیال دموکراسی برای آن که کارگران و زنان اعضای برابر حقوق «خانهی مردم» باشند، شامل مردم بومی شمال کشور، یعنی سامی‌ها (Samis)، نشد. سامی‌ها با رفتار ناعادلانه، سیاست‌های تبعیض نژادی، و محدودیت‌های شدید فرهنگی، از سوی جامعه‌ی اکثریت مواجه شدند. در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، در دانشگاه آپسالا، انستیتوی «زیست‌شناسی نژادی» (Statens institut för rasbiologi) فعال بود. این مؤسسه، که با بودجه‌ی دولتی تأسیس شده بود و در مناطق سامی‌نشین، «مطالعات نژادی» انجام می‌داد. اندازه‌گیری جمجمه، بررسی «خلوص نژادی» و طبقه‌بندی مردم بر اساس «نژاد»، از جمله فعالیت‌های آن بود. آموزش رسمی به زبان سامی محدود یا ممنوع بود و کودکان سامی در مدارس مجبور بودند فقط سوئدی صحبت کنند و زبان مادری خود را کنار بگذارند، فرهنگ سامی کم‌ارزش شمرده می‌شد و گاه حتی به‌عنوان «عقب‌مانده» معرفی می‌شد. همین نقطه‌ی کور، اساس روشی شد که بعدتر «خانهی مردم»، با کارگران مهاجری که بعد از جنگ برای پاسخ به نیازهای صنایع کشور به نیروی کار بیشتر، به سوئد آمده بودند و بعدتر مهاجران از کشورهای جهان سوم، رفتاری عادلانه و برابر حقوق نداشته باشد.

در مجموع، «خانهی مردم» یک تلاش برای سامان‌دادن به جامعه بر پایه‌ی توافق اجتماعی گسترده بود. این ائتلاف برخلاف جبهه‌های مردمی سنتی، نه از روی اضطرار و در واکنش سریع به تهدید، بلکه به‌صورت بلندمدت و ساختاری شکل گرفت و به

سنگ بنای مدل دولت رفاه سوئدی تبدیل شد و توانست گام‌های بزرگی در مسیر انتگراسیون (تعلق داشتن بی تبعیض، باهم بودن، همبستگی و پیوستگی) مزدبگیران (کارگران، کشاورزان و طبقه متوسط) و نیز زنان و دگرباشان جنسی، که قبل تر به عنوان شهروندان درجه دو به حساب می آمدند، در جامعه‌ی سوئد بردارد. برخورداری همگان از آموزش همگانی، از کودکان تا دانشگاه و نیز بهداشت و درمان همگانی، جدایی کامل دین از دولت، برخورداری همگان از امکان‌های تشکلیابی و آزادی در بیان نظر و بهره‌مند شدن بی تبعیض همه‌ی ناحیه‌های کشور از امکان‌های توسعه از جمله دستاوردهای «مدل سوئدی» از دهه‌ی ۱۹۳۰ تا پایان دهه‌ی هشتاد میلادی بود.^{۱۵}

ناسیونالیسم دموکراتیک سوئدی در تعامل با جهان پیرامون، سیاست خارجی مستقل و عدالت محور و بی طرف، هم استقلال از بلوک‌های قدرت (ناتو و پیمان ورشو) در جنگ سرد را در پیش گرفت، و در عین حال به صورت فعال از جنبش‌های ضد استعماری و ضد آپارتاید حمایت کرد. مثال مهم آن، حمایت علنی و مادی از مبارزه‌ی مردم ویتنام علیه آمریکا و پشتیبانی از جنبش‌های آزادی بخش در آفریقا، مانند کنگره‌ی ملی آفریقا ANC در آفریقای جنوبی بود. «قدرت اخلاقی» بودن در این نوع از ناسیونالیسم، به معنای ایفای نقشی فعال، مستقل، عدالت طلبانه و مبتنی بر اصول انسانی در سیاست جهانی بود - نه بر پایه‌ی قدرت نظامی، بلکه از راه دیپلماسی اخلاقی و همبستگی بین المللی.

۲) تجربه‌ی ناسیونالیسم دموکراتیک و دربرگیرنده در هند

کنگره‌ی ملی هند (The Indian National Congress) در جریان مبارزه برای استقلال (سال‌های ۱۹۱۷ تا ۱۹۴۷)، مؤلفه‌های اساسی زیر را برای تعریف هویت ملی «هند مستقل و آزاد» تعریف می کرد: ۱) مخالفت با آیین‌های سنتی هندو که جامعه را به کاست‌های متفاوت تقسیم می کند و بر مبنای آن یک سلسله مراتب طبقاتی بنیان می نهد. ۲) علی رغم آن که تقریباً سه چهارم جمعیت هند مستعمره را پیروان آیین هندو تشکیل می داد، این دین به عنوان پایه‌ی هویت ملی پذیرفته نشد و آرمان‌های

سکولار در منشور بنیان‌گذار کنگره ملی هند گنجانده شدند. (۳) همه‌ی بزرگسالان کشور (زن و مرد، فقیر و غنی، هندو و غیرهندو) باید از حق رأی عمومی برخوردار می‌شدند. (۴) در کشوری که بیش از هزار زبان در آن صحبت می‌شد و بیش از سی زبان در میان آن‌ها توسط یک میلیون نفر یا بیشتر، به کار می‌رفت، به صراحت با استفاده از یک زبان ملی واحد مخالفت شد. (۵) *ساتیاگراها (satyagraha)*، یا نافرمانی مدنی بدون خشونت، به مثابه روش مبارزه، پذیرفته شده بود که تعهدی الزام‌آور برای شکستن آشکار قوانین ناعادلانه بدون توسل به خشونت بود. تعریف هویت ملی با این مؤلفه‌ها، نقشی حیاتی در شکل‌گیری دموکراسی هند پس از استقلال ایفا کرد.^{۱۶} اما نکته‌ی قابل توجه این بود که بحث‌ها و گفت‌وگوها پیرامون آینده‌ی آزاد کشور، از چند دهه پیش‌تر، آغاز شده بود. چنین نبود که ابتدا برای استقلال مبارزه می‌کنیم و پس آن‌گاه می‌نشینیم تا ببینیم چه باید کرد.

ملی‌گرایی دربرگیرنده‌ی کنگره ملی هند، نقشی حیاتی در شکل‌گیری دموکراسی هند پس از استقلال ایفا کرد. ناسیونالیسم دموکراتیک کنگره ملی هند، در پی ایجاد یک دولت واحد هندی برای هندوها، سیک‌ها، مسلمانان و پیروان سایر مذاهب بود. در نگاه آنان پیروان همه‌ی مذاهب، عضو جوامع دینی خودشان بودند اما به ملت واحدی تعلق داشتند. ناسیونالیست‌های اقتدارگرای هندو، یعنی مدافعان راست‌گرای هندوتوا (Hindutva)، از جمله مخالفان اصلی این سیاست‌ها بودند. آن‌ها در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، خود را با صهیونیست‌های اروپایی همانندسازی می‌کردند؛ کسانی که به گمان آنان، دین و ملیت را درهم آمیخته بودند. این هم‌ذات‌پنداری، نشانه‌ی نگران‌کننده‌ای برای آینده‌ی کشور بود، که کنگره ملی علیه آن مبارزه می‌کرد.

یکی از آرمان‌های مشترک ناسیونالیسم هندی گاندی-نهرو این بود که «انسانی نو» پدید آورد. همان‌گونه که گاندی نوشت: انسانی که بتواند کارهای خود را مدیریت کند، از انفعال و اطاعت سنتی آزاد باشد، و شایسته‌ی خودفرمانی، مستقل‌اندیشی و شهروندی سرافراز باشد. جنبش ملی‌گرایانه‌ی دموکراتیک هند در دوره‌ی مبارزه برای استقلال، هویتی ملی ایجاد کرد که با معیارهای هر جنبش ملی‌گرای نوظهور در دنیای استعماری آن زمان، هم دموکراتیک و هم شمول‌گرا و فراگیر به‌شمار می‌آمد.

کنگره‌ی ملی هند را در سال ۱۸۸۵ نخبگان هندی تحصیل کرده در بریتانیای کبیر بنیان‌گذاری کردند. هنگامی که رژیم استعماری بریتانیا از اجرای اصلاحات سیاسی مورد مطالبه‌ی این جنبش خودداری کرد، مبارزه‌ی آن در دوره سال‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۴۷، وارد مرحله‌ی تازه‌ای شد که صورت‌بندی و ترویج نوعی «هویت ملی» از نخستین گام‌های آن بود.

ایده‌آل‌های سکولار همان‌گونه که در منشور بنیان‌گذار کنگره‌ی ملی هند گنجانده شده بود، در قانون اساسی پس از استقلال هم آمد. اگرچه بسیاری از رهبران کنگره همزمان در جنبش‌های اصلاح‌طلبانه‌ی آیین هندو نیز نقش داشتند، اما آن‌ها مرزی روشن میان هویت‌های خصوصی (اعتقادات مذهبی و ایدئولوژیک و...) و امر عمومی (به رسمیت شناختن این مذهب به مثابه دین رسمی یا پایه و محور اصلی حکومت و نظام حقوقی) قائل شدند. در نشست سالانه‌ی کنگره‌ی ملی هند در سال ۱۹۳۱، سیاستی به تصویب رسید که بر اساس آن، هیچ تصمیم سیاسی حساسی نمی‌توانست قطعی شود، مگر این‌که اکثریت اعضای هندو یا مسلمان با آن موافق باشند - بدین ترتیب، نوعی حق وتو برای اقلیت‌ها در مورد اموری که حساس تلقی می‌شدند در نظر گرفته شد.

در همان سال ۱۹۳۱، کنگره‌ی ملی هند، حق رأی عمومی همه‌ی بزرگسالان، مستقل از جنسیت و تعلق کاستی یا طبقاتی را پذیرفت. استدلال این بود که حق رأی همگانی گامی اساسی در مبارزه برای استقلال کامل است. به یاد آوریم که در این تاریخ بسیاری از کشورهای اروپایی هنوز چنین کاری نکرده بودند.^{۱۷} اولین انتخابات که ماه‌ها طول کشید تا مردم در اقصی نقاط و روستاهای دوردست هم بتوانند رأی بدهند، نمایشی با شکوه از دموکراسی در یک کشور در جنوب جهان بود.

ملی‌گرایی دموکراتیک کنگره‌ی ملی هند از نظر زبانی هم فراگیر بود. کنگره‌ی ملی هند هیچ تلاشی برای کنار گذاشتن زبان‌های منطقه‌ای از جنبش ملی انجام نداد و به صراحت با استفاده از یک زبان ملی واحد مخالفت کرد. چرا که چنین اقدامی به طور طبیعی باعث فرودستی تعداد کثیری از مردم و امتیاز برای عده‌ی معینی می‌شد. اگر زبان هندی، زبان ملی واحد می‌شد، به لحاظ سیاسی و اقتصادی به نفع ناحیه‌ی شمالی کشور یعنی ناحیه‌ی کمربند هندی‌زبان، تمام می‌شد. اگر انگلیسی زبان ملی واحد

می‌شد، تنها لایه‌ی نازکی از نخبگان انگلیسی‌زبان هند، دسترسی ویژه به منابع قدرت عمومی پیدا می‌کردند. برای افزایش مشارکت در جنبش ملی، بیست‌ویک منطقه‌ی زبانی همگن اعلام شد تا سازمان‌دهی ملی گرایانه را دسترس‌پذیرتر می‌کرد.

کنگره‌ی ملی هند تشویق به بسیج توده‌ای و مشارکت وسیع مردمی در جنبش ملی گرایانه را سرلوحه‌ی کار خود قرار داد، و می‌توان گفت تا بیشترین حد ممکن این کار را انجام داد، در حالی که همچنان انسجام جنبش را حفظ می‌کرد. یکی از روش‌های خلاقانه‌ای که برای گنجاندن توده‌های هر چه وسیع‌تر در رویدادهای عمومی به کار گرفته شد، استفاده‌ی نوآورانه از پوشاک بود. در طول دهه‌های پیش از استقلال، رهبران کنگره به تدریج لباس‌های غربی خود را با **خادی** (khadi) جایگزین کردند. خادی، پارچه‌ای دست‌بافت و خانگی بود که توسط سازمان بسیار فعالی وابسته به جنبش کنگره، تولید می‌شد. پوشیدن پارچه‌های دست‌بافت به اکثریت فقیر جامعه هم این امکان را می‌داد تا در جنبش ملی گرایانه شرکت کنند و به این ترتیب مرزهای سلسله‌مراتبی اجتماعی-اقتصادی تاحدی محو می‌شد. پوشیدن خادی به‌طور نمادین و عملی، تمایزات سلسله‌مراتبی مبتنی بر کاست را هم رد می‌کرد و فضایی فراهم می‌ساخت که در آن افراد تشویق می‌شدند خود را به‌عنوان شهروندی برابر در یک حوزه‌ی عمومی محدود تصور کنند - گامی ضروری برای دستیابی به شهروندی فراگیر. ملی‌گرایی دربرگیرنده طبق تعریف کنگره، همچنین از طریق پذیرش تقریباً مطلق **ساتیاگراها** (satyagraha)، یا **نافرمانی مدنی بدون خشونت**، بیان می‌شد.

ساتیاگراها که توسط گاندی به معنای «نیروی حقیقت» ترجمه شده بود، به معنای تعهدی الزام‌آور برای شکستن آشکار قوانین ناعادلانه بدون توسل به خشونت بود. نافرمانی مدنی بدون خشونت - که می‌توان آن را هسته‌ی ایدئولوژیک جنبش ملی‌گرایانه‌ی هند دانست - از تمام طبقات، کاست‌ها و مناطق دعوت می‌کرد تا بر پایه‌ی برابری و بدون استفاده از خشونت تفرقه‌افکنانه، در جنبش ملی مشارکت کنند. تا زمان استقلال، این چشم‌انداز سکولار، فراگیر از نظر زبانی، و غیرخشونت‌آمیز از ملت، به‌طور گسترده در میان مردم رواج یافته و نهادینه شده بود. وجود چنین

ملی‌گرایی فراگیری دلیل تصمیم‌کننده برای گنجاندن حق رأی عمومی بزرگسالان در قانون اساسی هند را توضیح می‌دهد.

رهبران کنگره که پس از استقلال بر مجلس مؤسسان قانون اساسی مسلط بودند، عمدتاً از طبقات متوسط و کاست‌های بالای جامعه می‌آمدند. این رهبران، که خود بخشی از نخبگان جامعه بودند، می‌توانستند رأی‌دهی را با شرایط سلسله‌مراتبی خاصی محدود کنند. با این حال، آن‌ها طی چندین دهه حمایت مردمی خود را از طریق ترویج ملی‌گرایی فراگیر به‌دست آورده بودند. از آن‌جا که هویت ملی دربرگیرنده پیش‌تر درون جنبش تصور و نهادینه شده بود، مجلس مؤسسان که تحت سلطه‌ی کنگره بود، حق رأی عمومی بزرگسالان را بی‌چون و چرا در قانون اساسی هند تثبیت کرد.

ملی‌گرایی دربرگیرنده‌ی کنگره‌ی ملی هند، نقشی حیاتی در شکل‌گیری دموکراسی هند پس از استقلال ایفا کرد. این روایت ملی دربرگیرنده - که بر پایه‌های سکولاریسم، تکثر زبانی، و بسیج توده‌ای غیرخشونت‌آمیز بنا شده بود - در تمامی لحظه‌های حساس سیاسی از تاریخ هند تا دهه‌ها، برای حفظ دموکراسی مورد استفاده قرار گرفت.

برابرقویتی، نقشی محوری در برنامه‌های کنگره‌ی ملی هند داشت؛ برنامه‌ای که فرهنگ دینی و رسوم اجتماعی سنتی هر دو جامعه‌ی هندو و مسلمان را به چالش می‌کشید. هنگامی که قانون اساسی هند در حال تدوین بود، راجکوماری آمريت کائور (Rajkumari Amrit Kaur)، یکی از بنیان‌گذاران کنفرانس زنان سراسر هند، از کمیته‌ی تدوین قانون اساسی خواست اطمینان حاصل کنند که بندهای آزادی دینی در این قانون، اجازه‌ی «ریشه‌کن کردن» شرهائی را که از نظر دینی تقدیس شده‌اند (مثل حجاب، کودک‌همسری، چندهمسری، قوانین نابرابر ارث و ممنوعیت ازدواج میان طبقات)، را بدهد. بدیهی است که این شرها فوراً از میان نرفتند، هرچند قانون مدنی، بسیاری از آن‌ها را غیرقانونی اعلام کرد.^{۱۸}

جنبش‌های بخشی هند به رهبری کنگره‌ی ملی، پیش از هر چیز به احیای ملت هند متعهد بود. کشور هند و هویت ملی آن از همان ابتدا به‌گونه‌ای تصویر می‌شد که هم هندوها و هم مسلمانان و هم پیروان سایر ادیان را دربر بگیرد. مبارزان کنگره، ادعای محمدعلی جناح مبنی بر این‌که مسلمانان ملتی جداگانه هستند را رد کردند، همان‌طور که ادعاهای ملی‌گرایان هندو را نیز نپذیرفتند. دولتی که آن‌ها در نظر

داشتند، قرار بود تنها یک ملت یگانه، مستقل از تعلقات مذهبی را دربر بگیرد. با توجه به ماهیت «متکثر» این ملت، قرار بود این دولت، دولتی فراگیر و گسترده باشد. محمدعلی جناح، رهبر مسلم‌لیگ، استدلال می‌کرد که مسلمانان یک «ملت» جداگانه هستند و باید کشور خاص خود را داشته باشند. او «نظریه‌ی دو ملت» را مطرح کرد: مسلمانان و هندوها دو ملت متفاوت با فرهنگ، دین، تاریخ و ارزش‌های متمایز هستند. تلاش‌ها برای ایجاد کشوری متحد با ساختار فدرال یا حقوق برابر برای اقلیت‌ها، بین کنگره‌ی ملی هند (به رهبری گاندی و نهرو) و مسلم‌لیگ، به بن‌بست رسید. در سال ۱۹۴۷، هند به دو کشور مستقل تقسیم شد: هند (عمدتاً هندو) و پاکستان (مسلمان). اما جایی که ناسیونالیسم دموکراتیک هند، موفقیت چندانی در عمل نداشت، حل مسئله‌ی کاست به اصطلاح «نجس‌ها» (Untouchables) بود. هند پیشااستعماری و در دوره‌ی استعمار بریتانیا، با نظام کاستی تعریف می‌شد – مقوله‌ای فراگیر که در میان تقریباً تمامی گروه‌های اجتماعی به رسمیت شناخته و از این رو تقویت هم می‌شد. بین سال‌های ۱۹۱۷ تا ۱۹۴۷، کنگره‌ی ملی اقدام به بسیج‌های محدودی علیه تبعیض‌های علنی مبتنی بر کاست کرد. شایان توجه است که با معیارهای آن زمان، در دهه‌ی ۱۹۲۰ اعتراض علنی به نظام کاستی در سطح کشور، اقدامی انقلابی به شمار می‌آمد.^{۱۹} در بستری تاریخی که این اقدام انقلابی محسوب می‌شد، تلاش برای برابر حقوقی گروه‌های مختلف مذهبی هم، به ناگزیر به معنای نوعی رد نسبی آیین هندو بود – دینی که دین اکثریت مردم هند به شمار می‌رفت. در مقابل، تعاملات اجتماعی میان پیروان مذاهب گوناگون و کاست‌ها تبلیغ می‌شد تا تبعیض‌ها کاهش یابد. تلاشی که در راستای ساختن جامعه‌ای فراگیر ملی انجام گرفت تا بتواند ادعای استعمارگران را مبنی بر این که کنگره‌ی ملی نماینده همه ملت نیست، رد کند.^{۲۰}

«نجس‌ها» در نظام طبقاتی سنتی هند، کسانی بودند که خارج از چهار طبقه‌ی اصلی (وارنا)^{۲۱} قرار داشتند و سخت‌ترین کارها (مثل پاک‌سازی چاه، چرم‌سازی، مرده‌شویی و...) به آن‌ها واگذار می‌شد، و به دلیل انجام این کارها که «نجس» شمرده می‌شد، از تماس فیزیکی، ورود به معابد، استفاده از مخازن آب مشترک و... محروم بودند. هنگامی که هند قانون اساسی خود را نوشت، طبق این قانون، نام این گروه از نجس‌ها (یا طبقه‌ی نجس‌ها) به Dalits، (در زبان سانسکریت به معنای «فرو دست»،

«ستم‌دیده» یا «سرکوب‌شده» تبدیل شد. اما آن‌ها در واقع، همچنان در زندگی عملی جامعه، نجس باقی ماندند. تمام کارهای تحقیقی در سال‌های بعد از استقلال، شرحی تلخ از زندگی افراد این گروه ارائه می‌دهد و بر این دلالت دارد که تغییر چندانی رخ نداده است. در سال‌های دهه‌ی ۱۹۷۰، برنامه‌ای گسترده از اقدامات حمایتی (تبعیض مثبت affirmative action)، فرصت‌های جدیدی را برای اعضای جوان‌تر این گروه، فراهم کرد. ناسیونالیسم اقتدارگرای «هندوتوا» (Hindutva) در سال‌های اخیر، تاحدی واکنشی است به این رفتار ویژه (سهمیه‌های شغلی و مزایای رفاهی) که به افراد سابقاً نجس و پایین‌ترین طبقات اجتماعی اختصاص یافته بود؛ چراکه این اقدام (تبعیض مثبت) را تهدیدی برای ساختار سنتی سلسله‌مراتب طبقاتی تصور می‌کنند.

سیاست خارجی هند در دوره‌ی تفوقِ ناسیونالیسم دموکراتیک را می‌توان تحت عنوان «سیاست بی‌طرفی فعال» یا «عدم تعهد» تعریف کرد. این سیاست، در بستر جنگ سرد و دوقطبی شدن جهان بعد از جنگ دوم، جایگاهی مستقل برای هند ترسیم می‌کرد؛ به‌گونه‌ای که نه در اردوگاه غرب به رهبری ایالات متحده قرار می‌گرفت و نه در بلوک شرق به رهبری شوروی. حفظ استقلال سیاسی هند در برابر فشارهای دو بلوک قدرت، به هند اجازه می‌داد که بدون وابستگی، از منافع اقتصادی و سیاسی هر دو طرف بهره‌مند شود.

جواهر لعل نهرو از بنیان‌گذاران جنبش عدم تعهد بود و سیاست خارجی هند را بر اصول صلح، گفت‌وگو، و احترام به حاکمیت کشورها بنا کرد. او از مبارزات ضد استعماری در آسیا و آفریقا حمایت و نقش هند را در سطح جهان، به‌عنوان مدافع عدالت و استقلال ملت‌ها تعریف می‌کرد. او در تلاش بود هند را به‌عنوان یک رهبر اخلاقی و فکری در جهان در حال توسعه معرفی کند. سیاست خارجی هند در دورانِ نهرو را می‌توان تلفیقی از آرمان‌گرایی اخلاقی و عمل‌گرایی ژئوپلتیک دانست، که تلاش داشت تصویری از هند به‌عنوان یک کشور مستقل، اخلاق‌مدار، ضد امپریالیست، و حامی صلح ترسیم کند. این رویکرد گرچه در برخی موارد (مانند بحران کشمیر^{۲۲}) ضربه خورد، اما به هند جایگاه ویژه‌ای در سیاست جهانی دوران جنگ سرد بخشید.

در یک جمع‌بندی مختصر، ناسیونالیسم دموکراتیک هند، علی‌رغم آن‌که نسبت به مسئله‌ی تبعیض طبقاتی (که نمونه‌ی تراژیک آن دالیت‌ها بودند)، آگاه بود، اما در عمل موفق به برداشتن گام‌های عملی فراوانی در این زمینه نشد. یکی از دلایل اساسی این امر، ضعف سازمان‌های اتحادیه‌ای - سندیکایی قوی و جنبشی مدنی برای دفاع از حقوق کارگران و اقشار فرودست جامعه بود. سازمان‌هایی که با توانمندسازی و قدرت‌بخشی، منابع و فرصت‌هایی را بسازد تا این گروه‌ها برای کسب حقوق اجتماعی عادلانه‌تر و کنترل بیشتر بر زندگی خود مبارزه کنند.

ناسیونالیسم دموکراتیک در هند از زمان استقلال تاکنون، لحظه‌های دشوار و در سال‌های اخیر، یک عقب‌گرد بزرگ را از سر گذرانده است. یکی از تاریک‌ترین لحظه‌های دموکراتیک هند در سال ۱۹۷۵ رخ داد، زمانی که ایندیرا گاندی برای حفظ قدرت وضعیت فوق‌العاده اعلام کرد در سال‌های اخیر هم روایت ملی‌گرایانه‌ی فراگیر هند با چالش‌های عمیق‌تری روبه‌رو شده است. در سال‌های اخیر به‌ویژه از سال ۲۰۱۴، با موفقیت انتخاباتی نارندرا مودی (Narendra Modi) و ترویج نوعی ملی‌گرایی انحصار طلب هندو، ترویج نوعی از ملی‌گرایی اقتدارگرای هندی را در پی داشته است. اما این که ملی‌گرایی دموکراتیک و فراگیر هند نتوانست مانع صعود پوپولیست راست‌گرایی مثل مودی شود لزوماً به معنای نادرستی این روایت دموکراتیک نیست؛ چنان که پیروزی دونالد ترامپ هم پایان دموکراسی در ایالات متحده نیست.

ناسیونالیسم اقتدارگرا و دموکراتیک در ایران

پس از این نگاه کوتاه به دو تجربه‌ی ناسیونالیسم دموکراتیک در جهان، در زیر، انواع ناسیونالیسم در تاریخ معاصر ایران، از برهه‌ی استقرار دولت - ملت (nation-state) را به‌اختصار، بازبینی می‌کنم.

۱. ناسیونالیسم در انقلاب مشروطه

انقلاب مشروطه در ایران، جنبشی دموکراسی‌خواه و ضد سلطنت استبدادی قاجاری بود که ایجاد نظم‌ی شایسته در عرصه‌های اجتماعی و اقتصادی، و بنیان‌گذاری دولتی

کارآمد، قانون‌مدار، و پاسخ‌گو به مطالبات و انتظارات مردم ایران را طلب می‌کرد؛ دولتی که توانایی تثبیت و اعمال **حاکمیت ملی** ایران را نیز داشته باشد. **ناسیونالیسم** در این انقلاب در عین حال که مقاومت در برابر استعمار روس و انگلیس بود، یکی از نیروهای محرک اصلی آن نیز محسوب می‌شد. پس از سال ۱۹۰۶ و با این انقلاب، واژه‌ی «ملت»، به تدریج معنایی نو یافت و بیشتر به معنای جامعه‌ای تعریف‌شده بر پایه‌ی فرهنگ مشترک و دارای حق «حاکمیت بر خود» به کار رفت. بدین ترتیب، شکل‌دهی به یک دولت-ملت مدرن به عنصری اساسی و حیاتی در انقلاب مشروطه بدل شد.^{۲۳}

چنان‌که ژانت آفاری (پژوهشگر انقلاب مشروطه) نوشته: ^{۲۴} سوای دیگر دستاوردهایش، این انقلاب به ایجاد نوعی دموکراسی مردمی نه تنها در میان طبقه‌ی متوسط شهرنشین بلکه در میان پیشه‌وران، کارگران، روستاییان و حتی زنان ایران انجامید. آفاری با بررسی نقش فرقه‌ی اجتماعیون - عامیون، انجمن‌ها، به‌ویژه انجمن تبریز، و حزب دموکرات در نشر آرمان‌ها و هدف‌های انقلاب مشروطه به این نتیجه می‌رسد که مهم‌ترین حاصل این انقلاب در ایران تأسیس مجلس شورای ملی و تدوین یک قانون اساسی دموکراتیک برای نخستین‌بار در تاریخ ایران بود. او اضافه می‌کند: آنچه زیاد دانسته نیست نقشی است که گرایش‌های گوناگون سوسیال‌دموکراتیک (که در دوران انقلاب به وجود آمدند)، در این نهضت ایفا کردند.

این نکته دقیق است که انقلاب مشروطه، امکان بروز نوعی ناسیونالیسم دموکراتیک و قدرتمند ایرانی را فراهم ساخت که ماهیتی مدنی، فراگیر، اصلاح‌طلبانه و ضد استبدادی به خود گرفت. در این نیز تردیدی نیست که در این جنبش گروه‌های متفاوت سیاسی (ملیون، سوسیالیست‌ها)، مذهبی (بابی‌ها، ارامنه‌ی مسیحی و البته روحانیون شیعه)، مردم گوشه‌های مختلف ایران (از آذربایجان تا گیلان و بختیاری‌ها) افشار گوناگون جامعه‌ی ایران (کارگران و طبقات فرودست، اصناف و بازرگانان بازارها، کارمندان دولتی و کارکنان تلگراف، پست، و حمل‌ونقل شهری) همگامی داشتند.^{۲۵} اما نکته‌ی مهم تر آن است که دو گفتمان متفاوت در این جنبش در نبرد بودند که دو

نیروی اصلی فکری آن را تعیین می کردند: اول - **روحانیت شیعه** و دوم - **روشنفکران سکولار ایرانی**.

گروه محافظه کار روحانیت (با شیخ فضل الله نوری به مثابه یکی از چهره های شاخص آن)، البته خارج از این جنبش، در صف مخالفان مشروطه و در پی نجات ساختار سلطنت مطلقه با شعار «مشروع» بر آمد و این انقلاب را خیانت به احکام الهی برای حفظ سلسله مراتب اجتماعی دانست. شیخ فضل الله در کتاب **تذکره الغافل و ارشاد الجاهل** نوشته بود: مشروطه خواهان «اگر مقصودشان اجرای قانون الهی بود و قاعده ی مشروعیت حفظ احکام اسلامی بوده، چرا خواستند اساس آن را بر مساوات و حریت قرار دهند که هریک از این دو اصل، موجب خراب شدن رکن قوام قانون الهی است. زیرا قوام اسلامی به عبودیت است نه به آزادی و بنای احکام آن به تفریق و جمع اختلافات است نه به مساوات.... اگر مقصود تقویت اسلام بود، انگلیس حامی آن نمی شد و اگر مقصودشان عمل به قرآن بود عوام را گرد نداشته و پناه به کفر نمی بردند. آخر منقول کدام اصل است که کفر، حامی اسلام شود و ملک نصاری حامی شریعت باشد و عدل اسلامی را که اساسش بر اختلاف حقوق است، بین افراد مخلوق ترویج نماید».^{۲۶} در عین حال، گروه دیگری از روحانیت شیعه در صف طرفداران مشروطه بودند. از دوران صفویان به بعد، وفاداری روحانیون به شاهان تنها به این دلیل بود که شاهان، تشیع دوازده امامی، موجودیت جغرافیایی ایران، و منافع مردم و ملت را حفظ می کردند؛ که همگی در نهایت از دیدگاه آنان، بخشی از دفاع از تشیع تلقی می شد. به تفسیر گروه از **روحانیون طرفدار مشروطیت**، شاه قاجار با دادن امتیازات اقتصادی به بیگانگان (بریتانیا و فرانسه)، افزایش مالیات ها و تحقیر بازرگانان (متحد جدی آن روحانیون)، مشروعیت دینی اش را از دست داده است. پس به دلیل به حاشیه راندن علما و بازرگانان باید اختیاراتش محدود شود (برای مثال توجه کنید به فتوای مشهور میرزای شیرازی مبنی بر تحریم مصرف تنباکو، در واکنش به امتیاز انحصاری اعطاشده به یک شرکت بریتانیایی برای کنترل تجارت تنباکو در ایران که در طلاهی انقلاب مشروطه بود).

گروه دوم فعال در این انقلاب، **روشنفکران سکولار ایرانی** بودند. این گروه به طور فعال به دنبال نوسازی، محدود کردن حکومت خودسرانه ی شاه، محافظت از ایران در

برابر استعمار، و ترسیم چشم‌اندازی برای ایران بر پایه‌ی سکولاریسم و اندیشه‌های سیاسی عصرِ روشنگری (مانند حقوق فردی) و در عین حال محدود ساختن نفوذ علما بودند. ناسیونالیسم سکولار، عمدتاً محصول کارِ روشنفکران ایرانی در این دوره بود. انتشارِ بیش از ۲۰۰ نشریه‌ی جدید در طول انقلاب مشروطه توسطِ این گروه در راستای «ایجاد ذهنیتی مشترک» و برای بسیج گسترده‌ی جامعه‌ی ایرانی بر پایه‌ی این ایده بود که اصلاح دولت و مدرن‌سازی، راه‌رهای کشور از فقر و عقب‌ماندگی است.

اما مشکل اساسی این گروه آن بود که مفاهیمِ مورد نظرِ آن‌ها، تنها برای شمار اندکی از کارگزاران بلندپایه‌ی دولتی، کنشگران رادیکال، و نخبگان و روشنفکران تحصیل کرده در خارج از کشور قابل درک بود. در نتیجه، نفوذِ توده‌ای آن‌ها در مقایسه با گروه نخست، بسیار محدودتر بود. اگرچه اینان امیدوار بودند که در دوره‌های بعدی نقش روحانیت در جامعه کاهش یابد. در ادامه‌ی جنبش، تنش میان تفسیرهای دینی و سکولار از مشروطه و مجلس بالا گرفت زیرا روحانیون طرفدارِ مشروطه، در پی افزایش نفوذ خود و حق و تو یا تفسیر قوانین مصوبِ مجلس بودند که سرانجام به آن دست یافتند. در نهایت، قدرت علما به‌طور رسمی نهادینه شد و نفوذشان تا حدی بی‌سابقه افزایش یافت. طبق اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه، علما حق داشتند کنترل کنند که مصوبات مجلس مطابق با شریعت باشد - و این موضوع عملاً اختیار قوای مقننه و قضائیه را محدود می‌کرد.

اگر در ابتدا، قانون اساسی بلژیک مصوب ۱۸۳۱ به‌عنوان الگویی برای ساختارهای اداری و حقوق مدنی ایران مورد استفاده قرار گرفت، اما این قانون در چشمِ روحانیون چالش‌هایی داشت، زیرا قدرت کلیسای کاتولیک را محدود کرده بود. از همین‌رو، قرار شد تا به قوانین اساسی بلغارستان و عثمانی رجوع شود که در آن‌ها، **دین رسمی** کشور در قانون اساسی، به رسمیت شناخته می‌شد. به این ترتیب، تشیع همچنان بخشی از ساختار حکومتی ایران باقی ماند و بر ناسیونالیسم دموکراتیک مشروطیت سایه انداخت. به نوشته‌ی حسین بشیریه،^{۲۷} مخالفت علما با مشروطه در وهله‌ی نخست از منظرِ **ضد غربی** بود، نه قانون‌گرایانه یا از موضعی دموکراتیک. از این‌رو، آن‌ها با اصلاحات غرب‌گرایانه‌ای که از سوی دولت‌ها صورت می‌گرفت و منافع آنان را تهدید می‌کرد،

مخالفت کردند. به تعبیر بشیریه، نتیجه‌ی نهایی انقلاب مشروطه هم با تلاش آن‌ها به نوعی توافق مشروطه‌خواهانه انجامید که ترکیبی از قانون شرع (شریعت) و قانون‌گذاری پارلمانی را مجاز می‌دانست. متمم قانون اساسی در سال ۱۹۰۷، رابطه‌ی میان اقتدار دینی و اقتدار دنیوی را نهادینه کرد و از این راه، قدرت دینی علما وارد ساختار سیاسی جدید شد. این در شرایطی بود که تندروترین بخش روحانیت («مشروع‌خواهان» به زعامت شیخ فضل‌الله نوری) از قبل از چنین توافقی کنار گذاشته شده بودند.

انقلاب مشروطه، از نخستین گام‌ها در سکولارسازی دولت و جامعه در ایران بود. در پاسخ به تقسیم کشور میان امپراتوری‌های بریتانیا و روسیه، فعالان جنبش مشروطه تلاش کردند منابع کشور را بسیج و ایران را از طریق سازماندهی دیوان‌سالارانه، اصلاحات قانونی، آموزشی و اقتصادی بر اساس مدل غربی بازسازی کنند.

پژوهشگران دیگری هم جریانِ روشنفکری و سکولار در مشروطیت را چندلایه تصویر کرده و نوشته‌اند: در عین حال که این انقلاب، عناصر مختلف جامعه‌ی ایرانی را متحد کرد، تناقضات بین آن‌ها را نیز آشکار ساخت. به موازات ناسیونالیسم دموکراتیکی که در انقلاب مشروطیت شکل گرفت، نوعی دیگر از ناسیونالیسم نیز ظهور یافت که مبتنی بر نوستالژی نسبت به شکوه گذشته‌ی باستانی ایران بود و با ستایش ملی‌گرایانه از «آریایی» بودن ایرانیان و تحقیر میراث مهاجمان عرب و ترک همراه بود.^{۲۸} در عین حال که گروهی از محافظه‌کاران سیاسی هم این انقلاب را توطئه‌ی انگلیس‌ها و بدخواهان ملت ایران می‌دانستند که قصدشان تضعیف «دولت اسلام‌پناه محمدعلی شاه» بود.^{۲۹}

۲. ناسیونالیسم اقتدارگرا در دوره‌ی پهلوی اول

دوره‌ی پهلوی اول (۱۳۰۰ - ۱۳۲۰) پایانِ قطعی سویه‌ی ناسیونالیسم دموکراتیک و جمهوری‌خواه انقلاب مشروطه و سر بر آوردنِ ایدئولوژی ناسیونالیستی اقتدارگرایانه بود.

پس از کودتای اسفند ۱۲۹۹ و عزیمت احمدشاه به اروپا، محمدحسن میرزا به عنوان نایب السلطنه، نماد آخرین سنگر مقاومت قاجارها بود. در آبان ۱۳۰۲ (اکتبر ۱۹۲۳)، با فروپاشی امپراتوری عثمانی، جمهوری جدید ترکیه با ریاست جمهوری مصطفی کمال (آتاتورک) شکل گرفت؛ امری که تأثیر عمیقی بر فضای سیاسی ایران گذاشت. اما قصد تشکیل جمهوری در ایران با مخالفت شدید روحانیت روبرو شد که در ۲ فروردین ۱۳۰۴ (۲۲ مارس ۱۹۲۴) حدود ده هزار نفر را در میدان بهارستان به خیابان کشاندند. «معترضین عمدتاً از تجار بازار و اعضای طبقه‌ی فقیر شهری بودند که آمده بودند تا علیه "جمهوری خواهی کفرآمیز" و به سود پادشاهی مشروطه شعار دهند».^{۳۰} ترس روحانیون آن بود که تصور می‌کردند با جمهوریت، ایران به سوی یک نظام لائیک خواهد رفت که به «لامذهب‌ها»، «بهایی‌ها» و دیگر عوامل ضداسلام قدرت می‌دهد. چهار روز پس از این تظاهرات، رضاخان برای زیارت به قم رفت و در آنجا با سه نفر از مراجع بزرگ شیعه (ابوالحسن اصفهانی، محمدحسین نائینی، و عبدالکریم حائری که بعدتر حوزه‌ی علمیه قم را به وجود آورد و استاد آیت الله خمینی شد) ملاقات کرد. چند روز پس از این دیدار بود که رضاخان اعلام کرد که پس از گفت‌وگو با روحانیون، از جمهوریت صرف‌نظر کرده است، بیانیه‌ای در نکوهش جمهوری خواهی صادر کرد و اطمینان داد که بر گسترش «تفوق اسلام»، تمرکز خواهد کرد، به این امید که در تلاش آتی‌اش برای دستیابی به سلطنت، بتواند بر پشتیبانی یا دست‌کم رضایت روحانیون تکیه کند.^{۳۱} شکست جمهوری در این مقطع، شکستی بزرگ برای آینده‌ی سیاسی ایران بود که به رضاخان و خانواده‌اش اجازه داد تا با تکیه بر سنت پادشاهی، دیکتاتوری درازمدتی را در ایران مستقر کنند.

قدرت جدید پهلوی با تکیه بر اسطوره‌های باستانی ایران، **ناسیونالیسم** اقتدارگرایی را تبلیغ می‌کرد که تعریف **هویت مشترک بر مبنای نژاد آریایی** و **میراث امپراتوری‌های باستانی ایران** و تعبیری جدید از امپراتوری‌های هخامنشی و ساسانی، از عناصر اساسی آن بود. این هویت، به‌ویژه گذشته‌ی دوره پیش از اسلام تاریخ ایران را می‌ستود و در عوض گذشته‌ی پس از اسلام را نفی می‌کرد. مجموعه‌ی معتبری از ادبیات فارسی و زبان معیار فارسی در این دوره ترویج یافت. در عین حالی

که، تنوع زبانی، اتنیکی و فرهنگی مردمان ایران در مناطق مختلف نادیده گرفته شد و اغلب به سرکوب و حذف آنها نیز منجر شد. به بیان دیگر، حمایت دولت از زبان و فرهنگ فرادستِ فارسی به قیمت نادیده‌گیری یا سرکوب فعالانه‌ی بسیاری از زبان‌ها و لهجه‌های سراسر ایران و فرهنگ‌ها و فولکلورهای منطقه‌ای آن بود. مذهب رسمی هم از پیش، پیروان دیگر مذاهبِ «غیررسمی» را مورد اجحاف قرار می‌داد.

این اقدامات که با هدف تقویت انسجام اجتماعی و ایجاد یک ملت همگون اتخاذ شدند، در عمل در تضاد با تنوع فرهنگی کشور قرار داشتند. نشانه‌های آشکار تمایز - از جمله وفاداری‌های محلی و دیگر پیوندهای ابتدایی، قومیت، کوچ‌نشینی، تعلقات مذهبی، شکاف‌های میان روستا و شهر، و حتی تفاوت‌های ظاهری ناشی از طبقه و جایگاه اجتماعی - می‌بایست در راستای همبستگی ملی، یکنواختی، و هویتی رسمی و مورد تأیید حکومت، از میان برداشته یا تضعیف می‌شدند. آمارها نشان می‌دهد هنگامی که رضاشاه دستور ایجاد ارتش مدرن را داد، دوسوم مشمولان مرد قادر نبودند به زبان فارسی تکلم کنند و بایستی شش ماه نخست سربازی را به یادگیری زبان فارسی سپری می‌کردند. در همین راستا، محمود افشار از نظریه‌پردازان اصلی ایده‌ی «وحدت ملی بر پایه زبان فارسی» در سال ۱۳۰۴ نوشته بود: «منظور از کامل کردن وحدت ملی این است که در تمام مملکت زبان فارسی عمومیت یابد... اگر ما نتوانیم همه‌ی نواحی و طوایف مختلفی را که در ایران سکنا دارند یکنواخت کنیم، یعنی همه را به تمام معنی ایرانی نماییم، آینده‌ی تاریکی در جلو ماست... باید مدارس ابتدایی برای آموزش زبان فارسی و تاریخ ایران تأسیس شود».^{۳۲}

در سال‌های بعد، پروپاگاندای نازی‌ها خاطره‌ی حمایت‌های آلمان از ناسیونالیست‌های ایران در جنگ جهانی اول را تقویت کرد. محور این پروپاگاندا تبار مشترک آلمانی‌ها و ایرانیان (تبار آریایی) بود. در سال ۱۳۱۴ ایران از کشورهای اروپایی خواست این کشور را به جای پرشیا، ایران بخوانند و این ژست ناسیونالیستی دال بر «نوزایی» ایران بود. تصمیم پهلوی برای ترویج این نام به خاطر آن بوده که به لحاظ ریشه‌شناسانه بین ایران و آریایی پیوندی وجود دارد. مقامات کشوری و افسران نظامی فوقِ ناسیونالیستِ دولت پهلوی مدعی بودند پرشیا در خارجه یادآور ضعف و وابستگی

است. در واقع این حرف‌ها بیش از آن که ریشه در ادای احترام به تنوع قومی و منطقه‌ای ایران باشد بازتاب احساسات ناسیونالیسم اقتدارگرا بود.

در مارس ۱۹۳۵، وزارت امور خارجه به سفارتخانه‌های خارجی اطلاع داد که از این پس باید کشور را «ایران» بنامند، نه «پرشیا»، و ساکنان آن را «ایرانی» خطاب کنند، نه «پارس». این اقدام با تأسیس **فرهنگستان ایران** در ماه بعد همراه شد؛ نهادی که هدف آن کشف واژه‌های کهن فارسی و ساختن معادل‌های جدید برای واژه‌های بیگانه - عمدتاً عربی - بود. فرهنگستان در همکاری با دانشگاه تهران، از گروهی از پژوهشگران بهره گرفت که به ادبیات و فرهنگ گذشته‌ی ایران تسلط داشتند. این پژوهشگران، کار پیشگامانه‌ای را در زمینه‌ی تصحیح و انتشار متون کلاسیک ادب فارسی ادامه دادند. تلاش‌های آنان، در کنار پژوهش‌های خاورشناسان اروپایی، بدنه‌ای فزاینده از محصولات تاریخی درباره‌ی گذشته ایران ایجاد کرد.

اگرچه رضاشاه به آرمان‌های دموکراتیک انقلاب مشروطه وفادار نماند، اما اصلاحات او بازتاب بخشی از ایدئولوژی سکولار مدرنیستی بود. او ناسیونالیسم دولتی یکپارچه را (که خود ایده‌ای غربی بود) انتخاب کرد که هدف آن تثبیت قدرت دولت از طریق ساختارهای نظامی و دیوان‌سالاری برای پیشبرد توسعه‌ی اقتصادی بود. همچنین، ساختارهای آموزشی، حقوقی، و بوروکراتیک به سبک غرب بازسازی شد.

رضاشاه قانون اساسی مشروطه را به نفع سلطنت مطلقه نادیده گرفت. در عین حال تلاش کرد تا دخالت نهاد دین در امر اداره‌ی سیاسی جامعه را تضعیف و **قدرتِ علما** در امر آموزش و قوه قضاییه، بی‌اثر کند. این تلاش‌ها از جمله، شامل این موارد بودند: تأسیس دادگستری و قوه‌ی قضاییه‌ی مدرن، تأسیس مدارس و دانشگاه و سرانجام، لغو وقف‌های مذهبی. اگر چه با تفسیر مشروطه‌خواهی، جدایی دین و دولت محقق شد و نوعی **ناسیونالیسم دولتی سکولار** گفتمان اصلی در کشور شد، اما روحانیت شیعه همچنان نفوذ اجتماعی-فرهنگی‌اش را در جامعه‌ی مدنی حفظ کرد.

ناسیونالیسم رضاشاهی، نه تنها واجد ویژگی مردمی نبود، بلکه حتی از ماهیتی مدنی نیز برخوردار نبود. این ناسیونالیسم، تلاشی از بالا برای بازسازی جامعه به‌شمار می‌رفت؛ نه سیاستی برای به رسمیت شناختن گروه‌ها و هویت‌های مختلف شکل داد، و نه در پی

آن بود که به‌طور واقعی حمایت مردمی برای اهداف خود یا برای مقابله با دخالت خارجی را بسیج کند یا برانگیزد. از همین رو، در اندک زمانی پس از اشغال ایران توسط متفقین شاهد سقوط حکومت رضاشاه بودیم.

۳. جبهه ملی و جنبش ملی شدن نفت

جبهه ملی ایران در مهرماه ۱۳۲۸، در شرایط ضعف استبداد شاهنشاهی و در جریان اعتراض عده‌ای از سیاستمداران مستقل ضد دربار (مثل امیرعلایی حقوق‌دان و محمود نریمان که در دولت قوام خدمت کرده بودند)، سیاستمداران مرتبط با بازار (ابوالحسن حائری‌زاده و مظفر بقایی از نزدیکان آیت‌الله کاشانی) و جوان‌های رادیکال و تحصیل‌کرده در اروپا (سنجابی، شایگان و فاطمی) و با رهبری دکتر محمد مصدق تشکیل شد.^{۳۳}

محمد مصدق، شخصیتی کاریزماتیک بود که از انقلاب مشروطیت در صحنه‌ی سیاسی ایران فعال بود و بعداً در سوئیس در رشته‌ی حقوق دکترا گرفته بود. او که با پادشاهی رضا خان مخالفت کرده بود، در سال‌های پادشاهی پهلوی اول ابتدا به زندان و سپس به تبعید محکوم شد.^{۳۴}

در دوره‌ی پهلوی دوم، مصدق با بازگشت دوباره به عرصه‌ی سیاست داخلی، هم‌چنان مشروطه‌خواهی صریح بود و می‌گفت: شاه باید سلطنت کند و نه حکومت. وی در سیاست خارجی، طرفدار سیاست «موازنه منفی» با هدف تضمین استقلال از سلطه‌ی دولت‌های خارجی بود. حامیان سیاسی مصدق، علی‌رغم خاستگاه اشرافی او، اکثراً از طبقه‌ی متوسط شهرنشین کشور بودند. جبهه‌ی ملی به رهبری او با شعار ملی کردن صنعت نفت ایران و بسیج مردم در تظاهرات خیابانی و سایر اشکال اعتراضی توانست طبقات مدرن در ایران دوره‌ی ملی‌شدن را در جنبشی ملی و ضد دیکتاتوری دربار را سازمان دهد. مصدق، هم پیش از شکل‌گیری جبهه ملی و هم پس از آن، اصرار داشت که **جبهه و ائتلافی آزاد و باز** از سازمان‌ها، احزاب و انجمن‌ها با یک هدف عمومی، در شرایط ایران، شکل سازمانی مناسب‌تری در مقایسه با **یک حزب واحد سیاسی** و سازمان‌یافته است. می‌گفت که می‌خواهد نه از زبان یک حزب، بلکه از زبان

همه‌ی ملت سخن بگوید. جبهه‌ی ملی دو جناح مختلف داشت: **اول** - طبقه‌ی متوسط سنتی - بازاری، که متشکل از تاجران خرده‌پا، روحانیون و بزرگان اصناف، و **دوم** - طبقه‌ی متوسط جدید و طبقه‌ی روشنفکر، که شامل افراد متخصص، مدیران ارشد و روشنفکران تحصیل‌کرده‌ی غیرمذهبی. حزب ایران، با چهره‌هایی نظیر الهیار صالح، کریم سنجابی، غلامحسین صدیقی، علی شایگان، **حزب ایران، حزب ملت ایران** (منشعب از حزب پان‌ایرانیست) به رهبری داریوش فروهر و «نیروی سوم» به رهبری خلیل ملکی (سوسیالیست مستقل که به‌مثابه جناح چپ جبهه ملی، وارد ائتلاف با مصدق شد)، از جمله نمایندگان این گروه دوم بودند.^{۳۵} در میان گروه اول، جامعه‌ی مجاهدین اسلام به رهبری آیت‌الله کاشانی جریان اصلی بود که «فداییان اسلام» بازوی مسلح آن بودند. شمس قنات‌آبادی، حسین مکی، حائری‌زاده و مظفر بقایی از چهره‌های سیاسی معروف این جناح، بودند. چرخش کاشانی و یارانش در دوره‌ی پایانی فعالیت جبهه ملی اول به طرفداری از دربار و علیه دکتر مصدق، از عوامل مؤثر موفقیت کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ بود.^{۳۶} مصدق، تا ۳۰ تیر ۱۳۳۱، برای جلب رضایت این جناح، توافقات مختلفی را برای مصالحه پذیرفته بود. منع فروش مشروبات الکلی، افزایش تعرفه‌ها برای تشویق صنایع دستی، ممنوعیت‌های طرفداران کسروی، عدم حمایت از حق رأی زنان در قانون انتخابات و عفو ۲۸ تن از اعضای فدائیان اسلام (از جمله قاتل رزم‌آرا). اما هنگامی که مصدق، پیشبرد اصلاحات دموکراتیک اجتماعی را آغاز کرد، با مخالفت جدی این گروه مواجه شد.

دلایل نارضایتی و انشعاب کاشانی و روحانیت و پیوستن آن‌ها به دربار، از جمله موارد زیر بود: پیشنهاد حق رأی به زنان، محدود کردن نفوذ علما در امور انتخاباتی و کاهش نفوذ بازار سنتی و مداخله‌ی دولت در اقتصاد. در مورد اول، کاشانی با حمایت علما، طلب و تجار بزرگ بازار اعتراض کرد که دولت باید از دادن حق رأی به زنان جلوگیری کند چراکه آنان باید در خانه بمانند و به وظیفه‌ی حقیقی خودشان (پرورش فرزند) بپردازند. هنگامی که طلب قم برای اعتراض به پیشنهاد اعطای حق رأی به زنان، به خیابان‌ها ریختند، یک نفر کشته و ده نفر زخمی شدند. در مورد ملی‌کردن بخشی از فعالیت‌های اقتصادی در داخل کشور (مثل شرکت تلفن ملی) که موردنظر

دولت دکتر محمد مصدق بود، کاشانی اظهار داشت که اسلام از مالکیت خصوصی حمایت می‌کند و سلب مالکیت را منع کرده است.^{۳۷}..

جنبش ملی‌شدن نفت در سال‌های ۱۳۳۲-۱۳۲۹ یک جنبش ملی، بر پایه‌ی ناسیونالیسم دموکراتیک و شمول‌گرا بود. مصدق، رهبر این جنبش در جریان نطق در مجلس، هنگام تصویب قانون ملی‌شدن صنعت نفت در اسفند ۱۳۲۹ گفته بود: «من معتقدم که قدرت باید از مردم سرچشمه بگیرد، نه از شاه، نه از سفارت، و نه از ارتش. تنها ملتی که خودش سرنوشت خود را تعیین کند، می‌تواند آزاد باشد». او در دادگاه نظامی، پس از کودتا هم گفت: «من برای حفظ قانون اساسی و حقوق ملت مبارزه کردم. اگر دفاع از آزادی، دموکراسی، و حق تعیین سرنوشت توسط مردم جرم است، من به این جرم افتخار می‌کنم».

این جنبش با مخالفت جدی دربار، زمین‌داران و خوانین طرفدار آن و نیز بخش بزرگی از امیران ارتش از سوی و دولت فخریه انگلیس و سپس ایالات متحده، در جریان کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، شکست خورد. روحانیت و بازار سنتی که در آغاز، همراه این جنبش بودند، در جریان اصلاحات دموکراتیک و حضور مردم در صحنه‌ی سیاسی کشور، به جبهه‌ی دربار پیوستند. در این جنبش هم، درست مثل انقلاب مشروطیت، همراهی روحانیت و بازار سنتی طرفدار آن، با جنبش ملی‌شدن نفت و مخالفت با نفوذ و دخالت کشورهای خارجی در امور کشور، در درجه‌ی نخست، برای حفظ منافع‌شان، ایفای نقش بیشتر در تصمیم‌گیری‌های کلان سیاسی و حفظ هنجارهای سنتی و محافظه‌کارانه بود.

گروه‌های چپ در ایران، با ناسیونالیسم دموکراتیک در این دوره رابطه‌ای متفاوت داشتند. حزب توده ایران رابطه‌ای پیچیده، پرتنش و چندلایه با جنبش ملی‌شدن نفت در این سال‌ها داشت. مهم‌ترین نکته این بود که حزب توده ایران مثل دیگر احزاب کمونیست، سیاست‌هایش را با سمتگیری‌های اتحاد شوروی («میهن همه‌ی زحمت‌کشان سراسر جهان») تنظیم می‌کرد. مصدق را یک ملی‌گرای لیبرال ارزیابی می‌کرد که با سیاست موازنه منفی، «عامل بورژوازی ملی» یا حتی «ابزاری در دست امپریالیسم آمریکا» است. برای نمونه آنها انتخابات مجلس شانزدهم در سال ۱۳۲۸ را تحریم و اعلام کردند که در این انتخابات دعوا میان «جاسوس‌های انگلیسی» به

سرکردگی شاه و «جاسوس‌های آمریکایی» به رهبری دکتر مصدق و یارانش در جبهه ملی است. در دوره‌ای معین هم حزب به‌تدریج و با احتیاط از جنبش، حمایت کرد. دلایل این چرخش‌ها، بیش از هر چیز، سیاست‌ها و دستورالعمل‌های متفاوت اتحاد شوروی در برابر جنبش ملی شدن نفت بود.

نیروی سوم به رهبری خلیل ملکی (که سوسیالیست‌های مستقل بودند)، از ابتدا با جنبش ملی‌شدن نفت همدل بودند و مصدق را نماد استقلال‌خواهی و ضدیت با امپریالیسم می‌دانستند. در نامه‌ای که ملکی در سال ۱۳۳۰ به دکتر مصدق نوشته بود، می‌خوانیم: «ما از صمیم قلب و با تمام وجود، از مبارزه‌ی شما در راه ملی‌کردن نفت و قطع سلطه‌ی انگلستان حمایت می‌کنیم. این وظیفه‌ی هر ایرانی آزاده است».^{۲۸} نیروی سوم، مصدق را به نداشتن برنامه‌های دقیق اقتصادی یا تردید درباره‌ی رادیکالیزه کردن سیاست‌ها نقد می‌کرد، اما همواره از سیاست عمومی او دفاع می‌کرد و در مجلس و مطبوعات در حمایت از دولت مصدق فعالیت داشت. پس از کودتا نیز نیروی سوم همچنان از مصدق دفاع کرد و در بازسازی جبهه ملی در دوره‌های بعد در مشورت نزدیک با دکتر مصدق، نقش فعال داشت.



در مقایسه‌ی جنبش ملی‌شدن نفت به‌مثابه حرکتی در سوی ناسیونالیسم دموکراتیک و شمول‌گرا، مفید است که به نقاط اشتراک و افتراق آن با همزاد آن در جنوب جهانی در همان دوره، یعنی ناسیونالیسم دموکراتیک در هند (که در بالا درباره‌اش نوشتیم)، نگاهی بیندازیم. هر دو جنبش علیه سلطه‌ی استعماری (بریتانیا در هند، بریتانیا و سپس آمریکا در ایران) مبارزه کردند. رهبران هر دو جنبش، دانش آموخته‌های دانشگاه‌های اروپای غربی بودند (مصدق در سوئیس، گاندی و نهرو در انگلستان) و به دموکراسی، پارلمان، و حقوق ملت باور داشتند. استفاده از روش‌های مسالمت‌آمیز و قانونی، راهکار اساسی هر دو جنبش برای پیشبرد اهداف شان بود. اما نقاط افتراق: در هند، پس از استقلال، همه‌ی قدرت در دولت و پارلمان متمرکز شد. دستگاه سلطنت کنار گذاشته شدند و حزب کنگره توانست ارتش را تابع قدرت

غیرنظامی کند. در ایران اما، ارتش ایران وفادار به شاه و دربار باقی ماند، نه دولت دکتر مصدق، و به ابزار اصلی کودتا علیه دولت ملی بدل شدند.

کنگره‌ی ملی هند، حزبی فراگیر با ریشه‌های عمیق در تمام اقشار بود. در حالی که جبهه ملی ائتلافی سست و ناپایدار بود از چند حزب و جریان با اختلافات ایدئولوژیک. مهم‌تر آن که کنگره‌ی ملی هند، یک ساختار حزبی نیرومند و با دیسیپلین داشت. همان طور که حسین بشیریه نوشته،^{۳۹} مهم‌ترین عامل ناتوانی مصدق، نبود سازمان‌های سیاسی ریشه‌دار و حزب فراگیر مانند حزب کنگره در هند بود. جبهه ملی، ائتلافی شکننده و نخبه‌گرایانه بود که پیوند عمیقی با توده نداشت. در حالی که روحانیون شیعه که بخشی از آن، در آغاز با مصدق همراه بود و بعدتر با دربار همگام شدند، نفوذی جدی در روستاها و اقشار فقیرتر مردم داشتند.

بورژوازی هندی (تجار، صنعت‌گران و مدیران) از دهه‌های پیش از استقلال (از اواخر قرن ۱۹) در کنار حزب کنگره‌ی ملی شکل گرفته بود. اعضای این طبقه (مثل خانواده‌های تانا، بیرلا) سرمایه‌گذاری صنعتی انجام می‌داد، مطبوعات داشت، دانشگاه و آموزش مدرن را طلب و ترویج می‌کرد و در درون حزب کنگره، نفوذ مستقیم سیاسی داشت. بورژوازی هند با استعمار بریتانیا تضاد منافع داشت و باجدیت، در خدمت پروژه‌ی ملت‌سازی بود. این طبقه، پشتوانه‌ی اقتصادی، سیاسی، رسانه‌ای و اجتماعی حزب کنگره و پروژه‌ی نهرو برای دموکراسی سکولار شد. بورژوازی در ایران دوره‌ی ملی‌شدن نفت، ضعیف (بازرگان و نه تولیدگر) و بدون نهاد سیاسی مستقل بود. بخش بزرگی از اقتصاد ایران در دست دولت بود (نفت)، بازار سنتی هم که متحد روحانیت بود، با مدرنیته سرسازگاری نداشت. در نتیجه در آن دوره، بورژوازی مدرن (مثلاً مدیران، تکنوکرات‌ها، روشنفکران اقتصادی) در ایران بسیار محدود، بدون قدرت سیاسی یا مالی مستقل بود. این طبقه نه حزبی ریشه‌دار داشت، نه اتحادیه، نه روزنامه. نه طبقه‌ی کارگر سازمان‌یافته پشت‌سرش.

در ایران، **طبقه‌ی متوسط** مدرن هم ضعیف، پراکنده، و وابسته به دولت بود. این طبقه نتوانست پایگاه اجتماعی مستحکمی برای میهن‌دوستی دموکراتیک ایجاد کند. در هند، طبقه‌ی متوسط شهری (تحصیل‌کرده، فعال سیاسی) که در دوره‌ی استعمار

انگلیس شکل گرفته بود، به صورت منسجم‌تر و مستقل‌تر در کنار حزبِ کنگره قرار گرفت.

دولت در ایران دوره جنبش ملی‌شدن نفت، برای پیشبردِ اصلاحات، به درآمد نفت نیاز داشت؛ اما این درآمد یا در دست بریتانیا بود، یا پس از ملی‌سازی، با تحریم روبه‌رو شد. در هند، دولت پس از استقلال ابزارهای کافی اقتصادی برای توزیع منابع، برنامه‌ریزی اقتصادی، و تقویت دولت مرکزی در اختیار داشت.

در مقایسه‌ی تجربه‌ی هند و ایران مهم است که نقش مذهب و رهبران مذهبی را بررسی کنیم. در این زمینه، مقایسه‌ی گاندی و روحانیت شیعه در ایران (مانند آیت الله‌ها: محمد طباطبایی، ابوالقاسم کاشانی، روح الله خمینی) می‌تواند در تحلیل تفاوت دو مسیر بسیار آموزنده باشد. گاندی یک هندوی معتقد بود، ولی هیچ‌گاه بخشی از ساختار رسمی روحانیت نبود و هیچ‌گاه پس از استقلال هم در ساختار قدرت، شرکت نکرد. او تلاش کرد مذهب را در خدمت وحدت ملی، دموکراسی و عدالت اجتماعی به‌کار گیرد، نه در تقابل سنت با مدرنیته و یا دفاع از منافع دستگاه روحانیت. گاندی به جدایی دین از دولت باور داشت. با وجود مذهبی‌بودنش، از پذیرش سکولاریسم در قانون اساسی هند حمایت کرد. بر «روح انسانی مذهب» و «اخلاق اجتماعی» تأکید می‌کرد، نه احکام چند صدساله‌ی فقه یا شریعتِ مذهبی. گاندی تلاش بسیاری کرد تا شکاف بین گروه‌های مختلف مذهبی (هندوها، مسلمانان، سیک‌ها، پارسیان و...) را کاهش دهد. او جداً مخالف تجزیه‌ی کشور و تشکیل پاکستان بر پایه‌ی دین بود. برخلاف گاندی، روحانیت شیعه یک نهاد رسمی و تاریخی در ساختار قدرت بود. علمایی مثل بهبهانی، کاشانی و آیت الله خمینی به‌طور مستقیم در سیاست قدرت شرکت کردند. برخلاف گاندی که علیه طبقات بالا ایستاد، بخشی از روحانیت ایران، همواره با بازار سنتی هم‌پیمان بود، حتی زمانی که شعار به سود مستضعفان می‌دادند.

آخرین نکته آن که با استقلال هند، بریتانیا که سال‌ها با جنبشِ ملی-دموکراتیکِ هند مبارزه کرده و از نفس افتاده بود، دیگر امکانی برای مداخله نداشت. پس از استقلال، هند توانست سیاست «عدم‌تعهد» را پیاده کند. جنبشِ ملی‌شدنِ نفت، مهم‌ترین مواجهه‌ی جدی بریتانیا با جنبشِ ملی در ایران بود. ایالات متحده هم در گرماگرم جنگِ سرد با آن‌ها همراه شد. این دو قدرتِ بزرگ، کودتای ۲۸ مرداد را رقم زدند.

پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، محمدرضا شاه پهلوی و حکومت نظامی منصوب از سوی او، مصدق را متهم می‌کرد که قصد لغو نظام پادشاهی و برقراری جمهوری را داشته، راه را برای کمونیست‌ها باز کرده و توده‌ای‌ها در دولت او نفوذ داشتند و عامل بحران اقتصادی، تورم، بیکاری و بی‌نظمی در کشور بوده است. با حکم دادگاه نظامی، مصدق به سه سال حبس انفرادی در زندان نظامی و بعد از آن، به حصر خانگی در احمدآباد تبعید شد و تا پایان عمرش (سال ۱۳۴۵) در همان‌جا ماند. دکتر حسین فاطمی وزیر خارجه‌ی او هم در ۱۹ آبان ۱۳۳۳ در محوطه‌ی پادگان لشکر ۲ زرهی تیرباران شد.^{۴۰}

ناسیونالیسم اقتدارگرایانه‌ی پهلوی، در سال‌های بعد از کودتا و به‌ویژه بعد از خرداد ۱۳۴۲، بار دیگر احیا شد. جشن‌های ۲۵۰۰ ساله و تغییر تقویم ایران در این دوره از نقطه‌های عطف این ناسیونالیسم بودند.

۴. ناسیونالیسم در سال‌های بعد از انقلاب ۱۳۵۷

مخالفت روحانیت و بازار با پهلوی دوم، با گسترش نفوذ اقتصادی و سیاسی غرب و مدرنیسم در سال‌های دهه‌ی ۱۳۴۰، تشدید شد. دکتر حسین بشیریه^{۴۱} نوشته بود: مخالفت روحانیت با محمدرضا شاه، دو بُعد داشت: اول - دفاع از هویت بومی و اسلامی در برابر سلطه‌ی خارجی و دوم مخالفت با اصلاحاتی که در راستای مدرن‌سازی ساختار جامعه، موقعیت آن‌ها را تهدید می‌کرد. اگرچه بین سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۹ (در دوران رهبری آیت‌الله بروجردی)، همکاری نسبی میان روحانیت و شاه وجود داشت. اما پس از جریان اعتراضی به رهبری آیت‌الله خمینی، این همکاری، به تضادی جدی تبدیل شد و با انقلاب ۱۳۵۷ به حذف سلطنت خاندان پهلوی و استقرار جمهوری اسلامی انجامید. بشیریه در مورد رهبر این انقلاب، آیت‌الله خمینی، می‌نویسد: ایشان از دهه‌ی ۱۳۲۰ شروع به موضع‌گیری علیه روشنفکران سکولار و نفوذ غرب کرده بود. در ۱۳۲۴، کتابی نوشت که در آن به جنبش پاک‌دینی احمد کسروی (که در سال ۱۳۲۴ توسط فدائیان اسلام ترور شد)، حمله کرد. البته او با وجود انتقاد شدید نسبت به رضاشاه و استعمار، نهاد پادشاهی را در اساس، رد نکرد. بلکه همکاری سنتی شاهان

و علما را تاریخی می‌دانست. او می‌خواست قدرت شاه را با قانون و شریعت محدود کند. در جریان نهضت ملی‌شدن نفت، از آیت‌الله کاشانی حمایت و مصدق را به دلیل نزدیکی‌اش با آمریکا و اصلاحات سکولار، محکوم کرده بود.

موضع نظریه‌پردازان انقلاب ۱۳۵۷ پیرامون امر ملی، همواره میان یک انترناسیونالیسم اسلامی و یا یک ناسیونالیسم اقتدارگرایی مذهبی در نوسان بود. برای نمونه، مرتضی مطهری، از معتبرترین اندیشه‌پردازان این انقلاب، نوشته بود: «این مسئله مسلم است که در دین اسلام، ملیت و قومیت به معنایی که امروز میان مردم مصطلح است هیچ اعتباری ندارد.. بلکه این دین به همه‌ی ملت‌ها و اقوام مختلف جهان با یک چشم نگاه می‌کند.. از آغاز نیز دعوت اسلامی به ملت و قوم مخصوصی اختصاص نداشته است.. بلکه این دین همیشه می‌کوشیده است که به وسایل مختلف ریشه‌ی ملت‌پرستی و تفاخرات قومی را از بیخ‌وبن بر کند... اسلام از آغاز ظهور خویش «داعیه‌ی جهانی» داشته است، لذا، مقیاس‌های اسلامی مقیاس‌های جهانی است نه ملی و قومی و نژادی... پس مطهری در آثار خود تأکید دارد که اسلام به دنبال ایجاد یک امت واحد است و در این امت، تفاوت‌های قومی و ملیتی نباید مانع وحدت و برادری شود. او معتقد است که مفهوم ملیت و قومیت در معنای امروزی آن، یک مفهوم ساخته‌ی ذهن بشر است و در برابر مفهوم برتر و فراگیرتر «اسلام» قرار می‌گیرد. به نظر مطهری، آنچه در اسلام اهمیت دارد، ایمان و عمل صالح است، نه قومیت و ملیت. بنابراین، مطهری با نگاهی فرا-ملی‌گرایانه، بر وحدت اسلامی و برتری مفاهیم دینی بر احساسات قومی و ملی تأکید دارد.

مرتضی مطهری، ناسیونالیسم را توطئه‌ای «استعماری» و «غربی» می‌شناخت، که می‌خواهد ملل مختلف را در برابر یکدیگر قرار دهد. او نوشت، ناسیونالیسم در قرون اخیر در اروپا بالا گرفت. شاید در آن‌جا طبیعی بود، زیرا مکتبی که بتواند ملل اروپا را در یک واحد انسانی و عالی جمع کند وجود نداشت. اما این موج در میان ملل شرقی به وسیله‌ی استعمار نفوذ کرد. استعمار برای این‌که اصل «تفرقه بینداز و حکومت کن» را اجرا کند، راهی از این بهتر ندید که اقوام و ملل اسلامی را متوجه قومیت و ملیت و نژادشان بکند و آنها را سرگرم افتخارات موهوم نماید، به هندی بگوید تو سابقه‌ات چنین است و چنان، به ترک بگوید نهضت جوانان ترک ایجاد کن و «پان‌ترکیسم» به

وجود آور، به عرب - که از هر قوم دیگر برای پذیرش این تعصبات آماده‌تر است - بگوید روی عربیت و «پان‌عربیسم» تکیه کن، و به ایرانی بگوید نژاد تو آریاست و تو باید حساب خود را از عرب که از نژاد سامی است جدا کنی.

اما در کنار این انترناسیونالیسم اسلامی، به نوع معینی از ناسیونالیسم مذهبی هم نگاهی مثبت داشت. زیرا، «فکر ملیت و تهییج احساسات ملی **احیاناً ممکن است** آثار مثبت و مفیدی از لحاظ استقلال پاره‌ای از ملت‌ها به وجود آورد». البته بلافاصله تأکید می‌کرد: «ولی [ناسیونالیسم] در کشورهای اسلامی بیش از آن که آثار خوبی به بار آورد، سبب تفرقه و جدایی شده است. این ملت‌ها قرن‌هاست که این مرحله را طی کرده‌اند و پا به مرحله‌ی عالی‌تری گذاشته‌اند. اسلام قرن‌هاست که وحدتی بر اساس فکر و عقیده و ایدئولوژی به وجود آورده است. اسلام در قرن بیستم نیز نشان داده است که در مبارزات ضد استعماری می‌تواند نقش قاطعی داشته باشد... در مبارزاتی که در قرن بیستم به وسیله‌ی مسلمانان بر ضد استعمار صورت گرفت و منتهی به نجات آنها از چنگال استعمار شد، بیش از آن که عامل ملیت تاثیر داشته باشد **عامل اسلام** مؤثر بوده است از قبیل مبارزات الجزایر، اندونزی».^{۴۳} به این ترتیب، مطهری هم بنیان فکری و هم اقتدار روحانی لازم برای آشتی میان دین و ناسیونالیسم (از نوع بومی‌گرا، اقتدارگرا و ضدِ غربی آن) را فراهم آورد، و افزون بر آن، پیشنهاد کرد که رابطه‌ی میان «اسلام» و «ایران» می‌تواند رابطه‌ای دوسویه و سودمند تلقی شود.

این موضع دو پهلوی دربارۀ مسئله‌ی ملی در تفسیرهای بعدی از اندیشه او در این زمینه، بیشتر مورد تأکید قرار گرفته است. در یکی از این تفاسیر که در تارنمای رهبر کنونی جمهوری اسلامی آمده^{۴۴} می‌خوانیم: «عوامل متعارف زبان، فرهنگ و سوابق تاریخی و نژادی، گرچه در مبادی تکوین یک ملت مؤثرند، ولی نقش اساسی و همیشگی ندارند. بدین جهت است که گفته می‌شود نقش این عوامل اصالت ندارند و تنها جنبه‌ی عرضی دارد. نتیجه آن که، برای یافتن مقوم اصلی ملیت و هویت ملی، باید بر عنصر مهم‌تر و اصلی‌تری چون **دین و مذهب** تکیه کرد. پس ناسیونالیسم و هویت ملی در این تفاسیر با **ستون دین**، تعریف می‌شود».

البته در برابر این دیدگاه باید این سؤال بزرگ را قرار داد که: کدام دین و مذهب؟ زیرا که در ایران امروز، پیروان ادیان دیگری به جز اسلام هم زندگی می‌کنند. گروه بزرگی از مردم، به‌ویژه در شهرهای بزرگ، اساساً در گروه دین‌باوران تعریف نمی‌شوند. در مورد پیروان دین اسلام هم سؤال این است که کدام تفسیر از اسلام (شیعه، سنی، بهایی، درویش و....). در میان گروه شیعیان هم سؤال این است که کدام تفسیر از مکتب شیعه، زیرا که برای نمونه، تعبیر محمد مجتهد شبستری (از شاگردان علامه طباطبایی و آیت‌الله منتظری)، با آیت‌الله مصباح یزدی، با آیت‌الله محمدتقی مصباحی خوانساری و دیگر فقیهان سنتی، دکتر سید حسین نصر و دکتر عبدالکریم سروش، تفاوت‌های جدی دارد.

به سیاست‌های عملی پیش برده شده در جمهوری اسلامی، با تفسیر دین و مذهب به‌مثابه ستون ناسیونالیسم که می‌نگریم، می‌بینیم که تنها یک تفسیر معین رسمی و حکومتی از دین در آن مشروعیت دارد و سایر تفاسیر، به اشکال گوناگون سرکوب شده‌اند. ناسیونالیسم اقتدارگرا در این تفسیر مذهبی، در مورد جنبش‌های زنان، اقلیت‌های قومی و مذهبی و منتقدان سیاسی تفسیر رسمی، با زندان، اعدام و انواع تضییقات دیگر مقابله کرده است.

ناسیونالیسم اقتدارگرای مذهبی، که از آغاز انقلاب ۱۳۵۷ در مقاطع گوناگون در گفتمان حاکمان جمهوری اسلامی، به اشکال گوناگون، گفتمان غالب و مورد استفاده بوده است، بازنویسی تاریخ ایران را از مهم‌ترین وظایف‌اش تعریف کرده است. زیرا تاریخ‌نگاری، بخشی مهمی از روند شکل دهی به هویت ملی تلقی می‌شود. در این روایت‌ها، نه نهضت تنباکو بدون مداخله‌ی روحانیون قابل تحقق بود، و نه انقلاب مشروطه؛ که ادعا شد دستاوردهای آن، محصول فعالیت‌های روحانیون و شکست‌هایش حاصل انحراف آن آرمان‌ها توسط سکولارهای غرب‌گرایی که کشور را به بیگانگان فروختند و زمینه را برای استبداد رضاخان فراهم کردند. ارتقای جایگاه شیخ فضل‌الله نوری و ادعای این که مردم ایران در انقلاب مشروطه، از همان ابتدا به دنبال اجرای شریعت بودند، موضوعی کاملاً برجسته در این روایت‌ها است. اوضاع با جنبش ملی‌شدن نفت و محمد مصدق پیچیده‌تر بود (شخصیتی که در میان بسیاری از انقلابیون محبوب و حتی اسطوره‌ای بود و در ذهن بسیاری، سقوط او نقطه‌ی آغاز انقلاب ۱۳۵۷ به‌شمار

می‌رفت). این دیدگاه با روایت رسمی که سال ۱۳۴۲ را نقطه‌ی آغاز حرکت انقلابی معرفی می‌کرد، البته در تضاد بود. بنابراین تلاش‌هایی صورت گرفت تا نقش مصدق کم‌رنگ و در عوض نقش آیت‌الله کاشانی برجسته شود.^{۴۵} نوشته شد: بسیج عمومی که آیت‌الله کاشانی به راه انداخت، روحیه‌ی مردم ایران را تقویت کرد، تا این که خیانت غرب به سقوط دولت ملی‌گرا انجامید و دوره‌ای دیگر از استبداد آغاز شد. دوره‌ای که «تا آغاز نهضت امام خمینی در سال ۱۳۴۲ ادامه داشت» و سرانجام در سال ۱۳۵۷ به پیروزی انجامید.

در پی انقلاب ۱۳۵۷، بحران گروگان‌گیری سفارت آمریکا و همچنین جنگ طولانی و خونین با عراق، تأثیرات عمیقی بر شکل‌گیری هویت و ملی‌گرایی در این دوره داشتند، هرچند شاید نه دقیقاً به آن شکلی که حاکمان امید داشتند. این وقایع، نعمتی الهی تلقی شدند. در شرایطی که مردم از هرج‌ومرج هراس داشتند و تهاجم نظامی عراق آن‌ها را به واکنش دفاعی وامی‌داشت، بسیاری از ایرانیان حاضر شدند اختلافات شخصی را به نفع دفاع از کشور کنار بگذارند. رهبران عراق که گمان می‌کردند حکومت در ایران پس از فرار شاه در آستانه‌ی فروپاشی است، با واقعیت متفاوتی روبه‌رو شدند. در مواجهه با بحران ملی، همان «دولت-ملت»ی که حدود پنجاه سال پیش ایجاد شده بود، متحد شد و مقاومت مؤثری از خود نشان داد. قدرت بسیج‌گر ملیت به خوبی به نمایش درآمد. از تبعات این جنگ، ازجمله این امر بود که استقلال فردی شهروندی جای خود را به اطاعت کامل می‌داد، زیرا وضعیت اضطراری ملی نیازمند انضباط و تبعیت بود. حتی کسانی که با حاکمان نزدیک نبودند، برای دفاع از میهن تلاش می‌کردند. رهبر جمهوری اسلامی، که اکنون عنوان «امام» را گرفته بود و حاکمیت بعد از انقلاب، در آن دوره از اعتبار، اقتدار و پایه‌ی اجتماعی لازم برخوردار بودند تا به کسانی که عازم جبهه بودند وعده دهند که «شهدات» احتمالی‌شان پاداش بهشت را به دنبال خواهد داشت. جنگ، به امتدادی از اسطوره‌ی موسی تبدیل شد - سال‌های سخت سرگردانی در بیابان پیش از رسیدن به سرزمین موعود. جنگ، طبق روایت‌های رسمی، توسط ائتلافی از همه‌ی قدرت‌های بزرگ خارجی تحمیل شده بود؛ قدرتهایی که نگران گسترش انقلاب «منحصر به فرد اسلامی در ایران» بودند، انقلابی که نظم فاسد جهانی را تهدید می‌کرد.^{۴۶}

از مزایای واقعی و فوری جنگ برای تثبیت قدرت، امکان برچسب‌زدن به هرگونه مخالفت به‌عنوان خیانت بود. مخالفان سیاسی از گروه‌های مخالف به‌عنوان ستون پنجم و خائن به انقلاب و ملت معرفی شدند. به این دلیل، سال‌های دهه‌ی ۱۳۶۰ را «دوران وحشت» نامیده‌اند. سرکوب مخالفان بسیار خشن‌تر از دوران پهلوی بود. جنبش‌های ملی در ترکمن صحرا و کردستان با اعدام‌های دسته جمعی، ترور رهبران و تهاجم نظامی گسترده سرکوب شدند.

اقدام سازمان مجاهدین در انتقال مقر فرماندهی خود به عراق در اوج جنگ در سال ۱۳۶۵، و خودکشی سیاسی آنها «برای آغاز آزادسازی ایران» پس از اعلام آتش‌بس سازمان ملل در سال ۱۳۶۷، اعتبار آن‌ها را به‌شدت زیر سؤال برد. این حمله در عین حال بهانه‌ی خوبی برای اعدام هزاران زندانی سیاسی در زندان‌ها، را فراهم کرد، که حکومت مصمم بود مخفی نگاه دارد. با درگذشت «امام» خمینی، آرامگاهی باشکوه در جنوب تهران، ساخته شد. اکنون زائران شیعه می‌توانستند در مرزهای ملی، به زیارت مقبره‌ی یک چهره مذهبی خاص ایرانی بروند.

با ریاست‌جمهوری علی‌اکبر هاشمی رفسنجانی در سال ۱۳۶۸، قانون اساسی برای افزایش اختیارات ریاست‌جمهوری تغییر یافت. از جمله اصلاحات این دوره، بوروکراتیزه‌کردن و منظم‌سازی نهاد روحانیت (از جمله آزمون‌های رسمی) برای ورود، بود. سپاه پاسداران انقلاب اسلامی هم در ساختار رسمی نیروهای مسلح (اما جدا از ارتش) ادغام و نظام رتبه‌بندی رسمی (درجه‌های متفاوت) در آن معمول شد. رفسنجانی بازدید رسمی از ویرانه‌های تخت جمشید انجام داد. با توجه به پیوندهای این مکان با رژیم پهلوی، و این که برخی تندروها در ابتدای انقلاب خواهان نابودی آن بودند، این بازدید اهمیت زیادی داشت. مراسم رسمی هزارمین سالگرد فردوسی هم برگزار شد. انترناسیونالیسم اسلامی (با شیعی) در جریان جنگ با چالش‌هایی مواجه شده بود، مثلاً این سؤال که چرا شیعیان عراق در حمایت از هم‌کیشان خود در ایران قیام نکردند؟ لذا بازتعریف امت اسلامی، به‌عنوان «امت اسلامی ایرانی» در دستورکار دولت رفسنجانی قرار گرفته بود. به نوشته‌ی علی انصاری،^{۴۷} پس از پایان جنگ، «دولت و ملت در پی آن بودند که بر اسلام و انقلاب سلطه یابند، نه بالعکس». قصه‌ی «ملت برگزیده» بازآفرینی شد، با این روایت که ایران اسلامی نقشی خاص و سرنوشت‌ساز در تاریخ

اسلام و جهان ایفا خواهد کرد. در این فضا، اسلام‌گرایی افراطی، خشن و اقتدارگرایی دهه‌ی ۱۳۶۰، تا حدود معینی رقیق‌تر شد و عناصری از فرهنگ ناسیونالیسم ایرانی، در آن وارد شد. این تفکر البته در ائتلافی ناپایدار با جناح افراطی‌تر حکومت بود که دغدغه‌ی اصلی‌اش، حفظ «طهارت» انقلاب از طریق «ولایت مطلقه فقیه» بود که یکی از تغییرات مهم در بازنگری قانون اساسی در سال ۱۳۶۸ را رقم زد. این تنش، در دوره‌ی حکومت اصلاحات در دوره‌ی سیدمحمد خاتمی شدت بیشتری گرفت. سؤال پیش روی بخشی از اصلاح‌طلبان درون حکومتی و جامعه‌ی روشنفکری ایران در این دوره این بود که: چگونه می‌توان از یک تصور اقتدارگرا از ملی‌گرایی، به یک تفسیر دموکراتیک و شمول‌گرا نزدیک شد؟ چگونه می‌توان همه‌ی ایرانیان (که تاکنون از حقوق پایه‌ای محروم بوده‌اند)، فارغ از طبقه‌ی اجتماعی، جنسیت، قومیت یا مذهب، به‌طور سنتی و از حقوق و مسئولیت برابر و مشارکت در امر جامعه برخوردار شوند؟ ساده‌ترین پاسخ‌ها، از یک‌سو آموزش عمومی از طریق گسترش رسانه‌های جمعی و گفت‌وگوی در صحنه‌ی فضای عمومی بود. از سوی دیگر، تقویت مردم‌سالاری از راه تمرکززدایی تدریجی قدرت از مرکز به حاشیه. در جریان مبارزات انتخاباتی دور دوم محمد خاتمی، ملی‌گرایی ایرانی با صراحت بیشتری مطرح شد و شعار «ایران برای همه‌ی ایرانیان» به‌عنوان پیام محوری، برای جلب طبقه‌ی متوسط و تحصیل‌کرده‌ی شهری تبدیل شد.

اما جناح افراطی و اقتدارگرا خیلی سریع وارد فاز تهاجمی و بازدارنده شد. با مداخله‌ی مستقیم رهبری، اصلاح قانون سخت‌گیرانه مطبوعات، با استدلال حفظ «ملاحظات دینی» متوقف شد. پس از آن که **جورج بوش** در سخنرانی سالانه‌اش در ژانویه ۲۰۰۲، ایران را بخشی از «**محور شرارت**» معرفی کرد، روشن بود که اصلاحات نه‌تنها از درون با مانع مواجه است، بلکه از بیرون نیز، زیر فشار است. سرانجام، پس از یک دوره‌ی پرتنش، محمود احمدی‌نژاد با کمک اقتدارگرایان هسته‌ی سخت قدرت، سکان دولت را در دست گرفت.

هویت سیاسی احمدی‌نژاد، پدیده‌ی جالبی در بحث پیرامون ناسیونالیسم است. او از یک‌سو بر پایه‌ی تبلیغ برای «خود» به‌عنوان چهره‌ای مردمی، انقلابی و ضد امپریالیست، می‌خواست هم به عهد آیت‌الله خمینی برگردد و هم شبیه هوگو چاوز

باشد. در عین حال در تحسین از شکوه ایران باستان هم مهارتی چشم‌گیر از خود نشان داد. او «نبوغ خاص ایرانیان» را ستایش می‌کرد، و همه‌ی مشکلات کشور را به خیانت بیگانگان نسبت می‌داد، که با حافظه‌ی تاریخی «کار، کارِ انگلیس‌هاست»، همخوانی داشت. با سخنرانی‌هایی پرشور درباره‌ی «نبوغ پیشرو کوروش کبیر»، ملی‌گرایی ایرانِ باستان را می‌ستود. به جای «تمدن بزرگ» محمدرضا شاه، احمدی‌نژاد (که از مزیت افزایش ناگهانی درآمدهای نفتی برخوردار شده بود)، نوید چیزی فراتر و متعالی‌تر، یک «آرمان‌شهرِ آخرالزمانی» را می‌داد. ناسیونالیسم او ترکیبی ضدامپریالیستی، یهودی‌ستیز، ضدسرمایه‌داری، و مهدویت شیعی را در خود داشت. ترکیبی بود از ملی‌گرایی بازگشت به عظمتِ کورش کبیر در عین حال اطمینان به این که حضرت مهدی قرار است در این سرزمین، ظهور کند. او کوروش را نه فقط یک انسان‌دوست و حامی حقوق بشر، بلکه نماد مردم‌گرایی، رهبری عادلانه و تجسم «ژن ایرانیان» معرفی کرد. در جهانِ ضد روشنفکرانه و ضد عقل‌گرای این رهبر، یقین‌های دینی و رمزآلودگی، جای تفکر انتقادی را گرفته بود و انتقاد، اساساً امری زائد به شمار می‌رفت. هولوکاست را دروغ معرفی می‌کرد و می‌گفت که عاملان اصلی حملات ۱۱ سپتامبر، خودِ حاکمان آمریکا بوده‌اند. می‌گفت: که اسرائیل بر اساس یک دروغ بنا شده و با افشای این دروغ، نابودی‌اش قطعی خواهد بود. این که چنین اتفاقی هنوز نیفتاده، به دلیل «توطئه‌ی سکوت» غرب است. می‌خواست «مرکز مطالعات هولوکاست» در برلین تأسیس کند. می‌گفت: کل نظم بین‌المللی پس از جنگ دوم ناعادلانه است و به‌زودی از هم خواهد پاشید و در چنین جهانی، ایران باید نقش محوری در نظم جدید جهانی ایفا کند. شعار «انرژی هسته‌ای، حق مسلم ماست»، در دوره‌ی او شکل گرفت و رایج شد و پرونده‌ی هسته‌ای را به یکی از مسائل اصلی سیاست خارجی کشور تبدیل کرد.

با وجود تلاش‌های گسترده احمدی‌نژاد برای ترکیب ملی‌گرایی و دین و ساختن هویتی کاریزماتیک، این ترکیب نتوانست برای او پیروزی در انتخابات ۱۳۸۸ بینجامد و ادعای او بر پیروزی، به انفجار خشم عمومی و جنبش «رأی من کو» انجامید، پس از انتخابات هم تلاش‌های احمدی‌نژاد در جلبِ طبقه‌ی متوسط، موفق نبود. در واکنش به این ناکامی، هسته‌ی سختِ قدرت، به سرعت به سوی حذفِ او گام برداشت. می‌دیدند که پدیده‌ی احمدی‌نژاد علی‌رغم همه‌ی این تلاش‌های بازگشت به عظمتِ ایرانِ باستان،

در جلب طبقه‌ی متوسط تحصیل کرده و شهرنشین موفق نیست. حمله‌ی گسترده‌ای علیه ایران باستان‌گرایی او شکل گرفت. مشاور احمدی‌نژاد (اسفندیار رحیم مشایی)، در مرکز این حملات قرار گرفت و به‌عنوان رهبر «جریان انحرافی» به زندان رفت. نمادهای ملی‌گرایانه‌ای که پیش‌تر با شور و حرارت تبلیغ می‌شدند، ناگهان ضداسلامی، ضدانقلابی و «ه‌ساخته‌ی ذهن یهودی» معرفی شدند. کوروش کبیر، به‌طرز بی‌سابقه‌ای مورد حمله قرار گرفت. بر بازگشت به مذهب و اسلام به‌مثابه ستون ملیت تأکید شد. در دوره‌ای که در منطقه‌ی خاورمیانه یک خلاء جدی قدرت شکل گرفته بود، پروژه‌ی «امپراطوری شیعه» (با نام محور مقاومت)، کلید خورد و موفقیت‌های معینی هم در یک دوره‌ی معین داشت. در همسایگی ایران، دو حکومت بسیار ضعیف در عراق و افغانستان، در پی حمله‌ی نظامی امریکا در سال ۲۰۰۳، بر سر کار بودند که امکان مانور بزرگی برای سپاه قدس در پُر کردن این خلاء قدرت را فراهم می‌کرد. در لبنان هم که پروژه‌ی تقویت حزب‌الله به‌مثابه بازیگر اصلی طی سال‌های گذشته در جریان بود، بعد از بهار عربی و موقعیت ضعیف بشار اسد در دوره‌ی پس از ۲۰۱۱، امکان دخالت‌های سیاسی-نظامی-امنیتی در هر دو کشور را بیشتر فراهم کرد. در ۲۰۱۴، جنبش انصارالله (حوثی‌ها، شیعه‌های زیدی) با حمایت جمهوری اسلامی، از شمال یمن وارد صناعا شد و پایتخت را تصرف کردند و کنترل بخش بزرگی از کشور را به دست گرفتند. حملات نظامی عربستان سعودی و متحدانش به حوثی‌ها، به بن‌بست نظامی و هزینه‌های سنگین منجر شد. عربستان سعودی پایش را از لجن‌زار جنگ در یمن بیرون کشید، اما جمهوری اسلامی حمایت از حوثی‌ها و جنگ‌طلبی را ادامه داد. در نتیجه «محور مقاومت» گسترده‌تر شد. در این دوره، ناسیونالیسم اقتدارگرای طردکننده، گفتمان غالب در جمهوری اسلامی بود. پروژه‌ی بلندپروازانه‌ی امپراتوری شیعه در منطقه، با شعار نابودی «دولت دجال، غاصب و سُفیانی که در ارض قدس خیمه زده است» در سیاست خارجی، و پروژه‌ی «خالص‌سازی» برای یکدست کردن ساختار حکومتی (حذف اصلاح‌طلبان و همه‌ی میانه‌روها و اصول‌گرایان معتدل) با صدور فرمان «گام دوم انقلاب» در ۲۲ بهمن ۱۳۹۷، در سیاست داخلی، با شعار «این مملکت مال حزب اللهی‌هاست»، همراه با پیشبرد «برنامه‌ی اتمی و غنی‌سازی» از نشانه‌های این گفتمان ناسیونالیستی اقتدارگرایانه بود.

اوضاع منطقه اما به مرور زمان تغییر کرد، قدرت‌های مرکزی در افغانستان و عراق، قوی‌تر شدند و امکان دخالت‌های جمهوری اسلامی و سپاه قدس، محدودتر شد. با حمله ۱۷ اکتبر ۲۰۲۳ حماس به اسرائیل، ورق کاملاً برگشت. پروژه‌ی امپراتوری شیعه و محور مقاومت با شکست‌های پی‌درپی مواجه شد. با جنبش «زن، زندگی، آزادی»، حجاب اجباری، به‌مثابه یکی از ستون‌های اعتقادی حکومت فرو ریخت. از سوی دیگر، با مجاز شدن امکان رقابت برای مسعود پزشکیان، «خالص‌سازی» هم ترک برداشت. ویژگی‌های اساسی ناسیونالیسم اقتدارگرایی که در سال‌های بعد از انقلاب ۱۳۵۷ در ایران، گفتمان غالب بود، (و با ناسیونالیسم اقتدارگرای خاندان پهلوی تفاوت‌های جدی دارد)، چنین است: این ناسیونالیسم، بر یک ایدئولوژی بومی‌گرا، ضداستعمار و ضد تجدد فرهنگی، سوار است. به‌شدت، انحصار طلب است. هیچ‌گونه دگراندیشی فرهنگی و سیاسی را برنمی‌تابد. در امر آزادی زنان، عمیقاً واپس‌گراست و در تمام زمینه‌های دیگر، علیه مدرنیته است. دغدغه‌ی اصلی‌اش نفوذ فرهنگ سکولار و مدرن است که آن را غربی می‌خواند. در برابر همه‌ی آزادی‌های شهروندی می‌ایستد و از سنت‌های بومی و پدرسالار دفاع می‌کند. تئوکراسی شیعی، حکومتی مطلوب آن است. برنامه‌ی اقتصادی‌اش نه توسعه بلکه نوعی توزیع رانتی و مافیایی پول نفت است. مبارزه‌ی آن با غرب، از خود استعمار غربی هم ارتجاعی‌تر و نوعی از استبداد تئوکراتیک است. شجره‌اش به روحانیت مشروعه‌خواه دوران جنبش مشروطه (به رهبری شیخ فضل‌الله نوری) برمی‌گردد. باقی‌مانده‌های فداییان اسلام به‌مثابه بازوی نظامی آیت‌الله کاشانی و ادامه‌دهندگان راه آن‌ها (بخارایی، صفار هرنندی، نیک‌نژاد، امانی، محمدمهدی عبدخدایی و محمدصادق اسلامی که در ترور حسنعلی منصور نقش داشتند) و نیز حزب مؤتلفه اسلامی (اسدالله لاجوردی) از فعالان انقلاب ۱۳۵۷ بودند. در یک کلام، این نوع از ناسیونالیسم اقتدارگرا، ترکیبی است از اسلام‌گرایی، شیعه‌گری، بومی‌گرایی ضدتجدد و ضدغربی، که در مقام قدرت دولتی بر اقتصادی رانتی و مافیایی سوار است. در سیاست خارجی هم میلیتاریست، تهاجمی، در رؤیای استقرار امپراتوری شیعه با نیروی هسته‌ای است.

ناسیونالیسم دموکراتیک به مثابه بدیلی در ایرانِ امروز؟

ریچارد رورتی می‌نویسد:^{۴۸} غرور ملی برای کشورها همان جایگاهی را دارد که احترام به خود برای افراد دارد، که شرطی ضروری است برای اعتماد به نفس، ارتقا و پیشرفتِ خود. البته، غرور و افتخار ملی اغراق‌آمیز و افراطی می‌تواند به جنگ‌طلبی، سلطه‌جویی و امپریالیسم بینجامد. درست همان‌طوری که احترام بیش از حد به خود، می‌تواند به غرور و خودبزرگ‌بینی منجر شود. اما همان‌طور که فقدان احترام فرد به خودش، بروز شجاعت اخلاقی در انسان را دشوار می‌کند، فقدانِ میهن‌دوستی باعث می‌شود بحث و گفت‌وگوهای دل‌سوزانه، پرانرژی و مؤثر درباره‌ی سیاست‌های کشور نیز غیرممکن شود. درگیر شدنِ احساسی و دلبستگی عاطفی به کشور (چه در قالب شرم یا بالبدن به تاریخ کشور یا سیاست‌های کنونی آن)، لازمه‌ای است برای آن‌که گفت‌وگوهای سیاسی، **خلاقانه و ثمربخش** باشند. چنین گفت‌وگویی احتمالاً رخ نخواهد داد، مگر آن‌که **غرور بر شرم غلبه داشته باشد**... آن‌هایی که امیدوارند یک ملت را به تلاش وادارند، باید هم آن چیزهایی را که می‌تواند مایه‌ی افتخارِ ملی باشد و هم آن چیزهایی را که باعثِ شرمندگی ملی است همواره یادآوری کنند و در معرضِ بحث عمومی قرار دهند. آنها باید داستان‌هایی الهام‌بخش از رویدادها و شخصیت‌هایی در گذشته‌ی کشور روایت کنند - داستان‌ها و چهره‌هایی که ملت باید به آن‌ها وفادار بماند. هنرمندان و روشنفکران هر ملتی، تصاویری از گذشته‌ی ملی می‌آفرینند و داستان‌هایی درباره آن بازگو می‌کنند.

رقابت برای رهبری سیاسی (در نبردِ میانِ گفتمان‌های گوناگون) هم، تا حد معینی تابعی از رقابتی است میانِ روایت‌های مختلف از هویت ملی «ما» و میانِ نمادهای گوناگون از موقعیتِ ملتِ «ما». این «ما» چه مختصاتی دارد؟ کدام گذشته را داشته؟ چه بخش‌هایی از این گذشته مایه‌ی غرور و کدام بخش‌ها مایه شرمساری امروز است؟ ویژه‌گی‌های امروزش، در درون چهاردیوار ملی و در پهنه‌ی بین‌المللی کدام‌اند؟ برای آینده‌اش کدام تخیل‌ها، برنامه‌ها و آرزوهایی داریم؟ نیروهای مختلفِ اجتماعی، جواب‌های گوناگون به این سؤال‌ها دارند. پاسخِ جمهوری‌خواهان طرفدار دموکراسی و عدالت اجتماعی به این سؤالات کدام‌اند؟

چنان که در ابتدا نوشتیم، امروز دو روایتِ ناسیونالیستی اقتدارگرا در ایران در حال رقابت‌اند که با هم تفاوت‌های جدی دارند.

اولی - نتانیاهو و دونالد ترامپ را را نجات‌دهندگان ایران می‌دانند، بازگشت به ایران دوران پهلوی و احیای پروژه‌ی آرمان‌گرایانه‌ی «تمدن بزرگ» را وعده می‌دهد، اما به‌کلی منکرِ اقتدارگرایی، سانسور، شکنجه، اعدام و سرکوب سیاسی در آن مدینه‌ی فاضله و دوران طلایی است. در برابرِ «زن، زندگی، آزادی» شعارِ «مرد، میهن، آبادی» را عَلم می‌کند. هر صدایی برای حقِ قوم‌های ایرانی را با مُهرِ تجزیه‌طلبی، خفه می‌کند و عدالت اجتماعی را با نگاه یک پروژه‌ی مدرن‌سازی اقتدارگرای بازارمحور رد می‌کند، نه در پی مشارکت سیاسی مردم است و نه بازتوزیع امکانات به سود فرودستان جامعه.

دومی - چنان که در بالا آمد، بر ایدئولوژی بومی‌گرا، ضد استعمار و ضد تجدد فرهنگی و مدرنیته، سوار است. انحصارطلب و واپس‌گراست و دغدغه‌ی اصلی‌اش تهاجم و نفوذ فرهنگِ سکولار و مدرن است. برای عدالت اجتماعی اسلامی شعار می‌دهد، اما در عمل، مشوق و وحشیانه‌ترین نوع فساد مافیایی برای اعوان و انصارِ حکومتی است، در شرایطی که زندگی واقعی بخش بزرگی از مردم ایران با فقر و بی‌ثباتی به تباهی کشیده شده است. در سیاست خارجی هم با رؤیای استقرارِ امپراتوری شیعه، با محور مقاومت، با مرگ بر آمریکا و اسرائیل و «هسته‌ای»، تحریک به جنگ‌افروزی و بی‌ثباتی ایران کرده است.

ناسیونالیسم اقتدارگرایِ تندروهای حکومت، در قیافه و شکل و شمایلِی که تا قبل از جنگِ ۱۲ روزه داشت، دیگر قابل بازسازی نیست، هیچ جذبه‌ای ندارد و نیروی بسیج‌گر آن فوق‌العاده محدود است. امروز برخلافِ دورانِ جنگ با عراق، شعارهایی نظیرِ «به کربلا می‌رویم»، «جنگ، جنگ تا پیروزی»، «تا آخرین قطره‌ی خون، ایستاده‌ایم»، «ما اهل کوفه نیستیم، علی تنها بماند»، «جنگ، جنگ تا رفع فتنه از عالم»، نمی‌تواند جوان‌های ایرانی را داوطلبانه به رفتن به میدان‌های مین تهییج کند تا با بدن‌های پاره‌پاره‌شان، معبر باز کنند. اگرچه تهدید نظامی ایران هم مثل آن روز نیست، اما شعارهایِ قدیمیِ تندروها، امروز دیگر نمی‌تواند، دفاع از حکومت را در میان مردم، تشویق کند. این که مردم ایران در جریان تهاجم اسرائیل، «به طور داوطلبانه از یکدیگر

حمایت کردند، گواهی بر یک همبستگی مدنی بود که بدون وساطت نظام مستقر شکل گرفته بود زیرا که اصول و مبادی این همبستگی با اصول و مبادی ساختار مسلط سیاسی هیچ‌گونه سازگاری ندارد. تجربه‌ی زیسته‌ی مردم، به آن‌ها آموخته بود که آن‌ها در نهایت خودشان پناه‌گاه یکدیگرند. تنها با پناه آوردن به یکدیگر می‌توانند از زلزله‌های سهمگین در انواع گوناگون مصونیت پیدا کنند».^{۴۹}

این‌که چرا تندروهای حاکم، پس از جنگ دوازده‌روزه، به سرودهایی مانند «ای ایران» (که سابقاً توسط آنان طاغوتی تلقی می‌شد) در مراسم عاشورا روی آورده‌اند و چرا ناگهان شمایل شاپور یکم ساسانی در بیلبردهای خیابان‌های ایران ظهور کرده‌اند، نشانه‌ی بحرانی عمیق در مشروعیت شعارهای قدیمی هسته‌ی سخت قدرت است. این رویکرد تازه، نه نشانه‌ی تغییر در باورهای بنیادین، بلکه ناشی از یک چرخش تاکتیکی - تبلیغاتی است. هدف این است که در شرایط تضعیف مشروعیت و پایگاه اجتماعی، با سود جستن از گفتمان ملی‌گرا و استفاده از نمادهای فرهنگی ناسیونالیستی، برای بازتعریف وفاداری به نظام استفاده شود. اما، مردم نه تنها این چرخش تاکتیکی - تبلیغاتی را نمی‌پذیرند، بلکه آن را به صورت معکوس و طعنه‌آمیز رمزگشایی می‌کنند. امروز، تندروهای حاکم در مقابل دو انتخاب سرنوشت‌ساز قرار گرفته‌اند:

اول - هم‌چنان بر ادامه‌ی سیاست‌های ماجراجویانه و جنگ افروزانه‌ی «مرگ بر آمریکا، مرگ بر اسرائیل»، «انرژی هسته‌ای و غنی‌سازی حق مسلم ماست» پافشارند. این انتخاب، خودکشی سیاسی است و بقای تمامی نظام را تهدید به نابودی خواهد کرد. با این پیوست که ایران را هم به ویرانه تبدیل می‌کند و مردم را به فلاکتی درازمدت، مبتلا خواهد کرد.

دوم - مذاکره و سازش با ایالات متحده و اروپای غربی، برای پذیرش شروط آن‌ها. در این صورت، از سرعت حرکت به سوی تهاجمی دیگر کاسته خواهد شد. حمله‌ی مجدد اسرائیل (با حمایت ترامپ) به تعویق می‌افتد یا حتی تا دوره‌ی معینی امکان آن از بین خواهد رفت.

انتخاب اول، تنها فاجعه به ارمغان می‌آورد و شیرازه‌ی حکومت مرکزی قادر به کنترل کشور را از هم می‌پاشاند. به نظر می‌رسد که علی‌رغم آن که تندروهای حکومتی

در گفتارهای عمومی، هم‌چنان بر طبلِ جنگ می‌کوبند، و هل من مبارز می‌طلبند، اما می‌دانند که ادامه‌ی جنگ و تهاجمی دوباره، تمامیت رژیم را تهدید می‌کند. این بار هم ممکن است که بار دیگر منطقِ «حفظِ نظام، اوجب واجبات است» به کار بیفتد. تندروها، به‌خوبی واقفاند که با شکست‌های پی‌درپی به دنبالِ هفتِ اکتبر ۲۰۲۳، کارتهای زیادی برای قمارِ دیگر ندارند.

اما اگر فرض بر این باشد که انتخابِ دوم پیش می‌رود، سؤالِ بعدی این است که این انتخاب، کدام تأثیرات را در وضعیت تعادل نیروها در داخل کشور خواهد داشت؟ در پاسخ به این سؤال، باید موقعیتِ بازیگرانِ دیگر در صحنه را ارزیابی کرد. نخست این که آیا نیروهای میانه‌رویِ درون حکومت در جریانِ این روند، خواهند توانست ابتکار عمل بیشتری از خود نشان دهند تا قدرت مانور و امکاناتِ بیشتری در آینده پیدا کنند و یا هم‌چنان در حاشیه خواهند ماند؟ دو دیگر آن که، آپوزسیونِ میانه‌رویِ دموکراتِ خارج از حکومت چگونه عمل خواهد کرد؟

برخی ناظران در ارزیابی از نیروی میانه‌رو، جمهوری خواه و دموکرات آپوزسیون ایرانی بیرون از حکومت نوشته‌اند: «این نیرو، در وضعیت کنونی بیش‌تر یک امکان نظری است تا بازیگری میدانی».^{۵۰} به گمانِ من این نیرو، با طرحِ **گفتمانِ سوم**، یعنی؛ «نه به اقتدارگرایی سلطنت‌طلب و دفاع از تجاوز خارجی برای سرنگونی» و «نه به اقتدارگرایی تندروهای حکومتی و جنگ‌طلبی»، هم می‌تواند بر میانه‌روهای درون حکومت تأثیر بگذارد و به آن‌ها در تضعیف، منزوی و طرد شدنِ هسته‌ی تندرو و جنگ‌طلب نظام کمک کند. هم می‌تواند با طرح خواسته‌های مردم، برای صلح، ثبات، توسعه‌ی اقتصادی، عدالت اجتماعی و آزادی‌های دموکراتیک، یک نیروی فشارِ اجتماعی از پایین را سازمان دهد. این جنگِ گفتمان‌ها را به‌هیچ‌روی نباید دست‌کم گرفت. حکومت‌های دیکتاتور، معمولاً در جریان‌ات چنین شکست‌هایی مشابه، ضعیف تر می‌شوند و امکانِ بازشدن فضای بیشتر برای میانه‌روترها فراهم تر می‌شود. موقعیتی که ژنرال‌های حاکمِ دیکتاتور در آرژانتین در سال ۱۹۸۲ در آن درگیر شدند، شکستِ تحقیرآمیز آن‌ها در آن جنگ، آغازی بر پایانِ دیکتاتوری نظامی در آرژانتین شد. چنین امکانی البته، تنها یکی از امکانات در موقعیتِ کنونی ایران است. اما با فرضِ تضعیفِ

تندروها، ادامه‌ی سیاست‌های تاکنونی تندروها با سرکوب خشن هر صدای مخالف در داخل کشور در آینده و درازمدت، بسیار دشوارتر از گذشته خواهد بود.

گفتمان این **صدای سوم**، بدیل میهن‌دوستانه‌ی دموکراتیک و بسیج نیروهای جامعه‌ی مدنی، حول خواسته‌های آن، چه در عرصه‌ی سیاست داخلی و چه در میدان سیاست خارجی در منطقه و جهان، می‌تواند در تعادل نیروها و تغییر موقعیت تأثیر بگذارد. در کوتاه‌مدت جلوی حرکت «عقربه‌ی جنگ» به‌سوی یک فاجعه برای ایران را بگیرد، و در درازمدت، ثبات و صلح پایدار و در چشم‌انداز، دموکراسی در ایران را به ارمغان آورد. **نیروی سوم** باید بدیل مشخص و برنامه‌ی عملی برای نجات کشور را ارائه دهد. بگوید که چه ایرانی می‌خواهند و چه پروژه‌ای را برای نظم آینده‌ی کشور در نظر دارد. باید این دیدگاه‌ها و برنامه‌ها در معرض گفت‌وگو و بحث در سپهر عمومی ایرانیان قرار بگیرد تا از دل آن‌ها یک اجماع عمومی، پیرامون یک چشم‌انداز برای آینده‌ی کشور ظهور کند. مختصات عمومی و نموداری این نوع از میهن‌دوستی در فضای ایران امروز، به ترتیب زیر است:

این میهن‌دوستی، در وهله‌ی نخست از منافع کشور ایران دفاع می‌کنند و بر اساس این اصل کار می‌کنند. در عین حالی که برای بقیه‌ی ملت‌ها هم درست چنین اولویتی را می‌پذیرد. کار میهن‌دوست‌های دموکرات و شمول‌گرا همواره بسیار دشوار است. چرا که از یک‌سو باید درگیر پیچیده‌ترین معاملات و مذاکرات دیپلماتیک با کشورهای دیگر جهان باشند. از سوی دیگر باید به خودشیفتگی عظمت‌طلبانه و پرخاشجوی ناسیونالیست‌های داخلی مهار بزنند و از همزیستی مسالمت‌آمیز ملت‌های مختلف دفاع کنند. از یک‌سو از مشارکت و همکاری در صحنه‌ی بین‌المللی میان ملت‌ها دفاع کند. از سوی دیگر در مقابل «جهان‌وطن»‌هایی که امر ملی را مسخره می‌کنند، بایستند. به آنان یادآور شوند که جمهوری خواهان دموکرات، چنان که در مثال‌های سوئد و هند دیدیم، زمانی موفق‌تر بوده‌اند که اعتماد مردم خود را جلب کنند و وفاداری‌های ملی را به رسمیت بشناسند. باید یادآوری کنند که عدالت‌پژوهان دموکرات در هیچ‌کجا به‌جز در چارچوب کشور خودشان موفق نبوده‌اند. چهارچوب ملی که در تاریخ تاکنون بشری،

خانه‌ی دموکراسی می‌تواند باشد، خانه‌ی میهن‌دوستان دموکرات و جمهوری خواه هم بوده است.

خواسته مبرم میهن‌دوستان دموکرات ایرانی، در داخل کشور و سراسر جهان، پایان دادن به خطر یک تهاجم ویرانگر مجدد، بازگشت به میز مذاکره‌ی مستقیم برای حل مشکلات و عادی‌سازی رابطه با ایالات متحده و اروپا، برای برقراری آتش‌بس پایدار و استقرار صلح، پایان دادن به پروژه‌ی هسته‌ای که با تحریم‌های گسترده، کاسبان تحریم را فربه و مردم ایران را فقیرتر کرده است.

میهن‌دوستی دموکرات، اقتصاد توسعه‌محور در تعامل با بقیه‌ی جهان را در مقابل اقتصاد رانتی، توزیعی و فسادپرور می‌خواهد. سیاست اقتصادی توسعه‌محور به زبان ساده، فراوان‌تر کردن تولیدات یک جامعه است برای آن‌که سود حاصل از آن در راستای منافع عمومی جامعه (ایجاد امنیت، فراهم کردن شرایط بهتر برای بهداشت و آموزش عمومی، کمک به اقشار ضعیف‌تر جامعه و...) استفاده شود. سیاست توزیعی و رانتی، به دنبال رشد اقتصادی نیست. فقط در پی فروش منابع طبیعی است تا بلند پروازی‌های حکومت (سیاست‌های تهاجمی برای گسترش امپراتوری، مقابله با دشمنان خارجی، تسلیح هواداران در کشورهای دیگر و...) و پرورتر کردن هواداران بی‌چون‌وچرای حکومت را پیش ببرد. در شرایطی که بحران‌های اجتماعی پیش می‌آید و اکثریت مردم به سیاست‌های حکومتی اعتراض دارند و با آن به ستیز برمی‌خیزند، این لایه‌های هوادار، حایلی میان اکثریت مردم و حاکمان می‌شوند تا از دومی در برابر اولی حمایت کنند. در این شرایط، حاکمان بیش از پیش به این حامیان وابسته می‌شوند و حیات خود را در گرو حمایت این گروه کوچک سرکوبگر، فرمان‌بردار و جانم‌فدای رهبر می‌بینند. مشکل این‌جاست که در شرایطی که بحران به‌شدت تعمیق یابد و فروپاشی سیستم در چشم‌انداز پدیدار شود، این جان‌نثاران اغلب یا فرار می‌کنند و یا تغییر جبهه می‌دهند. این پدیده در دوره‌ی فروپاشی نظام پادشاهی در ۱۳۵۷ نیز کاملاً قابل رؤیت بود.

خواست‌های مبرم میهن‌دوستان دموکرات، اتصال سیستم اقتصادی ایران به پیمان‌های بین‌المللی پولی و مالی، مثل «گروه ویژه‌ی اقدام مالی» برای مبارزه با پول‌شویی و تأمین مالی تروریسم FATF، شفافیت در نظارت بر استفاده از منابع

عمومی، پایان دادن به فعالیت‌های نیروهای نظامی در فعالیت‌های اقتصادی و بازگشت آن‌ها به پادگان‌ها است. سیاست توسعه‌محور در چنین پروژه‌ای، رشد اقتصادی را با عدالت اجتماعی و محیط‌زیستی پیوند می‌زند. به جای تمرکز صرف بر تولید ناخالص ملی (GDP)، به افزایش کیفیت زندگی طبقات پایین و متوسط و پایداری اهمیت می‌دهد، ایجاد شغل، توسعه‌ی سرمایه‌ی انسانی، عدالت منطقه‌ای، توانمندسازی اقشار محروم، و حفظ محیط زیست را هدف می‌گیرد و سیاست مالیاتی عادلانه را برای به وجود آوردن یک دولت رفاه در پیش می‌گیرد.

میهن‌دوستی دموکرات، از یک سو در برابر خودخواهی‌های قومی گروه‌های اکثریت می‌ایستد و از سوی دیگر از حقوق قومی اقوام مختلف ایرانی دفاع کند. جنبش ژینا در ۱۴۰۱، اوج میهن‌دوستی دموکراتیک و مدنی بود که شعار می‌داد: «بایست و پس بگیر»، «از کردستان تا تهران، از زاهدان تا تهران، جانم فدای ایران». ملت‌های فرودست، به‌ویژه کردها و بلوچ‌ها، در کنار جوان‌ها، دانش‌جویان، دانش‌آموزان و هویت‌های مذهبی و جنسی و جنسیتی سرکوب‌شده، زیر چتر یک هویت دموکراتیک چندوجهی در میدان سیاست ظاهر شدند و رویاروی نظام سلطه قرار گرفتند.

همان گونه که عباس ولی به‌درستی نوشته،^{۵۱} هویت ملی اقوام ایرانی (کرد، بلوچ، ترکمن، ترک، عرب و...) محصول فرآیندهای سیاسی و فرهنگی مرتبط با ساخت ملت مدرن (دولت - ملت) در جوامع چندقومیتی و چندفرهنگی کشورهای جنوب جهان، مثل ایران در دوره‌ی بین دو جنگ جهانی است. در این خوانش، ناسیونالیسم ذات‌گرای اتنیکی از ناسیونالیسم دموکراتیک و مدنی متمایز می‌شود.^{۵۲} او تأکید دارد که مسئله‌ی اتنیسیته و زبان در ساختار ناسیونالیسم گروه‌های فرودست از هر نوعی بسیار مهم هستند. اما جنبش دموکراتیک قوم‌های فرودست، باید در گفتمان خود از تعبیر ذات‌گرایانه اجتناب و بر جنبه‌های سیاسی و دموکراتیک آن تأکید کند. برای دفاع از یک پلورالیسم که هویت‌های متفاوت را به رسمیت می‌شناسد، بر آنها ارج می‌نهد، و از لحاظ قانونی برایشان امکانات دفاع و توسعه و رشد را به وجود می‌آورد، تلاش کند. ناسیونالیسم مدنی و دموکراتیک قوم‌های ایرانی، به‌حق این خواست را مطرح می‌کند که باید از تعریف زبان رسمی، مذهب رسمی، فرهنگ رسمی و چیزهای رسمی از این دست در قانون اساسی جلوگیری کرد. زیرا هر کجا حرف از این «رسمی»‌ها باشد، یعنی

به کار گرفتنِ زبانِ قدرتِ سیاسی است. وقتی که در قانون اساسی ایران، فارسی زبان رسمی و شیعه‌ی ۱۲ امامی مذهب رسمی می‌شود، کسی که زبان‌اش یا مذهب‌اش این رسمی‌ها نیست، خواه‌ناخواه **شهروند درجه‌دو** می‌شود و در مقابلِ چنین تبعیضی می‌ایستد.

ناسیونالیسم دموکراتیک و مدنی، این ساده‌اندیشی را که مسئله‌ی هویت ملی اقوام فرودست با چند کتاب و چند سرود و آهنگ به زبانِ محلی حل می‌شود، رد می‌کند و بر آن است که موضوعِ هویت ملی را باید به لحاظ قانونی تثبیت کرد و از هویت‌های اقوام فرودست حفاظت کرد. در آن شرایط است که مردمانِ این گروه‌ها از مردم ایران می‌توانند بگویند: من هم بخشی از این کشور و این سیستم سیاسی هستم؛ اگرچه سنی‌ام، یا بهایی‌ام، ترکمن‌ام، کردم یا بلوچ. در چنین شرایطی است که همه‌ی آنها می‌توانند به راحتی و به شکلی قانونی، بدون نیاز به انکار کردنِ هویت، مذهب و زبان‌شان، بگویند من هم شهروندِ برابر حقوقِ ایران هستم. آن زمان است که می‌توانیم بگوییم، همه‌ی ایرانیان با مذاهب گوناگون و زبان‌های مختلف برابرند. آن وقت است که می‌توان گفت ایران برای همه است و تکرر ما قدرت ما، و نه تهدیدِ ماست.

این روایت میهن‌دوستی دموکراتیک، برابر حقوقی همه‌ی زنان و مردان، دین‌باوران به همه ادیان و دین‌ناباوران، افراد از طبقات گوناگون اجتماعی، هویت‌ها و گرایش‌های مختلفِ جنسی و جنسیتی... را تضمین می‌کند. آزادی افراد متعلق به همه‌ی این گروه‌ها را، در محل‌های زندگی، محل‌های کار، و محل‌های تحصیل‌شان تضمین می‌کند و از دخالت نیروهای امنیتی و انتظامی مصون نگاه می‌دارد. دیوید میلر^{۵۳} درست گفته است که: «دولت رفاه و برنامه‌هایی برای حمایت از حقوق اقلیت‌ها، همواره پروژه‌هایی ملی بوده‌اند، که بر پایه‌ی این اصل توجیه می‌شدند که اعضای یک جامعه باید از یکدیگر محافظت کنند و احترام متقابل و برابری را برای هم تضمین نمایند».

در پروژه‌ی میهن‌دوستی دموکراتیک، هیچ کس برای ابراز نظرات انتقادی اش به زندان نخواهد رفت، مجازات اعدام لغو می‌شود، قوه‌ی قضاییه مستقل است و آلت دستِ نیروهای امنیتی و فرامینِ حاکمان نیست، سانسور رسانه‌ای و فیلترینگ وجود ندارد، تلاش برای تشکیل احزاب سیاسی، اتحادیه‌ها و انجمن‌های جامعه‌ی مدنی سرکوب

نمی‌شود. خواسته **مبرم** میهن‌دوستان دموکرات ایرانی در این عرصه، آزادی همه زندانیان سیاسی است.

پیدا کردن راه حل برای مسائل مبرم و اساسی تغییرات اقلیمی، فرونشست زمین، آلودگی‌های زیست-محیطی، بحران ریزگردها، خشکسالی و پیامدهایشان، در پروژه‌ی میهن‌دوستی دموکراتیک به مسائل امنیتی تبدیل نمی‌شود، فعالان حفاظت از محیط زیست به حبس‌های دراز مدت محکوم نخواهند شد. سیاستمداران از رانت محیط زیست برای خرید رأی استفاده نخواهند کرد. گفت‌وگوهای آزاد و سازنده میان تصمیم‌گیران، نهادهای جامعه‌ی مدنی، انجمن‌های محیط زیستی و NGO ها، برای حل مشکلات بحران آب، بحران انرژی، خشک شدن دریاچه‌ها، تالاب‌ها، رودخانه‌ها و آبهای زیرزمینی پیش می‌رود.



میهن‌دوستی دموکراتیک از تجربه‌ی ملت‌های دیگر در مسیر دموکراتیزه کردن جامعه می‌آموزد. تجربه‌ی سوئد که در بالا به آن اشاره شد، نشان می‌دهد که چگونه این پروژه در شرایط سر برآوردن راست افراطی می‌تواند بدیل موفقی بسازد، طبقات فرودست و زنان را در ساختار جامعه سهیم و ادغام کند، جامعه‌ی رفاه برای همه‌ی شهروندان بسازد و عدالت اجتماعی را با آزادی تلفیق کند. تجربه‌های هند و آفریقای جنوبی هم نشان می‌دهد که چگونه در موقعیت تأسیس نظامی دیگرگون و با اراده به شروع و تأسیس می‌توان ادراک دیگری از هویت ملی را پدید آورد، طرح و نقشه نوی را آغاز کرد و با تبعیض و بی‌عدالتی در همه‌ی شکل‌های آن مبارزه کرد. چنان‌که در قانون اساسی بعد از آپارتاید آمده: ما مردم آفریقای جنوبی، با درک تجارب تلخ گذشته، مصمم به ساختن آینده‌ای دموکراتیک، شمول‌گرا و متکثر هستیم. در این قانون اساسی تازه، ۱۱ زبان به رسمیت شناخته شد، همه‌ی اقوام و مذاهب به رسمیت شناخته شدند، گفتند ملت نه از طریق «یکسان‌سازی» به ضرب زور بلکه با «پذیرش تفاوت‌ها» ساخته می‌شود، در این تعریف از «ما»، همه‌ی طبقات اجتماعی و اقشار مشارکت دارند. چنین مشارکتی، ابزار شکل‌گیری احساس تعلق ملی است، ملت‌سازی بدون عدالت اجتماعی ناقص است. اساس این پروژه تأسیس، گفت‌وگو، تنوع، و قانون‌مداری بود، نه تحمیل ایدئولوژی و حذف آن‌ها که در چهارچوب این ایدئولوژی نمی‌گنجند.

تجربه «جبهه متحد مردمی ضد فاشیست» در دوره تاخت و تاز هیتلری ها، وقتی که لیبرال ها، سوسیال دمکرات ها، کمونیست ها و ناسیونالیست ها در کنار هم در فرانسه، ایتالیا و نروژ و دانمارک و... برای نجات میهن شان از نکتِ ناسیونالیسم افراطی مبارزه می کردند، نیز در تلاشِ امروزِ همه میهن دوستان دمکرات ایرانی، در مقابله با انواع ناسیونالیسم اقتدار گرا، الهام بخش است. تمام آن هایی که می خواهند ایران و مردمش را از فاجعه نکتِ بارِ یکِ تهاجم نظامی دیگر و مشکلات روزمره طاقت فرسای گرانی، بی برقی و بی آبی نجات دهند، در پی آنند که تلاش های این جبهه، با یک «تغییر پارادایم» بتواند هم اعتماد بین المللی و هم اعتماد داخلی برای حل مشکلاتی در طول سال های دراز تلنبار شده را جلب کند و راه نشان دهد.



سخن پایانی این که یک راهبرد میهن دوستانه دموکراتیک نمی تواند سرمایه گذاری نیرومندِ عاطفی و احساسی ای را که در اشکال ملی هویت یابی در کار است نادیده بگیرد. تجارب تاریخی نشان داده که ناسیونالیسم دموکراتیک می تواند با بسیج احساسات انسان ها حول یک هویت میهن دوستانه بر پایه ی جنبه های آزادی خواهانه و برابر طلبانه تر سنت های ملی یک جامعه به خوبی با ناسیونالیسم اقتدارگرا رقابت کند. فرایند ساختن هر هویتِ سیاسی همواره شامل بُعدی عاطفی است. شناسایی نقش این انرژیِ نهفته در احساسات و این واقعیت که این انرژیِ انعطاف پذیر است و می تواند در جهات گوناگونی هدایت شود و عواطف مختلفی را تولید کند، برای درک عملکرد رقابت با اقتدارگرایی بسیار ضروری است. ایجاد اراده ی جمعی ای که در راستای میهن دوستی دموکراتیک هدف گیری کرده باشد، نیازمند بسیج انرژی عاطفی انسان ها از طریق گفتمان هایی است که هویت ملی را با یک چشم انداز دموکراتیک و برابری طلبانه پیوند می زند. به همین دلیل، فعالیت های هنری و فرهنگی نقش مهم در راهبرد میهن دوستی دموکرات ایفا می کنند. ابعادِ پرفورماتیو (performative) و نمایشی این فعالیت ها

(از شعر، سرود و موسیقی، تا داستان و فیلم و نمایش) نقش بزرگی در بسیج مردم دارد. برگزاری مراسم سنت‌های نیک ملی، این هویت‌های جمعی را تقویت می‌کند. ساختن «ما، مردم» که در عین تکرار، با هم هستند و می‌توانند یک هویت ملی واحد را بنا نهند، مستلزم پرورش انبوهی از کنش‌های گفتمانی/عاطفی است که عواطف مشترکی را که هژمونی اقتدارگرا بر آن‌ها تکیه دارد، فرسوده می‌سازد و شرایط را برای دموکراتیک کردن میهن‌دوستی فراهم می‌کند. برای چنین راهبردی، به رسمیت شناختن اهمیت پرورش عواطف مشترک امری اساسی است، چراکه همان‌طور که اسپینوزا^{۵۴} خاطرنشان کرده بود، یک عاطفه را فقط می‌توان با عاطفه‌ای متضاد که از آن نیرومندتر باشد جابه‌جا کرد.

به ایران و تاریخ معاصرش که نگاه کنیم، یک گنجینه‌ی بزرگ از شخصیت‌های ملی و دموکرات را می‌بینیم که چهره‌های غرور انگیز چنین نمایشگاهی هستند. از اهل سیاست و کارهای اجتماعی (مثل ستارخان و باقرخان، صدیقه دولت‌آبادی، دکتر محمد مصدق، دکتر حسین فاطمی و غلامحسین صدیقی، از تقی ارانی، خلیل ملکی تا عبدالرحمن قاسملو تا شیرمحمد درخشنده توماج، شکرالله پاک‌نژاد، تا مصطفی رحیمی و داریوش فروهر و عزت‌الله سحابی و...) تا اهل هنر و ادب (مثل علی‌اکبرخان دهخدا، میرزا جهانگیرخان صوراسرافیل، محمدتقی بهار، عارف قزوینی، قمرالملوک وزیری، پروین اعتصامی، نیما یوشیج، صادق هدایت، احمد شاملو، فروغ فرخزاد، غلامحسین ساعدی، توران میرهادی، سیمین بهبهانی، استاد شهریار، محمد مختاری، هوشنگ ابتهاج، رخشان بنی‌اعتماد، محمدرضا شجریان، ایران درودی، محمد بهمن‌بیگی و...) چهره‌های گوناگون این ناسیونالیسم دموکراتیک‌اند.

بسیاری از سنت‌ها و آیین‌های ملی که ریشه در تاریخ، فرهنگ، اسطوره و هویت ایرانی داشتند، به دلیل غیردینی بودن، غیرشیعی بودن سال‌ها، مورد بی‌مهری، تحقیر، یا سرکوب رسمی قرار گرفتند. اما با پایداری مردم، بسیاری از این آیین‌ها نه تنها از بین نرفتند، بلکه با شکوه‌تر، گسترده‌تر و نمادین‌تر از گذشته برگزار شدند — و گاه به نمادهای مقاومت فرهنگی در برابر ناسیونالیسم اقتدارگرای حاکم تبدیل شدند. مردم ایران نوروز را با جشن، صلح و شادی خانوادگی زنده نگه داشتند. مراسم نوروز سال گذشته، به‌ویژه در مناطق کردنشین ایران، مثال‌زدنی است. مردم، علی‌رغم مخالفت

حاکمان، چهارشنبه سوری را به مظهر شادی مقاومت‌آمیز و گذار از ظلم به نو تبدیل کردند. جشن‌های تیرگان، مهرگان و سده را به مظهر پاکی، روشنی و زیست آیینی ایرانیان بدل کردند. آیین‌های شاهنامه‌خوانی و شاهنامه فردوسی را به نماد هویت فرهنگی، خرد و عدالت‌طلبی ایرانی تبدیل کردند. بحث پیرامون کارهای مولوی، حافظ، سعدی و... را در محافل آموزشی خصوصی پیش بردند. موسیقی ملی را به زبان مردم، صداهای آزادی و اعتراض تبدیل کردند. زبان‌های اقوام ایرانی (کردی، ترکی، بلوچی، ترکمنی و...) را در خانه، شعر، موسیقی و فضای مجازی زنده نگه داشتند. آیین‌های سوگواری ملی غیردینی با شعر و موسیقی را آغاز کردند. برای فرزندان‌شان، آگاهانه، اسامی ملی و تاریخی ایرانی را انتخاب کردند. در آخرین نمایش با شکوه این ناسیونالیسم دموکراتیک، سوزاندن روسری‌ها در آتش و زنانی که گیسوان‌شان را به اعتراض می‌بریدند، به نمایش مبارزه‌ی دموکراتیک زنان ایرانی در سراسر دنیا بدل شد. شعارها و شعرهای جنبش «زن، زندگی، آزادی» در چهار گوشه‌ی جهان طنین انداخت.

^۱.. Anderson, Benedict (2016). *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Revised edition. London: Verso, page:150

^۲ Lundström, M., & Poletti Lundström, T. (2025). Radical nationalism. *Journal of Political Ideologies*, 30(1), 84-97.

^۳ *Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran* (2008)

^۴.. نگاه کنید به بهتویی «چپ، دموکراسی و اقتدارگرایی»، نقد اقتصاد سیاسی، آذر ۱۴۰۳

^۵ Eric Warenstam, " Fascism och Nazismen i Sverige (Stockholm: Almqvist and Wicksell, 1970), 14-15

^۶.. Anders Isakssons, *Per Albin. Del 1: Vägen till folkhemmet* (Wahlström & Widstrand, 1985)

۷. برخی از پژوهشگران تاریخ سوئد می‌نویسند: مفهوم «خانه‌ی مردم» پیش‌تر (در سال‌های دهه‌ی ۱۹۱۰) توسط رودولف شیلن (Rudolf Kjellen)، استاد علوم سیاسی در دانشگاه و نماینده‌ی حزب محافظه‌کار در پارلمان سوئد، مطرح شده بود. شیلن که ضد سوسیالیست و در عین حال منتقد لیبرالیسم هم بود، همچون همتایانش در دیگر نقاط اروپا، در پی بازآفرینی ناسیونال سوسیالیسم، بود. او از اطاعت مردم از شاه به جد دفاع می‌کرد و دموکراسی را نوعی «استبداد توده‌ها» می‌دانست. می‌گفت که دموکراسی بازتاب‌دهنده‌ی اراده‌ی سطحی و دروغین است. زیرا که قادر نیست به ژرف‌ترین لایه‌های «روح نژادی» مردم سوئد نفوذ کند. به اعتقاد وی، به‌خلاف سوئدی‌ها، مردمانی وجود دارند که «از مراحل پایین‌تر تکاملی بر جای مانده‌اند»، همچون «اسکیموها و سرخ‌پوستان بومی آمریکا، و کوتوله‌های استوایی در آفریقا». البته برخی دیگر از پژوهشگران تاریخ سوئد می‌نویسند که شیلن هیچ دیدگاه تصریح‌شده‌ای درباره‌ی خانه‌ی مردم صورت بندی نکرد، بلکه تنها چشم‌اندازی ناسیونالیستی ارائه کرد که در آن، تنها یک‌بار از واژه‌ی «خانه‌ی مردم» استفاده شده است. برای تأمل بیشتر در این بحث به آثار زیر رجوع کنید:

Lagergren, F. (1999). På andra sidan välfärdsstaten. En studie i politiska idéers betydelse & Wärenstam, Eric (1970). *Fascismen och nazismen i Sverige 1920–1940: studier i den svenska nationalsocialismens, fascismens och antisemitismens organisationer, ideologier och propaganda under mellankrigsåren*. Stockholm: Almqvist & Wiksell. & Dahlqvist, H. (2002). Folkhemsbegreppet: Rudolf Kjellén vs Per Albin Hansson. *Historisk tidskrift*, 122(3), 2-12.

۸ Isaksson, Anders. *Per Albin 4: Landsfadern*. Wahlström & Widstrand, 2015.

۹ یکی دیگر از آثار مهم درباره‌ی خانه‌ی مردم، رساله‌ی کارل فریدریکسون با عنوان «سوسیالیسم در خانه‌ی مردم» بود که نخستین معرفی‌نامه‌ی اعضای جدید حزب به ایدئولوژی آن محسوب می‌شد. فریدریکسون خانه‌ی مردم را به‌مثابه‌ی سیاست رفاه اجتماعی سوسیال دموکراسی سوئد تفسیر کرد. او از دهه‌ی ۱۹۳۰ یکی از برجسته‌ترین چهره‌های حزب سوسیال دموکرات در مطبوعات در زمینه‌ی مسائل اقتصادی و ایدئولوژیک بود و نقش رهبری در تدوین برنامه‌ی سیاسی جنبش کارگری برای دوران پس از جنگ جهانی دوم ایفا کرد.

۱۰ از چهره‌های این مکتب، گونار میردال (Gunnar Myrdal)، ایریک لیندال (Erik Lindahl)، و گوستاو کاسل (Gustav Cassel) بودند.

^{۱۱} Karlsson, Sten O. (2001). *Det intelligenta samhället: en omtolkning av socialdemokratins idéhistoria*. Stockholm: Carlsson

=

^{۱۲} German Kathedersocialism

معنی تحت‌اللفظی Katheder کرسی دانشگاهی است و اشاره به جنبشی فکری در آلمان قرن ۱۹ که از استادان دانشگاه (به‌ویژه اقتصاددانان) تشکیل می‌شد که معتقد بودند که دولت باید برای اصلاح نابرابری‌ها و بهبود وضعیت طبقات پایین مداخله‌ی فعال در اقتصاد داشته باشد. آنان از مالکیت خصوصی دفاع می‌کردند اما بر قانون‌گذاری اجتماعی، بیمه‌های کارگری، و سیاست‌های رفاهی تأکید داشتند. همچنین برخلاف مارکسیسم انقلابی، اصلاح‌طلب و طرفدار توسعه‌ی تدریجی دولت رفاه در چهارچوب سرمایه‌داری بودند.

^{۱۳} *Fabianism* مکتبی سوسیالیستی که به جای انقلاب، از اصلاحات تدریجی و عقلانی برای گذار به سوسیالیسم حمایت می‌کرد. فابیان‌ها معتقد بودند که جامعه باید با استفاده از آموزش عمومی، برنامه‌ریزی دولتی، و سیاست‌گذاری‌های تدریجی به سمت عدالت اجتماعی حرکت کند، مخالف مارکسیسم انقلابی بودند و ترجیح می‌دادند از مکانیسم دموکراسی پارلمانی برای اصلاح جامعه استفاده کنند.

^{۱۴} *American Pragmatism*

مکتبی فلسفی است که می‌گوید: حقیقت، نه مطلق بلکه کارکردی است؛ اگر ایده‌ای در عمل مفید باشد، آن‌گاه آن ایده معتبر است. دیوئی (چهره‌ی برجسته‌ی آن) دموکراسی را نه فقط به عنوان یک نظام حکومتی، بلکه به عنوان شیوه‌ای از زندگی جمعی می‌دید: مشارکت اجتماعی شهروندان، آموزش و گفت‌وگوی آزاد از اصول فکری او بود. در دیدگاه دیوئی، تصمیم‌گیری‌های سیاسی باید بر پایه‌ی تجربه‌های کوچک در ابتدا، آزمایش، بازخورد و اصلاح مداوم، به جای طرح‌های بزرگ باشد.

^{۱۵} برای توضیح بیشتر پیرامون «مدل سوئدی» رو.ک. علیرضا بهتویی، [دموکراسی و](#)

[تجربه‌های سوسیالیستی](#)، نقد اقتصاد سیاسی، آذر ۱۴۰۳

^{۱۶}. Guha, R. (2017). *India after Gandhi: The history of the world's largest democracy*. Pan Macmillan & Tudor, M. (2013). *The promise*

of power: The origins of democracy in India and autocracy in Pakistan. Cambridge University Press. & Tudor, M., & Slater, D. (2021). Nationalism, authoritarianism, and democracy: Historical lessons from South and Southeast Asia. *Perspectives on Politics*, 19(3), 706-722. & Tudor, M. (2022). Why every nation should nurture (a thick and inclusive) nationalism.

^{۱۷}.. کشورهای اروپایی که در سال ۱۹۳۱ هنوز حق رأی عمومی برای همه بزرگسالان را به طور کامل نپذیرفته بودند، در:

فرانسه - زنان تا سال ۱۹۴۴ حق رأی نداشتند.

سوئیس - زنان تنها در سال ۱۹۷۱ حق رأی کامل در سطح فدرال را به دست آوردند.

ایتالیا - زنان تا سال ۱۹۴۶ اجازه‌ی رأی دادن نداشتند.

پرتغال - رأی‌گیری تنها برای مردان محدود و مشروط بود و زنان تا سال ۱۹۳۱ اجازه‌ی رأی نداشتند (و حتی در آن زمان هم فقط زنان تحصیل کرده می‌توانستند رأی بدهند؛ برابری کامل در دهه ۱۹۷۰ محقق شد).

اسپانیا - زنان برای نخستین بار در انتخابات سال ۱۹۳۳ از حق رأی خود استفاده کردند.

یونان - زنان در سال ۱۹۳۰ حق رأی محدودی دریافت کردند (تنها در انتخابات محلی) و حق رأی کامل در سال ۱۹۵۲ به آن‌ها داده شد.

^{۱۸}. Walzer, M. (2015). *The paradox of liberation: Secular revolutions and religious counterrevolutions*. Yale University Press.

^{۱۹} Rudolph, Suzanne Hoeber, and Lloyd Rudolph. 2006. *Postmodern Gandhi and Other Essays: Gandhi in the World and at Home*. Chicago: University of Chicago Press.

^{۲۰} Low, David Anthony. 2004. *Congress & The Raj: Facets of the Indian Struggle 1917–1947*. New Delhi: Oxford University Press.

^{۲۱}. این چهار طبقه، اول- جنگجویان و حاکمان، دوم- روحانیون و معلمان، سوم- بازرگانان و کشاورزان، چهارم- کارگران و خدمت‌کاران بودند.

^{۲۲}. پس از استقلال هند و پاکستان (اوت ۱۹۴۷)، ایالت جامو و کشمیر که هنوز به هیچ‌کدام نپیوسته بود. پاکستان می‌خواست این منطقه به آن بپیوندد. قبایل مسلح پشتون از پاکستان با پشتیبانی ارتش پاکستان، به منطقه‌ی کشمیر حمله کردند. پس

از ماه‌ها نبرد، در ژانویه‌ی ۱۹۴۹، با دخالتِ سازمان ملل، آتش‌بس برقرار شد. کشمیر به دو بخش تقسیم شد: بخش بزرگ‌تر تحت کنترل هند (جامو و کشمیر). بخش کوچک‌تر تحت کنترل پاکستان (که حالا «آزاد کشمیر» نامیده می‌شود). بار دیگر در ۱۹۶۵ پاکستان جنگ تازه‌ای را آغاز کرد. ابتدا با اعزام نفوذی‌های مسلح به کشمیر برای تحریک شورش داخلی سپس با حمله‌ی گسترده‌تر نظامی. رهبر پاکستان، ژنرال محمد ایوب خان گمان می‌کرد که مردم مسلمان کشمیر از ورود نیروهای پاکستانی استقبال خواهند کرد و قیامی گسترده علیه حکومت هند شکل خواهد گرفت. این تصور نادرست، نقش مهمی در تصمیم پاکستان برای آغاز عملیات نظامی داشت. با مداخله‌ی شوروی و آمریکا، در ژانویه‌ی ۱۹۶۶، توافق‌نامه‌ی تاشکند در ازبکستان امضا شد. خطوط مرزی به وضعیت قبل از جنگ بازگشت. اما مناقشه‌ی کشمیر همچنان ادامه پیدا کرد.

^{۲۳}. Lal, R. (2021). Iranian Nationalism during the Constitutional Revolution. *The Yale Review of International Studies*, 31

^{۲۴}. Social Democracy and the Iranian Constitutional Revolution of 1906-11, Janet Afa, chapter 2, In Foran, J. (Ed.). (1994). *A century of revolution: social movements in Iran* (Vol. 2). U of Minnesota Press.

^{۲۵}. Amanat, A. (2017). *Iran: A modern history*. Yale University Press.

^{۲۶}. شیخ فضل‌الله نوری، تذکره الغافل و ارشاد الجاهل، ایران نامه، سال یازدهم، شماره

۳، تابستان ۱۳۷۲

^{۲۷}. Bashiriyeh, Hossein (1984). *The state and revolution in Iran 1962-1982*. London: Croom Helm

^{۲۸}. Azimi, F. (2010). *The quest for democracy in Iran: A century of struggle against authoritarian rule*. Harvard University Press. P. 30.

^{۲۹} احمد اشرف: چهار روایت از انقلاب مشروطه، ایران نامه، سال یازدهم، شماره ۳،

تابستان ۱۳۷۲

^{۳۰}. Amanat, A. (2017). *Iran: A modern history*. Yale University Press.

^{۳۱} Azimi, F. (2010). *The quest for democracy in Iran: A century of struggle against authoritarian rule*. Harvard University Press. P. 57.

^{۳۲} Abrahamian, Ervand (2008). *A history of modern Iran*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press

^{۳۳} Abrahamian, Ervand (1982). *Iran between two revolutions*. Princeton, N.J.: Princeton U.P.

^{۳۴} Abrahamian, Ervand (2018). *A history of modern Iran*. Second edition, revised and updated Cambridge: Cambridge university press

^{۳۵} کاتوزیان، خاطرات سیاسی خلیل ملکی

^{۳۶} Rahnema, Ali (2015). *Behind the 1953 coup in Iran: thugs, turncoats, soldiers, and spooks*. New York: Cambridge University Press

^{۳۷} Abrahamian, Ervand (2013). *The coup: 1953, the CIA, and the roots of modern U.S.-Iranian relations*. New York: The New Press

^{۳۸} «نامه‌های خلیل ملکی» به کوشش «امیر پیشداد» و «محمدعلی همایون کاتوزیان»، نشر مرکز، ۱۳۹۵

^{۳۹} Bashiriye, Hossein (1984). *The state and revolution in Iran 1962-1982*. London: Croom Helm

^{۴۰}.. حسن کامشاد، مترجم نامدار ایرانی، که اخیراً در انگلیس در گذشت، در خاطراتش نوشته بود: «شاگرد هندی من آقای سینک مسن‌تر از سایر دانشجویان و بسیار مؤدب و بامحبت بود. از خانواده‌ای اشرافی بود و با جواهر لعل نهرو، نخست‌وزیر وقت هند، خویشاوندی داشت و... روزی دعوت‌نامه‌ای برای من آورد، دعوت به ضیافتی به افتخار جواهر لعل نهرو نخست‌وزیر هند... در مجلس ضیافت پس از سخنرانی، سینک مرا به او معرفی کرد. سخن از اوضاع ایران بعد از کودتای بیست و هشت مرداد پیش آمد. خواستم خودشیرینی کنم، گفتم "اگر ما هم در ایران شخصیتی چون شما می‌داشتیم..." مهلتم نداد جمله‌ام را تمام کنم. با تغییر گفتم: شما مصدق داشتید! با او چه کردید؟ سرخ شدم، شرم‌گین سر به زیر انداختم».

^{۴۱} Bashiriye, Hossein (1984). *The state and revolution in Iran 1962-1982*. London: Croom Helm

^{۴۲} .. خدمات متقابل اسلام و ایران، مرتضی مطهری، جلد اول، صفحه ۶۷

^{۴۳} . مطهری در مخالفت با عبدالحسین زرین کوب در کتاب دو قرن سکوت، می کوشد نشان دهد که اسلام یک تحمیل بیگانه نبوده و پذیرش اسلام توسط ایرانیان فرآیندی طبیعی بوده که با خصلت‌های «ملی» آنان همخوانی داشته است. در این جا در اینجا، گرایش‌های ملی‌گرایانه مطهری، بیشتر نمایان است.

^{۴۴} *هویت ملی از دیدگاه استاد مطهری*، نوشته قدرت‌الله قربانی، منتشر در سایت رهبر جمهوری اسلامی: <https://farsi.khamenei.ir/others-article?id=17052>

^{۴۵} بارزترین نمونه‌ی این تلاش برای بازسازی حافظه‌ی تاریخی، تغییر نام خیابان «پهلوی» به «ولی‌عصر» بود، در حالی که در پی انقلاب برای بسیاری از مردم نام «دکتر مصدق» برای این خیابان رایج شده بود

^{۴۶} . Litvak, Meir (2017). *Constructing Nationalism in Iran: From the Qajars to the Islamic Republic*.. Abingdon, Oxon: Routledge Taylor & Francis Group & Ansari, Ali M. (2012). *The politics of nationalism in modern Iran*. New York: Cambridge University Press

^{۴۷} Ansari, Ali M. (2012). *The politics of nationalism in modern Iran*. New York: Cambridge University Press

^{۴۸} Rorty, R. (1998). *Achieving our country*. Cambridge: Harvard University.

^{۴۹} جواد کاشی، <https://www.iran-emrooz.net/index.php/politic2/more/121892>، ^{۵۰} .. محمد مالجو، <https://akhbar-rooz.com/1404/04/22/22921>

^{۵۱} Vali, Abbas. "The Kurds and Their "Others": Fragmented Identity and Fragmented Politics." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* (1998) 18 (2): 82–95.

^{۵۲} Vali, A. (2003). *Genealogies of the Kurds: construction of nation and national identity in Kurdish historical writing*. Apec.

^{۵۳} Miller, D. (1995). *On Nationality*. Clarendon Pressm.

^{۵۴} Benedictus de Spinoza, *Ethics*, trans. Edwin Curley (New York: Penguin, 1994), part 3.