

پی‌جویی آینده در گذشته و بازنمایی امر نوستالژیک در ایران معاصر

علی‌اشرف نظری*

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

نوستالژی یا «حسرت گذشته» مفهومی محوری در مباحث هویتی و سیاسی معاصر است. فهم نوستالژی و ابعاد و زوایای آن در نظریه‌های روان‌شناختی-سیاسی، بیانگر وضعیت یأس و ازخودبیگانگی بنیادین و ازجاکنندگی زمانی-مکانی، پدیدار شدن نوعی حرمان و دلتنگی و اشتیاق فزاینده به گذشته و محور قرار دادن نگرشی «گذشته‌گرا» است. نمادینه و آیینی کردن میراث گذشتگان، مکاشفه در گذشته و اعقاب دور و دنیایی پالوده و خالی از تعارض، مصادره حال و آینده به نفع گذشته، تلاش برای بازیابی گذشته‌ای ازدست‌رفته، پی‌جویی آینده در گذشته‌ای آرمانی، اکتشاف گذشته‌ی طلایی ملت و آینده‌شناسی به معنای بازگشت به گذشته‌ای فراواقعی، از ویژگی‌های هویتی-سیاسی نوستالژی است.

* (نویسنده مسئول) دانشیار روانشناسی سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، (aashraf@ut.ac.ir)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۹/۷/۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۲

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال پانزدهم، شماره سوم، تابستان ۱۳۹۹، صص ۲۰۱-۲۳۶

دلیل ضرورت بحث درباره نوستالژی، این است که تفکر نوستالژیک در میان بخشی از ما ایرانیان به عنوان یک سازوکار دفاع روانی برای بیرون راندن مضمون‌های عاطفی ناخوشایند و به صورت وجه ناخودآگاهی برای کاهش تعارض و اضطراب ناشی از ازجاکنندگی زمانی و مکانی ریشه دوانیده است. محور اصلی مقاله حاضر تحلیل اندیشه نوستالژیک در ایران معاصر بر پایه چشم‌اندازی سیاسی است؛ از این رو، به بحث درباره چرایی پناه بردن به گذشته و ایده‌های نوستالژیک با تلاش برای بازگرداندن گذشته‌ای از دست رفته پرداخته می‌شود. پرسش اصلی این است که «ماهیت و کارکردهای نوستالژی چیست، و در ایران معاصر چگونه بازتولید شده است؟» فرضیه مقاله این است که نوستالژی بیش از هر چیز «متضمن نفی» و «انقلابی علیه الگوها و رویه‌های موجود» است که با توسل به آن تلاش می‌کنند با طفره‌روی از مشکلات موجود، به دامن گذشته بیاویزند و از طریق همدلی با میراث آن التیام یابند.

واژگان کلیدی: نوستالژی، هویت، گذشته، تاریخ، آینده

مقدمه

«نوستالژی^۱» یا آنچه «حسرت گذشته» خوانده می‌شود، یکی از اصلی‌ترین موضوع‌های مورد بحث در بین نظریه‌پردازان حوزه علوم سیاسی و روان‌شناسی سیاسی است. فهم نوستالژی و ابعاد و زوایای آن در نظریه‌های روان‌شناختی، فرهنگی و اجتماعی جایگاه مهمی را در ادبیات علمی و مناظره‌های فکری به خود اختصاص داده است. در یک دهه اخیر در کشور ما نیز شاهد ظهور ایده‌ها و ارزش‌های نوستالژیک، به صورت تلاش نظری و عملی برای «بازیابی گذشته از دست‌رفته» در فضای عمومی هستیم؛ به گونه‌ای که این مسئله دیگر بازتاب‌دهنده بحثی تنها آکادمیک نیست، بلکه منعکس‌کننده احساسات، زیبایی‌شناسی، ادراک و تصویری عمومیت‌یافته^۲ است و اندیشیدن درباره چرایی برآمدن، ماهیت، و کارکردهای آن، ضروری است.

درباره چرایی پناه بردن به گذشته و سربرآوردن ایده‌های نوستالژیک با تلاش برای بازیابی گذشته‌ای از دست‌رفته می‌توان گفت، زمانی که افراد احساس کنند که تغییرات رخ داده، علایق و سبک زندگی آن‌ها را به گونه‌ای عمیق دگرگون می‌کند، دچار ناامنی وجودی هستی‌شناختی می‌شوند. این احساس تنهایی و ناامنی وجودی خود را به صورت اضطراب در رویارویی با وضع موجود و جست‌وجوی امنیت و هویت از دست‌رفته در گذشته نشان می‌دهد. در این وضعیت، نوستالژی یک پاسخ طبیعی به تغییرات غیرقابل‌پذیرش و نابهنگام است؛ تلاشی برای جست‌وجوی زمان از دست‌رفته (پروست، ۱۳۹۸) و امید به بازیابی گذشته که اعتماد به نفس را افزایش

1. Nostalgia
2. Popularized

می دهد و در ما احساس تعلق ایجاد می کند. متأثر از چنین امری، در فرهنگ کمبریج، «نوستالژی، احساس سرخوشی و همچنین، اندوهی اندک درباره چیزهایی است که در گذشته روی داده است» (فرهنگ واژگان کمبریج^۱، ۲۰۲۰).

پژوهش های کلی راتلج^۲ و همکارانش نشان داد که نوستالژی، عملکردهای مهم روانشناختی دارد. حالت های منفی ای مانند غم، تنهایی، و بی معنایی باعث نوستالژی می شوند. رویارویی با نوستالژی، حالت های منفی را تعدیل می کند و به افراد کمک می کند تا اندوه و آشفتگی خود را تعدیل کنند. نوستالژی باعث افزایش روحیه مثبت، عزت نفس، احساس ارتباط اجتماعی، خوش بینی به آینده و درک معنای زندگی می شود. افزون بر این، نوستالژی باعث می شود که افراد به پرورش روابط معنی دار و اهداف مهم زندگی بپردازند. نوستالژی باعث می شود افراد در بزرگسالی، احساس جوانی و پرنرژی بودن داشته باشند و همچنین، ترس های وجودی خود در مورد مرگ را کاهش می دهد (راتلج، ۲۰۲۰)؛ بنابراین، حس نوستالژیک در افراد، نوعی احساس دوگانه ایجاد می کند: بدبینی نسبت به وضوح موجود و تحولات برآمده از آن از یک سو، و خوش بینی نسبت به گذشته و تلاش برای بازسازی لحظه های شاد و افتخارآمیز آن از سوی دیگر.

اشتیاق فزاینده به گذشته و محور قرار دادن نگرشی «گذشته گرا»، نمادینه و آیینی کردن میراث گذشتگان، مکاشفه در گذشته و پیشینیان دور و گرایش به دنیایی پالوده و خالی از تعارض، از ویژگی های وضعیت نوستالژیک هستند؛ احساس به هم ریختگی و این تصور که شاید چیزی در زندگی تان سر جایش نیست، و در کنار آن، نوعی نگاه آرمان گرایانه و امیدواری به آینده از طریق برون رفت از مشکلات موجود که موجب افزایش روحیه افراد می شود. در ادبیات موجود، نوستالژی بیانگر وضعیتی است که در آن انسان دچار از خود بیگانگی بنیادین و از جاکندگی زمانی می شود. در این وضعیت، نوعی حرمان و دلتنگی پدیدار می شود که به صورت مصادره حال و آینده به نفع گذشته آشکار می شود. از این منظر، فرد نوستالژیک، آینده را در گذشته پی جویی می کند و آینده شناسی برای او به معنای بازگشت به

1. Cambridge dictionary
2. Clay Routledge

گذشته‌ای است که به‌گونه‌ای فراواقعی و خالی از تعارض‌های جاری جلوه‌گر می‌شود.

روایت‌های نوستالژیک عمدتاً برای افراد، دوست‌داشتنی و معنابخش هستند و برای آن‌ها ماهیتی زیبایی‌شناختی و نشانه‌های حسی آشنا (مانند موسیقی، بو، یا رنگی خاص) دارند. از همه مهم‌تر، نوستالژی بیانگر نوعی احساسات اجتماعی و توانایی انسان در بازنمایی قدرت و به‌اشتراک گذاشتن بخشی از خاطرات نزدیک با دیگران است. اجتماعی بودن نوستالژی در ظرفیت آن برای ترویج ادراک دوستی و پشتیبانی اجتماعی، احساساتی مانند محافظت و عشق، پرهیز از وابستگی‌ها و کاهش اضطراب بازتاب می‌یابد؛ احساس صلاحیت بین‌فردی را پرورش می‌دهد و سبب بروز رفتارهای اجتماعی داوطلبانه و خیریه (به‌عنوان مثال، تعقیب اهداف بالاتر برای انجام این کار) و بهبود نگرش در مورد گروه‌های بیرونی و همچنین، گرایش بیشتر به تماس بین‌گروهی می‌شود؛ از این‌رو، نوستالژی، احساسی شایع است و تقریباً توسط همه اعضای جامعه -ورای سن و تجربه‌شان- و در همه فرهنگ‌ها تجربه می‌شود؛ برای مثال، پژوهشگران، پس از بازتحلیل^۱ پیمایش‌های ملی ایالات متحده در سال‌های ۱۹۶۸، ۱۹۷۴، ۱۹۷۶ و ۱۹۸۰ دریافته‌اند که بخش بسیار زیادی از مردم گفته‌اند که در گذشته روزهای بهتری داشته‌اند (سدیکیدز و دیگران^۲، ۲۰۱۵: ۵۳).

بنابراین، نوستالژی منبعی است که بخشی از کارکردهای آن، واکنشی به خودگسستگی^۳ و بخشی دیگر، عاملی برای خودپیوستگی^۴ است. خودگسستگی ناشی از رخداد‌های منفی زندگی است که سبب به‌هم‌ریختگی می‌شود و فرد میان گذشته و آینده، نوعی گسست می‌بیند. ممکن است فرد، شغل خود را از دست بدهد، احساس حقارت کند، یا حتی خودکشی کند. در مقابل، خودپیوستگی بیانگر نوعی پیوند میان گذشته و آینده و احساس روان‌شناختی خرسندی و شادکامی است (سدیکیدز و دیگران، ۲۰۱۵: ۵۲).

1. Reanalyzed
2. Sedikides et.al
3. Self-Discontinuity
4. Self-Continuity

در میان بخشی از ما ایرانیان نیز، تفکر نوستالژیک و نوعی پس زدن اکنون به عنوان یک سازوکار دفاعی وجود داشته و خواهد داشت. در این وضعیت، آنچه مهم است، درک این نکته است که چگونه بخش عمده افراد جامعه با پناه بردن به گذشته آرمانی که واقعاً آن گونه که القا می شود، وجود خارجی نداشته و نخواهد داشت - خود را التیام می بخشند. محور اصلی مقاله حاضر، تحلیل اندیشه نوستالژیک در ایران معاصر از چشم اندازی سیاسی است. پرسش اصلی این است که «ماهیت و کارکردهای نوستالژی چیست» و «در ایران معاصر چگونه بازتولید شده است؟» فرضیه مقاله این است که «بخشی از اعضای جامعه در رویارویی با تکانه های اضطراب زای وضع موجود، تلاش می کنند با طفره روی از مشکلات رخ داده به دامن گذشته بیاویزند و از طریق همدلی با میراث آن، تاحدودی التیام یابند. نوستالژی بیش از هر چیز «متضمن نفی» و «انقلابی علیه الگوها و رویه های موجود» است و آن گاه که رشته امور از تار عنکبوت سست تر می نماید، این امید در دل ها زنده می شود که بتواند بار دیگر، قوت حبل متین گیرد؛ از این رو، مخرج مشترک آن ها در واکنش به اکنون این است که به گونه ای سلیبی، تنها در یک چیز با هم همراهند: «اینکه چه نمی خواهیم». در چنین شرایطی، جریانات سیاسی، احزاب، و گروه های سیاسی، رونق خود را در برجسته کردن گذشته و پناه بردن به «کیش گذشته گرایی» می دانند.

۱. تبار مفهومی نوستالژی

نوستالژی، مفهوم جدیدی است که در سال ۱۶۸۸ توسط دانشجوی پزشکی سوئیس، یوهانس هوفر^۱ ارائه شد. "Nostalgia" از واژه یونانی "nóstos" (بازگشت به وطن) و "álgos" (درد، اشتیاق) مشتق شده است. البته پیش از اینکه این مفهوم توسط هوفر عمومیت یابد، "Nóstos" موضوع اصلی «اودیسه هومر^۲» است که در آن پس از جنگ تروا^۳، اودیستوس می کوشد تا نزد پنلوپه و تلماخوس و به زادگاه خود

1. Johannes Hofer
2. Homer's Odyssey
3. Trojan War

ایتاکا بازگردد. تقریباً حدود سه‌هزار سال پیش، هومر شعر حماسی خود را با عنوان «ادیسه»^۱ سرود و با آن یکی از گیراترین ادبیات نوستالژی را ارائه کرد. این شعر درباره ماجراهای ادیسه است که پس از بیرون آمدن پیروزمندانه از جنگ تروا، در تلاشی ده‌ساله برای بازگشت به میهن خود، جزیره ایتاکا^۲، و پیوستن دوباره به همسر وفادارش، پنه‌لوپه^۳، بود. واژه‌های یونانی برای بازگشت و رنج به‌ترتیب "nostos" و "algos" است و معنای تحت‌اللفظی نوستالژی، «رنج ناشی از آرزوی بازگشت به زادگاه» است. هوفر، نوستالژی را برای اشاره به غم دوری از وطن مزدوران سوئیس که در سرزمین‌های خارجی می‌جنگیدند، به‌کار گرفت. پزشکان نظامی، این غم دوری از وطن را که با عنوان «بدخلقی سوئیس»^۴ یا «بیماری سوئیس»^۵ نیز شناخته می‌شود، به آسیب دیدن گوش و مغز بر اثر تکانه‌های پیاپی ناشی از گریه نسبت می‌دهند. نشانه‌های شناخته‌شده شامل نوستالژی برای مناظر آلپ، غش، تب و حتی درد در اندام‌ها، و سرانجام مرگ‌ومیر بود. ژان ژاک روسو در «دایرةالمعارف موسیقی»^۶ ادعا می‌کند که مزدوران سوئیس از خواندن آهنگ‌های سوئسی منع شده بودند تا باعث تشدید نوستالژی آن‌ها نشوند (ویلدشات و دیگران^۷، ۲۰۰۶: ۹۷۵-۹۷۶).

برپایه ادعای نیچه، جای خاطره در ذهن است و تجسم مادی آن، سیاسی است. جنبه‌های فیزیولوژیک خاطره می‌تواند به‌راحتی با تجربه‌هایی مانند عصبانیت شدید، لذت، شجاعت، یا غم و اندوه گسترش یابد. در همه این موارد، «حافظه بدن»^۸ داریم که عمیق‌تر از روایت آگاهانه ما درباره گذشته است. نه تنها با کار نیچه،

1. The Odyssey
2. Ithaca
3. Penelope
4. Schweizerheimweh
5. Mal du Suisse
6. Dictionnaire de Musique
7. Wildschut
8. Body Memory

بلکه با برگسون^۱، پروست^۲ و پژوهش‌های معاصر در زمینه علوم اعصاب، روشن شد که خاطره تأثیرهای ویژه‌ای بر مغز دارد. نکته مهمی که می‌توان از این منابع متنوع برداشت کرد، این است که بدن تنها ظرفی برای ادراک یا جایگاهی برای پر کردن تجدیدخاطره‌ها^۳ نیست، بلکه در عوض واسطه‌ای بین اندیشه و جهان است؛ هر زمان که چیزی به خاطر بیاوریم، به جهان ما شکل می‌دهد و خود نیز با تأثیرپذیری از تجربه‌های ما، شکل می‌گیرد؛ بنابراین، حافظه بدن، امری پیشاسیاسی نیست و گاهی پیش از امور واقعی سیاست، مانند مناظره، گفت‌وگو، و تصمیم‌گیری سیاسی ظهور می‌کند. همان‌گونه که ویلیام کانولی استدلال می‌کند، درک حافظه به‌عنوان امری جایگیرشده به این معنا است که سیاست، ژرف و ناخودآگاه و بخشی از پیش‌داوری‌های دیرینه ما، واکنش‌های ضروری، و تصمیم‌های فوری است؛ بنابراین، یک «خاطره» بنابراین، «خاطره» صرفاً داستانی درباره گذشته نیست، بلکه در ما به شکلی زنده است که ما کاملاً کنترلی بر آنها را نداریم (فارار^۴، ۲۰۱۱: ۷۲۴). هوفر تصمیم گرفت تا در رساله دکترای خود به موضوع نوستالژی بپردازد. او نوستالژی را اصطلاحی می‌دانست که از دو کلمه یونانی "nostos" (بازگشت) و "algos" (رنج) تشکیل شده است. تصور می‌شد که نوستالژی، رنجی است که به مهاجران وارد می‌شود و سبب شوق آنها به بازگشت به خانه می‌شود. درحالی‌که هومر از آن برای برجسته کردن نوعی هیجان تلخ برای تاب‌آوری و تحریک کردن استفاده کرده است. هوفر از آن برای توصیف وضعیت عاطفی مزدوران جوان سوئسی بهره گرفت. نشانه‌های جسمی آنها به شوق دیدن مناظر کوهستانی وطن خود، اضطراب‌زا بودند: گریه، غش، درد معده، تب، تپش قلب، و فکر خودکشی. نوستالژی در طول قرون ۱۸ و ۱۹ به‌عنوان یک بیماری پزشکی یا عصب‌شناختی شناخته شد و این دیدگاه در طول قرون ۱۸ و ۱۹ پابرجا بود. در قرن بیستم نیز تغییر چندانی در درک این مسئله ایجاد نشد و به‌عنوان یک اختلال روانپزشکی با

1. Bergson
2. Proust
3. Recollections
4. Arrar

نشانه‌هایی همچون اضطراب، غم، بدبینی، از دست دادن اشتها، و بی‌خوابی شناخته شد. تا اواخر قرن بیستم، نوستالژی همچنان یک بیماری روانشناختی بود، اما با نگاهی شفقت‌آمیز به چهار گروه حاشیه‌ای محدود می‌شد: دریانوردان، سربازان، مهاجران، و دانشجویان سال‌اولی دانشگاه‌های شبانه‌روزی. در طول ۱۵ سال گذشته یافته‌های تجربی خوبی، برخلاف تصورات گذشته، شکل گرفته است که برپایه آن‌ها، نوستالژی دیگر یک بیماری پزشکی، روانپزشکی، یا اختلال یا بیماری روانی نیست، بلکه همان‌گونه که هومر تصور می‌کرد، دربردارنده منابع روانشناختی نیرومند و سازنده‌ای است. نوستالژی، سبب بروز نشانه‌های پزشکی، روان‌پریشی، و روان‌شناختی نمی‌شود؛ در عوض، برای مقابله با این نشانه‌ها و به‌عنوان گنجینه معنا عمل می‌کند (سدیکیدز و ویلدشات، ۲۰۱۸: ۴۸).

نوستالژی، رنج بردن ناشی از آرزوی ناکام بازگشت و در بیشتر موارد در زبان‌های یونانی، پرتغالی، و اسپانیایی، تنها به‌معنای غم ناشی از ناممکن بودن بازگشت به سرزمین خویش است (کوندرا، ۱۳۸۰: ۱۴). فرهنگ‌های لغتی مانند فرهنگ لغات انگلیسی «کالینز» و نسخه دهم «کامل و مشروح»^۱ نوستالژی را «آرزوی بازگشت شرایط، وقایع، و اوضاع گذشته» تعریف می‌کنند. فرهنگ لغت «مریام وبستر»^۲ آن را «لذت و غم و اندوه که با به‌یاد آوردن چیزی از گذشته و آرزوی اینکه بتوانید دوباره آن را تجربه کنید، تعریف می‌کند»؛ «آرزویی احساساتی برای دست یافتن به خوشبختی مکان یا زمان قبلی» (فرهنگ لغت رندم هاوس)^۳. این تعریف‌ها بر اشتیاق، تلخی، و مثبت بودن تأکید می‌کنند و ویژگی‌های محوری نوستالژی در آن‌ها عبارتند از: الف) علاقه، خوش‌بینی^۴، خاطره‌هایی از کودکی یا روابط نزدیک خود؛ ب) نشانه‌های نگهدارنده یا حسی و همچنین، احساسات مثبت و به میزان کمتری، احساسات منفی مانند اشتیاق و تمایل به بازگشت به گذشته (سدیکیدز و ویلدشات، ۲۰۱۸: ۴۸).

1. Complete & Unabridged
2. Merriam-Webster
3. Random House
4. Rose-Colored

۲. چارچوب نظری پژوهش

هویت به لحاظ عینی به معنای واقع بودن در زمان و مکانی خاص است. هرگونه تعیین هویتی به واسطه «موقعیت مندی»^۱ در افق‌هایی روی می‌دهد که بر دنیای اجتماعی خاص و موقعیت زمانی-مکانی مشخصی دلالت دارند. در این معنا، هویت و هویت‌یابی، متضمن تخصیص یافتن جایگاه خاصی از جهان به «پدیدار» است و هویت سیاسی به‌طور ویژه، فراورده «سبکی از زیست سیاسی» و «بودن در چارچوب قواعد خاص سیاسی» است (برگر و دیگران، ۱۳۷۵: ۱۸۱). در این چارچوب، هویت و هویت‌یابی «برساخته‌ای اجتماعی» است و هویت‌های انسانی پیوسته در حال ساخته و بازبینی شدن هستند و محیط‌های گوناگون اجتماعی، حاصل تعامل گونه‌ها و شکل‌های خاصی از قدرت به‌شمار می‌آیند (پائول تاید،^۲ ۲۰۰۳: ۸۰). نظریه‌های هویت همیشه درون حوزه نمادین و توجیه‌گری‌های نظری آن ساخته می‌شوند و با تغییر سرشت این توجیه‌ها تغییر می‌کنند (برگز و لوکمان، ۱۳۸۷: ۲۶). این فرایند که «بازنمایی جمعی»^۳ نامیده می‌شود، دربردارنده ایده‌هایی است که هویت جمعی را نمادین می‌کنند. از این دیدگاه، هویت، مفهومی هنجاری است که دنیای درونی شخص را با فضای جمعی گونه‌های فرهنگی و روابط اجتماعی ترکیب می‌کند. «هویت‌ها معانی کلیدی هستند که ذهنیت افراد را شکل می‌دهند و مردم به‌واسطه آن‌ها نسبت به رویدادها و تحولات محیط زندگی خود حساس می‌شوند» (تاجیک، ۱۳۸۳: ۱۲).

بنابراین، هویت‌ها وجوهی روایی دارند و ما می‌توانیم آن‌ها را روایت‌هایی به‌شمار آوریم که مردم درباره خود و به‌منظور استمرار و تداوم در موجودیت خویش می‌گویند. چنین روایت‌هایی بنیان حافظه جمعی و بیانگر وجوه عمومی تعامل با دیگران است. «هر جامعه، مجموعه‌ای هماهنگ از نمادها را می‌سازد، یعنی انگاره‌ای که جامعه، خود را از طریق آن بازتولید می‌کند و به‌ویژه جمع را به خودش می‌نمایاند، هویت‌ها و نقش‌ها را تقسیم می‌کند، و نیازهای جمعی و هدف‌هایی را

1. Situational
2. Paul Thide
3. Social Representation

که باید تحقق یابند، بیان می‌نماید» (انسار، ۱۳۸۱: ۴۲).

هویت سیاسی نیز الگوی پیچیده‌ای از امیال، خواست‌ها، هنجارها، شیوه تفکر، و رفتار است که در طول زمان و با ادغام افراد در شبکه متراکم اجتماع شکل گرفته‌اند و هویت‌های فردی و جمعی نیز در بستر همین روابط متنوع اجتماعی برساخته شده‌اند (پائول تاید، ۲۰۰۳: ۸۱). هویت سیاسی، برساخته‌ای اجتماعی و دارای نشانه‌ها، رمزگان، و کنش‌های نمادین است (پشو^۱، ۱۹۸۲: ۲۵-۱۸). از این منظر و براساس رویکردهای فرهنگی، هویت سیاسی، چشم‌اندازها و موقعیت‌هایی را فراهم می‌کند که افراد از طریق آن‌ها سخن می‌گویند و جامعه و زندگی روزمره را برپایه زبان، نشانه‌ها، تصورات، نمادها، و نظام‌های مدلولی آن سامان می‌بخشند. *ژاک دریدا*، «هویت را مفهومی کاملاً فرهنگی و زبان‌شناختی می‌داند که در موقعیت اجتماعی خاصی برساخته می‌شود» (هال^۲، ۱۹۹۱: ۹۱).

«سیاست هویت^۳» تلاش می‌کند تا از طریق برانگیختن تعهد و مشارکت سیاسی، زمینه تجهیز و مشارکت هویت‌های سیاسی را فراهم آورد. سیاست هویتی به سبب دست گذاشتن روی دلهره‌ها و دلواپسی‌های خاص افراد و گروه‌های اجتماعی، ابزار قدرتمندی برای مشروعیت بخشیدن به خویشتن افراد در برابر هویت‌های رقیب است؛ از این رو، تلاش می‌کند منافع خاص هویت‌های ساخته‌شده را از طریق هویت‌یابی آن‌ها در ارتباط با گروه‌ها و جوامع دیگر در نظر بگیرد. ریشه‌های ژرف‌تر سیاست هویتی را باید در نوعی پس‌زدن گفتمانی یا ترس و بیزاری از ناشناخته ماندن و تلاش برای بازجستن اصالت از طریق اسطوره «خود واقعی» پیدا کرد که ریشه در «جماعات ایدئولوژیکی» دارد (دان، ۱۳۸۵: ۴۰).

به تعبیر «زیگموند بامن^۴»، «یوتوپیا^۵» (آرمانشهری که با امید به آینده طراحی می‌شود) و «رتروتوپیا^۶» (بازگشت به گذشته به‌خاطر اضطراب و ناامیدی از حال

1. Pecheux
2. Hall
3. Identity Politic
4. Zygmunt Bauman
5. Utopia
6. Retrotopia

حاضر و پناه بردن به گذشته) بیانگر جابه‌جایی اعتماد و بی‌اعتمادی است: اعتماد از آینده به گذشته و بی‌اعتمادی در جهت عکس آن حرکت می‌کند. «آینده (که زمانی اسب برنده‌ای برای امید بستن بود) به‌گونه‌ای فزاینده خبر از مخاطرات ناگفتنی (و مرموز!) می‌دهد؛ بنابراین، امید، محروم و بی‌بهره از آینده، در گذشته‌ای که زمانی تحقیر و سرزنش شده و خانه خرافات و اشتباهات است، پناه می‌جوید. حالا که گزینه‌های قابل‌حصولی که زمان عرضه می‌دارد بی‌اعتبار شده‌اند و هریک کوله‌بار وحشت خود را به دوش می‌کشند، پدیده «خستگی تخیل»، یعنی ته‌کشیدن گزینه‌ها، ظاهر می‌شود. رترو توپیا هم درست مثل یوتوپیا راستین آینده، به سرزمینی بیگانه ارجاع دارد: سرزمینی ناشناخته، نادیده، ناآزموده و، روی هم رفته، تجربه‌نشده. دقیقاً به‌همین علت است که هرگاه دنبال بدیلی برای حال می‌گردیم، متناوباً رو به رترو توپیاها و یوتوپیاها می‌آوریم. به‌همین علت هردو رؤیاهایی گزینشی‌اند، و در هر دو مورد، رؤیاهایی گزینشی که سرب‌زیر و آماده‌به‌خدمت، پذیرای دستکاری‌اند. «ما هنوز به «پیشرفت» اعتقاد داریم، اما اکنون آن را همچون موهبت و نفرینی توأمان می‌بینیم که بخش نفرین‌شده آن پیوسته رشد می‌کند، درحالی‌که بخش موهبتی آن آب می‌رود. این را با نگرش متأخرترین نیاکانمان مقایسه کنید؛ آن‌ها هنوز باور داشتند که آینده امن‌ترین و امیدبخش‌ترین مکان برای امیدهاست. ولی ما به قرارداد ترس‌ها، اضطراب‌ها، و دلهره‌هایمان در آینده گرایش داریم: از رشد کمیابی شغل؛ از درآمدهای روبه‌کاهش و در نتیجه آن، زوال فرصت‌های زندگی خود و فرزندانمان؛ از شکنندگی روزافزون موقعیت‌های اجتماعی و موقتی بودن دستاوردهای زندگی‌مان؛ از گسترش شکاف توقف‌ناپذیر میان ابزار، منابع و مهارت‌هایی که در اختیارمان است و عظمت چالش‌های زندگی؛ از سریدن کنترل زندگی‌های از دست‌هایمان. انگار ما، و فردیت‌هایی که ما باشیم، در حال نزول به وضعیت سربازهایی در حاشیه یک بازی شطرنجیم که افرادی ناشناخته دارند آن را بازی می‌کنند» (باومن، ۱۳۹۷: ۶-۷).

سیاست هویت برای پاسداری از همبستگی و تحقق بخشیدن به خواسته‌های اخلاقی و سیاسی گروه یا جامعه، ناچار، به یکدست کردن و همگن‌سازی هویت روی می‌آورد. سیاست هویتی، به سبب تکیه بر استنباط‌های وحدت‌گرا، ثابت، و مبتنی بر

اصالت ذات، پیوند تنگاتنگی با الگوی مدرنیستی هویت دارد. «سیاست هویتی به راهبردی گفته می‌شود که افراد به‌موجب آن، خود را از طریق هم‌هویت شدن یا با عضویت در گروه‌ها یا رده‌هایی که سرچشمه احساس‌ها و تجربه‌های متمایز حاشیه‌نشینی و فرودستی به‌شمار می‌آیند، تعریف می‌کنند» (دان، ۱۳۸۵: ۳۶-۳۵). چنین راهبردی بر وجود ازپیش‌آشکار هویتی یگانه و منحصربه‌فرد مبتنی است که بیشتر از طریق نسبت دادن مجموعه‌ای از دیدگاه‌های بسیاری از مدافعانش، واجد هویتی تغییرناپذیر، مجزا، و دارای چارچوب‌های معین می‌شود. طرفداران این دیدگاه، ضمن نقد تقلیل‌گرایی، عام‌گرایی انتزاعی، و ذات‌گرایی، با طرح نوعی راهبرد چندوجهی، درصدد مشروعیت‌بخشی به هویت‌های سیاسی جدید برمی‌آیند. به‌بیان دیگر، سیاست هویتی با دست گذاشتن روی نگرانی‌ها و اضطراب‌های افراد و گروه‌های پردشده، ابزار قدرتمندی برای مشروعیت بخشیدن به خویشتن افراد در برابر گروه‌های فرهنگی پیش‌ازحد رقابتی، تدارک می‌بیند (دان، ۱۳۸۵: ۴۵)؛ درنتیجه، گفتمانی مطلوب به‌شمار می‌آید که بتواند برپایه استلزامات معنایی، اشتراک‌ها، و حساسیت‌های هویتی، زمینه‌های بروز کنش جمعی را برای دستیابی به اهداف موردنظر فراهم کند.

درواقع، سیاست معطوف به هویت تلاش می‌کند برپایه برساخته‌های هویت سیاسی و اجتماعی، از طریق تعهد و مشارکت سیاسی، زمینه تجهیز و مشارکت سیاسی را فراهم آورد؛ ازاین‌رو، سیاست هویت، منافع خاص هویت‌های ساخته‌شده را از طریق هویت‌یابی آن‌ها در ارتباط با گروه‌ها و جوامع دیگر موردتوجه قرار می‌دهد. این امر می‌تواند موجب پرورش و تقویت هویت سیاسی و همبستگی از طریق کنش سیاسی شود که زمینه‌های تقویت گرایش‌های ناسیونالیستی را در راستای ترسیم چشم‌اندازهای هویت سیاسی فراهم می‌کند (بست و کلنر^۱، ۱۹۹۷: ۲۱۴-۲۱۳). ظهور سیاست معطوف به هویت، نه‌تنها زمینه را برای طرح هویت‌های سیاسی در حوزه عمومی فراهم می‌کند، بلکه شکل جدیدی از بیان و مشارکت سیاسی و درنظر گرفتن علایق و منافع گروه‌های به‌حاشیه‌رانده‌شده است که از آن به «ناسیونالیسم مدنی^۲» تعبیر می‌شود. درواقع، این همان چیزی است که نانسی

1. Best, and Kellner
2. Civic Nationalism

فریزر^۱، «تصور سیاسی» می‌نامد (فریزر، ۱۹۹۷: ۱۸). نکته مهمی که درباره سیاست معطوف به هویت وجود دارد، این است که در این راهبرد هویتی، نوعی چرخش از مسائل سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی به سوی علایق و دغدغه‌های فرهنگی و همچنین، «هویت نوستالژیک» وجود دارد.

۳. کارکردهای نوستالژی

ایده‌های نوستالژیک بیشتر در زمانه‌ای رخ می‌نمایاند که روح نهادها و فرهنگ موجود، چنان دستخوش انسداد و رکود شده‌اند که دیگر شوقی بر نمی‌انگیزند و همه را به «تأمل در خود» و فراروی از اکنون خویشتن وامی‌دارند؛ تأملی که از دریچه آن بتوان ضمن آگاهی از موقعیت خویش، یک نظام و ساختار معنایی جدید برای عقب راندن ساختارهای ناامیدکننده و ناکارآمد ترسیم کرد؛ ساختن و پرداختن روایتی که از طریق آن زوایای بومی و عادت‌های فرهنگی ما چنان موردبازبینی قرار گیرند که به ترسیم و استقرار ایده‌ها، نهادها، و ویژگی‌های مدرن کمک کنند؛ از این رو، نوستالژی، بازتاب‌دهنده احساساتی در مورد گذشته و بیشتر در مورد دوره یا مکان خاصی، با تداعی معانی مثبت^۲ است؛ روزهای خوب قدیمی که گذشته است. نوستالژی، اندوه از دست دادن را با سرخوشی و دلگرمی‌ای که نیمه‌تمام مانده است و چیزی که هرگز نمی‌تواند وجود داشته باشد، در هم می‌آمیزد. در پایان رمان آندره برینک^۳ با عنوان «لحظه‌ای در باد»^۴، آدام می‌گوید: «چیزی که در وجود ما اتفاق افتاده است را کسی نمی‌تواند از ما بگیرد، حتی خود ما» (بیورتن^۵، ۲۰۲۰).

نوستالژی به معنای واقعی کلمه، یک اشتیاق دردناک (یعنی جسمی از جمله از دست دادن اشتها تا ایست قلبی) برای خانه یا زادگاه است. برپایه گفته‌ها، نخستین بار یوهانس هوفر در سال ۱۶۸۸ نوستالژی را به عنوان یک بیماری توصیف کرد: «نوعی از مالیخولیا ناشی از دوری طولانی مدت از خانه یا کشور. احساس

1. Nancy Fraser
2. Positive Associations
3. André Brink
4. An Instant in the Wind
5. Burton

بدخلقی شدید^۱» (فارار^۲، ۲۰۱۱: ۷۲۷). شواهد زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد، تعریف اصلی هوفر — که بر وضعیت نوستالژی به‌عنوان یک مشکل جسمی و همچنین، یک بیماری روانی تأکید می‌کند — به واقعیت نزدیک‌تر و به‌لحاظ تعریف دقیق‌تر است. هنگامی که نوستالژی را تجربه می‌کنیم (تمایل به مکان و زمان خاصی)، این یک تجربه بدنی است که بیشتر با داده‌های حسی (بو یا طعم خاص) برانگیخته می‌شود و پیامدهای جسمی‌ای (افسردگی، بیماری) نیز دارد. نوستالژی به ما امکان می‌دهد «به مکانی که به یاد می‌آوریم، برگردیم و به آنجا منتقل شویم». جابه‌جایی ساعم از مهاجرت، تبعید، یا پناهندگی — پیوسته بر پیوند بین بدن، ذهن، و مکان تأکید می‌کند. در درک نوستالژی، زمان، مکان، و از دست دادن واقعیت‌های پدیدارشناختی وجود دارد و به‌راحتی می‌توان فهمید که چگونه ستایش‌کنندگان مکان‌های گذشته می‌توانند برای بخشی از مردم جذاب باشند (فارار، ۲۰۱۱: ۷۲۸).

چنان‌که گفته شد، امروزه دیگر نوستالژی به‌عنوان یک اختلال روانی در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه به‌عنوان یک احساس طبیعی، رایج، و حتی مثبت، وسیله‌ای برای گردش کردن در آن‌سوی محدودیت‌های ملال‌آور زمان و مکان است. دوره‌های نوستالژی، اغلب توسط افکار مربوط به گذشته برانگیخته می‌شوند و به‌صورت احساس تعلق به مکان‌ها و اشیاء خاص، احساس تنهایی، قطع ارتباط یا بی‌معنی بودن، و صداها، بوها، مزه‌ها، بافت‌ها و اوقات سال تکرار می‌شود. حتی نوستالژی می‌تواند «کمک‌کننده» باشد، زیرا می‌تواند کارکردهای معطوف به سازگاری داشته باشد. روزمرگی برای ما ملال‌آور و اغلب حتی پوچ است؛ بنابراین جای تعجب نیست که نوستالژی در زمان‌های نااطمینانی و زمان انتقال یا تغییر، برجسته‌تر می‌شود. براساس یک مطالعه، همچنین در روزهای سرد یا در اتاق‌های سرد، گرایش به نوستالژی شایع‌تر است و باعث می‌شود احساس گرما کنیم! نوستالژی می‌تواند زمینه، چشم‌انداز و جهت مورد نیاز خود را به ما ارائه دهد و به ما یادآوری کند و اطمینان دهد که زندگی ما (و زندگی دیگران) ریشه در روایتی دارد و یک‌بار دیگر لحظه‌ها و تجربه‌های معناداری خواهیم داشت (بیورتن، ۲۰۲۰).

1. Homesickness

2. Farrar,

درواقع، «انسان‌ها مستعد جست‌وجو و محافظت از معناداری هستند و این کار را تا حدودی از طریق نوستالژی انجام می‌دهند. نوستالژی با غنا بخشیدن به زندگی مردم از طریق معنا، به تقویت انگیزه برای رسیدن به هدف، برابری روانی، و سلامت روانی یا حتی جسمی کمک می‌کند» (سدیکیدز و ویلدشات، ۲۰۱۸: ۴۸) در ایالات متحده، نوستالژی جمعی برای مکان‌های قدیمی، به موضوع سیاست عمومی تبدیل شده است. پس از گذشت دو دهه از پاکسازی شدید پس از جنگ و ساخت‌وساز در حومه شهر، در گزارش کنفرانس شهرداران ایالات متحده در سال ۱۹۶۶ آمده است که مشکل این کشور «احساس بی‌ریشه بودن»^۱ است. در ادامه این گزارش بیان شده است که جنبش حفظ مکان‌های تاریخی، می‌تواند نیاز جامعه آمریکایی را از طریق «تقویت حس هدفمندی» با استفاده از «ساختارها و اشیای» گذشته برای ایجاد ارزش‌های زمان و مکان به‌گونه‌ای جدی تأمین کند. اندکی پس‌از آن، قانون ملی حفظ مکان‌های تاریخی تصویب شد و به‌صراحت این «احساس بی‌ریشه بودن» و در نتیجه، ضرورت حفظ مکان‌های تاریخی را به‌هم مربوط دانست. در سال ۲۰۰۶، حدود دوهزار و سیصد کمیسیون حفاظت از مکان‌های تاریخی در ایالات متحده وجود داشت که بیش از یک میلیون اثر تاریخی داشتند. به‌همین ترتیب، روزنوزویگ و تلان در پژوهش مهم خود درباره نگرش آمریکایی‌ها در مورد گذشته، دریافته‌اند که بیش از نیمی از پاسخ‌دهندگانشان در یک سال گذشته از یک سایت تاریخی یا ساختمان، بازدید کرده‌اند؛ به‌حدی که این پدیده را می‌توان به‌راحتی «صنعت نوستالژی» نامید (فارار، ۲۰۱۱: ۷۲۸).

البته این استدلال نیز مطرح است که نوستالژی نوعی خودفریبی است؛ به‌گونه‌ای که همواره نیازمند تحریف و آرمانی جلوه دادن گذشته است؛ به‌ویژه به این دلیل که رخدادهای بد یا خسته‌کننده از حافظه ما پاک می‌شوند و تنها به‌عنوان نقطه عطف تجربه‌ها باقی می‌مانند. رومیان، تعبیری برای این پدیده داشتند که روان‌شناسان آن را «گذشته‌نگری امیدبخش و خوش‌بینانه»^۲ می‌خوانند: «گذشته همیشه عالی به‌یاد آورده می‌شود» (بیورتن، ۲۰۲۰). نوستالژی را می‌توان با تعدادی

1. A Feeling of Rootlessness
2. Memoria Praeteritorum Bonorum

از مفاهیم مشابه یا مرتبط، از جمله حسرت ازدست‌داده‌ها^۱، یک نوع ناآگاهی^۲، زیبایی و حکمت درونی^۳ و نوعی میل و خواست^۴ مقایسه کرد. "Saudade"، کلمه‌ای پرتغالی و گالیسی است به معنای عشق و اشتیاق به کسی یا چیزی که گم شده است و ممکن است هرگز بازبایی نشود. این نوع رؤیاپردازی به این سبب حیرت‌انگیز است که حتی با حضور شیء یا فرد مورد نظر نیز (اگر این حضور تهدید شود یا ناقص باشد) احساس می‌شود؛ برای مثال، مانند صحنه معروف آخر «سینما پارادیزو». ظهور حسرت از دست دادن، هم‌زمان با افول پرتغال در روزهای اوج امپراتوری آن، چنان قدرتمند است که در سرود ملی این کشور نوشته شده است: اجازه دهید ما یکبار دیگر شکوه و جلال پرتغال را برگردانیم^۵. در نمونه ایرانی این مسئله، شاهرخ مسکوب این واقعیت را چنین تشریح می‌کند:

در آن روزها درد وطن، حس مشترک کسانی بود که فکری در سر و
 آرزویی در دل داشتند و در جست‌وجوی راهی بودند تا ایران نیمه‌جان، از
 بن‌بستی که در آن افتاده بود، به‌در آید و به ساحل سلامت برسد. در چنین
 وضعی که بسیاری نگران فرو پاشیدن و از دست رفتن کشور بودند، در
 قیاس با اندیشه آزادی که از خواست‌های انقلاب مشروطه بود، نظم و بقای
 ایران شتاب بیشتری یافت (مسکوب، ۱۳۷۳: ۷).

به‌طور کلی، نوستالژی دارای وجهی تروماتیک و بازتاب‌دهنده ناخرسندی از وضع موجود و آویختن به دامن گذشته است؛ پناه بردن به «کیش گذشته‌گرایی» و بازتاب احساسات به گذشته‌ای که خوب پنداشته می‌شود. نوستالژی، بیش از هرچیز «متضمن نفی» و «انقلابی علیه الگوها و رویه‌های موجود» و التیام‌یابی از طریق همدلی با میراث گذشته در واکنش به اکنون بوده و مخرج مشترک آن یک شعار است: «اینکه می‌دانیم چه نمی‌خواهیم»؛ از این رو، می‌توان گرایش‌های نوستالژیک را

1. Saudade
2. Mono no Aware
3. Wabi-Sabi
4. Sehnsucht
5. Levantai Hoje de Novo o Esplendor de Portugal

بیشتر دربردارنده وجه سلبی-نفی‌گرا دانست تا ایجابی-سازنده. احساس انسداد و رکود در روح نهادها و فرهنگ موجود، موجب «تأمل در خود» و فراروی از اکنون خویشتن می‌شود. تلاش روشنفکران برای کاربرد ترکیب‌هایی مانند «قوت ملیت»، «حیات ملی»، «یگانگی و اتحاد ملی»، یا به‌کارگیری واژگانی نظیر «معبود»، «عروس»، «مام»، «عنبر نسیم»، «گرامی‌تر از زر و سیم» برای وطن، به این منظور است که روح جمعی مردم ایران، نفس تازه‌ای بگیرد و قدرت و تحرک دوباره‌ای در «ابقای ملیت و اعاده حیات نوعیت» پدید آید؛ از این رو، افزون‌بر این واژه‌ها، اصطلاح‌هایی نظیر «تعصب وطن»، «حب وطن»، «ملت‌پرستی»، «ناموس ملت»، «فرزندان ایران‌زمین»، و «ملت‌پروری» در مدار فکری ناسیونالیست‌های این عصر، بیانگر تأکید بر سازواره‌ای برآمده از عناصر هویت خودی برای رفع بیگانگان بود؛ نیرویی که بتواند واجد شور و حرارتی عظیم برای اجماع و به‌همبسته شدن سرنوشت مردمانی با تاریخ و میراث هویتی مشترک باشد (نظری، ۱۳۹۰).

۴. بازیابی ایده‌های نوستالژیک در ایران معاصر

«تنها بهشت، بهشت گمشده است».

مارسل پروست^۱ (Farrar, 2011: 727).

محورهای اصلی اندیشه‌های نوستالژیک را در ایران معاصر می‌توان بازگشت‌گرایی باستانی، شور ناسیونالیستی، ایده‌های نوستالژیک-رمانتیک، نژادگرایی، و تلاش برای «سره» کردن زبان فارسی دانست که در ادامه مقاله حاضر درباره آن‌ها بحث خواهیم کرد.

۱. /دوارد کیسی^۲ استدلال می‌کند: «این استمرار ثبات مکان است... که به‌گونه‌ای بسیار قدرتمند، در به‌یاد ماندن ذاتی آن کمک می‌کند... حتی ممکن است بگوییم که حافظه به‌طور طبیعی مکان‌گرا^۳ است، یا دست‌کم توسط مکان، پشتیبانی می‌شود» (فرار، ۲۰۱۱: ۷۲۳). از دیدگاه نوستالژی‌پردازان وطنی، ایران باستان تنها خزانه‌ای از اساطیر نیست، بلکه دوره‌ای تاریخی را دربر می‌گیرد که طی آن، ایران، صاحب قدرت و

1. Marcel Proust
2. Edward Casey
3. Place-Oriented
4. Place-Supported

فرهنگی متعالی بوده است؛ ویژگی‌هایی که اینک جامعه پیش‌روی آن‌ها فاقد آن بود. برای آن‌ها درستی یا نادرستی دانش مربوط به گذشته ایران کمتر اهمیت داشت و بیشتر به تأثیر بالقوه‌ای توجه داشتند که احیای گذشته می‌توانست در زمان حال و شکل‌دهی به آن برجای نهد. در چشم‌اندازی رمانتیک که در آن بخش بزرگی از میراث هویتی ایرانیان نادیده گرفته می‌شد— عصر کیومرث، جمشید، گشتاسب، انوشیروان، و خسرو پرویز به «فراواقعیتی»^۱ تحول می‌یافت که از آن با عنوان «دوره طلایی» و «شکوه‌مندی تاریخ ایران» یاد می‌شد؛ عصری که به‌زعم آن‌ها، «ایرانیان در بهشت طلایی زندگی می‌کردند، پادشاهانش عادی بودند و مردم زیر سایه سلطنت ایشان از نعمات الهی بهره‌مند می‌شدند و در عزت و آسایش زندگی می‌کردند» (قاجار، ۱۲۸۵هـ.ق: ۸). این نوع نگاه تاحدودی نیز برگرفته از موج شرق‌شناسانه‌ای بود که در آثار این دوره بازتاب می‌یافت. نویسندگانی مانند مومسن گرانت (در کتاب انحطاط نژاد بزرگ)، فردریک شلگل (حکمت و زبان هندیان)، ارنست رنان و کنت دو گوینو (تاریخ ایرانیان) بحث‌هایی را در مورد عدم برابری نژادها، برتری نژاد هند و اروپایی، و جایگاه نژاد ایرانی به‌عنوان یکی از شاخه‌های آن که گوینو از آن با عنوان «نژاد طلایی آریایی» یاد کرده بود— (سعید، ۱۳۷۱) و دشمنی با نژاد عرب مطرح کردند که در این زمان مورد استناد روشنفکران ایرانی بود.

۲. ارجاع امور به زندگی و زمانه‌ای آرمانی و تلاش برای نوعی «خودیابی اغراق‌آمیز تاریخی» از محورهای دیگر اندیشه نوستالژیک است که در قالب بازگشت‌گرایی باستانی و بازیابی «حس غرور ملی» ظهور می‌کند. شور ناسیونالیستی و برآمدن ایده‌های نوستالژیک-رمانتیک در قالب نوعی خیال‌پردازی و آرمانی‌سازی اغراق‌آمیز از ویژگی‌های دیگر اندیشه نوستالژیک است. در ایران، این ایده‌ها اغلب تحت تأثیر اندیشه‌های شرق‌شناسانه و نژادی نظریه‌پردازانی مانند شلگل، گوینو، و گوستا ولو بون قرار داشتند و در ایده‌های روشنفکرانی همچون میرزا آقاخان کرمانی، فتحعلی آخوندزاده، سیدحسن تقی‌زاده، حسین کاظم‌زاده ایرانشهر، علی‌اکبر سیاسی، علی دشتی، و مصطفی عدل، بیشتر برپایه نوعی قوم‌مداری بازنمایی شده‌اند؛

جست‌وجو برای خلق و تقریر نوعی اصالت و خلوص نژادی که موجب بروز شکل‌هایی افراطی از نابردباری فرهنگی، مذهبی، و حتی سیاسی مبتنی بر تصویری ژنتیکی-زیست‌شناختی از هویت می‌شود. چنان‌که کرمانی در «آئینه سکندری» می‌کوشد تا تاریخ «ملت آریایی» را به‌نگارش درآورد و ایرانشهر درصدد طرح مسائلی مانند «تصفیه خون ایرانی» از طریق ریختن خون‌های فاسد برمی‌آید (ایرانشهر، ۱ ثور ۱۳۰۳).

۳. «ابداع سنت‌ها» و طرح ادعاهایی در تاریخ، از مؤلفه‌های دیگر تفکر نوستالژیک است؛ چنان‌که در این ادعانامه‌ها، مزدک، نظریه‌پرداز آزادی و برابری و کاوه آهنگر، بنیان‌گذار جنبش سوسیالیستی معرفی می‌شود. ایدئولوژی ناسیونالیسم با هدف جست‌وجوی اصالت و دستیابی به نوعی منزلت از طریق تحول در تقدیر و سرنوشت تاریخی چنین می‌پندارد که تاریخ درحاشیه‌قرارگرفته موجود باید جای خود را به سرنوشت پرتحرکی بدهد که پیش‌ازاین و در گذشته طلایی ملت قابل‌اکتشاف است و به‌تعبیر/سمیت، «کیش مردگان باشکوه» (اسمیت، ۱۳۸۳: ۱۸۷) را احیا کند. این تعبیر و ادراک از تاریخ با این ایده/رنست *رنان* همخوانی دارد که فراموش کردن و کنار گذاشتن بخشی از تاریخ امکانات سیاست و قدرت، عامل اصلی سازنده ملیت به‌شمار می‌آید و ویژگی‌های مشخصی که در حال حاضر به‌عنوان سازنده هویت ملی دیده می‌شود، براساس قابلیت استنادپذیری به نیاکان دور مورد سنجش قرار می‌گیرد (میلر، ۱۳۸۳: ۴۱-۴۰).

۴. سیطره شور و عاطفه‌گرایی از مؤلفه‌های محوری دیگر نوستالژی است. عواطف و احساسات انسانی در این وضعیت به‌عنوان «عناصر برانگیزاننده هویت» عمل می‌کنند. حسرت گذشته، عملکردی مشابه پیش‌بینی دارد که می‌توان آن را به‌صورت «شور و شوق و هیجان برای برخی از رویدادهای موردانتظار یا امیدواری» تعریف کرد. یاد روزهای گذشته و تصور مطلوب از آینده، ما را در زمانه سختی، خرسندتر و قوی‌تر می‌کند. میرزا آقاخان کرمانی و هم‌عصرانش دریافته بودند که تاریخ ایران، «ترقی معکوس» کرده است. *رضاقلی خراسانی*، این نگرش تاریخی را به‌این‌سان بیان کرده است: «اروپا ترقی کرده و ما واترقدیده‌ایم» (توکلی طوقی، ۱۳۸۰: ۲۰۱)؛ بنابراین، ترقی معکوس، حرکت قهقرایی، انحطاط، بی‌هوشی، خواب غفلت،

و بیماری مام وطن، از جمله مفهوم‌هایی بودند که برای تشریح موقعیت ایران در مقایسه با فرنگ به کار می‌رفتند و به نوعی نگرانی فراگیر برای نجات «بیمار شش‌هزارساله پابه‌مرگ» (توکلی طرقي ۱۳۸۱: ۹۲) تبدیل شد. با تأثیرپذیری از این تحولات، بیداری ایرانیان و شور و غوغای مشروطیت درگرفت که شیخ ابراهیم زنجانی آن را در خاطرات خود این‌گونه توصیف می‌کند:

واقعاً مانند اینکه صد هزار نفر در یک دشت، همه خواب بودند. به یک‌ناگاه رعدهای هولناک با نهایت شدت که گویا کوه‌ها به هم می‌ریخت، همه را سرآسیمه از خواب برخیزانده، چشم‌ها پر از خواب و نیمه‌بیدار، سرها پر شور و وحشت، به ناگهان بی‌اختیار به هرسو دوان شده، فریاد بکشند، به همدیگر برخورند و غوغاها و ناله‌ها و نعره‌ها بلند شود، مردم ندانند به کدام سو می‌دوند و به کجا می‌روند و چه باید بکنند (زنجانی، ۱۳۷۹: ۲۵۷).

۵. برآمدن شور ناسیونالیستی: در ادبیات موجود، غالباً مفهوم ناسیونالیسم در ارتباط با مؤلفه‌هایی همچون احساس وفاداری به ملتی خاص، رعایت منافع ملی، اهمیت اساسی دادن به صفت‌های ویژه ملی، حفظ فرهنگ ملی، و حق هر ملت برای داشتن حکومتی مستقل مورد توجه قرار می‌گیرد (بن، ۱۳۷۰: ۵)؛ از این‌رو، میهن‌پرستی، بازتاب آگاهی یافتن از تعلق جمعی و گاه جنبه یا نمود ناسیونالیسم تصور می‌شود، اما ناسیونالیسم، برساخته‌ای ایدئولوژیک است. یکی از مفهوم‌های محوری مورد نظر کرمانی در این زمینه، «پاثریوت^۱» است که آن را برای اشاره به اشخاصی به کار می‌برد که «برای ترقی ملت و تمدن مملکت خود، از فرط حب وطن‌پرستی از بدل جان و مال و هستی خویش مضایقه و خودداری نمایند» (کرمانی، ۱۳۸۷هـ.ق: ۲). ناسیونالیسم مورد نظر کرمانی، مبتنی بر نگاهی گذشته‌گرا، نوستالژیک، و نژادگرایانه است. او برخلاف نظریه‌پردازانی مانند جمیز جویس^۲ که تاریخ را کابوسی می‌دانند که باید از آن بیدار شد، بحث توسل به گذشته اسطوره‌ای و ترسیم آینده خیالی برپایه آن را پیش می‌کشد. به نظر او، از آنجاکه تاریخ می‌تواند بیانگر سرخوشی‌ها و شادکامی‌های گذشته باشد، محملی برای خشنودی، احساس

1. Patriotism

2. James Augustine Aloucius Joyce

رضایت، و مهم‌تر از همه، «خودیابی تاریخی» فراهم می‌آورد (بیات-فیلیپ^۱، ۱۹۸۰: ۸۸-۸۹). کرمانی از جمله اندیشمندانی است که با آرمانی جلوه دادن گذشته، از یک سو در صدد التیام بخشیدن به دردهای عمیق بروزیافته در جامعه معاصر است، و از سوی دیگر، می‌کوشد با نوعی خیال‌پردازی و آرمانی‌سازی اغراق‌آمیز، فضای مساعدی را برای کاهش شکاف میان فرهنگ خود (یعنی مدینه فاضله قدیم) و دیگری (یعنی آرمانشهر جدید) فراهم آورد (نادرپور، ۱۳۷۱: ۲۵۲). او با تأثیرپذیری از چنین رویکردی، در «رساله سه مکتوب»، این پرسش را مطرح می‌کند:

خدایا! چه افسوسی! آه ایران! آن دولت بزرگ کجا رفت؟ آن شکوه وافر کجاست؟ چه اتفاقی برای آن قدرت عظیم افتاد؟ حاکمیت الهی‌اش کجا رفت (بیات-فیلیپ، ۱۹۸۰: ۸۱).

چنین نگرش خیالی‌ای به گذشته، او را از فرط استغنا چنان متوهم می‌کند که گمان کند، به‌رغم تمام تحولاتی که در فرنگستان رخ داده و آن را به این جایگاه رسانده است، تازه همانند آن چیزی شده است که دوهزار سال پیش‌ازاین در ایران دیده شده است (کرمانی، ۱۳۸۷هـ.ق: ۱۵۷). او در بازخوانی تاریخ ایران، روایتی ارائه می‌کند که برپایه آن، «مسئله مساوات و مواسات» (اگالیته^۲) در اندیشه‌های آنارشیستی، نیهیلیستی، و سوسیالیستی «اروپ» به‌عینه همان اعتقاد مزدک دانسته می‌شود که اکنون در میان افراد بشر جاری شده است (بیات-فیلیپ، ۱۹۸۰: ۸۱). وی برپایه چنین تصویری، در «سه مکتوب»، خطاب به جلال‌الدوله قاجار می‌نویسد: «ای جلال‌الدوله، آنارشیست‌های فرانسه و نیهیلیست‌های روس، و سوسیالیست‌های انگلیس، بعد از هفتصد سال ترقی و تمدن، تازه به‌مقام مزدک رسیده‌اند و فرنگستان را در استعداد مواسات مثل دوهزار سال قبل‌ازاین ایران دیده‌اند؛ افسوس از این ترقی معکوس» (کرمانی ۱۳۸۷هـ.ق: ۱۵۷).

درواقع، توسل به این گذشته خیالی که با بازخوانی و هم‌زمان کردن متون کهن با حال اروپا پی افکنده شده است، تلاشی برای تبیین مفهوم‌هایی مانند مساوات، آزادی، قانون‌طلبی، عدالت‌طلبی، و وطن‌دوستی در بستر تاریخ ایران بود تا از این

1. Bayat-Philipp
2. Egalite

طریق، نوعی همراهی و نزدیکی میان دو دنیای تاریخی گسسته از هم ایجاد شود. این نوع روایت‌پردازی از تاریخ — که بیشتر ماهیتی «ساخته‌شده» و «پیش‌رو گذاشته‌شده» داشت، می‌توانست نوعی خاطره تاریخی برانگیزاننده را رقم بزند که در پرتو آن، خودیابی ایرانیان در همسازی^۱ با تاریخ اروپای مدرن قرار گیرد. این نوع روایت‌پردازی از تاریخ، تنها بیانگر موضعی منفعلانه نبود، بلکه درصدد بود با «خودی» معرفی کردن جملگی مفاهیم و مؤلفه‌های هویتی مدرن به‌عنوان میراث اصیل تاریخ فراموش‌شده ایران، آن‌ها را به‌نفع خود مصادره کند. این تاریخ‌سازی شکوهمند، زمانی اهمیت می‌یابد که می‌توان برپایه آن، ندای شوق‌انگیز حرکت را این‌گونه سر داد:

هان هان، ای اهل ایران!... تکاسل و تکاهل تا کی؟ سستی و ترخی تا چند؟ در
زاویه خمومل خزیده و در ظلمات غفلت و بطالت و کسالت و خامد افسرده و
پژمرده‌اید؛ و باغراض و امراض شخصیه و منافع ذلهیه ذاتیه خود گرفتار شدید؛
ای اهل ایران سراج و هاج! این خاک پاک به انوار معارف و عرفان و ضیاء
علوم فنون و علو منزلت و سمو همت و شجاعت و غیرت و مروت نورانی
بوده. حال چگونه در کسالت و بطالت و خمودت و قلت غیرت و همت پرتو
اقبالتان مکدر و ظلمانی گشته؟... ای پسران ایران بی‌سروسامان! اگر چشم
اعتساف را بسته به نظر عدل و انصاف ملاحظه کنید، درین تاریخ که از الطاف
رحمانی و تصادفات زمانی روایح طویه و نفعات روحانیة عدالت و تأسیس
اساس مدنیت و مشروطیت به تأییدات غیبی و توفیقات لاریبی گردیده...
ذنات و رزالت [ردالت] را کنار گذاشته اتفاق و وفاق، پیشه خود کرده، هر
اساسی که مباین و مخالف بنیان حصین و بنیاد زرین سیاسیه و منافی لوازم و
مقتضیات منافع و فواید خیریه عمومیه جمهورییه است، مطرود و نابودش
سازید (توکلی طرقی، ۱۳۸۱: ۵۶-۵۵).

این نوع ناسیونالیسم، بیشتر نقش (خصلت) هویتی مقاومت‌برانگیز علیه «دشمنان قوی‌دست» را بازتاب می‌دهد که در راستای اقتدار ملت، شوکت دولت، حراست از

وطن در برابر تسلط بیگانه، و «رد ذلتی» است که «اسیری و فقدان آزادی و استقلال» را به همراه دارد. تدبیر اصلی در این وضعیت، «منحصر است به انتشار علوم در کل اصناف ملت و کاشتن تخم غیرت و ناموس و ملت دوستی و وطن پرستی در مرجع ضمیر ایشان؛ چنان که ملل قادر فرنگستان، الحال به این صفت موصوفند» (آخوندزاده، بی تا (نسخه خطی ش ۱۹۷۹۹۹): ۱۵۷-۱۵۶).

در ایده‌های افرادی همچون آخوندزاده و کرمانی، نوعی نگاه نوستالژیک و رمانتیک دیده می‌شود که به گونه‌ای متناقض، کوششی برای جمع کردن «منطق‌گرایی مدرن» با «سنت‌های کهن» و بازیابی شکوه و عظمت گذشته باستان است (زیبدا^۱، در: ترنر^۲، ۲۰۰۳: ۲۹۰-۲۸۶). «علی‌رغم اینکه غالب متفکران ناسیونالیست قرن نوزدهمی ایران، هویت فرهنگی-اسلامی ملت ایران را می‌پذیرفتند، برخی از آن‌ها نظیر آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی تلاش می‌کردند، با تأکید بر میراث فرهنگی پیش از اسلام و شکوه و عظمت گذشته^۳ باستان، اسلام را به‌عنوان عامل رکود معرفی کنند. آن‌ها با تأثیرپذیری از نظریه‌های نژادگرایانه غربی در این مقطع، استدلال‌هایی را در راستای ابراز تنفر از اعراب مطرح کردند و نگرش جانبدارانه‌ای را برای برجسته کردن ایران به‌عنوان سرزمین «ملت نجیب آریایی» در انداختند» (بیات‌فیلیپ، در: بُنین و کدی^۴، ۱۹۸۱: ۸۱). با فهم چنین زمینه‌ای است که می‌توان جایگاه این سخن آخوندزاده را دریافت: «آرزوی من این است که ایرانیان بدانند که ما فرزندان پارسیانیم و وطن ما ایران است... ما را شایسته، آن است که اسناد شرافت بر خاک وطن مینو نشان خود بدهیم» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۲۲).

۶. یکی دیگر از مؤلفه‌های ایده‌های نوستالژیک، قهرمان‌گرایی و جست‌وجوی بی‌پایان مرد قوی و تلاش برای یافتن «یک شخصیت نیرومند»، «فرمانروای مستبد روشن‌اندیش»، «یک نفر مصلح»، «یک دماغ منور و فکرباز» است. در این شرایط ممکن است، شخصیتی فرصت طلب ظهور کند و با وعده بازگرداندن قدرت و

1. Zubaida
2. Turner
3. Past Grandeur
4. Bonine and Keddie

شکوه ازدست‌رفته، زمینه‌های برآمدن یک دیکتاتور جدید را فراهم کند. در این تصور از ناسیونالیسم — که از آن به «ناسیونالیسم سلطنتی»^۱ (انصاری، ۲۰۰۳: ۳) نیز تعبیر می‌شود — وطن‌پرستی و احساس ملیت، بیشتر در قالب وفاداری به سلطنت معنا می‌یابد تا به کشور. به بیان دیگر، علاقه و تعلق ویژه‌ای که به‌عنوان هدف این نوع ناسیونالیسم ترویج می‌شد، در راستای اهداف مقام سلطنت و جایگاه شاه بود که به‌گونه‌ای آشکار در برتری سلسله‌مراتبی شاه بر میهن در شعار «خدا، شاه، میهن» بازتاب می‌یافت. این نوع ناسیونالیسم، برخلاف ناسیونالیسم شکل‌گرفته در غرب — که برپایه آزادی فردی، انتخاب، قرارداد اجتماعی، و انبساط جامعه مدنی معنا می‌یافت — با تأکید بر اراده‌گرایی و انبساط عرصه قدرت سیاسی، حوزه جامعه مدنی را به‌عقب می‌راند و مشارکت، آزادی، و حق انتخاب در آن معنایی نداشت (انتخابی، ۱۳۷۱: ۲۶). هیلل فریش در تحلیل این وضعیت در «دایرة‌المعارف ناسیونالیسم» می‌نویسد:

ناسیونالیسم پهلوی بیشتر به‌سمت نوعی میهن‌پرستی در نوسان بود، زیرا به‌جای آنکه بر گرایش‌های آزادی‌خواهانه و قانون‌گرایانه در قالب یک سرزمین معین تأکید نماید، مبتنی بر وفاداری شخصی، سنتی، فرهنگی یا معطوف به نژاد بود. موج میهن‌پرستی در کشورهایی نظیر عثمانی و ایران با گسترش و رشد نوعی ناسیونالیسم ارگانیکی یا قومی (توران‌یسم و آریایی‌گری) دنبال شد که خواهان ایجاد هویت مشترک و تحقق روحیه‌ای بنیادی از جمع‌گرایی بود، نه آنکه به‌دنبال شکلی از حکومت باشد که حقوق آحاد شهروندان را تضمین کند (فریش، ۱۳۸۳: ۴۳۳).

در چنین گفتمانی، با ترجیح همگون‌سازی بر نوآوری و اطاعت بر استقلال، تنها استعداد خلاق سرکوب و ابزارهایی که به حفظ آن کمک می‌کنند، باقی می‌مانند. این نفوذ در دانشگاه‌ها، مدرسه‌ها، بیمارستان‌ها، دستگاه‌های حکومتی، انجمن‌های تخصصی، مؤسسه‌های نظامی، بوروکراسی دولتی، و احزاب اعمال می‌شود و هیچ میزان از انتقاد بیرونی نمی‌تواند و نباید ساختار درونی این نظام را تغییر دهد. در هر جا که روابط

پدرسالارانه وجود دارد، تسلیم، سلطه، فرودستی، وفاداری، و همگون‌سازی، تنها شرط موجودیت و بقا است. «در سرزمینی که «اقتدارگرایی» ریشه‌هایی تا اعماق زمین دارد و پیشواپرستی شایع است، شیخ دیکتاتورهای مُرده مترصد می‌مانند تا باز در پیکر شهر حلول کنند. این طبیعی است که با گذر زمان، نگاه مردم به فرمانروایان قدیمی عوض می‌شود، اما وقتی سیاهه سیاهکاری‌های آن دیکتاتور سر به فلک بکشد، عشق دوباره به آن دیکتاتور چه معنایی دارد؟ وقتی مردم یک کشور، دیکتاتور پیشینشان را تنها به این دلیل که نام کشورشان را در جهان بلندآوازه کرده دوست داشته باشند، بزرگ‌ترین برنده کسی خواهد بود که خود را جانشین آن دیکتاتور بزرگ می‌داند. همه آن عشق و نوستالژی تاریخی، ناخواسته و ناخودآگاه به سوی جانشین امروزی او سرازیر می‌شود» (تدینی، ۱۳۹۸). یکی از درون‌مایه‌های تبلیغی این دوران، همسان‌نمایی رضاشاه با شاه بهرام ورجاوند است. مبلغان باستان‌گرا چنین وانمود می‌کردند که گویی رضاشاه همان موعودی است که سرانجام باید روزی از هند، راهی ایران شود، «کین» پارسیان را از تازیان بستاند، «بتخانه‌های» ایشان را از بیخ برکنند، و سرزمین «اورمزد» را از تمام مظاهر آن پاک سازد (تاجیک، ۱۳۸۳: ۱۸۰).

۷. رؤیایپردازی کامل‌گرایانه و محوریت نگرش سیاه‌وسفید که در دوره‌های بحرانی سربرمی‌آورد، به جهان‌بینی مانی‌گونه یا دوانگار دامن می‌زند؛ نوعی تمایز دوقطبی برای بازآفرینی رؤیاهای ازدست‌رفته، و برگرداندن آرامش، اعتماد، همدلی، و همزیستی که موجب ظهور چرخه بی‌پایان هیجان‌طلبی، بدبینی، شرارت، و خشونت و سرانجام، جست‌وجوی الگوی ایدئال می‌شود؛ جست‌وجویی بی‌پایان!

۸. خلوص هویتی و سره زبانی: میرزا فتحعلی آخوندزاده به راه دستیابی به علم جدید نیز توجه داشته و بر اصلاح و تغییر خط و الفبا به‌عنوان مهم‌ترین و اساسی‌ترین اقدام در این راستا تأکید می‌کند. او در کتابچه «الفبای جدید و وجوب آن» (۱۲۷۴هـ.ق-۱۸۵۱م) بر اهمیت تغییر الفبا برای دستیابی به مدنیت جدید غربی و ایجاد تحول بنیادین در جوامع اسلامی تأکید کرده و تا واپسین لحظه‌های عمر خویش، همچنان به ترویج و تبلیغ آن همت گمارده است. در واقع، او نخستین کسی است که با تأثیرپذیری از تلاش‌های پطرکبیر برای تغییر خط در روسیه، موضوع اصلاح الفبا را مطرح کرد و پنج سال پس از او، طاهر منیف پاشا در عثمانی، و

اندکی بعد، میرزا ملکم‌خان و میرزا آقاخان کرمانی، همان مسئله را مطرح کردند (ر.ک: آدمیت، ۱۳۴۹: ۷۳-۷۲؛ آجودانی، ۱۳۸۲: ۲۲۱-۲۲۰؛ آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۵۵). دلیل ضرورت تحقق چنین امری این‌گونه مطرح شده است که دشواری آموختن الفبای عربی، مانع عمده‌ای در برابر عمومی شدن سواد و ترویج علوم جدید به‌عنوان عوامل اصلی زمینه‌ساز ترقی اجتماعی است؛ وضعیتی که به‌موجب آن «در میان طوایف اسلامی از ده‌هزار، یک نفر صاحب سواد به هم نمی‌رسد و طایفه انات بالمره از سواد بی‌بهره می‌ماند و سبب این‌همه معطلی، نقصان الفبا است» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۳). به‌تعبیر آخوندزاده:

غرض من از تغییر خط اسلام این بود که آلت تعلم علوم و صنایع، سهولت پیدا کرده، کافه ملت اسلام، شهری یا دهاتی، حضری یا بدوی، ذکوراً و یا انثاً مانند ملت پروس به تحصیل سواد و تعلیم و علوم و صنایع امکان یافته، پا به دایره ترقی گذارند و رفته‌رفته در عالم تمدن، خود را به اهالی آوروپا برسانند (آدمیت، ۱۳۴۹: ۷۶).

کرمانی برپایه چنین ادراکی، درصدد برآمد تا در کتاب «آینه سکندری» تاریخ «ملت آریایی» را بنویسد. او در این اثر، با تأثیرپذیری از اندیشه‌های شرق‌شناسانه اروپایی‌ها، تلاش کرد تا زمینه‌های اشتراک زبان فارسی را با شاخه هند و اروپایی زبان به‌اثبات رساند و از این طریق نیز اصلتی بتراشد! به‌عنوان نمونه، او در ریشه‌یابی واژه‌های زبان ایرانی با زبان‌های اروپایی، واژه فرانسوی «Histoire» (تاریخ) را برآمده از ریشه «استوار» (به‌معنای پایدار) در زبان فارسی می‌دانست (کاشانی ثابت، ۲۰۰۲: ۱۶۶)؛ هرچند دلیل افول زبان فارسی را ورود واژگان دشوار زبان عربی می‌دانست که هریک می‌توانند با یک حرکت، تلفظ متفاوتی یابند و آموزش را دشوار کنند. او بر این نظر است که پیش از این مرحله، خطوط ایرانیان در کمال وضوح و متشکل از حروفی مقطع به سبک زبان‌های اروپایی بود و از چپ به راست و در نهایت آسانی نوشته می‌شد (کرمانی، ۱۲۸۶(الف): ۱۳۳).

بنابراین، محوری‌ترین عنصر درازمدت در اندیشه یگانگی و وحدت‌گرایی، تأکید بر مهندسی زبان از طریق یکسان‌سازی زبان ملی بود. اندرسون بر این نظر است که موضوع زبان‌های ملی و مطالعه تطبیقی زبان از اواخر قرن هجدهم به‌این‌سو، در پرتو

ناسیونالیسم آغاز شد. در این دوره، زبان‌های محلی محدود شدند، لغت‌نامه‌ها و کتاب‌های گرامر تألیف شدند، و افزایش عمومی میزان سواد به‌همراه رشد موازی آن در سیاست، گسترش صنعت و ارتباطات، به محرک جدیدی برای وحدت زبانی تبدیل شد (اوزکریملی، ۱۳۸۳: ۱۸۳-۱۸۲). در این مقطع، این ایده در میان ناسیونالیست‌های ایرانی رواج یافته بود که موفقیت دولت‌های جدید اروپایی در ایجاد هویت ملی سراسری، وام‌دار به‌کارگیری زبان واحد ملی است؛ به‌عنوان نمونه، در تجربه فرانسوی چنین ایده‌ای، پس از بروز انقلاب کبیر، تلاش فراوانی برای تحمیل زبان ملی واحد به همه مردم فرانسه، نه تنها به‌منظور یکنواخت کردن زبان غیرفرانسوی‌زبان‌های ساکن فرانسه، بلکه همچنین برای زدودن واژگان لاتین، آغاز شد (وزیری^۱، ۱۹۹۱: ۱۷۶).

ناسیونالیست‌های ایرانی نیز علاقه‌مند بودند تا با محوریت گفتمانی رایج در میان واحدهای محلی و محوریت بخشیدن به زبان یگانه ملی، گروه‌ها و دسته‌های گوناگون اجتماعی را با یکدیگر جمع کرده و نوعی خودآگاهی جدید را برپایه آن ایجاد کنند (کاشانی ثابت، ۲۰۰۲: ۱۶۲). به‌نظر آنان دلیل اهمیت این امر در آن بود که آگاهی جدید شکل گرفته تنها سرزمینی نبود، بلکه فرهنگی بود و این ایده را ترویج می‌کرد که تنها زبان و شیوه نگارش به رسمیت شناخته شده برای انتشار روزنامه، چاپ کتاب، آموزش و تحصیل، نامه‌نگاری‌ها و بده‌بستان‌های اداری، و... زبان معیار و یگانه‌ای به‌نام زبان فارسی است. در واقع، هرچند تجددگرایانی مانند میرزا آقاخان کرمانی، میرزا ملکم‌خان، و فتحعلی آخوندزاده پیش‌از این اقدامات منفردی برای اصلاح الفبا و پالایش زبان انجام داده بودند، در این مقطع، مهندسی زبان در قالب ملی به‌صورت جریانی رایج تقریباً همه کشورهای خاورمیانه و بسیاری از کشورهای دیگر مانند نروژ، مجارستان، اندونزی، چین، و ترکیه را دربر گرفته بود (آر. پری در: اتابکی و زورکر، ۱۳۸۵: ۲۲۵-۲۲۴)، اما نکته قابل‌تأمل در این مورد، این بود که اقدامات صورت گرفته در این زمینه بیشتر از سوی نظامیان، سیاستمداران، و ایدئولوگ‌های اجتماعی هدایت می‌شد و اصلاح زبان عمدتاً فرایندی اجتماعی-سیاسی بود تا زبان‌شناختی صرف. سال‌ها پیش از تشکیل فرهنگستان (۱۳۱۴)، وزارت جنگ، کمیته واژه‌گزینی‌ای را تشکیل داد که از آبان

۱۳۰۳ تا آذر ۱۳۰۴ فهرستی دربردارندهٔ سیصد واژه نو (مانند هواپیما به‌جای طیاره، بسیج به‌جای تجهیز، و...) را تهیه کرد. پس از این تجربه، دارالمعلمین عالی در سال ۱۳۱۲، انجمنی را برای پیشنهاد اصطلاح‌های نوین در هنرها و علوم تشکیل داد که سه‌هزار واژه پیشنهادی را ابداع کرد. این انجمن تا سال ۱۳۲۰ به کار خود ادامه داد که پنج سال آن با فرهنگستان هم‌زمان بود.

تجربهٔ جدی پالایش و یکسان‌سازی زبان در چارچوب تشکیل فرهنگستان تحقق یافت. در این دوره، روشنفکران و نظریه‌پردازان با ایراد سخنرانی‌ها و انتشار آثاری دربارهٔ وحدت زبان و اهمیت سره‌نویسی، پیش‌زمینه‌های ایجاد چنین نهادی را فراهم کردند. در اساسنامه فرهنگستان، مسئولیت گردآوری فهرستی از واژه‌های اصیل و سرانجام، تهیه یک فرهنگ واژگان فارسی، یکسان‌سازی ساخت‌شناسی بُن واژه‌ها، یعنی وضع قواعدی برای ساخت واژه‌های جدید، پیشنهاد نوواژه‌های ضروری، و زدودن واژه‌های نامناسب خارجی از فارسی، مورد توجه قرار گرفته بود. به‌گفته ویلبر، در مرحله اولیهٔ بازنگری علمی زبان، رضاشاه خود به بررسی واژه‌ها و ریشه‌های فارسی‌ای که می‌بایست جایگزین واژه‌های عربی در کاربرد همگانی شوند، می‌پرداخت و برخی را تأیید و برخی دیگر را حذف می‌کرد (آر. پری، در: اتابکی و زورکر، ۱۳۸۵: ۲۴۴).

نتیجه‌گیری

تاریخ سیاسی و اندیشه‌های هویتی برخی از اندیشمندان ایران معاصر، سرشار از روایت‌های تاریخ‌سازی نوستالژی‌گرایانه و روایت‌پردازی‌های باستان‌گرایانه است. تقسیم ساده‌انگارانهٔ تاریخ به دوره‌های گوناگون و جداگانه، همچون دوران پیش از اسلام، اسلامی، و مدرن، و سیطرهٔ این پنداشت که میان آن‌ها دیوار چین وجود دارد، موجب شکل‌گیری ایده‌های تک‌انگار و نوعی «رجزخوانی» برای نادیده گرفتن بخشی از میراث و زمینه‌های تاریخی برآمده از آن می‌شود. چنان‌که با تکیه بر گمانی از ایرانی‌ت ناب و تلاش برای خالص‌سازی هویت، به نوعی «اسطوره‌زدگی»^۱ دچار می‌شوند. سیدحسن تقی‌زاده با انتقاد از کسانی که تاریخ ایران باستان در عصر

هخامنشی و ساسانی را به گونه‌ای فراواقعی بیان می‌کردند، بر این نظر بود تک‌ستاره تمدن قدیم ایران با شعله جهان‌تاب آفتاب تمدن یونانی، قیاس‌ناپذیر بوده و چنین استدلال‌هایی را برآمده از نوعی «رجزخوانی» و «احساسات حسودان عقل و علم فرنگی» می‌داند. او در این باره می‌نویسد:

تمدن قدیم ایران را که در عهد هخامنشیان و بعدها در عصر ساسانیان به اوج ترقی خود رسید، به هیچ وجه نمی‌توان طرف مقایسه با تمدن یونان قدیم قرار داد و حتی تمدن مصر و بابل و فینیقیه را نیز چون با تمدن یونان درست بسنجیم، مانند ستارگانی به نظر می‌آیند که در برابر شعله جهان‌تاب آفتاب، تحت الشعاع واقع می‌گردند. در واقع، حکایت مناره بلند است در دامنه الوند (تقی‌زاده، اول دسامبر ۱۹۲۱: ۱۳).

به‌طور کلی، چرخه ظهور و بروز اندیشه نوستالژیک در ایران، تنها به عصر مشروطه و پهلوی محدود نیست. در دوره کنونی نیز شاهد ظهور اندیشه نوستالژیک به چهار شکل بوده‌ایم: الف) سنت‌گرایی، که با تأکید بر خلوص ایدئولوژیک، در صدد تحقق آرمان «حکومت اسلامی» در محدوده مرزهای «معنویت اسلام»، بود؛ طرحی از زندگی سیاسی مبتنی بر معنویت که بر پایه نوعی از حضور معنویت در سیاست، سه فن «دگرگونی و اصلاح خود»، «جست‌وجوی حقیقت در یک الگوی بدیل دینی»، و «بازگشت به خود» را بازتاب می‌دهد (آفاری و اندرسون، ۲۰۰۵: ۸-۱۱). در گفتمان ارزش‌محور این دوره، مفهوم‌های «ملت»، «ملیت»، و «ملی‌گرایی»، مفهوم‌هایی محدودکننده و فاقد کارایی به‌شمار می‌آیند که در مقابل هویت اصیل اسلامی قرار دارند. تجربه‌های حرکت‌های ملی‌گرایانه و شعارهای برآمده از ناسیونالیسم در عصر پهلوی، این ذهنیت را برای انقلابیون اسلام‌گرا ایجاد کرده بود که ملیت و ملی‌گرایی در تقابل با اسلام و برخلاف قرآن مجید است.

ب) مردم‌سالاری دینی، که تلاش می‌کرد با توسل به مدینه‌النبی به‌عنوان نوع ایدئال، الگویی از زیست سیاسی را در قالب جامعه مدنی بنیان نهد. از این منظر، مدینه، الگوی جامعه فاضله انسانیت است که در چارچوب آن، بندگی خدا با حاکمیت انسان

1. Afary and Anderson,

بر سرنوشت خویش جمع شده است؛ تعهد انسان به فضیلت‌های الهی و انسانی، ناسازگاری‌ای با اختیار انسان و آسودگی او ندارد؛ معنویت و زهد با تلاش برای برخورداری عادلانه از مزایای دنیا همسو است و شهروندان، صاحب حق در تعیین سرنوشت خود و نظارت بر اداره امور و بازخواست از متصدیان امر هستند (تاجیک، ۱۳۸۴: ۱۰۵-۱۰۴)؛ درحالی‌که جامعه مدنی، در مفهوم یونانی «دولت‌شهر»^۱ ریشه دارد و بدون توجه به منشأ الهی قدرت، تنها به رأی و نظر اکثریت مردم توجه دارد. مقصود اصلی از این تمایزگذاری، برجسته کردن تأکید جامعه مدنی اسلامی به اخلاق و معنویت، و غفلت جامعه مدنی غربی از آن است (رمضانی، ۱۳۸۰: ۱۱۵).

ج) عدالت‌گرایی پوپولیستی، که با توسل به سرخوردگی‌های جمعی و نگرانی‌های اجتماعی، درصدد بازگرداندن گذشته آرمانی و بازگشت به اصل انقلاب با رویکردی عدالت‌محور بود.

د) نوستالژی کم‌دی-تراژیک: در سال‌های اخیر، شاهد بروز سرخوردگی جمعی، فرسایش امید، و ظهور نوع غریبی از نوستالژی هستیم که به دوره احمدی‌نژاد به‌عنوان گذشته طلایی خود می‌نگرد. خواستی کُمیک که ماهیت آن برای بار دوم، تراژیک خواهد بود و می‌تواند منشأ نوعی «پوپولیسم رادیکال» باشد. تفکر نوستالژیک در دوره اخیر، موضوعی است که می‌توان آن را در پژوهشی مستقل بررسی کرد.

پیامد اندیشه نوستالژیک، تلاش برای ترسیم یک نظام معنایی جدید با هدف عقب‌راندن ساختارهای ناامیدکننده و ناکارآمد و ساختن و پرداختن روایتی بازبینی‌شده از حوزه‌های گوناگون زندگی و عادت‌های فرهنگی است؛ تلاش برای ترسیم و استقرار ایده‌ها، نهادها، و ویژگی‌های جدید تمدنی، که بیش از آنکه به آینده نظر داشته باشد، به گونه‌ای بازگشت‌گرایانه به گذشته می‌نگرد. گذشته‌ای که «فراواقعی»^۲ جلوه می‌کند و عاری از هرگونه کاستی‌ای است. به گونه‌ای که در جدال غرور و خاطرۀ تاریخی، این غرور است که همیشه برنده خواهد شد!*

1. Vity-State

2. Hyperreal

منابع

- اتابکی، تورج؛ یان زورکر، اریک (۱۳۸۵)، *تجدد آمرانه: جامعه و دولت در عصر رضاشاه*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
- آجودانی، لطف‌الله (۱۳۸۲)، *مشروطه ایرانی*، تهران: نشر اختران.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۴۹)، *تمثیلات*، جعفر قراچه‌داغی. تهران: نشر اندیشه.
- _____ (۱۳۵۷)، *مقالات فلسفی*، ح. صدیق، بی‌جا: کتاب ساوالان.
- _____ (۱۹۶۳)، *الفبای جدید مکتوبات*، گردآورنده حمید محمدزاده و حمید آراسلی، باکو: نشریات علم.
- _____ (بی‌تا.الف)، *مکتوبات*، نسخه خطی کتابخانه ملی، ش ۱۹۷۹۹۹.
- _____ (بی‌تا.ب)، *ملحقات کمال‌الدوله*، نسخه خطی کتابخانه ملی، ش ۲۶۲۸۲.
- _____ (بی‌تا.ج)، *مکتوبات*، نسخه خطی کتابخانه ملی، ش ۱۹۷۹۹۹.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹)، *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، تهران: انتشارات خوارزمی.
- _____ (۱۳۵۱)، *اندیشه ترقی و حکومت قانون در عصر سپهسالار*، تهران: انتشارات خوارزمی.
- _____ (۱۳۵۲)، *مقالات تاریخی*، تهران: انتشارات شبگیر.
- _____ (۱۳۵۷)، *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، تهران: انتشارات پیام.
- _____ (۱۳۶۳)، *اندیشه‌های طالبوف تبریزی*، چاپ دوم، تهران: انتشارات دماوند.
- آرنت، هانا (۱۳۶۲)، *توتالیتاریانیسم*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات جاویدان.
- اسدآبادی، سید جمال‌الدین، (۱۲۹۳)، «خطابه سیدجمال‌الدین اسدآبادی در تعلیم و تربیت». *ایران‌شهر*، اول اسفندماه یزدگردی.
- اسمیت، آنتونی. دی (۱۳۸۳)، *ناسیونالیسم: نظریه، ایدئولوژی، تاریخ*، ترجمه منصور انصاری، تهران: انتشارات تمدن ایرانی.
- آصف، محمدحسن (۱۳۸۴)، *مبانی ایدئولوژیک حکومت در دوران پهلوی*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- انتخابی، نادر (۱۳۷۹)، «ایرانیان و اندیشه ناسیونالیسم»، در: رامین جهانگللو، *ایران و مدرنیته*، تهران: نشر گفتار.
- _____ (۱۳۷۱)، «ناسیونالیسم و تجدد در فرهنگ سیاسی بعد از مشروطیت»، نگاه نو، دوره ۲، شماره ۴.

- انسار، پی‌یر (۱۳۸۱)، *ایدئولوژی‌ها، کشمکش‌ها و قدرت‌ها*، ترجمه مجید شریف، تهران: قصیده‌سرا.
- اوزکریملی، اوموت (۱۳۸۳)، *نظریه‌های ناسیونالیسم*، ترجمه محمدعلی قاسمی، تهران: انتشارات تمدن ایرانی.
- ایران‌شهر*، «خطابه سیدجمال‌الدین اسدآبادی در تعلیم و تربیت»، ۲۵ دلو ۱۳۰۳.
- _____ «اختلاط نژاد»، شماره ۴، سال ۲، ۲۴ قوس ۱۳۰۲.
- _____ «انشقاق بعضی از لغات فارسی»، شماره ۹، غره رجب ۱۳۴۱.
- _____ «پایان سال نخستین ایران‌شهر و خلاصه عقاید ما»، شماره ۱۲، غره ذیقعدہ ۱۳۴۲.
- _____ «تعلیم و تربیت در میان ایرانیان قدیم»، سال اول، شماره ۲، غره ذی‌الحجه ۱۳۴۰.
- _____ «جمهوریت و انقلاب اجتماعی»، شماره ۶-۵، سال دوم، ۲۶ دلو ۱۳۰۲.
- _____ «دین و ملیت»، سال سوم، شماره ۲، یکم دی ۱۲۹۳ یزدگردی.
- _____ «کلمه‌های فارسی در زبان عربی»، شماره ۸، غره جمادی‌الاول ۱۳۴۱.
- _____ «معارف و ارکان سه‌گانه آن»، شماره ۸، سال ۲، یک ثور ۱۳۰۳.
- _____ «معارف و معارف‌پروران ایران»، سال دوم، شماره ۲، آبان ۱۳۰۲.
- _____ «ملیت و روح ایرانی»، شماره ۴، ۸ جمادی‌الاول ۱۳۴۲ هـ ق/ اول دی‌ماه یزدگردی ۱۲۹۲.
- _____ «نگاهی به روزگاران گذشته ایران»، شماره ۱۲، غره ذی‌القعدہ ۱۳۴۱.
- _____ سال ۲، شماره ۳، ۲۴ عقرب ۱۳۰۲.
- _____ شماره یک و دو، سال سوم. ۱۲۹۳ یزدگردی.
- باومن، زیگمونت (۱۳۹۷)، «از اتوپیا به رتروتوپیا: امید از آینده به گذشته هجرت کرده است»، ترجمان، چهارشنبه ۲۶ اردیبهشت ۱۳۹۷، در دسترس در: <http://tarjomaan.com/interview/8980/>
- برگر، پیتر. ل؛ لوکمان، توماس (۱۳۸۷)، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- بن، استنلی (۱۳۷۰)، «ناسیونالیسم چیست»، ترجمه عزت‌الله فولادوند، نگاه نو، شماره ۴.
- پروست، مارسل (۱۳۹۸)، *در جست‌وجوی زمان از دست‌رفته: طرف خانه سوان*، ترجمه مهدی سحابی، چاپ شانزدهم، تهران: نشر مرکز.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳)، *روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان*، تهران: فرهنگ گفتمان.
- _____ (۱۳۸۴)، *سیاست خارجی: عرصه فقدان تصمیم و تدبیر*، جلد اول، تهران: انتشارات فرهنگ گفتمان.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۹)، «روشنفکر ایرانی و معمای هویت ملی»، فصلنامه مطالعات ملی، سال دوم، شماره پنجم.
- تدینی، مهدی (۱۹ آذر ۱۳۹۸)، *خون/شام عزیز، یادت به خیر*، کانال تلگرامی نویسنده: @tarikhandishi
- تقی‌زاده، سیدحسن (۱۹۲۱)، «فصلی از تمدن یونان»، کاوه (دوره جدید)، شماره ۱۲، سال

دوم، اول دسامبر.
 توکلی طرقي، محمد (۱۳۸۰). «تجدد اختراعی، تمدن غاريت و انقلاب روحانی». *ایران نامه*. سال بیستم. ش ۲-۳. بهار و تابستان.
 توکلی طرقي، محمد (۱۳۸۱)، *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی*، تهران: نشر تاریخ ایران.
 دان. رابرت جی (۱۳۸۵)، *نقد اجتماعی پست مدرنیته: بحران هویت*، ترجمه صالح نجفی، تهران: نشر شیرازه.
 رمضان، روح الله (۱۳۸۰)، *چارچوبی تحلیلی برای سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*، ترجمه علیرضا طیب. تهران: نشر نی.
 زرگری نژاد، غلامحسین (به کوشش) (۱۳۷۷)، *رسائل مشروطیت*، چاپ دوم، تهران: انتشارات کویر.
 زنجانی، ابراهیم (۱۳۷۹)، *خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی*، تهران: انتشارات کویر.
 سعید، ادوارد (۱۳۷۱)، *شرق شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
 شایگان، داریوش (۱۳۷۱)، *آسیا در برابر غرب*، چاپ دوم، تهران: انتشارات باغ آینه.
 شوری، داریوش (۱۳۷۷)، *ما و مدرنیته*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
 فریش، هیلل (۱۳۸۳)، «خاورمیانه»، ترجمه هرمز همایون پور، *دایره المعارف ناسیونالیسم*، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت امور خارجه.
 قاجار، جلال الدین میرزا (۱۲۸۵هـ.ق)، *نامه خسروان*، جلد اول، طهران: چاپ سنگی. کاوه، شماره ۲۵، ۱۵ فوریه ۱۹۱۸.
 کرمانی، میرزا آقاخان (۱۲۸۷هـ.ق)، *سه مکتوب*، تبریز: بی نا.
 _____ (۱۳۲۴/۱۳۲۶هـ.ق)، *آیینه سکندری*، تهران: بی نا.
 کوندرا، میلان (۱۳۸۰)، *جهالت*، ترجمه آرش حجازی، تهران: انتشارات کاروان.
 مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۳)، *داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع*، تهران: فرزانه روز.
 میلر، دیوید (۱۳۸۳)، *ملیت*، ترجمه داود غرایاق زندی، تهران: انتشارات تمدن ایرانی.
 نادرپور، نادر (۱۳۷۱)، «مشرق در غربت و غربت در مغرب»، *ایران نامه*، سال دهم، شماره ۲.
 هدایت، مخبرالسلطنه (۱۳۶۳)، *خاطرات و خطرات*، چاپ چهارم، تهران: کتابفروشی زوار.
 همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۸۴)، *اقتصاد سیاسی ایران*، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، چاپ یازدهم، تهران: نشر مرکز.

Afary, Janet and B.Anderson, Kevin (2005), *Foucault and the Iranian Revolution*, University of Chicago Press.

Ansari, Ali. M (2003), *Modern Iran Since 1921: The Pahlavie's and After*, London: Longman

Banani, Amin (1961), *The Modernization of Iran: 1921-1941*, Stanford: Stanford University Press.

Bauman, Zygmunt (2017), *Retrotopia*, Cambridge: Polity press.

Bayat- Phillipp, Mangol (1980), "Mirza Aqa Khan Kirmani: A Ninteenth Century Persian Nationalism", In: *Towards a Modern Iran*, Edited by Elie Khedouri and Sylvia G. Haim. Ttawa: Frank Cass.

Bayat-Phillipp, Mangol (1981), "Tradition and Change in Iranian Religious Thought", in: *Continuity and Change in Modern Iran*, Eds by E.Bonine and Nikki Keddie. Albany: State University of New York Press.

Best, Steven and Kellner, Douglas (1997), *The Postmodern Turn*, London: The Guilford Press.

Burton, Neel (2020), *Hide and Seek, The Meaning of Nostalgia; The Psychology and Philosophy of Nostalgia*, Last visited: 6/10/2020, available at: <https://www.psychologytoday.com/intl/blog/hide-and-peek/201411/the-meaning-nostalgia>
Cambridge dictionary, *Nostology*, available at: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/nostalgia>. Last retrieved: 6/19/2020.

Clay Routledge, *Nostalgia*, Last Visited: 6/10/2020, Available at: <https://www.clayroutledge.com/nostalgia>.

Farrar, Margaret E. (2011), "Amnesia, Nostalgia, and the Politics of Place Memory", *Political Research Quarterly*, No.64.

Fraser, Nancy (1997), *Justic Interrupts: Critical Reflections on the "Postsocialist Condition"*, New York: Routledge.

Hall, Stuart (1991), "The Local and the global: globalization and Ethnicity", in: A. King (ed)., *Culture, Globalization and the World System*, London: Macmillan.

Halpern, Manfred (1970), *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*, Princeton: Princeton University press.

Halpern, Manfred (1970), *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*, Princeton: Princeton University Press.

Kashani- Sabet, Firoozeh (2002), "Culture of Iranianness: The Evolving Polemic of Iranian Nationalism", in: *Iran and the Surrounding World*, Nikkie R. Keddie and Rudi Matthee(eds), London and Seattle: University of Washington Press.

Keddie, Nikki.R (1999), *Qajar Iran and the Rise of Rezakhan*, California: Mazda Publisher.

Kohn, Hans (1995), "The Roots of Nationalism", In: *Nationalism; Meaning and History*. Canada: D. Van Nostrand Co.

Paul Thide, Leslie (2003), *Thinking Politic*, Second Edition, New Jersey: Chatham House Publishers.

Pecheux, Michel (1982), *Language, Semantics and Ideology*, New York: St Martin's Press.

Sedikides, Constantine and Wildschut, Tim (2018), "Finding Meaning in Nostalgia", *Review of General Psychology*, Vol. 22, No. 1.

Smith, Anthony (1991), *National Identity*, Las Vegas: University of Nevada Press.

Tim Wildschut, Constantine Sedikides, Jamie Arndt and Clay Routledge (2006), "Nostalgia: Content, Triggers, Functions", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 91, No. 5.

Vaziri, Mostafa (1991), *Iran as Imagined Nation*, New York: Paragon House

Zubaida, Sami (2003), "Trajectories of Political Islam in Egypt, Iran and Turkey", in: Turner, Bryan S. (Ed), *Islam: Critical Concepts in Sociology*, Vol IV, London: Routledge.