

فصلنامه علمی (مقاله علمی-پژوهشی) جامعه‌شناسی سیاسی ایران، سال سوم، شماره اول (پیاپی 9) بهار 1399 صص 2526-2563

واکاوی نقش روشنفکران ایرانی در تکوین ناسیونالیسم و شبه مدرنیسم

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۲۵

امیرحسن نوروزی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۳/۲۶

چکیده:

در پژوهش حاضر سعی شده که با بهره‌گیری از روش تحقیق تاریخی، نقش روشنفکران در تکوین ناسیونالیسم و فرماسیون شبه مدرن در ایران مورد واکاوی و تحلیل قرار داده شود. در این بررسی، از مفهوم «ناسیونالیسم بی جا ساز»، که در آراء روشنفکران نسل اول ظهور یافت، و در سالهای اخیر توسط ضیاء ابراهیمی فرمول‌بندی گردیده، بعنوان چارچوب نظری بحث استفاده شده است. در قالب این مفهوم، بیجاسازی را نه آن طور که در مطالعات جغرافیایی مطرح میشود، بلکه به عنوان عملی که در ذهن انجام می‌پذیرد، در نظر می‌گیریم؛ عملی که ملت ایران را از واقعیت تجربی‌اش در مقام جامعه‌ای با اکثریت مسلمان در «شرق» (شرق به عنوان یک ساحت فکری در بستر تاریخ)، جاکن میکند و آن را دچار نوعی تزلزل هویتی شبه مدرن میسازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند که به طور کلی، جریان روشنفکری در ایران، اولاً زاینده تجربه تاریخی و فلسفی خاصی که در غرب منجر به پیدایش کاست روشنفکری گردید، نبود و اساساً آن تجربه نیز در ایران غیر قابل تحقق می‌نمود؛ و ثانیاً به دلیل نگرش سطحی و تقلیدی به فلسفه و تمدن غرب و عدم آشنایی دقیق با لوازم تحقق این آبژه، ناقص متولد شد و هیچگاه نتوانست پا را از تقلیدات ظاهری فراتر گذارد. این روشنفکران همواره دین اسلام و هویت اسلامی و فرهنگ بومی را عامل عقب ماندگی ایران دانسته و با پرداختن به ایران پیشااسلامی در صدد زدودن اسلام و بازگشت به شکوه ایران باستان بوده‌اند. اما علیرغم همه شعارهای میهنپرستانهای که سر میدهند، کارنامه قابل دفاعی در قبال «ایران» نداشته و عوامل موثر وابستگی و شکست و قرارگرفتن ایران در چرخ دنده‌های استعمار و امپریالیسم بوده‌اند.

کلیدواژه‌ها: ناسیونالیسم، روشنفکری، شبه مدرنیسم، باستان گرایی، اسلام، هویت.

^۱. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه رازی کرمانشاه، گروه علوم سیاسی.

در میان گفتمان های مختلفی که همواره در میان ایرانیان، هم در بستر آکادمیک و هم در فاهمه عموم افراد مورد توجه بوده و از ابتدای ظهور کاست روشنفکری در ایران، بسط یافته است، میتوان به ناسیونالیسم اشاره کرد. این ایدئولوژی در ایران بر چند مدعای اصلی تاکید دارد؛ نخست آنکه ایران همیشه وجود داشته و قدمت بی وقفه اش به درازای موجودیت تاریخ است. دوم، ذات ایران و عظمت ایران را باید در دوران طلایی پیش از اسلام جست. سوم، ادعا می شود که مسئول مشکلات و انحطاط ایران، اسلامی است که اعراب به زور شمشیر به آن تحمیل کرده اند و چهارم، اینکه ایرانیان از نژاد آریاییاند و نوعی نسبت خویشاوندی با اروپائیان دارند و از نظر نژادی، جدای از اعراب اند. اما واقعیت آن است که ناسیونالیسم به موجودیت مادی و معنوی افراد تجاوز کرده تا آن ها را در قالب فهم قشری خود از تجدد اروپایی بگنجانند. این ایدئولوژی با جنبه های خاصی که در ایران پیدا کرده است، همواره از مفاهیم بنیادین روشنفکری به شمار میرفته و روشنفکران ایرانی تمام ایده های خود در رابطه با لزوم ترقی ایران با الگوبرداری از غرب را بر مبنای این مفهوم سامان داده اند.

در واقع، روشنفکران این مرزو بوم، از همان ابتدا تاکنون، برای ترقی و نیل به تمدن، تنها راه را در پیروی بی چون و چرای از مدرنیته غربی دانسته اند. آنان در مواجهه با ظواهر غرب مدرن، تاجایی دچار نوعی انسداد فکری گشته اند که حتی نافی هویت فعلی خود شده و همواره نزدیکی به هویتی غربی را دنبال کرده اند.

همواره گفته شده است که روشنفکران ایرانی، چند ویژگی دارند: یکی داشتن شوق تغییرات اساسی اقتصادی و اجتماعی و سیاسی؛ و دیگری، نارضایتی از استبداد سلطنتی، دوری از گرایشات دینی و ضدیت با امپریالیسم بیگانه. اما کارنامه عملی روشنفکران، خلاف این را نشان می دهد. آنان در یک دور باطل، در پس تلاش برای تغییرات بنیادین، همواره منافع خود را در بسط تجدد غربی مد نظر داشته اند و با نگرشی خصمانه به دین، سعی در هدم آن و در نتیجه از میان برداشتن مهم ترین عامل مقاومت در برابر استعمار و تبدیل کشور به یک عامل وابسته پیرامونی در نظام جهانی داشته اند. از طرفی، داعیه آزادی خواهی روشنفکران و مخالفت با استبداد، تنها برای به قدرت رسیدن هم کیشان خود عَلم می شده و خود نیز پس از قدرت یافتن به استبدادی آشکارتر، که موجب ایجاد بحران های متعدد فرهنگی - سیاسی می شده، روی آورده اند.

بدین ترتیب، سوال اصلی این پژوهش اینست که روشنفکران چه نقشی در پیدایش فرماسیون شبه مدرن و ناسیونالیسم بی جاساز در ایران داشته اند؟ برای پاسخ به این پرسش، نوشتار حاضر با الهام گرفتن از مفهوم ناسیونالیسم بی جا ساز، به عنوان چارچوب نظری بحث، ضمن طرح مباحثی در خصوص مفهوم و تاریخچه روشنفکری و غرب زدگی، و تحلیل مبانی تکوین ناسیونالیسم در ایران، تلاش خواهد کرد تا افکار و

عملکرد برخی از پیشگامان روشنفکری در ایران را در حوزه ایجاد نوعی فرماسیون شبه مدرن و ناکارآمد و تکوین ناسیونالیسم بی جا ساز مورد واکاوی و تحلیل قرار دهد.

۱- چهارچوب نظری:

چارچوب نظری این پژوهش، مبتنی بر مفهوم ناسیونالیسم بی جاساز است. ناسیونالیسم بی جاساز، نظریه‌های انتقادی است که ناسیونالیسم ایرانی را ایدئولوژی واپسنگر میدانند که ارکان اساسی آن عبارتند از باستان‌گرایی، اسلام‌گریزی، عرب‌ستیزی و آریایی‌گری. بی‌جاسازی، اشاره به تحولی فکری و فرهنگی است که ملت ایران را از واقعیت تجربی‌اش در مقام جامعه‌ای با اکثریت مسلمان در شرق، جاکن میکند و گرایشاتی شبه غربی را جایگزین آن می‌سازد (ضیاء ابراهیمی، ۱۳۹۶: ۵۴). در این نظریه، تاکید بر آن است که اکثریت ایرانیان مسلمانانند یا دست کم پیشینه مسلمانانی دارند و تاریخ ایران کاملاً آمیخته با اسلام و انبوه رسوم دینی و فرهنگی و اجتماعی است که اسلام در طول قرن‌ها در این سرزمین پدید آورده و بنابراین، ایران و اسلام با یکدیگر آمیخته‌اند؛ در حالی که ناسیونالیست‌های بی‌جاساز مدعیانند ایران و اسلام از بن با هم ناسازگارند و باید از یکدیگر جدایشان کرد. به باور آنها، تفکیک و تقابل بین ایرانی و اعراب مسلمان، می‌تواند خوانش ناسیونالیستی بی‌جاساز از تاریخ ایران و جداسازی ایران از اسلام را، که در بطن آن نهفته است، ممکن سازد. مطابق این ایدئولوژی، نژاد آریایی یا هند و اروپایی وجه مشترک اساسی ما ایرانیان با اروپاییان است و صرفاً یک «تصادف جغرافیایی» ایران را به قلب خاورمیانه درانداخته و دست اروپا و ایران را از دامان یکدیگر کوتاه کرده است (همان، ۵۶) بنابراین، ایدئولوگ‌های ناسیونالیسم بی‌جاساز در تلاش بوده‌اند نسبتی میان ایرانیان و اروپاییان برقرار کنند و جان کلامشان در این زمینه این بوده که ما ایرانیان بیش از اینکه شبیه اعراب و سایر ملل اطراف خودمان باشیم، شبیه اروپاییها هستیم. اما هیچ تعریفی از تمدن اروپایی، هر چقدر هم که فراگیر باشد، ایران را در بر نمی‌گیرد، جز دقیقاً همین خوانش خاص ایرانی از فرضیه نژاد آریایی. ناسیونالیسم بی‌جاساز، پرده خیالی دیگری هم بر مفهوم ملت ایران می‌کشد و آن را به مثابه ملتی از حیث فرهنگی و نژادی جاکن شده، بی‌ارتباط با پیرامونش، از نظر نژادی متفاوت با همسایگانش، و تنها تصادفاً اسلامی شده، معرفی میکند و بدین ترتیب، ایران اولاً آریایی و ثانیاً بیگانه با محیط طبیعی‌اش تصور می‌شود و چکیده‌اش این سخن محمدرضا شاه پهلوی است که گفته بود "موقعیت ایران در خاورمیانه صرفاً یک تصادف جغرافیایی است" (همایون کاتوزیان به نقل از ضیاء ابراهیمی، ۱۳۹۶: ۲۱۶)

۲- روشنفکری:

۱- ۲- روشنفکری در غرب:

روشنفکری در معنای افواهی و رایج آن، مترادف داشتن تحصیلات و اطلاعات و داشتن فکر باز و نظایر این‌ها می‌باشد. اما روشنفکری در واقع یک معنای تخصصی دارد که معمولاً در کاوش‌های فلسفی و تئوریک، تاریخی و جامعه‌شناختی مورد نظر قرار می‌گیرد که بیانگر یک جهت‌گیری و جریان تاریخی و تجسم روح مدرنیته و جهان بینی عصر روشنگری است. در این دوران، عده‌ای از صاحب‌نظران در آرای

فلسفی، جهت تنظیم یک دایره‌المعارف که بیانگر خلاصه جهان بینی عصر مدرن باشد، گرد یکدیگر جمع شدند که این افراد را اصحاب دایره‌المعارف یا روشنفکران مینامند. اینان خود را در زبان فرانسه، انتلکنتوئل نامیدند. روشنفکران، که جهانی بینی خویش را بر مبنای تجربه تاریخی خاص خودشان تنظیم کرده بودند، خود را پیرو عقل اومانیستی می‌دانستند و هر نوع معرفت اشراقی را نفی میکردند، تمام دوران ماقبل عصر مدرن را به دلیل اینکه مبتنی بر راسیونالیسم نبوده، عصر تاریکاندیشی تلقی کرده و خود را به دلیل تاکید بر عقلانیت مدرن و نفی هر نوع تفکر دینی، روشناندیش می‌نامیدند. مترجمین ایرانی عصر قاجار با لحاظ کردن همین نکته، در ترجمه انتلکنتوئل، معادل منورالفکر را قرار دادند که بعداً به روشنفکر تبدیل شد.

۱-۲- ناسیونالیسم در غرب:

ناسیونالیسم از واژه Nation گرفته شده است که در زبان فارسی در عهد قاجار، آن را به «ملت» ترجمه کرده‌اند؛ در حالی که در ادبیات و معارف دینی، «ملت» به عنوان پیروان یک دین بوده است. اما در این تعریف مدرن، ملت معادل Nation قرار گرفته و معنایی غیر دینی یافته است. ملت در این تعریف، گروه بزرگی از مردمان هستند که مطابق تفکر اومانیستی، صاحب «حق حاکمیت» و «حق قانونگذاری» پنداشته می‌شوند و با صفاتی چون «اعمال قدرت قانونی» مشخص میگردند. این مفهوم از ملت که معادل ناسیون فرانسوی است، با معنای سنتی ملت که در ادبیات و آثار اسلامی مطرح بوده است، تفاوت ماهوی دارد.

ناسیونالیسم مدرن، اندیشه‌ای است سیاسی- اجتماعی که پس از رنسانس پدید آمد و مبتنی بر تفسیری اومانیستی است که حق حاکمیت را از آن بشر و در مصداق جمعی بشر، از آن ملت می‌داند و همچنین مبتنی بر مفهوم مدرن قدرت است که در آرای ماکیاولی ظاهر میگردد. در این ایدئولوژی، «ملت»، مجموعه ای از انسانها هستند که با استقلال، حق اعمال قدرت و بهره‌مندی از حق حاکمیت مشخص میشوند. در تفکر اسلامی، ملت یا به تعبیر صحیح تر، «امت»، مجموعه‌ای از انسانها هستند که حول محور عهد و ایمان دینی و با اعتقاد به اینکه حق حاکمیت و حق قانونگذاری اصالتاً از آن خداست، گرد هم می‌آیند و بر پایه احکام دینی زندگی میکنند و مرکز هدایت کننده آنها نه مفهوم اومانیستی قدرت، که مفهوم دینی ولایت است (زرشناس، ۱۳۹۲: ۴۵). وجه مشخصه امت از مفهوم مدرن ملت یا ناسیون، در این است که امت با وحدت بر اساس عهد دینی تحقق مییابد، حال آنکه ناسیون، با فرض وجود حق حاکمیت برای مردم و حق اعمال قدرت مستقل برای آنها، محقق می‌شود.

اکثر اندیشمندان تاریخ ایدئولوژیها بر این باورند که ناسیونالیسم به عنوان یک ایدئولوژی، محصول قرون ۱۸ و ۱۹ است. در واقع بورژوازی و سرمایه داران اروپایی در سالهای قرون ۱۷، با اتکاء بر قدرت اقتصادی خود، خواهان برچیدن قیودات و موانع محلی و فئودالی برای تجارت و وحدت بخشیدن به مقررات گمرکی، پول مشترک و نظام کلی حقوقی ذیل مفهوم مدرن ملت و در قالب دولت‌های ملی بودند که به تامین منافع آنها می‌پرداخت. منفعت اقتصادی اعضای این طبقه در آن روزگار، در ایجاد نوعی مرکزیت مدرن بود که همه اقشار و سازمانها و مقررات و اقتدار سیاسی و دفاعی و سیاست‌های اقتصادی را ذیل

مفهوم دولت ملی به نفع آنان سامان میداد. در قرن نوزدهم در ایتالیا و پروس، سرمایه داران به طور آشکار و فعالی مدافع وحدت ملی و مبلغ ناسیونالیسم و حامی جنبش‌های ناسیونالیستی بودند. در تاریخ ظهور و تطور ناسیونالیسم، می‌توان سه قسم ناسیونالیسم را تشخیص داد:

الف- ناسیونالیسم آغازین که ملهم از آراء ژان ژاک روسو، فیخته و تاحدودی هگل و یا پاره‌ای از دیدگاه‌های ماکیاولی در سرزمین‌هایی نظیر ایتالیا و آلمان، به دنبال تاسیس دولت‌های ملی و ایجاد وحدت سیاسی بود و علیه مقررات اشراف فئودال مبارزه میکرد و از این رو صبغه‌ای انقلابی داشت. این ناسیونالیسم بورژوازی با به ثمر رسیدن اتحاد ملی آلمان و ایتالیا و برخی جوامع دیگر در پایان قرن نوزدهم در اروپا، از رونق افتاد. ناسیونالیسم آغازین به عنوان یک ایدئولوژی مدرن، ماهیتی سرمایه سالار داشت.

ب- رفته رفته شعله‌های نوعی نگاه خشن و نژادپرستانه و برتری طلبانه ناسیونالیستی موسوم به ناسیونال شوینیسم در برخی جوامع غربی نظیر ایتالیا و آلمان و اسپانیا زبانه کشید که این بار هم به شدت از سوی سرمایه داران و حتی سلطنت طلب‌ها و نظامیان حمایت میشد. اما در تقابل با منافع ناسیونالیستی- امپریالیستی سرمایه داران دیگر کشورها قرار گرفت و روبه قهقرا گذارد. اما در آستانه جنگ جهانی اول در کشورهای همچون آلمان و فرانسه و اتریش و حتی ژاپن ظاهر گردید و در جنگ جهانی دوم نیز، این ناسیونال شوینیسم از ارکان ایدئولوژی نازی‌ها بود.

پ- در قرن بیستم در کشورهایی نظیر چین، اندونزی، مصر و ایران و بسیاری از کشور های آفریقایی و آمریکای جنوبی با ظهور امواج نوعی ناسیونالیسم ضد استعماری روبرو هستیم که در موفق ترین حالات و علیرغم کسب قدرت سیاسی، نهایتاً شکست خورده و دچار انحطاط و زوال گردیده اند. (سوکارنو در اندونزی، ناصر در مصر، مصدق در ایران). اما از آنجا که امپریالیسم و ناسیونالیسم هر دو مفاهیمی مدرن و سرمایه سالاراند، روشن است که ناسیونالیسم در میان ملل و جوامع تحت سلطه، قابلیت و توان لازم جهت رهبری و مبارزات علیه استعمار مدرن و عبور از سیطره امپریالیستی را ندارد و علیرغم دست یافتن به قدرت، پس از چندی، در ساختار جهانی سلطه و نظام سرمایه سالاری مدرن هضم می گردد؛ زیرا ناسیونالیسم یک ایدئولوژی مدرن است که ریشه در مبانی تمدن غربی و رو به غایات تفکر مدرن دارد.

۳- غربزدگی شبه‌مدرن در ایران دوران قاجار:

تاریخ ایران را به یک اعتبار می‌توان به چهار دوره تقسیم کرد (زرشناس، ۱۳۹۲: ۷۷):

الف- دوران کهن ماقبل سلطه هخامنشیان، یعنی دوران تمدن سیلک و شهرسوخته که دوره آغازین تمدن ایران باستان است.

ب- دوره تاریخ باستانی ایران که با سیطره قوم پارس آغاز می‌شود و تا شکست یزدگرد سوم تداوم می‌یابد که دوران تمدن کلاسیک ایران باستان است.

ج- دوران تمدن کلاسیک ایران پس از اسلام که به غلط به عنوان مصداقی از تمدن اصیل اسلامی محسوب گردیده که می‌توان گفت تا عصر مشروطه ادامه دارد و از آبخشورهای مختلفی تغذیه کرده که یکی از آنها میراث اسلامی و قرآنی بوده است.

د- دوره سیطره غرب زدگی شبه مدرن و تجددگرایی سطحی که جریان موسوم به روشنفکران ایرانی، نمایندگان، مبلغان و مؤسسان آن هستند که به دلیل تقارن آن با دوران قاجار، لازم است نگاه مختصری به ایران قاجاری و تولد روشنفکری در این دوران داشته باشیم.

از سال ۱۲۱۵ ه- ق و با ورود «سرجان ملکم» به ایران یعنی همزمان با اوایل سلطنت فتحعلی شاه قاجار، سنگ بنای دخالت جاسوسان بیگانه و نفوذی‌ها در دربار قاجار و در جهت تخریب ارکان هویتی ایران، پایه گذاری شد. همچنین در سال ۱۲۲۲ ه- ق سه تن از برجسته ترین جاسوسان بریتانیا یعنی «سرهاورد جونز»، «جیمز موریه» و «جی بی فریزر» وارد ایران گردیدند. ماموریت اصلی این افراد، تشکیل لژهای فراماسونری و وارد کردن دولتمردان قاجاری به این لژها و استفاده از آنان در جهت اهداف استعماری بود که نخستین روشنفکران ایرانی یعنی افرادی چون «میرزا صالح شیرازی»، «میرزا ابوالحسن خان ایلچی» و «میرزا فرخ خان امین الدوله غفاری» با آن مرتبط هستند و با قدرت گرفتن روشنفکران در ایران، تدریجاً جریان نفوذیهای وابسته به ارکان قدرت، گسترش می‌یابد.

در زمان فتحعلی شاه، جنگ های اول و دوم ایران و روس رخ میدهد و با تحمیل معاهدههای گلستان و ترکمانچای به ایران، اقتدار سیاسی و روحیه اعتماد به نفس عمومی درهم شکسته و ایران تدریجاً به یک کشور نیمه مستعمره و کانون کشمکش های منفعت جویانه دول استعماری روس و انگلیس بدل میگردد. عدم شناخت جدی از ماهیت تفکر غربی و غلبه احساس ضعف و مرعوبیت در مقابل تمدن غرب در طیفی از دولتمردان قاجار، به همراه فعالیت های روشنفکران وابسته و همچنین ناکامی های متعدد سیاسی و اقتصادی، زمینه را برای پذیرش و اقتباس سطحی و مقلدانه فرهنگ غرب و انفعال توأم با ستایش و مجذوبیت نسبت به آن فراهم میآورد.

تعدادی از محصلانی که عباس میرزا جهت آشنایی با علوم و فنون مدرن به انگلستان فرستاد، تحت هدایت «سرگور اوزلی» به عضویت لژهای فراماسونری درمیآیند و پس از بازگشت به ایران به تبلیغ تقلید از تجددمآبی و تحقیر هویت دینی میپردازند و بسیاری از آنها همچون میرزا ابوالحسن خان ایلچی و میرزا فرخ امین الدوله غفاری به دلالت و واگذاری امتیازات به غریبهها تبدیل میگردد؛ تا جایی که امضای ایلچی پای پیمان ترکمانچای قرار دارد و فرخ خان امین الدوله و هیئت همراه یعنی میرزا ملکم خان، میرزا رضاغفاری، نریمان خان و میرزا محمدعلی آقا، زمینه اعطای امتیاز واگذاری هرات به انگلیس را فراهم مینمایند که همگی از نسل روشنفکران مروج تجددگرایی سطحی و غربزدگی شبه مدرن در ایران اند.

روشنفکران با رؤیت پیشرفت و قدرت غرب با این سوال مواجه شدند که چه عاملی باعث عقب ماندن ایرانیان از دست یابی به پیشرفتها و تولیدات تمدن شده و رشد علم و تمدن در اروپا ناشی از چیست؟ آن

ها به دنبال پیدا کردن راه حل، سعی کردند از مطالعه تاریخ و فرهنگ غرب چیزی به دست آورند؛ اما به دلیل ضعف در شناخت دقیق فلسفه و مبانی فکری تمدن غربی در فهم عمیق مفاهیم آنان عاجز ماندند. بیشتر دانشجویانی که به غرب رفته بودند، از درباریان و یا افراد ثروتمند جامعه ایرانی بودند که دارای زندگی اشرافی بودند. این گروه که به تن آسایی و تنبلی ناشی از زندگی اشرافی عادت داشتند، تلاش و جدیت برای درک عمیق و درست از اصول و مبانی علم و فرهنگ غربی نداشتند. آنچه بیشتر آنها را مجذوب خود کرده بود، مجالس رقص و تئاتر و کاباره های غربی بود و این را می توان از سفرنامه ها و خاطرات آنان متوجه شد. برای روشن شدن بیشتر این موضوع می توان به وجوه شخصیتی میرزا ابوالحسن خان ایلچی اشاره کرد.

میرزا ابوالحسن خان ایلچی، فرزند یکی از منشیان حکومت نادرشاه و خواهرزاده ابراهیم کلانتر (صدر اعظمی که با خیانت به لطفعلی خان زند، دروازه شهر شیراز را به روی آقامحمدخان قاجار گشود و در دوران سلطنت او و اوایل سلطنت فتحعلی شاه، صدر اعظم بود) و نیز داماد اوست. میرزا ابوالحسن خان در سال ۱۲۲۴ هـ-ق به همراه جیمز موریه به بریتانیا رفت. او به قول خود در مغرب زمین، دل درگرو «نازنینان حورجبین» سپرد و به «ضیافت رقص» و «عشرتگاه تفرج» این جماعت می رفت (ایلچی، ۱۳۵۴: ۱۲۱). وی یکی از مهره های فعال و تاثیرگذار وابسته به استعمار بریتانیا است و از نخستین چهره های متجددمآب ایرانی است که به واسطه حمایت های دولت انگلیس، توانست به مدت ۳۵ سال و در یکی از حساس ترین مقاطع تاریخ معاصر، در مقام خدمتگزار دولت انگلیس، علیه منافع ایران عمل نماید. وی از زمینه سازان پذیرش پیمان ترکمنچای بوده و همچنین زمینه ساز تحمیل پیمان گلستان به ایران و از عوامل ایجاد تنشهایی در جهت تضعیف دولت مرکزی در زمان محمد شاه و به نفع انگلستان بوده است و در ایجاد بحران افغانستان ردپای او دیده می شود. او از سال ۱۲۳۹ ق تا ۱۲۵۰ ق و نیز از ۱۲۵۴ تا ۱۲۶۲ وزیر امور خارجه ایران و همچنین حقوق بگیر دولت انگلستان (ماهی یک هزار روپیه) بود (رائین، ۱۳۷۹: ۶۱۸).

وی در کتاب خود به نام حیرت نامه می نویسد: «به اعتقاد محرر این دفتر، اگر اهل ایران را فراغت حاصل شود و اقتباس از کار اهل انگریز بنماید، جمیع امور در کار ایشان بر وفق صواب گردد.» (ابوالحسنخان ایلچی، ۱۳۵۴: ۳۵۲). خلاصه اینکه او شرح بسیاری از تاسیسات تمدنی جدید را دارد، آزادی روابط جنسی زن و مرد برای ایلچی بسیار جالب توجه بود و خود نیز در دوران اقامت در انگلستان جز به عیاشی و عشق بازی و جاسوسی نپرداخت. مورخین آورده اند که: «در جوانی وضع معیشت و نحوه شغل او بسیار پست بوده، ... و ابوالحسنخان حتی در لباس و آرایش دخترها برای درباریان میرقصیده است... در میان رجال درباری کسی بی شأنتر و نامحرمتتر از میرزا ابوالحسنخان وجود ندارد و باید گفت که انصافاً کسی هم سزاوارتر از او برای این بی شأنی نمیتوان پیدا کرد. این مرد در تمام معاملات و کارهایی که با مردم انجام میدهد به قدری پست است که هیچیک از هموطنانش تا آنجا که بتوانند به وی نزدیک نمیشوند و از معاشرت با وی اجتناب میورزند. اخلاق رذیل و عادات فسق انگیز ایام جوانی را حتی امروز هم که به نیمه

راه رسیده کماکان تا آن درجه حفظ کرده که چون نام آن شخص برده میشود تمام رجال درباری با تحقیر و اشمئزاز از او یاد میکنند.» (محمود کتیرایی، ۱۳۶۱: ۱۳)

۴- ماهیت روشنفکری در ایران:

در واقع آنچه که جریان روشنفکری در ایران نامیده میشود، به این دلیل که محصول سیر و بسط و تطور طبیعی تاریخ و درونمایه های فرهنگی تمدن کلاسیک ایران نبوده و نیز به این دلیل که اساساً در پی نفوذ و سیطره سیاسی و فرهنگی استعمار غربی پدید آمده است، نسبت به جریان روشنفکری در غرب مدرن، ماهیتی تقلیدی و تبعی دارد و درواقع صورتی نازل و سطحی از آن است و به همین دلیل آن را می توان نوعی فرماسیون شبه مدرن نامید.

به طور کلی خصایص این فرماسیون شبه مدرن را میتوان در موارد زیر برشمرد:

الف- نفوذ فرهنگی شبه مدرنیته در ایران، تدریجاً در دوران قاجار آغاز میگردد. در واقعه مشروطه نیز در جهت دهی به حرکت مردم به سمت حکومت لیبرال- استبدادی، بستر های فرهنگی و تاریخی فرماسیون شبه مدرن کاملاً در ایران ریشه میدواند و صورت ابتدایی سلطه سیاسی آن نیز در قالب رفتار های استبدادی روشنفکران حاکم بر قوه مجریه و مجلس شورای ملی و موج خشونت های ویرانگری که به راه انداختند، از اعدام شیخ فضل الله نوری تا ترورهای کمیته مجازات و دار و دسته مسلح تحت امر تقی زاده، ظاهر می گردد و نهایتاً در هیئت رژیم پهلوی به صورت یک سلطه فراگیر، حاکم می شود.

ب- کاست روشنفکری، حاصل غرب زدگی سطحی (به تبع استیلای سیاسی و اجتماعی استعمار مدرن بر کشور) بوده و به هیچ روی دنباله طبیعی و منطقی سیر تطور تاریخی ما نبوده است؛ هرچند که به تمامیت رسیدن افق تمدن کلاسیک در ایران و بحران و پریشانی ناشی از فقدان تفکر و عدم تذکر نسبت به حکمت قدسی نهفته در تاریخ ما، از عوامل مهم زمینه ساز این سیطره بوده است.

پ- شاکله غرب زدگی شبه مدرن بر یک هویت برزخی بریده از تمدن کلاسیک و مابعدالطبیعه خاص آن و دست نیافته به افق مدرنیته بنا گردیده است و لذا مبنائاً و ذاتاً گرفتار تعلیق و بی هویتی و پریشان احوالی و بی نظمی بوده است.

ج- اساساً روشنفکری در ایران، برخلاف تمدن غرب که برپایه راسیونالیسم بنا گردیده بود، هیچ مبنای عقلانی و پشتوانه فکری نداشته و لذا از آغاز با نحوی گسستگی و پریشانی و بی نظمی و ظاهرگرایی پایه ریزی گردیده و به گسترش نوعی منش شیذوفرن گرفتار کشمکش و فاقد هویت، به عنوان صورت کاراکتر غالب در جامعه انجامید.

د- برخلاف غرب مدرن و تمدن های غرب زده مدرن که مبتنی بر سوپژکتیویسم هستند، در ایران به دلیل عدم وجود پیشینه و بنیان های تفکری زمینه ساز مدرنیته و نیز به دلیل تقلیدی بودن ساحت غرب زدگی شبه مدرن به جای سوپژه انگاری مدرن، نحوی خودمداری نفسانی مضطرب و متزلزل و شدیداً مسئولیت

گریز و نظم ناپذیر شکل گرفت که به عنوان صورت مثالی بشر مقلد و سطحی شبه مدرنیست سیطره یافت و مطرح گردید.

۵- روشنفکری در ایران، رویکرد شبه مدرنیستی خود را پشت شعارهایی چون «ترقی»، «تمدن»، «قانون گرای»، «تجدد»، «پارلمانتاریسم»، «حقوق مردم» و «مشروطه خواهی» پنهان کرده و اگرچه در جهتگیری کلی و نهایی، مروج استبداد شبه مدرنیستی بوده و هست، اما داعیه استبدادستیزی و آزادی خواهی نیز داشته است!

و- روشنفکران، اگرچه داعیه مخالفت با حکومت قاجار و به طور کلی سلطنت مطلقه را داشته اند، اما اکثریت چشمگیر آنها دارای مناصب سیاسی در رژیم قاجار بوده اند.

ی- ایدئولوژی رسمی دولت های استبدادی شبه مدرن در ایران، مجموعه ای از اوهام ساخته و پرداخته مستشرقان اغلب یهودی و افراد نفوذی شبکه های جاسوسی بوده و هست که در قالب نوعی ناسونالیسم باستان گرای شووینیستی و مبتنی بر انگاره های نامعلومی از تاریخ و خصایص آن بنا گردیده که چونان پرده فریبی جهت ترویج استیلای غرب زدگی شبه مدرن بر ایران، توسط دستگاه های رسمی آموزشی و فرهنگی و توسط طیف نیرومندی از روشنفکران ترویج میگردید. این ایدئولوژی صبغه شدید ضد اسلامی داشته و تاکید بر گزاره های نه چندان روشنی از ایران باستان را جایگزین تکیه بر هویت دینی کرده بود.

اساساً آنچه که جریان روشنفکری در ایران نامیده میشود به این دلیل که محصول سیر و بسط و تطور طبیعی تاریخ و درون مایه های فرهنگ ایرانی نبوده است، ماهیتی پوچ و تقلیدی دارد و این سطحی اندیشی در روشنفکری ایران تاجایی است که روشنفکران تنها راه پیشرفت ایران را در تقلید بی چون چرای از غرب دانسته اند، همچون مستشارالدوله که می نویسد: «چندی اوقات را به تحقیق اصول قوانین فرانسه صرف کردم و دیدم آن کودها در نزد اهالی فرانسه کتاب شرعی محسوب می شود.» (یوسفخان مستشارالدوله، ۱۳۸۲: ۴۷)

واقعیت این است که روشنفکران ایرانی، هیچگاه قدمی از مستشارالدوله فراتر نگذاشته اند، بلکه همان تقابلی را هم که وی بین اصول قوانین فرانسه و کتاب شرع تشخیص داده بود را نیز نفهمیده اند و هنوز مانند پطرکبیر تصور میکنند با تراشیدن اجباری ریشهها میتوان دروازه تمدن بزرگ غرب را بر جامعه گشود.

۵- ناسیونالیسم در ایران:

اما ناسونالیسمی که در ایران با آن مواجه بوده ایم، ایدئولوژی ایست وامدار تحولات اجتماعی و فرهنگی نسبتاً جدیدی که امکان صورتبندی و نشر آن را به وجود آوردند. قبلاً گفتیم که ناسیونالیسم از دل تفکر مدرن بیرون آمد و یک سلسله تحولات تاریخی (رنسانس، روشنگری و صنعتی شدن) نقاط عطف مدرنیته محسوب میشوند. در این مسیر، دین، جای خود را به عقل می دهد و نظام سرمایه داری جهانی، دولتهای

ملی و امپریالیسم پدید می‌آیند و جوامع غیر غربی صرفاً نظاره‌گر و مقلد این مدرنیته غربی اند. شک نیست که مدرنیته ایرانی این روند را هرگز تجربه نکرده است اما گرایش آنان به تجدد غربی، خواه ناخواه منجر به پیدایش لوازم آن همچون ناسیونالیسم نیز شده است. در واقع روشنفکران در طرح هویتی خود موسوم به ناسیونالیسم ایرانی که با باستان‌گرایی پیوند خورده است، بعد ایجابی طرح خود را شکل نمیدهند، بلکه به منظور نفی هویت ماقبل بحران خود (هویت اسلامی) و محملی برای تغییر هویت ایرانی به هویت متجددانه به این ورطه غلتیده‌اند. البته نقش عوامل نفوذی استعمار غرب را نیز به عنوان کاتالیزور ناسیونالیسم در ایران نباید نادیده گرفت.

اساس ناسیونالیسم ایرانی که در این پژوهش تحت عنوان ناسیونالیسم بیجاساز از آن یاد میکنیم، اعتقاد نژادپرستانه به برتری قوم آریایی است. بر اساس این ایدئولوژی، ایران، سرزمین آریایی هاست و «عظمت» و «شوکت توأم با عدالت» ایران باستان، محصول «هوشمندی و شرافت نژادی آریایی‌ها» است. البته نگاهی کوتاه به تاریخ‌نگاری‌های مورخان، به خوبی مشخص می‌سازد که اساس برخی حکومت‌های ایران باستان و به ویژه ساسانیان، بر ظلم و بی‌عدالتی قرار داشته است تا جایی که مردم و سپاهیان در هنگام ورود اسلام به ایران، کمترین مقاومت را از خود نشان میدهند. بر اساس روایات تاریخی، فرماندهان ارتش ساسانی برای اینکه از فرار سپاهیان خود جلوگیری کنند، در جنگ «سلاسل»، پای آنها را با زنجیر به یکدیگر بسته بودند. البته مورخین ناسیونال‌شوینیست، نکات دیگری را نیز نادیده می‌گیرند:

اولاً، اساساً وجود تاریخی نژاد یا قوم آریایی (در تعریف مستشرقان)، در هاله‌ای از ابهام و تردید جدی قرار گرفته است و تحقیقات اخیر مورخانی چون «سارا پومری» و «نانسی دماند» اساساً وجود قوم یا نژادی مشخص با ابعاد تاریخ ساز و آنگونه که مستشرقان اغلب یهودی تعریف میکنند را بی‌اساس نشان داده است. در خود داستان پردازی‌های ایدئولوگ‌های ناسیونالیسم باستان‌گرا (که مقلد مستشرقان هستند) نیز توصیف روشن و مشترک و دقیقی از زمان ظهور، مکان زندگی و تاریخچه این قوم و نیز ریشه‌های مردم شناسانه نژادی آن ارائه نمی‌گردد.

ثانیاً این قوم آریایی عدالت‌پرور ساخته ناسیونال‌شوینیست‌ها، طبق ادعای خود این مورخان، در هند نظامی نژاد پرستانه پدید آورده و بومیان هندی را نجس دانسته و به بندگی گرفتند، در اسپارت، ساکنان سرزمین «مسنیا» را تحت بردگی قرار داده و وقایع نگاران از جنایات «قباد» و «شیرویه» ساسانی و «فرهادچهارم اشکانی» و «داریوش» و «خشایارشاه» سخن‌ها گفته‌اند.

ثالثاً، اگر ایران باستان ادعایی، واقعاً عادلانه بوده است، معلوم نیست چرا در برابر هجوم سپاه کم‌شمار و بدوی مسلمانان به این سادگی فروپاشید و چرا مردم آن از اواخر سلطنت ساسانی در مرزهای شرقی امپراطوری، به آیین بودایی و در مرزهای شمال غربی به مسیحیت گرویده بودند و آیین‌های اعتراضی مانوی و مزدکی به وجود آمده بود و اکثریت مردم نیز پس از آشنایی با اسلام، به سرعت مسلمان شدند و در این اعتقاد پابرجا ماندند؟

طراحان ناسیونالیسم بی جاساز، در واقع با ساختن یک مفهوم موهوم و بی اساس به نام «تمدن شکوفای آریایی» در «ایران باستان»، به دنبال دورکردن مردم از هویت اسلامی بودند. آنها این باستان گرایی نژادپرستانه و موهوم را ماده ای برای حمل صورت غرب زدگی شبه مدرن قرار می دهند؛ زیرا ناسیونالیسم از اساس ایدئولوژی ای مدرن است و چون تمدن ایران باستان، آنگونه که روشنفکران مدعی اند، اصلاً وجود تاریخی نداشته، لذا به راحتی، باستان گرایی مورد نظر خود را در هیأت یک ایدئولوژی مروج شبه مدرنیته سامان داده و با تبلیغات رسانه ای و حمایت های توطئه انگیز، به جامعه القا میکنند و بدینسان، غرض اصلی خود، یعنی ایجاد سیطره فرماسیون شبه مدرن در ایران را تحقق می بخشند.

ایدئولوژی ناسیونال شووینیسم، همچنین از تئوری های نژادپرستانه «تامس کارلایل» و «هوستون استوارت چمبرلین» و «کنت دو گوینو» و «ارنست رنان» به شدت متأثر گردیده است. شاکله شرق شناسی آنها بر ضدیت و دشمنی با اسلام قرار دارد و این امری است که مورخ مسیحی ای چون «ادوارد سعید» نیز به آن معترف است (سعید، ۱۳۹۸: ۲۱۷).

بطور کلی، ویژگی های ناسیونالیسم بی جا ساز را می توان اینگونه فهرست کرد:

الف - ناسیونالیسم بی جا ساز، ایدئولوژی ای شبه مدرن و مقلد ناسیونالیسم نژادپرستانه غربی است. این ایدئولوژی، همچون «ماده» ای برای «صورت» غرب زدگی شبه مدرن ایران است.

ب - این ایدئولوژی، توسط مستشرقان وابسته به دولت استعماری هند (که اغلب آنها از پرورش یافتگان مراکز تربیت کارگزاران مستعمراتی، نظیر کالج هیلی بوری وابسته به کمپانی هند شرقی، می باشند) و در رأس آنها «سر جان ملکم» قرار دارد، تدوین یافته و توسط مستشرقان اغلب یهودی بسط یافته است.

پ - اساس ناسیونالیسم بی جاساز، بر آرای نژاد پرستانه و سکولاریستی تکیه دارد. این ایدئولوژی، دست مایه رویکرد توسعه طلبانه و اغراض استعماری دولت انگلیس بوده است.

ج - اسلام ستیزی و کوشش به منظور قطع پیوند با روح تفکر اسلامی و میراث معنوی تمدن کلاسیک ایران، یکی از ویژگیهای برجسته آن است. ایدئولوگهای این جریان با طرح این دعوی که ایران باستان بسیار پیشرفته و شکوفا و عادل بوده و اسلام موجب عقب ماندگی و انحطاط تمدن ایران گردیده، به اسلام ستیزی می پردازند.

ه - «ناسیونالیسیسم شوینیستی باستان گرا» در کلیت خود، کارکردی به نفع استعمار و مروج وابستگی داشته و دارد.

برای روشن تر شدن مسئله ناسیونالیسم در ایران و تناقضهای ماهیتی آن در این مرزو بوم، و همچنین اعوجاجات فکری و نوسان عملی روشنفکران در میان وطن پرستی و وطن فروشی، باید به بررسی افکار بخشی از افراد شاخص و نظرات آنان پرداخته شود.

۶ - روشنفکران مروج ناسیونالیسم و عملکرد و آراء آنها:

۶-۱- حسین قلی آقا: از حسین قلی آقا یا حسین علی آقا فرزند بهاء‌الدین آقا، اطلاعات زیادی در دست نیست. عمده آنچه درباره او می‌دانیم، از طریق «کنت دو گوینو» فرانسوی بیان گردیده است (گوینو، ۱۳۸۸: ۶۹). بر اساس آنچه که گوینو گفته و اندک اسنادی که درباره او به دست آمده، حسین قلی، یکی از تئوریسین‌های غرب زده شبه مدرن و ناسیونالیسم شووینیستی باستان گرا است که در فرانسه تحصیل کرده است. او فردی به شدت ضد اسلامی بوده و پذیرش دین اسلام از طرف مردم ایران را، عامل عقب افتادگی و انحطاط ایران می‌دانسته است. او شدیداً به زرتشتی‌گری و مفروضات تئوریک ناسیونالیسم باستان گرا معتقد بوده و شاید اصلاً بتوان او را نخستین مروج ناسیونال شووینیسم دانست. همچنین ظاهراً او در نیروهای نظامی زمان ناصرالدین شاه عضویت داشته است. اینکه میرزا حسین قلی را چهره تئوریک نسل اول روشنفکران نامیده‌اند، صرفاً در مقام مقایسه او با افرادی نظیر فرخ خان امین الدوله غفاری و یا میرزا عسگرخان افشار است. در واقع، او به طیف نویسندگان و افراد داعیه دار تئوری پردازی جریان منورالفکری ایران تعلق دارد. از حسین قلی آقا کتاب یا رساله‌ای به دست نرسیده است، اما بسیاری از دعاوی او (مثلاً در خصوص ضرورت پاکسازی زبان فارسی از کلمات عربی) اندکی بعد توسط میرزا ملکم و آخوند زاده پرورده شده است، که نشان دهنده عرب ستیزی و نژادپرستی وی می‌باشد.

۶-۲- جلال‌الدین میرزا قاجار: او کوچکترین فرزند فتحعلی شاه قاجار (پنجاه و هشتمین فرزند او) بود و در دربار ناصرالدین شاه زیست. او را می‌توان یکی از چهره‌های اصلی ناسیونالیسم دانست. او به سال ۱۲۸۵ ه ق کتاب «نامه خسروان» را تألیف و منتشر نمود و دو سال بعد، آن را برای آخوند زاده (که آن زمان ساکن تفلیس بود) فرستاد که مورد توجه او قرار گرفت. «نامه خسروان» کتابی غیر مستند و خیال پردازانه در تاریخ ایران باستان و ملهم از کتاب «تاریخ ایران» سرجان ملکم نوشته شده است. این کتاب، اولین اثر تألیفی به زبان فارسی به جهت فرموله کردن ناسیونالیسم باستان گرا است که جلال الدوله آن را بر پایه سره نویسی نگاشته است؛ یعنی به تعبیر خود، خواسته حتی المقدور از واژگان پارسی استفاده کرده و کلمات عربی را به کار نگیرد. البته اساس این سره نویسی او برپایه واژگان کتاب «دساتیر» قرار دارد. دساتیر، کتابی است که در زمان اکبر شاه مغول در هند، توسط جمعی از ایرانیان هندو مذهب به سرپرستی آذرکیوان تألیف گردیده و هیچ ربطی به تاریخ ایران باستان ندارد. اما جلال‌الدین میرزا، دساتیر را «کتابی آسمانی» و به زبان «آسمانی» می‌داند. نامه خسروان او پر از اوهام و افسانه‌ها است. به عنوان مثال، او مدعی می‌شود که «مکه»، خانه «مه آلود»، یکی از پادشاهان ایران! بوده و نام واقعی آن «مه‌له» به معنی «جای ماه پیکر» بوده که تدریجاً به مکه تغییر شکل داده است. در واقع، دعاوی او برپایه خیال بافی‌هایی برای ایده آلیزه کردن ایران باستان در برابر میراث اسلامی است و خصوصت خود با اسلام را در پس «دشمنی با عربان» که دلش از دست آنها «پرخون» بوده بیان می‌دارد. او معتقد بود که زبان فارسی را باید از واژگان عربی خالی کرد و این رویکرد را «اصلاح زبان فارسی» و احیای آن و مکمل پیشنهاد آخوند زاده درباره تغییر الفبا می‌

دانست. براساس آنچه اسماعیل رابین می گوید، جلال‌الدین میرزا و آخوندزاده و میرزاملکم خان، قصد آن داشتند که با استفاده از امکانات فراماسونری، زمینه های تغییر سلطنت ناصرالدین شاه و به قدرت رسیدن جلال الدوله را فراهم کنند. درباریان آن دوره معتقد بودند که این نقشه توسط ملکم طراحی شده بود که با مطلع شدن ناصرالدین شاه و حبس خانگی جلال الدوله خاتمه یافت.

۳-۶- میرزا فتحعلی آخوندزاده: او یکی از چهره های فعال و آشکارا ملحد روشنفکری است. آخوندزاده در گفته های خود، نوعی رویکرد ماتریالیستی و ضداسلامی برپایه مفاهیم ناسیونالیستی را به همراه تاکید بر مفاهیم لیبرالیستی نشان می‌دهد. آخوندزاده در میان روشنفکران بیش از دیگران در اهانت به دین اسلام صریح الهجه بوده است. او در برخی از قسمت های آثار خود، آشکارا بر سیطره عقل بشری به جای وحی الهی سخن گفته است. پاسخ های او به معضلات مربوط به «انحطاط ایران» در عصر قاجار و میل به تحقق عدالت، همگی سطحی و تقلیدی می‌باشد. او در مقام افسر ارتش تزاری با بسیاری از درباریان قاجاری ارتباط داشته است. آخوندزاده، الگوی سیاسی حاکم مورد نظر خود را در پادشاهان مستبد قرن هجدهم، یعنی «فردریک»، پادشاه مطلق العنان پروس و «پترکبیر» پادشاه روس جستجو می کند. آخوندزاده از سال ۱۲۶۶ ه ق شروع به نگارش نمایشنامه و داستان کرده و تا سال ۱۲۷۳ به فعالیت های ادبی ادامه داده است. درون مایه آثار ادبی او، مروج غرزدگی و سکولاریسم است. او به سال ۱۲۷۴ ه ق رساله «الفبای جدید» را نوشت و الفبای اسلامی کنونی را «عامل عقب ماندگی» ایران می دانست و در رساله الفبای جدید پیشنهاد تغییر آن را داده است. او ابتدا معتقد به تغییر الفبا و پس از آن معتقد به تغییر کامل خط فارسی و طرز نگارش آن گردید. او هدف خود را از تغییر خط، رسیدن ایران به ترقی و اروپایی شدن می داند. جدا از اینکه ادعای او به لحاظ نظری، بی بنیاد و سطحی است، تجربه دولت ترکیه که الفبای خود را تغییر داد اما به غافله غرب مدرن نیوست، و ژاپن که خط خود را تغییر نداد، ولی در حلقه امپریالیسم مدرن درآمد نیز مؤید خطابودن دعوی اوست. آخوندزاده در ساله الفبای جدید به گونه ای سخن می گوید که گویی اساس همه گرفتاری های ایران، الفبای فارسی است. او به سال ۱۲۷۹ ه ق رساله «مکتوبات» را می نویسد و تا پایان عمرش به تکمیل آن در قالب «ملحقات» می افزاید. مکتوبات، آینه آرای سیاسی و اجتماعی و دینی آخوندزاده است. او خود اظهار میدارد که «مکتوبات کمال الدوله» را جهت آنچه به خیال خود «هدم اسلام» میدانند، نوشته است. او می نویسد: «بعد از چندی، به خیال اینکه ... سد راه سیویلیزاسیون در ملت اسلام، دین اسلام و فئاتیسم آن است، برای هدم اساس این دین و رفع فئاتیسم... و برای اثبات وجوب پراتستانیسم در اسلام، به تصنیف کمال الدوله شروع کردم.» (فتحعلی آخوندزاده، ۱۳۹۵: ۱۴۰) آنچه آخوندزاده تحت عنوان پروتستانیسم مطرح می کند، در واقع تحریف حقیقت و باطن دین و نابودی کامل آن است. آخوندزاده در طرح پروتستانیسم اسلامی، نوعی عصری کردن دین را مطرح میکند و در ملحقات می نویسد: «حرف مصنف این است که دین اسلام بنابر تقاضای عصر و اوضاع زمانه به پراتستانیسم محتاج است. پراتستانیسم کامل و موافق شروط بروقره (پیشرفت) و سیویلیزاسیون متضمن آزادی است.» (همان، ۱۷۲) او آنگونه که

صراحتاً بیان میکند، فردی ماتریالیست و ملحد است، اما برای اینکه بتواند زمینه‌های سیطره شبه مدرنیته تقلیدی را در ایران فراهم سازد و بر مقاومت جامعه دیندار فائق آید، ابتدا از ضرورت اصلاح دینی سخن می‌گوید تا دین را از درون تهی و تابع عقلانیت مدرن گرداند. آخوندزاده بین اسلام و استبداد تلازم ذاتی قائل است و در تمثیلات نیز مسلمانان را افرادی خرافه پرست و راهزن نشان می‌دهد. او با عباراتی توهین آمیز، دین اسلام را «خیالات جفنگ و عقاید پوچ» (همان، ۳۲) میدانند و در جایی دیگر مدعی می‌شود که «از زمان هجرت تا امروز، رنج و غصه کشیده و در حسرت آزادی خیال به سر برده ایم.» (همان، ۱۲۲).

البته باید گفت که برای روشنفکرلیبرالی چون آخوندزاده، حریت اسلامی که در نسبت با حق و عدل و کمال محقق می‌شود، عین محرومیت از آزادی و سودجویی و ثروت اندوزی است. آخوندزاده در آرای ناسیونالیستی خود، از «شوکت و سعادت» ایران در عهد «کیومرث و جمشید و گشتاسب و انوشیروان و خسرو پرویز» مینویسد. (همان، ۲۹۱) ذکر گذرای این نام‌ها نشان می‌دهند که او برای معرفی گذشته باستانی به مخاطب ایرانی در چه چارچوبی حرکت میکند؛ تنها دو شاه ساسانی آخری واقعیت تاریخی دارند و سه شاه دیگر افسانه‌های هستند. او نیز مانند جلال الدین میرزا به حکایات اساطیری متکی است. البته شک نیست که دغدغه عمده او گزارش دقیق و مستند تاریخ ایران نبوده، بلکه داده‌هایی پراکنده و غالباً افسانه‌ای را گزینش کرده و ارزیابی تاریخ زده‌ای از گرفتاری‌های جامعه ایرانی فراهم آورده است. آخوند زاده ادعا می‌کند که ایرانیان باستان، زیر سایه پادشاهان نیکوکاری میزیستند که هیچ عیب اخلاقی نداشتند. مردم «بی چیزی نمی‌داشتند و گدایی نمیدانستند» و «از جانب مردان و زنان جداگانه بیمارستان‌ها بود که بیماران غریب را در آنجا معالجه و پرستاری میکردند.» (همان، ۲۹۲) آخوند زاده حتی از نظام مالیاتی نیز سخن می‌گوید و ادعا می‌کند که قدری عادلانه بوده که مردم به میل خودشان دوبرابر مالیات می‌پرداختند. او می‌گوید: «مردم در زیر سایه سلطنت ایشان از نعمات الهی بهره‌یاب شده در عزت و آسایش زندگانی می‌کردند... در داخل مملکت آزاد و در خارج آن محترم بودند و شهرت و عظمت سلاطین ایران، کل آفاق را فراگرفته بود چنانکه در این خصوص شهادت می‌دهند تواریخ ملت یونان و اخبار ملت ایران» (همان، ۲۹۲) این ارجاع مبهم آخوندزاده به تواریخ یونانی نیز بی‌اساس است و مشخصات این منابع را نمی‌دهد، در صورتی که منابع تاریخ یونانی چون «تاریخ هرودوت» کاملاً برخلاف ادعای او سخن رانده‌اند. او می‌گوید: «در هیچ‌جا از ممالک ایران، حکام و ولایات قادر به کشتن احدی نبودند و اگرچه مستحق قتل هم میشد... در خدمت پادشاه همیشه ندیمان خردمند می‌بودند و پادشاه را به کارهای نیک رهنمونی میکردند... در هر هفته یک روز مخصوص بود یعنی روز سمایع عرایض مردم. در روز مزبور هر حاجتمند را مقدر میشد که پادشاه را دیده و درد خود را اظهار نماید... پادشاه با رعایا در یک خوان غذا میخورد.» (همان، ۲۹۲)

آخوند زاده در مکتوبات، «شوکت و سعادت» پیش از اسلام ایران را با «حالیه ایران» مقایسه می‌کند که آکنده از خرافات و استبداد و نکبت است و البته این اختلاف گذشته با حال ایران، نیازمند توضیح است. این که چگونه آن فردوس برین که در آن نه گدا پیدا می‌شد و نه خونی به ناحق ریخته میشد، تبدیل به

این مخروبه ی پر مصیبت شده، در نظر آخوند زاده، دلایلی سطحی و کینه جویانه دارد. او برخلاف روشنفکران دیگری مانند ملکم خان که بیقانونی را و مستشارالدوله که فساد مقامات دولتی و چاپلوسی درباریان را مقصر اوضاع ایران میدانند، «عرب های برهنه و گرسنه» را عامل بدبختی ایران دانسته است. او می گوید: «زمین تو خراب و اهل تو نادان و از سیویلیزاسیون جهان بی خبر و از نعمت آزادی محروم و پادشاه تو دیسپوت (مستبد) است» (همان، ۲۹۴). او ظهور اسلام را واقعه ای غایی که همه وقایع دیگر از آن معنی می گیرند، میبندد و همه پیچیدگیهای یک تاریخ طولانی را نادیده میانگارد.

آخوندزاده معتقد است که خود عرب ها نبودند که ایران را از اوج شکوفایی پیش از اسلامش به حضيض ذلت پس از آن کشانند؛ از این تخم دو گروه رویدند که کار روزانه آنها تخریب ایران باستان برای اعراب بود؛ دیسپوت ها و علما. «تأثیر ظلم دیسپوت و زور فئاتیزم علما به ضعف و ناتوانی اهل تو باعث شده.» (همان، ۲۹۴) سپس آخوند زاده در مسیری قدم میگذارد که سنت دیرینه ای در تعریفات ناسیونالیستی است؛ نقل قول گزینشی و مخدوش از مؤلفان قدیم برای به کرسی نشاندن مواضع سیاسی جدید. او از شاهنامه عباراتی را نقل می کند که علاوه بر گزینشی بودن و بریده از آغاز و آخر متن، در اصالت انتصاب آن اشعار به فردوسی نیز تردید است. «چوبخت عرب بر عجم چیره شد/ همی بخت ساسانیان تیره شد/ به ایرانیان زار و گریان شدم/ ز ساسانیان نیز بریان شدم/ کزین پس شکست آید از تازیان/ ستاره نگرده مگر بر زیان...» (همان، ۲۹۶) برای مثال در هیچ یک از تصحیحات مشهور شاهنامه از جمله جلال خالقی مطلق، مهدی غریب، فریدون جنیدی و حمید حمیدیان بر اساس چاپ مسکو، این اشعار درج نشده است. روشنفکران ناسیونالیست به گونه ای از فردوسی سخن می گویند که گویا او مروج مشهورات ایدئولوژیک ناسیونالیستی آنان است. در حالی که میدانیم فردوسی شاعری شیعه مذهب بوده و شاهنامه را که خود «ستم نامه عزل شاهان» مینامیده به سلطان محمود غزنوی تقدیم کرده است.

از طرفی دیگر، در تناقضی آشکار، آخوندزاده بیشترین حساسیت را نسبت به مذهب شیعه نشان میدهد و از این بیزار است که ایرانیان «مویه کنان و سینه زنان» عزای واقعه کربلا را می گیرند. (همان، ۳۰۳) او همچنین به تشریح کلی ایمان توحیدی، و به وجود خدا یا برخی باورهای اسلامی به ویژه غیبت امام زمان میپردازد که از سطحی نگری خود و کج فهمی مستشرقین مغرض غربی ناشی میشود. او اما در میان شیعیان، حسن بن محمد بن بزرگ امید، از امامان اسماعیلیه در الموت که خود را امام موعود خواند و الغای تکالیف شرعی فتوا داد را تأیید می کند. ادعاهای ناسیونالیستی و میهن پرستانه برای روشنفکرانی چون آخوندزاده که خود در استخدام روسها بوده و با درجه سرهنگی برای آنان خدمت میکرده و آنها را ولی نعمت خود میدانسته و توصیه میکرده که «دولت روس را بزرگ خود بشناسید و همیشه به امر و نهی او مطیع باشید» (همان، ۲۲۳)، امری مضحک و غیر قابل باور محسوب میشود.

۴-۶- میرزا آقاخان کرمانی: میرزا عبدالحسین خان که به میرزا آقا خان کرمانی معروف گردیده است، به سال ۱۲۷۰ ه ق در کرمان متولد شد. دوران کودکی و نوجوانی خود را در زادگاهش سپری کرد و بعدها به

اصفهان رفت و مورد لطف ظل السلطان، شاهزاده قاجاری قرار گرفت. در مدت اقامت در اصفهان با یحیی دولت آبادی، که بعداً به عنوان رئیس فرقه ازلیه برگزیده شد، ارتباط پیدا کرد. میرزا آقاخان سپس به استانبول رفت و در آن شهر به نویسندگی برای روزنامه متجددمآب «اختر» پرداخت. او در استانبول به فراگیری زبان اوستایی پرداخت و تمایلات ناسیونالیستی پیدا کرد. او همچنان که تحت تأثیر ملا محمد جعفر کرمانی، تمایلات بابی یافته بود، با دختر یحیی صبح ازل ازدواج کرد. بعد از ترور ناصرالدین شاه در سال ۱۳۱۳ هـ ق، دولت عثمانی، تحت فشار دولت ایران، میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی را که متهم به دست داشتن در ترور شاه بودند، به ایران تحویل داد و آنها در سال ۱۳۱۴ ق به قتل رسیدند.

میرزا آقاخان در آرای خود به شدت تحت تأثیر آخوندزاده قرار داشته است. او به تألیف کتابی تحت عنوان «آینه اسکندری» پرداخت و تفسیر شوونیستی خود از تاریخ ایران باستان را که بر پایه گزاره های سرجان ملکم و جلال الدین میرزا بود، ارائه نمود. میرزا آقاخان، متأثر از تقلیدات قشری و عقل گرایی سطحی، دین را به گونه ای ماتریالیستی تفسیر کرده و آن را محصول ترس بشر دانسته و کیش زرتشتی را سازگار ترین آیین با طبع ایرانیان می داند. افکار میرزا آقاخان به لحاظ نظری، آمیزه ای از ناسیونالیسم باستان گرای ایرانی و اصول سوسیالیسم غربی است. جای دادن کرمانی در مکتب فکری خاصی دشوار است، چرا که نوشته هایش ملغمه های از ناهمخوان ترین آرای فلسفی و اجتماعی است. محققینی که میراث مکتوب کرمانی را بررسی کرده اند، بر این نظراند که «مجموعه پرحجم و پراکنده نوشته های او، شامل مقالات مطبوعاتی، شعرها، رساله های تاریخی، اعلامیه های سیاسی و مقاله های مذهبی است که هرکه را بکوشد در آنها یک خط و ربط منطقی میان افکار او بیابد، کلافه می کند. او در آن واحد هم مسلمان است و هم بابی و هم فیلسوف لادری» (رضا ضیاء ابراهیمی، ۱۳۹۶: ۸۴) البته تطور افکار یک نویسنده در طول عمرش، چیز عجیبی نیست؛ اما بررسی ما مربوط به آرای ناسیونالیستی کرمانی است که انسجام خود را دارد و مانند آخوندزاده، قصد داشته آن را همچون ایدئولوژی ناسیونالیستی دلنشین عرضه کند، ولی با رویکردی تاریخ زده به ایران و با تعریفی دقیق تر از آخوندزاده، از «ملت» ایران که کرمانی آن را با زبان و نژادش تعریف می کند.

تأثیر نگاه مستشرقین غربی به ایران در اقبال کرمانی به ناسیونالیسم بی جاساز بسیار بوده است؛ تا جایی که او هر وجه از تمدن ایرانی و معارف سنتی را مورد نقد قرار میداد و علم اروپایی را بی چون و چرا می پرستید، هرچند که فهمش از آن بسیار تقریبی بود. کرمانی در «سه مکتوب» خود، به ادای سهم خود در خیال پردازی درباره دستاورد های ایران باستان می پردازد و در این اوهام از آخوندزاده هم پیشی میگیرد و مدعی میشود که: «وسعت مملکت به درجه ای بود که از کران تا کران او را آفتاب در یک روز نمی پیمود» (میرزا آقاخان کرمانی، ۱۳۷۹: ۱۲۷) و این ادعایی عجیب از نویسنده ای است که دم از علم و عقل می زند. او مینویسد: «پادشاه بر رعیت تکبر نمی فروخت و بر یک خوان با ایشان طعام می خورد؛ اما بی

نهایت محترمش می داشتند... فتح شهر و مملکتی میکردند رعایا و سکنه آن بلاد در امان بودند و جان و مالشان محفوظ از چپاول لشگریان بود و اسرای در جنگ گرفته را بسیار مهربانی میکردند» (همان، ۱۲۳). کرمانی آگاهانه از شیوه اسلافش پیروی کرده و ایران قبل از اسلام را بهشت برین توصیف می کند و به هر ترتیب درباره انحطاط ایران، همان فرضیه را دارد که آخوندزاده داشت؛ یعنی اسلام و اعراب مقصر همه مشکلات هستند. او ویرانگری اعراب در ایران را «در این هزارو دویست و هشتاد سال» و «سربریدن زیاده از هزار ایرانی» (همان، ۱۴۲) را به گونه ای توصیف میکند که گویی همواره جریان داشته است. در نقد اسلام، عمده بحث او این است که این دین برای اصلاح حال قوم عرب آمده و با خوی ایرانیان نمیسازد. البته میتوان گفت که او این اندیشه را از «متسکیو» گرفته که به ملاحظات جغرافیایی در پذیرش آیینها باور داشت. او همچون آخوندزاده، علما و دیسپوت (مستبد) را هم مقصر میدانند که ایادی ظلم اعراب شده اند و شاهان صفوی را مورد نکوهش قرار میدهد که علمای شیعه را به «دستیاری» گرفتند تا «اساس سلطنت خود را در ایران پایدار نمایند» (همان، ۲۰۵).

هرچند افکار کرمانی تقلید ساده شده اما تندتری از آرای آخوندزاده است، اما ظاهراً او از نظریه های نژادی که آن زمان در اروپا شایع بودند، آگاهی بیشتری داشت. او را میتوان نخستین وارد کننده اندیشه نژادی مدرن اروپایی به ایران نامید. برای مثال، آنجا که می نویسد: «مردمان دانا برآند که رسوم و عادات متمدنی، فطرت و خلقت طبیعی را نیز تغییر می دهد» (همان: ۱۸۰) یکی از اصول علمی مردم شناسی نژادی را بیان میکند. او باور دارد که «اگر شخصی دانا، یک نفر ایرانی و یونانی و انگلیسی را ببیند و یک حبشی سودانی و زنگی و عرب را بنگرد، به کمال آشکاری میتواند حکم ما بین ایشان کند و تمیز تمدن و وحشیگری آنان و اینان را به خوبی بدهد.» (همان، ۱۸۰) او بر این باور است که خون و مغز «ملل وحشی ... با ملت متمدنه فرق کلی دارد. مانند خون زنگی و ترکیب دماغ حبشی با خون انگلیسی و ترکیب و فرم دماغ پارسی تفاوت از زمین تا آسمان است» (همان: ۱۸۱). اما ورای همه انتقادات علمی که حتی در آن زمان در اروپا به این نظریات وارد آمده بود و با چشم پوشی از کهنه بودن و تاریخ مصرف گذشته بودن منابع کرمانی، اولویت او عرضه نوعی ایدئولوژی ناسیونالیستی بود؛ نه اینکه اطمینان پیدا کند منابع علمی اش بروزانند. او از «قوم بزرگوار ایران» و «نژاد نیک آریایی از تبار نیک» (همان، ۲۶۹) سخن میگوید و با در نظر گرفتن تقابل آریایی گری و سامی گری، مدعی میشود که «فیلسوفان فرنگ مینویسند ما اخلاق هیچ دو ملتی را ضدتر و مخالفتر از طبع ایرانی و تازی ندیده ایم.» (همان، ۲۴۵). او حتی می نویسد «اگر علمای بی مروت ایران آن قدر تحقیر زبان و ملت ایران را نکرده بودند و این همه تمجید و توصیف و تشبیه و تعریف از زبان و ملت تازیان نمینمودند، تا الآن غیرتمندان ایران، دیاری از قوم بربر عرب را به انتقام خون آباء و اجداد خویش بر روی زمین زنده نمیگذارند.» (همان، ۲۴۶). او میپندارد که «ملت ایران یا پدر تمام این ملل متمدنه است یا اینکه یک زمانی بوده که برکل این ملل سلطنت و استیلا داشته.» (همان، ۳۸۷). او ادعا می کند که «خرابیهایی که از زبان عرب بر پارسیان وارد شده، از تمام ستم ها و ظلم های تازیان سخت تر

است» (همان، ۳۹۶). کرمانی در راستای بزرگنمایی گذشته ایران و پیرو روش های خیال پردازانه ناسیونالیستی، به واژه هایی در زبانهای دیگر، ریشههایی ایرانی میدهد تا نتیجه بگیرد که زبان مادریاش سرآمد همه زبانهای دیگر است. در این واکاوی های واژگانی، او واژه فرانسوی «دی یو به معنی خدا» را مشتق از واژه فارسی باستان «دیو» می‌داند؛ واژه عثمانی «خدیو» را همان «مهادیو فارسی به معنی دیو بزرگ» دانسته. واژه فرانسوی «ویل به معنی شهر» را برگرفته از «ایل» فارسی می‌داند و می‌گوید علت اینکه سرزمین آفتاب تابان «ژاپن»، به این نام خوانده شده، آن است که ایرانیان باستان به آفتاب، «ژا» می‌گفتند و ادامه می‌دهد که همین واژه «ژا» به ما اجازه می‌دهد که توسعاً از ریشه کلمات فرانسوی «ژون- جوان»، «ژو-گونه»، «ژور-روز»، «ژوست-عادل»، به ایران برسیم (میرزا آقاخان کرمانی، ۱۳۵۷: ۹۸). شاید در قلم کرمانی، هر واژه‌ای در هرکجای جهان صدای «ژ» بدهد، مدیون ایران باستان است. او حتی واژه فرانسوی «ایستوار- *histoire*» به معنی «تاریخ» را مشتق از کلمه «استوار» فارسی می‌داند (همان، ۹۸) و می‌افزاید: «زیرا که برای استواری اساس ملت، اسبابی بهتر از تاریخ نداریم». (همان، ۹۶) با این مشارکت در زبان شناسی مقایسه‌ای، شاید کرمانی قصد تقلید از آریایی باوران بزرگی چون فریدریش شلگل و یا ماکس مولر را داشته است؛ اما برخلاف کار آنها، نتیجه گیری هایش ابتدایی و من درآوردی است. تناقضات در نظرات تاریخی کرمانی به حدی بود که هم شاهان باستان را میستود و از دادگری آنان سخن می‌گفت و هم از «مزدک» ستایش می‌کرد که رهبر شورش مردم بر علیه شاه ایران باستان بود؛ مزدکی که خواستار بازتوزیع ثروت در طبقات شاهنشاهی ساسانی شده بود. جالب آنکه زمانی که پیروان مزدک در ایران کشته میشدند، در «مکه» ادامه حیات دادند. او از یک سو پادشاهان ایران را دادگر میدانند و ایران را بهشت عدالت و از سویی دیگر، انوشیروان را یک دیسپوت می‌شمارد و از او خرده می‌گیرد که مانع از پیروزی اندیشه مساوات و جمهوریت مزدک شده است و مزدک را طلایه دار «آنارشویست های فرانسه و نهیلیست های روس و سوسیالیست های انگلیس» می‌داند. (میرزا آقاخان کرمانی، ۱۳۷۹: ۲۶۸) اما علیرغم همه سطحی اندیشی ها و تناقضات در آرای روشنفکران، میتوان گفت پیدایش اندیشه ناسیونالیستی آخوندزاده و کرمانی، نقطه عطفی در تاریخ فکری معاصر ایران در زمینه تکوین ناسیونالیسم است.

در میان نسل اول و دوم روشنفکران ایران، که آغازگر و مقوم ناسیونالیسم در ایران بوده اند، حسینقلی آقا، جلال الدین میرزا، آخوندزاده و کرمانی را میتوان از پدران ناسیونال شووینیسیم و شخصیت های موثر در شکل دهی به این ایدئولوژی دانست اما در روشنفکران نسل دوم نیز، شخصیت های سیاسی و فرهنگی دیگری نیز در دامن زدن به این ایدئولوژی نقش داشته اند که اگرچه نمیتوان آنها را تئوریسین این زمینه دانست، اما به لحاظ اهمیت جایگاه سیاسی و درباری آنان، به برخی از این اشخاص میپردازیم:

۵- ۶- میرزا حسین خان سپهسالار (مشیرالدوله): او را می‌توان یکی از چهره های مدافع و مروج سکولاریسم و ناسیونالیسم باستان گرای ایرانی و به تبع آن، تجددگرایی سطحی دانست. او فرزند میرزا نبی قزوینی است که در دوران محمد شاه قاجار به سمت امیر دیوان عدلیه و حکومت فارس و اصفهان گمارده

شد. او فارغ التحصیل دارالفنون و شاگرد میرزا جعفر مشیرالدوله (صدر اعظم ناصرالدین شاه در سال ۱۲۷۵ ق) است. وی در سال ۱۲۷۵ ه ق به عنوان وزیر مختار ایران در عثمانی تعیین گردید و از آنجا که توانسته بود سابقه دوستی با رجال عثمانی به هم بزند، زمامدار آن کشور را راضی به پذیرایی از پادشاه ایران در بین النهرین نمود و ناصرالدین شاه نیز در ۱۲۸۵ ه ق، سفارت ایران در استانبول را به درجه سفارت کبری ارتقاء داد و به مشیرالدوله مقام وزیرمختار ایران در باعالی سفارت کبری را اعطا کرد. او سپس در سال ۱۲۸۸ ق وزیر عدلیه شد و اندکی بعد لقب «سپهسالار اعظم» گرفت و رئیس قشون ایران شد. او در تاریخ ۲۹ شعبان ۱۲۸۸ ه ق به مقام صدراعظم ناصرالدین شاه رسید. انگلیسی ها برای رساندن او به مقام صدراعظمی، قول انجام چهار امر را از او گرفته بودند؛ اول اینکه با قبول حکمیت گلداسمیت انگلیسی، بخشهایی از بلوچستان ایران را به انگلیس واگذار نماید. دوم، نظیر همین کار را در مورد بخشهایی از سیستان انجام دهد. سوم، دادن همه امتیاز منابع زیرزمینی و حق تأسیس خط راه آهن به یک سرمایه دار یهودی انگلیسی به نام «ژولیوس رویتر»، که سپهسالار در سال ۱۲۸۹ ق با قبول امتیاز رویتر، آن را عملی ساخت؛ و چهارم، بردن ناصرالدین شاه به لندن به منظور مرعوب کردن او در برابر زرق و برق سرمایه داری امپریالیستی بریتانیا و زمینه سازی برای سیطره آن کشور بر ایران. سپهسالار، طراح و مجری اصلی بسط ساختار اداری و اجرایی شبه مدرن در ایران و به نوعی پدر شاکله بوروکراسی مدرن در ایران است. او تحت لوای اصلاحات، عملاً بستری برای نفوذ و سیطره فرماسیون شبه مدرن و استعمار انگلیس را فراهم آورد. او همچنین کوشید تا آداب و عادات رفتاری غربیان و طرز لباس پوشیدن آن ها را در ایران رواج دهد؛ رسم برپایی شب نشینی های عشرت طلبانه به همراه رقص و موسیقی و بستن دستمال گردن در دوره صدارت او رواج یافت؛ گویی که با این تقلیدات ظاهری میتوان خود را متجدد دانست. در کارنامه سپهسالار، امتیازدهی هایی به نفع استعمار انگلیس و دولت تزاری وجود دارد که نام آن را چیزی جز فروش امکانات و ذخایر کشور و تضعیف کلی ایران در برابر هجوم استعمار، نمیتوان گذاشت. نمونه هایی از این خیانت ها عبارتند از: انعقاد قرار داد رویتر در سال ۱۲۸۹، امضای جدایی بخشهایی از خاک ایران و انضمام آن به انگلیس به منظور تقویت حضور استعمار در هند و در کنار مرزهای ایران در سال ۱۲۹۰؛ و واگذاری تمام حقوق ایران در ماورای بحر خزر، «کوک تپه» و «آخال» به دولت روسیه در سال ۱۲۹۷. «لرد کرزن» انگلیسی در ماجرای قرار داد رویتر، چنان متعجب شده بود که گفت: «تا به حال دیده نشده است، ملتی این چنین همه منابع و امکانات و ثروت خود را در اختیار کشوری دیگر قرار دهد.» (محمدعلی صفری به نقل از لرد کرزن، ۱۳۷۱: ۱۰۷) سپهسالار بابت عقد قرار داد رویتر، پنجاه هزار لیره انگلیس و میرزا ملکم خان، بیست هزار لیره دستمزد گرفتند. لرد کرزن در توصیف خدمات سپهسالار به دولت انگلیس گفته است: «شوق و ذوق و صمیمیت و وفاداری نسبت به دولت انگلیس، هیچوقت به این درجه در ایران بالا نگرفته بود که در زمان میرزا حسین خان سپهسالار بالا گرفت.» (اسماعیل رائین به نقل از لرد کرزن، ۱۳۸۷: ۴۷۸)

۶-۶- محمد حسن خان اعتمادالسلطنه: او قاتل امیرکبیر بود که به سال ۱۲۸۰ ه ق به عنوان وابسته نظامی سفارت ایران در فرانسه به پاریس رفت و در سال ۱۲۸۸ ریاست «دارالترجمه همایونی» به او واگذار شد. او مؤسس «روزنامه ایران» و مترجم برخی رمانهای اروپایی بود. محمد محیط طباطبایی او را «بزرگترین استعمارگر علما و فضلالی عصر خویش» می نامد، به این دلیل که او خود ترجمه نمی کرد، بلکه حاصل کار دیگران را به نام خود منتشر می نمود. (محمدرضا فشاهی به نقل از محمد محیط طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۵۶). اعتمادالسلطنه کتابی به نام «دارالتیجان فی احوال بنی اشکان» دارد که در آن ادعاهای ناسیونالیستی سرجان ملکم را درباره ایران دوران اشکانیان تکرار کرده است. اثر اصلی او کتابی است به نام «خواب نامه» که دارای مایه های ناسیونالیستی در ستایش کورش و داریوش میباشد و به گفته محققین، بیشتر شبیه یک داستان سوررئالیستی است. آنگونه که مورخان میگویند، اعتمادالسلطنه، دعاوی خود را از «رولنسون» مورخ انگلیسی اقتباس کرده است (زرشناس، ۱۳۹۲: ۳۰). بنابراین به جز برخی از آثارش همچون «یادداشت های اعتمادالسلطنه»، اغلب رساله هایش از بار تئوریک چندانی برخوردار نبوده و قابل تأمل نیست.

این نمونه ها گوشه ای از آراء و مختصری از اقدامات و وجوه شخصیتی روشنفکران نسل اول و دوم موثر در شکل گیری ناسیونالیسم و سیطره فرماسیون شبه مدرن در ایران است.

درواقع هویت باستانی یا ناسیونالیستی که در تلاش روشنفکران، به عنوان هویت ملی ایرانی مطرح می شود، نتیجه پیدایش بحران هویت در ایران است؛ بحران هویت ناشی از مواجهه با سیطره غرب مدرن و در نتیجه نفی خود در طلب غیر. روشنفکران از آغاز با این مغالطه طرح خود را به عنوان طرح ملی و بومی جا انداختند. اما نباید نسبت به این حقیقت غفلت داشت که این بعد از طرح هویتی روشنفکران اساساً به رغم ظاهر آن، بعد ایجابی طرح آنها را شکل نمیدهد. از همان آغاز تا امروز، ناسیونالیسم، به عنوان نفی هویت ماقبل بحران ایرانیان مطرح شد (هویت اسلامی) و دستاویزی برای تغییر هویت ایرانی- اسلامی به هویت متجددانه بود، نه اینکه خود فی نفسه مطلوبیتی داشته باشد. متفکر ناسیونالیستی چون آخوندزاده به وضوح تصریح دارد که اصولاً ملی گرایی و وطنپرستی با تبدیل ملت به موضوع پرستش و شایسته ایثار جان، جایگزین دین و دعوت های آن به از خودگذشتگی و جان بازی است (آخوندزاده، ۱۳۹۹: ۳۱۸). توجه به این نکته، شاید بتواند تناقض میان وطن پرستی و غرب گرایی روشنفکران را حل کند. گرچه از نظر ناظران تاریخ معاصر ایران و حتی مردم عادی، همیشه تضاد و ابهامی در دیدگاه های تئوریک روشنفکران و رفتارهای آنان در تمکین و تسلیم در برابر غرب و میدان دادن به نفوذ سلطه طلبانه دولتهای غربی وجود داشته است، اما در واقع هیچ مشکلی در این زمینه وجود ندارد. مشکل، بیش از هر چیز در بدفهمی ماهیت ملی گرایی است. ملی گرایی ایرانی از دو جهت با تجدد غربی تلازم دارد: یکی تمایل آن به «حاکمیت ملی» در مفهوم مدرن آن، که قبلاً از آن سخن رفت؛ و دیگری گرایش به «مدنیت غربی». از این جهت ناسیونالیسم در ایران به طور چاره ناپذیری در عین اینکه در تضاد با هویت بومی قرار دارد، جویای هویت غربی نیز می شود و خود ناخواسته به وادی بحران هویتی تازه میغلند؛ یعنی سرگشتگی میان میهن پرستی

یا هضم در هاضمه مدرنیته جهانی. اما از آنجا که ناسیونالیسم یک ایدئولوژی مدرن با مبنای فلسفی و غایات مدرن است، به هر جهت در ساحت فکری مدرنیته غربی تعریف می‌گردد و به ناچار به تسلیم در برابر هجوم فرماسیون شبه مدرن، در سرزمینی که اصلاً امکان تحقق مدرنیته در آن وجود ندارد، میشود. از این جهت ناسیونالیسم ایرانی، چیزی جز غرب خواهی و غرب طلبی نیست. به همین دلیل است که تقی زاده نیز هر نوع اندیشه ملت خواهانه را که منافات با «قبول و ترویج بلاشرط تسلیم به اروپا و اخذ آداب و عادات و رسوم و تربیت و علوم و صنایع و زندگی و کل اوضاع فرنگستان بدون هیچ استثنا» باشد را، نوعی «خودپسندی و ایرادات بی معنی که از معنی غلط وطن پرستی ناشی شده» می داند و به آن عنوان «وطن پرستی کاذب» می دهد. (سید حسن تقی‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۹۵)؛ و گرنه چگونه ممکن است که ادعای ملی گرایی داشت و دشمن خود را که در سرزمین خودی توطئه میکند، فراموش کرد و به جای آن به ستیز با دشمنی ساختگی رفت که ایرانیان هزار و چهارصدسال پیش پاسخ مثبت به او داده و او را با آغوش باز پذیرفته اند؟ البته این نحوه مواجهه با موقعیت های تاریخی، به غیر از تناقض هایی که در خود دارد، از یک مشکل بنیانی در چگونگی پرداختن به مسئله هویت نیز رنج میبرد. این نه تنها نفی کل موجودیت ایرانی در تاریخ ۱۴۰۰ ساله، بلکه انکار حقیقت ایرانیان پیشین در شکل دهی به هویت ایشان نیز هست. به علاوه اینکه با نفی و تخریب پاسخ تاریخی آنان به همراه نفی هویت اسلامی، صلاحیت و شأنت و بلکه موجودیت ایرانی را نیز نفی می کنند. به هر حال، روشنفکران در درک تجدد دچار خامی مضاعف اند و هرگز به عدم امکان تحقق تفکر مدرن غربی در ایران (به دلیل عدم وجود تجربه تاریخی منجر به مدرنیسم در غرب، و عدم وجود زمینه های فکری و تفاوت ساحت تاریخی - فرهنگی) پی نبرده اند.

نتیجه گیری:

ناسیونالیسم بی جاساز در آراء روشنفکران نسل اول ایرانی پا گرفت و ادامه آن موجب بروز پیامد هایی برای سیاست و شئون اجتماعی شد. ناسیونالیسم، یک گریزگاه التقاطی از واقعیت های تاریخی - تجربی ایران است؛ یک ساخته تخیلی برای تسکین درد عقب ماندگی از اروپائیان. از این رو به دارویی می ماند که برای رفع عوارض ناشی از افسردگی سیاسی پس از تجربه تلخ شکست در برابر غربی ها تجویز شده باشد. ناسیونالیسم بیجاساز، از آنجا که با تجربه تاریخی ایران، ناهمخوان بوده و مبانی و زیرساختهای آن اصلاً نمیتوانستند در ایران پابگیرند، حتی در دوران پهلوی که به ایدئولوژی رسمی حکومت تبدیل شد، نتوانست فاصله میان ایران با غرب را بردارد. شکست ناسیونالیسم در ایران دو علت عمده داشت: اول اینکه ناسیونال شووینیسم در ایران به شدت رمانتیک است. البته در اینجا نیز می توان تردید کرد که رمانتیسیم، جریانی که در اروپای مدرن متولد شد، قابلیت صدق در ناسیونالیسم را داشته باشد یا نه؟ اما به هر حال اگر رمانتیسیم را تجلیل تبار گرایانه و عاطفی از گذشته برباد رفته ببینیم، میتوان گفت که ناسیونالیسم ایرانی نیز حرکتی عاطفی و رمانتیک است. ناسیونالیسم شووینیستی این روشنفکران، ساده

لوحانه باور دارد که براندازی فرهنگ اسلامی و پالایش همه شئون جامعه از میراث اسلامی (یا عربی)، و توأم با آن تقلید سطحی از غرب، مسئله عقب ماندگی ایرانیان را حل می کند. دوم اینکه ناسیونالیسم بیجاساز، دارای گرایش های استبدادی و خشن است. این ناسیونالیسم ابداً نماینده خوبی برای آزادی و برابری نیست. این دستگاه ایدئولوژیکی، سخت و امدار نگرش های احساسی به گذشته پیشااسلامی و برداشت های سطحی از غرب است که توانایی ریشه دواندن در این خاک را ندارد. بنابراین برای عرضه خود، ناچار به استبداد روی می آورد. مهمتر اینکه ناسیونالیستها، آداب و رسوم و زبان و اعتقادات مذهبی ایرانیان را نشانه عقب ماندگی آنان دانسته و خواستار براندازی آنها میشوند. چنین نگاه تحقیرآمیز و خودکامانه ای به شیوه زندگی جامعه و زیست مردم، هرگز امکان ندارد که حاکمیتی بیافریند که به تنوع فکری و اعتقادی اعضای آن احترام بگذارد.

ناسیونالیسم ابداعی روشنفکران ایرانی، به موجودیت مادی و معنوی افراد تجاوز می کند تا آن ها را در قالب فهم قشری خود از تجدد اروپایی بگنجانند. هجوم حاکمیتی چنین ناسیونالیسمی به دین و زبان و فرهنگ مردم، باعث گردید تا بخش عظیمی از جامعه ایران با بازگشت به خویشتن اسلامی خود و با مطالبه حاکم شدن ارزشهای دینی، مشروعیت ایدئولوژیکی حکومت پهلوی و روشنفکران حامی آن را به زیر سؤال برده و بزرگترین انقلاب دینی در تاریخ معاصر جهان را، در دوران حاکمیت مدرنیسم و شبه مدرنیسم رقم بزنند.

منابع:

۱. آبراهامیان، یرواند. (۱۳۷۷). ایران بین دو انقلاب. ترجمه احمد گلمحمدی و محمدابراهیم فتاحی. تهران: نشرنی.
۲. آدمیت، فریدون. (۱۳۴۹). اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده. تهران: انتشارات خوارزمی.
۳. آدمیت، فریدون. (۱۳۵۷). اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی. تهران: انتشارات پیام.
۴. آخوندزاده، میرزا فتحعلی. (۱۳۹۵). مکتوبات کمال الدوله و ملحقات آن. به اهتمام علی اصغر رهدار. آنکارا: باشگاه ادبیات
۵. آوینی، سید مرتضی. (۱۳۹۲). حلزون های خانه به دوش؛ جریان روشنفکری و انقلاب اسلامی. تهران: نشر واحه.
۶. رایین، اسماعیل. (۱۳۷۸). فراموشخانه و فراماسونری در ایران. تهران: نشر راین.
۷. زرشناس، شهریار. (۱۳۹۲). مبانی نظری غرب مدرن. تهران: نشر معارف.
۸. زرشناس، شهریار. (۱۳۹۲). نگاهی کوتاه به تاریخچه روشنفکری در ایران. تهران: نشر معارف.
- سفری، محمدرضا. (۱۳۷۱). مشروطه سازان. تهران: نشر علم.

۹. ضیاء ابراهیمی، رضا. (۱۳۹۶). پیدایش ناسیونالیسم ایرانی؛ نژاد و سیاست بی جا سازی. ترجمه حسن افشار. تهران: نشر مرکز.
۱۰. کاتوزیان، همایون. (۱۳۹۸). ایرانیان؛ دوران باستان تا دوره معاصر. تهران: نشر مرکز.
۱۱. کچویان، حسین. (۱۳۸۵). تطورات گفتمان های هویتی ایران؛ ایرانی در کشاکش با تجدد و ما بعد تجدد. تهران: نشر نی.
۱۲. کرمانی، میرزا آقاخان. (۱۳۷۹). سه مکتوب. تهران: انتشارات پیام.
۱۳. فشاهی، محمدرضا. (۱۳۸۶). از گاتها تا مشروطیت؛ گزارشی کوتاه از تحولات فکری و اجتماعی در جامعه فئودالی ایران. تهران: نشر گوتنبرگ.
۱۴. مددپور، محمد. (۱۳۸۵). سیر تفکر معاصر. تهران: انتشارات سوره مهر.
۱۵. مهدوی، عبدالرضا (۱۳۷۵). تاریخ روابط خارجی ایران؛ از ابتدای دوران صفویه تا پایان جنگ دوم جهانی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۶. نجفی، موسی. (۱۳۹۸). تاریخ تحولات سیاسی ایران؛ بررسی مؤلفه های دین، حاکمیت، مدنیت و سیاست در گستره هویت ملی ایران. تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.