



اسفند ۱۴۰۰

مقدمه‌ی مترجم: به تازگی کتاب «کشف ایران؛ تقی ارانی، جهان‌وطنی رادیکال» (۲۰۲۱) اثر استاد علی میرسپاسی به زبان انگلیسی از سوی انتشارات دانشگاه استنفورد منتشر شده است. کشف ایران، تاریخ ناسیونالیسم ایرانی را از طریق زندگی و کار تقی ارانی، بنیانگذار نخستین مجله‌ی مارکسیستی ایران، دنیا، مجدداً مورد بازبینی و بررسی قرار می‌دهد. به زعم میرسپاسی، ارانی در تلاش و جست‌وجوی خود برای تصور آینده‌ی ایران که به روی ثروت‌های علمی دنیای مدرن و تنوع تاریخی مردم خود باز است، ماتریالیسم مارکسیستی و اخلاق جهان‌وطنی پیشرفت را با هم ترکیب می‌کند. ارانی در پی آن بود که ایران را با گذشته‌ی پسااسلامی خود آشتی دهد؛ که توسط ناب‌گرایان پارسی انکار و طرد شده بود و از سوی هم‌تایان سنت‌گرای آن‌ها رمانتیزه شده بود، در حالی که «حال» آن را به سمت غرب مدرن و تمام جنبه‌های پیچیده و متضاد آن سوق می‌داد. همان‌طور که میرسپاسی نشان می‌دهد، جهان‌وطنی ارانی این باور متعارف که انحصارگرایی نژادی یکی از ویژگی‌های حل‌نشدنی ناسیونالیسم ایرانی قرن بیستم است را مورد تامل انتقادی قرار می‌دهد. در فضای فرهنگی و فکری آن دوره و در مجله‌ی دنیا، ارانی و معاصران او بحث‌های پر جنب و جوشی در مورد هویت ملی، تاریخ و جایگاه ایران در دنیای مدرن مطرح می‌کنند. علی میرسپاسی در کاوش و تامل

خود در زندگی کوتاه اما قابل توجه ارانی و بررسی نوشته‌های او، تصویر ایران بین دو جنگ را که تحت تسلط دولت پهلوی بود، به چالش می‌کشد تا از این طریق فضای فکری موثر و باروری را که «ناسیونالیسم مدنی» در آن شکوفا می‌شود آشکار سازد. «ناسیونالیسم ایرانی، بازبینی مجدد» عنوان مقدمه‌ی مفصل علی میرسپاسی بر کتاب «کشف ایران؛ تقی ارانی، جهان‌وطنی رادیکال» است که شمایی کلی اما با جزئیات از داستان این کتاب روایت می‌کند که ترجمه‌ی آن در زیر آمده است.

«پریشیا، پس از سال نو، دیگر پریشیا نخواهد بود...»

نیویورک تایمز، ۱۹۳۵ (۱)

بدون نام‌بردن از ملت

در روز سال نو ۱۹۳۵، آسوشیتدپرس گزارش داد که یک حسابرسی ملی بر سر موضوع ایران در پیش است. با یک فرمان دیپلماتیک و در یک لحظه، «پریشیا» دیگر وجود نخواهد داشت و «ایران» به یک

موجودیت بین‌المللی در خواهد آمد. چه عاملی باعث سقوط ملتی خواهد شد، حتی به «نام»، با این همه تاریخ طولانی و درخشان؟ چرا افرادی که به میراث باستانی خود افتخار می‌کردند، نام کشور خود را رد کردند؟ هر محققى که روزنامه‌های معاصر ایران را برای یافتن یک «روایت محلی کامل» از تغییر نام جست‌وجو کند، تنها با ناامیدی مواجه خواهد شد. در گفتمان معاصر ایران عدم ذکر هرگونه اشاره - چه رسد به بحث - به «پایان پرشیا» چشم‌گیر و قابل توجه است. شاید این موضوع به این دلیل است که ایران برای ایرانیان هرگز پرشیا نبوده و از زمانی که یادشان می‌آمد «ایران» بوده است. (۲)

وزیر امور خارجه ایران در ۴ دسامبر ۱۹۳۴ با شتاب از دولت‌های خارجی خواسته بود تا سه ماه دیگر از نامیدن نام ایران به نام پرشیا خودداری کنند. در مارس ۱۹۳۵، در فرمانی که مقرر شده بود، باید آن را به نام «واقعی» آن یعنی ایران بخوانند. (۳) حکومت ایران به ویژه به دنبال وادار کردن کشورهای اروپایی به عنوان پرچمداران نظم بین‌المللی بود تا از به کار بردن نام «پرشیا» خودداری کنند. اما چه چیزی باعث تعهد دولت ایران به اجرای تغییر نام شد؟ این واقعه توسط مورخان و محققان ایران مدرن چگونه تفسیر شده است؟ با توجه به این که فاصله‌ی زمانی بین تغییر نام در سال ۱۹۳۵ و آغاز جنگ جهانی دوم که مصادف با دوره دوم حکومت رضاشاه (۱۹۳۴-

۱۹۴۱) بود، موضوع بسیار مهمی است؛ چراکه مستقیماً آینده‌ی ایران را به عنوان یک دولت-ملت مدرن و توسعه‌ی ناسیونالیسم ایرانی رقم زد.

آسوشیتدپرس گمانه‌زنی کرد که این تغییر نام به دلیل تمایل دولت ایران برای هم‌سوئی ملت با نژاد به اصطلاح آریایی انجام شده است. (۴) این تز «برتری نژادی» که برای توضیح همه چیز از تغییر نام گرفته تا روابط ظاهراً آشفته ایران با اعراب و اسلام استفاده می‌شد، به زودی جایگزین همه توضیحات دیگر برای رسیدن به باور مشترک به عنوان هم‌سوئی فرضی رضاشاه با آلمان شناخته شد. حکومت‌های اروپایی نیز از این موضوع پیروی کردند و همین انگیزه را به تغییر نام نسبت دادند، تغییر موضعی که آن‌ها با ناراحتی آشکار در نظر گرفتند. این کشورها مشکوک بودند که «ایران» یک لقب و برچسب نژادی است. حکومت بریتانیا در ابتدا این درخواست را «احمقانه» تلقی کرد و به فکر مقاومت و ایستادگی در برابر آن افتاد. (۵) در آن زمان، مانند اکنون، تز نژادی- برتری طلبی به چیزی بیشتر از یک نگاه به رویدادهای معاصر و اتحادهای در حال ظهور در سراسر اروپا و آلمان نیاز داشت تا بیش از حد واقعی به نظر برسد. این که برخی از دولتمردان و روشنفکران ایرانی آشکارا افکار نژادپرستانه آلمانی را پذیرفتند و عمداً ایران را درگیر مبارزه‌ای ساختگی بر سر ملت آریایی

کردند، بر اعتبار این تز افزود. با این حال، چه شواهد واقعی برای انگیزه‌های احتمالی وجود دارد که تغییر نام را به عنوان عملی نژادپرستانه به چالش می‌کشد؟ منطق تغییر نام پیچیده‌تر از میل مفروض برای نمایش هویت «آریایی» ایران در سطح بین‌المللی بود. بنابراین، برای درک پیچیدگی و اقتضای انگیزه‌های آن، نگاهی تازه به دوران زایش این سیاست و دیدگاهی دقیق‌تر به روابط ایران و آلمان در دهه‌ی ۱۹۳۰ بسیار ضروری است. «بی‌نام بردن» ایران از خارج هدایت می‌شد؛ تغییر در نام‌گذاری تحت تأثیر کشورهای خارجی و به ویژه کشورهای اروپایی قرار گرفت. «ایران» پیشتر به عنوان نام ملت در درون کشور رایج بود و اصطلاحی تاریخی بود که کشورهای اسلامی همسایه برای قرن‌ها به منظور اشاره به این کشور استفاده می‌کردند. چرا یک حکومت باید از کشورهای خارجی بخواهد کشورش را با عبارات نژادپرستانه شناسایی کنند؟ در حالی که استفاده‌ی کنونی و رایج آن در بین مردمش نادیده گرفته می‌شود؟ چگونه این موضوع را توضیح دهیم؟ این تغییر در دوره‌ای حساس در شکل‌گیری ناسیونالیسم ایرانی رخ داد، بنابراین سکوت تاریخ‌نگاری پیرامون این تغییر نام واقعاً عجیب است.

دو روایت در مورد اینکه چه کسی برای نخستین بار ایده‌ی ایجاد یک تغییر رسمی در این نام‌گذاری را مطرح کرد، وجود دارد. اکثر محققان

با اشاره به بخشنامه وزیر امور خارجه ایران، به سفارتخانه‌های ایران در خارج از کشور، مقصر را شناسایی کرده‌اند. در این بخشنامه آمده است که عبدالقاسم نجم (۶)، سفیر ایران در آلمان، که گفته می‌شود هوادار نازی‌ها بود، احتمالاً رضاشاه را متقاعد کرده بود که نیاز به این تغییر نام وجود دارد. (۷) در ایران اما درک دیگری از این موضوع حاکم بود. اعتقاد بر این بود که سعید نفیسی، محقق نامی که با مشاوران رضاشاه روابط دوستانه داشت و رهبری گروهی از منورالفکران ایرانی از جمله محمدعلی فروغی نخست‌وزیر سابق و سید حسن تقی‌زاده وزیر امور خارجه سابق را برعهده داشت؛ در متقاعد کردن شاه که تغییر نام برای بهبود جایگاه کشور در جهان ضروری است، نقش داشته است: و در واقع شواهدی دال بر احترام رضاشاه به نفیسی به عنوان یک محقق وجود دارد: به مناسبت سالگرد جشن تأسیس سلطنت پهلوی در سال ۱۹۳۴، او نفیسی را مأمور کرد تا تاریخ حکومت خود را بنویسد. (۸) مطالعه دو جلدی کتاب نفیسی، *تاریخ اجتماعی ایران*، هم‌چنان به عنوان یک اثر پیشگام در پژوهش‌های تاریخی به شمار می‌رود. (۹)

شاید تنها سندی که دلیل حکومت را برای تغییر نام توضیح می‌دهد، مقاله‌ی گذشته‌نگرانه‌ی نفیسی باشد که در روز ۱۰ دسامبر ۱۹۳۴، سه روز پس از اطلاع مقامات ایرانی به حکومت‌های خارجی از تغییر

نام، در روزنامه‌ی اطلاعات چاپ شد. استدلال نفیسی برای استفاده‌ی حکومت‌های خارجی از «ایران» به جای «پرشیا» بر این اعتقاد استوار بود که نام سابق بهتر ساختار چند قومیتی را نشان می‌دهد که پرشیا (پارس) تنها یک منطقه در آن بود. به گفته‌ی نفیسی، نام پرشیا هرگز نمی‌تواند تنوع فرهنگ‌های سازنده‌ی واقعیت تاریخی ایران را در برگیرد و در عوض این تصور را ایجاد کرد که یک ملت چند قومیتی توسط تنها یک گروه قومی اداره می‌شود. اما استدلال نفیسی پیچیده بود. او در کنار پافشاری‌اش بر کثرت قومی ایران، استدلال کرد که این تفاوت‌ها در واقع نادیده گرفته شده‌اند و توسط یک هویت وحدت‌بخش تلفیق شدند: به عقیده‌ی او ایرانیان در مجموع شاخه‌ای از نژاد سفید را تشکیل می‌دادند و بنابراین آریایی بودند. نام «ایران» نه تنها امکان تسخیر ترکیب قومی ایران را بدون به خطر انداختن آن نوید می‌داد، بلکه تداعی‌کننده‌ی عظمت گذشته‌ی باستانی آن نیز بود. (۱۰) نفیسی از شرق‌شناسان اروپایی به دلیل خردمندی آن‌ها در انتخاب استفاده از اصطلاح «ایران» برای توصیف منطقه‌ای که ایران معاصر، افغانستان و فراتر از آن را دربرمی‌گیرد، قدردانی کرد. (۱۱)

این کتاب به جای تعیین اینکه آیا تلاش برای ابطال «پرشیا» به عنوان نام ایران وجود آریایی‌گرایی ایرانی را تأیید می‌کند یا خیر، این تغییر نام را بیش از هر چیز نهادینه کردن یک شیوه‌ی خودکامه جدید از

تخیل ایران مدرن می‌داند. سال‌های ۱۹۳۴ و ۱۹۳۵ شکل بدیع ناسیونالیسم ایرانی از بالا به پایین، شروع به ساخته شدن کرد که هدف آن شکل‌دهی ملت به تصویر شاه بود. با وجود این ناپیوستگی‌ها، متن نفیسی هم‌چنان آرمان‌های مدنی سنت مشروطیت را پیش می‌برد، سازوکارهایی برای تحقق [آرمان‌های مدنی] که در قانون اساسی ۱۹۰۶ ایران بیان شده است. حتی ناسیونالیسم خودکامه‌ی جدید حکومت رضاشاه نیز عناصر باقی مانده از ناسیونالیسم مدنی را حفظ کرد. در این پرتو، استدلال مبهم نفیسی واقعیت دوقطبی جدیدی از کنشگری مدنی را به تصویر می‌کشد که توسط نیروی خودکامه تسخیر می‌شود. این استدلالی نیست که صرفاً با انگیزه‌ی خصومت نژادی باشد. شاید خود نفیسی نیز نتوانسته بود تصور ایران را به شکلی شبیه جمهوری جدید ترکیه درک کند. در عوض، او خواستار یک ایران قومی «فراگیر» بود، در همان زمان که تلاش کرد آن را در درون پانتئون آریایی‌گرایی قرار دهد.

ناسیونالیسم مدنی تقی ارانی

مطالعه‌ی حاضر به‌طور انتقادی تاریخ روشنفکری ناسیونالیسم ایرانی را که در طول دوره‌ی غالباً نادیده گرفته شده‌ی بین دو جنگ (۱۹۱۹-۱۹۱۹)

۱۰

۱۹۳۵) بسط یافته بود را بررسی می‌کند. این پژوهش، این کار را با قرار دادن زندگی و اندیشه تقی ارانی در مرکز مطالعه‌ی خود انجام می‌دهد که بینش‌های تحلیلی ماتریالیسم مارکسیستی را با اخلاق جهان‌وطنی پیشرفت از طریق تبادل علمی بین‌المللی پیوند داد. سکولاریسم رادیکال ارانی، اصول ناسیونالیسم مدنی را با تخیلات اومانیستی برای آینده ملت ایران ترکیب کرد. او بی‌وقفه ارزش‌های علم مدرن و برابری طبقاتی و جنسیتی را تبلیغ می‌کرد. اما به شیوه‌ی ضداستعماری، برخلاف بسیاری از هم‌تایان مدرنیست خود، نسبت به تسلیم فرهنگی در برابر غرب بدبین بود. او به دنبال آشتی‌دادن ایران با تاریخ خود، قبل و بعد از فتوحات اسلامی بود، تاریخی‌چهی مبادله‌ی همزمان که توسط ناب‌گرایان ایرانی به عنوان عربی شدن ایران رد شده و توسط هم‌تایان سنت‌گرا به عنوان اوج تمدن ایرانی رمانتیزه شده است؛ و در عین حال آن را با غرب مدرن آشتی می‌داد. دیدگاه ارانی برای ایران فراتر از ناسیونالیسم فرهنگی سکولاریست‌های زمان خود، و گفتمان غرب‌زدگی حاکم بر ایران در نیمه‌ی دوم قرن بیستم بود.

در روند کاوش در زندگی و نوشته‌های ارانی، فضا‌های فکری پرثمر و باربر را که در طول سال‌های بین دو جنگ شکوفا شده بود، کشف می‌کنیم. فضایی که دور از تمرکززدایی و زوال بود. در آن سال‌ها،

روشنفکران ایرانی درباره‌ی راه‌های متمایز تخیل ایران مدرن بحث می‌کردند، و در حالی که برای «کشف» ایران جدید تلاش می‌کردند، تراکت‌های سیاسی و فکری، محصولات ادبی و هنری و فضاها فرهنگی بدیع تولید کردند. سازمان‌های سیاسی و مدنی در این فضاها شکل گرفتند تا دستاوردهای علمی اخیر، اصلاحات آموزشی و معنای شرایط انسانی را مورد بحث قرار دهند، همه در تلاش برای ادغام این بینش‌ها در یک تخیل ملی جدید بودند.

سکولاریسم رادیکال ارانی اثری از فضاهایی که او درگیر آن بود و آشفته‌گی‌های اطرافش را در خود داشت. او با خانواده آذری‌اش در تبریز زندگی می‌کرد تا اینکه اشغال آن شهر توسط نیروهای روسی باعث شد تا آن‌ها به تهران نقل مکان کنند. از آنجا، ارانی در سال ۱۹۲۲ به برلین سفر کرد تا در مقطع دکتری در رشته شیمی تحصیل کند. در وایمار برلین، یک مرکز فرهنگی و فکری بود که سفر فکری و سیاسی ارانی از آن آغاز شد. او توسط یک گروه برجسته از ناسیونالیست‌های ایرانی که برلین را خانه خود در دوره بین دو جنگ کرده بودند پذیرفته شد. ارانی تحت تعلیم آن‌ها و در سن بیست و یک سالگی برای مجلات فارسی برجسته برلین، *ایرانشهر* و *فرنگستان*، دفاع آتشین از ناسیونالیسم ایرانی و تقبیح مناقشه‌ی نئوعثمانی‌ها مبنی بر اینکه ایران از نظر قومیتی بیش از حد متلاشی شده است که

نمی‌تواند یک ملت منسجم و باثبات ایجاد کند، نوشت. دیری نگذشت که او خود را در حلقه‌ای از ایرانیان رادیکال مستقر در برلین یافت. با این حال به عنوان دانشجوی دکترا در گروه شیمی دانشگاه فردریش ویلهلم برلین، هم‌چنان از علوم الهام می‌گرفت. اندکی پس از ورود به برلین، ارانی از موضع ناسیونالیستی پیشین خود فاصله گرفت و شروع به پذیرش اصول مارکسیسم و دیدگاه گسترده‌ی اجتماعی-علمی کرد. مواجهه‌ی او با این ایده‌ها ابزارهای تحلیلی مورد نیاز به منظور فهم مدرنیته را به صورت دیالکتیکی برای او فراهم کرد. در این مرحله بود که ارانی انتقادی پیشاپیش از خطرات ضدعقل‌گرایی ذاتی در پذیرش تفکر «عرفانی» توسط ناسیونالیست‌های رادیکال و سنت‌گرایان ابراز کرد.

این کتاب در برابر موج فرآینده‌ی ناسیونالیسم اقتدارگرا قرار دارد که نوشته‌های تقی ارانی و دیدگاه او از یک ایران جهان‌وطنی را ارائه می‌کند. ارانی به جای تعظیم به استالینسم یا شبه سوسیالیسم مد روز مدل دولت‌گرا، سنت سوسیالیستی دموکراتیک را مطابق با نیازها و واقعیت مادی کشورش ایران، به شیوه‌ای که یادآور شخصیت‌های معاصری مانند جواهر لعل نهرو بود، بازتفسیر کرد. ایده‌ی ارانی از «ناسیونالیسم مدنی» و دیدگاه جهان‌وطنی او برای ایران، مارکسیسم شوروی را به عنوان تنها آلترناتیو موجود برای اصلاح‌طلبان جهان

سوم متمرکز کرد. چه در ایران و چه در طول شش سال اقامت در برلین، رادیکالیسم او با توجه همه جانبه او به ملت تعدیل شد. گرایش‌های چپ و علاقه‌ی او به مارکسیسم به همان اندازه که بر روی مسائل پیشرفت و توسعه سرمایه‌گذاری کرده بود، در ابعاد فرهنگی و ملی نیز شکل گرفت.

رویاری و مواجهه‌ی ارانی با احیاگران و ضدمدرنیست‌ها به دلیل دریچه‌ای که به صحنه‌ی روشنفکری ایران در دهه‌ی ۱۹۳۰ ارائه می‌کند، ارزشمند است. این دهه با ظهور ضدمدرنیسم‌های سکولار و مذهبی رقیب مشخص می‌شود، هر دوی آن‌ها را ارانی در صفحات مجله‌ی دنیا به چالش کشید، مجله‌ای که او و چند تن از همکارانش پس از بازگشت به تهران در دهه‌ی ۱۹۳۰ با یکدیگر منتشر کردند. نوشته‌های ارانی در این دوره بر سه ایده متمرکز بود: نخست، ضرورت تعلیم و تربیت ایرانیان در علوم و نقش حیاتی آموزش ملی به‌طور کلی؛ دو، زبان فارسی به عنوان سنگ بنایی که هویت ایرانی مدرن و سکولار باید حول آن ادغام شود؛ و سوم، نقد جریان‌های ضدمدرن برخاسته از اروپا، که بومی‌گرایان سکولار و مذهبی در ایران برای حمایت از حمله‌ی خود به امکان تغییر اجتماعی و فرهنگی مترقی در ایران اتخاذ کردند. (۱۲)

در نوشته‌های پخته‌تر ارانی، روابط تاریخی و فرهنگی ایران با جهان اسلام و عرب و همچنین اروپای مدرن مورد بحث قرار گرفته است. پراگماتیسم تفکر اجتماعی-علمی او، ارانی را وادار کرد تا این واقعیت قابل مشاهده را بپذیرد که اروپا از نظر ثروت و پیشرفت تکنولوژی از جهان پیشی گرفته است؛ واقعیتی که به شهروندانش استاندارد زندگی بالاتری را ارائه می‌دهد. شناخت همبستگی بین ثروت مادی، پیشرفت علمی و کیفیت زندگی، برای ارانی، لزوماً به معنای تسلیم ایران یا هر کشور در حال توسعه دیگری در برابر غرب نبود. در حالی که او بر ضرورت پیروی از یک مدل اروپایی پیشرفت تأکید می‌کرد، درک تحولی (در مقابل غایت‌شناختی) او از تاریخ، این تصور را که جامعه‌ی سرمایه‌داری غربی مظهر «مرحله نهایی» تمدن بشری است، را زیر سوال برد- نکته‌ای که گرایش معاصر ما را به یکسان دانستن سکولاریسم یا تفکر اجتماعی-علمی با امتیاز دادن به برتری غرب تصحیح می‌کند.

همان‌طور که خسرو شاکری محقق ایرانی اشاره می‌کند، در حالی که چرخ‌های مدرنیزاسیون از قبل به حرکت در آمده بود، ارانی ایرانیان را تشویق کرد «به جای مقاومت در برابر آن، در توسعه‌ی مدرنیته فراملی مشارکت کنند.» (۱۳) اما مدرنیته برای ارانی چه معنایی داشت؟ از آنجایی که تاریخ برای او از طریق توالی دیالکتیکی رویداد، نفی و

سنتز پیش می‌رفت، مدرنیته و مدرنیزاسیون نیاز به گسست خشونت‌آمیز و دائمی با گذشته‌ی سنتی نداشت. در عوض، مدرنیته برخی از عناصر سنت را نفی می‌کند و برخی دیگر را به یک فرهنگ ملی جدید و مدرن تبدیل می‌کند. با این حال، روشنفکران ضد‌مدرنیستی با نتایج ارانی موافق نبودند. در پژوهش حاضر، در مقابل پاسخ‌های ارانی به چالش‌های آن‌ها، با مخالفان سنت‌گرا مواجه می‌شویم که برای اثبات مخالفت خود با مدرنیته، از اندیشه‌های اسلامی و اروپایی استفاده کردند.

این مطالعه هم‌چنین استدلال می‌کند که ایجاد یک دولت-ملت مدرن و متمرکز ایرانی را نباید به‌طور کامل به بازیگری رضاشاه نسبت داد. روشنفکران و سیاستمداران، برخی منتقدان رضاشاه، نقش‌های اولیه و تعیین‌کننده‌ای در مفهوم‌سازی اساس ملت یکپارچه ایران داشتند. تحلیل جامعه‌شناختی ارانی از ساختار طبقاتی ایران، و هم‌چنین تلاش او برای تاریخی‌سازی ایده‌ها با در نظر گرفتن پیش از هر چیز، زمینه‌ی اجتماعی مادی که در آن سرچشمه می‌گیرند، فهم متمایزی از نقش روشنفکران ایرانی در آغاز اصلاحات اجتماعی ملی باز کرد. ارانی استدلال کرد که چون ایران، کشوری عمدتاً کشاورزی، فاقد طبقه‌ی کارگر بزرگ است، طبقه‌ی تحصیل‌کرده‌ی شهری (یا روشنفکران) باید تغییرات اجتماعی را برانگیزند. آن‌ها با آموزش چیزهایی که از

ملت سلب شده بود، تحقق پتانسیل انقلابی کامل ملت را به حرکت در خواهند آورد.

توجه ارانی به آموزش، مشارکت دموکراتیک توده‌ای، و آنچه این اثر از آن به عنوان «مراقبت از ملت» یاد می‌کند، او را بر آن داشت تا موضع خود را در مورد بحث خاص دیگری درباره روشنفکران به دقت توضیح دهد: اصلاح زبان. ارانی در مقاله‌ی خود در سال ۱۹۳۵ «تغییر زبان فارسی» احیاگران یا ناب‌گرایان زبان‌شناسی را به شدت سرزنش کرد. ارانی با توجه به رابطه‌ی بین پویایی‌های مادی مدرنیزاسیون و چگونگی شکل‌گیری دگرگونی‌های فرهنگی، دریافت که زبان فارسی نه تنها امر مرکزی است، بلکه در سراسر تخیلات اجتماعی ایرانی رایج است، و به همین دلیل او مبنایی فراگیر برای هویت ملی ارائه کرد: چشم‌اندازی در عین حال مدرن، جهان‌وطنی و مترقی. برای ارانی، در واقع، زبان فارسی یک «تجربه‌ی فرهنگی» بود: (۱۴) فضایی که او می‌توانست از آن برای بحث در مورد روابط تاریخی ایران با اعراب و اسلام استفاده کند و در عین حال ایران را در آینده‌ای تخیل کند که با مدرنیته و غرب آشتی داشته باشد. در همان زمان، ارانی با صراحت بر ضرورت حفظ ویژگی‌های فرهنگی ایران استدلال می‌کرد. تصور او از جهان‌وطنی، یا ایران به عنوان یک

ایده‌ی فراملی، درگیر فهم پیچیده‌ای از کارکرد اجتماعی و پتانسیل سیاسی برای وحدت نهفته در زبان بود.

بنابراین ناسیونالیسم ارانی امری متمایز است. اگرچه او خود را از شوونیسم فرهنگی ناسیونالیسم‌های اقتدارگرا و جزمی جدا کرد، اما هم‌چنان با یکی از شیوه‌های تعهد ناسیونالیستی همراهی می‌کرد - چیزی که او آن را «ناسیونالیسم ماتریالیستی» می‌نامید. ناسیونالیسم ماتریالیستی ریشه در عشق به ملموس‌ترین جنبه‌های یک ملت دارد: زمین، غذا، مردم و بهترین تجربیات فرهنگی آن. ارانی استدلال می‌کرد که این ناسیونالیسم، که ریشه در واقعیت داشت، تابع یک اخلاق جهان‌وطنی بود. این همان معنای تعهد به مراقبت از ملت است. خصومت ناسیونالیسم شوونیستی با فرهنگ‌های دیگر، آن را قادر به تعامل یا مبادله با بینش‌ها و فناوری‌های بالقوه سودمند خارجی نمی‌کند.

نوشته‌های بعدی ارانی نقد قانع‌کننده‌ای از ناسیونالیسم مسلط زمان او ارائه می‌کند. نقد او در عین حال انسان‌شناسانه، پراگماتیستی و سیاسی است. او استدلال کرد که هرگونه تلاش برای «پالایش» زبان فارسی بی‌اثر خواهد بود؛ زیرا زبان تطهیر شده مصنوعی، هیچ ارتباطی با دغدغه‌های روزمره‌ی مردم و تأثیری بر استفاده‌ی آن‌ها از آن ندارد. اعتقاد او ریشه در تشخیص پراگماتیستی عدم امکان پرهیز از

به‌کارگیری کلمات عربی داشت، که به‌طور کامل خود را در فارسی روزمره وارد کرده بودند، یا جایگزینی این کلمات با واژه‌های «صرفاً» فارسی. با این حال، ارانی به دلایل آشکارا سیاسی با احیاگران مخالفت کرد: «روایت رادیکالیزه ایرانی، با اعتقاد به برتری قومی، به شدت شبیه ضدمدرنیسم اروپایی و حتی فاشیسم بود.» (۱۵) او استدلال می‌کرد که احیاگرها و فاشیست‌ها هر دو به دنبال انکار تاریخ و جایگزینی آن با واقعیت ابداع شده بودند. ارانی به جای انکار تاریخ فارسی با جایگزین کردن آثار ادبی عربی آن با فارسی هزاره‌های پیش، استدلال می‌کرد که ایرانیان باید از تاریخی بودن تلفیق/هم‌تابی فارسی قدردانی کنند. در این تشخیص، وام گرفتن کلمات اروپایی یا عربی دیگر مترادف با آلودگی زبانی نبود، بلکه مترادف با جریان‌های تاریخ بود.

بین استدلال‌های ارانی علیه ناب‌گرایان ایرانی و نقد او از ضدمدرنیست‌ها همسانی گسترده‌ای وجود دارد. همان‌طور که ضدمدرنیست‌ها عقل‌گرایی علمی را به عنوان یک واردات بیگانه و پایین‌تر از دانش شهودی یا علم حضوری رد می‌کردند، احیاگران نیز واژه‌های منشأ اروپایی یا عربی را به عنوان مخرب کمال ذاتی فارسی رد کردند. ارانی با رد تقسیمی که بین خود و دیگری، یا بین بومی و بیگانه ایجاد کرده بودند، هر دو شیوه‌ی تفکر را به چالش کشید تا

اولاً نشان دهد که نه زبان، نه فرهنگ و نه دین در حالت سکون وجود نداشتند، بلکه در پیوند با روابط مادی توسعه یافته‌اند - شیوه‌های تولید، تقسیم کار و ساختار طبقاتی - که در هر جامعه‌ای رایج است؛ و ثانیاً، نمی‌توان به گذشته‌ی واقعی شده (تجسم یافته) بازگشت، زیرا از آنجایی که آن گذشته نه تنها ساختگی بود، بلکه خروجی ناامیدی بود که طبقات مسلط هنگام مواجهه با مدرنیته احساس می‌کردند.

ارانی انتقادات خود را به هم‌تایان ایرانی‌اش محدود نکرد؛ او با ضدمدرنیست‌های اروپایی نیز به مشکل برخورد. او نقد هانری برگسون فیلسوف فرانسوی از عقلانیت انتزاعی را بیانگر یک «مخمصه مدرن ناامیدی» عمومی دانست. ارانی مدعی بود که عرفای طبقه‌ی متوسط مانند برگسون که از آشفتگی‌های دنیای مدرن مضطرب شده بودند، همان حماقت‌های افراد بی‌سواد را مرتکب شدند و برای اجتناب از رویارویی با دردهای روزافزون جامعه‌ی دموکراتیک‌تر، به بخور عرفان یا دانش عرفانی گریختند. در چنین جامعه‌ی جدیدی، هم نخبگان قدیم و هم دهقانان استانی ایران از آداب و رسوم و امتیازات خود بی‌بهره خواهند بود. در حالی که ارانی عرفان را به ناامیدی وجودی یک طبقه مرتبط می‌دانست، اما درباره‌ی ظهور جامعه‌ی بی‌طبقه یا حتی پایان سرمایه‌داری چیزی ننوشته است. او بر تحلیل جامعه‌شناختی جامعه تمرکز کرد، زیرا دغدغه‌ی اصلی او

توانمندسازی روزمره‌ی انسان از طریق نهادسازی دموکراتیک بود. در حالی که این مقدمه، ارانی را متفکری معرفی می‌کند که ناسیونالیسم او در پی اعتلای ایران از طریق همکاری بین‌المللی بود، نه انزوا، باید تأکید کرد که بسیاری از هم‌عصران او در بین دو جنگ نیازی به ایجاد تعادل بین نیازهای ملت خود در برابر نیازهای جهان نمی‌دیدند، یا به اشتراک گذاشتن حساسیتی که نهرو به گاندی نسبت داده و ممکن است آن را به ارانی تعمیم دهیم:

گاندی یک ناسیونالیست شدید بود. او هم‌چنین در عین حال مردی بود که احساس می‌کرد پیامی نه تنها برای هند بلکه برای جهان دارد و مشتاقانه خواهان صلح جهانی بود. بنابراین ناسیونالیسم او جهان‌بینی خاصی داشت و کاملاً عاری از هرگونه قصد تهاجمی بود... او گفته بود: «ایده‌ی من از ناسیونالیسم این است که کشور من ممکن است آزاد شود، تا در صورت لزوم، کل کشور بمیرد، تا نسل بشر زنده بماند. اینجا جایی برای نفرت نژادی نیست.» . . . و دوباره: من می‌خواهم به تمام دنیا فکر کنم. میهن پرستی من به‌طور کلی شامل خیر و صلاح بشر است. بنابراین، خدمت من به هند شامل خدمت به نوع بشر است.» (۱۶)

نه روشنفکران هندی و نه روشنفکران ایرانی به‌طور یکسان با جهان خارج برخورد نکردند. جریان‌های قدرتمند در هر کشور اصالت فرهنگی را در خلوص قومی-مذهبی و ثبات سیاسی را در حکومت نظامی قرار دادند. با این حال، برخی از روشنفکران ایرانی دیدی باز مبتنی بر پذیرش گزینشی جریان‌های فراملی داشت. منظر ایده‌آل ایران، به این ترتیب، شباهت چشم‌گیری به هند داشت. رهبران هند تحت فشار سلطه‌ی استعمار، هند مستقل و عاری از ستم خارجی را تصور می‌کردند، اما محتوای ناسیونالیستی آن‌ها طیف وسیعی از سیاست را در بر می‌گرفت. همان‌طور که در ایران، ما شاهد دو مفهوم اساسی متفاوت از ملت مدرن هستیم؛ یکی ملت را به عنوان یک موجود خالص برای خلاص‌شدن از شر آلاینده‌های بیگانه و محافظت از خوردگی خارجی تصور می‌کرد و در حالی که دیگری منافع و مزایایی را از تعامل یکپارچه با ایده‌ها و شیوه‌های فراملی به دست می‌آورد. اینها دو دیدگاه متمایز از «مراقبت از ملت» هستند که با این وجود ناسیونالیسم و جهان‌وطن‌گرایی را به عنوان پرسش‌های اخلاقی می‌دانند. بنابراین، برای روشنفکران بین دو جنگ، ملت فقط یک پروژه‌ی محدود از نظر سرزمینی نبود، بلکه یک نگرانی گسترده‌تر انسانی بود.

ایده‌ی مدرن ایران

تاریخ ناسیونالیسم ایرانی، دولت‌سازی و مدرنیته به‌طور گسترده توسط محققان متدولوژیک متفاوت مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. تحقیقات آن‌ها عمدتاً بر توسعه‌ی گفتمانی ناسیونالیسم یا بر فرآیندهای نهادسازی و دولت‌سازی متمرکز بوده است، که به مفصل‌بندی مدرنیته ایرانی ساختار می‌دهد. مطالعات اخیر نشان‌دهنده‌ی علاقه‌ی فزاینده به «ایده‌ی ایران» (۱۷) یا فرآیندهای شکل‌گیری هویت ملی است. در این گزارش‌ها، ایران یک تخیل ملی تولید شده در سطح جهانی است. با این حال، این مطالعات غالباً دوران بین دو جنگ را نادیده می‌گیرند، که این مطالعه بر شکل‌گیری گفتمانی ملت مدرن ایران متمرکز است. (۱۸)

متفکران ایرانی اواخر قرن نوزدهم با بن‌بست مواجه شدند. تخیلات ملی قدیمی‌تر، الهام‌گرفته از لایت‌موتیف‌های پادشاهی فارسی یا اسلام ایرانی، در حال محو شدن بودند. هم‌زمان با این موضوع، قدرت‌گیری اروپایی‌ها با لیبرالیسم سیاسی و توسعه‌ی علمی و فناوری تقویت شد. در این بزنگاه، روشنفکران مشروطه، عناصر «سنتی» یا «غیر مدرن» فرهنگ سیاسی ایران را شناسایی کردند تا آن‌ها را اصلاح کنند. مدرنیته‌ی آن‌ها با حمایت از ایران جدید، یک سیستم سیاسی مبهم بود که به عنوان حکومت قانون تعریف می‌شد. این دگرگونی

در تفکر سیاسی ایران، که پتانسیل وحدت‌بخش و مدرن‌کننده‌ی قانون را متمرکز کرد، دستاورد انقلاب مشروطه (۱۹۱۱-۱۹۰۵) بود. روشنفکران بحث‌های خود را در مورد ایران به عوامل اقتصادی و تکنولوژیکی به ظاهر عینی محدود کردند که باعث نابسامانی سیاسی و فرهنگی آن می‌شد- و عوامل ذهنی (سوپرکتیو) را که بر درک ایرانیان از ملت تأثیر می‌گذاشت، ناشناخته به نفع پذیرش غیرانتقادی یک مدل اروپایی توسعه رها کردند.

با دوران بین دو جنگ، ایده‌ی ایران به محل بحث و گفت‌وگوی جدی تبدیل شد. اگرچه یک پروژه‌ی «ناسیونالیستی» بود، اما کار تخیل دوباره‌ی ملت در بسیاری از موارد یک تلاش بیرونی بود. امکان ناسیونالیسم مترقی به بهترین وجه در آثار بعدی ارانی مفصل‌بندی شده است. نوشته‌های او در دهه‌ی ۱۹۳۰، که به صراحت موضع «ناسیونالیستی قومی» قبلی او را رد می‌کند، نقطه‌ی عزیمت این کتاب را تشکیل می‌دهد. او ایران جهان‌وطنی را تخیل کرد که با آغوش فضیلت‌های مدنی و شیوه‌های فکری مدرن غنی شده بود.

تمایز ریچارد ولین بین «صلح همیشگی» کانتی و «تعلق فرهنگی» هردر برای روشن شدن ناسیونالیسم جهانی‌وطنی ارانی مفید است. (۱۹) ولین استدلال می‌کند که از نظر کانت، ایده‌ی جهان‌وطنی

«گسترش هنجارهای جمهوری خواهانه را به روابط بین الملل متصور شد»:

از نظر کانت، به تبعیت از روسو، جمهوری خواهی مشکل آزادی سیاسی مدرن را حل کرد، تا آنجا که این تنها شکل حکومت سیاسی بود که تعیین سرنوشت واقعی فردی و جمعی را تسهیل می کرد. رژیم باستانی، به عنوان جامعه‌ای متشکل از نظم یا دارایی، اصل شهروندی برابر را زیر پا گذاشت. نهادهای سیاسی آن هر چیزی جز نمایندگی یا دموکراتیک بودند. در عوض، ماهیت تصمیم‌گیری سیاسی به هوس پادشاه یا شاهزاده و کابینه‌اش واگذار شد و بقیه‌ی مردم به وضعیت «رعیت» تنزل یافتند. مردم در بیشتر موارد صرفاً اشیاء منفعل اراده حاکم بودند. (۲۰)

ولین بیشتر توضیح می‌دهد: «در مخالفت با کانت و فیلسوفان پیرو او، یوهان گوتفرید فون هر در در «تاریخ فلسفه‌ی دیگری» (۱۷۷۴)، مدلی رقیب از جهان‌وطنی ابداع کرد، مدلی که به جای معیارهای مدنی رسمی یا «حق» مبتنی بر «تعلق فرهنگی» بود.» (۲۱) این دو مدل به موازات راه‌های متفاوتی است که ایرانیان در اواخر قرن نوزدهم با آن روبه‌رو بودند. ممکن است بگوییم مشروطه‌خواهان ایرانی راه کانتی را در پیش گرفتند و از تجدید نظم عادلانه روابط قدرت از طریق یک

قرارداد اجتماعی حمایت کردند که شهروندان را به دولت و بالعکس پیوند می‌داد. آن‌ها یک اصل بازسازی مدنی ناسیونالیستی را تأیید کردند. با این حال، در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، پس از دهه‌ها دیکتاتوری و کودتای سازمان‌دهی شده‌ی خارجی برای برکناری محمد مصدق، نخست‌وزیر ملی‌کننده صنعت نفت، سیاست جدیدی شکل گرفت که دولت را ضامن آزادی سیاسی تصور نمی‌کرد، اما دولت را به عنوان یک عامل «اخلاقی و فرهنگی» که وظیفه‌ی تحقق «جامعه‌ی خوب» را برعهده داشت، تصور می‌کرد. این فهم فرهنگ‌گرایانه از دولت، ناسیونالیسم قومی را تأیید می‌کرد و اسلام را به عنوان یک سازه‌ی وحدت‌بخش به کار می‌برد. این دیدگاه‌های متفاوت از مدرنیته‌ی ایرانی از یک سنت واحد مبارزه‌ی ضداستعماری سرچشمه می‌گرفت. تلاش‌ها برای محدود کردن و اصلاح قدرت دولتی به‌خاطر توانمندسازی شهروندان با پروژه‌ی ساختن جامعه‌ای مدرن مبتنی بر ترمیم «پالاینده» سنت محلی در تضاد بود.

نظم هنجاری که توسط نهادهای سیاسی-حقوقی محافظت می‌شود، تنها جایگزین «رویکرد سنتی و ضدهنجاری سیاست مبتنی بر ضرورت» است که در آن سوءاستفاده‌های پوشیده از قدرت ایدئولوژیک مهار نشده باقی می‌ماند. همان‌طور که ولین استدلال می‌کند، این اصل یک ایده‌آل خالی باقی خواهد ماند، مگر اینکه در

سطح بین‌المللی یا با «مشارکت دموکراتیک در مقیاس سراسری یا جهانی» یکپارچه شود. بینش جهان‌وطنانه‌ی ولین با کوتاه‌نظری اروپایی‌محور سنت دموکراتیک رادیکال انقلاب ۱۷۸۹ می‌شکند: «از لحاظ تاریخی، سنت جمهوری‌خواهان، امتیازات خود حکومتی دموکراتیک را ریشه‌دار و محدود به مکان می‌دانست. امروز، برعکس، خودگردانی «نیازمند سیاستی است که خود را در موقعیت‌های متعدد، از محله‌ها گرفته تا کشورها تا جهان اجرا کند. به‌طور کلی [و] به شهروندانی نیاز دارد که بتوانند مانند خودهای چندگانه فکر و عمل کنند.» (۲۲)

۲۶

اگر استدلال ولین را بپذیریم، پیامدهای آن ما را متعهد به دنبال کردن یک انقلاب دموکراتیک می‌کند که قادر به غلبه بر نابرابری‌های ناشی از سرمایه‌داری و تقویت شده توسط نهادها یا عناصر کمکی کشورهای اصلی سرمایه‌داری است: «ضروری‌ترین امر مربوط به شکاف دائمی و در حال گسترش بین کشورهای مرفه و هم‌تایان فقیر آن‌ها در جهان در حال توسعه است.» (۲۳) این موضع در عین حال رادیکال است و به وفور توسط نابرابری‌های رو به رشد روزانه مشهود است. تاریخچه‌ی پاسخ‌های سوسیالیستی سکولار به این پرسش‌ها بیش از هر زمان دیگری ضروری است. مشغله آکادمیک با «عمل فرهنگی» باعث شده است که سنت‌های ریشه‌دار سوسیال دموکراتیک

کشورهای غیرغربی را به عنوان مواردی از آلودگی ایدئولوژیک نادیده بگیریم. بنابراین، فرآیند کاوش در اندیشه‌ی سوسیالیستی سکولار در ایران (و جاهای دیگر) نه تنها پروژه‌ای برای بازیابی گذشته، بلکه برای پرداختن به مسائلی است که هنوز به توسعه‌ی عادلانه مربوط هستند.

دستیابی به ایران: سال‌های بین دو جنگ

مطالعات اخیر از دیدگاه ناسیونالیسم ایرانی به عنوان یک واردات غیرارگانیک ایدئولوژیک پذیرفته شده، و متعاقباً بر ایرانیان از بالاترین سطوح سیاست تحمیل شده است، به نفع تأکید بر کثرت سیاسی و موضع صداهایی که به آنچه ما به‌طور پیشینی به تفکر ناسیونالیستی می‌گوییم کمک کرده‌اند، فاصله گرفته‌اند. بخش زیر به تحلیل سه پژوهش اخیر درباره ناسیونالیسم ایرانی می‌پردازد: «سیاست ناسیونالیسم در ایران مدرن» علی انصاری، «هم شرقی و هم غربی: تاریخ روشنفکری مدرنیته‌ی ایرانی» اثر افشین متین عسگری، و «ناسیونالیسم روانی: اندیشه‌ی جهانی، تخیلات ایرانی» اثر آرشین ادیب مقدم. هر اثر دیدگاه پیچیده‌ای از ناسیونالیسم ایرانی ارائه می‌دهد و بر مبارزات چندصدایی ایجاد شده بر سر محتوای تخیلات

ملی تأکید می‌کند. بررسی این متون اخیر در مورد ناسیونالیسم و مدرنیته‌ی ایرانی ما را به فهم سهم بی‌نظیر تقی ارانی در اندیشه‌ی روشنفکری ایرانی نزدیک‌تر می‌کند.

برخلاف آثار فوق، کتاب حاضر به‌طور گسترده‌تری به دوران بین دو جنگ می‌پردازد. این کتاب به‌طور خاص سال‌های ۱۹۲۲ تا ۱۹۳۵ را پوشش می‌دهد و اساساً بر فردی به نام تقی ارانی تمرکز می‌کند که برون‌داد فکری او علاقه‌ای ثابت اما در حال تحول به مسائل مدرنیته و ناسیونالیسم ایرانی را نشان می‌دهد. سه تکنگاری بررسی شده، که در بالا ذکر شد، رویکرد کلی‌تری را در محدوده‌ی زمانی وسیع‌تری اعمال می‌کنند، زیرا بر افکار یک فرد تمرکز نمی‌کنند. این کتاب به خوانش دقیق مهم‌ترین نوشته‌های ارانی می‌پردازد، در حالی که سایر مطالعات ظهور ناسیونالیسم مدرن ایرانی را در درون یک زمینه‌ی جهانی نشان می‌دهند. متون متین عسگری و انصاری بسیار تاریخی هستند، در حالی که کتاب ادیب مقدم کاوشی نظری درباره‌ی «ناسیونالیسم روانی» یا مرزبندی شدید بین «ما» و «آن‌ها»، دوست و دشمن، خودی و غیرخودی است. هر سه‌ی این متن یک پروژه‌ی سیاسی مشترک دارند: نقد اندیشه‌ی سیاسی در ایران معاصر با بررسی بذره‌ای اقتدارگرایی که توسط دولت پهلوی کاشته شده و امروز توسط جمهوری اسلامی ایران می‌روید. آنچه این اثر با دیگران به

اشتراک می‌گذارد این است که درک ناسیونالیسم ایرانی مستلزم چشم‌اندازی فراملی است. یک چارچوب فراملی نه تنها شکل‌گیری ناسیونالیسم ایرانی را قابل درک می‌کند، بلکه از قراردادهای اروپایی محور می‌شکند. برای اهداف ما، هم‌چنین امکان بازگرداندن زندگی و اندیشه‌ی ایرانی به تاریخ شکل‌گیری ملت نوین ایران را در خود دارد.

با وجود این پروژه‌ی مشترک، کار حاضر رویکرد روش‌شناختی و مفهومی متفاوتی را اتخاذ می‌کند. یک واگرایی اصلی در محدودیت مطالعه شده‌ی آن به دوره‌ی بین دو جنگ است. تخیل اجتماعی پرورش‌یافته در این بازه‌ی زمانی (۳۵-۱۹۱۹) (۲۴) پتانسیل تبدیل شدن به یک واقعیت سیاسی برای ایران را داشت، اگرچه در نهایت به نفع سنت‌های اقتدارگرا به حاشیه رانده شد. گرچه این جریان فکری پیشگام در سال ۱۹۳۵ سرکوب شد، به عنوان روایتی قدرتمند و بدیع برای تخیل ایران مدرن به عنوان یک ملت دموکراتیک عمل کرد. برای ایرانی، این امکان بر مفهوم ناسیونالیسم مدنی و پرورش اخلاق عمومی «مراقبت از ملت» متمرکز بود، نه برتری نژادی یا ملی. انصاری در کتاب «سیاست ناسیونالیسم در ایران مدرن» (۲۵)، بر خلاف گزارش‌های از بالا به پایین که بر شخصیت و سیاست‌های رضاشاه متمرکز است و اکثر بازیگران دیگر را کنار گذاشته‌اند، تاریخ

تجدید نظر طلبانه‌ای از ناسیونالیسم ایرانی ارائه می‌کند. آن‌طور که انصاری می‌گوید: «این پژوهش به دنبال بررسی موارد عدم ناهماهنگی در مطالعه‌ی ایران مدرن، شکل‌گیری هویت ایرانی و توسعه‌ی ناسیونالیسم بوده است.» (۲۶) در این منظر چند آوایی، پتانسیلی در مفصل‌بندی آنچه انصاری آن را روشنگری ایرانی می‌نامد وجود داشت. مطالعه‌ی انصاری هم‌چنین در صدد تصحیح حال‌گرایی برآمده از پژوهش‌های اخیر در ناسیونالیسم اولیه‌ی ایرانی است که در بسط آن علل هر چند غیرمستقیم انقلاب اسلامی را مطالعه می‌کند. به جای خواندن گذشته با چنین غرور معاصر، انصاری در عوض، بر تحولات انقلابی که توسط روشنفکران مشروطه خواه مطرح شده است، تمرکز می‌کند؛ با این استدلال که «تغییرات واقعی انقلابی در انقلاب مشروطه و حول و حوش آن و پیامدهای آن رخ داد» و «این پیامد بسیار فراتر از پارامترهای سنتی است.» (۲۷)

انصاری استدلال می‌کند که این دوره پس از انقلاب مشروطه بود که شرایط قاطع مورد نیاز برای مفصل‌بندی یک ایده‌ی کاملاً جدید از ملت ایران را فراهم کرد. با این حال، او این فهم جدید از ایران را با تشکیل دولت پهلوی اول پیوند می‌زند: «برآمدن حکومت رضاشاه را باید پاسخ مشروطه‌خواهان به شکست‌های حکومت و فقدان اقتدار دانست. در این دوره‌ی محوری بود که معنای ایران و ایرانی برای

عصر مدرن و دولت مدرن تعریف شد.» (۲۸) انصاری می‌داند که مشروطه‌خواهان و پسا روشنفکران ایرانی بیشتر از جمهوری‌خواهی فرانسه تحت تأثیر سنت روشنگری بریتانیا بودند و مشتاق آن بودند که یک پروژه ملی روشنگری برای ایران بسازند: «این ایده‌ها کمتر تحت تأثیر انقلاب فرانسه و میراث آن و بیشتر تحت تأثیر ایده‌های روشنگری پیش از آن، به ویژه ایده‌های جمهوری‌نامه و پیامدهای سیاسی آن، جمهوری قوانین، که در سنت روشنگری انگلیسی-آمریکایی تجسم یافته بود، قرار گرفتند.» (۲۹)

انصاری با تأکید بر اینکه در این دوره ناسیونالیسم بعد دموکراتیک آشکاری داشت، مفاهیم ناسیونالیسم ایرانی را به چالش می‌کشد. ناسیونالیست‌ها تلاش کردند ایران را نه بر اساس ویژگی‌های فرهنگی منحصر به فرد ملت، بلکه از طریق مشارکت گسترده‌ی مدنی متحد کنند: «اینگونه فهمیده می‌شد که ناسیونالیسم وسیله‌ای برای بهبود رفاه ملت از طریق اصلاح دولت و پرورش جامعه است، نه حالتی از وجود که استثناگرایی ذاتی را توجیه یا توضیح دهد. شوونیسیم یاوه‌ای بود که می‌توانست به پروژه‌ی در حال پیگیری خیانت کند و به همان اندازه برای مصالح عمومی مخرب‌تر باشد.» (۳۰) انصاری در این ناسیونالیسم مدنی «ایده‌ی ایران» جدیدی می‌بیند که «بیش از هر چیز یک رشته داستانی متمایز و متفاوت ارائه می‌کرد: ایده‌ای از ایران که

به ایرانی بودن معنا می‌بخشد.» (۳۱) ناسیونالیست‌هایی مانند فروغی، [کازم زاده] ایرانشهر و تقی زاده، که امروزه آن‌ها را سوژه‌هایی غیرقابل دگم می‌دانیم، نظم سیاسی جدیدی را متصور شدند که در آن ایران، علیرغم تغییرات ناراحت‌کننده‌ی آن، در خانه خود در دنیای مدرن خواهد بود. انصاری توضیح می‌دهد که معنای این ناسیونالیسم «در نظر گرفته شده بود که واقعی و آرمانی باشد. قرار بود به قول تقی زاده بر اساس «آزادی و عدالت» تأسیس شود.» (۳۲)

از بینش‌های اصلی انصاری تمایز او بین این دو؛ حاشیه راندن سیاسی ایده دموکراتیک ایران و انقراض کامل گفتمانی آن است. اگرچه به اجبار توسط دولت پهلوی سرکوب شد، ایده‌ی مردمی ایران به عنوان یک ویژگی بادوام، هرچند به حاشیه رانده شد ولی در جامعه مدنی ایران باقی ماند، و هم‌چنان خود را در بسیج توده‌ای، اخیراً در جنبش سبز نشان داد:

این که این چشم‌انداز به‌طور کامل محقق نشد، نباید از اعتبار هدف آن، یا از دستاوردهای اساسی که در دوره‌ی کوتاهی که در طی آن اندیشه‌های مشروطه‌خواهان حاکم بود، به دست آمد، کم کند. این «ناسیونالیست‌های روشنگری» از بسیاری جهات بنیانگذار ناسیونالیسم و هویت ایرانی مدرن بودند. آن‌ها فضای سیاسی جدیدی

ایجاد کردند که در درون آن دیگران ممکن است شکوفا شوند. (۳۳)

علاوه بر این، در حالی که مقامات دولتی به‌طور نهادی از این دیدگاه -از آینده‌ی ایران- حمایت نکردند، انصاری تأکید می‌کند که حتی در صورت شکست، ایده‌ی دموکراتیک ایران هم‌چنان صحنه‌ی سیاسی ملی را در قالب یک جنگ اطلاعاتی متعاقب شکل می‌دهد، که ناشی از بسیج علیه جناح‌هایی بود که به دنبال تحقیر رفرمیست‌های الهام گرفته از روشنگری به عنوان موثر یا آلوده به نفوذ خارجی بودند: «رقبای ایدئولوژیکی که پدیدار شدند، همگی گرایش «لیبرال» - آن‌طور که آن‌ها می‌دیدند- پیش از آن‌ها را تحقیر کردند، و بی‌درنگ افسانه‌ای را که ترویج می‌کردند، نادیده گرفتند و ساختن ناسیونالیسم توسط پیشینیان خود به عنوان چیزی کاملاً «غربی» را تحقیر کردند.» (۳۴)

با این حال انصاری استدلال می‌کند که پس از بررسی دقیق‌تر، این تصورات متضاد از ایران، تعهدی مشترک به حفظ «اصالت» ملی داشت. پشتوانه‌های فکری و مادی این ناسیونالیسم‌ها و ناسیونالیسم‌های بعدی از یک الگوی مشترک ناشی می‌شود: «با این حال، هر سه گرایش، چه ناسیونالیسم خاندانی خاص محمدرضا شاه باشد، چه سوسیالیسم سکولار چپ، یا ناسیونالیسم دینی اسلام‌گرایان،

خود را با ایده‌ای خاص از ایران و به همان اندازه که در میان مشروطه‌خواهان مدیون اسطوره‌ها بودند، یافتند.» (۳۵) با این وجود، ایده‌ی ایران مدیون انقلاب مشروطه با اسطوره‌های ناسیونالیستی بعدی در خودآگاهی، بازتاب درونی و دیدگاه جامعه‌شناختی مدرن متفاوت بود. در حالی که تصورات ملی رقیب، همان چیزی را که آن‌ها قصد داشتند مفهوم‌سازی کنند پیش فرض می‌گرفتند: انسجام ملت و حقوق حاکمان آن. انصاری می‌نویسد: «تفاوت این بود، در حالی که مشروطه‌خواهان عصر روشنگری ایران قدرت اسطوره‌ها را می‌شناختند و می‌کوشیدند از آن بهره ببرند، جانشینان آن‌ها در مواقعی ظاهراً از روایت‌هایی که می‌سازند، یا در واقع، از وام‌داری مستمرشان به منطبق غرب بی‌خبر بودند.» (۳۶)

در حالی که استدلال انصاری در سطح کلی صحیح است، اما محدودیت‌های نتیجه‌گیری‌های او زمانی آشکار می‌شود که آن‌ها را به روشنفکران خاصی بسط دهیم، مانند ارانی، که او نوشته‌ها و زندگی‌اش را فقط به صورت انتخابی تفسیر می‌کند. انصاری بر اساس محدود نوشته‌های قبلی ارانی، او را «حامی مشتاق تمرکز بر اساس الگوی ساسانی» قضاوت می‌کند، که اندیشه‌اش «به سادگی در برابر بررسی‌های تاریخی مقاومت نمی‌کند.» (۳۷) با این حال، کتاب حاضر

به بررسی کار پخته‌ی ارانی می‌پردازد تا نشان دهد که او محکم بر روی ایران جهانی‌وطنی و دموکراتیک می‌ایستد.

انصاری استدلال می‌کند که باور ساده‌لوحانه به مزایای حساب‌شده درباره‌ی یک مستبد مدرن، روشنفکران را مجبور به حمایت از رضاشاه کرد. بسیاری از کهنه سربازان انقلاب مشروطه بر این باور بودند که به تعبیر تاریخ‌گرایانه، ائتلاف‌های استراتژیک با یک «دیکتاتور روشنفکر» ممکن است محافظه‌کاری مذهبی توده‌ای را کنار بزند و ایران را به جمهوری‌خواهی مدرن تبدیل کند. با توجه به ضرورت منطقی که تجربه تاریخی اروپا آشکار کرده است، دیکتاتور با رسیدن به دستاوردهای خود، دیگر غیر ضروری می‌شود و در نهایت سقوط می‌کند:

برای این مردم، تجدید قوا سلطنتی در ایران، حتی یک سلطنت اقتدارگرا، تحت هدایت پارانرژی فردی در حد رضاخان، می‌توانست تنها کاتالیزور مورد نیاز برای انتقال سریع ایران از یک سلطنت سنتی به یک جمهوری مدرن کارگر واقع شود. نمی‌توانست از چشم آن‌ها دور بماند که تجربه‌ی اروپایی فقط این پیشرفت را نشان می‌دهد: مستبدان روشن فکر موفق شده بودند در نهایت خود را به این روند غیر مرتبط جلوه دهند، اما آن‌ها عوامل اساسی در

هدایت یک جمعیت محافظه کار، ذاتاً مقاوم در برابر تغییر،
به سمت اصلاحات بودند؛ رضاخان برای آن‌ها وسیله‌ای
برای رسیدن به هدف بود. (۳۸)

استدلال انصاری برای تعدد صداهای شکل‌دهنده‌ی ناسیونالیسم
ایرانی، ما را بیش از هر چیز به بازگشت و ارزیابی مجدد دوران به
اصطلاح رضاشاه دعوت می‌کند. یک بررسی مجدد نشان می‌دهد که
این نام اشتباه است. سال‌های ۱۹۲۱ تا ۱۹۴۱ را نباید در دوران
رضاشاه خلاصه کرد، گویی که اراده‌ی دیکتاتورمابانه‌ی او تنها محرک
تحولات تاریخی ایران بوده است. برعکس، جریان‌های متعدد انقلاب
مشروطه در آن زمان بسیار زنده بودند. تمایل به شناسایی این دوران
[تنها] از طریق تاکید بر شخص رضاخان، تأثیرات متنوعی که به
شکل‌گیری این دوره دامن زده‌اند را به گونه‌ای پنهان می‌کند که
توصیف آن به عنوان یک استبداد بی‌رحمانه که در قالب یک سلطنت
مشروطه ظاهر شده است را رد می‌کند. در سطوح مختلف، نفوذ
مشروطه‌خواهان در طول این سال‌ها فراگیر بوده است و دستاوردهای
آن دوره، در مجموع، بسیار چشم‌گیر بود. (۳۹)

هم شرقی و هم غربی افشین متین عسگری: تاریخ روشنفکری
مدرنیته‌ی ایرانی، ساختار قرن بیستم مدرنیته‌ی ایرانی را ترسیم می‌کند
و الگوهای روشنفکری را که در یک مسیر فراملی آشکار می‌شوند را

برجسته می‌کند. متین‌عسگری معتقد است یک قرن تعامل روشنفکری جهانی، مدرنیته‌ی ایرانی را پایدار و شکل داده است. (۴۰) دیدگاه فضایی گسترده و تأکید متین‌عسگری بر تبادل فکری، ادعاهای ذات‌گرا را رد می‌کند که تمایل ذاتی به استبداد (حکومت مطلقه)، تاریخ ایران و ادعاهای روشنفکران بومی را به خلوص ذاتی سوق داده است. دیدگاه متین‌عسگری به شدت فراملی است و استدلال می‌کند که تخیلات ملی به‌طور کلی صرفاً محلی یا ملی نیستند:

ناسیونالیسم اقتدارگرا و پروژه‌ی ملت‌سازی دیکتاتوری دهه‌ی ۱۹۲۰-۱۹۳۰ نتایج یک اجماع غیرلیبرال در تفکر ناسیونالیستی اولیه‌ی ایران بود. این امر به جای اینکه محصول الگوهای ظاهراً همیشگی «استبداد» ایران باشد، با الگوهای مشابه منطقه‌ای و جهانی هم‌خوانی داشت و تحت تأثیر آن بود. (۴۱)

ناسیونالیسم ایرانی در روایت متین‌عسگری به صورت ادغام فراملی شرق و غرب ظاهر می‌شود. متفکران ایرانی افق فکری خود را محدود به اروپای غربی نمی‌دانستند، بلکه برای الهام به کشورهای تازه‌بالنده‌ای هم‌چون شوروی، ترکیه و ژاپن نیز نگاه می‌کردند. با توجه به تقی‌ارانی، نتیجه‌گیری متین‌عسگری نسبت به بینش‌هایی که تاریخ او از ناسیونالیسم مدرن ایرانی ارائه می‌دهد، کمتر قانع‌کننده

است. بحث او درباره‌ی مجله‌ی کاوه (۲۲-۱۹۱۶) ابتدا «تقی ارانی روشنفکر مارکسیست آینده (۱۹۰۳-۱۹۴۰)» را به عنوان سردبیر معرفی می‌کند. (۴۲) متین عسگری به ابتکار و اهمیت ارانی اذعان دارد؛ او می‌نویسد که بر خلاف «احتمالات بسیار زیاد، گروه کوچکی از روشنفکران، پروژه بلندپروازانه‌ای را برای معرفی سیستماتیک مارکسیسم به ایران راه‌اندازی کردند»، که «رهبر آن، تقی ارانی، [با] سرپیچی اصولی خود از دیکتاتوری، همراه با فداکاری ایثارگرانه به آرمان طبقه‌ی فقیر و کارگر» متمایز شد. (۴۳) متین عسگری نگرش ارانی را همان‌طور که در دنیا آمده است، با حسن‌نیت اما با این حال اروپامحور نشان می‌دهد: «نقش دنیا در مفصل‌بندی ریشه‌ای‌ترین جهان‌بینی علمی دهه‌ی ۱۹۳۰ در ایران قابل توجه است. پذیرش دنیا از ماتریالیسم علمی، زیربنای تعهد او به پارادایم مدرنیته‌ی مارکسیستی جهانی و در عین حال اروپامحور بود.» (۴۴)

برای اینکه بفهمیم چرا متین عسگری ارانی را با «اروپاگرایی» مرتبط می‌داند، ابتدا باید بررسی کنیم که او چگونه ناسیونالیسم ایرانی را تفسیر می‌کند. او علیت را در درون رویدادهایی می‌خواند که «ناسیونالیسم اقتدارگرا تنها پس از شکست روندهای ناسیونالیستی متخاصم که لیبرال دموکرات، مشروطه‌خواه یا پوپولیست انقلابی بودند، هژمونیک می‌شود» به اوج خود می‌رسند. (۴۵) با این حال، این

نتیجه‌گیری هاله‌ای از اجتناب‌ناپذیری دارد. متین‌عسگری آینده را در رخدادهای دهه‌های گذشته می‌خواند و نظمی واحد را بر تاریخ ناسیونالیسم ایرانی تحمیل می‌کند تا پایان ناخوشایندی را از پیش تعیین کند: «عقب‌نشینی کاوه از مشروطیت، ظهور ناسیونالیسم اقتدارگرای دوران پهلوی ۱۹۲۰-۱۹۳۰ را پیش‌بینی می‌کرد.» (۴۶) در جای دیگر، *ایران‌شهر* با پیش‌بینی ایدئولوژی انقلاب ۱۹۷۹، به شدت بر روی «اصلاح اساسی اخلاق اجتماعی» استدلال می‌کرد. (۴۷) منطقی که رویدادهای ناهمگون (و از نظر ایدئولوژیک متضاد) را به یک اجتناب‌ناپذیری متحدکننده پیوند می‌دهد چیست؟

متین‌عسگری از اصول «بدیهی» مختلف، از نژادپرستی گرفته تا اروپامحوری، برای نظم بخشیدن به روایت تاریخ ناسیونالیسم ایرانی خود استفاده می‌کند، اقدامی که حسی از پیش تعیین‌کردن را به نتیجه‌ی اقتدارگرایانه‌ی ایران می‌بخشد. برای مثال، او استدلال می‌کند که «نژادگرایی» به «بدیهیات درونی‌شده‌ی ناسیونالیسم ایرانی» تبدیل شده است. (۴۸) متین‌عسگری در جای دیگر خاطر نشان می‌کند که «در اوایل قرن بیستم، ضرورت تسلیم در برابر تمدن مدرن اروپایی در میان روشنفکران ایرانی امری بدیهی بوده است.» (۴۹) این بدیهیات متمایز (نژادگرایی، اروپامحوری و...) با هم ترکیب می‌شوند و دیدگاه کلی متین‌عسگری را از ناسیونالیسم مدرن شکل می‌دهند. استناد مکرر

متین عسگری به بدیهیات تاریخی، وحدت قابل توجهی را به توسعه‌ی اندیشه ناسیونالیستی نسبت می‌دهد؛ زیرا بدیهی‌گرایی به این معناست که هر تکرار/بازگویی ناسیونالیسم حول یک منطق منسجم درونی توسعه یافته است. در واقع، متین عسگری منطق دیالکتیکی وحدت/یکپارچگی را پیش می‌برد:

ایران‌شهر فراتر از چارچوب فکری صراحتاً اروپامحور کاوه می‌رود تا به ناسیونالیسم ایرانی مدرن مفصل‌بندی کلاسیک خود را بدهد و ادعای متناقض اساسی خود را مبنی بر «شرقی و غربی» بودن و در عین حال ایرانی بودن اصیل و بدون تغییر آشکار کند... علیرغم شایستگی فکری مشکوک آن‌ها، چنین استدلال‌هایی برآورد منفی کاوه از جهان‌بینی «شرق» را معکوس کرد. در عوض، آن‌ها گفتمان ناسیونالیستی ایرانی را به سمت شرق، به ویژه به سمت هند هدایت کردند، که به عنوان فواره‌ای از دانش عرفانی باستانی ارائه شد که غرب فاقد آن بود یا آن را فراموش کرده بود. (۵۰)

بنابراین متین عسگری یک «مفصل‌بندی کلاسیک» را برای ناسیونالیسم ایرانی شناسایی می‌کند و با آن به عنوان یک الگوی ثابت و ماندگار برای دهه‌ها رفتار می‌کند. او با ناسیونالیسم‌های اروپامحور

و «اصیل» به عنوان بریده از یک پارچه‌ی مشترک برخورد می‌کند. اروپامحوری اقتدارگرایی جامعه‌ی مدنی مسلط با تضاد دیالکتیکی آن در ادعای اصالت بومی مورد مناقشه قرار می‌گیرد:

تقی‌زاده و همکارانش در کاوه از اعتقادات مبهم لیبرال یا سوسیال دمکراتیک خود دست کشیدند تا از طرح‌های غیرلیبرال ملت‌سازی دفاع کنند که براساس یک جهان‌بینی تصادفی «غربی» توجیه شده بود و بر «تسلیم شدن در برابر تمدن اروپایی» تاکید داشتند. یک جریان فکری رقیب در *ایران‌شهر* ظاهر شد و انطباق آشکار کاوه با استانداردهای اروپایی را رد کرد، تا به جای آن، یک پروژه‌ی ملت‌سازی را در چارچوب جهان‌بینی مدرن «ایران‌محور» پیشنهاد کند. علیرغم رد ادعای اروپامحوری، *ایران‌شهر* عمیقاً تحت تأثیر تفکر اروپایی قرار گرفت، زیرا انتقاد آلمانی از نیهیلیسم اخلاقی مدرنیته‌ی غربی، کشمکش اجتماعی گسترده و تمایل به سلطه‌ جهانی را پذیرفت. (۵۱)

هر دو دیدگاه با یک منطق واحد که نه صرفاً ایرانی بود و نه غربی، بلکه ترکیبی فراملی از عناصر شوروی، کمالیستی، هندی و... بود، متحد شدند. نیروی همجوشی منطق تفسیری متین عسگری در پشت سطح هتروکلیت (غیر طبیعی یا نامنظم)، شرق‌شناسی بود: «کاوه به

همان اندازه نسبت به اقتدار فکری آلمان احترام قائل بود، و به ویژه به مطالعات شرق‌شناسی.» (۵۲) / *یرانشهر*، از قضا، به همان اندازه تحت تاثیر شرق‌شناسی بود - بدون اینکه این‌قدر از آن آگاه باشد. اصل بحث متین عسگری اینجاست. مواجهه‌ی ایران با شرق‌شناسی، که هم ناسیونالیسم اروپامحور و هم ایران‌محور را فراگرفته بود، ریشه در مواجهه‌ی ژئوتاریخی آن با آلمان داشت.

این رویارویی آلمانی-ایرانی بذر آینده‌ی ناسیونالیسم ایرانی را پاشید؛ و به نظر متین عسگری، «برای درک بهتر این برخورد ایدئولوژیک مهم اما نادیده گرفته شده آلمانی-ایرانی، به پیشینه‌ی اجمالی برخی از گرایش‌های فکری آلمان، به ویژه شرق‌شناسی آلمانی، در پی جنگ بزرگ، نیاز داریم.» (۵۳) انتقال منطق شرق‌شناسانه از طریق این رویارویی ژئوپلیتیکی در اقتدارگرایی غیرقابل انکار که ناسیونالیسم ایرانی را تعریف می‌کند، متبلور شد: «پیدایش ایدئولوژی ناسیونالیستی اقتدارگرایانه ایران، در یک رویارویی جهانی بین روشنفکران ایرانی مهاجر و فرهنگ سیاسی آلمان در برلین دهه‌ی ۱۹۲۰ بود. محل ویژه این دیدار پربار، صفحات نشریات *کاوه*، *یرانشهر* و *نامه‌ی فرنگستان* چاپ برلین بود.» (۵۴) بنابراین، ایرانیان افکار ناسیونالیستی الهام گرفته از آلمان را از طریق ارگان‌های فکری یک جامعه‌ی مدنی جدید تبلیغ کردند. با این حال، به گفته‌ی متین عسگری، دیدگاه آن‌ها اساساً یک

دیدگاه اقتدارگرایانه بود. باز هم، این نتیجه‌گیری بر اساس یک بررسی گسترده از ایده‌های مورد بحث در آن سه مجله است. در حالی که گروهی از محققان و روشنفکران ایرانی مستقر در برلین در دوران بین دو جنگ، ممکن است شامل ناسیونالیست‌هایی با گرایش‌های اقتدارگرایانه باشند، اما آن‌ها دسته‌ای همگن نبودند. برخی از آن‌ها از شرق‌شناسان آلمانی الهام گرفته بودند و برخی دیگر بیشتر تحت تاثیر اندیشه‌های روشنگری و گفتمان علمی بودند.

ارانی در مقطع دکترا در دانشگاه فردریش ویلهلم برلین تا پایان فارغ‌التحصیلی خود در سال ۱۹۲۸ در رشته‌ی شیمی تحصیل کرد. او در کنار تحقیقاتش در زمینه‌ی علوم، به تدریس زبان فارسی در مؤسسه‌ی زبان‌های شرقی نیز می‌پردازد و در آنجا تعدادی از متون کلاسیک فارسی را به همراه محقق آلمانی ایران، فردریش روزن، ویرایش می‌کند. جالب است که ارانی را به‌خاطر این انجمن‌ها به عنوان یک پوزیتیویست غیرانتقادی شرق‌شناسی مورد انتقاد قرار می‌دهند. در دهه‌ی ۱۹۲۰، مطالعه سیستماتیک جدی ایران عمدتاً تحت نظارت مؤسسات مطالعات شرقی اروپا انجام شد. ارانی از گفتمان‌های بومی‌گرای حاکم بر فضای فکری و فرهنگی ایران انتقاد می‌کرد، بنابراین قابل درک است که او افکار خود را با استفاده از ابزار کمتر رایج ماتریالیسم و استدلال علمی مفصل‌بندی می‌کرد. (۵۵)

به جای اینکه به کارگیری اصول علمی در تحلیل اجتماعی به عنوان دلیلی بر پوزیتیویسم ارانی تلقی شود، باید کشش او به سوی ماتریالیسم را به عنوان نفی عمده فلسفی ایده آلیسم رایج در میان هم‌تایان سنتی‌گرا و شوونیست-ناسیونالیست او تلقی کنیم. متین عسگری به دلایل دیگری نیز به انتقاد از ارانی ادامه می‌دهد و او و همکارانش در دنیا را به خاطر حساسیت‌های ظاهراً نخبه‌گرایانه‌شان سرزنش می‌کند:

فهم اساسی دنیا از مدرنیته این بود که در آن نخبگان روشنفکر، مسلح به جهان‌بینی ماتریالیستی علمی، توده‌ها را به سمت این جامعه‌ی آزاد از سلسله مراتب طبقاتی و جنسیتی هدایت می‌کردند. طبق روایت پوزیتیویستی مطمئن او، پیشرفت‌های علمی ناگزیر باعث پیشرفت اجتماعی و رهایی انسان می‌شود. (۵۶)

در اینجا این حس به دست می‌آید که ارانی، خالق و ویراستار دنیا، باید به عنوان یک شخصیت حمایت‌کننده در نظر گرفته شود. اما چرا؟ زیرا او خود را عضوی از طبقه‌ی متوسط روشنفکر کوچک اما دارای موقعیت استراتژیک ایران می‌دانست و در دانشگاه آلمان تحصیل می‌کرد؟ اگر مضمون نقد متین عسگری این نباشد، مشخص نیست که دقیقاً چیست. دنیا یکی از معدود مجلات ایران در دهه‌ی ۱۹۳۰

بود که آشکارا از مواضع رادیکال دفاع می‌کرد و تا این حد ممکن است بتوان آن را به «نخبه‌گرایی» و حتی به عنوان عضوی از یک پرچمدار (پیشناز) مترقی متهم کرد. در حالی که ارانی معتقد بود که با توجه به غیبت طبقه‌ی کارگر ایرانی قابل ملاحظه و کنشگری سیاسی، روشنفکران می‌توانند به‌طور قابل توجهی بر گسترش احساسات انقلابی تأثیر بگذارند، او با مفهوم لنینیستی پیشنازگرایی موافق نبود. متین عسگری در پایان نتیجه می‌گیرد که در دام «اطمینان بیش از حد روشنفکری»، «دنیا، خود ناسیونالیسم اقتدارگرا را دست کم گرفت که با قدرت به عنوان ایدئولوژی رسمی دولتی حضور داشت.» (۵۷) متین عسگری برای حمایت از این دیدگاه، نقل قول کمی ارائه می‌دهد، در حالی که از دیدگاه بعدی، ارانی در مورد ایران جهان‌وطنی و دموکراتیک عبور می‌کند.

تفسیر متین عسگری از پوزیتیویسم و ماتریالیسم ارانی شایسته و نیازمند بحث مفصل‌تری است، زیرا او اشتباه نمی‌کند که می‌گوید در مقاطعی ارانی ماتریالیسم تاریخی را با کیفیت قانون در چارچوبی آغشته کرد که «تاریخ، سیاست، اقتصاد، قوانین، اخلاق و دین را در یک قاب فلسفی ماتریالیستی واحد، که توسط روش‌شناسی علوم فیزیکی حفظ شده است، ادغام کرد.» (۵۸) در مواردی، ارانی واقعیت‌های اجتماعی یا فرهنگی را به عنوان پیامدهای خودکار شرایط

تعیین‌کننده مادی به حساب می‌آورد، گرایشی که در مقاله‌ی او با عنوان «عرفان و اصول مادی» نمایان می‌شود. (۵۹) با این حال، قطعات مهم دیگری نیز وجود دارد («تغییر زبان فارسی»، سرمقاله‌ی شماره‌ی ششم مجله‌ی دنیا، از جمله آن است) که در آن‌ها ارانی موضع اولیه‌ی خود را مشخص می‌کند. (۶۰) باید جای دیگری را جست‌وجو کنیم، به مواردی که در آن ارانی از مرحله‌گرایی تحولی که نشان‌دهنده‌ی توضیحات اولیه‌ی او از تاریخ بشر بود، به نفع تأکید بر توسعه‌ی غیرخطی زبان و فرهنگ جدا شد، تا دریابیم که او آنقدر هم متفکر تقلیل‌پذیری نبود که متین‌عسگری می‌گوید. ارانی این حوزه‌ها را به عنوان عرصه‌های اجتماعی نسبتاً خودمختار در نظر گرفت و تحلیل پیچیده‌ای از نیروهای غیرمادی سازنده‌ی واقعیت اجتماعی ارائه کرد. اگر ارانی یک پوزیتیویست بود، به ندرت از تمایل کنتی [اشاره به نظریه آگوست کنت] در جهت تقلیل هر کنش اجتماعی برای تعیین قوانین سهم بود. مانند ارنست ماخ (۶۱)، او اهمیت پیشرونده/مترقی یک روش علمی مدرن برای درک و ایجاد تغییرات مثبت اجتماعی را پذیرفت، در حالی که اصرار داشت که تجربه‌ی انسانی را نمی‌توان صرفاً به یک نظریه‌ی تک بعدی با دامنه‌ی جهانی تقلیل داد. این مطالعه با بررسی نادیده گرفته‌شده‌ترین متون و استدلال‌های ارانی و

ارزیابی سهم آن‌ها در تاریخ روشنفکری ایران، ابتکار و پیچیدگی‌های مورد غفلت واقع شده به اندیشه‌های ارانی را بازآیابی می‌کند.

با این حال مفاهیمی در خطر هستند که از مسئله‌ی میراث ارانی اهمیت بیشتری دارند. او [ارانی] تنها یکی از شخصیت‌هایی است که برای روایت توسعه‌ی سهل‌تر روند ناسیونالیسم ایرانی، ویژگی‌های اندیشه‌اش نادیده گرفته شده است. متین‌عسگری با ارانی و دیگر متفکران اولیه ناسیونالیست، به عنوان چهره‌هایی تک‌بعدی برای ایجاد جعل یک استدلال متقاعدکننده برخورد می‌کند. با این حال، هنگامی که [مواجهه‌ی او] در برابر شواهد گسترده‌تری مورد بررسی قرار می‌گیرد، طبقه‌بندی‌های او، هرچند واضح، نمی‌تواند تنش‌های بی‌شماری را که بینش‌های فکری ناهمگونی را که مشخصه‌ی ملت‌سازی و تخیل ایران در دهه‌ی ۱۹۳۰ است، متمایز کرد.

کلید درک درست بینش ارانی از مدرنیته‌ی ایرانی را بیش از هر چیز باید در نوشته‌های او درباره‌ی زبان فارسی، و در دو قطعه‌ی سرمقاله‌ای که در دنیا منتشر شده است، درباره‌ی برداشت او از ایده‌ی ایران جست‌وجو کرد. در این نوشته‌های خیال‌انگیز، ارانی بار دیگر از جریان اصلی روشنفکری جدا شد تا رابطه‌ی ایران با غرب، فرهنگ مدرن و تاریخ آن - از جمله مسئله‌ی پیچیده‌ی مواجهه‌ی ایرانیان با اسلام - را بازتفسیر کند. در نوشته‌های بعدی ارانی که پس از سال

۱۹۲۵ منتشر شده است، مجموعه‌ای ظریف و متفکرانه از ایده‌ها را می‌یابیم که گهگاه ماتریالیسم صریح و بی‌پرده، که نوشته‌های ارانی را در مورد علوم و ماهیت تحولی تغییرات اجتماعی تحت تأثیر قرار می‌داد، نرم می‌کند. در چندین فصل از این کتاب بحث مفصلی در مورد این آثار پیشگام ارائه می‌شود و با بینش‌های به‌دست‌آمده، می‌توانیم ارزش‌ها و دیدگاه‌های محوری جهان‌وطن‌گرایی و تخیل ملی ایرانی قرن بیستم را بهتر ارزیابی کنیم.

در این فرآیند خواهیم دید که دیدگاه ارانی چگونه در برابر «بدیهیات» ناسیونالیسم اقتدارگرا و اروپامحور که متین عسگری مشخص می‌کند - که تنها در خلاصه کردن انتقال شرق‌شناسی آلمانی از آلمان و ایماز به ایران اواخر قاجار و اوایل پهلوی به ارانی و در مقایسه‌ی دنیا با نشریات سیاسی معاصر می‌پردازد، قرار می‌گیرد. چنین عدم توازن/ناهماهنگی‌هایی در تاریخ‌نگاری ایران، تحریفاتی ایجاد کرده است که امکان بازتولید فرمول‌های نادرست را فراهم می‌کند. این مطالعه به دنبال اصلاح دو پیامد خاص این گرایش است: نخست، دست کم گرفتن اهمیت تاریخی و دامنه/نقطه‌ی توجه انقلاب مشروطه و دوم، فرورفتن (غلتیدن) دوران بین دو جنگ به دوران موسوم به رضاشاه. مطالعه‌ی ارانی بر امکان تخیلات بدیل ملت ایران

که راه‌های جهان‌وطنی و دموکراتیک را در آغوش گرفته‌اند، تاکید می‌کند.

ناسیونالیسم روانی آرشین ادیب مقدم: اندیشه‌ی جهانی، تخیلات ایرانی؛ تحلیل سیاسی انتقادی، دامنه‌ی فراملی و مطالعات موردی تخیلات جمعی خاص را برای ردیابی توسعه‌ی شکل‌گیری ملت ایران در چارچوبی که جهانی و محلی را یکپارچه می‌کند، ترکیب می‌کند: «از نظر افقی، ایده‌ی ایران یک پدیده‌ی جهانی است و باید با آن درگیر شد و از نظر عمودی، ایده‌ی ایران در خودآگاهی و بدن ایرانیان حک شده است.» (۶۲) ادیب مقدم «تخیلات اجتماعی» ناسیونالیستی را به عنوان صورت فلکی نمادها و تصاویری که در میان رژیم‌هایی که برای تحکیم و گسترش قدرت خود با هم رقابت می‌کنند، تحلیل می‌کند. استدلال او با موارد مبتنی بر تجربه‌ی متین عسگری و انصاری متفاوت است، زیرا او ناسیونالیسم را ابزاری برای قدرت دولتی تعریف می‌کند که عمدتاً از طریق مکانیسم انحصاری دولت «دیگری» اعمال می‌شود که خود را در آگاهی جمعی فرو می‌برد، از این رو «روانی» به آن متصل است: ناسیونالیسم روانی «دستگاه ایجاد تقسیم» است. اما ادیب مقدم مراقب است ناسیونالیسم را به عنوان ابزار تقسیم‌ساز مقامات دولتی از هویت‌های ناسیونالیستی روزمره‌ی ایرانیان متمایز کند.

هویت ملی ایرانی به روایت ادیب مقدم، برآیند تکرگرایانه «واقعیت جهان‌وطنی و چندفرهنگی ایران» است. این استدلال یک سیاست چندفرهنگی قابل مقایسه با آرمان «فرهنگ ترکیبی» هند را تداعی می‌کند که جنبش ملی و تجربه‌ی نهرو آن را در دموکراسی پس از استقلال پیش برد. گاندی استدلال کرد که میانگین هندی‌ها از اخلاق چندفرهنگی «فرهنگ ترکیبی» استقبال می‌کنند و ادیب مقدم این احساس را تکرار می‌کند و در مورد «تخیل ذاتاً جهانی که بسیاری از ایرانیان دارند» می‌نویسد؛ زیرا آن‌ها «کشور را در شرایطی جهان‌وطنی و چندفرهنگی تصور می‌کنند.» او این شناسایی و تشخیص ایران را با ناهمگونی قومی و زبانی آن در مقابل کسانی قرار می‌دهد که «کشور را یکپارچه می‌پندارند، یا عمدتاً «فارسی»، «اسلامی» یا «شیعه»، یا حتی فرانسوی همان‌طور که شاه زمانی نوشت. (۶۳) این ادعا که تنوع زندگی روزمره باعث ایجاد دل‌بستگی‌های ناهمگون به ملت می‌شود، در حالی که دولت به‌منظور کنترل، همگنی را تحمیل می‌کند، در مرکز بحث ادیب مقدم قرار دارد. (۶۴)

بحثی که در سه متن بررسی شده مشترک است، این است که دوره‌بندی مرسوم ناسیونالیسم ایرانی، اروپامحور است. استدلال اروپامحور توسعه‌ی ناسیونالیسم ایرانی را به دوره‌ی استعمار مدرن متصل می‌کند. ادیب مقدم مدعی است که این چارچوب نمی‌تواند از

بررسی دقیق جان سالم به در ببرد. عمق تاریخی ناسیونالیسم ایرانی را نمی‌توان با یک امداد غیبی استعماری توضیح داد. در عوض، ناسیونالیست‌های نوپا از مبانی نهادی و تخیلی استفاده کردند که می‌توان آن را در تجربیات سیاسی پیشامدرن ایران دنبال کرد:

ادبیات متعارف ایران‌شناسی، پیدایش دولت-ملت مدرن را در دوره‌ی سلطنت پهلوی، به ویژه پیدایش زیرساخت‌های ملی شامل بانک‌ها، دانشگاه‌ها، شهروندی و/یا ارتش ملی ایران به رهبری رضاشاه نشان می‌دهد که بین سال‌های ۱۹۲۵ تا ۴۱ بر ایران حکومت می‌کرد. [با این حال] خطوط مدرن دولت-ملت ایران در اوایل سلسله‌ی صفویه ایجاد شد که بین سال‌های ۱۵۰۱ تا ۱۷۲۲ بر ایران حکومت می‌کرد. (۶۵)

ادیب مقدم استدلال می‌کند که «صفویان دومین استعاره‌ی برجسته‌ی روانی-ناسیونالیستی را در تخیل ایرانیان نهادینه کردند؛ یعنی از طریق مجموعه‌ای از تعلقات شیعه. بسیاری از این دستگاه‌ها برای کنترل ایرانیان به عنوان ستون‌های ایدئولوژیک دولت معاصر ایران به کار خود ادامه می‌دهند. (۶۶) در حالی که عمق زمانی ادیب مقدم با این تصور که ناسیونالیسم ایرانی تنها در اوایل قرن بیستم پدیدار شد، مقابله می‌کند. او ناسیونالیسم ایرانی را چنان به گذشته گسترش و

بسط می‌دهد که ویژگی‌های دگرگون‌کننده‌ی تکرارهای مختلف آن را کمرنگ می‌کند و جای کمی برای تجزیه و تحلیل مشارکت‌های خاص که روشنفکران بین دو جنگ مانند ارانی در مفصل‌بندی مدرن آن داشتند، باقی می‌گذارد.

دوره‌ی فراموش شده‌ی بین دو جنگ

در حالی که متون مورد بررسی، مطالعات ناسیونالیسم ایرانی را در سال‌های اخیر نمایندگی می‌کنند و با قرار دادن پیدایش و تحول آن در بستری فراملی، درک ما از ناسیونالیسم ایرانی را اصلاح می‌کنند، با این حال دوره‌ی بین دو جنگ و اندیشه‌ی افراد مبتکری هم‌چون تقی ارانی را تنها به صورت گذرا مورد مطالعه قرار می‌دهند. معهذاً، دوره‌ی بین دو جنگ پایه و بنیادی برای تاریخ ناسیونالیسم ایرانی است. در آن سال‌ها بود که متفکران مختلف به‌طور ارگانیک در تدوین مجدد آرمان‌هایی که برای نخستین‌بار در جریان جنبش مشروطه مطرح شد، شرکت کردند. پژوهش حاضر با مرور مجدد این برهه‌ی مهم در شکل‌گیری ناسیونالیسم ایرانی از طریق مجله‌ی رادیکال دنیا که کمتر مورد توجه و مطالعه واقع شده است، دید کامل‌تری از کل طیف ناسیونالیسم ایرانی را ارائه می‌دهد؛ آن گونه که توسط معماران

برجسته‌ی آن تئوریزه و اجرا شده است. سهم عمده‌ی ارانی در این جریان توسط محققان معاصر نادیده گرفته شده است، اما کاوش در محتوای فعالیت و پژوهش‌های او یک تخیل جایگزین و ضداقتدارگرایی از ناسیونالیسم ایرانی را آشکار می‌کند.

این بینش‌ها با گرایش به تصویر کردن ناسیونالیسم ایرانی به عنوان درونی‌سازی نژادگرایی اروپایی و کاربرد آن در جهت اهداف سیاسی اقتدارگرا از بین رفته است. این رویکرد دوشاخه است که؛ نخست، ادعای انصاری مبنی بر اینکه ناسیونالیسم ایرانی بر اساس نقص تبار یا تمایل انباشته به اقتدارگرایی، مجدداً به سمت اقتدارگرایی می‌رود. دوم، اصرار متین عسگری مبنی بر اینکه ناسیونالیسم ایرانی بسط ایدئولوژیک حامیان خارجی آن است، نه یک بدنه‌ی فکری که در داخل رشد کرده و مورد مناقشه قرار گرفته است. و سوم، استدلال ادیب مقدم مبنی بر اینکه ناسیونالیسم روانی را می‌توان به دلایل مختلفی ردیابی کرد - از انسان محوری دکارتی تا آرمان شهر. در حالی که اهمیت سرمایه‌داری را به عنوان بستر فراملی متحدکننده مبارزه و تعیین‌کننده‌ی منافع متضاد به حداقل می‌رساند، توجیه می‌کند. با این حال در ایران در دهه‌ی ۱۹۳۰، ناسیونالیسم، همان‌طور که توسط حکومت پهلوی اول به کار گرفته شد، با مقصر دانستن «دیگران»

خارجی برای عواقب سوء استفاده از قدرت سرمایه‌داری، منافع متضاد دولت و شهروندان آن را پنهان کرد.

این سه متن، به ویژه مطالعات انصاری و متین عسگری، مشغله‌ی مشترکی با مطالعه‌ی تبارشناسی ناسیونالیسم اقتدارگرا که توسط دولت پهلوی انجام می‌شود، دارند. آن‌ها علاقه‌ای به پرداختن به ناسیونالیسم‌های کمتر مسلط و بدون حمایت دولتی ندارند، و بنابراین متین عسگری بر روی نوشته‌های اولیه «ناسیونالیست قومی» ارانی به قیمت نادیده گرفتن نوشته‌های بعدی او که از آرمان جهانی وطنی برای ملت ایران دفاع می‌کند، تمرکز می‌کند. در این میان، انصاری به درستی استدلال می‌کند که عنوان تاریخی «دوره‌ی رضاشاه» گرایش‌های ملی واگرا را می‌پوشاند، با این حال، او به تضعیف کردن (نادیده گرفتن) جزئیات تفکر تولید شده در دوره‌ی بین دو جنگ ادامه می‌دهد. با در نظر گرفتن بینش‌های ارائه شده توسط انصاری و متین عسگری، اگر بخواهیم رضاشاه را به عنوان محور ایران بین دو جنگ جابه‌جا کنیم، باید تمرکز خود را به مفصل‌بندی ایران مدرن که توسط فعالان سیاسی و متفکرانی مانند ارانی ارائه شده است، معطوف کنیم.

در بازپیکربندی مفهومی ملت‌سازی ایران، ما بلافاصله محدودیت‌های نگارش تاریخ روشنفکری را به عنوان تاریخ ایده‌های مسلط می‌شناسیم. تأکید بیش از حد بر ایده‌های مسلط، خواندن تاریخ به

عنوان یک بلوک همگن و در عین حال مدفون کردن ایده‌های خصمانه‌ای است که به آینده‌های ممکن متفاوت اشاره می‌کنند. ما نباید به ایدئولوژی آن دسته از بازیگران تاریخی که با انحصار موفقیت‌آمیز منابع سیاسی و اقتصادی، بر جامعه‌ای معین برتری یافته‌اند، امتیاز بدهیم. این کار حتی در مورد متین عسگری که به سنت تاریخ‌نگاری مارکسیستی می‌نویسد نیز انجام می‌شود. در حالی که متین عسگری به‌طور مختصر درباره‌ی حلقه‌ی برلین، گروهی از مهاجران ایرانی که ارانی را نیز در بر می‌گرفت، بحث می‌کند و برخی از نوشته‌های بعدی او را در دنیا مرور می‌کند، اما او در مورد نوشته‌های اساسی‌تر ارانی که در آن‌ها او اندیشه‌ی ناسیونالیستی در میان برلینی‌ها را نقد می‌کند، تحقیق نمی‌کند.

هم انصاری و هم متین عسگری تمایل دارند که مدرنیته‌ی ایران را به عنوان یک پروژه‌ی شکست خورده روایت کنند، شاید این امر در نتیجه ناامیدی آن‌ها از استقرار جمهوری اسلامی است. آن‌ها به دنبال ارائه‌ی یک توضیح «منطقی» از این واقعیت ناخواسته هستند. با این حال، جست‌وجوی گذشته‌نگر برای یافتن ریشه‌های اقتدارگرایی مدرن، پیچیدگی مدرنیته و ناسیونالیسم ایرانی و هم‌چنین کل اپیزودهای تاریخی مانند دوران بین دو جنگ را در نظر پنهان می‌کند. این خوانش حال‌گرایی از تاریخ ایران ممکن است فقدان هرگونه

مطالعه‌ی جدی در مورد تحول بعدی ارانی و توجه نامتناسبی که به نوشته‌های او به عنوان دانشجوی کالج در برلین شده است را توضیح دهد.

عباس امانت در مرور اجمالی اخیر خود از تاریخ معاصر ایران، وسوسه‌ی تمرکز بر نوشته‌های اولیه و شوونیستی ارانی را پذیرفته است. (۶۷) امانت ارانی را با پیش‌زمینه‌ی تعهد فرضی او به برتری آریایی به خوانندگان معرفی می‌کند:

کارنامه‌ی تقی ارانی (۱۹۴۰-۱۹۰۳)، پیشرو حزب توده، و تبدیل تدریجی او از ناسیونالیسم به مارکسیسم، نمونه‌ای از این موارد است. او که محصول محیط پسامشروطه بود، کار خود را به عنوان یک ناسیونالیست سرسخت آغاز کرد (همان‌طور که نام خانوادگی ارانی به معنای «آریایی» و هم‌چنین «فردی از آران»، نام باستانی آذربایجان است). تحصیلات بعدی او به عنوان دانشجوی بورسیه‌ی دولتی در برلین در سال‌های پر فراز و نشیب جمهوری وایمار، به تدریج او را به یک سوسیالیست، با گرایش به ماتریالیسم دیالکتیک و نظریه‌ی علمی نسبیّت تبدیل کرد. (۶۸)

با این حال ارانی نام خانوادگی خود را اختراع نکرد، پدرش آن را پذیرفت. یونس جلالی که زندگینامه‌ی ارانی را بسیار گسترده مطالعه کرده است، ریشه‌ی نام خانوادگی ارانی را تأیید می‌کند:

این نام توسط پدرش انتخاب شد، بنابراین انتخاب یا پذیرش او در آینده نبود. هم‌چنین ربطی به آریایی ندارد، بلکه ربطی به اران که اکنون بخشی از جمهوری آذربایجان است دارد. نخستین اشاره به آن به قطران تبریزی باز می‌گردد که اشعاری مجلل در ستایش حاکمان اران (قرن یازدهم میلادی) دارد. بنابراین این نام صرفاً به نسب خانوادگی شمال ارس، سپس گره باغ و سپس تبریز اشاره دارد. (۶۹)

البته امانت به درستی اشاره می‌کند که یک فضای شدید ناسیونالیستی دوران پسامشروطه را فرا گرفته است. و هم‌چنین درست است که ناسیونالیسم ارانی در سال‌های اولیه اقامت در برلین، قبل از گرایش به سمت مارکسیسم، تحت تأثیر تفکر نژادپرستانه بوده است. با این حال، باید تأکید کرد که معاشقه‌ی ارانی با ناسیونالیسم قومی، مرحله‌ای زودگذر در اوایل زندگی او بوده است. معدود نوشته‌هایی که نشان‌دهنده‌ی ناسیونالیسم قومی ارانی است که در اوایل دهه‌ی بیست نوشته شده است، و با این حال مورخان بر اساس نخستین

مواضع ارانی دست به قضاوت می‌زنند در حالی که خود او بعدتر به انتقاد از آنها می‌پردازد.

ارانی در اوت ۱۹۲۲ در نوزده سالگی وارد برلین شد. او در سال ۱۹۲۴ در دو مقاله از تحمیل زبان فارسی در سراسر ایران حمایت کرد: «زبان فارسی» و «آذربایجان: یک مسئله حیاتی و مماتی برای ایران». تنها یک سال بعد، در پاییز ۱۹۲۵، ارانی به تشکیل یک گروه مارکسیستی در برلین به نام حزب جمهوری انقلابی ایران (RRPP) کمک کرد و پس از آن دیگر هیچ نوشته‌ای در حمایت از ناسیونالیسم قومی نزد ارانی یافت نمی‌شود. آنچه پس از این دوره می‌یابیم، نكوهش ناسیونالیسم نژادی زمان اوست. (۷۰)

زمانی که محققان از وسوسه‌ی تمرکز بر ایده‌های رایجی که توسط افراد شناخته شده بیان می‌شود اجتناب می‌کنند، تاریخ روشنفکری همیشه جالب‌تر و بسیار آشکارتر است. مطالعه‌ی ایده‌ها و افراد کمتر شناخته شده نه تنها جذاب‌تر است، بلکه برای رفع سکوت‌های تحلیلی، مانند سکوتی که تاریخ روشنفکری دوران بین دو جنگ را پوشش می‌دهد، ضروری است. با این روحیه است که این پژوهش به مرور زندگی و اندیشه‌ی ارانی می‌پردازد.

حتی در درون محافل ایرانی، ارانی بیش از هر چیز به عنوان یک شخصیت سیاسی شناخته می‌شود و بیشتر نوشته‌های فلسفی و جامعه‌شناختی او به‌طور جدی مورد مطالعه و خواندن قرار نمی‌گیرند. اما در سال‌های اخیر آثار متعددی درباره ارانی به زبان فارسی منتشر شده است. (۷۱) یکی از آثار مهم به زبان انگلیسی، زندگینامه‌ی یونس جلالی از ارانی با عنوان «تقی ارانی، علامه‌ای بین دو جنگ در برلین» است. (۷۲) جلالی اطلاعات زیادی درباره‌ی بیوگرافی ارانی ارائه می‌دهد. با این حال، سبک داستان‌سرایی او تشخیص تحلیل از توصیف و واقعیت را از حدس و گمان دشوار می‌کند. در حالی که این آثار جدید، گسترش خوشایندی برای مطالعه‌ی میراث سیاسی و فکری ارانی هستند، اثر حاضر در پی آن است که مرزهای این پیشرفت را بیشتر پیش ببرد.

در حالی که آثار فوق راه‌های تحقیق جدیدی را برای محققان در آینده می‌گوشایند، اما آن‌ها در یک خلاء، مشترک هستند، که این مطالعه امیدوار است آن را پر کند: اهمیت دوران بین دو جنگ برای درک تاریخ ناسیونالیسم ایرانی. ما در این سال‌ها انبوهی از امکانات فکری و تخیلات بدیل از یک دولت-ملت مدرن ایرانی را می‌بینیم. زمانی که اهمیت دوران بین دو جنگ را درک کردیم، می‌توانیم مفهوم مشارکت ارانی در بحث‌های مربوط به ایده‌ی ایران را بهتر دریابیم.

بازیگران بی صدایی در مناظره‌های بین دو جنگ درباره‌ی آینده‌ی ملت ایران شرکت کردند: ناب‌گرایان فارسی زبان، ضدمدرنیست‌های مذهبی و دیگران دیدگاه‌های جهان‌وطنی، جمهوری خواهانه و مدنی ایران مدرن را به نمایش گذاشتند. خاستگاه جریان ضدروشنگری که در سیاست‌های اسلام‌گرایانه‌ی دهه‌های بعدی شکل گرفت، به‌طور مشخص در این سال‌ها قابل ردیابی است. عدم مطالعه‌ی جدی بحث‌های بین دو جنگ که این ایده‌های متنوع را در خود پرورش می‌داد، خطر کاهش پویایی دوران را به یک جریان واحد داد: «ناسیونالیسم اقتدارگرا». این کتاب با بررسی دقیق انتقادی‌ترین نوشته‌های ارانی، از این قرارداد تقلیل‌دهنده فراتر می‌رود و در این فرآیند چشم‌اندازی جدید و مترقی را کشف می‌کند که از آن می‌توان تاریخ روشنفکری مدرن ایران را نوشت.

ایران و اسطوره آریایی

دهه‌ها پس از تغییر نام در سال ۱۹۳۵ و در پی انقلاب ۱۹۷۹، دیدگاه ناسیونالیستی جدیدی ظهور کرد که زیربنای ایدئولوژیک تغییر اولیه را زیر سوال برد و پیشنهاد «نام‌گذاری» ایران به نام «پرشیا» را مطرح کرد. مرحوم احسان یارشاطر، محقق برجسته‌ی ایرانی، با مقاله‌ای در

سال ۱۹۸۹ در *ایران‌شناسی* رهبری این مسئولیت را بر عهده داشت. او در آنجا این موضع را مطرح کرد که در میان برخی از هواداران شاه فقید محبوبیت داشت که ایرانیان باید «پرشیا» را به عنوان نام شناخته شده‌ی ملت در سطح جهانی احیا کنند. او ادعا کرد که تغییر نام در سال ۱۹۳۵ یک اشتباه تاریخی بوده است: «در سال ۱۹۳۵ دولت ایران از کشورهایی که با آن‌ها روابط دیپلماتیک داشت درخواست کرد که پرشیا را «ایران» بنامند؛ که نام کشور به زبان فارسی است. این خطای فاحشی بود که مبتنی بر حس نادرست ناسیونالیستی بود.» (۷۳) با این حال یارشاطر این موضوع را نادیده می‌گیرد که واژه‌ی «ایران» نه تنها برای مدت‌ها توسط فارسی‌زبانان برای اشاره به این منطقه مورد استفاده قرار می‌گرفت، بلکه توسط آذری‌ها، کردها و عرب‌هایی که قرن‌ها در این کشور و همچنین همسایگان غرب و جنوب آسیا ایران اقامت داشتند، استفاده می‌کردند.

انتخاب «ایران» یک اقدام سیاسی و حاکی از بازسازی در خور توجه آن به عنوان یک ملت مدرن و دموکراتیک بود. با این حال یارشاطر از انتخاب و نامیدن «ایران» به عنوان «واژه‌ای بی‌ثبات و عاری از تداعی» که ممکن است به آسانی در «آفریقا» و در «آسیای جنوب شرقی» وجود داشته باشد، ابراز تاسف کرد. یارشاطر به جای آن از واژه «پرشیا» دفاع کرد، که به ادعای او، به‌طور جهانی «با تعدادی از

مفاهیم خوشایند مرتبط بود.» اصطلاح «تاکید بر میراث فرهنگی کشور» که برای یارشاطر این میراث در مصنوعات مانند فرش‌های ایرانی، مینیاتورهای ایرانی و باغ‌های ایرانی تقطیر می‌شد، هنر متعالی یک تمدن مشهور را فرا می‌گرفت. یارشاطر با بیان اینکه انگیزه‌ی تغییر نام به «ایران» از بدنه‌ی دیپلماسی ایران که نسبت به رژیم آلمان نازی که در آن زمان به قدرت رسیده بود، هم‌سویی داشت، نشأت گرفته است، تز برتری نژادی را تداوم بخشید: «گفته می‌شود پیشنهاد این تغییر از سوی سفیر ایران در آلمان که تحت تأثیر نازی‌ها قرار داشت، بوده است. در آن زمان آلمان در چنگال تب نژادی بود و روابط خوبی با ملت‌هایی که خون «آریایی» داشتند برقرار می‌کرد.» (۷۴)

در حالی که یارشاطر بر انگیزه‌های نژادپرستانه به عنوان تفکر و سیاست رسمی داخلی ایران تأکید می‌کرد، دیگر ناسیونالیست‌های ایرانی معتقد بودند که آلمانی‌ها، و به ویژه آن دسته از آلمانی‌هایی که ایرانی‌ها را آریایی می‌دانستند، احتمالاً تغییر نام ایران در سال ۱۹۳۵ را تشویق کرده‌اند. اما حقایق ماجرا حکایت از داستان دیگری دارد. با بررسی خاستگاه، تحول و سیاسی شدن واژه‌ی «آریایی» در اروپای مدرن، با رشد متناظر آن از نظر اهمیت در جاهای دیگر، درمیابیم که ایرانیان به‌طور منفعلانه از نفوذ اروپا و به ویژه آلمان برخوردار نبودند.

مطمئناً، مفهوم نژاد آریایی افسانه‌ای است که توسط ایدئولوژی سیاسی که برای مشروعیت بخشیدن به نژادپرستی بیولوژیکی پدیدار شد، آلوده و تحت تاثیر قرار گرفت. در سطح آکادمیک، مفهوم نژاد آریایی در داستان شرق‌شناسی عجین شده است. با این وجود، خیلی قبل‌تر از بدترین دستکاری‌های این الگوی نژادی، برخی از ایرانیان اسطوره‌ی آریایی را پذیرفتند و اقتباس کردند تا شکوه سابق ایران را در پی تبار تمدنی‌اش تأیید کنند.

دیوید متادل مستند کرده است که چگونه در اواخر قرن نوزدهم، «از هند تا افغانستان و تا ایران، مفهوم «نژاد برتر آریایی» مطرح شد، تحولی که بخشی از داستان گسترده‌تر جهانی شدن ایدئولوژی‌های مدرن بود؛ مانند ناسیونالیسم و تفکر نژادی.» (۷۵) در ایران، اسطوره‌ی آریایی از طریق گفتمان روشنفکری در دوران قاجار شروع به نفوذ در جامعه کرد. برای برخی از روشنفکران، آریایی‌گرایی شکوه و جلال ایران پیش از اسلام را که از نفوذ اعراب در امان مانده بود، به دست آورد، که می‌توانست به راحتی عقب‌ماندگی فرضی ایران را نسبت به قدرت‌های استعماری مسلط توضیح دهد. این مفاهیم در دهه‌ی ۱۹۳۰ شکوفا شد و حتی به نخستین کتاب‌های درسی مدارس که توسط دولت پهلوی سفارش داده شده بود راه یافت و به اوج خود رسید؛ و بر همین اساس داستان از این قرار شد که در دستور رضاشاه در سال

۱۹۳۵ کشور باید در روابط و مکاتبات بین‌المللی خود، «ایران» نامیده شود. در دوران حکومت رضاشاه، اعضای منتخب نخبگان ایرانی در واقع مایل بودند از اقتدارگرایی آلمانی، ایتالیایی و ترکی بیاموزند، و برخی ممکن است حتی پاکسازی فرهنگی ایرانی را به عنوان یک مؤلفه‌ی ضروری تجدید و بازآرایی ملی تأیید و مورد تأکید قرار داده باشند.

با این حال، این باور «متعارف» مبنی بر اینکه آلمان نازی از شهرت برجسته‌ای در ایران برخوردار بود و روابط قوی با حکومت پهلوی داشت، خیلی درست و دقیق نیست. (۷۶) آلمان نازی و ایران بارها در دو طرف روابط بین‌الملل قرار گرفتند و بسیاری از مقامات بلندپایه‌ی ایرانی طرفدار انگلیس بودند. اسناد دیپلماتیک موجود در آرشیو ملی ایران در تهران حاکی از آن است که آلمان در بهترین حالت نقش فرعی و ثانویه در روند تغییر نام داشته است. در یادداشتی از سوی وزارت امور خارجه خطاب به تمامی سفارتخانه‌های ایران در خارج از کشور، همان‌طور که نفیسی در مقاله‌ی خود در روزنامه‌ی اطلاعات یادآور شده است، تأکید شده بود که پارس به عنوان یک استان، مترادف با تمام ایران نیست. در ادامه آمده است که بیگانگان کلمه «پرشیا» را با تعصبات، فقر، جهل، هرج و مرج و ضعف حاکمیت مرتبط می‌دانند. «ملاحظات نژادی» تنها در انتهای سند خلاصه می‌شد،

و شامل این ادعا بود که ایران «منشأ نژادی آریایی‌ها» را دارد- نکته‌ای که ارزش تأکید دارد، به ویژه از آنجایی که «سر و صدای زیادی» در «کشورهای بزرگ درباره نژاد آریایی به راه افتاده بود.» (۷۷)

با این حال می‌دانیم که آلمانی‌ها چیزی بیش از تفکر سفیر ایران را تحت تأثیر قرار داده بودند و خود رضاشاه نیز به آلمان نگاه مثبتی داشته است. نظر یارشاطر در عین حال که این امر را تأیید می‌کند، غیرتاریخی و ایستا به نظر می‌رسد: «پذیرش نام «ایران» بدون شک اعتبار فرهنگی کشور را تضعیف کرد و ضربه‌ی سختی به منافع بلندمدت آن وارد کرد. برای افراد تحصیل کرده در همه جا، نام «پرشیا» با مفاهیم خوشایندی همراه است که در اصل بر میراث فرهنگی کشور تأکید دارد.» (۷۸) منطق یارشاطر نمی‌تواند بین نام یک ملت مستقل و نهادهای مختلف فرهنگی و ایده‌های منتسب به آن تمایز قائل شود. این واقعیت که ما از باغ‌ها، معماری‌ها، ساختمان‌ها یا جای «انگلیسی» صحبت می‌کنیم با این ایده که این کشور را «بریتانیا» می‌نامیم، مغایرت ندارد. نام‌گذاری کشور بریتانیا یک انتخاب سیاسی است، تلاشی برای در بر گرفتن تنوعی از فرهنگ‌ها، سنت‌ها، گویش‌ها و زبان‌ها تحت یک نام ملی مشترک. اصل (اگر نه واقعیت) برابری در تعلق، با انتخاب «بریتانیا» به عنوان نام ملت استوار است.

نگرانی‌های مشابه، هر چند از نظر ایدئولوژیک مغشوش باشند، پروژه‌ی تغییر نام کشور به ایران را پیش برد.

مهم‌تر از آن، یارشاطر در رد این تصور که ایرانیان باید طوری رفتار کنند که تأثیرات مثبتی را در میان مردم غرب ایجاد کنند، ناکام ماند. حتی اگر صحت این مفهوم را بپذیریم، تصویر اروپایی «پرشیا» آن‌طور که توصیف شده بود، درست نیست. کافی است نگاهی به مطالعات اروپاییان درباره‌ی ایران در قرن نوزدهم یا اوایل قرن بیستم بیندازیم تا ببینیم که ایران دستش از انجمن‌های فرهنگی خود کوتاه شده بود تا به نماد افول ملی تبدیل شود. یارشاطر این نکته را پذیرفت و نوشت: «درست است که «پارسی» جنگ‌های ایران با یونان را نیز به ذهن غربی می‌آورد، و خانه‌ی یک سلطنت مطلقه است که اغلب با دموکراسی یونان در تضاد است؛ اما حتی در این صورت، «پرشیا» تصویر یک کشور ضعیف یا عقب‌مانده را تداعی نمی‌کند، بلکه تصویر یک امپراتوری قوی و قدرتمند را نشان می‌دهد.» (۷۹)

یارشاطر که به تصویری از ایران به عنوان یک کشور/ملت قدرتمند و بکر چسبیده بود، از توضیح شرایط تاریخی پشت تغییر نام غافل شده بود. این تغییر یک اشتباه ایدئولوژیک نبود، بلکه نخستین گام دولت پهلوی برای آغاز به کار ناسیونالیسم اقتدارگرا بود، که جریان مهم بحث‌های روشنفکری دوره‌ی بین دو جنگ ایران را تعریف کرده بود،

سرکوب کرد. تغییر نام این کشور مظهر این بزنگاه بحرانی است: پایان دوران بحث و گفت‌وگوهای پر جنب و جوش و دامنه‌دار درباره‌ی شخصیت و سرشت ایران مدرن. دولت ایران در زمان رضاشاه، کثرت‌گرایی فرهنگی و بحث ملی در مورد ناسیونالیسم ایرانی را در دوره‌ای که به عنوان نخستین دوره‌ی حکومت پهلوی اول تلقی می‌شود، تحمل کرده بود و یا حتی به نظر می‌رسید تشویق می‌کرد. اما نرزش دولت در قبال آن بحث مدنی تا سال ۱۹۳۴ به پایان رسید. طرح تغییر نام کشور تلاشی بود برای اعلام ظهور ایران مدرن در صحنه‌ی جهانی به عنوان دولتی که با اراده‌ی حاکم خود اداره می‌شود.

اندیشه‌ی ارانی در زمینه‌ی معاصر

این کتاب تلاش می‌کند تا دانش ما را در مورد آستانه‌ی بحرانی که دوره‌ی بین دو جنگ را تعریف می‌کند، گسترش دهد. انجام این کار به ما امکان می‌دهد تا از فهم تک بُعدی ناسیونالیسم ایرانی بر اساس خوانش‌های انتخابی روشنفکران مقیم برلین اجتناب کنیم، گرایشی که در اکثر استدلال‌ها برای تمایل ایران به «ناسیونالیسم اقتدارگرا» مشترک هستند. مطالعه‌ی جدی نوشته‌های ارانی درباره‌ی زبان فارسی و نقدهای او بر روایت‌های ناسیونالیستی رقیب، استدلال متقابل

قانع‌کننده‌ای در برابر تز «ناسیونالیست اقتدارگرا» ارائه می‌کند. فصول بعدی، تخیل رادیکال ارانی از «ایده‌ی ایران» را مستند می‌کند. در تلاشی تبارشناسانه، ارانی تاریخ ایران را بازنگری کرد و در طول مسیر، منابع فرهنگی را «کشف» کرد که می‌توانست ملت را متحد کند؛ زیرا با چالش‌های ناشی از یک نظام جهانی مدرن‌شده اما دوطرفه مواجه می‌شد. ناسیونالیسم ارانی بر اهمیت حفظ فهم دیالکتیکی از گذشته و در عین حال سرمایه‌گذاری بر روی زبان فارسی به عنوان چسبی -به اندازه کافی- قوی برای انسجام فرهنگی ملت اصرار و تاکید داشت. از نظر ارانی، ناسیونالیسم مدنی ایرانی مستلزم روایتی متحدکننده بود که در واقع برابر با وظیفه و مسئولیت فراتر رفتن از ناسیونالیسم قومی یا نژادی بود.

این مطالعه ریشه در تنوع تخیلات ملی برای ایران مدرن در این دوره دارد که شاید از نظر فکری بارورتر از دوره‌ی مهم مشروطه سیاسی باشد. برون داد فکری نسبتاً نادیده گرفته شده در این زمان، فرصتی برای فهم این موضوع است که چگونه روشنفکران عرصه‌ی عمومی که هیچ ارتباطی با دولت پهلوی یا تعهدات ایدئولوژیک همراه آن نداشتند، ایده‌ی ایران را درک می‌کنند. ناسیونالیسم‌های ایرانی، اعم از محافظه‌کار و رادیکال، پیدایش فکری خود را در مواجهه‌ی تکوینی این متفکران با رادیکالیسم وایمار برلین داشتند و در اوایل دهه‌ی

۱۹۳۰ در ایران به صورت‌بندی کامل خود رسیدند. فاصله‌ی برلین به ما این امکان را می‌دهد که به روند معاصر ارزیابی جایگاه ایران در جهان نگاه کنیم. این کشف به ما اجازه می‌دهد تا تفاسیر مرسوم قدیمی‌تری را که خلاقیت و اهمیت اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰ را نادیده گرفته‌اند، کنار بگذاریم.

در مقابل این پس‌زمینه است که به نوآوری تقی ارانی، که دنیا، نخستین مجله‌ی مارکسیستی ایران را تأسیس کرد، پی می‌بریم. این کتاب ارانی را به عنوان پیشگام «ناسیونالیسم مدنی» در ایران مدرن معرفی می‌کند. ترسیم سیمای ارتدکس ارانی به عنوان یک ماتریالیست مارکسیست انعطاف‌ناپذیر، در بهترین حالت یک برخورد سطحی است؛ زیرا بر اساس مطالعات ناقص معمول از افکار و نوشته‌های او شکل گرفته است. در مقابل این برداشت مداوم و تکرارشونده اما در عین حال گمراه‌کننده از ارانی، پژوهش حاضر به سراغ بدیع‌ترین آثار او در زمینه‌ی زبان و فرهنگ می‌رود و آن‌ها را به نمایش می‌گذارد. این پژوهش استدلال می‌کند که ارانی به‌طور هدفمند یک تخیل اجتماعی فراملی و خودآگاه مدرن را در پاسخ به چالش‌های معاصر مفصل‌بندی کرد تا ایران را در مسیری متمایل به تغییرات سیاسی دموکراتیک و سازگاری فرهنگی تشویق کند. علیرغم گسست از جریان اصلی ناسیونالیستی، ارانی در فضای فکری گسترده‌تر خاورمیانه به ایده‌های

خود رسید که مدرنیسم اقتدارگرای کمالیستی را الگوی غالب ضداستعماری قرار داد، در حالی که او از کشورهایی مانند روسیه شوروی و ژاپن پس از میجی درس‌های سیاسی فرا گرفت. ارانی هم‌چنین به شدت از خطرات سیاسی ضد مدرنیسم آگاه بود، که در اندیشه‌ی شخصیت‌هایی مانند هانری برگسون ظهور پیدا کرده بود، اما در میان گروه‌هایی که در مدرنیزاسیون، تهدیدی برای اعمال سلطه‌ی اجتماعی خود یافته بودند، به‌طور مساوی گسترش و بسط پیدا کرده بود.

ارانی سنت سوسیالیستی دموکراتیک را با توجه به نیازها و واقعیت مادی ایران به شیوه‌ای پیشگامانه تفسیر کرد. نوشته‌های ارانی فرصتی را فراهم می‌کند تا در مبارزاتی که کشورهای سابقاً اشغال شده و مستعمره با آن روبه‌رو بوده‌اند، -در حالی که آینده‌ای را برای خود تصور می‌کردند- به یکباره رهایی یافته و روشنایی یابند. اگر ارانی با یک مخمصه سیاسی مواجه می‌شد، ایران هم‌زمان با بحران وجودی مواجه می‌شد. قدرت‌های امپراتوری بیشتر کشور را اشغال کرده بودند و برخی از کشورهای همسایه اعتبار ایران را به عنوان یک ملت زیر سوال برده بودند. با توجه به تهدیدات جهانی و منطقه‌ای برای ثبات ایران، فهم ارانی از جهان و ملت ایران نشانه‌ی بارز مبارزه ضداستعماری است. او به‌طور خودآگاه، اهانت و نفرت و انتقام را رد

می‌کرد و از آرمان برابری انسان‌ها علیرغم مخمسه‌ی استعماری دفاع کرد. از نظر او، ملت یک اجتماع جغرافیایی یکپارچه بود که باید تشخیص دهد که منافعش با سایر مللی که به دنبال تحقق بشریت جهانی هستند، هم‌خوانی دارد. ارانی مفاهیم «آموزش و پرورش»، «آزادی سیاسی» و «آزادی اجتماعی» را در یک تصور سه‌جانبه از پیشرفت به هم پیوند زد. بنابراین اندیشه او از سنت چندفرهنگی گسترده‌تری برخوردار است، از جمله اخلاق مصالحه، که ما آن را با مبارزات استقلال‌هند مرتبط می‌دانیم. ما امروزه چیزهای زیادی برای یادگیری از اندیشه‌ی ارانی داریم، زیرا جهان با آشفتگی‌های مکرر حاصل از سیستم‌های استخراجی مواجه است که میلیون‌ها نفر را بدون آزادی سیاسی و اقتصادی، و نه حتی بدون حداقل امید برای نفس کشیدن به حال خود رها کرده است.

۱. آسوشیتدپرس، در نیویورک تایمز، ۱ ژانویه ۱۹۳۵.
۲. با این حال، ۱۹۳۴-۱۹۳۵ را می توان به عنوان آغاز پسا خودکامگی به یاد آورد.
۳. آسوشیتدپرس، ۱ ژانویه ۱۹۳۵.
۴. آسوشیتدپرس، ۱ ژانویه ۱۹۳۵.
۵. نگاه کنید به

(FO 371/17890 [http://discovery.nationalarchives.gov.uk/details /r/C2775555]).

و

<https://blog.nationalarchives.gov.uk/persia-iran-via-inglistan/>.

۶. ابوالقاسم نجم مسئول برگزاری جشن صدمین سالگرد شاعر ملی ایران؛ فردوسی در سال ۱۹۳۴ در برلین بود. نجم پس از آن وزیر امور خارجه شد و در چند منصب ارشد دیگر در دولت پهلوی خدمت کرد. با این حال، هیچ مدرک روشن و مشخصی برای نزدیکی و همدردی او با ایدئولوژی نژادی نازی وجود ندارد.

۷. بخشنامه به کنسولگری ها و سفارتخانه های ایران در خارج از کشور، سند وزارت امور خارجه شماره: ۴۱۷۴۹، ۱۳۱۳/۱۰/۳، [۱۹۳۵]، تهران: سازمان اسناد ملی ایران.

(NAI), film 22-240, ۲۱/۶/۲۱۴, ۰۰۰۰۰۰۰۰ ۰۰. ۲۹۷۰۳۶۴۷۳.

۸. سعید نفیسی، تاریخ شهریاری شاهنشاه رضاشاه پهلوی (تاریخ سلطنت رضاشاه پهلوی) (تهران: مرکز بزرگداشت بنیاد سلطنت ایران، ۱۳۴۵).

۹. سعید نفیسی، «از این پس همه ما را به نام ایران می‌شناسند». روزنامه اطلاعات، ۱۰ دسامبر ۱۹۳۴.

۱۰. نفیسی، «از این پس همه ما را به نام ایران می‌شناسند».

۱۱. نفیسی، «از این پس همه ما را به نام ایران می‌شناسند».

۱۲. ارانی در شماره‌های اولیه دنیا مجموعه‌ای از مقالات را منتشر کرد که در آن‌ها عرفان یا عرفان ایرانی را نقد کرد و فلسفه‌ی هانری برگسون را به عنوان آخرین تجسم ضدعقل‌گرایی به چالش کشید و آن را هم از نظر اخلاقی و هم از نظر سیاسی ارتجاعی دانست.

۱۳. علی انصاری، سیاست ناسیونالیسم در ایران مدرن (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۲۰۱۶)، ۲۹۹.

۱۴. برخلاف فارسی که به معنای هویت نژادی یا قومی است.

۱۵. تقی ارانی، تغییر زبان فارسی، دنیا، ۱۰-۱۲، (ژوئن ۱۹۳۵): ۲۳.

۱۶. جواهر لعل نهرو، کشف هند (کلکته: چاپ سیگنت، ۱۹۴۶)، ۴۲۰.

۱۷. «ایده‌ی ایران» اشاره به این است که ملت چگونه به یاد آورده می‌شود، در حال حاضر ارزش‌گذاری می‌شود و در آینده چگونه به تصور در می‌آید. به این ترتیب، این فضایی برای تداوم مناقشات در مورد آنچه ملت بوده، هست و باید باشد است.

۱۸. مفهوم «اجتماع خیالی» در آثار کلیدی کورنلیوس کاستوریادیس، به ویژه نهاد خیالی جامعه توضیح داده شد. (کمبریج، مستر: انتشارات دانشگاه MIT، ۱۹۸۷)، و در تخیلات اجتماعی مدرن چارلز تیلور (دورهام، NC: انتشارات دانشگاه دوک، ۲۰۰۴). من به ویژه به استدلال محمد ارکون در مورد «تخیل ملی» علاقه‌مند هستم: «هر جامعه مشخص در هر زمان مشخصی، با ترکیب پیوسته و متقابل فعالیت عقل و تخیل ایجاد می‌شود. با این حال، تاریخ گذشته معمولاً به عنوان یک فرآیند عقلانی یا حداقل یک فرآیند عقلانی شده ارائه می‌شود که مشارکت تخیل را که امتیاز شاعران، هنرمندان و پیامبران است، منتفی می‌کند؛ تصاویر، تمثیل‌ها، نمادهایی را برای ابعاد زیبایی‌شناختی واقعیت‌های وجودی انسان ایجاد می‌کند، یا حقیقتی متعالی را فراتر از تبیین‌های عادی عقل نشان می‌دهد.» محمد ارکون، «فرهنگ اسلامی، مدرنیته، معماری» در آموزش معماری در جهان اسلام، چاپ. احمد اوین (سنگاپور: رسانه مفهومی، ۱۹۸۶)، ۲۰.

۱۹. ریچارد ولین، «ایده‌ی جهان‌وطنی: از کانت تا جنگ عراق و فراتر از آن»، اخلاق و سیاست جهانی ۳، شماره ۲ (۲۰۱۰): ۱۴۳-۵۳.

۲۰. ولین، «ایده‌ی جهان‌وطنی»، ۱۴۴.

۲۱. ولین، «ایده‌ی جهان‌وطنی»، ۱۴۷.

۲۲. ولین، «ایده‌ی جهان‌وطنی»، ۱۴۹.

۲۳. ولین، «ایده‌ی جهان‌وطنی»، ۱۵۲.

۲۴. بخشی از منطق در نظر گرفتن ۱۹۱۹-۱۹۳۵ به عنوان طول دوره‌ی بین دو جنگ، به ویژه در زمینه‌ی بحث‌های مربوط به ناسیونالیسم ایرانی؛ در واقع این

است که آغاز بسیاری از فعالیت‌های روشنفکری و سیاسی را می‌توان به سال ۱۹۱۹ تاریخ‌گذاری کرد. به عنوان مثال، انتشار مجله‌ی کاوه در سال ۱۹۱۹ در برلین آغاز شد. این فضای نسبتاً پر جنب و جوش و باز برای بحث و مناظره فکری در دوره‌ی دوم حکومت رضاشاه (۴۱-۱۹۳۴) از بین رفت. بسیاری از تاریخ‌دانان این دوره را دوره‌ی دانسته‌اند که در آن دیدگاه واحدی از ایران مدرن (ناسیونالیسم اقتدارگرا) توسط دولت ایجاد و اجرا شد.

۲۵. انصاری، سیاست ناسیونالیسم (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۲۰۱۶).

۲۶. انصاری، سیاست ناسیونالیسم، ۲۹۵.

۲۷. انصاری، سیاست ناسیونالیسم، ۲۹۵.

۲۸. انصاری، سیاست ناسیونالیسم، ۲۹۵.

۲۹. انصاری، سیاست ناسیونالیسم، ۲۹۵.

۳۰. انصاری، سیاست ناسیونالیسم، ۲۹۶.

۳۱. انصاری، سیاست ناسیونالیسم، ۲۹۷.

۳۲. انصاری، سیاست ناسیونالیسم، ۲۹۷.

۳۳. انصاری، سیاست ناسیونالیسم، ۲۹۷.

۳۴. انصاری، سیاست ناسیونالیسم، ۲۹۷.

۳۵. انصاری، سیاست ناسیونالیسم، ۲۹۷.

۳۶. انصاری، سیاست ناسیونالیسم، ۲۹۷.

۳۷. انصاری، سیاست ناسیونالیسم، ۷۶.
۳۸. انصاری، سیاست ناسیونالیسم، ۷۶.
۳۹. انصاری، سیاست ناسیونالیسم، ۷۹.
۴۰. افشین متین عسگری، هم شرقی و هم غربی: تاریخ روشنفکری مدرنیته‌ی ایرانی (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۲۰۱۸).
۴۱. متین عسگری، هم شرقی و هم غربی، ۱۰۸-۹.
۴۲. متین عسگری، هم شرقی و هم غربی، ۶۷.
۴۳. متین عسگری، هم شرقی و هم غربی، ۹۹.
۴۴. متین عسگری، هم شرقی و هم غربی، ۱۰۳-۴.
۴۵. متین عسگری، هم شرقی و هم غربی، ۱۰۸.
۴۶. متین عسگری، هم شرقی و هم غربی، ۶۰.
۴۷. متین عسگری، هم شرقی و هم غربی، ۶۸.
۴۸. متین عسگری، هم شرقی و هم غربی، ۴۹.
۴۹. متین عسگری، هم شرقی و هم غربی، ۵۷.
۵۰. متین عسگری، هم شرقی و هم غربی، ۷۳.
۵۱. متین عسگری، هم شرقی و هم غربی، ۷۸-۷۷.
۵۲. متین عسگری، هم شرقی و هم غربی، ۵۱.

۵۳. متین عسگری، هم شرقی و هم غربی، ۴۴.

۵۴. متین عسگری، هم شرقی و هم غربی، ۴۴.

۵۵. به عنوان یک تذکر، باید اضافه کنم که نقدهای کنونی «شرق‌شناسی» و «پوزیتیویسم» تا زمانی که تا حد افراطی اغراق نشوند، می‌توانند سازنده باشند. وقتی چنین است، این موضع اغلب یا در «بومی‌گرایی» (یا در مورد ایران گفتمان غرب‌زدگی) یا عرفان فرقه‌ای خاص قرار می‌گیرد.

۵۶. متین عسگری، هم شرقی و هم غربی، ۱۰۶.

۵۷. متین عسگری، هم شرقی و هم غربی، ۱۰۷.

۵۸. متین عسگری، هم شرقی و هم غربی، ۱۰۲.

۵۹. تقی ارانی، *عرفان و اصول مادی*، دنیا، شماره ۱ (ژانویه ۱۹۳۴)، ۳ (مارس ۱۹۳۴)، و ۴ (آوریل ۱۹۳۴).

۶۰. تقی ارانی، *تغییر در زبان فارسی*، چاپ دنیا. ۱۰-۱۲ (ژوئن ۱۹۳۵).

۶۱. ارنست ماخ (۱۸۳۸-۱۹۱۶) فیلسوف علوم اتریشی بود. فلسفه او بر حلقه‌ی وین تأثیر گذاشت. رویکرد ضدمتافیزیکی و معرفت‌شناسی ضدواقع‌گرایانه او (تجربه‌گرایی پوزیتیویستی) الهام بخش فلسفه‌ی تحلیلی و پراگماتیسم بود.

۶۲. آرشین ادیب مقدم، *ناسیونالیسم روانی: اندیشه‌ی جهانی، تخیلات ایرانی* (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۲۰۱۷)، ۶.

۶۳. ادیب مقدم، *ناسیونالیسم روانی*، ۷.

۶۴. ادیب مقدم، *ناسیونالیسم روانی*، ۱۹.

۶۵. ادیب مقدم، *ناسیونالیسم روانی*، ۳۸.

۶۶. ادیب مقدم، *ناسیونالیسم روانی*، ۵.

۶۷. عباس امانت، *ایران: تاریخ مدرن* (نیوهون، سی تی و لندن: انتشارات دانشگاه ییل، ۲۰۱۷)، ۵۱۰.

۶۸. امانت، *ایران: تاریخ مدرن*، ۵۱۰. امانت منبعی برای این ادعا خود ارائه نمی‌دهد که ارانی بعدتر در زندگی خود نامش را به دلیل ترجیح و نزدیکی‌اش به نژاد آریایی برگزید.

۶۹. مکاتبات نویسنده با یونس جلالی، ۲۳ ژوئن ۲۰۲۰.

۷۰. ارانی در سرمقاله‌ای به نقد گفتمان‌های ناسیونالیستی فارسی می‌پردازد: سرمقاله‌ی دنیا، شماره ۶ (ژوئیه ۱۹۳۴).

۷۱. حمید احمدی، *تاریخچه فرقه‌ی جمهوری انقلابی ایران و گروه ارانی* (تهران: نشر آتیه، ۱۹۹۰). حسین بروجردی، *ارانی فراتر از مارکس* (تهران: تازه‌ها، ۲۰۰۳). باقر مومنی، *دنیای ارانی* (تهران: پژمان، ۲۰۰۶)، خسرو شاکری، *ارانی در آئینه‌ی تاریخ* (تهران: اختران، ۲۰۰۸).

۷۲. یونس جلالی، *تقی ارانی، علامه‌ای بین دو جنگ در برلین: علوم بنیادی، روانشناسی، شرق‌شناسی و فلسفه‌ی سیاسی* (نیویورک: پالگریو مک میلان، ۲۰۱۹).

۷۳. احسان یارشاطر، «ارتباط»، ایران‌شناسی، ۲۲، ش. ۱ (۱۹۸۹): ۶۲-۶۵،
خصوصاً ۶۲.

۷۴. یارشاطر، «ارتباط».

۷۵. دیوید متادل، «ایران و اسطوره‌ی آریایی» در ادراکات ایران: تاریخ، اسطوره‌ها
و ناسیونالیسم از ایران قرون وسطی تا جمهوری اسلامی، ویرایش. علی انصاری
(لندن: I. B. Tauris، ۲۰۱۴)، ۱۳۰.

۷۶. متادل، ایران و اسطوره آریایی، ۱۳۳.

۷۷. متادل، ایران و اسطوره آریایی، ۱۳۳.

۷۸. یارشاطر، «ارتباط»، ۶۳.

۷۹. یارشاطر، «ارتباط»، ۶۳.