

ژورنال

آزادی اندیشه

شماره ۱۷

زمستان ۱۴۰۴

موضوع ویژه

بحران حافظه جمعی

احد پیراحمدیان

سعید پیوندی

شهلا حائری

فرهاد خسروخاور

محمد ریگی درخشان

ایقان شهیدی

مجتبی مهدوی

علی میرسپاسی

هادی میری آشتیانی

محسن متقی

ریچارد نجات حبیب

آزادی اندیشه

The Association for Freedom of Thought



IRAN ACADEMIA
University Press

ژورنال آزادی اندیشه

شماره ۱۷، زمستان ۱۴۰۴

سرديبران

سعید پیوندی، دانشگاه لورن
نیره توحیدی، دانشگاه ایالتی کالیفرنیا، نورث ریج

شورای دیران

تورج اتابکی، پژوهشکده بین‌المللی تاریخ اجتماعی
علی بنوعزیزی، کالج بوستون
تینا بنیاد، دانشگاه گالوی
ایقان شهیدی، دانشگاه کمبریج
روجا فضائی، دانشگاه گالوی
افروز مغزی، دانشگاه ارلانگن، نورنبرگ
محمدرضا نیکفر، دانشگاه علوم اجتماعی و انسانی، ایران آکادمیا
جول هانیسک، دانشگاه گالوی

شورای دیران مشاور

ژانت آقاری، دانشگاه کالیفرنیا، سانتا باربارا؛ احمد اشرف، دانشگاه کمبیا؛ شهلا اعزازی، دانشگاه تهران؛ عباس امانت، دانشگاه
بیل؛ مهرزاد بروجردی، دانشگاه علم و صنعت میسوری؛ شهلا حائری، دانشگاه بوستون؛ فرهاد خسروخاور، مدرسه عالی
مطالعات اجتماعی پاریس؛ نادره شاملو، شورای آتلانتیک؛ اسفندیار طبری، دانشگاه آک دنیز آنتالیا؛ کاظم علمداری، دانشگاه
ایالتی کالیفرنیا، نورث ریج؛ کاظم کردوانی، پژوهشگر مستقل؛ سعید مدنی، پژوهشگر مستقل؛ علی اکبر مهدی، دانشگاه ایالتی
کالیفرنیا، نورث ریج؛ علی میرسپاسی، دانشگاه نیویورک؛ آرش نراقی، دانشگاه موراوین، بنسیلوانیا؛ صدیقه وسمقی، پژوهشگر
مستقل؛ کلودیا یعقوبی، دانشگاه کارولینای شمالی؛ حسن یوسفی اشکوری، پژوهشگر مستقل

دیر اجرائی

علیرضا کاظمی، دانشگاه علوم اجتماعی و انسانی، ایران آکادمیا

مدیر نمایه و نشر

عاصفه رضائی

طراح جلد

دارا رحیلی

Print ISSN: 2772-7459

Online ISSN: 2772-7556

© 2025 The Association for Freedom of Thought (azadiandisheh.com)

Published by Iran Academia University Press

اشتراک ژورنال

نسخه آنلاین

ژورنال آزادی اندیشه (FTJ) یک ژورنال با دسترسی آزاد است. نسخه آنلاین این ژورنال و همه مقالات آن، در وبسایت رسمی این ژورنال در آدرس <https://journals.iranacademia.com/FTJ>، و به زبان‌های فارسی و انگلیسی، در دسترس است. نسخه الکترونیکی ژورنال آزادی اندیشه رایگان پخش می‌شود.

اشتراک نسخه چاپی

برای خوانندگان، نویسندگان، کتابخانه‌ها و دیگر مؤسسه‌ها شما می‌توانید نسخه چاپی ژورنال را مشترک و آن را از طریق پُست دریافت کنید و اشتراک خود را در هر زمانی که تصمیم بگیرید، لغو کنید. هزینه هر نسخه چاپی ژورنال ۱۵ یورو، و هزینه پستی آن، ۷ یورو است. ازینرو، برای نسخه چاپی ژورنال، هر شش ماه یکبار، ۲۲ یورو و یا هر سال ۴۴ یورو پرداخت خواهید کرد.

فُرم اشتراک نسخه چاپی: <https://iranacademia.com/subscriptions>

شماره‌های پیشین و سفارش نسخه‌های بیشتر

برای خرید نسخه‌های چاپی پیشین ژورنال، از آرشیو ژورنال، در وبسایت رسمی انجمن آزادی اندیشه، به نشانی <https://azadiandisheh.com/?p=1732> بازدید کنید.

برای خرید نسخه‌های چاپی همه شماره‌های پیشین ژورنال آزادی اندیشه، درخواست خود را از طریق فرم تماس، با آدرس <https://iranacademia.com/contact> برای مدیریت اشتراک انتشارات ایران آکادمیا بفرستید.

تحریریه

سعید پیوندی، نیره توحیدی
یادداشت سردیبران

الف

مقاله‌ها

- ۱ حافظه جمعی، سیاست حافظه و سیاست فراموشی: چارچوبی برای نقد اقتدارگرایی
هادی میری آشتیانی
- ۲۵ بحران حافظه جمعی و سیاست یادآوری
احد پیراحمدیان
- ۳۹ تعارض حافظه: تقابل حافظه ملی با حافظه قومی - مطالعه موردی بلوچ‌ها
محمد ریگی درخشان
- ۵۳ بازاندیشی در دیالکتیک اسلام، هویت ایرانی و خاطره جمعی: رویکردی ساختگرایانه
مجتبی مهدوی
- ۷۱ از تقلید تا تأمل: سرگذشت ترجمه و بحران نظریه پردازی در ایران معاصر
علی میرسیاسی

بررسی و معرفی کتاب

- ۸۵ معرفی کتاب سلوک درکناره‌ها همراه با داریوش شایگان و اندیشه‌هایش اثر محمد منصور
هاشمی
محسن متقی
- ۸۹ معرفی کتاب
ایقان شهیدی

چکیده‌های مقاله‌های انگلیسی

- فرهاد خسروخواهر، سعید پیوندی
۹۵ معنا و ریشه‌های بحران حافظه جمعی در ایران
- ریچارد نجات حییم
۹۶ از تهران تا لس آنجلس: هایده، گوگوش و نوستالژی موسیقی ایرانی
- شهلا حائری
۹۷ زنان، زندگی، آزادی در چشم‌انداز

یادداشت سردیبران چرا واگرایی و تنش بر سر خوانش از تاریخ یک قرن گذشته ایران؟

بحث‌های سیاسی پر تنش بر سر تاریخ قرن چهاردهم خورشیدی ایران و تفسیرهای گاه بسیار متفاوت از رخدادهای و شخصیت‌های تاریخی نشان می‌دهند که گروه‌های اجتماعی در درون جامعه ایران، گذشته نزدیک را به یک گونه مورد داوری قرار نمی‌دهند. در این‌جا بحث بر سر خود واقعیت‌های تاریخی و یا پژوهش‌های دانشگاهی درباره رخدادهای و شخصیت‌های تاثیر گذار قرن گذشته نیست. مسئله بر سر نوع فهم و خوانش گروه‌های اجتماعی از این رویدادها و شخصیت‌ها است.

حافظه جمعی به‌عنوان یک برساخت را نمی‌توان به‌صورت انتزاعی و جدا از تخیل اجتماعی و خلاقیت جمعی و بستر تاریخی هر زمانه مورد بررسی و تحلیل قرار داد. به همین دلیل ما نه با یک حافظه جمعی که با حافظه‌های جمعی متفاوت و گاه رقیب در جامعه سر و کار داریم که می‌توانند در کنار یکدیگر شکل گیرند، سیال باشند و متحول شوند. زنان، اقلیت‌های دینی یا اثنی‌کی برای مثال می‌توانند روایت‌ها و خوانش‌های متفاوتی از گذشته تاریخی داشته باشند.

در جامعه بسته و در شرایط تنش سیاسی حاد تنوع و کثرت حافظه جمعی می‌تواند شکلی بحرانی به خود بگیرد. این پدیده به وضعیت اطلاق می‌شود که در آن خوانش از یادبودها، نوع روایت‌های تاریخی، یا نمادهای مشترک یک جامعه به موضوع اختلاف شدید، جدل، تردید، فراموشی یا تحریف می‌شوند. در چنین شرایطی حافظه‌های جمعی رقیب و متضاد، می‌توانند به منبع دشمنی و بی‌اعتمادی بین گروه‌های اجتماعی مختلف تبدیل شوند به‌گونه‌ای که همبستگی اجتماعی و هویت جمعی دچار تزلزل یا گسست گردد.

واگرایی و پراکندگی چشمگیر در حالی بر وجدان جامعه امروز ایران سنگینی می‌کند که در دهه‌های گذشته ما شاهد گسترش چشمگیر پژوهش‌های تاریخی درباره ایران قرن چهاردهم خورشیدی به‌ویژه در دانشگاه‌های خارج از کشور بوده‌ایم. شاید بتوان گفت هیچ‌گاه انباشت ادبیات پژوهشی درباره تاریخ معاصر ایران ما تا این اندازه پرشمار نبوده است. هم‌زمان اما خوانش‌های گوناگون از این گذشته هم تا این اندازه واگرایانه و متضاد نبوده است. این واگرایی درباره لحظات بحرانی و دردناک تاریخ گذشته، شکست‌ها و یا رخدادهای تراژیک تاریخی به اوج خود می‌رسد.

خوانش از گذشته فقط به تاریخ و آنچه رخ داده است مربوط نمی‌شود و به اشکال گوناگون با آینده، هویت و پروژه‌های سیاسی و اجتماعی موجود در جامعه هم رابطه‌ای تنگاتنگ پیدا می‌کند. حافظه‌ی جمعی به‌نوعی گذشته، حال و آینده را به هم مربوط می‌کنند و رخدادهای و شخصیت‌ها به نشانه‌های هویتی تبدیل می‌شوند و به هویت امروزی گروه‌ها، کنشگران و نخبگان سیاسی و تنش‌های گوناگون میان آن‌ها و یا پروژه‌های آینده معنا می‌بخشند. داوری درباره شخصیت‌هایی چون رضا شاه، محمد رضا شاه، محمد مصدق، روح‌الله خمینی و یا رخدادهایی مانند سقوط دولت مصدق در سال ۱۳۳۲، کنش‌های سیاسی در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ و یا انقلاب ۱۳۵۷، حوادث پس از سال ۱۳۵۷ بخشی از هویت برخی از گروه‌ها و افراد را تشکیل می‌دهد.

خوانش‌های متفاوت از گذشته فقط به جامعه ایران مربوط نمی‌شود. آنچه ایران را شاید از سایر کشورها متمایز می‌کند نبودن فضاهای متعارف برای طرح این خوانش‌ها و داوری‌ها و امکان بوجود آمدن گفتگو و بحث‌های سنجشگرانه درباره تاریخ و رخدادهای مهم گذشته است. وجود دولتی که با سیاست حافظه جمعی

ایدئولوژیک تلاش می‌کند روایت خود از گذشته را به گونه‌ای یک جانبه از بالا به جامعه ایران تحمیل کند نقش مهمی را در به وجود آوردن این تنش در عرصه عمومی ایفا کرده است.

هدف اصلی طرح این بحث در "آزادی اندیشه" بازگشت به چرایی این خوانش‌های واگرایانه از رخداد‌های مهم یک قرن گذشته است. در خوانش تاریخ گذشته چگونه می‌توان از دوگانه‌های متضاد ساده شده پرهیز کرد؟ پژوهش‌های دانشگاهی و بحث‌های آکادمیک چگونه می‌توانند در کاهش تنش بر سر تاریخ و ایجاد خوانش منصفانه و انتقادی از گذشته نقش موثری ایفا کنند؟

پنج مقاله به زبان فارسی و ۳ مقاله به زبان انگلیسی از ورودی‌های گوناگون به پدیده حافظه جمعی و تنش بر سر رابطه با گذشته در جامعه امروز ایران و ریشه‌ها و نمودهای بیرونی آن‌ها می‌پردازند.

سعید پیوندی، نیره توحیدی

آذر ۱۴۰۴

حافظه جمعی، سیاست حافظه و سیاست فراموشی

چارچوبی برای نقد اقتدارگرایی

هادی میری آشتیانی*

چکیده

این مقاله اقتدارگرایی را در چارچوب «سیاست حافظه» و «سیاست فراموشی» بازخوانی می‌کند و نشان می‌دهد تداوم آن در ایران معاصر نه صرفاً محصول ابزارهای قهری، بلکه بر مهندسی حافظه جمعی و حذف نظام‌مند خاطرات نامطلوب استوار است. بر مبنای رویکردی کیفی-تحلیلی، فرایندهای تولید و سانسور حافظه در متون، آیین‌ها و مناسک رسمی همچون راهیان نور، پیاده‌روی اربعین، مراسم روز کوروش و همچنین در صنعت نوستالژی و سازوکارهای حقوقی-امنیتی بررسی می‌شود. یافته‌ها حاکی از آن است که دوروند مکمل تولید حافظه مطلوب از ره‌گذر ارجاع به اسطوره‌ها، آیین‌ها، سنن و مناسک و ممانعت از حافظه نامطلوب از طریق سانسور، انکار، تخریب و ممانعت، در طبیعی‌سازی اقتدار و مشروعیت‌بخشی به خشونت سیاسی نقش محوری دارند. در نتیجه، سیاست حافظه و فراموشی با ساخت تاریخی‌گزینشی، امکان مواجهه انتقادی با گذشته را تضعیف کرده و بازنمایی‌های اقتدارگرایانه را به قالب‌های مسلط نظم سیاسی بدل می‌سازند.

کلیدواژه‌ها

حافظه جمعی، سیاست حافظه، سیاست فراموشی، اقتدارگرایی

* هادی میری آشتیانی پژوهشگر مستقل و کارشناسی ارشد مطالعات اجتماعی از دانشگاه ایران آکادمیا است.

مقدمه

سازوکاری را پدید می‌آورد که فرم‌هایی از اقتدارگرایی را به‌عنوان بدیلی برای آینده عرضه می‌کند.

حافظهٔ جمعی به‌عنوان مجموعه‌ای از ایده‌ها، تصاویر، احساسات و ادراکات دربارهٔ گذشته است.^۲ که رابطهٔ اجتماعی با حال و گذشته برقرار می‌کند. رابطه‌ای که همواره ماهیتی دوگانه دارد. از یک سو به درک از زمان حال و آینده و وضعیت زیسته و از طرف دیگر به فرایندهای بازسازی گذشته مرتبط است و از این رو خصلتی تاریخی دارد. در ساخت و پرداخت حافظهٔ جمعی، عنصر خلاقیت اجتماعی همیشه فعال است. به همین دلیل بسته به زمان و جغرافیای آن، درک از زمان حال و خوانش گذشته و ساخت حافظهٔ جمعی می‌تواند متفاوت باشد.^۳

«سیاست حافظه» به مجموعهٔ فرآیندهایی اطلاق می‌شود که به‌وسیلهٔ آن حافظهٔ جمعی دستخوش تغییر، دست‌کاری، تقویت یا بازسازی می‌شود.^۴ در سیاست حافظه عمدتاً مبارزهٔ قدرت، حول دانش یا ادعاهای دانش برای تفسیر رابطهٔ حال و گذشته تمرکز دارد. مبارزه بر سر بازسازی حافظهٔ جمعی، شکلی از روابط قدرت است که حال و گذشته را به هم پیوند داده یا پیوند آن‌ها را از هم می‌گسلد.^۵ بر این اساس دولت‌ها، نیروهای اپوزیسیون و حتی گروه‌های اجتماعی در یک جغرافیای مشخص برای دستیابی به مشروعیت و پایداری ارتباط خود با افراد جامعه، از سیاست‌های حافظه بهره برده و به ایجاد حافظه‌های فرهنگی برای استخراج روایتی جدید از گذشتهٔ مشترک می‌پردازند.^۶

از طرف دیگر اگرچه حیطةٔ حافظهٔ جمعی گسترده و متنوع است، به همان میزان ساختاربندی شده نیز هست.^۷ سیاست حافظه،

اقتدارگرایی الگویی از حکمرانی است که با محدودسازی مشارکت سیاسی و اجتماعی، کنترل مشارکت شهروندان و محدودیت‌های گسترده بر آزادی‌های مدنی تعریف می‌شود.^۱ الگویی که برای تداوم مشروعیت خود اقدام به بازتعریف گذشته، دست‌کاری و بازسازی حافظهٔ جمعی می‌کند. اقتدارگرایی را در این پژوهش نه برای فهم منطق درونی و مکانیسم‌های عمل آن، بلکه به مثابه دستگاهی برای تنظیم خاطرهٔ جمعی، دیدن یا نادیدن گذشته و به تبع آن محدود یا گسترده کردن امکان کنش در اکنون بازخوانی می‌کنیم. در این رویکرد در سطح نهادی، دولت «چیز» واحدی نیست؛ بلکه شبکه‌ای از مناسبات مادی و طبقاتی است که کشاکش‌ها و منازعات درون آن رخ می‌دهد و در عین حال با منطق تمرکز، خود را بازتولید می‌کند.

در این پژوهش به رویکردهای اقتدارگرایانه هم پرداخته می‌شود. در میان طیف‌هایی از اصلاح‌طلبان، راست‌گرایان اقتصادی، حزب کارگزاران سازندگی و هواداران بازگشت نظام پادشاهی، تصور «دولت نیرومند متمرکز» به‌عنوان پیش‌شرط پیشرفت و توسعه به ایدهٔ محوری بدل شده است. این هم‌گرایی، با نخبه‌محوری، مرکزگرایی سیاسی و بدگمانی به دموکراسی مشارکتی پیوند می‌خورد و الگوهای «توسعه‌گرایی اقتدارگرا» را گاه با ارجاع به نمونه‌های شرق آسیا و خلیج فارس و گاه با ارجاع به گذشتهٔ ایران به‌عنوان نسخه‌ای عمل‌گرایانه معرفی می‌کنند. از خلال این ارجاعات و مهندسی حافظه است که گزارهٔ «توسعه فقط با دولت قوی ممکن است» طبیعی قلمداد می‌شود و

¹ Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, 159

² Irwin-Zarecka, *Frames of Remembrance*, 4

³ Khosrokhavar & Paivadi, "Hâfezey-e Jam'i, Taxayol-e Ejtêmâ'i [Collective Memory, Social Imagination]", 1

⁴ Sadeghi, "Siyâsat-e Hâfeze. Xâterey-e Jam'i [Memory Policy, Collective Memory]", 10

⁵ Kenny, "A place for Memory", 421

⁶ Zokaei & Vala, *Siyâsat-e Hâfeze Hâfezey-e Farhangi [The Politics of Memory, Cultural Memory]*, 12

⁷ Irwin-Zarecka, *Frames of Remembrance*, 87

ساخت حافظه اجتماعی قرار می‌گیرد. بدیهی است عوامل مختلفی در ایجاد و دوام اقتدارگرایی و ایده‌های اقتدارگرایانه در ایران نقش دارند؛ این مقاله بنا دارد تنها به ارتباط آن با حافظه اجتماعی بپردازد. تکیه بر حافظه اجتماعی، بیش از آن که بر دلایل و علل شکل‌گیری پدیده‌ای تمرکز کند، نتایج و پیامدها را مدنظر قرار می‌دهد. به جای تمرکز بر آنچه واقعاً اتفاق افتاده است، به تفسیر آن می‌پردازد و در نتیجه به جای تمرکز بر سنت‌ها، به شیوه شکل‌گیری و انتقال آن‌ها می‌پردازد.^{۱۱}

باید در نظر داشت اقتدارگرایی در ایران صرفاً با ابزارهای سیاسی، منافع مادی، ساخت شبکه‌های قدرت و سرکوب مستقیم استمرار نیافته است، بلکه از طریق مهندسی حافظه جمعی نیز تقویت شده است. دو روند فرهنگی مکمل در این مهندسی حافظه نقش کلیدی دارند: نخست صنعت حافظه که با تکیه بر بازاریابی نوستالژی به تولید انبوه کالاهای فرهنگی برای بازنمایی گذشته‌ای رمانتیک می‌پردازد. در روایت رسمی حکومت، این گرایش را می‌توان در آرمانی کردن دهه ۶۰ شمسی و جنگ هشت‌ساله به‌عنوان دوران طلایی انقلاب اسلامی، ارجاعات تاریخی و حتی بازسازی و رمانتیزه کردن تاریخ اسلام به‌عنوان الگوی مطلوب حکمرانی اسلامی دید. به شکلی مشابه، در رسانه‌های اپوزیسیون و شبکه‌های اجتماعی نیز تصویری آرمانی از دوران پهلوی به مثابه دوره طلایی شکوه، اقتدار و توسعه طرح می‌شود که در کنار این بازسازی تاریخی، نوعی شرم تاریخی را نیز بازتولید می‌کند. ارجاع به صفویه و تلاش برای احیای چهره‌هایی مانند شاه عباس، یا ارجاع به دولت‌های اقتدارگرای حاشیه خلیج فارس به‌عنوان الگوهای توسعه غیردموکراتیک نمونه‌هایی از دیدگاه‌های دیگر هستند. دومین روند را می‌توان قسمی سیاست فراموشی دانست که با سکوت، حذف روایت‌های سرکوب، انکار و ممانعت، بخش‌هایی از گذشته را از حافظه جمعی

زبان صحبت از گذشته را کنترل و ساختاربندی می‌کند و پرسش‌هایی از قبیل «چه کسی چرا و چگونه می‌خواهد، کسی یا چیزی را به یاد بیاورد» در این سیاست اهمیت پیدا می‌کند.^۸ بنابراین حافظه جمعی نه امری خنثی، بلکه میدانی ساختاربندی‌شده و محل کشاکش قدرت است. پرداختن به حافظه جمعی بررسی این است که «چه کسانی» و «با کدام سازوکارها» اتصال حال و گذشته را تعریف می‌کنند و این تعریف چگونه افق‌های کنش سیاسی را می‌بندد یا می‌گشاید. جایی که قاب‌بندی‌های یادسپاری، ابداع سنت‌ها و آیین‌سازی‌ها، همراه با بایگانی‌گزینشی یادها و فراموشی، نه فقط گذشته، بلکه حق سخن گفتن از آینده را کنترل می‌کنند.

از سوی دیگر باید در نظر داشت اقتدارگرایی نه صرفاً محصول سرکوب دولت اقتدارگرا، بلکه نتیجه فرایندهای پیچیده‌ای چون قطب‌سازی اجتماعی، مشروعیت‌بخشی متقابل بین نظام حاکم و اپوزیسیون و بازتولید گفتمان‌های هویتی حتی از جانب اپوزیسیون است.^۹ در برخی موارد جریان‌های مخالف یا معترض هم ساختی اقتدارگرایانه را بازتولید می‌کنند. آن‌ها با بازنمایی نوستالژیک گذشته، حذف خاطرات سرکوب و تداوم منطق اقتدارگرایانه، به ویژه در شرایط قطب‌بندی‌شده، به تداوم اقتدارگرایی کمک می‌کنند. وضعیت قطب‌بندی‌شده‌ای که به صورت «ما در برابر دیگری» خود را نشان می‌دهد، می‌تواند در ارتباط مستقیم با حافظه قرار بگیرد و توسط عواملی مانند محیط اقتصادی، نهادی یا اطلاعاتی، شکاف‌های اجتماعی-سیاسی از پیش موجود و در نهایت حافظه‌ی تاریخی تعمیق شود.^{۱۰}

اقتدارگرایی و دوام آن در عرصه حیات سیاسی چه به‌عنوان شکلی از رابطه قدرت یا نظامی حاکم بر حیات اجتماعی ایرانیان و چه به‌عنوان تخیلی بدیل برای آینده، در ارتباط مستقیم با فرایند

⁸ Ibid, 13

⁹ Albrecht, "How Can Opposition Support Authoritarianism?", 378

¹⁰ Somer et al, "Pernicious Polarization, Autogravitation and Opposition Strategies", 930

¹¹ Ho Tai, "Pierre Nora and French National Memory", 908

آینده، بلکه به شکل حلقه‌ای ارتباطی در سیر مداوم زندگی اهمیت پیدا می‌کند.^{۱۳}

از طرف دیگر، حافظه جمعی ریشه‌ای اجتماعی دارد و حافظه‌های فردی و جمعی در عین تمایز از یکدیگر، در پیوندی تنگاتنگ با یکدیگر هستند.^{۱۴} حافظه علی‌رغم فردی بودن، قابلیت اشتراک‌گذاری با دیگران را دارد. حافظه جمعی، حافظه‌های فردی را دربرمی‌گیرد و مطابق قوانین خودش تحول می‌یابد. هر خاطره فردی که وارد خاطرات جمعی می‌شود، مطابق قالب‌های جمعی ویرایش و بازچینش می‌شود. در این معنا حافظه جمعی، به منزله آگاهی یک فرد مشخص نیست، بلکه به مثابه صدایی جمعی است.^{۱۵}

حافظه جمعی را باید در معنایی کاملاً عینی هم تصور کنیم. پیش از هر چیز، حفظ حضور گذشته نیازمند کار و اقداماتی عملی است. «کار حافظه» خواه نگارش کتاب، ساخت مستند، برنامه تلویزیونی یا برپا کردن یک یادمان باشد، حاصل آن مجموعه فضاهای، اشیاء، متون و مواردی است که می‌توان آن‌ها را «زیرساخت‌های حافظه جمعی» نامید. چیزهایی که امکان مواجهه با گذشته را فراهم می‌کنند.^{۱۶}

در تحلیل پدیده بازتولید اقتدار از طریق اثرگذاری بر حافظه، نخست باید چارچوب مفهومی روشنی از حافظه جمعی و دست‌کاری‌های آن داشت. به یاری مفهوم «مکان‌های خاطره» می‌توان سازوکارهای شکل‌گیری و تثبیت حافظه جمعی را توضیح داد. مکان خاطره می‌تواند محل جغرافیایی واقعی (مانند خانه، قبرستان، موزه، یادمان) یا پدیده ذهنی (مانند شخصیت شناخته‌شده، اسطوره، نماد ملی، عادات اجتماعی-فرهنگی) و به‌طور کلی هر عنصر مادی و نمادینی باشد که خاطره جمعی در آن متبلور شده،

می‌زاید. این مقاله می‌کوشد نشان دهد که چگونه این دو روند، به استمرار گفتمان اقتدارگرایانه در ایران انجامیده‌اند. به‌طور کلی استدلال این نوشته این است که ترکیب حافظه بازتولیدشده و حافظه سرکوب‌شده، بستری فرهنگی برای بازتولید اقتدارگرایی فراهم آورده و مانع مواجهه انتقادی جامعه با گذشته می‌شود.

چارچوب نظری: خاطره جمعی، حافظه و فراموشی

حافظه پیوسته در حال دگرگونی است و در نسبتی دیالکتیکی با یادآوری و فراموشی قرار دارد. حافظه در معرض تغییر شکل‌های پیاپی قرار دارد، در برابر دست‌کاری و مصادره آسیب‌پذیر است و در نسبت با وقایع و معانی خاص، مستعد به‌خواب‌رفتن‌های طولانی و سپس احیای مجدد است. در این معنا حافظه اگرچه در نسبت با تاریخ، به فراخوانی و یادآوری گذشته منجر می‌شود، اما پدیده‌ای مختص به لحظه «اکنون» است.^{۱۲} در سوی دیگر، تاریخ کوششی برای بازسازی چیزی است که دیگر وجود ندارد. بازسازی‌ای که بنا به تعریف، همواره مسئله‌زا و ناتمام است. ریکور بر پیچیدگی مفهوم خاطره و حافظه جمعی و نسبت آن‌ها با تاریخ تأکید می‌کند. به نظر او خاطره اساساً فردی و دارای سوبه‌ای شخصی است. کارکردهای آن درک مفهوم فاصله، عمق زمان و تنظیم یادها در بعد گذشته و ایجاد حس پیوستگی زمانی است. مفهوم زمان که در خاطره مستتر است، از یک سو بر کارکرد تعلق فرد به گذشته و ارتباط این گذشته با خاطره و از سوی دیگر به تعلق فرد به آینده و توانایی او در تعیین وضعیتش در آینده استوار است. در این نگاه، زمان حال کمتر به شکل انقطاعی از گذشته و

¹² Nora, "Between Memory and History", 8

¹³ Ricoeur, "Târix, Xâtere va Farâmušî [Memory, history and forgetting]", 48-49

¹⁴ Khosrokhavar & Paivadi, "Hâfezey-e Jam'i, Taxayol-e Ejtemâ'i [Collective Memory, Social Imagination]", 1

¹⁵ Halbwachs, *The Collective Memory*, 51

¹⁶ Irwin-Zarecka, *Frames of Remembrance*, 13

تداوم یافته و کارکردی «علیه فراموشی» پیدا می‌کند.^{۱۷}

مکان‌های خاطره، به حافظه جمعی واحدی ارجاع ندارند، بلکه ترکیبی و حامل حافظه‌های متکثر هستند. در واقع، مکان‌های خاطره نقاط کانونی حافظه‌اند که جوامع برای حفظ گذشته خود در برابر فراموشی می‌سازند. این مکان‌ها زمانی پدید می‌آیند که حافظه زنده و سنت‌های شفاهی رو به زوال می‌روند و جامعه برای حفظ هویت و گذشته خود، به نمادسازی و تثبیت خاطرات روی می‌آورد. آن‌ها مکان‌هایی هستند که از ره‌گذر آن‌ها تصاویر جمعی بازمانده از گذشته ساخته می‌شوند.^{۱۸} اهمیت مفهوم مکان‌های خاطره در بررسی نقش سیاسی حافظه اجتماعی است. نقشی که «ملت‌بودگی» را نه صرفاً به‌مثابه گروهی از شهروندان به‌طور سیاسی تعیین‌یافته، بلکه به‌منزله نوعی هویت فرهنگی هم در نظر می‌گیرد. با در نظر گرفتن چنین معنایی از مکان‌های خاطره و حافظه اجتماعی است که نزاع بر سر معانی رویدادها، مکان‌ها، شخصیت‌ها یا مولفه‌های فرهنگی و اجتماعی در حافظه جمعی و برداشت‌های مختلف از آن معنادار می‌شود. مکان‌های خاطره محصول فاصله گرفتن از حافظه زنده و گذار به حافظه آرشیوی یا رسمی هستند. این مکان‌ها می‌توانند هم‌زمان محل بازتولید گفتمان رسمی و مقاومت در برابر آن باشند. مکان‌های خاطره، پاسخی به بحران حافظه و هویت هستند و نقش مهمی در به‌یادآوری و فراموشی ایفا می‌کنند.^{۱۹} امروزه با بهره‌گیری از شبکه‌های اجتماعی، این حافظه انباشته در مکان‌ها با معانی متفاوت و به شکلی روزافزون توسط رسانه‌ها و بازار، بازتولید و بازآرایی می‌شود.

حکومت‌های اقتدارگرا در مدیریت حافظه به شکلی فعالانه و مستقیم وارد عمل می‌شوند. آن‌ها با هدف ایجاد مشروعیت سیاسی و با ارائه‌گزینشی و خوانش سوگیرانه از گذشته، می‌کوشند روایات خود را به جامعه تحمیل کنند. هم‌زمان در جبهه مقابل، مکان‌های خاطره به نقاط مقاومت بدل می‌شوند. تلاش پرستو فروهر برای برگزاری هرساله مراسم یادبود داریوش فروهر و پروانه اسکندری، در همان خانه‌ای که در آن کشته شدند^{۲۰} و مراسم بزرگداشت مصدق در احمدآباد مستوفی و ممانعت جمهوری اسلامی از برگزاری این مراسم^{۲۱} نمونه‌هایی از نزاع بر سر مکان‌های خاطره و مبارزه بر سر یادآوری آن است.

فراموشی جمعی همچون یادآوری جمعی تاریخ خود را دارد. هر بحثی درباره یادآوری اجتماعی مستلزم توجه به غیبت‌ها و فراموشی‌های جمعی شکل گرفته در آن نیز هست.^{۲۲} خاطره و فراموشی، نه دو قطب متضاد بلکه دو وجه مکمل تجربه انسانی هستند. گاه انبوهی از خاطره پیرامون یک موضوع تولید می‌شود و گاه با فقدان و فراموشی مواجه می‌گردد. هر روایت تاریخی در همان حال که بخشی از گذشته را به یاد می‌آورد، بخش‌های دیگری را کنار می‌گذارد یا سرکوب می‌کند. به بیان کلی‌تر، هیچ حافظه‌ای بدون فراموشی و حذف‌گزینشی جزئیات، قادر به بازنمایی گذشته نیست.^{۲۳} ریکور با بررسی تجربه‌های تاریخی (نظیر تمایل جامعه فرانسه به فراموش کردن اشغال نازی‌ها و جنگ الجزایر) نشان می‌دهد که جوامع گاه برای پرهیز از رویارویی با خاطرات تلخ و شرم‌آور، عامدانه به فراموشی روی می‌آورند.^{۲۴} در چنین مواردی سکوت از حالت انفعالی خارج شده و در خدمت گفتمان قدرت در می‌آید؛ یعنی قدرت

¹⁷ Shafiqh, *Maiyân-e Târix va Âyande* [Between History and the Future]

¹⁸ Carrier, *Places, Politics and the Archiving of Contemporary Memory*, 38

¹⁹ Nora, "Between Memory and History", 8

²⁰ FactNameh, "Ede'ây-e Nâdorost Darbarey-e Mamnu'iyat [False Claim about Banning]

²¹ Gordan, "Darxâst-e Raf'-e Hasr [Request to Lift the]"

²² Irwin-Zarecka, *Frames of Remembrance*, 13

²³ Ricoeur, "Târix, Xâtere va Farâmuši [Memory, history and forgetting]", 47

²⁴ *Ibid*, 48

سیاسی، سکوت را به «هنجار مطلوب» تبدیل می‌کند تا روایت‌های ناهمسو مجال ظهور نیابند.

فراموشی جمعی البته نیازمند سطح بالایی از توانایی و سازمان‌دهی است، قابلیت‌هایی که معمولاً در انحصار دولت‌ها و نهادهای سیاسی مرتبط با آنهاست. گروه‌ها و نیروهای مخالف نیز تنها در صورتی می‌توانند در این فرآیند اثرگذار باشند که از امکانات رسانه‌ای و توانایی سازمان‌دهی کافی برخوردار باشند. این توانایی از آن‌رو ضروری است که بتواند با نابودسازی یا کم‌توان‌سازی یادیارهایی که به یادآوردن را ممکن می‌کنند، خلاهایی در حافظه جمعی ایجاد کند.^{۲۵}

سیاست حافظه و فراموشی با نوستالژی هم پیوند می‌خورند. هنگامی که سیاست فراموشی، پیوند بین تجربه زیسته با واقعیت را قطع کند، نوستالژی به اوج کارکرد خود می‌رسد. آنچه از این مجرا تولید می‌شود، نوعی حقیقت دست‌دوم است. در این هنگام ادعاهای اصالت، عینیت و تجربه ناب فزونی می‌گیرند، اما بیش از آن که بر واقعیت دلالت کنند، بازنمایی تحریف‌شده‌ای از گذشته ارائه می‌دهند.^{۲۶} هنگامی که ارتباط با گذشته قطع شده است، حافظه جمعی به بازسازی گذشته‌ای پرشکوه و نوستالژیک می‌پردازد و از این طریق به‌جای پیوند ارگانیک با گذشته، به مجموعه‌ای از بازنمایی‌ها و تصاویر مصرف‌شدنی بدل می‌شود که دائماً در رسانه‌ها و فرهنگ عامه بازتولید می‌گردند. بدین ترتیب حافظه دیگر صرفاً یادآوری طبیعی گذشته نیست، بلکه به کالایی فرهنگی تبدیل شده که در بازار نوستالژی عرضه می‌شود و کارکردی ایدئولوژیک می‌یابد.

«سنت‌های ابداعی» بر نقش فعال حکومت‌ها در بدعت‌گذاری حافظه تأکید

می‌کنند. ابداع سنت اساساً فرایند رسمیت‌بخشی و مناسک‌سازی است و مشخصه آن ارجاع به گذشته از ره‌گذر الزام به تکرار است. سنت‌ها می‌توانند از مجاری رسمی و دولتی یا از طریق گروه‌های غیررسمی ایجاد شوند.^{۲۷} دولت‌های مدرن و ایدئولوژی‌هایی مانند ناسیونالیسم، برای مشروعیت‌بخشی به خود، سنت‌هایی ظاهراً کهن می‌آفرینند و آن‌ها را چنان در حافظه جمعی جا می‌اندازند، گویی قرن‌ها قدمت دارند. تاریخی که در قالب معرفت یا ایدئولوژی ملت، دولت یا انقلاب تثبیت می‌شود، نه همان خاطره جاری در حافظه جمعی، بلکه تصویری است که به دست متصدیان گزینش، نگاشته، ارائه، ترویج و در نهایت نهادینه شده است.^{۲۸} شرط موفقیت این سنت‌های ابداعی و نهادینه‌شدن آن‌ها این است که هم روایتی باورپذیر ارائه دهند و هم پیوندی ظاهراً ناگسستی با گذشته برقرار کنند.

به‌طور کلی سیاست حافظه در جمهوری اسلامی قرابت‌های زیادی با سیاست حافظه در دوره پهلوی دارد. طرفدارانه‌بودن روایت رسمی در یادآوری تاریخ، مکانیسم‌های هدفمند فراموشی و استفاده از ساختارهای تکاملی یکسان برای روایت تاریخی از مشابهت‌های سیاست حافظه در این دو دوره هستند.^{۲۹} اگرچه از ۱۳۵۷ به بعد «امت» به‌عنوان قهرمان تاریخ معرفی می‌شود، اما همان حافظه جمعی درباره «ملت ازلی» ایران تداوم پیدا کرده و گاه با فرم‌هایی از ملی‌گرایی شیعی^{۳۰} درهم آمیخته شده است. در تمام این سال‌ها با وجود تلاش برای یک‌دست‌سازی حافظه اجتماعی سطحی از کثرت تفاسیر باقی‌مانده است که متعاقباً به قطعه‌قطعه شدن حافظه جمعی انجامیده است.^{۳۱}

²⁵ Zokaei & Vala, *Siyâsat-e Hâfeze Hâfezey-e Farhangi [The Politics of Memory, Cultural Memory]*, 16

²⁶ Boudrillard, *Simulacra and Simulation*, 171

²⁷ Hobsbawm, *Ebdâ'-e Sonnathâ [The Invention of Tradition]*, 64-65

²⁸ Ibid, 90-92

²⁹ Ram, "The Immemorial Iranian Nation?", 67-68

³⁰ Abdollahi, "Melligerâyi-e Šî'i. [Shiite Nationalism]"

³¹ Kyrchanoff, "Politics of Memory", 47

بازسازی حافظه جمعی

سرکوب شدید دهه ۶۰ را کم‌رنگ کنند.^{۳۲} هم‌زمان برای دهه‌ها گونه دیگری از نوستالژی رمانتیک هم عمدتاً توسط هنرمندان لس‌آنجلسی بازتولید می‌شد. در طول سال‌ها تنها مستندهای معدودی درباره سرکوب و حذف دهه ۶۰ تولید شدند که مخاطبان خاص داشتند، اما غلبه روایت‌ها چه در داخل و چه در خارج، بیشتر به تقویت نوعی نوستالژی سیاست‌زدوده انجامید.^{۳۳}

از دهه ۹۰ به این سو، با گسترده‌تر شدن شبکه‌های اجتماعی و تولیدات شبکه‌هایی مانند من و تو، ارجاع به نوستالژی دهه ۵۰ پررنگ‌تر شد. انتشار فیلم، عکس و روایات دهه ۵۰ شمسی در این برنامه‌ها آرام‌آرام به ساخت حافظه‌ای جمعی منجر شد که در آن، این دهه به‌عنوان دورانی آرمانی به تصویر کشیده می‌شود. این روایت‌ها در برابر روایت‌های یک‌جانبه حکومت از آن دوران طرفدارانی یافت و شدت گرفتن بحران‌ها و شرایط اقتصادی، سیاسی و اجتماعی ایران نیز بر اقبال به آن افزود.^{۳۴} بخش غالب نوستالژی دهه ۵۰، از سنخ «نوستالژی ترمیمی-بازسازانه» است. این نوستالژی توضیحی دیگر از آن تاریخ ارائه می‌کند که بر جنبه‌هایی دست‌چین‌شده از واقعیت دست می‌گذارد؛ روایتی که بر آزادی‌های اجتماعی، اقتدار ملی و ارتباطات بین‌المللی ایران تأکید می‌کند، اما با آرمانی‌سازی گذشته، سایه‌انداختن بر تاریخ سرکوب و حتی تطهیر ساواک و شکنجه و آرزوی کشتار بیش‌تر معترضان، نه به‌سوی آینده‌ای دموکراسی‌خواهانه که به بازتولید صورتی دیگر از اقتدارگرایی میل می‌کند. نوستالژی ترمیمی غالباً دو خط روایت عمده «بازگشت به خاستگاه» و «نتوری توطئه» دارد.^{۳۵} در خط «بازگشت به خاستگاه»، گذشته طلایی به‌عنوان نقطه مرجع در نظر گرفته شده و به تمرکز قدرت، یک‌دست‌سازی روایت رسمی و

اگر سیاست حافظه را برآیند این پرسش بدانیم که «چه چیز یا چه کسی، چگونه به‌یادآورده می‌شود و چه چیز یا چه کسی، چگونه فراموش می‌شود»، آنگاه باید توجه داشت چگونگی به‌یادآوردن از سازوکارها و رویه‌هایی تبعیت می‌کند که حافظه جمعی را شکل می‌دهند. این سازوکارها در بسیاری از موارد به شکلی از بازسازی حافظه جمعی انجامیده است که اقتدارگرایی را تقویت کرده است.

۱. نوستالژی

بحرانی‌شدن حافظه جمعی در اثر شکست آرمان‌های انقلاب ۵۷، تداوم سرکوب، شدت گرفتن بحران‌ها و انباشتگی مشکلات موجب سرخوردگی و زمینه‌ساز ارجاع به گذشته‌ای آرمانی و رواج نوستالژی شده است. بازار نوستالژی با انبوه تولیداتی که یادآور گذشته هستند، نوعی صنعت حافظه را پدید آورده است. در این صنعت، عناصر خاطره‌انگیز گذشته مانند برنامه‌های تلویزیونی قدیمی، آگهی‌ها، رویدادها و سبک زندگی گذشته به کالاهایی برای مصرف و به عرصه‌ای برای رقابت بین گفتمان‌های رقیب تبدیل شده‌اند.

گفتمان‌های اقتدارگرا معمولاً گذشته‌ای آرمانی را برجسته می‌کنند و با تأکید بر نقش رهبری فرهنگد، مبارزات و کنش‌های جمعی را به حاشیه می‌رانند. بخش مهمی از محصولات فرهنگی جمهوری اسلامی با تمرکز بر دهه ۶۰ و به‌ویژه جنگ هشت‌ساله، روایتی نوستالژیک و رمانتیزه از آن دوره می‌سازند. این روایت‌ها یا با لحن قهرمانانه-رمانتیک و تأکید بر همبستگی اجتماعی، تصویری رویایی از آن دهه ارائه می‌دهند یا می‌کوشند با شوخی و ساده‌سازی، اختناق و

^{۳۲} ماجرای نیم‌روز (۱۳۹۵)، ماجرای نیم‌روز: رد خون (۱۳۹۷)، ویلایی‌ها (۱۳۹۵)، تنگه‌ی ابوقریب (۱۳۹۷)، ۲۳ نفر (۱۳۹۷)، نهنگ عنبر (۱۳۹۳)، هزارپا (۱۳۹۷) یا سریال‌هایی مانند وضعیت سفید (۱۳۹۰)، کیمیا (۱۳۹۴)، آخرین روزهای زمستان (۱۳۹۱) از آن جمله‌اند.

^{۳۳} Alikhah, "Nostaliyy-e Dahey-e Pancah t [Nostalgia for the '50s]"

^{۳۴} Ibid

^{۳۵} Ibid

از سوی دیگر، جریاناتی مانند کارگزاران سازندگی در چند دهه گذشته بر احیای دهه ۷۰ شمسی و ارائه تصویری نوستالژیک از آن دوران، با محوریت هاشمی رفسنجانی تأکید می‌کنند. قوچانی از لزوم احیای این دوره صحبت می‌کند.^{۳۹} لیلاز دهه ۷۰ را بهترین دهه از نظر وضعیت اقتصادی دانسته و هاشمی را پدر توسعه سیاسی معرفی می‌کند.^{۴۰} سایت عصر ایران نیز در مطلبی با عنوان «نوستالژی دهه ۷۰ و تکاپوی امروز طبقه متوسط برای بقا»، دهه ۷۰ را دوران مدرن شدن ایران، توسعه و بهبود سطح زندگی ایرانیان توصیف می‌کند. در این روایت‌ها اعتراضات و شورش‌های شهری آن دهه مانند شورش کوی طلاب مشهد، شورش‌ها و اعتراضات شهری اراک، شیراز، قزوین و نجف آباد و دیگر شهرها مسکوت می‌مانند^{۴۱} و سرکوب، شکنجه و قتل روشن‌فکران و معترضان کم‌اهمیت قلمداد می‌شود. همان مطلب به روشنی اشاره می‌کند: «دهه ۷۰ از جنگ و تحریم گسترده خبری نبود و اگرچه روشن‌فکرانی را با طناب کشتند و روزنامه‌نگارانی به حبس افتادند، اما احساس عمومی جامعه بازگشت به مناسبات توسعه بود»^{۴۲} این ارجاع‌ها در واقع تلاشی برای ساختن خاطره‌ای جمعی از دوران پس از ۵۷ است؛ خاطره‌ای که هم بدیلی در برابر گفتمان برانداز معرفی می‌شود و هم در عرصه رقابت‌های درون‌حکومتی به‌عنوان مدلی آرمانی برای نظم و توسعه عرضه می‌شود.

۲. سنن و مناسک ابداعی

«سنن ابداعی» به مجموعه‌ای از شیوه‌ها، اعمال و آیین‌ها اطلاق می‌شود که با تکرار منظم برای القای ارزش‌ها و هنجارها و ایجاد حس تداوم با

حذف صدهای مخالف می‌انجامد. در خط «تئوری توطئه» نیز همواره دشمنان بیرونی و عوامل نفوذی دلیل افول و شکست تلقی می‌شوند و با نامطلوب خواندن روایت‌های بدیل، سرکوب مخالفان و تشدید تدابیر امنیتی را توجیه می‌کند. نوستالژی ترمیمی در پیوند با پروژه‌های ملی‌گرایانه نظیر آن چه غالباً توسط طرفداران برقراری حکومت پادشاهی نمایندگی می‌شود، در فرم صورت‌بندی سیاسی اقتدارگرایانه بازتولید می‌شود.^{۳۶}

«مکان‌های خاطره به این سبب پدید می‌آیند که دیگر محیط‌های حافظه وجود ندارند.»^{۳۷} به این ترتیب، در غیاب محیط حافظه مرتبط با دهه ۵۰، آرشیوهای دیداری که غالباً بر طبقه متوسط تهران آن زمان تمرکز می‌کنند، به‌مثابه مکان‌های خاطره عمل می‌کنند که هم واجد قدرت برانگیختن عاطفه و هم به شکل هم‌زمان مستعد حذف و ساده‌سازی هستند. در نقطه مقابل در این سال‌ها در داخل ایران نیز اقبال به بازخوانی تاریخ پهلوی و دهه‌ی ۵۰ افزایش پیدا کرده است. بازخوانی که سه خط اصلی را دنبال می‌کند:^{۳۸} نخست تلاش می‌کنند روایت اصلی جمهوری اسلامی از انقلاب ۵۷ را با بیانی جدیدتر پیش ببرند؛ از طرف دیگر می‌کوشند از حافظه جمعی ایجادشده حول انقلاب ۵۷ استفاده کنند و بخش‌هایی از آن را که با اهداف و سیاست‌های حکومت هم‌سوئی دارد، به کار ببرند. از آن جمله می‌توان به بازنمایی گروه‌های چپ و هواداران بازگشت نظام پادشاهی اشاره کرد که از کلیشه‌های رایج در حافظه جمعی استفاده می‌کنند. در نهایت تولیداتی هم وجود دارند که با هدف سیاست‌زدایی از آن دوران تولید می‌شوند و بر ارائه تصویری رمانتیک تمرکز می‌کنند.

³⁶ Boym, "Nostalgia and Its Discontents"

³⁷ Nora, "Between Memory and History", 7

³⁸ سریال‌هایی مانند تاسیان (۱۴۰۴)، نفس (۱۳۹۶)، کیمیا (۱۳۹۴)، دلدادگان (۱۳۹۷) و رهایم کن (۱۴۰۱)

³⁹ Ghoochani, "Revival of 70s", 42

⁴⁰ Leylaz, "Hashemi Pedar-e Tose'ey-e Siyāsi Ast [Hashemi is the father of Political Development]"

⁴¹ Karimi, Az Kuy-e Dānšgāh [From Student Dormitory (Kooy)]"

⁴² Khadir, "Nostāljiy-e Dahey-e [Nostalgia for the 70s]"

اعتراضی آن در برابر حکومت اسلامی، به تصویری از پادشاه آرمانی، نوستالژی سلطنت و اقتدار پدرسالارانه شاه گره می‌خورد.

البته سنت ابداعی الزاماً اقتدارگرایانه یا توجیه‌کننده تاریخ سرکوب نیست. با این حال، در ایران معاصر حکومت‌ها غالباً از آن برای مشروعیت‌بخشی به نظم اقتدارگرایانه استفاده کرده‌اند.

مناسبت‌ها

مناسبت‌هایی مانند ۹ دی در جمهوری اسلامی که با نام «روز بصیرت» نام‌گذاری شده است، با مناسک، پخش مستندها و راهپیمایی‌های نمادین تکرار می‌شوند تا معنا و روایت دیگری از رویدادهای سیاسی و جنبش‌های اجتماعی را تثبیت کنند. در این روایات ۹ دی با عناوینی مانند «حماسه ۹ دی» یا «میثاق با ولایت» یاد می‌شود.^{۴۸} تغییر نام و گنجاندن این روز در تقویم رسمی، تلاشی برای تغییر حافظه جمعی از سرکوب جنبش سبز و قالب‌بندی مجدد آن تحت نام فتنه است. چنین مناسبت‌هایی با نام‌گذاری، مناسک رسانه‌ای و فضاسازی از طریق ایجاد یادمان‌ها می‌کوشند معنای «شهروند معترض» را به «فتنه‌گر» تغییر دهند، خاطره جمعی از اتفاقی تاریخی را تحریف کرده و روایات متعارض با روایت رسمی را به حاشیه برانند.

در سال‌های اخیر بحث‌های پردامنه‌ای بر سر ۲۸ مرداد ۳۲ حول دو قرائت جمهوریخواهانه و سلطنت‌طلبانه جریان دارد. اطلاق «قیام ملی» یا «رستاخیز ملی» نمونه‌ای از سیاست حافظه و تلاش برای ایجاد خاطره جمعی حول موضوعی مناقشه‌برانگیز است؛ چیزی که در دوران پهلوی

گذشته طراحی می‌شوند.^{۴۳} دو خاصیت تکرار و تداوم، این سنت‌ها را به ابزاری قدرتمند برای طبیعی‌سازی نظم بدل می‌کند و در واقع از این طریق پیوندی با گذشته برقرار می‌کنند.^{۴۴} اردوهای راهیان نور که از اواسط دهه ۷۰ شکل گرفتند، نمونه‌ای از همین سنن و مناسک ابداعی‌اند که با هدف تأثیر بر حافظه جمعی بازمانده از جنگ، هژمونیک‌سازی قرائت رسمی حکومت از شهادت و بسیج جوانان راه افتاد.^{۴۵} جوهره اصلی این سنت ابداع‌شده، ارجاع به گذشته‌ای نزدیک (جنگ ۸ ساله) است، اما با ارتباط به ذخیره نمادین قدیمی‌تر (مناسک شیعی زیارت، سوگواری و کربلا) به سنت عزاداری و ارزش شهادت‌طلبی در فرهنگ تشیع گره می‌خورد. پیاده‌روی اربعین نمونه دیگری است که از سال ۱۳۹۳ شکل گرفت و از ابتدا با هدف قدرت‌نمایی هلال شیعی در برابر دشمنان حضور شیعیان در منطقه، همچون داعش سامان‌دهی شد.^{۴۶} در همان زمان پیاده‌روی جاماندگان اربعین هم بدل به سنتی ابداعی در داخل ایران شد. از خلال این مناسبت‌ها و با قداست‌بخشی و ربط‌دادن وفاداری سیاسی به مناسک جمعی، اطاعت به فضیلت بدل می‌شود.

روز کوروش و گردهم‌آبی‌های پاسارگاد که از سال ۹۵ شمسی شروع شد، نمونه سنت تازه‌ساز است که می‌کوشد هویت ملی را با چهره کوروش پیوند بزند و با هویت اسلامی رسمی مرزبندی ایجاد کند. پس از استقبال از این مراسم، در سال‌های بعد حکومت از برگزاری مراسم جلوگیری کرده و در این روز دسترسی به مقبره را مسدود می‌کند.^{۴۷} این وضعیت به میدان کشاکش بر سر ابداع و حذف یک سنت تازه تأسیس بدل شده است. بزرگداشت کوروش افزون بر جنبه نمادین و

⁴³ Hobsbawm, *The Invention of Tradition*, 1

⁴⁴ Hobsbawm, *Ebdâ'le-Sonnathâ* [The Invention of Tradition], 55

⁴⁵ از منظر هابسبام، سنت ابداع‌شده لزوماً به گذشته «دور» ارجاع ندارد، بلکه مهم‌تر از «زمان گذشته»، ادعای پیوستگی با گذشته است. یعنی حتی اگر آن سنت کاملاً جدید و مدرن باشد، برای مشروعیت‌یافتن، خود را به گذشته‌ای تاریخی، فرهنگی یا نمادین نسبت می‌دهد.

⁴⁶ Mamouri, "Iraqi Shiite Pilgrimage"

⁴⁷ Deutsche Welle, "Qesey-e Por Gosey-e Kuroš [The Sad Story of Cyrus]"

⁴⁸ Tasnim News, "9 Dey dar Televizion [On TV on Dey 9th]"

یکی از مفاهیم مورد استفاده فره ایزدی است. فره ایزدی، نیروی مینوی و فروغ الهی است که به پادشاهان برگزیده اعطا می‌شود و نشان تأیید و مشروعیت الهی حکومت است. نیروی مینوی که مردیها آن را «هوشمندانه‌ترین اختراع نرم‌افزاری تاریخ» دانسته که با وراثتی کردن پادشاهی، نامنی و جنگ را مهار می‌کند،^۴ قدرت شاه را فراتر از اقتدار زمینی و شورش علیه او را معادل ستیز با تقدیر می‌سازد.^۵ در قرن بیستم، حکومت پهلوی تلاش گسترده‌ای برای احیای این ایده، در جهت مشروعیت بخشی به نظام پادشاهی کرد. در سال‌های اخیر هم ارجاع به این ایده و بازسازی حافظه جمعی حول آن، برای احیای نظام پادشاهی محبوب شده است. همین موضوع سبب شده در جنگ بر سر مصداق این مفهوم، حتی روح‌الله خمینی نیز از سوی برخی طرفداران حکومت اسلامی، به عنوان دارنده فره ایزدی معرفی شود.^۶

نکته دیگر کارکرد دوگانه‌ساز اسطوره است. تضاد آنتاگونیستی بین نیروی خیر و شر، هم در اسطوره‌های ایرانی و هم در حماسه‌های مذهبی منعکس شده است. در تولیدات هنری جنبش‌های اجتماعی سال‌های اخیر می‌توان روندی را مشاهده کرد که در آن استفاده از حماسه‌های مذهبی مانند کربلا کمتر شده و جای خود را به استفاده از اساطیر ایران باستان داده‌اند.^۷ به عنوان مثال، داستان کاوه آهنگر و ضحاک، بارها در برهه‌های مختلف به عنوان تمثیلی از ظلم و تاریکی، در اعتراض به اقتدارگرایی به کار گرفته

دوم، در تاریخ‌نگاری‌ها و خاطرات به‌جامانده از مدیران آن دوره موضع رسمی حکومت بود. در سال‌های اخیر این ادعا و طرح مناقشات حقوقی پیرامون ۲۸ مرداد ۳۲ از سوی برخی تاریخ‌نگاران، هواداران بازگشت نظام پادشاهی و دیگرانی مانند موسی غنی‌نژاد،^۹ مرتضی مردیها^{۱۰} تکرار می‌شود. در حالی که بیشتر مورخان، اسناد منتشرشده^{۱۱} و اظهارات مقامات آمریکایی^{۱۲} ۲۸ مرداد را کودتایی علیه مصدق می‌دانند، روایت‌های ذکرشده با بازتوصیف کنشگران (شاه به عنوان نماد قانون، مصدق به عنوان نخست‌وزیر غیرقانونی و ارتش به عنوان ستون نظم) این رخداد را به یادمانی هنجارساز بدل کرده‌اند. این قاب‌بندی با حذف روایت‌های بدیل، حافظه‌ای جمعی می‌سازد که اقتدار شاهانه را مشروع و بدیل‌های دموکراتیک را بی‌اعتبار جلوه می‌دهد.

چنین مناسبت‌هایی قاب‌های به‌یادسپاری هستند و حافظه جمعی از خلال آن‌ها ساخته می‌شود. این قاب‌ها هم‌زمان سازوکار شمول و طرد هستند و تعیین می‌کنند چه کسی قربانی و چه کسی ستم‌گر است، چه رنجی دیده شود و چه رنجی به حاشیه برود. چه روایتی برآمده و روایت‌های دیگر چگونه سرکوب شوند.^{۱۳}

۳. ارجاع به اسطوره‌ها

حافظه جمعی منفعل نیست، بلکه بستری فعال برای بازنمایی گذشته در اکنون است. ارجاع به اساطیر ایرانی و اسلامی، بسته به زمینه استفاده، هم می‌تواند الهام‌بخش همبستگی و مبارزه و هم ابزاری برای بازتولید نظم‌های اقتدارگرایانه باشد.

⁴⁹ Ghaninejad, "Bâz-xâniy-e Bipardey-e Mosadegh [An open Reading of Mossadegh]"

⁵⁰ Mardihā, "Bâyad Osturey-e Modsadegh râ Šekast [The Myth of Mossadegh Must be Broken]"

⁵¹ CIA, "Asnâd-e CIA Darbârey-e Kudetây-e 28 Mordad [CIA Documents About Mordad 28th Coup D'état]"

⁵² Yazdani, "E'terâf va Ozrxâhiy-e Se Rayis Jomhur [Three US Presidents]"

⁵³ Irwin-Zarecka, *Frames of Remembrance*, 115

⁵⁴ Mardihā, "Farrah-e Izadiy-e Padešâh [The King's Divine Power]"

⁵⁵ Soudavar, *Farrah-e Izadi [Divine Glory (Farr-e izadi)]*

⁵⁶ Khomeini, *Farrah-e Izadi bar Qâmat-e [Divine glory' came to fit]*

⁵⁷ Miriashtiani, "The Rhymes of Zhina Movement", 84-84

ادبیات رسمی جمهوری اسلامی، مردم معترض، گاه «جبهه باطل»^{۶۰} و گاه «عوامل یزیدی»^{۶۱} قلمداد شده‌اند. چنین گفتمانی، با تکیه بر قداست خاطرۀ کربلا، عملاً سرکوب مخالفان را از منظر اخلاقی توجیه می‌کند. البته این امر به شکلی پارادوکسیکال صورت می‌پذیرد. در حالی که امام حسین که در حافظه جمعی ایرانیان، نماد مبارزه علیه ظلم حاکم ستم‌گر است، در ادبیات رسمی جمهوری اسلامی به نمادی برای حکومت و نهاد قدرت بدل می‌شود.

۴. اسطوره‌های توسعه

خوانش‌های متعددی از توسعه وجود دارد، اما در سال‌های اخیر خوانشی از آن در ایران محبوبیت پیدا کرده است که وجهی اقتدارگرایانه دارد و با تبدیل تعارض‌های سیاسی به مسائل صرفاً فنی، اقتدار متمرکز را ضروری جلوه می‌دهد. در ایران معاصر، توسعه اگرچه غالباً ناکام مانده، ولی با تلقی آمرانه و گسترش قدرت بوروکراتیک دولت^{۶۲} با سیاست حافظه پیوند خورده و به ابزاری برای توجیه اقتدارگرایی بدل شده است. اسطوره توسعه نه فقط گذشته، بلکه حکمرانی امروز و مدل آینده را صورت‌بندی می‌کند، واقعیت را مستعمره خود می‌سازد^{۶۳} و با بازنمایی گزینشی تاریخ و قهرمان‌سازی، برخی فرایندهای خشونت‌بار طبیعی و ضروری جلوه داده می‌شوند. در این مقاله، موضوع نقد نه خود مفهوم توسعه که در شکل دموکراتیک و پایدارش باید در خدمت رفاه عمومی و حقوق شهروندان باشد، بلکه قرائت‌های اقتدارگرایانه‌ای است که آن را با تمرکز

شده است^{۵۸ ۵۹} در فضای انقلابی پیش از انقلاب ۵۷، اسطوره ضحاک حتی مورد استفاده انقلابیون مسلمان هم قرار گرفت. به‌عنوان مثال روح‌الله خمینی در چندین سخنرانی، شاه را به ضحاک تشبیه می‌کرد که باید به دست ملت سرنگون شود.^{۶۰ ۶۱} با این حال پس از انقلاب ۵۷، ارجاع به اساطیر شاهنامه کم شد و جای خود را به اسطوره‌های مذهبی با محوریت عاشورا و امامان شیعه داد.

ارجاع به برخی مفاهیم و داستان‌های اسطوره‌ای، در کنار بازخوانی مجدد تصویر شاهان دادگر مانند انوشیروان یا کوروش و شاهان توسعه‌گر مانند شاه عباس یا سلسله پهلوی، دستگاهی مفهومی را می‌سازند که در آن اقتدار توسعه‌گر و شخص حاکم ستایش می‌شود. این بازآفرینی آرمانی، با طبیعی‌سازی اقتدار و اخلاقی‌سازی اطاعت، ضدروایت‌ها را از حافظه جمعی حذف کرده یا نامطلوب جلوه می‌دهد.

در سپهر اسلامی نیز «عاشورا-اربعین» و آیین‌های آن، به موتور بسیج و دوگانه حق و باطل‌ساز حکومت بدل شده است که «ولایت فقیه» را در پیوند نهادی با حافظه امامت شیعی^{۶۴} قرار می‌دهد. ساخت حافظه جمعی حول عاشورا، کارکردی سیاسی نیز دارد. حکومت از آن برای ایجاد دوگانه خیر و شر استفاده می‌کند. با عوض کردن جای ستم‌گر و ستم‌دیده و معرفی خود به‌عنوان مصداق حق، مخالفان را اهل باطل معرفی کند^{۶۵} و سرکوب اعتراضات داخلی را ادامه مبارزه عاشورایی جلوه می‌دهد. برای مثال، در

⁵⁸ Radio Farda, "Sepideh Gholian be Xâter-e "Sardâdan-e Šo'âr [Sepideh Gholian Sentenced]"

⁵⁹ Radio Farda, "Šo'ârhâ-y-e Šabâne [Nightly Slogans]"

⁶⁰ Khomeini, Sahifey-e Emâm [Imam's Sahifa], 318

⁶¹ Ibid, 355

⁶² Ibid, 359

⁶³ Javadi Amoli, Et'â'at az Velâyat-e Faqih [Obedience to Guardianship of the Islamic Jurist]

⁶⁴ Khamenei, "Bayânât dar Pâyân [Statements at the End]"

⁶⁵ Young Journalists Club, "Vaqtî Eqtešâšât Cehrey-e Bâtel râ [When unrest reveals the face of Falshood]"

⁶⁶ IRNA, "Dabirxâney-e Tašakolhây-e Asâtid [Secretariat of Teachers' Organizations]"

⁶⁷ Fergosen & Lohmann, "The Anti-Politics Machine", 176

⁶⁸ Escobar, "Encountering Development", 14

قدرت غیردموکراتیک، خشونت و سرکوب همراه می‌کند.

می‌پوشاند و برای توسعه اقتدارگرایانه نمونه‌هایی پیشینی ارائه می‌دهد.

برخی جریان‌های راست‌گرا و طرفداران بازار آزاد، توسعه را در قالب «دولت توسعه‌گر غیردموکراتیک» بازنمایی می‌کنند؛ در این چارچوب، آزادی اقتصادی بر اشکال دیگر آزادی‌ها اولویت یافته و مدرنیزاسیون پهلوی به‌عنوان دوران طلایی پیشرفت ستوده می‌شود، در حالی که زمینه‌های اجتماعی، اشتباهات آن و تاریخ سرکوب نادیده گرفته شده و اقتدارگرایی مشروع جلوه داده می‌شود.

در جمهوری اسلامی اسطوره توسعه به شکل خاص خود ایجاد شد و بیش از همه با مفهوم «جهاد سازندگی» به دهه ۶۰ پیوند خورد. هرچند این نهاد در دهه ۷۰ در وزارت کشاورزی ادغام شد، اما خاطره‌اش زنده ماند و حکومت کوشید با نهادهایی تازه، مانند «شورای عالی جهاد سازندگی، امور عشایر و توسعه روستایی» آن را دوباره احیا و در حافظه جمعی تثبیت کند.^{۷۰} جهاد سازندگی بر بسیج توده‌ای استوار بود. کاربرد گسترده واژه «جهاد» در عباراتی چون «جهاد خودکفایی»، «حرکت جهادی» یا «اردوهای جهادی»، تلاشی از جانب حکومت برای تکرار و تداوم این ایده در حافظه جمعی است. در این روایت، توسعه با مفاهیمی چون ایمان، بصیرت و بسیج پیوند می‌خورد^{۷۱} و به‌مثابه حرکتی توده‌ای و بخشی از اقتصاد مقاومتی تصویر می‌شود. ارجاع به آنچه دهه ۶۰ طلایی ۶۰ می‌خوانند، در حقیقت تلاشی بر احیای این تعریف از توسعه است، در حالی که هم‌زمان اختناق شدید آن دوران را پنهان می‌کند و با مشروعیت‌بخشی به حضور سپاه و بسیج، توسعه را به نظامی‌گری گره می‌زند.

بخشی از اصلاح‌طلبان، به‌ویژه کارگزاران سازندگی، اسطوره هاشمی و دهه ۷۰ را به‌عنوان نماد توسعه در جمهوری اسلامی ترویج می‌کنند. در این روایت، توسعه آن دوران به‌مثابه «علم بی‌طرف سیاست‌گذاری» تصویر و الزام آمرانه‌اش با زبان تخصص و اضطرار توجیه می‌شود. تعارض‌های اجتماعی به حاشیه رانده شده، اقتدار مرکزی عامل پیشبرد در نظر گرفته می‌شود و توسعه به مسئله‌ای صرفاً اقتصادی تقلیل می‌یابد.

با وجود تفاوت پروژه‌ها و اسطوره‌های توسعه، این روایت‌ها در یک نقطه هم‌گرا می‌شوند: توسعه فقط با دولت قوی و اقتدار متمرکز ممکن است. سیاست حافظه با برجسته‌کردن دستاوردها و حذف رنج‌ها، سرکوب را به منطق ضروری توسعه بدل می‌سازد. نقد این چرخه تنها با ردیابی انتخاب‌ها و حذف‌ها ممکن است؛ این که چه چیزی ثبت و آیینی می‌شود و کدام رنج‌ها بی‌صدا می‌مانند. تنها در این صورت می‌توان توسعه را از اسطوره مشروعیت‌بخش اقتدارگرایی به مفهومی مشارکتی، پاسخ‌گو و کثرت‌پذیر بدل کرد.

در سال‌های اخیر، قسمی ملی‌گرایی شیعی نیز از سوی بخشی از بدنه جریان راست مذهبی در ایران ساخته و پرداخته می‌شود که خود را در آثار محمد قوچانی نشان می‌دهد. بازگشت به صفویه، به‌ویژه ارجاع به اصفهان، به‌عنوان «الگوی تاریخی توسعه هماهنگ» و نمادی از «ایران‌شهر» در نظر گرفته می‌شود^{۶۹} و در کنار هاشمی رفسنجانی، شاه‌عباس و امیرکبیر هم به‌عنوان اسطوره توسعه‌گر معرفی می‌شوند. سیاست حافظه در این قاب، خشونت و سرکوب مذهبی که منجر به رواج تشیع در ایران و سرکوب بانی‌ها شد را عاملی ملت‌ساز و ضروری در نظر می‌گیرد که ایران شیعی را از رقبای ترک و عرب خود متمایز می‌کرد. این اسطوره‌سازی‌ها، اقدامات خشونت‌آمیز و روش‌های سرکوب‌گر و قهرآمیز اقتدار مرکزی را

⁶⁹ Ghoochani, "Ehyâ-e Esfahân [The Revival of Isfahan]"

⁷⁰ Hosseini Pour, "Ehyâ-e Cahâd-e Sâzandegi [Revival of Jihad of Construction]"

⁷¹ Mashregh News, "Soâl-e Emperâuri-e Japon [The Emperor of Japan's Question]"

سیاست فراموشی

دسته‌جمعی تابستان ۱۳۶۷ است که از سوی عفو بین‌الملل و کارشناسان مستقل به‌عنوان جنایت علیه بشریت شناخته شده، اما در حافظه رسمی جمهوری اسلامی همواره غایب بوده است.^{۷۶}

از سوی دیگر، سیاست‌های حافظه در جمهوری اسلامی عامدانه بر فراموشی بخشی از تاریخ گذشته یا بازگویی غیرسنجش‌گرانه آن تمرکز می‌کند. چنین روایتی پیوند نسل‌های پس از انقلاب ۵۷ با گذشته را می‌گسلد. در نقطه مقابل، اقدامات ساواک و سرکوب‌های حکومت پهلوی نیز جزو حافظه‌های نامطلوب هواداران بازگشت نظام پادشاهی به شمار می‌روند. در سال‌های اخیر شکل‌هایی از بازنویسی تاریخ از سوی آن‌ها صورت گرفته است که در آن دستگاه سرکوب و شکنجه و اعدام مخالفان در دوره پهلوی یا ضروری تلقی می‌شود و یا ذیل بازنمایی‌های دیگر پنهان می‌شود. چنین یادآوری‌هایی عملاً حافظه سرکوب‌شدگان و زندانیان سیاسی دوره پهلوی را به حاشیه می‌راند و آن‌ها را نامطلوب قلمداد می‌کند.^{۷۷}

حکومت و بخشی از هواداران بازگشت نظام پادشاهی در پی اعتبار کردن خاطرات برخی جنبش‌های اجتماعی، به‌خصوص جنبش‌های اجتماعی پیش از دهه ۹۰، مانند جنبش سبز هم‌سو عمل کرده‌اند. راه‌پیمایی سکوت ۲۳ خرداد ۸۸ علی‌رغم اهمیتش در تاریخ مبارزات مدنی، همراه با دادگاه‌های فرمایشی، زندانیان و حصر رهبران آن به طور سیستماتیک در روایت‌های رسمی نادیده گرفته می‌شوند. در سمت مقابل به جز کشته‌شدگان معدودی مانند ندا آقاسلطان، بیش‌تر یادها و یادمان‌های آن جنبش در تعارض با خواست‌های سیاسی هواداران بازگشت نظام پادشاهی قرار دارد. از این رو برخی از آن‌ها جنبش

در سطح اجتماعی، چیزی که به‌طور عمومی درباره‌اش سخن گفته نشود، به فراموشی سپرده خواهد شد. این در نقطه مقابل قواعد حاکم بر یادآوری فردی است که در آن برای پویایی پیچیده خاطرات ناگفته همواره جایی باقی می‌ماند. بنابراین یادآوری جمعی باید همواره آشکار باشد.^{۷۲}

یادآوری جمعی به آرشیوها، اسناد، نشانه‌ها، یادمان‌ها، یادآورها و مناسبت‌ها نیاز دارد. از این رو فراموشی جمعی بیش از آنکه پدیده‌ای روان‌شناختی باشد، ریشه در عوامل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی دارد.^{۷۳} سیاست فراموشی به معنای مهندسی حافظه جمعی برای حذف بخش‌هایی از گذشته است که از نظر راویان آن نامطلوب بوده و با روایت یک‌دست آن‌ها از گذشته هم‌خوانی ندارد. این سیاست، به‌ویژه در دولت‌های اقتدارگرا، ابزاری برای اعمال قدرت است؛ آن‌ها با انتخاب‌گزینشی رویدادها برای یادسپاری و حذف، یا انکار وقایع رخ داده، گذشته را مطابق نیاز خود بازسازی می‌کنند و نسخه خاصی از یاد، خاطره و در نهایت تاریخ را تحمیل می‌کنند.^{۷۴} اقتدارگرایی، هم‌زمان حافظه‌ساز و فراموشی‌ساز است؛ در ایران از پهلوی تا جمهوری اسلامی، سیاست فراموشی با شکل‌های گوناگون سانسور، سکوت، انکار، پاک‌سازی و روایت‌سازی امنیتی به‌طور نظام‌مند دنبال شده است.^{۷۵}

۱. حافظه نامطلوب

حافظه نامطلوب به بخش‌هایی از گذشته اشاره دارد که حاکمان نمی‌خواهند در خاطره جمعی زنده بماند؛ وقایعی که مشروعیت آنان را زیر سوال می‌برد یا روایت رسمی‌شان را مخدوش می‌کند. از مهم‌ترین مصادیق در جمهوری اسلامی، اعدام‌های

⁷² Irwin-Zarecka, *Frames of Remembrance*, 115

⁷³ Ibid, 116

⁷⁴ Dashti, "Setiz dar Meydân-e Hâfeze [Struggle in the Field of Memory]"

⁷⁵ Zokaei & Vala, *Siyâsat-e Hâfeze Hâfezey-e Farhangi [The Politics of Memory, Cultural Memory]*", 31

⁷⁶ CHRI, "Iran's Destruction of Graves"

⁷⁷ Messenger, "Iran. La Diaspora Monarchiste Prend L'antenne"

۲. انکار و پاک‌سازی

یکی از راهبردهای اصلی سیاست فراموشی، انکار و پاک‌سازی فیزیکی مکان‌های خاطره است. حکومت‌ها با از بین بردن اسناد و آثار وقایع نامطلوب یا تحریف و انکار مستقیم وقوع آن‌ها، می‌کوشند امکان یادآوری را از میان ببرند. به‌عنوان نمونه بسیاری از اعدام‌شدگان ۶۷، در گورستان خاوران به صورت دسته‌جمعی و بدون هرگونه علامتی برای شناسایی آرام‌گاه دفن شدند. هرگونه تلاش خانواده‌ها برای ساخت یادمان یا سنگ‌چین با تخریب فوری آن‌ها مواجه شد. گزارش‌های حقوق‌بشری نشان می‌دهد طی دهه‌ها، حفر زمین با بولدوزر، پخش زیاله و نخاله در محوطه، تسطیح و حتی احداث سازه‌های تازه بر روی گورهای جمعی، همه به شکلی برنامه‌ریزی‌شده برای محو شواهد انجام گرفته است.^{۸۴}

تخریب آرام‌گاه مخالفان سیاسی و بی‌احترامی به آن‌ها نمونه‌ای از سیاست فراموشی و تلاش برای حذف مکان‌های خاطره در دو حکومت پهلوی و جمهوری اسلامی است. تخریب گورستان مسگرآباد در دوران پهلوی که مدفن اعدامیان کودتای ۲۸ مرداد ۳۲، از جمله مرتضی کیوان بود و تبدیل آن به پارک، از نمونه‌های این اقدام‌ها بود. همین اتفاق برای گورستان تجریش که مدفن محمود افشارطوس، رئیس شهرداری دولت محمد مصدق که بر اثر شکنجه کشته شد، نیز رخ داد و در دهه ۴۰ با تخریب آن گورستان، بیمارستان تجریش بر روی آن احداث شد.^{۸۵} این موضوع در جمهوری اسلامی تبدیل به رویه‌ای فراگیر شده و به تخریب آثار تاریخی و فرهنگی، قبرستان‌ها و سنگ قبر مخالفان سیاسی انجامیده است.^{۸۶} تخریب

سبز را نه جنبشی اجتماعی با هدف دگرگونی سیاسی، بلکه نزاعی داخلی می‌دانند.^{۷۸}

البته جنبش سبز تنها جنبش اجتماعی نیست که هم‌زمان جزو حافظه نامطلوب حکومت و جریان‌های اقتدارگرای اپوزیسیون باشد. تلاش‌ها برای تغییر روایت در جنبش زینا و شعار «زن، زندگی، آزادی» نمونه‌ای دیگر از سیاست فراموشی برای حذف یا جایگزین کردن حافظه نامطلوب است. «مرد، میهن، آبادی»، روایت جایگزینی بود که هم با استقبال حکومت و هم هواداران بازگشت نظام پادشاهی همراه بود.^{۸۰، ۷۹}

چنین رویکردی را می‌توان در نسبت با جنبش زنان و اعتراضات صنفی هم مشاهده کرد. به‌عنوان مثال حرکت اعتراضی دختران انقلاب از سوی حکومت به‌عنوان حافظه‌ای نامطلوب در نظر گرفته می‌شود. از این رو با روش‌های مختلف از قبیل ایجاد موانع روی سکوی خیابان انقلاب، کنترل آن محدوده و ایجاد روایت‌های جایگزین برای بی‌اعتبارکردن این کنش اعتراضی سعی در تغییر این حافظه و کم‌رنگ کردن آن کردند.^{۸۱} اعتراضات صنفی هم، علاوه بر مواجهات امنیتی از جانب حکومت و تلاش برای حذف آن‌ها از حافظه جمعی، مورد اعتراض گروه‌های دیگر نیز قرار می‌گیرد. به‌عنوان مثال، قوچانی، با سیاست‌های خیابانی مخالف است و از این منظر هرگونه حضور در خیابان را کنشی مدنی ندانسته و آن را به منزله قرارگیری در برابر دولت می‌داند.^{۸۲} مردیها نیز اعتراضات افشار کم‌درآمد را ناشی از دشمنی با دولت و تنبلی، قسمی و نندالیسم و مسبب ناامنی و هرج‌ومرج می‌داند که باید سرکوب شوند.^{۸۳}

⁷⁸ Kiani, "Yek Nezâ'-e Dâxeli Bud [Internal Conflict]"

⁷⁹ Tabnak, "Mâ ham In Šo'âhâ râ Dust dârim [We Also Love These Slogans]"

⁸⁰ Pahlavi, "X Post"

⁸¹ Ghajar, "Doxtarân-e Xiyâbân-e Enqelâb [Girls on Enghelab Street]"

⁸² Ghoochani, "Demokrâsi Nemitâvând Hadaf [Democracy Cannot be the "Goal"]"

⁸³ Mardihâ, "Sabab-e Šureš-e Celiqe Zardhâ Cist? [What Caused the Yellow Vests Riots?]"

⁸⁴ Amnesty International, "Iran: Walls Erected Around Graves"

⁸⁵ Mirzaei, "Mobâreze bâ Hafezey-e Jam'i [Fighting against collective memory]"

⁸⁶ Krychanoff, "Politics of Memory", 46

الهام از مادران میدان مایوی آرژانتین، در اعتراضات ۸۸ شکل گرفتند.^{۹۱} تا امروز نیز عزاداری بر مزار کشته‌شدگان جنبش‌های اجتماعی همواره با محدودیت، ممانعت و مزاحمت نیروهای امنیتی روبه‌رو است.

ممانعت و مزاحمت تنها منحصر به حکومت مستقر نیست. در جنبش ژینا در ۱۴۰۱ که موج بزرگی از ایرانیان مهاجر در شهرهای مختلف جهان به حمایت از مبارزات داخلی ایران به خیابان آمدند، همبستگی بی‌سابقه‌ای شکل گرفت. اما دیری نپایید که اختلافات میان طیف‌های اپوزیسیون، به تقابل و مزاحمت برای یک‌دیگر در تجمعات کشیده شد. به‌عنوان نمونه، شورای همکاری نیروهای چپ و کمونیست در آذر ۱۴۰۱ با صدور بیانیه‌ای اعلام کرد از آغاز تظاهرات خارج کشور، «بارها شاهد تعرض طرفداران سلطنت به تجمعات نیروهای چپ بوده‌اند که مخالفین خود را با زبان رکیک و زن‌ستیزانه و حتی به صورت فیزیکی مورد حمله قرار می‌دهند.»^{۹۲} چنین اقداماتی به منظور حذف جریان‌های مخالف از صحنه اعتراضات و بازنمایی آن‌ها در رسانه‌ها، بر شکل‌گیری حافظه جمعی تأثیرگذار است.

۴. روایت حقوقی-امنیتی

بعد دیگر سیاست فراموشی، قالب‌بندی حقوقی و امنیتی حافظه است؛ جایی که حاملان خاطرات نامطلوب با برچسب‌هایی چون «عامل بیگانه» یا «فتنه‌گر» بی‌اعتبار می‌شوند. این رویه با پرونده‌سازی قضایی، هر تلاشی برای یادآوری سرکوب‌شدگان را به جرم‌هایی مانند تبلیغ علیه نظام یا اقدام علیه امنیت ملی نسبت می‌دهد. عفو بین‌الملل در گزارشی یادآور شد که گرد هم آمدن بستگان بر سر گورهای جمعی برای فاتحه خواندن

آرام‌گاه رضاشاه در شهرری،^{۸۷} قبور بهائیان، تخریب گورستان خاوران، قبور مخالفان سیاسی مارکسیست و اعدام‌شدگان دهه ۶۰، تخریب آرام‌گاه افرادی مانند شاملو، ایرج افشار، گلشیری، فریدون فروغی، بنان، فرهنگ شریف، کیارستمی^{۸۸} و مورد اخیر تبدیل قطعه ۴۱ بهشت زهرا به پارکینگ، قطعه‌ای که محل دفن مخالفان اعدام‌شده دهه ۶۰، متهمان کودتای نوژه، برخی بازاریان مخالف و چهره‌هایی مانند سعید سلطان‌پور و تقی شهرام است، نمونه‌هایی از این رویه در جمهوری اسلامی است.^{۸۹} البته انکار و پاک‌سازی، فقط محدود به مکان‌های فیزیکی نیست؛ تغییر نام خیابان‌ها و اماکن پس از انقلاب ۵۷ برای حذف نمادهای حکومت پیشین نیز نمونه‌هایی از این اقدام‌ها هستند.

۳. ممانعت و مزاحمت

بعد دیگر سیاست فراموشی، جلوگیری از شکل‌گیری حافظه جمعی مستقل است. حکومت‌ها با ممانعت از مراسم و گردهم‌آبی‌ها، مانع زنده ماندن خاطرات می‌شوند. در ایران این روند، طی دوره‌ها و حکومت‌های مختلف تداوم یافته است. ممانعت از برگزاری سالگرد مصدق در احمدآباد یا مراسم سالگرد احمد شاملو در امامزاده طاهر نمونه‌هایی از این اقدام‌ها هستند که همواره با فشار و ممانعت نیروهای امنیتی همراه بوده‌اند.^{۹۰}

ممانعت‌ها متوجه خانواده‌های قربانیان و کشته‌شدگان نیز می‌شود. از دهه ۶۰ خانواده‌های اعدامیان اغلب حق سوگواری علنی نداشتند و حتی مراسم خصوصی‌شان کنترل می‌شد. این روند در دهه‌های بعد ادامه یافت؛ از جمله حرکت‌هایی که در اعتراض به این ممانعت‌ها شکل گرفت، می‌توان به «مادران پارک لاله» اشاره کرد که با

⁸⁷ Najafi, "Taxrib-e Qat'ey-e 41 Behesht-e Zahrâ [Destruction of Plot 41 of Behesht Zahra]"

⁸⁸ Najafi, "Zendegân 'alayh-e Mordegân [The Living Against the Dead]"

⁸⁹ Najafi, "Taxrib-e Qat'ey-e 41 Behesht-e Zahrâ [Destruction of Plot 41 of Behesht Zahra]"

⁹⁰ VOA, "Marasem-e Sâlgard-e Ahmad-e Shamloo [Anniversary Ceremony of Ahmad Shamloo]"

⁹¹ Mellian, "Mâdarân-e Pârk-e Lâley-e Iran [Mothers of Laleh Park in Iran]"

⁹² Akam News, "Dargiriy-e Goruhhâ [The Conflict]"

نامطلوب از منظر خودشان، حافظه را به حوزه‌ای کنترل شده و مطابق میل خود تبدیل می‌کنند.

تجربه ایران همچنین نشان می‌دهد نظریه‌های کلاسیک حافظه، هرچند برای فهم پیوند میان قدرت، یاد و فراموشی چارچوبی سودمند فراهم می‌کنند، در مواجهه با پیچیدگی‌های تاریخی و فرهنگی ایران به بازنگری نیاز دارند. «مکان‌های حافظه» در جامعه‌ای که مکان‌های یاد مکرراً تخریب یا مصادره می‌شوند، بیش از آن که در جهان مادی پابرجا بمانند، در ساحت نمادین، رسانه‌ای و دیجیتال استمرار می‌یابند. در نتیجه، حافظه از فضای فیزیکی به میدان پراکنده مجازی و شبکه‌های اجتماعی انتقال یافته است؛ فضایی که در آن، بازنمایی و مقاومت، مهندسی و بازآفرینی هم‌زمان رخ می‌دهند. به همین قیاس، نظریه «سنت ابدایی» تنها بخشی از واقعیت حافظه را توضیح می‌دهد، زیرا در کنار آیین‌های حکومتی، آیین‌های مقاومت نیز وجود دارند که از دل تجربه‌های زیسته رنج و حذف فرودستان و ستم‌دیدگان سر برمی‌آورند و کمتر در چارچوب‌های کلاسیک قابل تحلیل‌اند.

بحران حافظه جمعی در ایران معاصر از گسست میان گذشته‌های متکثر و اکنون متعارض با یک‌دیگر ناشی می‌شود. این پژوهش می‌کوشد نشان دهد که سیاست‌های حافظه و فراموشی، در ساخت و تشدید این بحران نقشی محوری دارند. در زمانه حال بیش از هر زمان دیگری حافظه به میدان نزاع هویت‌ها و ایده‌ها بدل شده است. بازنویسی گزینشی تاریخ و قرائت‌های اقتدارگرایانه از آن، گذشته را مطابق منافع گروهی صورت‌بندی می‌کند و حافظه جمعی را به ابزار مشروعیت‌بخش اقتدارگرایی بدل می‌سازد. تا زمانی که حافظه در انحصار روایت‌های اقتدارگرایانه و در معرض دست‌کاری، سانسور و حذف باقی بماند، شکل‌گیری آینده‌ای متکثر و مشارکتی ناممکن می‌نماید. تنها از ره‌گذر بازسازی حافظه به‌مثابه عرصه‌ای آزاد، چندصدا و انتقادی است که

با واکنش امنیتی مواجه می‌شود و برخی از خانواده‌ها فقط به دلیل تلاش برای دانستن حقیقت و دادخواهی، تحت پیگرد قرار گرفته‌اند.^{۹۳}

برجسب‌زنی تبدیل به سلاحی برای تخطئه و از بین بردن مشروعیت طرف مقابل در مباحث سیاسی در بین نیروهای اپوزیسیون هم شده است. در فضای رسانه‌ای اپوزیسیون، شعارهای حذف‌گرایانه علیه طیف‌های دیگر دیده می‌شود. از آن جمله می‌توان به شعار «مرگ بر سه فاسد: ملا، چپی، مجاهد» اشاره کرد. چنین گفتاری در واقع شکلی از سیاست حذف است. روایت حقوقی و امنیتی سیاست فراموشی یک هدف عمده دارد و آن هم زدودن مشروعیت اخلاقی و سیاسی از حافظه‌های متعارض یک نیروی سیاسی است. وقتی جریانی موفق شود مخالفان خود را در افکار عمومی مترادف با جاسوس، خائن، اغتشاش‌گر یا تروریست قلمداد کند، در واقع زمینه برای فراموش‌شدن خواسته‌ها و مواضع آنان مهیا می‌شود. به بیان دیگر، جامعه کمتر مایل خواهد بود به حرف شخص یا گروهی گوش دهد که مهر دشمن یا عامل فلاکت خورده است.

نتیجه‌گیری

در این مطالعه، حافظه و فراموشی همچون سازوکارهایی کارآمد در معماری قدرت اقتدارگرایانه در ایران معاصر واکاوی شدند. سیاست حافظه در ایران، چه در قالب آیین‌ها و مناسک رسمی جمهوری اسلامی و چه در بازنمایی‌های نوستالژیک بخش‌های اقتدارگرایی اپوزیسیون، کارکردی هژمونیک دارد؛ زیرا از طریق بازسازی گزینشی گذشته، شکل‌هایی از اقتدار غیردموکراتیک را طبیعی و بدیل‌های مشارکتی را ناممکن جلوه می‌دهد. در این میان، فراموشی نه غیاب حافظه، بلکه وجه فعال آن است؛ رویکردهای اقتدارگرایانه با حذف مکان‌های خاطره، سانسور و برجسب‌گذاری امنیتی بر حاملان روایت‌های

⁹³ Amnesty International. "Iran: Walls Erected Around Graves"

می‌توان از این چرخه تکرارشونده اقتدارگرایی عبور کرد.

کتاب‌شناسی

- Adbollahi, Saeed. 2025. Melligerâyi-e Ši'i dar Čâčub-e Emâmat Qodrâtsâz Ast/ Piruzi Bedun-e Revâyat Šekast dar Afkâr-e Omumi Ast. [Shiite Nationalism Within the Framework of the Imamate is a Power-builder / Victory Without a Narrative Is Defeat in Public Opinion]. 07 31. Accessed 08 25, 2025. <https://rasanews.ir/003Ivb>.
- Albrecht, Holger. 2005. "How Can Opposition Support Authoritarianism? Lessons from Egypt." *Democratization* 12 (3): 378-397. doi:10.1080/13510340500126798.
- Alikhah, Fardin. 13. Nostaljiy-e Dahey-e Pancâh Diġar Raqib-e Dahey-e Šast Nist [Nostalgia for the '50s is no longer a rival to that for the '60s.]. 03 2025. Accessed 08 2025, 25. <http://bit.ly/3JW5WcT>.
- Amnesty International. 2022. Iran: Walls Erected Around Graves of Massacre Victims Show Urgent Need for International Investigation. 09 13. Accessed 08 29, 2025. <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2022/09/iran-walls-erected-around-graves-of-massacre-victims-show-urgent-need-for-international-investigation/#:~:text=For%20over%20three%20decades%2C%20the,and%20trees%20planted%20by%20families>.
- Baudrillard, Jean. 2002. "Simulcara and Simulation." In *Selected Writing*, by Jean Baudrillard, translated by Mark Poster, 166-184. Stanford: Stanford University Press.
- Boym, Svetlana . 2007. Nostalgia and Its Discontents. Summer. Accessed 08 26, 2025. <https://hedgehogreview.com/issues/the-uses-of-the-past/articles/nostalgia-and-its-discontents>.
- Carrier, Peter. 2000. "Places, Politics and the Archiving of Contemporary Memory in Pierre Nora's *Les Lieux de mémoire*." In *Memory and Methodology*, 37-57. London: Routledge.
- CHRI. 2025. Iran's Destruction of Graves from 1980s State Massacres Must Be Condemned. 08 26. Accessed 08 29, 2025. <https://iranhumanrights.org/2025/08/irans-destruction-of-graves-from-1980s-state-massacres-must-be-condemned/#:~:text=By%20paving%20over%20these%20graves%2C,positions%20in%20the%20Islamic%20Republic>.
- CIA. 2016. *Asnâd-e CIA Darbârey-e Kudetây-e 28 Mordad: Matn-r Kâmel-e 17 Sanad-e Montašeršode* [CIA Documents About the Mordad 28th Coup D'état: Full Text of 17 Newly Released Documents]. e-book. Edited by Amir Ghorbani. Translated by Behrang Rajabi. Accessed 08 29, 2025. <https://www.iran-archive.com/fa/node/18014>.
- Dashti, F. 2023. *Setiz dar Meydân-e Hâfeze* [Struggle in the Field of Memory]. 12 02. Accessed 08 29, 2025. <http://bit.ly/3HYX2j>.
- Deutsche Welle. 2024. *Qesey-e Por Ğosey-e Kuroš bâ Darhây-e Bastey-e Pâsârgâd va Taxt-e Camšid* [The Sad Story of Cyrus' Day with the Closed Doors of Pasargadae and Persepolis]. 10 28. Accessed 08 28, 2025. <https://p.dw.com/p/4mJrj>.
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development: The Makinf and Unmaking of the Third World*. New Jersey: Prinстон University Press.

- FactNameh. 2024. Ede'ây-e Nâdorost Darbarey-e Mamnu'iyat-e Marâsem-e Sâlgard-e Dariush Forohar va Parvaneh Eskandari dar Sâlhay-e Qabl [False Claim about Banning Dariush Forouhar and Parvaneh Eskandari's Anniversary Commemorate in Previous Years]. 11 26. Accessed 08 24, 2025. <https://factnameh.com/fa/fact-checks/2024-11-26-iran-chain-murders-forouhars-anniversary>.
- Fergosen, James, and Larry Lohmann. 1994. "The Anti-Politics Machine: Development" and Bureaucratic Power in Lesotho." *The Ecologist* 24 (5): 176-181.
- Ghajar, Aida. 2018. Doxtarân-e Xiyâbân-e Enqelâb: Parvande'hâyi ke Aminiati Mišavand [Girls on Enghelab Street: Cases That Become Security Files]. 02 26. Accessed 08 25, 2025. <https://iranwire.com/fa/features/25059/?utm>.
- Ghaninejad, Mousa, interview by Keyvan Hosseinvand. 2025. Bâzxâniy-e Bipardey-e Mosadegh [An open Reading of Mossadegh] *Donyay-e Eghtesad*, (01 26). Accessed 08 25, 2025. <https://donya-e-eqtesad.com/fa/tiny/news-4157841>.
- Ghoochani, Mohammad. 2021. "Mabâniy-e Târixi va Nazariy-e Now-Safavigari: Ehyây-e Esfahân [Historical and Theoretical Foundations of Neo-Safavidism: The Revival of Isfahan]." *Agahi No*, Winter: 151-203.
- Ghoochani, Mohammad, interview by Mohammadhasn Rahemi. 2021. Goftoguy-e Extesâsi | Ghoochani: Demokrâsi Nemitavând Hadaf-e Jonbeš-e Eslâhât Bâšad/ Serâhatan az Eqtedârgarâei Defâ' Mikonam [Exclusive Interview: Ghoochani: Democracy Cannot be the "Goal" of the Reform Movement/ I Openly Defend Authoritarianism] *Tasnim News*, (1 20). <https://tn.ai/2435539>.
- Ghoochani, Mohammad. 2016. "Revival of the 70s [Ehyây-e Dahey-e 70]." *Mahrnameh* 42-50.
- Gordan. 2025. Darxâst-e Raf-e Hasr az Ârâmgâh-e Doktor Mohammad-e Masadeq [Request to Lift the Siege on the Tomb of Dr. Mohammad Mossadegh]. 08 22. Accessed 08 24, 2025. <http://bit.ly/4lFHc5X>.
- Halbwachs, Maurice. 1980. *The Collective Memory*. Translated by Francis J. Ditter and Vida Yazdi Ditter. New York: Harper & Row.
- Ho Tai, Hue-Tam. 2001. "Pierre Nora and French National Memory." *The American Historical Review* 106 (3): 906-922.
- Hobsbawm, Eric. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric. 1396. "Ebdâ'-e Sonnathâ [The Invention of Tradition]." In *Xâtere, Târix va Tromâ: Siyâsat va Ebdâ'-e Xâtere [Memory, History, and Trauma: The Politics and Invention of Memory]*, by Theodor Adorno, Eric Hobsbawm, Edward Said, Graeme Gilloch and Jane Kilby, translated by Sepideh Borzoo, 53-94. Tehran: Kherad Sorkh.
- Hosseini Pour, Farzaneh. 2024. Ehyây-e Cahâd-e Sâzandegi: Az Harf ta 'amal dar Dowlat-e Sizdahom [Revival of Jihad of Construction: From Words to Action in the Thirteenth Government]. 05 27. Accessed 08 29, 2025. isna.ir/xdRbGG.
- IRNA .۲۰۰۹ .Dabirxâney-e Tašakolhây-e Asâtid: Hormatšekanân-e Ašurây-e Hoseyni Xat-e Yazidiy-e Xod râ Mošaxas Kardand [Secretariat of Teachers' Organizations: Those Who Violate

- the Dignity of Ashura of Hussein Have Defined Their Yazidi Line], ۲۹۰۸. دستیابی در ۲۹۰۸. ۲۰۲۵ <https://irna.ir/xMHYq>.
- Irwin-Zarecka, Iwona. 1994. *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memories*. Abingdon: Routledge.
- Javadi Amoli, Abdollah. 2010. Etâ'at az Velâyat-e Faqih [Obedience to Guardianship of the Islamic Jurist]. 07 25. Accessed 08 28, 2025. <https://farsi.khamenei.ir/others-note?id=8919>.
- Karimi, Vahideh. 2020. "Az Kuy-e Dânsġâh ta Kuy-e Tollâb [From Student Dormitory (Kooy) to Seminarian Dormitory (Kooy)]." *Shargh Daily*, 01 28: 3. Accessed 08 25, 2025. <https://cdn.sharghdaily.com/servev2/SvPLgiHRYvIV/i1kub06DEUw,/03.pdf>.
- Kenny, Michael D. 1999. "A Place for Memory: The Interface between Individual and Collective History." *Comparative Studies in Society and History* 41 (3): 420-437. <http://www.jstor.org/stable/179434>.
- Khadir, Mehrdad. 2022. Nostâljiy-e Dahey-e 70 va Takâpuy-e Emruz-e Tabaqey-e Motavaset Barây-e Baqâ [Nostalgia for the 70s and Today's Middle Class Struggle for Survival]. 07 10. Accessed 08 24, 2025. <http://bit.ly/41PvPS7>.
- Khamnei, Ali. 2024. Bayânat dar Pâyân-e Marasem-e Azâdâriy-e Hosseini [Statements at the End of the Arbâeen Mourning Ceremony for Hussein]. 0 25. Accessed 08 28, 2025. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=57406>.
- Khomeini, Ruhollah. 1999. *Sahifey-e Emâm [Imam's Sahifa]*. Vol. 3. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. Accessed 08 28, 2025. <https://farsi.rouhollah.ir/library/sahifeh-imam-khomeini/vol/3>.
- Khosrokhavar, Farhad, and Saeed Paivandi. 2024. "Hâfezey-e Jam'i, Taxayol-e Ejtemâ'i va Jonbešhây-e Ejtemâ'i [Collective Memory, Social Imagination and Social Movement]." *Sepehr Andisheh* 1-13.
- Kiani, Alireza, interview by Mahrokh Gholamhossein Pour. 2019. Alireza Kiani: Conbeš-e Sabz Yek Nezá'-e Dâxeli Bud [Alireza Kiani: The Green Movement Was an Internal Conflict] *Iran Wire*, (06 13). Accessed 08 29, 2025. <https://iranwire.com/fa/features/31563/>.
- Kyrchanoff, Maksym W. 2021. "Politics of Memory in the Islamic Republic of Iran as a Non-western Form of Historical Politics (Between the Value of Ummah and the Principle of Nationalism)." *Bulletin of Perm University History* 4 (55): 46-55. Accessed 08 21, 2025. doi:10.17072/2219-3111-2021-4-46-55.
- Leylaz, Saeid, interview by Babak Mehdizadeh. 2014. Saeid Leylaz dar Goftogu ba Târix-e Irâni: Hashemi Pedar-e Tose'ey-e Siyâsi Ast [Saeed Leilaz in Conversation with Iranian History: Hashemi is the Father of Political Development] (06 02). Accessed 08 25, 2025. <http://tarikhirani.ir/fa/news/7788>.
- Linz, Juan J. 2000. *Totalitarian and Authoritarian Regimes*. Boulder: Lynne Reinner.
- Mamouri, Ali. 2014. Iraqi Shiite Pilgrimage Takes Political Turn. 12 26. Accessed 08 25, 2025. <https://web.archive.org/web/20151117023543/http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/12/arbâeen-iraq-and-political-connections.html#>.

- Mardiha, Morteza. 2016. Bâyard Osturey-e Modsadegh râ Šekast [The Myth of Mossadegh Must be Broken]. 08 16. Accessed 08 29, 2025. <https://t.me/mardihamorteza/23>.
- . 11. Farrah-e Izadiy-e Padešâh [The King's Divine Power]. 02 2023. Accessed 08 28, 2025. <https://t.me/mardihamorteza/483>.
- . 2018. Sabab-e Šureš-e Celiqe Zardhâ Cist? [What Caused the Yellow Vests Riots?]. 12 18. Accessed 08 25, 2025. <https://t.me/mardihamorteza/306>.
- Mashrgh News. 2020. Soâl-e Emperâturi-e Japon darbârey-e Jahâd-e Sâzandegi [The Emperor of Japan's Question About "Jihad of Construction!"]. 06 07. Accessed 08 28, 2025. mshrgh.ir/1078591.
- Melliun. 2023. Mâdarân-e Pârk-e Lâley-e Iran 14 Sâle Šod [Mothers of Laleh Park in Iran Turned 14]. 07 05. Accessed 08 28, 2025. <https://melliun.org/iran/371432>.
- Messenger, Armin. 2025. Iran. La Diaspora Monarchiste Prend L'antenne. 14 07. Accèss le 08 29, 2025. <https://orientxxi.info/magazine/iran-la-diaspora-monarchiste-prend-l-antenne,8380>.
- Miri Ashtiani, Hadi. 2023. "he Rhymes of Zhina Movement: Content Analysis of Revolutionary and Protest Music of Iran 2022." *Freedom of Thought* (13): 75-103. doi:10.53895/ftj1312.
- Mirzaei, Shahab. 2025. Taxrib-e Qat'ey-e 41 Behešt-e Zahrâ; Mobâreze bâ Hafezey-e Jam'i va Tahrif-e Târix [Destruction of Plot 41 of Behesht Zahra; "Fighting against collective memory" and "distortion of history"]. 08 23. Accessed 08 25, 2025. <https://www.bbc.com/persian/articles/cly6ezw9kkxo>.
- Najafi, Elahch. 2025. Taxrib-e Qat'ey-e 41 Behešt-e Zahrâ: Pâksariy-e Hâfezey-e Jam'i va Naqz-e 'edâlat-e Enteqâli [Destruction of Plot 41 of Behesht Zahra: Erasing Collective Memory and Violating Transitional Justice]. 08 24. Accessed 08 25, 2025. <https://www.radiozamaneh.com/862953/>.
- Najafi, Reza. 2018. Zendeġân 'alayh-e Mordegân; Hâšiyei b\ŕ Padidey-e Taxtib-e Qobur dar Iran [The Living Against the Dead: A Side Note on the Phenomenon of Grave Destruction in Iran]. 05 29. Accessed 08 24, 2025. <https://melliun.org/iran/168637>.
- News, Akam. ۲۰۲۵. Dargiriy-e Goruhhâ-y-e Cap va Komonist bâ Saltanattalabân dar Xârec az Kešvar Šedat Gereft [The Conflict Between Leftist and Communist Groups and Royalists Abroad Intensified.] ۲۸, ۲۰۲۵. در دستيابی در ۲۲ ۲۰۲۲. <http://bit.ly/45ZlHYc>.
- Nora, Pierre. 1989. "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire." *Representations* (26): 7-24. <http://www.jstor.org/stable/2928520>.
- Pahlavi, Reza. 2023. 07 08. Accessed 08 29, 2025. <https://x.com/PahlaviReza/status/1677749908172951552?utm>.
- Poulantzas, Nicos. 2000. *State, Power, Socialism*. London: Verso.
- Radio Farda. 2023. Sepideh Gholian be Xâter-e "Sardâdan-e Šo'âr Alayh-e Khamenei Pas az Âzâdi" be Do Sâl Zendan-e Digar Mahkum Šod [Sepideh Gholian Sentenced to Another Two Years in Prison for "Singing Slogans Against Khamenei After Her Release"]. 04 05. Accessed 08 28, 2025. https://www.radiofarda.com/a/sepideh-qholian-political-prisoner-and-labor-activist-/32397048.html?utm_source=chatgpt.com.

- . 2023. Šo'ârhây-e Šabâne dar Hašt Mantaqey-e Tehran: E'terâzât dar Xâbgâhhây-e Dânešcuyi [Nightly Slogans in Eight Districts of Tehran; Protests in Student Dormitories]. 01 15. Accessed 08 27, 2025. <https://www.radiofarda.com/a/night-protests-tehran/32223962.html>.
- Ram, Haggay. 2000. "The Immemorial Iranian Nation? School Textbooks and Historical Memory in Post-revolutionary Iran." *Nations and Nationalism* 6 (1): 67-90.
- Ricœur, Paul. 1995. "Târix, Xâtere va Farâmuši [Memory, history and forgetting]." *Goftegu* 47-60.
- Sadeghi, Saeid. 2022. "Siyâsat-e Hâfeze. Xâterey-e Jam'i va Amniyat-e Melli [Memory Policy, Collective Memory and National Security]." *Strategic Studies Quarterly* (97): 7-51.
- Shafiqh, Shahla, interview by Ghazal Sadr. 2023. Maiyân-e Târix va Âyande: Makânghây-e Xâtere; Goftegu bâShahla Shafiqh [Between History and the Future: Places of Memory; A Conversation with Shahla Shafiqh] (08 01). Accessed 08 21, 2025. <https://www.aasoo.org/fa/articles/4463>.
- Shahedi, Mozaffar, and Esmacil Hassanzadeh. 2017. "Tahlil-e Enteqâdiy-e Revâyathây-e Montaxab-e Pahlavigerâyân va Tarafdârân-e Doktor Mosadegh dabârey-e Kudetây-e 28 Mordad-e 1332 [Critical Analysis of Selected Narratives of Pahlavis and Supporters of Dr. Mossadegh About the Event of 1953]." *Iranian Studies* (32): 113-128.
- Somer, Murat, Jennifer L. McCoy, and Russell E. Luke. 2021. "Pernicious Polarization, Autocratization and Opposition Strategies." *Democratization* 25 (8): 929-948. doi:10.1080/13510347.2020.1865316.
- Soudavar, Abolala. 2005. *Farrâh-e Izadi dar Âyin-e Pâdešâhiy-e Iran-e Bâstân [Divine Glory (Farr-e izadi) in the Kingship of Ancient Iran]*. Houston: Mirak.
- Tabnak. 2022. "Zan, Zendeği, Âzâdi/Mard, Mihan, Âbâdi"; Mâ ham In Šo'âhâ râ Dust dârim va Mixâhim be Ân Berasim ["Woman, Life, Freedom/Man, Homeland, Prosperity"; We Also Love These Slogans and Want to Achieve Them]. 10 24. Accessed 08 29, 2025. <https://www.tabnak.ir/004oOJ>.
- Tasnim News. 2019. 9 Dey dar Televizion; Paxš-e Film, Mostanad va Miz-e Gerd Darbârey-e Fetney-e 88 [On TV on Dey 9th; Films, Documentaries and Roundtable Discussions About the 88 Sedition]. 12 29. Accessed 08 26, 2025. <https://tn.ai/2169864>.
- VOA. 2025. Momâne'at az Bargožâriy-e Marasem-e Sâlgard-e Ahmad-e Shamloo dar Bist-o Pancomin Sâlmarg-e U [Preventing the Holding of the Anniversary Ceremony of Ahmad Shamloo on the 25th Anniversary of his Death]. 07 25. Accessed 08 29, 2025. <https://ir.voanews.com/a/iran-prevents-public-shamlou-anniversary/8050055.html>.
- Yazdani, Hanif. 2023. E'terâf va Ozrxâhiy-e Se Rayis Jomhur va Do Vazir-e Amrica be Kudetây-e 1332 Tavasot-e Amrica [Three US Presidents and Two US Secretaries Admit and Apologize for the 1953 Coup by the US]. 08 22. Accessed 08 25, 2025. <https://www.tribunezamaneh.com/archives/243959>.
- Young Journalists Club. 2022. Vaqti Eqtesâšât Cehrey-e Bâtel râ Barây-e Mardom Nemâyân Mikonad [When Unrest Reveals the Face of Falsehood to the People]. 11 04. Accessed 08 28, 2025. <https://www.yjc.ir/00Yüg>.
- Zokari, Saeed, and Masiha Vala. 2020. "Siyâsat-e Hâfeze Hâfezey-e Farhangî va Teromây-e Farhangî dar Târix-e Mo'aser-e Iran [The Politics of Memory, Cultural Memory, and Cultural

Trauma in Contemporary Iranian History]." Cultural Studies and Communication 11-33.
doi:10.22034/jcsc.2020.128105.2146.

بحران حافظهٔ جمعی و سیاست یادآوری

احمد پیراحمدیان*

چکیده

این مقاله با تامل بر مفهوم حافظه و تمایز میان مترادف‌های آن (یاد و یادآوری) و با تأکید بر یادآوری به مثابه «سنتز ارتباطی» در خوانش فلسفی زمان و حافظه، به بازاندیشی ساختار حافظهٔ جمعی می‌پردازد. بررسی حافظهٔ جمعی در بستری میان‌رشته‌ای (از مطالعات فرهنگی تا زیبایی‌شناسی و فلسفهٔ زیان) انجام می‌شود تا سیالیت تاریخی، تکثر حافظه، نقش رسانه‌ها و سیاست فراموشی در پرتو زمان بازخوانی گردد و در این چارچوب، امکان بازاندیشی حافظهٔ ملی و تحلیل بحران فرضی آن فراهم آید.

کلیدواژه‌ها

حافظه جمعی، یاد و یادآوری، حافظه فرهنگی

* احمد پیراحمدیان پژوهشگر فلسفه و ادبیات با تمرکز بر فلسفه و پدیدارشناسی آلمانی است.

مقدمه

گرفته تا زیبایی‌شناسی و فلسفه زبان) ممکن است. در این مسیر می‌توان مفاهیمی چون سیالیت تاریخی، تکثر حافظه، نقش رسانه‌ها و سیاست فراموشی را در پرتو زمان بازخوانی کرد و بر این اساس، امکان بازاندیشی حافظه ملی و بحران فرض شده را فراهم آورد.

جمعی بودن یا جمعی شدن حافظه: مفهوم و تمایز

حافظه جمعی را می‌توان بازخوانی و بازسازی گذشته در سطح یک جامعه دانست؛ فرایندی که در قالب روایت‌ها، آیین‌ها، نمادها و میراث فرهنگی تثبیت می‌شود. حافظه جمعی نه تنها به افراد احساس هویت و تعلق مشترک می‌بخشد، بلکه چارچوبی برای هنجارها، ارزش‌ها و رفتار جمعی فراهم می‌آورد و بدین سان پیوندی میان تجربه‌های تاریخی و شرایط کنونی برقرار می‌سازد:

ترکیب حافظه جمعی نخستین بار توسط موریس هالبواکس، فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی، در دهه ۱۹۲۰ به طور نظام‌مند مطرح شد. او نشان داد که حافظه فردی همواره در چارچوب گروه‌های اجتماعی ساخته می‌شود: «من تنها می‌توانم به یاد آورم اگر دیگران مرا در این یادآوری همراهی کنند.»^۱ پس از او، پژوهشگران دیگری این مفهوم را تدقیق کردند و در قلمروهای متفاوتی از جمله تاریخ به کار گرفتند. حافظه جمعی فرایندی پویاست که در آن یادآوری‌های فردی از طریق روایت، آیین و رسانه به سطح اجتماعی منتقل می‌شوند و در حافظه فرهنگی ماندگار می‌شوند.

حافظه جمعی می‌تواند نقش‌های متعددی ایفا کند: گذشته، حال و آینده را به هم پیوند دهد و هویت جمعی را از طریق یادآوری مشترک تثبیت کند. یادمان‌ها، روایت‌های ملی و آیین‌های سالانه، همگی نقشی مهم در شکل‌دهی به هویت

فراخوان این شماره از آزادی اندیشه بر پیش‌فرض بحرانی بودن «حافظه جمعی» در جهان معاصر و ایران استوار است. پیش از آن‌که به دنبال پاسخی درخور باشیم، بهتر است نخست روشن کنیم «بحران» در این زمینه چه معنایی دارد و «حافظه جمعی» به چه چیزی دلالت می‌کند. ظاهراً بحران در این‌جا برآمده از تحلیلی است که وضعیت کنونی را سخت و پرمخاطره می‌انگارد. نزدیک‌ترین پرسشی که به ذهن می‌رسد این است: این وضعیت بحرانی نسبت به کدام وضعیت معیار، «غیرعادی» قلمداد شده است؟ آیا این بحران در بُعد تاریخی هم یک بحران است یا صرفاً یک دگرگونی عادی در مسیر تاریخ؟ بهتر است از معنای «حافظه جمعی» آغاز کنیم که در جریان آن، مفهوم بحران نیز روشن‌تر خواهد شد.

حافظه جمعی را می‌توان در برابر حافظه فردی یا حافظه مصنوعی قرار داد. در نگاه نخست، منظور از حافظه، محلی برای ذخیره و بایگانی اطلاعات و امور سپری‌شده است. اما حافظه چیزی بیش از این است. پرسش بحران حافظه جمعی از افق آینده مطرح می‌شود؛ به این معنا که محقق با رجوع به گذشته در زمان حال، می‌کوشد به نیازهای آتی پاسخ دهد. بنابراین، در بازیابی حافظه، اگر وجه آینده به‌طور جدی مطرح نباشد، حداقل باید از یک رابطه سه‌جانبه میان گذشته، حال و آینده سخن گفت.

نوشته پیش‌رو بر آن است تا با تأمل بر مفهوم حافظه و حفظ تفارق میان مترادف‌های آن (یاد و یادآوری) و با تکیه بر یادآوری چون «سنتز ارتباطی» که در خوانش فلسفی زمان و حافظه طرح شده، به بازاندیشی ساختار حافظه جمعی بپردازد.^۱ روشن است که بررسی حافظه جمعی تنها در بستری میان‌رشته‌ای (از مطالعات فرهنگی

^۱ Vgl. Kreuzer, Johann: *Logik von Zeit und Erinnerung. Was unterscheidet die Wirklichkeit des Gesangs von der Form des Begriffs?*, in: Friedrich Hölderlin: *Theoretische Schriften*, hrsg. von Johann Kreuzer, Hamburg: Meiner 1998, S. 465-483.

^۲ Halbwachs, Maurice: *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer, 1991 [frz. 1950], S. 91.

این مفهوم، گذشته را نه کاملاً حاضر و نه کاملاً غایب، بلکه در پیوندی متزلزل با اکنون نشان می‌دهد. در زبان آلمانی میان دو واژهٔ «حافظه» و «یادآوری»^۳ تمایز دقیقی وجود دارد که در فارسی و انگلیسی همیشه به روشنی بازتاب نمی‌یابد. «حافظه» توانایی ذهن برای ذخیره، پردازش و بازیابی اطلاعات است. این توانایی به ما امکان می‌دهد که تجربه‌ها، دانش و مهارت‌ها را بیاموزیم و نگهداری کنیم. در حالی که «یادآوری» زنده کردنِ دیگرگونهٔ تجربهٔ گذشته است. در زبان آلمانی، *Gedächtnis* معمولاً با *memory* و *Erinnerung* با *recollection*، *remembrance* یا حتی *memory* (در معنایی خاص‌تر) ترجمه می‌شود. در فارسی نیز کمابیش می‌توان *Gedächtnis* را «حافظه» و *Erinnerung* را «یادآوری» یا «خاطره» نامید.

از دیدگاه علوم شناختی، حافظه نظام‌ها و فرایندهای مغز برای ثبت و بازیابی اطلاعات است. این مفهوم در روان‌شناسی، علوم اعصاب و علوم شناختی به صورت فنی و سیستماتیک، با زیرشاخه‌هایی مانند حافظهٔ کوتاه‌مدت، بلندمدت، حافظهٔ اظهاری و غیراظهاری بررسی می‌شود.^۴ از منظر فلسفی و پدیدارشناسانه، حافظه به بازخوانی تجربهٔ زیسته مربوط می‌شود. متفکرانی چون هایدگر، برگسون و ریکور این تمایز را در نظر دارند: حافظه به ساختار ذهن اشاره دارد، یادآوری تجربه بازخوانی گذشته است. در مطالعات فرهنگی، حافظه غالباً به عنوان نوعی یادآوری در بستر اجتماعی تلقی می‌شود که در قالب بازنمایی گذشته معنا می‌یابد. زمان در این نگاه نه خطی و نه ایستا، بلکه گسسته، پویا و چندلایه است. یادآوری کنشی است که این لایه‌ها را در رویداد فرهنگی و زبانی به هم پیوند می‌دهد و گذشته را در اکنون معنا می‌بخشد. حافظهٔ جمعی نه ابزار انتقال، بلکه بستر وقوع یادآوری است.

یادآوری سه ویژگی بنیادین دارد: رابطه‌محور بودن (گذشته در نسبت با اکنون و آینده فهمیده

دارند. حافظهٔ جمعی همچنین بستر بازتولید ارزش‌ها، زبان و تخیل اجتماعی است و آنچه در ادبیات، هنر و سنت‌های شفاهی باقی می‌ماند، عناصر خودشناسی جامعه را فراهم می‌کند. از سوی دیگر حافظه هم می‌تواند ابزار مشروعیت‌بخشی به قدرت باشد و هم زمینهٔ مقاومت سیاسی را فراهم آورد. روایت‌های رسمی ممکن است دیکته شوند، اما روایت‌های جایگزین همیشه حضور دارند. افزون بر اینها، یادآوری فجایع و خطاهای گذشته می‌تواند به شکل‌گیری مسئولیت جمعی و امکان آشتی بینجامد.

چرا به مفهوم یادآوری نیاز داریم؟

در دهه‌های اخیر، حافظهٔ جمعی از یک مفهومی حاشیه‌ای در علوم اجتماعی به یکی از محورهای اصلی تحلیل فرهنگی و سیاسی بدل شده است که هر کدام از نظریه‌های مختلف، زاویه‌ای به سازوکارهای اجتماعی، نمادین و نهادی حافظه پرداخته‌اند، اما فهم رایج، کماکان حافظه را به عنوان محلی بایگانی و ثبت اطلاعات در نظر می‌گیرد. حافظه از یک سو به روند یادآوری اطلاق می‌شود و از سوی دیگر، در معنای عام آن، به انباری از داده‌ها اشاره دارد که بسته به نیاز ما احضار می‌شوند. به نظر می‌رسد که ترکیب «بحران حافظه جمعی» در فراخوان این شماره از *آزادی‌اندیشه* بیشتر به محتوای حافظه جمعی نظر داشته است تا به روند یادآوری. یادآوری، معنای مورد نظر ما، امری صرفاً ذهنی یا فردی نیست، بلکه کنشی رابطه‌محور است که در نسبت فعال میان گذشته، حال و آینده، بیش از هر چیز در بستر زبان و سپس در صورت‌های فرهنگی تحقق می‌یابد. حافظه جمعی را باید چون کنشی فهمید که در آن، گذشته به شیوه‌ای ناپایدار، متغیر و متکثر و بیش از همه سیاسی بازتولید می‌شود. یادآوری نه بازنمایی گذشته بلکه سنتر رابطه‌ای در بستر زمان است.

³ Gedächtnis, Erinnerung

⁴ deklarativ, non-deklarativ

«دیگری»؛ «همانستی در ناهمانستی»^۵. آنچه به یاد آورده می‌شود، دقیقاً همان چیزی نیست که بوده است، بلکه بازگشتی متفاوت به آن است. بحث رابطه یادآوری و هویت، ما را در این‌جا از موضوع اصلی دور می‌کند، بنابراین تنها به جنبه‌ای از آن نگاه کنیم که با موضوع بحث حاضر مرتبط است.

نخستین صورت‌بندی فلسفی این ایده در اندیشه افلاطون دیده می‌شود، جایی که یادآوری به معنای بازگشت به حقایق ازلی است. معرفت راستین، نوعی یادآوری ایده‌هاست که روح، پیش از حلول در بدن، از آن‌ها آگاه بوده است.^۶ ارسطو در رسائل موسوم به طبیعیات صغیر، به یادآوری به مثابه فرایند و پیوندی میان ادراک، زمان و بازشناسی تجربه گذشته می‌نگرد. او در تحلیل خود میان دو سطح حافظه تمایز قائل می‌شود: نخست، حافظه به مثابه اثر یا نقش پنهان ادراک؛ دوم، بازشناسی فعال و احضار تجربه‌ای پیشین.^۷ این دیدگاه بیش از هر چیز نشان می‌دهد که یادآوری فرایندی فعال و مستلزم توانایی تشخیص امری قبلی در ذهن است. انسان فقط چیزی را می‌تواند به یاد آورد که قبلاً درک کرده یا شناخته است. بر این اساس، تنها موجوداتی دارای حافظه هستند که درکی از زمان و تشخیص میان امر پیشین و پسین دارند. به این ترتیب، برخلاف نگرش متافیزیکی افلاطون، ارسطو یادآوری را به حوزه فرایندهای روان‌شناختی و طبیعی منتقل می‌کند و آن را به عنوان فرایندی تجربی و مرتبط با ادراکات واقعی می‌فهمد.^۸ در سنت رومی و مسیحی، حافظه جایگاهی اخلاقی و الهی می‌یابد و نزد آگوستین با درون‌کاوی روح و نسبت آن با خداوند

می‌شود)، زمان‌مندی ساختاری (رخداد تنها در قالب‌های زمانی مثل ریتم، تکرار و تعلیق شکل می‌گیرد) و زبان‌مندی بنیادین (حافظه تنها در بستر صورت‌های بیانی تحقق می‌یابد). این ویژگی آخری صرفاً ناظر به زبان گفتاری یا نوشتاری نیست، بلکه تمامی گستره نمادین بیان، از فرم‌های ادبی و آیینی گرفته تا روایت‌های رسانه‌ای، معماری و شهرسازی، بازنمایی‌های بصری، سکوت‌ها و حذف‌های نمادین را نیز در بر می‌گیرد.

حافظه جمعی نه در ذهن، بلکه در نحوه بیان، فرم و واسطه‌های فرهنگی شکل می‌گیرد. هنگامی که در وضعیتی بحرانی چون جنگ دوازده‌روزه میان اسرائیل و ایران به گفتار حماسی روی می‌آوریم یا نقش برجسته‌های تخت جمشید را در فضای مجازی پخش می‌کنیم و معماری‌های شکوهمند کشور را به رخ می‌کشیم، دست به دامن این واسطه‌ها شده‌ایم.

همان‌گونه که یادآوری در شعر از طریق ریتم، استعاره و فاصله شکل می‌گیرد، در حافظه جمعی نیز معنا از طریق اشکال بیان پدیدار می‌شود. گذشته تنها زمانی حاضر می‌شود که گفته شود یا به نمایش درآید؛ آنچه ناگفته بماند یا به سکوت رانده شود، مدفون می‌شود و به سختی به حافظه جمعی راه می‌یابد. از این‌رو، بیان خود عرصه‌ای از قدرت، بازنمایی و مبارزه سیاسی است. نمونه‌هایی مانند مستندسازی، یادمان‌ها و بناهای تاریخی گواه این واقعیت‌اند. مفهوم یادآوری به ما امکان می‌دهد نه تنها به مکان‌های یادبود، بلکه به غیاب‌های نمادین نیز به مثابه نقاط تمرکز حافظه یا فراموشی بیندیشیم؛ مثال برجسته، جای خالی مجسمه بودای بامیان است.

یادآوری در تجربیدی‌ترین تعریف، تکرار این‌همانی است: الف = الف. برابری «همان» و

⁵ Identität und Differenz, identity and difference

^۶ افلاطون. فایدون (۷۲ تا ۷۷). (انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۸۰)، جلد اول، ۴۷۱.

⁷ mnēmē (μνήμη), anamnēsis (ἀνάμνησις)

⁸ Aristoteles, *Über das Gedächtnis und die Erinnerung (De memoria et reminiscencia)*, in: *Parva Naturalia*, hrsg. von W. D. Ross, *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, Oxford 1955 (= Bekker 449b–453a). Deutsche Übers. nach Gernot Krappinger, Hamburg 1995.

چندلایه (ادبی یا شهادت‌محور) امکان خاطره ناب را فراهم می‌کنند.

درباره بحران حافظه در ایران، در این جا ما یک شاخص به دست می‌آوریم: بحران را می‌توان غلبه حافظه عادت بر حافظه ناب فهمید. حافظه عادت به خودی خود بد نیست، بلکه تنها هنگامی که توازن میان عمل و خیال را به هم زند و به نوستالژی منتهی شود، مشکل‌ساز می‌شود. هرچه یک جامعه به طرح‌واره‌های سریع، پاسخ‌های آماده و زمان قطع‌قطعه شده بیشتر خوکند، کمتر مجالی برای «بازگشت تأملی به گذشته» می‌یابد؛ به‌ویژه آن گذشته‌هایی که پیچیده، دردناک یا مناقشه‌برانگیزند. بهترین نمونه برای جواب‌های کلیشه‌ای، اصطلاح نسل پنجاه‌وهفتی برای توضیح همه مشکلات، از مسائل انرژی گرفته تا مصائب زیست‌محیطی امروز ایران است. بهترین نمونه شتاب و شعار، اظهارنظرهای توییتی و کامنت‌های تک‌خطی کاربران فضای مجازی است. برعکس، روایت‌های چندلایه به سوژه اجازه می‌دهند در مخروط حافظه فرود یا صعود کند و درجه‌ای از گذشته را که با اکنون او «هم‌خوانی» دارد، به سطح بیاورد، نه برای تثبیت، بلکه برای گشودن امکان‌های فهم و گفت‌وگو.

تأملات برگسون یک تز ساده اما ژرف دارد: یادآوری، حرکتی در مخروط حافظه میان گذشته بالقوه و اکنون کنش‌مند است. هرچند برگسون مستقیماً از حافظه جمعی سخن نمی‌گوید، اما چارچوب او به ما نشان می‌دهد که بحران حافظه نه فقدان داده، بلکه فریب شدن طرح‌واره‌های خودکار است.^{۱۰} جامعه‌ای که به ریتم‌های سریع و پاسخ‌های آماده خو می‌کند، فرصت بازگشت خلاقانه و بارآور به گذشته را از خود سلب می‌کند.

گره می‌خورد.^۹ در دوران مدرن، برگسون با تمایز میان حافظه عادت و حافظه ناب، یادآوری را چون تجربه‌ای زنده و سیال می‌فهمد.

یادآوری به مثابه زمان زیسته

برگسون حافظه را نه انباری از داده‌ها، بلکه حرکتی زنده در بافت تداوم درونی زمان می‌داند؛^{۱۱} زمانی کیفی و سیال که در آن گذشته در اکنون ادامه می‌یابد.^{۱۱} او میان دو گونه حافظه تمایز می‌گذارد: حافظه عادت، که در تکرار و کنش‌های خودکار (مثل دوچرخه‌سواری) عمل می‌کند، و حافظه ناب، که بازگشت آگاهانه و تأملی به گذشته شخصی است. تداوم درونی، آن زمانی است که «زیسته» می‌شود، نه اندازه‌گیری. زمان غیرقابل‌تقلیل به قطعات همسان، زمان سیال که در آن گذشته در اکنون ادامه می‌یابد و آینده را به مثابه امکان می‌گشاید. در این افق، یادآوری «تشدید» اکنون با لایه‌های گذشته است. طرح‌واره «مخروط حافظه» این دینامیک را نشان می‌دهد: قاعده مخروط عرصه گسترده و تأملی گذشته است، قله آن نقطه تماس با اکنون کنش و میان این دو سطوحی قرار دارد که بسته به نیاز، درجاتی از گذشته را بالا می‌آورند. یادآوری همواره گزینشی است. آنچه با اکنون همخوانی دارد از میان بی‌نهایت امکان‌های گذشته به سطح می‌آید.

هر سازوکاری که زمان را به «واحدهای همسان و کوتاه» تجزیه کند، خطر سطحی‌سازی حافظه را در پی دارد. این نکته محدود به فناوری یا رسانه خاصی نیست، بلکه قاعده‌ای پدیدارشناختی است: شتاب و قطع‌قطعه شدن تجربه زمانی، یادآوری تأملی را دشوار می‌کند و سهم حافظه عادت را می‌افزاید. زبان هم از همین منطبق پیروی می‌کند: شعارها و کلیشه‌ها هم‌تای حافظه عادت‌اند، در حالی که روایت‌های ریزین و

^۹ آگوستین، قدیس. اعترافات. (نشر سهروردی، تهران ۱۳۷۹)، کتاب دهم، ۳۰۱ و ادامه آن.

Saint Augustine, Confessions, Book X

^{۱۰} durée

^{۱۱} Bergson, Henri, *Matière et Mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1991 [1896].

نیست، بیان یادآور هستی است. شعر به مثابه زبان شاعرانه، کانون تحقق آن است.

پل ریکور در *حافظه، تاریخ، فراموشی*، بحث حافظه را در افق انسانی، اخلاقی و جمعی بازاندیشی می‌کند. او با تکیه بر پدیدارشناسی هوسرل و نظریه حافظه جمعی، حافظه را نه کشف حقیقت ازلی و نه صرفاً تجربه زیسته، بلکه تجربه‌ای روایی و اخلاقی می‌داند. یادآوری نزد او هم بازشناسی گذشته است و هم وفاداری به آن؛ وفاداری‌ای که یادآوری را به کنشی مسئولانه نسبت به گذشته، حال و آینده بدل می‌کند. در این رابطه، ریکور سه محور اصلی را برجسته می‌کند.^{۱۴}

(۱) ردپا: هر یادآوری بر پایه‌ی ردپایی از گذشته شکل می‌گیرد که همواره نیازمند تفسیر است. ردپا گاه نشانه‌ای آشکار (زخم، سند، اثر باستانی) و گاه پنهان و نیازمند تأویل است. ریکور تأکید می‌کند که ما هرگز به گذشته ناب دسترسی نخواهیم داشت؛ ما همیشه از خلال «ردپاها» به گذشته نزدیک می‌شویم. از این رو مسئله «اعتماد» یا «بی‌اعتمادی» مطرح می‌شود: آیا این ردپا واقعی است یا ساختگی و تحریف‌شده؟^{۱۵}

(۲) حافظه روایی: نوآوری ریکور در قرار دادن یادآوری در چارچوب روایت است. او در *زمان و روایت / حکایت* نشان می‌دهد که گذشته تنها در قالب روایت معنا می‌یابد. روایت با ساختار خود (آغاز، گره، پایان) هم زمان را سامان می‌دهد و هم هویت فردی و جمعی (هویت روایی) را شکل می‌دهد.^{۱۶} بنابراین یادآوری بازنمایی صرف نیست، بلکه «پیکربندی» گذشته است؛ همواره گزینشی و جهت‌دار و بالقوه متعارض با روایت‌های دیگر. در چند سال اخیر به اهمیت روایت به طرز اغراق‌آمیزی توجه شده است تا جایی که در هر گفتگویی از واژه‌ی روایت استفاده می‌شود. یکی از جنگ روایت‌ها سخن می‌گوید و دیگری از خرده و

نزد هایدگر حافظه به معنای «یاد»،^{۱۲} نوعی تقرب به حقیقت هستی است. به باور او، یادآوری گشودگی نسبت به چیزی است که ما را فرا می‌خواند. یادآوری یک کنش و رویداد است: نه امری صرفاً ذهنی یا بازنمودی، بلکه رویدادگونه، برآمده از نسبت انسان با حقیقت. این کنش، کنشی زمانی و رابطه‌ای است که میان تفاوت‌های زمانی پیوند برقرار می‌کند. مکان این پیوند زبان و بیان است. در قاموس هایدگر، یادآوری رجوع به امکان‌های پایان‌نیافته زیست است. انسان در روند «بازخوانی» گذشته و در پذیرا بودن آنچه هنوز نیامده، یعنی آینده، درکی اصیل از وجود خود به دست می‌آورد. یاد، تملک گذشته نیست؛ آمادگی برای حضور چیزی است که در راه است، آماده‌باش رخداد حقیقت هستی. بدین معنی، حافظه شکل‌دهنده سوژه است. انسان با انتخاب و پاسخ به این فراخوان، آینده خود را شکل می‌دهد.

در مقابل تعریف مرسوم حافظه چون بازآوری ذهنی گذشته، هنوز در چارچوب سوبژکتیویسم سیر می‌کند. یادآوری تنها زمانی به حقیقت می‌رسد که بیان شود؛ یعنی در زبان رخ دهد. زبان در اینجا ابزار نیست، بلکه خود ساحت ظهور یادآوری و مقام‌دهنده انسان است. تا وقتی که چیزی به بیان نیامده، صورت و شکلی نیافته است. در این نظریه، یادآوری هم در بستر زمان شکل می‌گیرد و هم زمان را سامان می‌دهد. هایدگر در هستی و زمان، زمان‌مندی را ساختار بنیادین وجود انسان می‌داند: گذشته، حال و آینده درهم‌تنیده‌اند و یادآوری امری است که در پیوند با گذشته، از آینده سر برمی‌آورد؛ بخشی از یک ساختار زمانی پویا. زبان جایگاه و محل تحقق یادآوری است. تنها در زبان است که حقیقت، و پیرو آن یادآوری، ممکن می‌گردد. نزد هایدگر، شعر والاترین صورت زبان است و از آن‌جا که یادآوری بدون بیان ممکن

¹³ Andenken

¹⁴ Ricœur, 2004: 45–78. In: Ricoeur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Übersetzt von Markus Sedlaczek u. a. Brill | Fink, 2004. Ricoeur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.

¹⁵ همان.

¹⁶ Ricoeur, Paul: *Temps et récit*, 3 vols. Paris: Seuil, 1983-1985. mémoire narrative, identité narrative

هنگامی که گذشته‌های دردناک، با انکار می‌شوند یا با سکوت مواجه می‌شوند، از حافظهٔ زخمی سخن می‌گوییم. در برابر این دو رویهٔ منفی باید حافظهٔ وظیفه‌ای قد علم کند: یادآوری به منزلهٔ کنشی مسئولانه دربارهٔ فجایع و رنج‌های تاریخی.^{۱۷} نمونه‌ها بسیارند: انکار نسل‌کشی ارمنه، سکوت درباره‌ی کشتار دگراندیشان در سال ۶۷، یا کوشش آلمانی‌ها برای مواجهه با گذشتهٔ تاریک نازیسم. پرسش این است که کجا و چگونه به گذشته وفادار می‌مانیم یا از آن می‌گریزیم.

مقایسهٔ برگسون و ریکور این تفاوت کلیدی را نشان می‌دهد: برگسون حافظه را در افق زمان درونی و دوگانهٔ عادت / ناب می‌فهمد، ریکور در افق روایت و اخلاق وفاداری. اما هر دو در یک نکته هم‌نظرند: یادآوری صرفاً ذخیرهٔ اطلاعات نیست، بلکه تجربه‌ای پدیداری است که گذشته را با حال و آینده درمی‌آمیزد. از این رو، بحران حافظه در روزگار ما نه فقط فقر داده، بلکه شکاف در روایت و گسست در وفاداری به گذشته است؛ شکافی که هم هویت فردی و هم هویت جمعی را تضعیف می‌کند.

حافظهٔ جمعی به‌مثابهٔ فرایند: تحول، سیالیت، ناپایداری

به بحث اصلی بازگردیم. اگر یادآوری را رابطه‌ای زنده و سیال بدانیم، حافظهٔ جمعی نیز دیگر مجموعه‌ای ثابت از تصاویر یا روایت‌ها نیست، بلکه حاصل تغییر، انتقال و بازترکیب است. مسئلهٔ محوری این است که هیچ خاطره‌ای بیرون از بستر اجتماعی، فرهنگی و زبانی شکل نمی‌گیرد. در نتیجه، حافظهٔ جمعی میدانی است برای جدال روایت‌ها، ارزش‌ها و هویت‌ها. اهمیت این مفهوم امروز دوچندان است، زیرا با شتاب تحولات فناوری، فشارهای سیاسی و بحران‌های جهانی،

کلان‌روایت‌ها. در جنگ اسرائیل در غزه، این موضوع اهمیت خود را به‌وجه احسن نشان داده است.

۳) سومین محور فراموشی است: فراموشی نه ضعف، بلکه شرط امکان یادآوری است؛ تنها از خلال گزینش و حذف است که یادآوری معنا می‌یابد.^{۱۸} ریکور با نقد و تکمیل نظریه‌ی هالبواکس نشان می‌دهد که حافظه همواره در کشاکش تجربه‌ی شخصی و روایت‌های اجتماعی شکل می‌گیرد. از این رو یادآوری یک کنش هرمنوتیکی است: گذشته در پرتو اکنون بازتفسیر می‌شود. ریکور می‌پرسد: چگونه می‌توان به گذشته وفادار ماند، هنگامی که هر یادآوری تفسیری است؟ ریکور در تبیین حافظه، میان حافظه به‌مثابهٔ توانایی یادآوری و حافظه به‌مثابهٔ محتوای خاص (آنچه به یاد آورده می‌شود) تمایز می‌گذارد. این تمایز به پرسش بنیادین «بازشناسی» می‌انجامد که ریشه در اندیشه‌های افلاطون دارد: هر هنگام که چیزی را به یاد می‌آوریم، آن را بازمی‌شناسیم، یعنی می‌گوییم آری، این همان است که من پیش‌تر تجربه کرده‌ام.^{۱۹} به زعم ریکور بازشناسی سه لایه دارد: بازیافتن، تعیین هویت و پذیرش/ادای دین.^{۱۹} لایه‌ی سوم نمایانگر بُعد اخلاقی حافظه است: یادآوری نه فقط کنشی شناختی، بلکه همچنین کنشی همراه با ادای مسئولیت به گذشته است.^{۲۰}

در این نظریه، روایت جایگاهی محوری دارد: گذشته تنها از خلال روایت معنا می‌یابد. حافظهٔ روایی از یک سو هویت فردی و جمعی را می‌سازد، اما از سوی دیگر در معرض تحریف، سکوت یا تحمیل روایت‌های مسلط قرار می‌گیرد. از همین‌جا بحران حافظه پیش می‌آید: بحرانی نه در داده‌ها، بلکه در اخلاق و سیاست یادآوری. وقتی نهادها یا رسانه‌ها روایت‌های خاصی را بر دیگران تحمیل می‌کنند، از حافظهٔ تحریف‌شده سخن می‌گوییم؛

¹⁷ Ricoeur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000: 412–425.

¹⁸ افلاطون، *فایدون*، ترجمهٔ محمدحسن لطفی (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰)، ۷۴–۷۵.

¹⁹ reconnaissance comme retrouvaille, reconnaissance comme identification, reconnaissance comme gratitude

²⁰ Ricoeur, Paul: *La marque du passé*, Esprit, 1998.

²¹ mémoire manipulée, mémoire blessée, devoir de mémoire

حافظه‌های جمعی در معرض فراموشی، تحریف یا تکه‌تکه شدن قرار گرفته‌اند.

یکی از پربارترین پژوهش‌ها در حوزه حافظه جمعی، تحقیقات یان آسمن است. او عمدتاً بر بازخوانی تجربه فرهنگی و تاریخی آلمان پس از جنگ جهانی دوم و رژیم نازی تمرکز دارد؛ تجربه جمعی تلخ آن دوران و نیاز به حفظ و انتقال هویت فرهنگی، زمینه شکل‌گیری نظریه او درباره حافظه جمعی بوده است. آسمن در حافظه فرهنگی، با تکیه بر نظریه هالبواکس، میان دو گونه حافظه جمعی تمایز می‌گذارد: حافظه فرهنگی و حافظه ارتباطی. اولی توسط نهادها، آیین‌ها، متون و رسانه‌ها نگهداری و منتقل می‌شود؛ دومی در گفت‌وگوهای اجتماعی و کنش‌های روزمره شکل می‌گیرد.^{۲۲} حافظه فرهنگی، حافظه‌ای است تثبیت‌شده و آیینی، که از طریق رسانه‌های پایدار چون متن، آیین، نماد، هنر، معماری یا فضاها رسمی بازتولید می‌شود و ظرفیت نهادینه‌سازی درازمدت دارد.^{۲۳} در نتیجه، هر انتخاب، حذف یا تحریف در حافظه فرهنگی، نه تنها حذف اطلاعات، بلکه بازآرایی شکل‌های یادآوری به حساب می‌آید. در مقابل، حافظه ارتباطی حافظه‌ای زنده و گفتاری است که از رهگذر روایت‌های خانوادگی، سنت‌ها، خرده‌فرهنگ‌ها و تعامل‌های غیررسمی تداوم می‌یابد. ویژگی اصلی آن افق زمانی محدود به سه یا چهار نسل است. ساختار آن پراکنده و غیرمتمرکز است، حال آنکه حافظه فرهنگی نیازمند مراقبت تخصصی و نهادینه است.^{۲۴}

بدین‌سان، حافظه فرهنگی آن دسته از متون، تصاویر و آیین‌های بازتولیدشده را در بر می‌گیرد که جامعه از طریق مراقبت از آن‌ها خودانگاره خویش را تثبیت می‌کند؛ دانشی عمدتاً (هرچند نه منحصرأ) درباره گذشته. حافظه فرهنگی با فاصله

گرفتن از زندگی روزمره تعریف می‌شود و بر نقاط ثابتی چون رویدادهای سرنوشت‌ساز تکیه دارد که از طریق متون، آیین‌ها یا بناهای یادبود زنده نگه داشته می‌شوند؛ آنچه آسمن «الگوهای به‌یادسپاری» می‌نامد.^{۲۵}

با این همه، این تمایز به‌تنهایی کافی نیست. تاکید بیش از حد بر ثبات حافظه فرهنگی، سیالیت و پویایی حافظه را در بافت‌های پیوسته دگرگون‌شونده نادیده می‌گیرد. در پرتو نگاهی که پیش‌تر طرح شد، باید حافظه را فرایندی باز، ناپایدار و رابطه‌ای دانست: سنتزی متغیر که میان زمان‌ها در نوسان است و همواره از نو تنظیم می‌شود. یادآوری نه با ثبت و ذخیره، بلکه از رهگذر کنش در زمان عمل می‌کند و از همین رو پیوسته در معرض تهاجم نیروهای سیاسی، تاریخی و ایدئولوژیک قرار می‌گیرد.

پس تا اینجا می‌توان جمع‌بندی کرد: حافظه جمعی هیچ‌گاه به‌صورت خودجوش پدید نمی‌آید، بلکه محصول فرایند‌گزینش و روایت است. هر آنچه در حافظه می‌ماند، از خلال فیلترها می‌گذرد: برخی واقعیت‌ها برجسته، برخی به حاشیه رانده و برخی خواسته یا ناخواسته تحریف می‌شوند. شدیدترین شکل این تحریف همان دروغ است، زمانی که تجربه یا رویدادی در راستای منافع یک گروه دستکاری می‌شود. این سازوکار در سطح خرد خانواده تا سطوح کلان‌تر همچون احزاب، ادیان، ملت‌ها و اتحادیه‌های بین‌المللی وجود دارد و در همه این موارد، بنیانی برای هویت‌بخشی به گروه‌ها فراهم می‌آورد. کافی است به روایت سازمان‌های سیاسی هشتاد سال اخیر ایران نگاهی کوتاه بیندازیم.

در جوامعی با تحولات شتاب‌زده سیاسی و فرهنگی، این ناپایداری آشکارتر است. یادآوری،

^{۲۲} یان آسمن. حافظه فرهنگی: متن، یادآوری و هویت سیاسی در تمدن‌های کهن، (مونخ، ۱۹۹۲) ۵۲ و ادامه آن
Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: C. H. Beck, 1992), 52 ff.

^{۲۳} همان. ۴۹ تا ۵۷.

^{۲۴} همان. ۱۴.

^{۲۵} همان، ۱۲ *Erinnerungsfiguren*

گذشته‌ای فعال و در دسترس است که مستقیماً در ساختارهای هویتی کنونی نقش دارد؛ دومی گذشته‌ای است بایگانی‌شده که در حاشیه قرار دارد، اما در لحظات خاص می‌تواند دوباره فعال شود. این تمایز برای تحلیل تنش میان حافظه رسمی و حافظه سرکوب‌شده بسیار کارآمد است، به‌ویژه در ایران معاصر، جایی که سیاست‌های حافظه حکومتی با حذف آیین‌ها، تغییر نام خیابان‌ها، بازنویسی کتاب‌های درسی و سانسور هنر می‌کوشد تنها یک روایت مجاز از گذشته را در حافظه کارکردی حفظ کند. در چنین شرایطی، حافظه‌های تبعید، حافظه اقلیت‌ها و حافظه‌های نسل‌های مختلف به حاشیه رانده می‌شوند و تنها در لحظه‌های مقاومت یا بحران فرصت احیا می‌یابند. حافظه، در این معنا میدان نزاع قدرت است.

حافظه اگر به‌راستی یادآور باشد، باید رابطه‌ای باز و زمان‌مند با گذشته و خوانش‌های متکثر را ممکن سازد. ارائه یک روایت نهایی از گذشته مغایر این تعریف است. هنگامی که احمد شاملو و شاهرخ مسکوب، هر کدام به خوانشی متفاوت از *شاهنامه* می‌رسند، این موضوع در ذات خود بد نیست. ثابت کردن خلاف هر تفسیر، خود احیاکننده حافظه جمعی است. در غیر این صورت، یادآوری به حافظه رسمی محدود می‌شود و ظرفیت اخلاقی و اجتماعی خود را از دست می‌دهد. در چنین فضایی، وظیفه یادآوری گشودن امکانی برای شنیدن صداهای فراموش‌شده، بازگشت به حذف‌شده‌ها و آشتی با گسست‌ها است. این وظیفه در پیوند با هنر، ادبیات، تاریخ‌نگاری انتقادی و کنش مدنی تحقق می‌یابد. بدین معنی، حافظه جمعی پدیده‌ای ایستا نیست، بلکه کنشی ناپایدار و سیاسی است. آنچه در نهایت اهمیت دارد نه خود گذشته، بلکه نسبت اکنون با گذشته و امکان گفت‌وگو بر سر آن است. سیاست‌های حافظه یا این نسبت را (با حذف و

دیگر بازخوانی بی‌طرفانه گذشته نیست، بلکه صحنه جدال بر سر معناست. گسست حافظه و تکه‌تکه شدن پیوندهای تاریخی نشانه‌ای از همین بحران است که در عنوان فراخوان به آن اشاره شده است. در این میان، حافظه جمعی میدان شکل‌گیری روایت‌های رقیب می‌شود: گروه‌ها و نهادها می‌کوشند روایت خود را برجسته کنند، چه از راه بازنمایی آشکار و متضاد، مانند قرائت‌های مختلف از انقلاب ۵۷ و چه از راه تحریف تدریجی در روایت‌های فرهنگی و رسانه‌ای.

رقابت میان روایت‌ها، از یک سو حافظه جمعی را به فضای زنده و پویا بدل می‌کند و از سوی دیگر نشان می‌دهد که بازتولید و برجسته‌سازی گذشته صرفاً بازتاب نیست، بلکه فرایندی است که جهت و معنای حافظه را تعیین می‌کند. در دوران کنونی، انقلاب دیجیتال و الگوریتم‌های هوش مصنوعی به این فرایند شتاب تازه بخشیده است. شبکه‌های مجازی و سامانه‌های همدمند روایت‌های رقیب را با سرعتی بی‌سابقه در سطح جامعه توزیع، تثبیت یا تضعیف می‌کنند. در نتیجه، آنچه «واقعیت جمعی» می‌نامیم، همواره حاصل تعامل، کشمکش و بازتفسیر است.

حافظه، فراموشی و ساختار قدرت: روایت‌های رسمی و حافظه‌های حاشیه‌ای

یکی از وجوه مهم حافظه، «فراموشی» است. آنچه به یاد سپرده می‌شود، هم‌زمان با آنچه نادیده گرفته، حذف یا به حاشیه رانده می‌شود همراه است. یادآوری همواره یک گزینش است و این گزینش در فضای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی معنا پیدا می‌کند.

آلایدا آسمن در *مکان‌های یادآوری* نشان می‌دهد که حافظه‌های جمعی از طریق «مرکززدایی» و «بازتعریف روایت‌ها» بازتولید می‌شوند. در این کتاب او مفاهیم حافظه کارکردی و حافظه ذخیره‌ای را مطرح می‌کند.^{۲۶} اولی

²⁶ Aleida Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (München: C. H. Beck, 1999), S. 132 ff., Funktionsgedächtnis, Speichergedächtnis.

انحصار) مسدود می‌کنند یا (با تکرر و امکان بازخوانی) آن را می‌گشایند.

نمونه روشن‌گر گسست حافظه را می‌توان در نوستالژی نسل جدید نسبت به دوران پهلوی دید. بخشی از این نسل، بی آنکه تجربه سرراستی از آن دوران داشته باشد، تصاویر «آزادی»، «پیشرفت» یا «غرور ملی» را تکرار می‌کند. گویی آن دوره سراسر مثبت، منسجم و شکوه‌مند بوده است. این بازنمایی بیش از آنکه یادآوری باشد، تملک صلب گذشته‌ای بایگانی‌شده و ایدئولوژیک است؛ زرادخانه‌ای برای مقابله با بحران هویت، پناهگاهی واهی برای ناامیدی از وضعیت متزلزل و بی‌هویتی کنونی. در این روند، هم حافظه فرهنگی (در معنای فرامتنی آن) و هم حافظه ارتباطی پویا و زیسته، نادیده گرفته شده‌اند. در واقع، آنچه روی می‌دهد، تعلیق یادآوری و جایگزینی آن با نوعی نوستالژی رقیق و اسطوره‌پردازانه است.

نمونه دوم، نحوه یادآوری جنگ ایران و عراق است. این جنگ، به رغم تأثیر عظیمش بر زندگی میلیون‌ها ایرانی، در حافظه رسمی غالباً به یک حماسه پیروزی و ایثار ارتقا داده شده است؛ روایتی که بیش از آنکه پیچیدگی‌های تاریخی، انسانی و فاجعه‌بار آن را منعکس کند، در پی تثبیت نوعی حافظه قهرمان‌محور و دولتی است. در این روایت، رنج، شکاف، نابرابری و مخالفت با جنگ مسکوت مانده است، این همان چیزی است که می‌توان آن را حافظه نهادی نامید.^{۲۷} حافظه‌ای هدایت‌شده توسط ساختار قدرت، هدفمند و ابزاری. بیان رسمی (پوسترها، سرودها، کتاب‌های درسی و مستندهای صداوسیما) حافظه‌ای یک‌دست، خطی و تمجیدی از جنگ ساخته‌اند؛ حافظه‌ای که در آن، جنگ تحمیلی نه به مثابه پرسشی باز، بلکه چون میراثی مقدس و بی‌امکان نقد ظاهر می‌شود. نتیجه این رویکرد، ندیدن یکی از مهم‌ترین مولفه‌هایی است که ما را امروز نیز به بن‌بست‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی می‌رساند. اما در برابر آن، حافظه ارتباطی نیز به‌طور موازی شکل می‌گیرد؛ خاطرات شخصی، روایت‌های

سریازان یا بازگویی‌های خانوادگی که تصویر رسمی را وارونه یا دست‌کم چندصدایی می‌کنند. جالب اینکه این سیاست حافظه‌سازی گاه واکنشی کاملاً متناقض به وجود می‌آورد: این کار با وارونه کردن روایت حکومتی انجام می‌شود. برای نمونه، کتاب‌های درسی ایران تصویری بسیار منفی از رضا شاه، کشف حجاب یا مبارزه با روحانیون و مذهب ارائه می‌دهد و نسلی که مخاطب این حافظه‌سازی است، آن را وارونه کرده و هر آنچه منفی بیان شده را با خوانشی مثبت از آن خود می‌کند.

در برابر حافظه حاکم، شکل‌های بدیل یادآوری در ادبیات و هنر سر برمی‌آورند: رمان‌ها و فیلم‌هایی که به رنج آسیب‌دیدگان و تراژدی‌های انسانی می‌پردازند. داستان دو رهگذر از محمدرضا صفدری و فیلم باشو، غریبه کوچک از بهرام بیضایی نمونه‌های خوبی از این حافظه تاریخی‌اند. این روایت‌ها، برخلاف حافظه تثبیت‌شده، جنگ را چون تجربه‌ای پیچیده و چندصدایی به یاد می‌آورند و دقیقاً در همین بازآفرینی، منطق یادآوری را در سطحی اجتماعی و فرهنگی محقق می‌سازند: یادآوری چون رابطه‌ای در زمان، در زیان و در کشاکش معنا. این نمونه‌ها نه تنها استوارکننده تحلیل نظری «یادآوری به‌مثابه سنتر ارتباطی» هستند، بلکه نشان‌دهنده این نکته‌اند که یادآوری در سطح جمعی چگونه به میدان نزاع هویتی بدل می‌شود.

رسانه، شتاب تحولات، و تغییر شکل حافظه

در عصر دیجیتال، حافظه بیش از هر زمان دیگری در رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی شکل می‌گیرد. این دگرگونی به‌ویژه از نظر زمان‌مندی حافظه بسیار اهمیت دارد. یادآوری نیازمند فاصله، ریتم و تأمل است؛ اما حافظه دیجیتال، با شتاب بی‌وقفه بازتولید کثیر تصاویر، این امکان را تهدید می‌کند. گذشته به‌جای آنکه در پیوندی سنجیده با اکنون احضار شود، به لحظه‌هایی پراکنده و قابل‌مصرف فروکاسته می‌شود. تکثیر راحت و

²⁷ Institutionelle Gedächtnis

آن، شکاف‌های نسلی و تبعید که روایت‌های گذشته را چندپاره می‌کنند. نتیجه این شرایط، ناتوانی جامعه در دستیابی به افق‌های مشترک و درک جمعی از گذشته است.

نظریه یادآوری می‌تواند راهی برای بازاندیشی در سیاست‌های حافظه باشد؛ بازاندیشی‌ای که حافظه را نه ابزار هویت‌سازی ایدئولوژیک، بلکه به‌عنوان امکانی برای گفت‌وگوی اجتماعی و آشتی با کثرتهای سرکوب‌شده ببیند. تنها چنین رویکردی می‌تواند بحران حافظه جمعی را به فرصتی برای بازاندیشی اخلاقی و فرهنگی بدل کند. شتاب و گسترش رسانه‌های دیجیتال، یادآوری را به قطعات پراکنده و تصاویر لحظه‌ای بدل کرده و امکان شکل‌گیری روایت‌های پایدار را محدود می‌سازد. در چنین قالبی، یاد نه به‌مثابه تجربه‌ای زنده و پیوسته، بلکه به‌صورت لحظاتی جدا از هم بازتولید می‌شود. از سوی دیگر، حذف ساختاری و سیاست‌های رسمی حافظه (مانند سانسور، بازنویسی تاریخ و بازتعریف گذشته در چارچوب اهداف ایدئولوژیک) فراموشی سازمان‌یافته را پدید می‌آورد. این اقدامات نه طبیعی، بلکه هدفمند و سیاسی هستند و اعتماد عمومی به روایت‌های رسمی را تضعیف می‌کنند.

بحران حافظه جمعی در ایران معاصر به شکل‌های گوناگون نمود یافته است. انقلاب ۱۳۵۷ به‌عنوان نقطه عطف تاریخی، در حافظه نسل‌های مختلف ایرانی ثبت شده است، اما روایت‌های متعارض و رقابت میان گروه‌های سیاسی و نسلی مانع شکل‌گیری یک حافظه یکپارچه شده است. جنگ ایران و عراق نیز، به‌رغم تجربه مشترک و دردناک آن، در حافظه رسمی غالباً به روایت‌های دولتی و قهرمان‌محور محدود شده و رنج، شکاف‌ها و روایت‌های انتقادی به حاشیه رانده شده‌اند. این دوگانگی میان حافظه رسمی و حافظه زیسته مردم نشان می‌دهد که بحران حافظه نه فقط در سطح اطلاعات و

بی‌پایان داده‌ها، چون یک متغیر، نیز دلیلی مزید بر علت می‌شود و راستی‌آزمایی را دشوار و ناممکن می‌سازد. بدین ترتیب، حافظه از کنشی هرمنوتیکی و تاملی، به تصویری دم‌دستی، فوری و پراکنده بدل می‌شود.

این وضعیت در ایران ابعادی ویژه یافته است. شبکه‌های مجازی به صحنه اصلی رقابت روایت‌ها بدل شده است: از یک‌سو، روایت‌های رسمی و نهادی که می‌کوشند گذشته‌ای معین را تثبیت کنند و از سوی دیگر، روایت‌های بدیل و پراکنده که در فضای دیجیتال تکثیر می‌شوند. اما این تکثیر به‌جای ایجاد گفت‌وگوی سازنده، غالباً به جدل‌های بی‌پایان می‌انجامد. ناتوانی در ایجاد اجماع بر سر خواسته‌های مشترک، علیرغم ارجاع سریع و مکانیکی به داده‌های جنبش‌های دهه اخیر در میان اپوزیسیون، از همین خصلت سرچشمه می‌گیرد.

داده‌ها و تصاویر بی‌شمار، بدون زمان‌مندی و پیوند مفهومی، تجربه زیسته را به اجزایی منفصل و بی‌معنا تجزیه می‌کنند؛ انباشت بی‌روح داده‌ها، بی‌آنکه به تجربه گذشته کیفیت یا معنا ببخشد. یادآوری تنها در صورتی معنا خواهد داشت که منجر به بازنگری رابطه اکنون و گذشته و نمایش شبکه نسبت‌ها و بافتارهای آن شود. اگر این رابطه به دلیل شتاب، حذف یا اختلال از میان برود، یا همچون متغیری با نسخه‌های بی‌پایان ارائه شود، آنچه باقی می‌ماند حافظه جمعی نیست، بلکه ارجاعی خطی به انباشتی از داده‌ها و تصاویر بی‌ربط است؛ داده‌هایی که بدون مفاهیم، کورند.^{۲۸}

بحران حافظه جمعی در جهان و ایران معاصر

بحران حافظه جمعی در ایران امروز از چندین منبع تغذیه می‌کند: از یک‌سو سیاست‌های انحصاری قدرت و حذف حافظه‌های حاشیه‌ای؛ از سوی دیگر شتاب رسانه‌ای و حافظه دیجیتال که تجربه زیسته را به داده‌های پراکنده فرو می‌کاهد و در کنار

^{۲۸} ایمانوئل کانت، *سنجش خرد ناب* (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲)، ویراست ب ۷۵، ۱۳۴. «اندیشه‌ها بدون گنج‌انیده، تهی‌اند؛ سهش‌ها بدون مفهوم‌ها، کورند.»

یادآوری چون کنشی زنده، ارتباطی و اخلاقی

مقاله حاضر با تکیه بر مفهوم «یادآوری» کوشید تا از دل یک خوانش فلسفی، چشم‌اندازی برای تحلیل اجتماعی و فرهنگی حافظهٔ جمعی بگشاید. آنچه در این تعبیر از یادآوری اهمیت می‌یابد، امکان‌پذیر ساختن نسبت با گذشته در زمان اکنون است؛ نسبتی که چون یک سنتز، هم چندلایه است و هم در حال تغییر و نیازمند بیان؛ نسبتی که در وهلهٔ نخست از افق آینده حرکت می‌کند.

حافظهٔ جمعی نه پدیده‌ای ثابت و ایستا، بلکه کنشی پویا، ناپایدار و مستعد منازعه است. حافظه در گذر تحولات اجتماعی شکل می‌گیرد، در بستر رسانه‌ها بازتعریف می‌شود و در تعامل میان روایت‌های مسلط و حاشیه‌ای معنا می‌یابد. از این منظر، یادآوری بنیان‌گذار رابطه‌ای اخلاقی با گذشته است، رابطه‌ای که گسست، حذف و سکوت را نیز در بر می‌گیرد. بر این اساس، می‌توان به جای «حافظهٔ جمعی» از سیاست‌های یادآوری سخن گفت؛ سیاست‌هایی که هم از طریق فرم و زبان (بیان) چه آفرینش هنری و چه نهادی و هم از طریق تنش میان فراموشی و یادآوری شکل می‌گیرند. کارکرد زیبایی‌شناختی، فرهنگی و سیاسی آفرینش هنری در ساخت حافظهٔ جمعی پیش از پیش در این‌جا روشن می‌شود.

این برداشت می‌تواند راهگشای بازنگری در سیاست‌های حافظه باشد، به‌ویژه در جوامعی که با تاریخ‌های پرمجاده، سکوت‌های رسمی یا فراموشی‌های سازمان‌یافته روبه‌رو هستند. در این بافتار، حافظه نه وسیله‌ای برای هویت‌سازی ایدئولوژیک، بلکه ابزاری برای گفت‌وگوی اجتماعی، بازگشایی زخم‌های تاریخی و آشتی با کثرت‌های سرکوب‌شده است. نظریهٔ یادآوری، با ریشه‌های ادبی و فلسفی‌اش، از ظرفیت بالایی برای تلاقی با مطالعات حافظه، نظریهٔ روایت، جامعه‌شناسی تحولات تاریخی و نقد فرهنگی برخوردار است. ادامهٔ این گفتمان می‌تواند به گسترش چارچوب نظری برای مطالعهٔ حافظهٔ جمعی در جوامعی چون ایران امروز بینجامد؛ جایی که تاریخ‌زدایی، سانسور، روایت‌های موازی و

داده‌ها، بلکه در سطح تجربه‌های روزمره و زیسته نیز تأثیرگذار است.

نسل‌های جوانی که تجربهٔ مستقیم انقلاب یا جنگ را نداشته‌اند، حافظهٔ خود را با واسطه از طریق رسانه‌ها و روایت‌ها شکل می‌دهند. این فاصله میان تجربهٔ زیستهٔ نسل‌های اول و برداشت‌های نسل‌های بعدی، خود عاملی برای ناپایداری حافظهٔ جمعی است. هم‌زمان، حافظهٔ تبعید و مهاجرت، روایت‌های تازه و گاه متضاد تولید می‌کند که در عین افزودن به تنوع روایت‌ها، تصویری منجمد و جدا از بستر جامعه ارائه می‌دهند. ساکنان دائمی ایران، بی‌آنکه بخواهند، یادها را اصلاح و به‌روز می‌کنند، در حالی که حافظهٔ مهاجران در بسیاری موارد ثابت و منجمد باقی می‌ماند.

بحران حافظه در ایران نه فقط ناشی از فقدان داده یا سانسور رسمی است، بلکه بر ظرفیت مردم برای بازخوانی گذشته در پیوند با اکنون و آینده تأثیر می‌گذارد. تغییر نام خیابان‌ها، حذف آیین‌ها و بازنویسی روایت‌ها، همان ردیاهای حافظه را که ریکور از آن سخن می‌گوید، تضعیف می‌کند و سرعت رسانه‌های دیجیتال، تجربهٔ طولانی و تاملی گذشته را مختل می‌سازد. در نتیجه، یادآوری از کنشی زمان‌مند و معنادار، به بازتابی از قطعات پراکنده و بی‌ربط بدل می‌شود که تنها در شبکه‌های اجتماعی حضور دارد.

بحران حافظه زمانی رخ می‌دهد که شبکه‌ای پویا از روایت‌ها، نمادها و آیین‌ها مختل شود: زمانی که گذشته حذف یا تحریف شود، یا تنوع روایت‌ها به گسست، تضاد و بی‌اعتمادی بینجامد. ایران معاصر نمونهٔ روشنی از چنین بحرانی است؛ حافظهٔ انقلاب و جنگ، سیاست‌های رسمی، شکاف نسلی، حافظهٔ تبعیدی و رسانه‌های دیجیتال، در کنار هم صحنه‌ای متکثر و گاه متعارض ساخته‌اند. در این شرایط، چالش اصلی نه بازسازی گذشته، بلکه یافتن زبانی است که بتواند حافظهٔ جمعی را در افق آینده معنا کند و پیوند میان گذشته، حال و آینده را بازآفرینی نماید؛ چالشی که امروز در برابر اپوزیسیون قرار دارد.

حافظه‌های مجروح، همگی نیازمند زبان‌هایی نو
برای یادآوری‌اند.

کتاب‌شناسی

- افلاطون *فایدون*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
- آگوستین، قدیس. *اعترافات*. ترجمه سایه میثی؛ ویراسته مصطفی ملکیان. تهران: نشر سپهروردی، ۱۳۷۹.
- کانت، ایمانوئل. *سنجش خرد ناب*. ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- Aristoteles. *Über das Gedächtnis und die Erinnerung (De memoria et reminiscētia)*. In Parva Naturalia, edited by W. D. Ross. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Oxford University Press, 1955 [= Bekker 449b–453a]. German trans. by Gernot Krapinger. Hamburg: Meiner, 1995.
- Assmann, Aleida. *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C. H. Beck, 1999.
- Assmann, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck, 1992.
- Bergson, Henri. *Matière et Mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991 [1896].
- Halbwachs, Maurice. *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer, 1991 [frz. 1950].
- Kreuzer, Johann. “Logik von Zeit und Erinnerung: Was unterscheidet die Wirklichkeit des Gesangs von der Form des Begriffs?” In Friedrich Hölderlin: *Theoretische Schriften*, edited by Johann Kreuzer. Hamburg: Meiner, 1998.
- Ricoeur, Paul. *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Translated by Markus Sedlaczek et al. München: Brill | Fink, 2004.
- La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- Temps et récit*. 3 vols. Paris: Seuil, 1983–1985.

تعارض حافظه: تقابل حافظه ملی با حافظه قومی، مطالعه‌ی موردی بلوچ‌ها

محمد ریگی درخشان*

چکیده

این مقاله با تمرکز بر تجربه بلوچ‌ها در ایران، به بررسی تنش میان حافظه ملی برساخته دولت و حافظه قومی بلوچ می‌پردازد. گفتمان ایرانیت، از مشروطه تا امروز، توسط روشنفکران ناسیونالیست و نهادهای ایدئولوژیک، همچون آموزش رسمی و تاریخ‌نگاری ملی، در قالب هویتی متمرکز و یکدست شکل گرفته است. این حافظه ملی با اتکا بر اسطوره‌های پیشااسلامی، تاریخ شاهنامه‌ای و هویت شیعی، به حذف یا حاشیه‌رانی حافظه‌های بدیل قومی انجامیده است. در برابر آن، بلوچ‌ها با تکیه بر زیست‌قبیله‌ای، تجربه طرد و سرکوب و روایت‌های محلی، به بازسازی حافظه‌ای مقاوم و هویتی مستقل دست زده‌اند. پژوهش، با بهره‌گیری از دیدگاه‌های بندیکت اندرسون، گرامشی و ادوارد سعید، نشان می‌دهد که چگونه حافظه ملی در ایران به «دیگری‌سازی» قومی و مذهبی دامن زده و حافظه بلوچ به بستری برای مقاومت فرهنگی و بازتعریف هویت بدل شده است.

کلیدواژه‌ها

حافظه جمعی، حافظه قومی، هویت ایرانی، هویت بلوچی

* محمد ریگی درخشان، دکتری روابط بین‌الملل، در حال حاضر پژوهشگر حوزه روابط بین‌الملل در دانشگاه تجارت استانبول است. از جمله آثار منتشرشده ایشان می‌توان به کتاب «رسانه و سیاست در ایران» (نشر چیزگی، استانبول، ۲۰۲۱)، «تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی بلوچستان (۱۳۶۸-۱۳۵۰): جریان چپ در بلوچستان» (کتاب ارزان، استکهلم، ۲۰۲۳) و «تاریخ سیاسی بلوچستان: روایت شن‌زارها؛ رویارویی مردم بلوچ با استعمار» (نشر باران، استکهلم، ۲۰۲۵) اشاره کرد.

مقدمه

تخیل ملی سراسری و در نتیجه، بروز تنش میان این تخیل ملی و تخیل‌های محلی یا قومی همراه است. باین‌حال، هرچه دولت-ملت مدرن از ویژگی‌هایی چون دموکراتیک‌بودن و گرایش کمتری به تمرکز برخوردار باشد، این تنش‌ها کاهش یافته و امکان مدیریت آنها به شیوه‌های خشونت‌پرهیز و مبتنی بر سازوکارهای دموکراتیک فراهم‌تر می‌شود.^۴ پرسش اصلی این پژوهش آن است که بلوچ‌ها چگونه در حافظه ملی ایران بازنمایی می‌شوند و این بازنمایی چه نسبتی با حافظه جمعی خود آنان دارد؟ مقاله، با اتکا به نظریه‌های بندیکت اندرسن، آنتونیو گرامشی و ادوارد سعید، نشان می‌دهد که چگونه ساختار قدرت از طریق حافظه ملی، به «دیگری‌سازی» قومی و مذهبی دامن زده و در مقابل، حافظه قومی به بستری برای مقاومت هویتی تبدیل شده است. جامعه بلوچ به‌طور تاریخی از حافظه‌ای قومی^۵ و محلی برخوردار بوده که بر بستر ساختارهای قبیله‌ای و روابط درون‌زا شکل گرفته است. در این مقاله، تمایز میان هویت قومی بلوچ و حافظه جمعی آنان مورد توجه است؛ زیرا اگرچه این دو پدیده به هم مرتبط‌اند، اما حافظه جمعی بیشتر به بازتولید و سازمان‌دهی روایت‌های تاریخی و فرهنگی مربوط می‌شود، در حالی که هویت مفهومی گسترده‌تر و چندبعدی است.

در این مقاله، با تمرکز بر تجربه بلوچ‌ها در ایران، به تنش میان حافظه ملی برساخته دولت پرداخته می‌شود.^۱ هویت ملی، در قالب گفتمان ایرانی‌ت، از دوران مشروطه به این‌سو توسط روشنفکران ناسیونالیست، دولت پهلوی و نهادهای ایدئولوژیک چون آموزش رسمی، زبان فارسی و تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی متمرکز برساخته و نهادینه شده است. این هویت ملی با حافظه‌سازی همراه بوده و توسط روشنفکران برای معنابخشی به گذشته و مشروعیت‌بخشی به حال بازتولید شده است.^۲ این حافظه، با اتکا بر اسطوره‌های پیش‌اسلامی، تاریخ شاهنامه‌ای و هویت شیعی، درصد یک‌دست‌سازی فرهنگی برآمده است.^۳ در برابر آن، حافظه قومی بلوچ‌ها که ریشه در زیست‌قبیله‌ای، تجربه سرکوب و روایت‌های محلی دارد، به بازتعریف خود در قالب «قوم بلوچ» و به‌مرور زمان «جامعه تخیل‌شده بلوچ» و «امت (سنی)» انجامیده است. از خلال این تعارض، شاهد صورت‌بندی نوعی آگاهی مقاومتی چندلایه در جامعه بلوچ هستیم؛ آگاهی‌ای که در تقابل با پروژه دولت‌ملت مدرن، به بازسازی حافظه قومی بر مبنای طرد، تبعیض و به‌حاشیه‌راندگی شکل می‌گیرد. لازم به ذکر است که پیدایش دولت-ملت‌ها به‌طور ناگزیر با برساخت و شکل‌گیری

^۱ حافظه ملی مفهومی چندبازگیر است و صرفاً برساخته دولت نیست؛ باین‌حال، در این مقاله تمرکز بر روایت رسمی و دولتی حافظه ملی است که از طریق نهادهای آموزشی، رسانه‌ای و آیینی بازتولید می‌شود. در مقابل، حافظه قومی بلوچ حاصل بازنمایی‌های فرهنگی، شفاهی و تاریخی نخبگان و جامعه محلی است که در برابر روایت رسمی قرار می‌گیرد.

^۲ افزون بر روایت‌های ملت‌گرایانه، مدرن و پست‌مدرن، روایت تاریخی‌نگر، «هویت فرهنگی ایرانی» را مقوله‌ای تاریخی تلقی می‌کند که از دوران پیش از اسلام تا امروز در اشکال گوناگون بازسازی شده است. بر این اساس، مفهوم تاریخی هویت ایرانی که در دوره ساسانیان تکوین و بازسازی یافته بود، در دوران اسلامی دستخوش تحولاتی گوناگون شد، در عصر صفوی صورتی تازه به خود گرفت و در دوران جدید در قالب «هویت ملی ایرانی» بازتعریف و بازتولید گردید. بنگرید به: حمید احمدی، *هویت ایرانی: از دوران باستان تا پایان پهلوی*؛ احمد اشرف و دو مقاله از گرادو نیولی و شاپور شهبازی (نشر نی، ۱۳۹۵).

^۳ تاریخ‌نگاری چون حسن پیرنیا، سعید نفیسی و محمود محمود از جمله چهره‌هایی‌اند که در شکل‌دهی به حافظه ملی ایرانیان و بازسازی تصویر ذهنی ایران نقش مؤثری ایفا کرده‌اند. آنان را می‌توان از معماران اصلی گفتمان سیاسی مدرن ایران به شمار آورد. بنگرید به: Touraj Atabaki, "Agency and Subjectivity in Iranian National Historiography", *Iran in the 20th Century: Historiography and Political Culture*, ed. Touraj Atabaki, (London: I. B. Tauris, 2009).

^۴ بنگرید به سعید رهنما، «بررسی تطبیقی نظام‌های سیاسی و قوانین اساسی: طرحی برای بحث» *نقد سیاسی* (۲۰۲۳): ۱-۲۷.

^۵ در این مقاله، اصطلاح «حافظه قومی» بیشتر به‌صورت توصیفی به‌کار رفته است. آگاهی که این واژه، خود بار هنجاری و سلسله‌مراتبی دارد و محصول گفتمان ملی‌گرایانه مدرن است که حافظه‌های محلی و قومی را فروتر از حافظه ملی قرار می‌دهد. بنابراین، استفاده از آن در این متن بیش از هر چیز برای نشان‌دادن همین تناقض است.

از طریق فضاها، روابط و تجربیات تاریخی شکل می‌گیرد.^۸ در نتیجه برخورد تاریخی با دولت مدرن، بلوچ‌ها حافظه جمعی خود را بازسازی کرده‌اند. در حالی که پیش‌تر تنها تعلق محلی داشتند؛ فشارهای سیاسی موجب بازتولید تاریخ، قهرمانان و رنج‌های مشترک آنان در قالب یک هویت قومی شده است.^۹

این گذار با مفهوم «حافظه‌ی فرهنگی» یان آسمن نیز قابل تبیین است. آسمن بین حافظه‌ی ارتباطی^{۱۰} و حافظه‌ی فرهنگی^{۱۱} تمایز قائل می‌شود. حافظه ارتباطی به تجربیات نسل‌های زنده و روابط روزمره اجتماعی محدود است و معمولاً دامنه‌ای حدود سه یا چهار نسل (حدود ۸۰ تا ۱۰۰ سال) دارد. در مقابل، حافظه فرهنگی بلندمدت، نهادینه و آیینی است که از طریق اسطوره‌ها، متون مقدس، آیین‌ها و نهادهای رسمی بازتولید می‌شود و قابلیت انتقال فراتر از زمان زیسته فردی را دارد. در این چارچوب می‌توان حافظه بلوچ‌ها را گذار از حافظه ارتباطی (قبیله‌ای و محلی) به حافظه فرهنگی (سیاسی و مقاومتی) دانست. آسمن در آثار خود درباره بحران حافظه جمعی آلمان پس از جنگ جهانی دوم نیز نشان می‌دهد که چگونه جوامع با تکیه بر حافظه فرهنگی می‌کوشند روایت‌های دردناک و مناقشه‌برانگیز را بازتعریف کنند.^{۱۲} حافظه امروز بلوچ‌ها نیز به نوعی روایت نهادینه‌شده بدل شده

با ورود دولت مدرن و تلاش برای بازسازی میدان اجتماعی، این حافظه دستخوش دگرگونی شد. به‌ویژه در دوره پهلوی و تداوم آن در جمهوری اسلامی، دولت با هدف دولت‌ملت‌سازی، درصدد ایجاد یک «حافظه ملی» رسمی برآمد؛ حافظه‌ای که بر پایه زبان فارسی، روایت تاریخی آریایی‌محور مبتنی بر متونی همچون *شاهنامه فردوسی*، مذهب شیعه دوازده امامی و ساختار سیاسی متمرکز تعریف شده است.

در نتیجه این سیاست‌ها، حافظه‌های تاریخی، فرهنگی و مذهبی جماعت محلی به‌حاشیه رانده شدند و این حذف و طرد، زمینه‌ساز صورت‌بندی حافظه‌هایی مقاومتی در این جوامع گردید. حافظه جمعی بلوچ‌ها که در آغاز ماهیتی قبیله‌ای و محلی داشت، با دخالت‌های دولت مدرن به حافظه‌ای سیاسی و انتقادی بدل شد. در دوره‌ی حکومت پهلوی، سیاست‌های رسمی در قبال اقلیت‌های قومی، زبانی و مذهبی بر پایه‌ی یک دست‌سازی فرهنگی و هویتی بنا شده بود. هدف اصلی، نادیده انگاشتن تنوع قومی و مذهبی و تبدیل تمامی شهروندان به «ایرانی»‌هایی با هویت یکسان بود. با استقرار جمهوری اسلامی، حاکمیت تا حدودی به حضور و تداوم هویت‌های قومی و دینی در جامعه اذعان کرد،^{۱۳} اما این شناسایی، مانعی بر سر راه تهدید به استفاده از زور در قبال مطالبات قومی و فرهنگی ایجاد نکرد.^{۱۴}

در این چارچوب، نظریه حافظه جمعی موریس هالبواکس مبنای نظری مناسبی برای تحلیل در باب بلوچ فراهم می‌سازد. از منظر او، حافظه نه پدیده‌ای فردی بلکه ساختاری اجتماعی است که

^۱ باین‌حال، در برخی موارد در استان سیستان و بلوچستان، برخی از نیروهای وابسته به جمهوری اسلامی تلاش کرده‌اند تا گرایش به مذهب تشیع را در میان جمعیت محلی ترویج دهند.

^۷ Eliz Sansarian, *Religious Minorities in Iran*. (Cambridge University Press, 2000).

^۸ Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, ed. and trans. Lewis A. Coser (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

^۹ Taj Mohammad Breeseg, "Baloch nationalism: its origin and development up to 1980" (PhD diss., University of London, School of Oriental and African Studies 2001), ProQuest (2330).

^{۱۰} Communicative Memory.

^{۱۱} Cultural Memory.

^{۱۲} Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, trans. Rodney Livingstone (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

که شامل اسطوره‌های مقاومت، چهره‌های قهرمان‌ها و تجربیات رنج است.^{۱۳}

با این حال، نظریه‌های هالبواکس و آسمن در تحلیل مورد بلوچ، محدودیت‌هایی نیز دارند. به‌ویژه آن‌که این نظریه‌ها کمتر به نقش قدرت، دولت و سیاست در شکل‌دهی به حافظه جمعی توجه کرده‌اند. در شرایط ایران، حافظه نه تنها یک پدیده اجتماعی بلکه عرصه‌ای برای اعمال سلطه و بازتولید مناسبات قدرت است؛ بنابراین، بررسی حافظه بلوچ‌ها نیازمند ترکیب نگاه حافظه‌ای با تحلیل سیاسی است. در سوی مقابل، حافظه‌ای رسمی که دولت تحت عنوان «حافظه ملی» تولید می‌کند، با مفهوم «اجتماع تخیلی»^{۱۴} بندیکت اندرسون پیوند دارد.^{۱۵} اندرسون ملت را پدیده‌ای تخیلی می‌داند که از طریق ابزارهایی چون رسانه، نظام آموزشی و تاریخ‌نگاری رسمی شکل می‌گیرد.^{۱۶} پدیده ملت در میان بلوچ‌ها، همچون دیگر ملت‌های تخیلی مورد اشاره بندیکت اندرسون، محصول فرایندهای تاریخی و اجتماعی متأخر است. پیش از شکل‌گیری دولت مدرن، هویت‌های بلوچ بیشتر بر پایه طایفه، قبیله و نظام شبه‌کاستی شکل گرفته بودند و تصور واحدی از «جامعه تخیلی شده بلوچ» وجود نداشت. اما با گسترش دولت مدرن، مداخلات اداری و نظامی در بلوچستان، نوعی تجربه مشترک از «ستم» شکل گرفت که بستر سازنده اجتماع تخیلی شده جدیدی گردید. در ایران، این اجتماع تخیلی بر پایه زبان

فارسی، مذهب شیعه و تبار آریایی برساخته شده است. در این حافظه ملی، اقوامی چون بلوچ‌ها جایگاهی ندارند و حافظه آنان یا نادیده گرفته می‌شود یا سرکوب می‌شود. این حذف، جماعت بلوچ را به سوی بازتعریف و تقویت هویت قومی سوق داده و حافظه جمعی قومی را به ابزار آگاهی قومی بدل ساخته است. در شرایط کنونی، طرح مطالباتی چون فدرالیسم، خودمختاری یا حتی جدایی‌طلبی، صرفاً موضع‌گیری سیاسی نیست بلکه ترجمان حافظه‌ای سرکوب شده است. حافظه قومی بلوچ فقط بازتابی از گذشته نیست، بلکه بیانی برای هویت و خواستی آینده‌محور است. از این رو، حافظه نه فقط یادآور گذشته بلکه ابزاری برای معنا دادن به حال و طراحی آینده است.^{۱۷}

بنابراین، حافظه تولیدشده دولت-ملت ایرانی، نه تنها طردکننده بلکه حامل نوعی سلطه است؛ حافظه هژمونیک خود را به مثابه حقیقت مسلم بازنمایی کرده و حافظه‌های بدیل را یا انکار یا جرم‌انگاری می‌کند. در گفت‌وگو رسمی، واژه «ملت» تنها به «ملت ایران» اطلاق می‌شود و دیگر گروه‌های قومی از آن طرد می‌شوند. برای مثال، کاربرد عبارت «ملت بلوچ» در متون سیاسی یا دانشگاهی با اشکال مختلف جرم‌انگاری مواجه است؛ امری که از تلاش دولت برای حفظ انحصاری حافظه ملی خود ناشی می‌شود. این وضعیت نشان می‌دهد که چگونه مفاهیمی چون

¹³ Hosseinbor, M. H., "Iran and Its Nationalities: The Case of Baluch Nationalism" (PhD diss., The American University, 1984).

¹⁴ Imagined Community.

¹⁵ نظریه «اجتماع تخیلی» اندرسون، با وجود تأثیر گسترده‌اش، در زمینه کشورهای با تاریخ طولانی دولت‌مدنی، همچون ایران، با نقدهایی روبه‌رو شده است. منتقدان بر این نکته تأکید کرده‌اند که ملت و حافظه جمعی در این جوامع تنها محصول فرایندهای مدرن نیست، بلکه از لایه‌های کهن فرهنگی، مذهبی و تاریخی تغذیه می‌کند.

¹⁶ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised ed. (London: Verso, 2006).

¹⁷ فاروق کارااصلان، در اثر خود با عنوان «حافظه جمعی: جامعه‌شناسی به یادآوردن و فراموش کردن» به این موضوع پرداخته است که دولت‌ملت‌های نمایانگر اقتدار سیاسی مدرن می‌کوشند حافظه جمعی را از طریق مکان، بدن، زبان و روایت تاریخی شکل دهند. او موفقیت دولت‌ملت‌ها را در ایجاد حافظه‌ای نو از صفر به بحث گذاشته و در نهایت، با تکیه بر نمونه ترکیه، به این نتیجه رسیده است که به دلیل سازوکار حافظه، تداوم زندگی و پیش‌بینی‌ناپذیری زندگی روزمره، ساختن حافظه و هویتی کاملاً نو از اساس امکان‌پذیر نیست.

Faruk Karaarslan, *Toplumsal Hafıza: Hatırlamanın ve Unutmanın Sosyolojisi*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019).

چندفرهنگ‌گرایی، حقوق هویتی و مدیریت محلی در چارچوب دولت‌ملت ایرانی به حاشیه رانده شده‌اند.^{۱۸}

در نهایت، مورد بلوچ نمونه‌ای برجسته از تعارض ساختاری میان حافظه ملی و حافظه قومی است. حافظه رسمی دولت-ملت ایرانی، هویت بلوچ را به رسمیت نمی‌شناسد و آن را به سطحی فولکلوریک و قومی تقلیل می‌دهد. در مقابل، جامعه بلوچ با گذار از این مرزها، در حال تبدیل حافظه تاریخی و فرهنگی خود به یک «حافظه فراتر از قومیت» است. این گذار صرفاً فرهنگی نیست، بلکه سیاسی نیز هست. در این معنا، حافظه نه فقط یادآوری بلکه ابزار مقاومت، بازسازی و آینده‌نگری است. همان‌طور که اندرسون ملت را «اجتماع تخیلی» می‌داند، حافظه قومی نیز در عصر رسانه‌های جمعی، اینترنت و تلویزیون ابعاد تخیلی و تصویری دارد. بنابراین، تجربه بلوچها نه فقط روایت یک گروه قومی بلکه بازتابی از نبرد حافظه با سازوکار دولت-ملت ایرانی است.

در این زمینه، بررسی کتاب‌های درسی رسمی ایران نشان می‌دهد که بلوچها یا غایب‌اند یا تنها به صورت گذرا و حاشیه‌ای از آنان یاد می‌شود. سعید پیوندی در پژوهش خود تأکید می‌کند که برنامه درسی رسمی، اقوام ایرانی را نه به عنوان سوره‌های تاریخی مستقل بلکه صرفاً به مثابه

اجزای فرعی ملت ایران بازنمایی می‌کند.^{۱۹} همچنین، در رسانه‌های ملی و تاریخ‌نگاری رسمی نیز بازنمایی بلوچها یا حذف شده یا در قالب تصاویری کلیشه‌ای از حاشیه‌نشینی، خشونت یا عقب‌ماندگی ارائه شده است.^{۲۰} این غیاب و بازنمایی ناقص، شکاف میان حافظه ملی و حافظه جمعی بلوچها را به وضوح نشان می‌دهد. اگرچه بلوچها به عنوان بخشی از ملت ایران شناخته می‌شوند، اما در بستر تاریخ معاصر به صورت نظام‌مند در موقعیتی حاشیه‌ای قرار گرفته‌اند؛ موقعیتی که ریشه‌های آن را باید در ساختار اقتصاد سیاسی ایران جست‌وجو کرد.^{۲۱}

رابطه و تعارض هویت ملی با هویت قومی

صورت‌بندی دولت-ملت مدرن نه بر پایه پیش‌فرض‌های فرهنگی یا نژادی پیشینی، بلکه محصول فرایندهای تاریخی، مدرن و گفتمانی است. چنان‌که بندیکت اندرسون در نظریه معروف «اجتماع تخیلی» بیان می‌کند، ملت، جماعتی تخیلی است؛ بدین معنا که اعضای آن اگرچه هرگز یکدیگر را نمی‌بینند، اما احساس تعلق به یک پیکره واحد دارند. این احساس تعلق از طریق فرایندهایی همچون گسترش سرمایه‌داری، رسانه‌های چاپی، آموزش رسمی و سیاست‌گذاری‌های دولت مدرن پدید می‌آید.^{۲۲} از این رو، ناسیونالیسم نه نتیجه‌ی دولت-ملت، بلکه عامل پدیدآورنده آن است.^{۲۳} دولت مدرن از

^{۱۸} برای اطلاعات بیشتر بنگرید به رضا ضیاء‌ابراهیمی، پیدایش ناسیونالیسم ایرانی: نژاد و سیاست بی‌جاسازی، ترجمه حسن افشار (نشر مرکز، ۱۳۹۸).

^{۱۹} Saeed Paivandi, *Discrimination and intolerance in Iranian textbooks* (Washington DC Freedom House, 2008).

^{۲۰} برای اطلاعات بیشتر بنگرید به: کاوس سیدامامی، «ادراک گروه‌های قومی از تصاویر رسانه‌ای خود»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، ۴(۱۳۸۷): ۷۸-۱۱۹.

^{۲۱} برای اطلاعات بیشتر بنگرید به: محمد ریگی درخشان، «چرایی توسعه نیافتگی بلوچستان: بررسی موردی نهاد آموزش»، کنفرانس «زن، زندگی، آزادی»: انجمن پژوهشگران ایران، ۲۰۲۵.

^{۲۲} Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*.

^{۲۳} از منظر روش‌شناسی انتقادی، می‌توان این وضعیت را در پرتو مفاهیمی مانند «دیگری‌سازی» (ادوارد سعید)، «هژمونی و ضد‌هژمونی» (گرامشی) و «ساختار/عاملیت» (گیدنز) تفسیر کرد. در این مقاله، «دیگری‌سازی فرهنگی» به معنای سازوکار گفتمانی تولید تفاوت و سلسله‌مراتب فرهنگی در نظر گرفته می‌شود. از «هژمونی» به معنای رهبری اخلاقی-فرهنگی طبقه/بلوک حاکم و ایجاد رضایت فعال یا انفعالی نزد فرودستان استفاده می‌شود (گرامشی). همچنین، «ساخت‌یابی» به رابطه دوطرفه ساختار و کنش اشاره دارد که در آن کنشگران با تکرار یا بازآفرینی قواعد، ساختارها را بازتولید یا دگرگون می‌کنند. بر این مبنای حافظه ملی رسمی می‌تواند هم‌زمان «دیگری‌سازی» کند، «هژمونی‌نیک» شود و از رهگذر روال‌های روزمره (مدرسه، رسانه، آیین‌ها) ساخت یابد.

غیرمتمرکز، برابری حقوق شهروندی و خودگردانی محلی است.

در چارچوب نظریه‌های مدرن ملت‌سازی، ملت ساختاری اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است که با ابزارهای ایدئولوژیک و بوروکراتیک دولت و در دل مناسبات سرمایه‌داری و رشد زیرساخت‌های ارتباطی شکل می‌گیرد. اریک هابسام نیز با طرح مفهوم «ابداع سنت» تأکید می‌کند که بسیاری از عناصر فرهنگی که به‌عنوان ویژگی‌های اصیل ملت معرفی می‌شوند، در واقع برساخته و محصول مدرنیته‌اند.^{۲۸}

در مورد بلوچستان، پیش از الحاق آن به دولت مرکزی در دورهٔ رضاشاه، نه دولت مدرنی وجود داشت و نه ابزارهایی برای شکل‌گیری یک «اجتماع تخیل‌شدهٔ بلوچ». اهالی روستاهای جداافتاده، شاید تنها با همسایگان خود آشنایی داشتند، نه با دیگر بلوچ‌ها در شهرها یا مناطق دورتر. تصور جمعی از «جامعهٔ تخیل‌شدهٔ بلوچ» تنها در پی گسترش ابزارهای ارتباطی نوین، رسانه، آموزش و نهادهای دولتی آغاز به شکل‌گیری کرد. باین‌حال، برخلاف تجربهٔ اروپایی که ناسیونالیسم در بستر مبارزه با سلطهٔ خوانین و در راستای آرمان‌های برابری و دموکراسی شکل گرفت، در بلوچستان ساختارهای قبیله‌ای و شبه‌فئودالی همچنان پابرجا ماندند. البت محلی (خان‌ها و سرداران) نه‌تنها نماد وحدت قومی نبودند، بلکه واسطه‌های قدرت برای دولت مرکزی محسوب می‌شدند. اگرچه اصلاحات ارضی در سایر مناطق ایران موجب دگرگونی‌هایی شد، اما در بلوچستان ساختار شبه‌فئودالی عمدتاً حفظ شد و تنها با

یک‌سو با نهادهای آموزشی، اقتصادی و رسانه‌ای، فضای هویتی یکپارچه می‌سازد؛ اما از سوی دیگر، از طریق انحصار روایت تاریخی و زبانی، گروه‌هایی مانند بلوچ‌ها را به‌حاشیه می‌راند. نتیجهٔ این وضعیت، شکل‌گیری گفتمان‌های مقاومت قومی و مذهبی در دل ساختار دولت-ملت است.

در این چارچوب، باید به تعریف مفاهیم کلیدی مانند «قوم»، «ملت» و «ملیت» نیز پرداخت. در زبان بلوچی، واژهٔ «قوم» برای طایفه، ایل یا خویشاوندی‌های قبیله‌ای نیز به‌کار می‌رود. اما در این مقاله، قوم در معنای مدرن آن و به‌عنوان ترجمهٔ *ethnicity* مد نظر است؛ مفهومی که در بستر شهرنشینی و مهاجرت شکل گرفته و به گروه‌هایی اطلاق می‌شود که در ساختارهای شهری دارای فرهنگ، زبان و مناسک مشترک‌اند.

از نگاه نظریه‌پردازانی چون ارنست گنر ملت، پاسخی نهادی به نیازهای صنعتی شدن و بازارکار مدرن است. گنر تأکید دارد که ملت‌ها از طریق آموزش رسمی، زبان مشترک و همسان‌سازی فرهنگی پدید می‌آیند.^{۲۴} لنین و استالین^{۲۵} نیز در چارچوب مارکسیستی، ملت را بر اساس مؤلفه‌های مادی چون زبان، سرزمین و اقتصاد مشترک تعریف می‌کنند. لنین در عین حال، بر حق تعیین سرنوشت ملت‌ها در بافتار انقلابی تأکید می‌ورزد.^{۲۶} اما تجربهٔ شوروی نشان داد تقسیم‌بندی ملیتی به تنهایی «مسئلهٔ ملی» را حل نکرد.^{۲۷} البته باید توجه داشت که در میان رهبران بلشویک، اختلاف‌نظرهای مهمی وجود داشت: لنین و تروتسکی بر حق تعیین سرنوشت ملت‌ها تأکید داشتند، در حالی که استالین بیشتر بر یکپارچگی و تمرکزگرایی تأکید می‌کرد. در این پژوهش استدلال می‌شود که به‌جای جدایی‌طلبی، راه‌حل کم‌هزینه‌تر و پایدارتر، تقویت دموکراسی

²⁴ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983).

²⁵ Joseph Stalin, *Marxism and the National Question*, (Paris: Foreign Languages Press, 2021).

²⁶ Vladimir Lenin, *The Right of Nations to Self-Determination*, (Paris: Foreign Languages Press, 2022).

²⁷ Ronald Grigor Suny, *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union*. Stanford Up, 1993.

²⁸ Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

انقلاب ۱۳۵۷، نقش سیاسی از خان‌ها به روحانیون سنی منتقل گردید.^{۲۹}

ناسیونالیسم بلوچ نیز همانند سایر ناسیونالیسم‌های قومی بر سه محور «تاریخ»، «زبان» و «سرزمین» مشترک تکیه دارد. با این حال، این مؤلف‌ها در بلوچستان با چالش‌هایی همراه‌اند: زبان بلوچی هنوز معیار نشده، لهجه‌های گوناگون، فهم متقابل را دشوار می‌کند و زبان اداری منطقه از گذشته فارسی بوده است.^{۳۰} همچنین، مفهوم «سرزمین بلوچستان» بیشتر بار جغرافیایی داشته تا سیاسی، و تنها با ورود دولت مدرن بود که این سرزمین به صورت بوروکراتیک تعریف و سامان‌دهی شد. در سطح هویتی، بسیاری از بلوچ‌ها نوعی دوگانگی تجربه می‌کنند؛ از یک سو احساس تعلق قومی دارند، از سوی دیگر هویت ایرانی را نیز کاملاً بیگانه نمی‌دانند.^{۳۱} ازدواج‌های بین‌قومیتی، پذیرش زبان فارسی و مشارکت در جنبش‌های سراسری چون «زن، زندگی، آزادی» نشان‌دهنده نوعی همبستگی ملی در عین حفظ تمایز قومی است. هرچند، در ادامه این جنبش، نیروهای مذهبی (کنشگران سنی) در بلوچستان با تکیه بر پایگاه اجتماعی خود، گفتمان مقاومت را در قالب دینی بازتعریف کردند. در نتیجه، حافظه جمعی بلوچ‌ها یکدست و یکنواخت نیست و میان گروه‌های مذهبی، طوایف سنتی، اقشار شهری و مدرن بلوچ تنوع و حتی اختلاف وجود دارد و چندصدایی حاکم است. با توجه به این چارچوب نظری، تعریف «ملت ایران» در دوران معاصر نه یک واقعیت ذاتی یا استمرار تاریخی، بلکه برساخته‌ای مدرن است که در دوره رضاشاه، از طریق آموزش رسمی، رسانه‌ها و گفتمان‌های ملی‌گرایانه شکل گرفت. این گفتمان با محوریت زبان و فرهنگ فارسی، پروژه

همسان‌سازی^{۳۲} را پیش برد که هویت‌های قومی دیگر را به حاشیه راند یا انکار کرد. روایت رسمی از ملت ایران، با ارجاع به گذشته‌ای باستانی و یکپارچه، گفتمانی مشروعیت‌بخش برای دولت مرکزی فراهم کرده است؛ در حالی که بسیاری از گروه‌های قومی، از جمله بلوچ‌ها، روایت‌های تاریخی متفاوتی دارند. ملی‌گرایی بلوچ با تأکید بر تمایز زبانی، فرهنگی و تاریخی، واکنشی مقاومتی به سیاست‌های یکسان‌سازانه و همچنین به تبعیض‌های سیاسی و اقتصادی است.

در مقابل، دولت نیز با خلق تصویر «دیگری قومی» به‌عنوان دشمن یا جدایی‌طلب، وحدت ملی را بازتولید می‌کند. این فرایند دوگانه‌سازی، چه از سوی دولت و چه از سوی گروه‌های قومی، باعث صورت‌بندی هویت‌هایی متضاد می‌شود که در فرایندهای قدرت، بازتولید و تثبیت می‌گردند. به تعبیر فرد هالیدی، در جوامع چندقومی، ملی‌گرایی رسمی معمولاً سازوکاری تمرکزگرا، محروم‌ساز و سلسله‌مراتبی دارد.^{۳۳} در چنین ساختاری، شهروندی حقوقی یکسان دارد، اما در عمل، اقلیت‌های قومی و مذهبی به حاشیه رانده می‌شوند. تجربه ایران نیز نشان می‌دهد که ملت، نه ضرورتی طبیعی، بلکه برساخته‌ای ایدئولوژیک، متناقض و در حال بازتعریف است.

در نهایت، مفهوم ملت در ایران نه تنها یک پروژه سیاسی است، بلکه عرصه‌ای برای منازعه هویتی نیز هست. در حالی که گفتمان رسمی به بازتولید وحدت می‌پردازد، اقلیت‌ها تلاش می‌کنند با روایت‌های تاریخی و فرهنگی بدیل، جایگاه خود را بازتعریف کنند. بنابراین، ملت نه یک واقعیت ثابت، بلکه میدانی از تقابل حافظه‌ها و مبارزه برای به‌رسمیت شناخته شدن است.

^{۲۹} ریگی درخشان، «نقش جریان مذهبی در بلوچستان».

^{۳۰} با رسمی‌سازی زبان فارسی و سیاست یکدست‌سازی زبانی در جریان دولت‌ملت‌سازی، زبان بلوچی به‌لحاظ ساختاری و کاربردی ناهمگون طرد و سرکوب شده است.

^{۳۱} Mohammad Rigiderakhshan, "Perspective of Sunnites on the Foreign Policy Making Process of Iran Balochis and Kurds", International Journal of Kurdish Studies 7 (2), 2021, 180-205.

^{۳۲} Assimilation.

^{۳۳} Fred Halliday, Nation and Religion in the Middle East, Boulder, (London: Saqi Books, 2000).

اجتماع تخیل شده بلوچی

زبان مسلط و بیگانگی فرهنگی کارکنان دولتی با مردم منطقه پدید آمد. در مقابل، در دوره جمهوری اسلامی، این ستم ماهیتی نظام‌مند و ایدئولوژیک یافت.^{۳۷} به‌ویژه تقابل هویتی میان مذهب رسمی دولت (تشیع دوازده‌امامی) و مذهب اهل سنت بلوچ‌ها، ستم را از سطح سیاسی‌فرهنگی به سطح مذهبی نیز گسترش داد. در نتیجه، تجربه زیسته تبعیض مذهبی به عنصری در ساختار هویت قومی بلوچ‌ها تبدیل شد. یکی از فرایندهای مهم در شکل‌گیری اجتماع تخیل‌شده بلوچی، توسعه آموزش نوین در بلوچستان در دوره پهلوی و تمرکز مدارس نوین در شهر زاهدان بود. این تمرکز باعث مهاجرت دانش‌آموزان بلوچ از مناطق روستایی و پراکنده به مرکز استان شد. این برخورد روزمره نسل جدید بلوچ‌ها با نظام آموزشی فارسی‌زبان و با دانش‌آموزان و معلمان غیربلوچ، تجربه‌ای از «دیگری بودن» ایجاد کرد. این تماس و تفاوت، عاملی مهم در خودآگاهی قومی و شکل‌گیری احساس تعلق به یک جماعت بزرگ‌تر، جامعه تخیل‌شده بلوچ، شد.^{۳۸} به‌طور کلی، شکل‌گیری اجتماع تخیل‌شده بلوچ رابطه‌ای مستقیم با تجربه طرد و ستم ساختاری دارد. این اجتماع تخیلی حاصل سازوکارهای قدرت دولت‌محور و واکنش‌های جمعی به آن است. همان‌گونه که اندرسون تأکید می‌کند، ملت‌ها از طریق رنج‌ها، تاریخ‌ها و تخیلات مشترک ساخته می‌شوند؛ و در مورد بلوچ‌ها، «تجربه ستم مضاعف»^{۳۹} چه در سطح زبانی، قومی، چه مذهبی و چه اقتصادی، به عنصری هویت‌ساز بدل شده است.

پرسش از این‌که آیا بلوچ‌ها «ملت» هستند یا «قوم»، از جمله مسائل مناقشه‌برانگیز در سپهر سیاسی و گفتمانی ایران است. در این زمینه، دو رویکرد عمده قابل شناسایی است: نخست، رویکردی مرکزگرا که ملت را یگانه و غیرقابل تجزیه می‌داند و تمامی گروه‌های قومی را ذیل عنوان «اقوام ایرانی» تعریف می‌کند.^{۳۴} همچنین حمید احمدی در اثر «قومیت و قوم‌گرایی در ایران» اشاره می‌کند که «قومیت» مفهومی وارداتی و متأثر از گفتمان غربی است که در ساختار اجتماعی ایران جایگاه تاریخی ندارد.^{۳۵} از دیدگاه این گفتمان، زبان‌های محلی نیز زیرمجموعه‌ای از زبان ملی (فارسی) تلقی می‌شوند و تمامیت ارضی ایران، خط قرمزی غیرقابل مناقشه است. در مقابل، بخشی از نیروها و احزاب سیاسی بلوچ، با تکیه بر مؤلفه‌هایی چون زبان، تاریخ و تجربه زیسته مشترک، از «ملت بلوچ» سخن می‌گویند.^{۳۶} این گروه‌ها راه‌حلهایی نظیر فدرالیسم، خودمختاری، ناسیونالیسم یا حتی استقلال سیاسی را در دستور کار دارند. تقابل میان این دو گفتمان درباره ملت، تقابلی آشتی‌ناپذیر است. یکی بر وحدت، همگونی و تاریخ مشترک ایرانی تأکید دارد؛ دیگری بر تمایز، ستم تاریخی و حق تعیین سرنوشت. این جدال صرفاً نظری یا آکادمیک نیست، بلکه در بطن نزاعی سیاسی، حقوقی و تاریخی در بر ساخته دولت‌ملت ایران جای می‌گیرد.

در دوره پهلوی، سیاست‌های تمرکزگرایانه و بیگانگی کارگزاران دولتی از بسترهای محلی، تجربه‌ای از طرد و بی‌عدالتی را در حافظه جمعی بلوچ‌ها نهادینه کرد. این ستم لزوماً ناشی از برنامه‌ریزی آگاهانه حکومتی نبود، بلکه بیشتر به‌واسطه ساختارهای غیرمنعطف بوروکراتیک،

^{۳۴} محمدرضا شفیعی کدکنی، با چراغ و آینه در جستجوی ریشه‌های تحول شعر معاصر ایران (نشر سخن، ۱۳۹۰).

^{۳۵} حمید احمدی، قومیت و قوم‌گرایی در ایران، افسانه و واقعیت (نشر نی، ۱۳۷۸).

^{۳۶} آمنه‌ی بارز به‌کارگیری اصطلاح «ملت بلوچ» در ادبیات سیاسی را می‌توان در بیانیه‌های «حزب مردم بلوچستان» دید.

^{۳۷} Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, (New Jersey: Princeton University Press, 1982).

^{۳۸} محمد ریگی درخشان، «چرایی توسعه‌نیافتگی بلوچستان: بررسی موردی نهاد آموزش»

^{۳۹} The experience of double oppression.

تجربه‌ی بلوچ در تعارض هویت ملی، آگاهی قومی و تعلق مذهبی: خوانشی- نظری در بستر ایران مدرن

همانطور که در سطور بالا توضیح داده شد مفاهیمی همچون «ملت»، «قوم» و «ملیت»، نه اموری طبیعی یا ازلی-ابدی، بلکه برساخت‌هایی اجتماعی-سیاسی هستند که در بستر مدرنیته و به‌ویژه در چارچوب پروژه‌های دولت-ملت‌سازی دولت‌های مدرن شکل گرفته‌اند. در جوامع چندقومیتی و چندمذهبی مانند ایران، این مفاهیم درهم‌تنیده‌اند و گاه به تولید هویت‌هایی هم‌پوشان و گاه متضاد منجر می‌شوند. در این‌جا، می‌توان فرآیند ملت‌سازی در ایران را از منظر نظریه‌ی ارنست گنر^{۴۱} تحلیل کرد؛ رویکردی که بر نقش نهادهای آموزشی و ایدئولوژیک دولت در همگون‌سازی فرهنگی تأکید دارد. از این زاویه، شکل‌گیری «ملت ایران» نه به‌مثابه تداوم تاریخی، بلکه به‌عنوان پروژه‌ای ساختاری و بالاب‌پایین قابل‌فهم است. البته باید توجه داشت که هرچند نوعی تداوم تاریخی در فرهنگ، سنت، زبان و نشانه‌های مشترک میان ایرانیان وجود دارد، اما مفهوم مدرن «ملت ایران» محصول دوران جدید و فرایندهای حافظه‌سازی است. اختلاف‌نظرها درباره‌ی معنای این گذشته و حدود این تداوم تاریخی، بخشی از مناقشه بر سر بازنمایی ملی در ایران را شکل می‌دهد؛ مناقشه‌ای که نه باید به کلی انکار شود و نه به‌صورت بازتولید ساده و طبیعی در طول تاریخ فرض گردد.

تجربه‌ی بلوچ‌ها در این بستر از چند جهت قابل‌توجه است. پیش از دولت مدرن، هویت بلوچ‌ها بر اساس ساختارهای قبیله‌ای و منطقه‌ای

شکل گرفته بود. اما در دوره‌ی پهلوی، گسترش جاده‌ها، نظام آموزشی و بوروکراسی اداری، هم ارتباط بلوچ‌ها با دولت مرکزی را افزایش داد و هم میان خودشان نوعی شبکه‌ی ارتباطی جدید پدید آورد. این تحولات، به‌ویژه از طریق رسانه‌هایی مانند نشریات چپ‌گرا نظیر «نبرد بلوچ» و «بامی استار»، زمینه‌ساز شکل‌گیری آگاهی قومی در قالب یک «جماعت تخیل‌شده» شد. این رسانه‌ها هم‌زمان حامل گفتمان‌های ضدولتی، ضدمرکز و تقویت‌کننده‌ی روایت بلوچ‌محور از تاریخ، ستم و مقاومت بودند.^{۴۱} اما این فرآیند صرفاً نتیجه‌ی همبستگی افقی نبود، بلکه در کنش متقابل با سلطه‌ی عمودی نیز معنا یافت. سیاست‌های مرکزگرایانه‌ی دولت، از الزام به آموزش زبان فارسی تا اعزام کارمندان غیرمحل و بازنمایی بلوچ‌ها به‌عنوان «عقب‌مانده» یا «بی‌تمدن»، به شکل‌گیری نوعی تمایز «ما» در برابر «دیگران» منجر شد. در این‌جا نظریه‌ی «دیگری‌سازی» ادوارد سعید کارآمد است: دولت، بلوچ‌ها را در جایگاه «دیگری فرهنگی» و گاه «تهدید امنیتی» تعریف می‌کند. پس از انقلاب ۱۳۵۷، این تمایز به سطوح مذهبی نیز انتقال یافت. تثبیت تشیع به‌عنوان مذهب رسمی و ادغام آن در ساختار ایدئولوژیک دولت، زمینه‌ساز «دیگری‌سازی مذهبی» نسبت به بلوچ‌های سنی‌مذهب شد. بدین ترتیب، هویت بلوچی - که پیش‌تر بیشتر قومی و زبانی بود - با گفتمان دینی سنی‌گرا درآمیخت و به تدریج گفتمان امت‌گرایانه در میان بلوچ‌ها شکل گرفت.^{۴۲}

جریان‌های مذهبی اهل سنت، به‌ویژه پیرامون جریان مسجد مکی در زاهدان،^{۴۳} در خلأ قدرت

⁴⁰ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*.

^{۴۱} محمد ریگی درخشان، *تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی بلوچستان (۱۳۶۸-۱۳۵۰)*: جریان چپ در بلوچستان، نشر کتاب ارزان، ۱۴۰۲.

^{۴۲} محمد ریگی درخشان، «نقش جریان مذهبی در بلوچستان».

^{۴۳} «جریان مسجد مکی» به‌منزله‌ی یک تشکیلات سازمان‌یافته قابل‌شناسایی است که عناصر و اعضای آن پیوندهای نزدیکی با یکدیگر دارند. این تشکیلات دارای زیرمجموعه‌های اقتصادی، آموزشی، حقوقی/قضایی و تجاری است. پدیدار شدن چنین ساختاری را می‌توان محصول انقلاب دانست، چراکه در تاریخ بلوچستان پیش از آن سابقه‌ای نداشته است. پس از خلأ قدرتی که در بلوچستان با حذف جریان‌های سیاسی شکل گرفت، جریان مذهبی توانست از این فرصت بهره‌برداری کرده و نقش واسطه میان مردم و حکومت را بر عهده گیرد. گفتمان این جریان ماهیتی غیردنیوی دارد، زیرا سرچشمه‌ی فکری آن به مکتب دیوبندی بازمی‌گردد. رابطه‌ی این مجموعه با حکومت

دارد سلطه خود را بازتولید کند. اما این پروژه هژمونیک، با مقاومت و خلق گفتمان‌های بدیل مواجه شده است. در بلوچستان، نوعی ضد هژمونی شکل گرفته که در آن، قومیت و مذهب در هم تنیده‌اند و به ساختار قدرت اعتراض می‌کنند.^{۴۶}

در نهایت، تجربه بلوچ‌ها نشان می‌دهد که هویت نه ساختاری ایستا، بلکه فرایندی سیال و چندلایه است. آنان در تقاطع سه سطح هویتی قرار دارند: ملیت ایرانی، قومیت بلوچ و سنی‌گرایی. هر یک از این سطوح، به اقتضای شرایط تاریخی، فرهنگی و سیاسی برجسته شده یا به حاشیه رفته‌اند. بدین ترتیب، دولت مدرن ایران، با فرض یکسان‌سازی فرهنگی و مذهبی، نه تنها موفق به ادغام کامل بلوچ‌ها نشده، بلکه با تولید ستم ساختاری، به تقویت آگاهی قومی و مذهبی در قالب «اجتماعات تخیل‌شده» بدیل دامن زده است.

جمع‌بندی

مفهوم «ایرانی‌ت» در دوران مدرن بیش از هر چیز بر محور زبان فارسی و روایت تاریخی آریایی-باستانی بازتعریف شده است. به گفتهٔ پرواند آبراهامیان، ایدئولوژی ملی‌گرایانهٔ پهلوی در پیوند

پس از انقلاب نقش واسطه‌ای میان دولت و مردم بلوچ ایفا کردند. پیش از انقلاب، نهاد روحانیت سنی در بلوچستان نهادینه نبود، اما پس از آن، با افزایش شمار روحانیون، مذهب اهل سنت به عنصری محوری در سازماندهی اجتماعی بدل شد. بخشی از این گرایش مذهبی، واکنشی به سرکوب قومی/مذهبی از سوی ساختار شیعه‌محور جمهوری اسلامی بود. در نتیجه، «امت (سنی)» جایگزین «جامعهٔ تخیل‌شدهٔ بلوچ» شد؛ امری که در گفتمان علمای سنی بلوچ نیز مشهود است. آنان اغلب خواسته‌های خود را نه بر مبنای «بلوچ‌بودن»، بلکه با اتکا به «سنی‌بودن» مطرح می‌کنند. استفاده از زبان فارسی در خطبه‌ها نیز نشانه‌ای از به‌حاشیه‌رفتن عناصر قومی در گفتمان دینی است.^{۴۷} این تغییر از هویت قومی به هویت مذهبی را می‌توان به عنوان بازتولید حافظهٔ جمعی در قالبی جدید درک کرد. بدین معنا که حافظهٔ جمعی بلوچ‌ها از سطح قومی به سطح امت (سنی) انتقال یافته است، اما همچنان کارکردی هویتی و مقاومتی دارد.

این فرایند را می‌توان از منظر هژمونی گرامشی^{۴۸} تحلیل کرد: دولت نه صرفاً از طریق ابزار سرکوب، بلکه با کنترل گفتمان مذهبی و بازنامایی خود به‌عنوان حامی امت اسلامی، تلاش

همواره دستخوش فراز و فرود بوده، اما هیچ‌گاه به‌طور کامل قطع نشده است، حتی در جریان کشتار جمعه‌های خونین زاهدان و خاش. این جریان نقش و تأثیر مهمی بر رفتار سیاسی و اجتماعی جامعهٔ بلوچ ایفا می‌کند. اگرچه در گفتار آنان دین و الهیات حضوری پررنگ دارد، اما ورای این روابط، منافی مشخص نیز دنبال می‌شود. همان‌گونه که پس از انقلاب، روحانیت شیعه به یکی از ثروتمندترین اقشار جامعه بدل شد، میان روحانیت سنی نیز فرصت‌هایی برای دستیابی به رانت اقتصادی و سیاسی فراهم آمد. این کنشگران مذهبی سنی، به‌ویژه مولوی‌ها، از منزلت اجتماعی به‌مراتب بالاتری نسبت به اقشار فرودست برخوردارند. پیروان روحانیت سنی، تحت تأثیر الگوی روحانیت شیعه، عناوین و القابی همچون «شیخ‌الاسلام» یا «شیخ‌الحديث» را برای آنان به‌کار می‌برند؛ القابی که پیش از انقلاب در بلوچستان سابقه نداشته است. دولت نه‌تنها زمینهٔ سلطه جریان مسجد مکی بر جامعه را فراهم کرد بلکه امتیازات سیاسی و اقتصادی قابل‌توجهی نیز به آن اعطا نموده است. اگرچه جمهوری اسلامی توانسته است آزادی روحانیت شیعه را در مداخلهٔ مستقیم در سیاست محدود کند، اما در مورد جریان مسجد مکی به رهبری مولوی عبدالحمید اسماعیل‌زهی چنین موفقیتی به‌دست نیاورده است. مولوی عبدالحمید با بهره‌گیری از خطبه‌هایی با ماهیت نصیحت‌الملوک، همواره کوشیده است از مرزهای تعیین‌شده عبور نکند تا برجسب «برانداز» به او نسبت داده نشود. با این حال، درون جریان مسجد مکی اشخاصی حضور دارند که در عرصهٔ سیاسی با حکومت زاویه دارند، اما در برخی حوزه‌های دیگر، از جمله مسئلهٔ حجاب زنان، با حکومت هم‌سو عمل می‌کنند، چراکه در این زمینه‌ها منافع مشترک دارند.

^{۴۷} ریگی درخشان، «نقش جریان مذهبی در بلوچستان ایران»، ص. ۷۰.

^{۴۸} Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971).

^{۴۹} Nayereh Tohidi, "Ethnic and Religious Minority Politics in Contemporary Iran" In *Contemporary*, Edited by Ali Gheissari (London & NY: Oxford University Press, 2009), 299-323.

تاریخی، بلکه عرصه‌ای برای منازعه قدرت، هویت و بازنمایی است؛ عرصه‌ای که در آن بلوچ‌ها تلاش می‌کنند تا در برابر فراموشی تحمیلی، روایت خود را زنده نگاه دارند. این مقاله به معنای انکار تعلق بلوچ‌ها به ملت ایران نیست، بلکه نشان می‌دهد چگونه سیاست‌های مرکزگرا باعث تنش حافظه‌ای و هویتی شده است.

ایده ایران نوین به مثابه یک پروژه مدرن در دوران گذار، در واقع تلاشی خواهد بود برای بازتعریف نظم سیاسی و اجتماعی در چارچوب منطق ملت‌دولت مدرن. این پروژه می‌تواند پاسخی به بحران‌های انباشته‌ای باشد که حول سه محور اساسی هویت، حاکمیت و مشارکت در جامعه ایران شکل گرفته‌اند. ایران نوین، اگر بتواند از ساختارهای تمرکزگرا و روایت‌های تک‌خطی و یک‌دست از تاریخ و ملت فاصله بگیرد، قادر خواهد بود الگویی تازه از هم‌زیستی سیاسی و فرهنگی در بستر مدرنیته ارائه دهد.

با این حال، پرسش بنیادین آن است که در این چشم‌انداز بازساخت‌شده، جایگاه اقوام و گروه‌های متکثر، از جمله بلوچ‌ها و سایر اجتماعات قومی، زبانی و فرهنگی، چگونه تعریف خواهد شد؟ تحقق چنین افقی مستلزم مواجهه‌ای انتقادی با گذشته و بازسازی «حافظه جمعی» خواهد بود؛ حافظه‌ای که بتواند تنوع تاریخی و فرهنگی جامعه ایران را به رسمیت بشناسد و امکان بازتصور آمل و مطالبات همه ایرانیان را -فارغ از موقعیت اتنیک یا فرهنگی‌شان- در چارچوب ملی، مشروع و دست‌یافتنی فراهم سازد.

وضعیت تعلیق و بلا تکلیفی کنونی بیش از هر چیز ناشی از فقدان همین افق مشترک است؛ افقی که شکل‌گیری آن نیازمند بازتعریف رابطه قدرت، تاریخ و هویت در ایران معاصر و برساخت نوعی ملت‌دولت کثرت‌پذیر و غیرتمرکزگرا خواهد بود.

در نهایت، تحقق ایده ایران نوین تنها زمانی ممکن خواهد شد که نوعی «قرارداد اجتماعی نوین» میان دولت و جامعه شکل گیرد؛ قراردادی که

زبان فارسی، ناسیونالیسم آریایی و تاریخ شاهنامه‌ای، هویت ملی را بازسازی کرد.^{۴۷} همین چارچوب بعدها در جمهوری اسلامی با افزودن مؤلفه شیعی بازتولید شد و ایرانیت را هم‌زمان بر بنیاد زبان، تاریخ و مذهب تعریف کرد. بررسی تجربه بلوچ‌ها در ایران نشان می‌دهد که حافظه ملی و حافظه قومی نه تنها هم‌زیست نیستند، بلکه در بسیاری موارد در تعارضی عمیق و ساختاری با یکدیگر قرار دارند. دولت مدرن ایران، با تکیه بر روایت‌هایی از تاریخ اسطوره‌ای، زبان رسمی، مذهب شیعه و نهادهای آموزشی همگن، حافظه‌ای ملی تولید کرده است که در پی یکپارچگی هویتی است؛ حافظه‌ای که نه بازنمایی گذشته، بلکه تلاشی برای سامان‌دهی معنا بر پایه گفتمان مسلط به‌شمار می‌رود. در سوی دیگر، حافظه قومی بلوچ‌ها نه فقط واکنشی به حاشیه‌نشینی و سرکوب است، بلکه تلاشی برای حفظ پیوندهای فرهنگی، دینی و تاریخی خاص خویش در برابر روایت رسمی به‌شمار می‌رود. این حافظه، ابتدا در قالب روایت‌های قبیله‌ای، سپس از طریق گفتمان‌های قومی و در نهایت مذهبی (امت‌گرای سنی) بازتولید شده و نوعی آگاهی مقاومتی شکل داده است.

از میان نظریه‌های متنوعی که در مقاله به آن اشاره شد، چارچوب اصلی بحث بر دو محور متمرکز است: نخست، نظریه «اجتماع تخیلی» بندیکت اندرسون که ملت را برساختی مدرن می‌داند؛ دوم، مفهوم «هژمونی و ضد هژمونی» آنتونیو گرامشی که نشان می‌دهد چگونه حافظه ملی رسمی به‌عنوان حافظه مسلط عمل می‌کند و حافظه بلوچ‌ها در قالب حافظه مقاومتی بازتولید می‌شود. دیگر نظریه‌ها صرفاً برای مقایسه و تکمیل بحث مطرح شده‌اند و نقش فرعی دارند.

در نهایت، این مقاله نشان می‌دهد که فرایند دولت‌مملت‌سازی مدرن در ایران، پروژه‌ای از بالا و غیرمشارکتی بوده است که با سرکوب یا به‌حاشیه‌راندن حافظه‌های بدیل قومی و مذهبی همراه شده است. از این‌رو، حافظه نه صرفاً امری

⁴⁷ Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, (New Jersey: Princeton University Press, 1982).

همانند نظریهٔ روسو، بر اصل حاکمیت مردم استوار باشد، در پرتو نظریهٔ عدالت جان راولز، تضمین‌کنندهٔ برابری و انصاف در توزیع فرصت‌ها و منابع گردد و در عین حال با عبور از منطق هابزی اقتدار مطلق، امکان هم‌زیستی در شرایط کثرت و تنوع فرهنگی را فراهم آورد.

کتاب‌شناسی

- احمدی، حمید. قومیت و قوم‌گرایی در ایران: افسانه و واقعیت. تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.
- احمدی، حمید. هویت ایرانی: از دوران باستان تا پایان پهلوی؛ احمد اشرف و دو مقاله از گرادو نیولی و شاپور شهبازی. تهران: نشر نی، ۱۳۹۵.
- ابراهیمی، رضا ضیاء. پیدایش ناسیونالیسم ایرانی: نژاد و سیاست بی‌جاسازی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۸.
- ریگی درخشان، محمد. تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی بلوچستان (۱۳۵۰—۱۳۶۸): جریان چپ در بلوچستان. استکهلم: نشر کتاب ارزان، ۱۴۰۲.
- ریگی درخشان، محمد. «چرایی توسعه‌نیافتگی بلوچستان: بررسی موردی نهاد آموزش». در کنفرانس زن، زندگی، آزادی. پاریس: انجمن پژوهشگران ایران، ۲۰۲۵.
- ریگی درخشان، محمد. «نقش جریان مذهبی در بلوچستان». ژورنال آزادی اندیشه ۱۵ (۱۴۰۳): ۷۳—۵۵.
- رهنما، سعید. «بررسی تطبیقی نظام‌های سیاسی و قوانین اساسی: طرحی برای بحث». نقد اقتصاد سیاسی (۲۰۲۳): ۲۷—۱.
- سیدامامی، کاووس. «ادراک گروه‌های قومی از تصاویر رسانه‌ای خود». فصلنامه تحقیقات فرهنگی ۴ (۱۳۸۷): ۷۸—۱۱۹.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. با چراغ و آینه: در جست‌وجوی ریشه‌های تحول شعر معاصر ایران. تهران: نشر سخن، ۱۳۹۰.
- Abrahamian, Ervand. *Iran Between Two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised ed. London: Verso, 2006.
- Assmann, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Atabaki, Touraj. "Agency and Subjectivity in Iranian National Historiography." In *Iran in the 20th Century: Historiography and Political Culture*, edited by Touraj Atabaki, 69–93. London: I.B. Tauris, 2009.
- Breese, Taj Mohammad. *Baloch Nationalism: Its Origin and Development up to 1980*. PhD diss., University of London, School of Oriental and African Studies, 2001. ProQuest (2330).
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.
- Giddens, Anthony. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. Edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, 1971.
- Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory*. Edited and translated by Lewis A. Coser. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Halliday, Fred. *Nation and Religion in the Middle East*. London: Saqi Books, 2000.

- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, eds. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hosseinbor, Mohammad Hassan. *Iran and Its Nationalities: The Case of Baluch Nationalism*. PhD diss., The American University, 1984.
- Karaarslan, Faruk. *Toplumsal Hafıza: Hatırlamanın ve Unutmanın Sosyolojisi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Lenin, Vladimir I. *The Right of Nations to Self-Determination*. Beijing: Foreign Languages Press, 2022.
- Paivandi, Saeed. *Discrimination and Intolerance in Iranian Textbooks*. Washington, DC: Freedom House, 2008.
- Rigiderakhshan, Mohammad. *1979'den Günümüze İran'ın Dış Politika Üretme Sürecine Sünnilerin Bakış Açısı: Beluciler ve Kürtler*. PhD diss., University of İstanbul Medeniyet, 2020. ProQuest (636492).
- Rigiderakhshan, Mohammad. "Perspective of Sunnites on the Foreign Policy Making Process of Iran: Balochis and Kurds." *International Journal of Kurdish Studies* 7, no. 2 (2021): 180–205.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.
- Suny, Ronald G. *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union*. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- Stalin, Joseph. *Marxism and the National Question*. Beijing: Foreign Languages Press, 2021.
- Tohidi, Nayereh. "Ethnic and Religious Minority Politics in Contemporary Iran." In *Contemporary Iran*, edited by Ali Gheissari, 299–323. London and New York: Oxford University Press, 2009.

بازاندیشی در دیالکتیک اسلام، هویت ایرانی و خاطره جمعی: رویکردی ساختگرایانه¹

مجتبی مهدوی*

چکیده

این مقاله با رویکردی ساختگرایانه و پسااستعماری، جایگاه اسلام در هویت ایرانی و خاطره جمعی را بازاندیشی می‌کند و رویکرد ذات‌گرایی فرهنگی را به چالش می‌کشد. همچنین با تأکید بر سیالیت و تاریخی بودن اسلام و مسلمانی، بر آن است که تجربه دینی در ایران در بستر طبقه، جنسیت، نسل، فرهنگ و تجربه زیسته شکل می‌گیرد. سپس با تحلیل تعامل سه سنت ملی، دینی و مدرن غربی و نقد اسلام‌گرایی به‌عنوان «ناخاطره جمعی» و گفتمانی ذات‌گرا، بر اهمیت گذار به پسااسلام‌گرایی و ترویج گفت‌وگوی فراگیر برای شکل‌گیری هویتی متکثر و دموکراتیک در ایران معاصر تأکید می‌کند.

کلیدواژه‌ها

ناخاطره جمعی، هویت، ساخت‌گرا، اسلام، پسااسلام‌گرایی

* مجتبی مهدوی استاد علوم سیاسی در دانشگاه آلبرتا در کانادا است.

¹ Constructivism

شعاعیان و علی شریعتی از جمله نمادهای این میراث ترکیبی و سنت گفت‌وگویی هستند.

سوم، این مقاله به مفهوم‌پردازی اسلام‌گرایی و ایده دولت دینی به‌عنوان پدیده‌های ذات‌گرا و پسااستعماری، و در چارچوب «ناخاطره جمعی» ایرانیان، می‌پردازد و استدلال می‌کند که شکست اسلام‌گرایی در قدرت، همراه با تحولات ساختاری و گفتمانی پس از انقلاب ۱۳۵۷، منجر به گذار به وضعیت پسااسلام‌گرایی شده است؛ وضعیتی که با افول گفتمان انحصارطلب اسلام‌گرایانه و بحران مشروعیت دولت اسلامی مشخص می‌شود. با این حال، اسلام همچنان به‌عنوان نیروی مدنی و فرهنگی پابرجاست.

در بخش چهارم و جمع‌بندی، استدلال می‌شود که در عصر پسااسلام‌گرایی و پسااسکولاریسم، ما نیازمند پاسداشت تنوع و ترویج گفت‌وگویی سازنده و رقابتی میان هویت‌ها و گروه‌های گوناگون اجتماعی سیاسی هستیم تا ایرانی فراگیر و دموکراتیک شکل گیرد. دگرگونی پسااسلام‌گرایانه در ایران، همچون میعادگاهی برای گفت‌وگوهای فراگیر و کثرت‌گرا، نیازمند گذار از تفاسیر ذات‌گرای دینی و غیردینی و استقبال از گفتمان «خدای رنگین‌کمان» است؛ استعاره‌ای که در جنبش «زن، زندگی، آزادی» به‌طور ویژه مطرح شد و نماد زیبایی، کثرت، شمول، اخلاق و معنویت فراتر از ارتدوکسی اسلام‌گرایانه دولتی و سنتی است.

۱. اسلام به مثابه واقعیتی زیسته و در حال تحول

اسلام امری سخت، ثابت و یکپارچه همچون مجموعه‌ای از آموزه‌های ابدی و ارتدوکسی نیست، بلکه تجربه‌ای زیسته، سیال و در زمان حال است؛ امری که مسلمانان در زمینه‌های

این مقاله با تکیه بر رویکردی ساخت‌گرایانه، پسااستعماری و پدیدارشناسانه^۲، رویکرد ذات‌گرایی فرهنگی را به چالش می‌کشد و این پرسش را در چهار بخش به‌هم‌پیوسته بررسی می‌کند.^۳

نخست، استدلال می‌شود که اسلام، مسلمانی و ایرانی بودن نه ذات‌هایی ابدی، ناب و تغییرناپذیر، بلکه واقعیت‌هایی تاریخی، اجتماعی و زیسته‌اند که در بستر زمان و مکان ساخته و بازساخته می‌شوند. اسلام نه جوهری ثابت، بلکه واقعیتی زیسته و در حال تحول است که مسلمانان خود آن را می‌سازند. اسلام همان چیزی است که مسلمانان از آن می‌سازند. با قرار دادن اسلام در بستر زندگی روزمره ایرانیان، نشان داده می‌شود که هم‌پوشانی طبقه، جنسیت، نسل، قومیت و فرهنگ غیرمذهبی به شکل‌گیری اشکال متنوع تجربه و زیست دینی منجر شده است. این چشم‌انداز ساخت‌گرایانه، ماهیت سیال، چندلایه و زمینه‌مند «مسلمان‌بودن» را در ایران معاصر آشکار می‌سازد.

دوم، با مروری کوتاه بر هویت فرهنگی ترکیبی، که در پیوند سه سنت درهم‌تنیده ملی، دینی و مدرن غربی شکل گرفته است، استدلال می‌شود این سنت‌ها، که هر یک نمایانگر تعاملی پیچیده از ایده‌ها هستند، در جنبش‌های فکری و سیاسی ملی‌گرایی، سوسیالیسم و اسلامی تبلور یافته‌اند. ملی‌گرایان ایرانی از اسلام و غرب تأثیر گرفته‌اند؛ سوسیالیست‌ها از ملی‌گرایی و دین الهام گرفته‌اند و نیروهای مذهبی با ملی‌گرایی و سوسیالیسم مدرن غربی در گفت‌وگو بوده‌اند. بسیاری از جنبش‌های مدرن و معاصر ایران و چهره‌هایی چون محمد مصدق، خلیل ملکی، محمد نخب، مصطفی

^۲ در این‌جا مجال تبیین رویکرد پدیدارشناسانه (phenomenological) نیست و فقط به‌عنوان رویکردی بدیل ذات‌گرایانه و در راستای ساخت‌گرایی ذکر شده است.

^۳ بخشی از این مقاله بر اساس تحقیقی است که در کنفرانس زیر ارائه شده است:

Mahdavi, Mojtaba. Rethinking the Dialectics of Islam and Iranian Identity: A Constructivist Approach. Paper presented at the International Conference on the "Iranian Ness in Flux: Iranian Identities Revisited". Kristiania University College, Oslo, Norway, 5-7 June 2025.

سانسکریت و فلسفه‌های مدرن پساوشنگری را بازپس گیرند. تمدن و سنت اسلامی هرگز در انزوا شکل نگرفته است و تلاش برای پلایش فرهنگ اسلامی از این تعاملات، همواره شکست‌خورده است. آنچه امروز نیاز است، نه رویکرد «ناب‌گرایانه» گفتمان‌های شرق‌شناسانه و بنیادگرایانه بومی‌گرای اسلام‌گرایی، بلکه نوعی جهان‌وطنی جدید است که با رویکردی دیالوژیک و دیالکتیکی بر پیوند جهانی و پیشرفت فراگیر تأکید دارد.

در پرتو این رویکرد ساخت‌گرایانه، دیالکتیکی و تقاطعی، مسلمانی را می‌توان رابطه‌ای در حال تحول، سیال، زمان‌مند و چندلایه در زندگی روزمره دانست.

در ایران امروز، آن‌چنان‌که جامعه‌شناس ایرانی آرمان ذاکری نشان می‌دهد، در بخش مهمی از جامعه ایران، دین با ارزش‌هایی چون «زندگی» و «فردیت» بازتفسیر شده است؛ دینی که اکنون چهره‌ای متکثر، گزینشی و «زنانه» یافته است. مشخصه اصلی این دینداری زنانه، انتخاب‌گری دینی در خدمت زندگی است. دلیل اصلی این انتخاب‌گری، نوعی «تقدس‌زدایی از امر قدسی» است. دینداری دولتی و ناکارآمدی‌های عظیم آن، قداست امر دینی را زدوده و به بحران مشروعیت اخلاقی دین در جامعه انجامیده است.^۴

برای درک پویایی‌های جدید مسلمانی در ایران پس از انقلاب، اشاره‌ای به یک نظرسنجی رسمی منتشرشده در سال ۱۴۰۲ (۲۰۲۳) دارای اهمیت است: در سال ۱۳۵۴ (۱۹۷۵) حدود ۸۳٪ نماز روزانه می‌خواندند، اما این رقم در ۱۴۰۲ به ۵۵٪ کاهش یافته است؛ ۴۰٪ هرگز قرآن نمی‌خوانند؛ ۲۳٪ به معاد باور ندارند؛ ۳۲٪ هرگز نماز نمی‌خوانند؛ ۳۷٪ هرگز روزه نمی‌گیرند؛ ۶۱٪

مختلف تاریخی و اجتماعی به شکل فعالانه تفسیر، چالش و به تجسم کشیده‌اند. به بیان دیگر، اسلام صرفاً به‌مثابه متنی ثابت، ایستا و مستقل از متن اجتماعی وجود ندارد، بلکه سنت و معنایی برساخته اجتماعی است که مدام توسط مسلمانانی که خود در تعامل با مؤلفه‌های گوناگون، هویتشان را شکل می‌دهند، بازآفرینی شده است. از این منظر ساخت‌گرایانه، اسلام همان چیزی است که مسلمانان از آن می‌سازند. این به معنای نسبی‌گرایی مطلق نیست و اهمیت سنت انکار نمی‌شود، بلکه بر بازآفرینی سنت و کثرت‌گرایی در فهم و زیست دینی تأکید دارد. تجربه مسلمانی عمیقاً تحت تأثیر متغیرهایی چون جنسیت، طبقه، قومیت، نسل و مواجهه با فرهنگ‌های غیردینی، از جمله سنت‌های پیشااسلامی، سکولار و غربی، شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، اسلام عمیقاً متأثر از تجربه زیسته مسلمانان است.

پی‌تردید، امروز اسلام و مسلمانان در بحران به‌سر می‌برند. اسلام اما در بستر تاریخی خود، پدیده‌ای گفت‌وگویی و جهانی‌محلی (گلوکال) بوده است. حمید دباشی به ما یادآوری می‌کند که مسلمانان در دوران پیشاستعماری حس عمیقی از «جهانی‌بودن»^۴ داشتند؛ از امویان و عباسیان تا صفویان، عثمانی‌ها و مغول‌ها، مسلمانان لحظات تاریخی مهمی از تمدن جهانی را شکل دادند. هدف، بازگشت به آن امپراتوری‌ها نیست، بلکه یادآوری آن جهان‌وطنی و واقعیتی است که اسلام همواره محصول گفت‌وگوی آگاهی جمعی مسلمانان با نیروهای فکری و اخلاقی مسلط جهان بوده است. بنابراین، مسلمانان می‌توانند آن رویکرد «گفت‌وگو» با تفکر یونانی، فلسفه‌های هندی و چینی، الهیات یهودی، زهد مسیحی، عرفان هندو و بودایی، فلسفه نوافلاطونی، ادبیات پهلوی و

⁴ Cosmopolitanism

^۴ آرمان ذاکری، «پژوهشی جامعه‌شناختی درباره موقعیت دین در اعتراضات سال ۱۴۰۱»، انجمن جامعه‌شناسی ایران، ۱۱ دی ۱۴۰۱، دسترسی در ۱۰ مهر ۱۴۰۴.

هرگز در نماز جمعه شرکت نمی‌کنند؛ ۵۷٪ از مرجع دینی پیروی نمی‌کنند؛ ۵۶/۵٪ به روحانیت بی‌اعتماد یا کم‌اعتمادند و حدود ۷۳٪ خواهان جدایی دین از دولت‌اند.

همچنین گزارش مرکز پژوهش‌های مجلس با عنوان «عوامل مؤثر بر اجرای سیاست‌های حجاب» (۱۳۹۷) تأکید می‌کند که نظام ارزشی جدید در جامعه دلالت بر نگرش ضد اجبار نسبت به حجاب دارد. با این حال، این تحولات به معنای زوال دین سنتی یا دین عامه نیست. اصطلاحاتی مانند «فریبهی مناسکی»^۶ و «بازگشت دین عامه»^۷ توصیف‌های دیگری از تحول دینداری و اشکال متنوع تجربه دینی در ایران هستند. جوانان طبقه متوسط در شمال تهران یا شهرهای بزرگ که به موسیقی زیرزمینی گوش می‌دهند، به صفحات فمینیستی در اینستاگرام علاقه‌مند هستند و به ازدواج سفید یا اشکال دیگر روابط غیرسنتی جنسی باور دارند، هم‌زمان ممکن است در مراسم محرم، زیارت اماکن مقدس و نذری نیز شرکت کنند. البته این‌ها فقط نمونه‌هایی از دینداری کثرت‌گرا و انتخاب‌گرا هستند که در آن، هرچند جذابیت دین رسمی کاهش یافته، اما دین سنتی در بخش‌هایی از جامعه پابرجاست. اشکال دیگری از دینداری کثرت‌گرا و انتخاب‌گرا، دینداری با شکلی «زنانه» است. از دید زاگری، این انتخاب‌گری زنانه در عمل دینی، دینداری را از نظامی منسجم به مجموعه‌ای از کنش‌های سیال و خدمت‌گذار به زندگی بدل کرده است که مرزهای سخت و ثابتی ندارد و شکلی از عاملیت دینی در خدمت زیست روزمره است. زاگری این تحول دینی زنانه، انتخاب‌گرا و زندگی‌محور را «دین صورتی» می‌نامد؛ دیانتی که بیشتر توسط اقشار تحصیل‌کرده، شهری، مدرن، فردگرا و سکولار بازآفرینی و با هدف خدمت به زندگی بازتفسیر می‌شود. این دین صورتی با «دین سیاه» (مرگ‌محور و هم‌پیمان با قدرت سرکوب‌گر)، «دین سرخ» (شهادت‌محور و

مبارزه‌طلب) و «دین سبز» (صلح‌محور و گفت‌وگو‌محور) تفاوت دارد. دین صورتی نماد مقاومت روزمره در خدمت زندگی است که در جنبش «زن، زندگی، آزادی» تجسم یافت؛ جنبشی که در آن، زنانه‌شدن دین و بازآفرینی خدا در اشعاری مانند این هویدا است:

خدا نوره... خدا مه‌ساست... خدا سلطان
قلب نیکاست...

خدا زلفای در باده...

خدا امید برا فرداست...

خدا اون تکه نونی است که مهرشاد داشت
می‌چرخوند...

خدا فریاد این نسله که از تزویر بیزاره...

خدا وجدان و آگاهی است... خدا هر لحظه
بیداره...

خدا تو روز نومیدی کنار برکه، یک درناست...

خدا اینجاست... تو آینه... باشو امروز خدایی
کن که راز زندگی آینه...

خدا پایان این شب‌هاست... این تحولات بیان‌گر نوعی مسلمانی سیال و کثرت‌گراست که در برابر روایت‌های دوگانه‌ساز، تقلیل‌گرا و هژمونیک (چه از سوی دولت اسلام‌گرا و چه از سوی شرق‌شناسان) مقاومت می‌کند. دین زیسته همواره در حال گفت‌وگو، بازتفسیر و مقاومت است.

دین در سپهر عمومی: دو بستر اندیشه‌ورزی

تحلیل چپستی و چگونگی کارکرد دین در سپهر عمومی مستلزم تبیین و تدقیق دو نوع رویکرد، رهیافت نظری و بستر اندیشه‌ورزی دربار چپستی دین است. رویکرد نخست «متن‌محور»^۸ است و دین را منحصرأ یا عمدتأ بر اساس متون مقدس مذهبی تعریف می‌کند و کنش دینداران را تنها بر

^۶ محسن حسام مظاهری، جامعه‌شناسی آیین‌های سوگواری و هیئت‌های مذهبی در ایران (تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۰).
^۷ سارا شریعتی و دیگران، کتاب‌شناسی انتقادی جامعه‌شناسی تشیع (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۶).

^۸ Textual

اساس یکی از لایه‌های متکثر هویتی آنان، یعنی دین، تحلیل می‌کند. «شرق شناسی» یا اورینتالیسم^۹، مارکسیسم ارتدکس و «شرق شناسی وارونه»^{۱۰} همچون اسلام‌گرایی، نمونه‌هایی از چنین رویکردهای غیرتاریخی، ناپدیدارشناسانه، ذات‌گرا، ایستا و تقلیل‌گرا نسبت به دین هستند. طرح پرسش‌هایی همچون «آیا هم‌زیستی دین و دموکراسی ممکن است؟» و «آیا اسلام با مدرنیته، حقوق بشر و حقوق شهروندی مطابق است؟» از این بستر اندیشه‌ورزی سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا برای موافقان و مخالفان هم‌زیستی دین و دموکراسی، دین عمدتاً در متن دینی خلاصه می‌شود و بر این اساس می‌توان با یک پاسخ قاطع و سراسر «آری» یا «نه» ختم مباحثه را اعلام کرد.

اما در رویکرد انتقادی دوم، طرح چنین پرسش‌های انتزاعی بی‌پایه و بی‌فایده است. پرسش این نیست که آیا دین با دموکراسی سرآشتی دارد یا ندارد؛ پرسش واقعی، چنان‌که اصف بیات استدلال می‌کند، این است که در چه شرایطی دینداران، به‌عنوان سوژه‌های فعال اجتماعی، قادرند تا هم‌زیستی این دو را تحقق بخشند.^{۱۱} رهیافت انتقادی فوق، رویکردی تاریخ‌مند، زمان‌مند و مقید به زمینه اجتماعی نسبت به دین و کنش دینداران دارد. در این بستر تحلیلی، متن مقدس مذهبی فقط یکی از عوامل تعیین‌کننده ماهیت دین را نمایندگی می‌کند. تاریخ دین، تجربه زیسته دینداران و کارکرد پیچیده اجتماعی دین در زمان و مکان‌های متفاوت، از جمله عوامل تعیین‌کننده چستی دین هستند. علاوه بر آن، یک فرد دیندار فقط انسانی دارای عقاید و ایمان دینی نیست؛ جنسیت، طبقه اجتماعی و اقتصادی، ملیت و قومیت، سن و فرهنگ غیرمذهبی، و ساختار سیاسی که در سایه آن می‌زید، شبکه‌ای «درهم‌تنیده و چندلایه»^{۱۲} از هویت فردی و

اجتماعی تشکیل می‌دهند و بر کنش اجتماعی و خوانش فرد دیندار از دین تاثیر مستقیم می‌گذارند. دیگر آن‌که، مناسبات و روابط قدرت، چنان‌که میشل فوکو به ما یادآوری می‌کند، در تبیین و تدوین هر اندیشه‌ای، از جمله خوانش دینی فرد، عامل تعیین‌کننده است. از همین روست که در این بستر اندیشه‌ورزی، دین فقط یک متن مقدس با کلماتی منجمد و بیرون از متن تاریخ نیست. اگرچه می‌توان کانون مرکزی و پیام اصلی هر دینی را تبیین کرد و همچنان از گفتمان‌های ذات‌گرایانه پرهیز کرد، دین اما در نهایت و به‌عنوان یک پدیده اجتماعی عبارت است از آن‌چه که فرد دیندار آن را می‌سازد؛ محصول و «برساخته»^{۱۳} خوانش دیندار از متن دین، ترکیبی درهم‌تنیده و مقید به زمان و زمینه اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، جنسیتی، قومی و روابط قدرتی است که او در آن و با آن زیسته است. به این ترتیب، «عاملیت مشروط و مقید اجتماعی» در خوانش دین نقشی بنیادین در تعریف چستی و کارکرد اجتماعی دین در سپهر عمومی دارد.

در رویکرد اخیر، نقطه عزیمت اندیشه‌ورزی درباره دین، متن مقدس دینی نیست؛ زیرا متن صامت دینی تنها با صدای خواننده آن، که خود مقید به زمان و زمینه اجتماعی است، به سخن می‌آید. اگر رویکرد «متن‌محور» رهیافتی غیرتاریخی، تقلیل‌گرا و ذات‌گرایانه از دین است که عاملیت فرد دیندار را نادیده می‌گیرد، در رویکرد اجتماعی، نقطه عزیمت اندیشه‌ورزی درباره دین، «انسان دیندار» به‌عنوان یک سوژه مستقل اما مقید در متن ساختار اجتماعی است. خوانش فرد دیندار از متن دین متأثر از عوامل چندلایه هویتی و درهم‌تنیده با تجربه زیسته او در مناسبات پیچیده روابط قدرت در زمان و زمینه اجتماعی او است. از همین رو، رویکرد پیشرو «الهیات

⁹ Orientalism. Edward Said. Orientalism (New York: Vintage Books, 1978).

¹⁰ Orientalism in reverse

¹¹ Asef Bayat, Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam (Oxford University Press, 2013).

¹² Intersectional

¹³ Constructed

رهبانی بخش» و فاشیسم «داعش» هر دو مقید به تجربه زیسته خواننده متن دینی هستند.

دین، محصور در متن مقدس، زندانی در قرون ماضی و اسیر فهم گذشتگان نیست؛ پدیده‌ای زنده، پویا و دینامیک است که همراه با تاریخ و در بستر جامعه، هم‌گام با تحول انسان‌ها تحول یافته است. به این ترتیب، دین می‌تواند نقشی پیشرو در سپهر عمومی، همچون تکوین و استحکام اخلاق مدنی و رهبانی، ایفا کند، مشروط بر آن‌که دینداران قادر به تحقق چنین نقشی در شرایط زمان و مکان خویش باشند.^{۱۴}

۲. هویت فرهنگی ترکیبی ایران

پس از بررسی اسلام به‌عنوان یک پدیده ساخت‌گرایانه و تاریخی، اکنون به پرسشی گسترده‌تر می‌پردازیم: هویت ایرانی چگونه تعریف می‌شود؟ چنان‌که بسیاری تأکید کرده‌اند، هویت ایرانی تک‌ساحتی و همگن نیست؛ این هویت دست‌کم از سه سنت درهم‌تنیده شکل گرفته است: سنت ملی، سنت دینی، و سنت مدرن غربی.^{۱۵}

این سنت‌ها در تاریخ ایران در گفت‌وگو، کشاکش و آمیختگی مداوم با یکدیگر بوده‌اند. این تعاملات را می‌توان در جنبش‌های فکری و سیاسی مدرن و معاصر ایران مشاهده کرد: برخی ملی‌گرایان ایرانی عناصر اسلامی و غربی را جذب کرده‌اند؛ پاره‌ای سوسیالیست‌ها از دین و ملی‌گرایی الهام گرفته‌اند و بخشی از نیروهای مذهبی از هر دو جریان ملی‌گرایی و سوسیالیسم مدرن غربی تأثیر گرفته‌اند. برای مثال، انقلاب مشروطه ۱۲۸۵ یک نقطه عطف در تاریخ ایران بود که طیف‌هایی از روحانیون، ملی‌گرایان لیبرال و سوسیالیست‌ها را گرد هم آورد. این انقلاب، نخستین جلوه عینی از

ترکیب‌گرایی بود؛ ترکیبی از عدالت‌طلبی شیعی، قانون اساسی و حاکمیت مردم. همچنین برخی از چهره‌هایی که در ادامه به آنها اشاره می‌کنیم، اگرچه هیچ‌کدام بی‌نقص نیستند و محدودیت‌های بسیاری دارند، اما رویکردشان یادآور اهمیت هویت ترکیبی، دیالکتیکی و گفت‌وگویی ماست.

در قرن بیستم، جنبش ملی‌گرایانه به رهبری دکتر محمد مصدق علیه امپریالیسم و در جهت حق تعیین سرنوشت ایران تلاش کرد. اما مصدق ضد دین نبود؛ او نماینده نوعی ملی‌گرایی دموکراتیک بود که از ارزش‌های دموکراسی مدرن، عناصری از دولت رفاه اجتماعی و همچنین اخلاق اسلامی الهام می‌گرفت. در کنار او، خلیل ملکی، سوسیالیست دموکرات و پیشگام سوسیالیسم بومی، ترکیبی از ملی‌گرایی دموکراتیک و سوسیالیسم مستقل را پیشنهاد داد. نظریه «راه‌های جداگانه به سوسیالیسم» او به تأسیس حزب «نیروی سوم» انجامید؛ حزبی که نه با سوسیالیسم شوروی محور همدل بود و نه با ملی‌گرایی راست‌گرایانه. تأثیر خلیل ملکی بر مصطفی شجاعیان (۱۳۱۵-۱۳۵۴)، روشنفکر مارکسیست مستقل و منتقد استالینسم، نیز شایان توجه است. شجاعیان «چپ‌گرایی منحصربه‌فرد» خود را بر پایه نقد تقلید کورکورانه از نظریه‌های وارداتی شکل داد. به گفته پیمان وهاب‌زاده، شجاعیان منتقد انفعال روشنفکران چپ ایرانی بود که تنها مصرف‌کننده نظریه‌های غربی بودند. او خیانت شوروی به جنبش جنگل را نیز محکوم کرد. هرچند دارای کاستی‌هایی بود، اما چپ‌گرایی نامتعارف و غیرارتدوکس او نمونه‌ای از یک روشنفکر کنش‌گر با هویت ترکیبی است که بازخوانی او ضروری است.^{۱۶}

نمونه دیگر، محمد مکانیک (مشهور به محمد نخشب) است که به‌وضوح سعی در تلفیق

^{۱۴} مجتبی مهدوی، «دین و دولت در عصر پسااسلام‌گرایی»، اندیشه پویا، شماره ۵۴ (آبان ۱۳۹۷): ۶۳-۶۵.
^{۱۵} نگاه کنید به: داریوش شایگان، افسون‌زدگی جدید: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار (تهران: نشر فرزاد، ۱۳۸۸).

.Abdulkarim Soroush, "The Three Cultures," In Reason, Freedom, and Democracy in Islam, ed. M. Sadri, and M. Sadri (New York: Oxford: Oxford University Press, 2000), 156-170.

^{۱۶} Peyman Vahabzadeh. "Mostafa Sho'ayan: The Maverick Theorist of Revolution and the Failure of Frontal Politics in Iran," Iranian Studies 40(3), 2007, 405-425.

اندیشه‌های اسلامی و سوسیالیستی داشت. او بنیان‌گذار «نهضت خدایپرستان سوسیالیست» در ۱۳۲۳ بود که آزادی و عدالت اجتماعی را ارزش‌های مشترک اسلام و سوسیالیسم می‌دانستند و در سه جبهه مبارزه می‌کردند:

نخست، نقد روحانیت سنتی: آنان معتقد بودند که در اسلام، طبقه روحانی وجود ندارد. روحانیت به‌جای تأکید بر ارزش‌های اجتماعی و اقتصادی پیشرو اسلام، آن را به ماوراءالطبیعه و خرافه محدود کرده است.

دوم، نقد لیبرالیسم غربی: جلال‌الدین آشتیانی، یکی از موسسان نهضت، با نقد دموکراسی لیبرال غرب می‌نویسد: «لیبرالیسم جوامع غربی تنها به رفاه بخش کوچکی از بشریت و به قیمت فقر دیگران منجر شده و مردم را تبدیل به ماشین‌برگ‌های رای قابل خرید و فروش کرده است.» سوم، نقد سوسیالیسم شوروی‌محور: آنان با سوسیالیسم مادی‌گرایانه حزب توده مخالف بودند و «سوسیالیسم انسانی» و جامعه‌محور بر پایه قرآن و شورا پیشنهاد می‌دادند. اما شاید هیچ‌کس به اندازه علی شریعتی نماینده این سنت ترکیبی نباشد. او، متفکری مسلمان، پسااستعماری و نواندیش بود که نوعی «سوسیالیسم دموکراتیک بومی» ارائه داد که بر سه‌گانه‌ی رهایی‌بخش «آزادی، برابری (عدالت اجتماعی) و عرفان (معنویت مدنی)» استوار بود. او علیه سه‌گانه‌ی سرکوب‌گر «زر، زور، تزویر» یا «طلا، تیغ، تسبیح»، یعنی ستم اقتصادی، استبداد سیاسی و استعمار فرهنگی، موضع گرفت. از نظر شریعتی، آزادی بدون عدالت به بازار آزاد، عدالت بدون آزادی به استبداد و

علی‌رغم برخی محدودیت‌ها در اندیشه و عمل، از همه این چهره‌ها می‌آموزیم که هویت ایرانی نه به اسلام و نه به هیچ ایدئولوژی واحد دیگری فروگاستنی نیست. این هویت، دیالوژیک و حاصل درهم‌تنیدگی سنت‌های ملی، دین و اندیشه‌های مدرن است. این ترکیب‌گرایی نشانه ضعف نیست، بلکه بیانگر قدرت و نفی‌کننده افسانه «هویت ناب» در همه اشکال «ناب پارس» «ناب اسلامی» و «ناب غربی» است. ما همه محصول تعاملات پیچیده تاریخی و فکری هستیم. افسانه ناب‌گرایی دروغ بزرگ همه گفتمان‌های هویت‌گراست زیرا به گفته مولوی: «این چنین شیری خدا هم نافرید!»

به این ترتیب، در عین پذیرش هویت‌های ترکیبی، باید تفاوت‌ها را به رسمیت بشناسیم و با هم نه چون دشمن بلکه به‌عنوان «رقیب اخلاقی» گفت‌وگو و به تعبیر شانتال موف، از «خصومت»^{۱۸} به سوی «رقابت درون‌زا»^{۱۹} حرکت کنیم.^{۲۰} این رویکرد دیالکتیکی امکان همزیستی و بازآفرینی چشم‌اندازهای متفاوت از ایرانی‌ت را فراهم می‌کند؛ چشم‌اندازهایی که به‌جای تکرار گذشته‌ای خیالی و خاطره جمعی برساخته، به آینده‌ای ممکن و چندصدایی می‌اندیشند.^{۲۱}

17 Mahdavi, Mojtaba. "Iran: Multiple Sources of a Grassroots Social Democracy." In P. Vahabzadeh, ed. *Iran's Struggles for Social Justice: Economics, Agency, Justice, Activism*. New York: Palgrave Macmillan, 2017, pp. 271-288; Mojtaba Mahdavi, "Post-Islamist Trends in Postrevolutionary Iran." *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 31:1, 2011: 94-109.

18 Antagonism

19 Agonism

20 Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (London: Verso, 2000).

21 Mojtaba, Mahdavi and W. A. Knight. "Introduction: Towards 'The Dignity of Difference?' Neither 'End of History' Nor 'Clash of Civilizations'." In Mahdavi, Mojtaba and W. A. Knight. Eds. *Towards Dignity of Difference? Neither 'End of History' Nor 'Clash of Civilizations'* (UK: Routledge, 2012), 1-23.

۳. اسلام‌گرایی: «یادمان شهر» و «ناخاطره جمعی» در عصر پسااستعماری

زیگمونت باومن در اثر خود رتروتوپیا (یادمان شهر یا آرمان‌شهر گذشته‌نگر) نشان می‌دهد که چگونه در دوران «مدرنیته سیال»، اضطراب و ناامنی ناشی از تغییرات سریع اجتماعی-اقتصادی، افراد و جوامع را به سوی نوستالژی و بازگشت به گذشته‌ای آرمانی (یادمان شهر) سوق می‌دهد؛ گذشته‌ای که برساخته ضرورت حال است.^{۲۲} یادمان شهر را می‌توان در چارچوب سیاست حافظه جمعی-تاریخی نیز فهم کرد، زیرا سیاست حافظه صرفاً یادآوری گذشته نیست، بلکه بازتولید و بازسازی گزینشی گذشته در خدمت نیازهای امروز است. به این معنا، یادمان شهر پیش از آن‌که روایتی اصیل از تاریخ باشد، بازنمایی سیاسی حافظه جمعی-تاریخی در پاسخ به بحران‌های اکنون است.

برخی پژوهش‌ها از مفاهیمی مانند «حافظه ضمنی جمعی» یا «حافظه جمعی بدیل» سخن گفته‌اند تا نشان دهند که آنچه به صورت حافظه جمعی شناخته می‌شود، نه زنجیره‌ای خالص و پی‌واسطه از خاطره‌های گذشته، بلکه ساختاری است که با آرزوها، نیازها و قدرت‌های زمان حال شکل می‌گیرد.^{۲۳} اسلام‌گرایی در ایران دهه‌های ۴۰ تا ۹۰ شمسی، همچون حافظه ضمنی جمعی یا حافظه جمعی بدیل، به «خاطره جمعی تخیلی» و یا آنچه آن را «ناخاطره جمعی» می‌نامم، تبدیل گشت. یادمان شهر اسلام‌گرایی با برساختن گذشته برای ساختن حال و آینده‌ای بدیل، به حافظه جمعی بدیل تبدیل گشت.

در اینجا دو چارچوب نظری مکمل، یعنی «اجتماع تخیلی» بندیکت اندرسن^{۲۴} و «ابداع سنت» نزد اریک هابسباوم^{۲۵} برای درک

اسلام‌گرایی اهمیت می‌یابند. اندرسن نشان می‌دهد که هویت‌های جمعی نه پدیده‌هایی طبیعی بلکه ساخته‌هایی تخیلی هستند. خاطره و حافظه جمعی، همچون جامعه و هویت ملی، تصویر مشترکی از گذشته است که مردم با استفاده از زبان، نمادها، روایت‌ها و نهادها در زمان حال برمی‌سازند. هابسبام نیز استدلال می‌کند که بسیاری از سنت‌ها بازآفرینی و ابداعی مدرن از گذشته‌اند که برای اهداف سیاسی و اجتماعی زمان حاضر ساخته می‌شوند.

در پرتو این دیدگاه، اسلام‌گرایی را می‌توان نمونه‌ای شاخص از بازخوانی حافظه جمعی-تاریخی و بازابداع سنت دانست. به این ترتیب، اسلام‌گرایی نه تداوم اصیل سنت اسلامی، بلکه بازآفرینی گزینشی آن در قالب یک هویت «اسلام‌گرایانه» است که گذشته اسلامی را به گونه‌ای اسطوره‌ای، یک پارچه و بدون تعارض بازتصویر می‌کند تا پاسخ‌گوی بحران‌های معاصر باشد.

در این معنا، اسلام‌گرایی پیش از آن‌که رجعت به گذشته باشد، پروژه‌ای سیاسی برای ساختن آینده‌ای مطلوب بر مبنای گذشته‌ای بازسازی‌شده است.

برای فهم دقیق‌تر اسلام‌گرایی به‌عنوان یک گفتمان یادمان شهری و بازابداع سنت، به چند ویژگی محوری آن اشاره می‌کنم.

نخست، اسلام‌گرایی پدیده‌ای پسااستعماری و مدرن است که سنت را بازآفرینی می‌کند. این بازآفرینی پاسخی به بحران و ناکامی مدرنیته استعماری، مدرنیسم خودکامه، سکولاریسم ستیزه‌جو و پروژه‌های مدرنیزاسیون غرب‌محور

²² Zygmunt Bauman, *Retrotopia* (Cambridge UK: Polity Press, 2017).

²³ Astrid Erll, "The hidden power of implicit collective memory," *Memory, Mind & Media*, Vol. 1, 2022.

²⁴ "Imagined community." Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New York: Verso, 1991).

²⁵ "Invented tradition." Eric Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions," in *The Invention of Tradition*, edited by Eric Hobsbawm and Terence Ranger, 1-14 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

اسلام گرایی و دولت دینی

دولت دینی ایده محوری گفتمان اسلام گرایی است و اسلام گرایی را با سه رویکرد می توان مفهوم پردازی کرد. در رویکرد نخست، اسلام گرایی پدیده ای مطلقاً سنتی، محصول منطقی سنت اسلامی، خواستار بازگشت بی قید و شرط به سنت و بیگانه با امر مدرن تعریف می شود. بنیادگرایی است زیرا انعکاسی از بنیادهای دینی است و از همین رو، برای شناخت آن باید به تحلیل بنیادهای معرفتی آن، یعنی سنت دینی و تجربه عینی-عملی صدر اسلام پرداخت. اورینتالیسم (شرق شناسی) در سنت راست فکری و مارکسیسم ارتدکس در سنت چپ فکری، نمونه های مشخص حامیان این رویکرد هستند.

در رویکرد دوم، اسلام گرایی پدیده ای سنتی نیست؛ بلکه دست کم برخی از جنبش های اسلام گرا واجد برخی ویژگی های پسامدرن هستند، زیرا نمادی از مقاومت در برابر مدرنیته حاکم، گواهی بر شکست و بحران ساختاری آن و نویدی بر ظهور بدیل هایی برای مدرنیته هستند. از این رو، برای شناخت اسلام گرایی، تحلیل مدرنیته به مراتب از شناخت سنت دینی راه گشتر است.

در رویکرد سوم، اسلام گرایی نه پدیده ای سنتی و نه پسامدرن است. سنتی نیست زیرا فرزند مدرنیته است؛ پسامدرن نیست زیرا برخلاف گفتمان پسامدرن به بنیادهای ثابت فکری باور دارد، نسبی گرا نیست و به حقیقت مطلق ایمان دارد. اسلام گرایی پدیده ای مدرن است، زیرا هم محصول مدرنیته و هم واکنشی علیه آن است؛ فرزند شورشی مدرنیته است. محصول فرایند پیچیده و متناقض تجدد آمرانه در کشورهای اسلامی است. پدیده ای مدرن است نه فقط از آن رو که از ابزارهای مدرن تبلیغاتی، ارتباطات و نهادهای مدرن سیاسی-اجتماعی استفاده می کند، بلکه از آن جهت که مجهز به گفتمانی متناقض و مدرن است؛ زیرا مفاهیم مدرن را به خدمت

آمرانه است. به عبارت دیگر، اسلام گرایی هم فرزند مدرنیته و هم واکنشی به آن است.

دوم، اسلام گرایی راه حل بحران ایجاد شده توسط مدرنیته استعماری حاکم در جوامع اسلامی را تشکیل «دولت اسلامی» از طریق اجرای شریعت می داند؛ دولت اسلامی می تواند آمرانه یا از طریق تحولات فرهنگی-اجتماعی حاکم شود. واقعیت، اما آن است که دولت اسلامی، همانند اسلام گرایی، به تعبیر عبداللہی النعیم، «ابداعی پسااستعماری است»^{۲۶} زیرا در تاریخ اسلام سابقه معتبر یا سنت مشروعی که به ایده دولت اسلامی به معنای مدرن دلالت کند، وجود ندارد. سوم، اسلام گرایی را می توان به مثابه گفتمانی ذات گرا و تقلیل گرای فرهنگی فهمید؛ گفتمانی که با فروکاستن هویت های پیچیده، متکثر و چندلایه مسلمانان به یک عامل مجرد و انتزاعی یعنی «اسلام»، فرایندهای تاریخی، اجتماعی و سیاسی شکل دهنده به این هویت ها را، در هر دو سطح فردی و جمعی، نادیده می گیرد و در نهایت به گفتمانی تقلیل گرایانه فروکاسته می شود. این رویکرد، تنوع و تقاطع پذیری عوامل گوناگون همچون جنسیت، طبقه، نسل، فرهنگ غیردینی، نژاد، ملیت، سیاست و دیگر عناصر سازنده هویت را نادیده می گیرد. در نتیجه، اسلام گرایی تجربه های زیسته مسلمانان در درک و تفسیر اسلام در بسترهای تاریخی گوناگون را نادیده می گیرد و بر خوانشی انتزاعی، یک دست و ناب اصرار می ورزد. بدین ترتیب، می توان اسلام گرایی را به مثابه پدیده ای پسااستعماری، یادمان شهری، هویت گرا، تقلیل گرا و بازابداعی تحلیل کرد؛ پدیده ای که گذشته را به خدمت حال درمی آورد تا از خلال ناحافظه تاریخی، هویتی یک پارچه و خیالی برای پاسخ به بحران های مدرنیته استعماری ساخته شود.

²⁶ Abdullahi A. An-Naim, Islam and the Secular State (Harvard University Press, 2007).

چنان که پیش از این اشاره شد، دولت دینی به مثابه یک «برساخته مدرن» در بافتار سیاسی-اجتماعی دوران پسااستعماری و فرایند مدرنیزاسیون آمرانه شکل می‌گیرد. در این دیدگاه، دولت دینی «ابداع» اسلام‌گرایی است.

اسلام‌گرایی نیز همچون دیگر گفتمان‌های تجربه‌شده در جهان جنوب و پسااستعماری (مدرنیسم آمرانه، سکولاریسم ستیزه‌گر و سوسیالیسم اقتدارگرای دولتی و جهان‌سومی) به از خودبیگانی اجتماعی این جوامع منجر شده، زیرا هویت‌های متکثر و چندلایه فردی و اجتماعی را به یک یا دو وجه آن تقلیل داده است. در این دیدگاه، دولت دینی به مثابه ایده مرکزی اسلام‌گرایی، به «الیناسیون اجتماعی» می‌انجامد.^{۲۷}

۴. پسا اسلام‌گرایی و نقد دولت دینی

تقریباً به‌طور هم‌زمان، جریان دیگری از مسلمانان وجود داشته که با هر سه جریان تجدید آمرانه، اسلام محافظه‌کار سنتی و اسلام‌گرایی مرزبندی دارد و در برابر تز حکومت دینی توسط نهاد رسمی دین مقاومت می‌کرده است. این جریان، اگرچه حاکم نبوده، اما با چهره‌های شاخصی همچون علی عبدالرازق در مصر، اقبال لاهوری در پاکستان، بازرگان و شریعتی در ایران پیش از انقلاب و نواندیشان دینی پس از انقلاب در ایران شناخته شده است. اندیشمندان سودانی همچون محمود محمد طاه و عبداللهی النعیم، حزب النهضه به رهبری راشد الغنوشی در تونس، حزب الوسط در مصر و برخی مسلمانان نوگرا در ترکیه و اندونزی از نمونه‌های دیگر جریان روبه‌رشد پسااسلام‌گرایی هستند. این جریان یک‌دست نیست، از طیف‌های محافظه‌کار، لیبرال و پیشرو تشکیل شده و خود دچار تحول گفتمانی شده است. این تحول را می‌توان «پسااسلام‌گرایی» نام نهاد.

آصف بیات در مقاله «ظهور جامعه پسااسلام‌گرا»^{۲۸}، مفهوم «پسااسلام‌گرایی» را به

می‌گیرد و به بازسازی‌گزینشی و التقاطی سنت‌ها می‌پردازد. انعکاسی از تناقض‌ها و دشواری‌های تجربه عینی مدرنیته‌ای است که زیسته‌ایم. به همین جهت، برای شناخت آن باید به تحلیل مدرنیته و تجدید آمرانه‌ای که در آن و با آن زندگی کرده‌ایم بپردازیم. بی‌تردید، برای شناخت فکری اسلام‌گرایی، آگاهی از سنت دینی امری لازم است، اما مطالعه متن مقدس و سنت دینی بدون تحلیل زمان و زمینه اجتماعی-اقتصادی و سیاسی مدرن، که در آن این پدیده شکل گرفته است، نتیجه‌ای جز تحلیل‌های سطحی و گمراه‌کننده شرق‌شناسانه و شرق‌شناسی وارونه ندارد. نسب‌شناسی اسلام‌گرایی در دوران مدرن، از قرن نوزده تا امروز، تحلیل دقیق‌تری از ماهیت آن ارائه می‌کند. اسلام‌گرایی پدیده‌ای مدرن است و آن را باید در زمان و زمینه مدرن تحلیل کرد. اگرچه عناصری از حقیقت در دو رویکرد اول و دوم وجود دارد، به‌گمان من، اما رویکرد سوم ما را در شناخت این پدیده بهتر یاری می‌کند. بر این اساس، اسلام‌گرایی را می‌توان چنین مفهوم‌پردازی کرد: «جریانی اجتماعی-سیاسی و فکری که در پاسخ به بحران فرایند تجدید آمرانه به بازخوانی‌گزینشی سنت دینی و استخدام مفاهیم و ابزارهای مدرن برای ایجاد یک گفتمان بدیل ملهم از شریعت پرداخته و به‌دنبال استقرار دولت دینی است.»

هر یک از رویکردهای سه‌گانه پیش‌گفته درباره اسلام‌گرایی (سنتی، پسامدرن و مدرن) تعریف متفاوتی از چیستی و چرایی «دولت دینی» به‌دست می‌دهد. در رویکردی که اسلام‌گرایی را پدیده‌ای مدرن می‌داند، ایده دولت دینی امری مدرن است، زیرا همچون اسلام‌گرایی، نسبت و نسب آن را پیش از سنت دینی باید در فرایند مدرنیته مستقر و تجربه زیسته تجدید آمرانه جست‌وجو کرد. از همین‌روست که ایده دولت دینی به‌عنوان عکس‌العملی در برابر بحران و شکست مدل‌های تحمیلی ملت-دولت‌سازی آمرانه سکولار در جهان اسلام مطرح شد.

^{۲۷} مجتبی مهدوی، «دین و دولت در عصر پسااسلام‌گرایی»، اندیشه پویا، شماره ۵۴ (آبان ۱۳۹۷)

^{۲۸} Asef Bayat, "The Coming of a Post-Islamist Society," Middle East Critique, Vol 5, Issue 9, 1996, 43-52.

می‌کنند. چرا که دولت، نهادی سکولار است و اسلامی‌سازی آن ممکن نیست. به تعبیر وائل حلاق، دولت اسلامی مفهومی ممتنع و «ناممکن» است.^{۳۰} عبداللهی النعیم آن را «ابداعی مدرن و پسااستعماری» می‌داند که در آن نخبگان اسلام‌گرا خوانش خاص خود از اسلام را حاکم می‌کنند. به گفته وی، به‌جای تبعید اسلام به عرصه خصوصی و دوگانه‌سازی کاذب دین و سکولاریسم، می‌توان خواهان جدایی اسلام از دولت و تنظیم نقش دین در سیاست بود.^{۳۱}

از دیدگاه پسااسلام‌گرایی، حکومت امری سکولار و دنیوی است. مردم مبنای مشروعیت حکومت هستند و دین هیچ‌الگوی مشخصی برای حکومت ارائه نکرده است. حکومت دینی، حکومت قشری از دینداران است که بر اساس خوانش انسانی و خطاپذیر خویش از دین و منافع سیاسی خود حکومت می‌کنند و از همین‌رو، کلام و عملکرد سیاسی آنها قداست ندارد. بنابراین، حکومت دینی همچون سایر حکومت‌ها، حکومت الیت سیاسی است و موظف به پاسخ‌گویی به مردم است. حکومت دینی مفهومی متناقض است، زیرا نه فقط فاقد پشتوانه نظری و تاریخی در سنت دینی است، بلکه آنچه در عمل متحقق می‌شود، حکومت الیت سیاسی دیندار است. در این دیدگاه، اسلام همچون سایر ایده‌ها می‌تواند در حوزه عمومی حضوری فعال و مدنی داشته باشد، اما هیچ ایده‌ای قداست، الوهیت، مصونیت و برتری ذاتی ندارد.

پسااسلام‌گرایی فقط در عرصه اندیشه متفکران مسلمان خود را نشان نداده است. مهم‌تر

مثابه «وضعیت» و «پروژه» توصیف می‌کند. به گفته وی، «وضعیت» پسااسلام‌گرایی ناظر به شرایطی است که انرژی و مشروعیت اسلام‌گرایی حتی در میان حامیانش تحلیل رفته است، زیرا علاوه بر تحولات ساختاری و دموگرافیک در جوامع مسلمان، عوامل جهانی و تضادهای درونی اسلام‌گرایی، آن را ناچار به بازآبداع و تغییر واداشته است.

«پروژه» پسااسلام‌گرایی اما، در پی آن است که مسیرهای جدیدی برای عبور از اسلام‌گرایی- نه اسلام به‌عنوان مذهب، یا یکی از عناصر فرهنگی و تمدنی- در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی و فکری ترسیم کند که از آن میان می‌توان به تأکید بر «حق» به‌جای «تکلیف»، پذیرش کثرت‌گرایی به‌جای صدای واحد و انحصاری، و تأکید بر تاریخ‌مندی در برابر متون ایستای مذهبی اشاره کرد.

پسااسلام‌گرایی می‌کوشد مدرنیته‌ای جایگزین بیافریند که در آن اسلام با آزادی و دموکراسی همراه باشد. در عین تمایل به «دولتی مدنی و غیردینی» نقش فعال دین در عرصه عمومی را نیز می‌پذیرد.

پسااسلام‌گرایی دعوتی رادیکال به گفت‌وگوی انتقادی میان «امر مقدس و امر سکولار»، ایمان و آزادی، وحی و عقل، سنت و تجدد، دینداری و حقوق و پارادایم‌های محلی و جهانی است.^{۳۲} پسااسلام‌گرایان مانند اسلام‌گرایان به نقش عمومی دین در جامعه مدنی و احزاب باور دارند، اما برخلاف آنها، ایده «دولت اسلامی» را رد

همینطور نگاه کنید به دواثر زیر از فرهاد خسروخاور:

Farhad Khosrokhavar, "Les intellectuels postislamistes en Iran", *Revue Awal*, n 11, 1994 ; Farhad Khosrokhavar, "Les intellectuels post-islamistes en Iran revisités", *Revue Trimestre du Monde*, 1 trimestre, 1996.

^{۲۹} برای بررسی انتقادی سه رویکرد پسااسلام‌گرایی در ایران پس از انقلاب و دیدگاه‌های آیت‌الله حسین‌علی منتظری (متأخر)، محسن کدیور، عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری و جریان نویسی دربارۀ رابطه دین و دولت، نگاه کنید به:

Mahdavi, "Post-Islamist Trends in Postrevolutionary Iran"; Mojtaba Mahdavi, "Muslims and Modernities: From Islamism to Post-Islamism," *Religious Studies and Theology*, Vol. 32, No. 1, 2013, 31-56.

^{۳۰} Wael Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013).

^{۳۱} An-Naim, *Islam and the Secular State*.

به منابع کمیاب قدرت و ثروت را به همراه دارد و از همین‌رو، الیگارش‌ی حاکم شریعت‌مدار را به الیگارش‌ی و «طبقه جدید» اقتصادی حاکم بدل می‌کند. دولت دینی شریعت را به رانت قدرت و ثروت تبدیل می‌کند. به این ترتیب، دولت دینی دومین گوهر کرامت انسانی، یعنی حق برخورداری از برابری و عدالت اجتماعی را از شهروندان خود دریغ می‌کند.

سوم، دولت دینی شریعت‌مدار و فقه‌محور مروج و مجری احکام حقوقی شریعت و تبلیغ شعایر و ظواهر دین در عرصه عمومی است. در این رویکرد، کمال اخلاقی فرد و جامعه در اجرای ظواهر شریعت و احکام سنتی آن، بدون در نظر گرفتن شرایط خاص تاریخ و جغرافیای آن احکام، تعریف می‌شود. ناهمزمانی این احکام تاریخی با شرایط اکنون و این‌جای جوامع مسلمان معاصر و اصرار دولت دینی بر اجرای آنها، عموماً به نقض کرامت و عزت انسانی شهروندان منجر شده و از همین‌رو به امری غیراخلاقی بدل می‌شود.

به عبارت دیگر، ظاهرگرایی اخلاقی و ترویج شریعت‌مدارانه احکام دینی به نقض گوهر، روح، پیام و غایت نهایی دین، یعنی اعتلای اخلاق و کرامت انسانی، منجر می‌شود. ظاهرگرایی اخلاقی نه تنها به ترویج دورویی، نفاق، ریا و سقوط کرامت انسانی و تباهی اخلاق مدنی می‌انجامد، بلکه با غفلت از اصل جهان‌شمول و بنیادین کرامت انسانی در پیام پیامبران و با پیروی از رویکرد صورت‌گرا، ضدهرمنوتیک و غیرتاریخی به دین، سهم بزرگی در تشدید نابرابری، فقر و نهادینه کردن ظلم ایفا می‌کند. ظاهرگرایی و سلطه شریعت‌مدارانه دولت دینی به قربانی کردن عدالت اجتماعی می‌انجامد. در فقدان آزادی و عدالت اجتماعی، اخلاق، معنویت و امر متعالی به امری

از حوزه تفکر، ظهور قدرتمند و قاطع پسااسلام‌گرایی در عرصه اجتماعی است. جنبش‌های اجتماعی معاصر در خاورمیانه و شمال آفریقا (ایران ۱۳۸۸ و ۱۴۰۱، بهار عربی ۲۰۱۱، ترکیه ۲۰۱۳ و ۲۰۲۵) نویدی بر ظهور دوران نوین پسااسلام‌گرایی در سطح اجتماعی بودند. این جنبش‌ها به ما نشان داده‌اند که جهان اسلام در سطح اجتماعی و مدنی به دوران پسااسلام‌گرایی وارد شده است، اگرچه در سطح سیاسی همچنان از هژمونی و حاکمیت اسلام‌گرایی و یا سکولاریسم ستیزه‌گر و آمرانه رنج می‌برد. این جنبش‌ها بیانگر عقب‌ماندگی ساختار سیاسی در مقابل پویایی و دینامیسم اجتماعی این جوامع است. برخلاف دیدگاه‌های شرق‌شناسانه (اورینتالیسم) و شرق‌شناسی وارونه (اسلام‌گرایی)، پسااسلام‌گرایی در سطح مدنی مقبولیت عامه دارد و از همین‌رو می‌توان ادعا کرد در یک انتخابات آزاد، دولت مدنی و پسااسلام‌گرا انتخاب طبیعی اکثریت شهروندان این جوامع است.^{۳۲}

پسااسلام‌گرایی و نقد اخلاقی دولت دینی

اگر بپذیریم که گوهر و غایت دین، حفظ و اعتلای کرامت، فضیلت، عزت و شرافت انسانی باشد،^{۳۳} به گواهی تاریخ و تجربه انسانی، دولت دینی به دلایل سه‌گانه زیر مانع تحقق چنین رسالتی است. نخست اینکه بنیان کرامت انسانی، آزادی او است و دولت دینی با رسمی کردن یک خوانش از خوانش‌های متعدد دین (شریعت و فقه سنتی) مانع امکان انتخاب آزادانه دین می‌شود. علاوه بر آن، سلطه آمرانه شریعت توسط دولت به ترویج ریا و دورویی در میان شهروندان می‌انجامد، زیرا تظاهر به دینداری و تعهد به شریعت سریع‌ترین راه دستیابی به منابع ثروت و قدرت است. دوم، دولت دینی، الیگارشیک و اندک‌سالار است. حق ویژه دینی، به سرعت و سهولت حق ویژه دسترسی

³² Mojtaba Mahdavi, Ed. *Myth of the Middle East Exceptionalism: The Unfinished Project of Social Movements* (Syracuse: Syracuse University Press, 2023).

³³ «من برانگیخته شده‌ام تا مکارم اخلاق را به کمال رسانم»؛ «إِنِّي بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ». پیامبر اسلام (ص). اگرچه در تعریف غایت دین توافق وجود ندارد، به گمان من اما می‌توان بر مفهومی عام، حداقلی و «تاریخ‌مند» از اخلاق و کرامت انسانی به‌عنوان گوهر و غایت بنیادین دین باور داشت و همچنان تعریفی غیرذات‌گرایانه از اسلام داشت.

سایر ادیان نیز به رسمیت شناخته می‌شود. دین اما فاقد قرائت رسمی و نهادینه‌شده دولتی، حق ویژه یا حق وتو است زیرا چنین حقی به ظهور الیگارشویی دینی، سیاسی و اقتصادی می‌انجامد.

دینداران، گفتمان‌های خویش را در قالب طرح و برنامه‌های مشخص حزبی به آرای عمومی می‌گذارند و در صورت اقبال عمومی، پیروزی در انتخابات و تشکیل دولت، آن را به صورت طرح و لایحه برای بحث و بررسی به مجلس شورا ارائه می‌دهند.

دینداران، چنان‌که عبداللهی النعیم می‌گوید، طی یک فرایند مدنی (قانون‌گذاری و قرارداد اجتماعی) بهترین استدلال‌های خویش را با زبان و منطق «عرفی» و «مدنی» به سایر شهروندان ارائه می‌دهند و در نهایت، وجدان عمومی «خیر عمومی» را برمی‌گزیند.^{۳۵} استدلال عرفی و دفاع مدنی از گفتمان دینی، هم دینداران را به ارائه گفتمانی عقلانی از دین سوق می‌دهد و هم امکان گفت‌وگوی انتقادی و مدنی با رقبای فکری و سیاسی را در حوزه عمومی میسر می‌کند. در این گفت‌وگو، آن‌چنان‌که یورگن هابرماس متأخر به ما یادآوری می‌کند، شهروندان غیردینی نیز امکان هم‌دلی و فراگیری از برخی اصول عام اخلاقی و معنوی دین را برای خود فراهم می‌کنند.^{۳۶} آنان نیز با پیام اخلاقی کرامت انسانی «دین مدنی» هم‌دل و هم‌آواز هستند و برای هم‌بستگی اجتماعی و ارتقای اخلاق مدنی از آن کمک می‌گیرند.

گفتمان «دین مدنی» لاجرم گفتمانی اصلاحی، تاریخ‌مند و پالایش‌شده از دین است که به حقوق شهروندی باور دارد و به برابری حقوقی و اخلاقی همه شهروندان، فارغ از عقیده و مذهب (دین، بی‌دینی)، جنسیت (زن، مرد و دگرباشان جنسی)،

مهوم بدل می‌شوند که به مثابه «آگاهی کاذب» به کار تحمیلی و استحمار توده‌های مردم می‌آیند.

«اخلاق» به مثابه غایت دین جز از طریق دستیابی به اصل آزادی و عدالت اجتماعی حاصل نمی‌شود. زیست اخلاقی و معنویت مدنی آخرین مرحله اخلاق است. اسلام‌گرایی و پروژه دولت دینی‌اش به امتناع اخلاق می‌انجامد.^{۳۴}

جامعه پسااسلام‌گرا؛ دولت پسااسلام‌گرا

یک جامعه پسااسلام‌گرا، دولتی پسااسلام‌گرا برای حکمرانی خود انتخاب می‌کند. اما ویژگی‌های عمده چنین دولتی کدام‌اند؟ نقش دین، عرف اجتماعی، ارزش‌های جهان‌شمول و بنیادین مدافع کرامت انسانی در این حکمرانی چیست؟ پسااسلام‌گرایی، چنان‌که به اشارت رفت، پسااسلام نیست؛ اگرچه مدافع دولت عرفی/سکولار و منتقد دولت قدسی/دینی است، اما از حضور مدنی دین در جامعه مدنی و جامعه سیاسی دفاع می‌کند. حضور «مدنی» دین اما مستلزم ظهور «دین مدنی» است. به این معنا که دین نه به حوزه صرفاً خصوصی تعلق دارد، آن‌چنان‌که برخی نظریه‌های کلاسیک سکولاریسم در سده‌های هجده و نوزده پیش‌بینی می‌کردند و نه در قامت دولت دینی حضوری تام و تمام‌قد دارد. به‌طور مشخص، جریان‌ها و احزاب دینی همچون احزاب سکولار در جامعه مدنی و جامعه سیاسی حضوری فعال دارند؛ سیاست‌مداران و فعالان حوزه عمومی از ارزش‌های دینی خود الهام می‌گیرند و گفتمان‌های متفاوت دینی در عرصه عمومی اجتماع و سیاست مورد بحث و گفت‌وگو قرار می‌گیرند.

پلورالیسم دینی به رسمیت شناخته می‌شود، همچنان‌که این پلورالیسم برای دین‌ناباوران و یا

^{۳۴} مجتبی مهدوی، «دین و دولت در عصر پسااسلام‌گرایی»، اندیشه پویا، شماره ۵۴ (آبان ۱۳۹۷): ۶۳-۶۵؛ همچنین نگاه کنید به: آرش نراقی، «نقد اخلاقی نظریه ولایت فقیه»، سخنرانی در کنفرانس «ایران پس از انتخابات ریاست‌جمهوری»، دانشگاه یوسی‌ال‌ای (UCLA)، اول ژوئیه ۲۰۰۹ (دهم تیر ۱۳۸۸)، دسترسی در ۱۰ مهر ۱۴۰۴.

https://zamaaneh.com/idea/2010/02/post_646.html

https://zamaaneh.com/idea/2010/02/post_646.html?utm_source=chatgpt.com

^{۳۵} An-Naim, Islam and the Secular State.

^{۳۶} Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere." European Journal of Philosophy. 14 (1), 2006, 1-25.

قومیت و ملیت، طبقه اجتماعی، حرفه و سن و سال متعهد است.

با این حال، یک دولت پسااسلام‌گرا نیز از خطر دیکتاتوری اکثریت مصون نیست. به همین منظور، تدوین منشور حقوق شهروندی برای تضمین حقوق کامل و برابر شهروندی همه اقلیت‌های مذهبی، فرهنگی، جنسی، طبقاتی و جز آن ضروری است. به سخن دیگر، تضمین عدالت جنسیتی، عقیدتی، طبقاتی و قومی به همراه پذیرش «حق ناحق‌بودن» در آزادی اندیشه و آزادی بیان برای همه شهروندان، لازمه یک حکمرانی دموکراتیک پیشرو پسااسلام‌گرا است.

دموکراسی فقط «حاکمیت اکثریت» نیست؛ تضمین حقوقی «اقلیت» نیز هست تا این اقلیت بتواند، در صورت امکان، با مشارکت در فرایند سیاسی به اکثریت تبدیل شود.

حکمرانی پسااسلام‌گرای دموکراتیک اما با تهدید دیگری نیز روبه‌رو است: به گمان من، پارادایم هژمونیک جهانی و ملی نظم و نظام «نولیبرال»، حقوق شهروندی و به‌ویژه حقوق اقتصادی و اجتماعی شهروندان را نقض کرده و به گوهر و روح دموکراسی آسیب رسانده است. شوربختانه این نظم و نظام چنان همه‌گیر شده است که مرزهای سکولار و مذهبی، لیبرال و چپ و اسلام‌گرا و پسااسلام‌گرا را درنوردیده و به عارضه‌ای فراگیر بدل شده است.

نولیبرالیسم، به‌ویژه در کشورهای جهان جنوب، عموماً غیربرابری‌طلب و غیردموکراتیک است. مشخصه «نولیبرالیسم نالیبرال» غفلت از حقوق اقتصادی-اجتماعی شهروندان، ترویج نوعی دموکراسی سیاسی صوری و تخفیف هویت فرهنگی برای هضم‌شدن در بازار جهانی سرمایه است.

من به‌خوبی واقف هستم که گفتمان‌های اقتدارگرا و ذات‌گرا در هر دو شکل مذهبی و ملی با استخدام و استفاده ابزاری از گفتمان ضد امپریالیستی و پسااستعماری و با بهره‌گیری از مفاهیم پوپولیستی چپ‌نما و عوام‌فریبانه، به

توجیه و تحکیم حاکمیت الیگارشیک و رانتی خود پرداخته و همه رقبای فکری و سیاسی خویش را با برجسب «لیبرال» از میدان به‌در کرده‌اند.

چه دروغ آشکاری! واقعیت این است که نظم الیگارشیک متکی به رانت، صلاحیت اخلاقی برای نقد لیبرالیسم را ندارد. نولیبرالیسم نالیبرال اما تهدیدی است که باید با آن مواجه شد.

نقد پسااسلام‌گرایی پیشرو و مترقی از نظام نولیبرال دارای مبانی اپیستمیک و جهان‌بینی کاملاً متفاوتی از نقد ارتجاعی اقتدارگرایان و ذات‌گرایان از نظام نولیبرال است.

به این ترتیب، یک حکمرانی دموکراتیک پسااسلام‌گرا نباید از هباهوی جریان راست جهانی و ملی در تقدیس نولیبرالیسم به‌عنوان تنها آلترناتیو ممکن هراسی به دل راه دهد.

عدالت اجتماعی لازمه حکمرانی خوب و دموکراتیک است و یک دولت پسااسلام‌گرا برای تضمین یک حکمرانی دموکراتیک ناگزیر از جدال با این پارادایم است. پسااسلام‌گرایان حمایت توده‌های مردم، طبقات پایین، فرودستان و طبقه متوسط فقیر را از دست خواهند داد در صورتی که به گفتمان نولیبرال تن دهند و جسارت چالش با آن را به‌جان نخرند. اکنون برخی از پسااسلام‌گرایان جهان اسلام، همچون گفتمان لیبرال نواندیشان دینی در ایران، ترکیه و تونس، از این دشواری رنج می‌برند.

میعادگاه پسااسلام‌گرایی: به سوی ایرانی‌تی فراگیر
دگرگونی‌های ساختاری و گفتمانی جامعه ایرانی در نزدیک به پنج دهه پس از انقلاب ۱۳۵۷ منجر به گذاری رادیکال به شرایط اجتماعی پسااسلام‌گرایانه در جامعه مدنی ایران شده است. این گذار با افول گفتمان انحصارطلب اسلام‌گرایانه و تزلزل مشروعیت دینی و سیاسی دولت اسلامی همراه بوده است.

با این حال، اسلام همچنان به‌عنوان نیروی فرهنگی و مدنی باقی مانده است. اسلام‌گرایی در ایران امروز، تناقض‌ها و ناکارآمدی‌های خود را

«یادمان شهر» و «ناخاطره جمعی» در اشکال مذهبی و ملی گرا است.

هویت‌های چندلایه و ترکیبی ما نیازمند گفت‌وگو، بازتعریف و هم‌زیستی هستند تا در فضایی سازنده به گفت‌وگو و رقابت انتقادی میان دیدگاه‌های متفاوت بپردازند.

آنچه ما نیاز داریم، نه اجماع، بلکه به گفته شانتال موف «کثرت‌گرایی آگونیستی» است که نیازمند درکی دیالکتیکی از مولفه‌های هویتی ایران و اسلام است.

اسلام نه به‌عنوان ایدئولوژی دولتی، بلکه به‌مثابه سنتی اخلاقی و فرهنگی در دل جامعه مدنی؛ و ایران نه به‌مثابه ذاتی یک‌پارچه و هم‌گن، بلکه همچون موزاییکی از صداهای دینی و سکولار، فمینیستی و سنتی، مؤمن و اگنوستیک، و فارس و غیرفارس.

این چشم‌انداز «رنگین‌کمانی» از ایران، ضمن حفظ هویت ترکیبی ما، در برابر سلطه‌گری به‌نام دین یا مدرنیته می‌ایستد و بر آزادی، کرامت انسانی و کثرت‌گرایی اصرار می‌ورزد.

در این چشم‌انداز، آینده ایران نه در گرو گذشته‌ای خیالی، بلکه در گرو افق‌های گشوده در دوران پسااسلام‌گرایی و پساسکولاریسم است.

اکنون زمان آن است که تنوع را پاس بداریم و از خلال گفت‌وگوی سازنده، رقیب‌محور و اخلاقی میان هویت‌ها و گروه‌های مختلف اجتماعی-سیاسی، ایرانی‌تی فراگیر و ایرانی دموکراتیک را بنا نهیم.

آشکار کرده است. استفاده ابزاری از دین برای کسب قدرت، ثروت و منزلت، به‌گذار گفتمانی و نسلی از اسلام به‌مثابه ایدئولوژی دولتی و افول شدید اقتدار اخلاقی دین دولتی و دولت دینی منجر شده است.

درعین‌حال، بازآفرینی اسلامی فراتر از گفتمان دولتی و یا سنت ارتدوکسی در قالب گفتمان پسااسلام‌گرایی بروز یافته است.

یکی از تأثیرگذارترین نمادهای پسااسلام‌گرایی در سپهر عمومی، مفهوم «خدای رنگین‌کمان» است که در جریان جنبش زن، زندگی، آزادی برجسته شد.

این مفهوم تجسم خدایی فراگیر، کثرت‌گرا و مهربان است که در تضاد با خدای خشن، مردسالار و دولتی است. خدای رنگین‌کمان نماد آغوش‌گشودن به تنوع، تفاوت و زیبایی است؛ نوعی معنویت عمومی و جمعی که نه سلطه‌گر و نه انحصاری است.

بنابراین، پسااسلام‌گرایی نه پایان اسلام، بلکه دگرگونی هویت اسلامی در شکلی اخلاقی، دموکراتیک و کثرت‌گرا است.^{۳۷}

دیالکتیک اسلام و هویت ایرانی را در قالب دوقطبی‌های ساده همچون تقابل اسلام و مدرنیته، یا دین و دموکراسی نمی‌توان تفسیر کرد؛ بلکه بازتاب پویایی هویت ایرانی در قالب ترکیبی چندلایه و در حال تحول است.

در دوران پسااسلام‌گرایی و پساسکولاریسم، رویکردهای مخرب هویت‌گرا و ناب‌گرا، مظهر

³⁷ Mojtaba Mahdavi, "Iran: A Post-Islamist Society Revolts Against an Islamist State," In Media Res, February 6, 2023. <https://mediacommons.org/imr/content/iran-post-islamist-society-revolts-against-islamist-state>

کتاب‌شناسی

حسام‌مظاهری، محسن. *جامعه‌شناسی آیین‌های سوگواری و هیأت‌های مذهبی در ایران*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۰.

ذاکری، آرمان. «پژوهشی-جامعه‌شناختی درباره موقعیت دین در اعتراضات سال ۱۴۰۱». انجمن جامعه‌شناسی ایران. ۱۱ دی ۱۴۰۱. دسترسی در ۱۰ مهر ۱۴۰۴.

شایگان، داریوش. *افسون‌زدگی جدید: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار*. تهران: نشر فرزانه، ۱۳۸۸.

شریعتی، سارا و دیگران. *کتاب‌شناسی انتقادی جامعه‌شناسی تشیع*. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۶.

مهدوی، مجتبی. «دین و دولت در عصر پسااسلام‌گرایی». *اندیشه بویا*، شماره ۵۴ (آبان ۱۳۹۷): ۶۳-۶۵.

نراقی، آرشد. «نقد اخلاقی نظریه ولایت فقیه». سخنرانی در کنفرانس «ایران پس از انتخابات ریاست‌جمهوری»، ۱ ژوئیه ۲۰۰۹ (۱۰ تیر ۱۳۸۸). دانشگاه یوسی.ال.ای. دسترسی در ۱۰ مهر ۱۴۰۴.

https://zamaaneh.com/idea/2010/02/post_646.html

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso, 1991.

An-Na'im, Abdullahi A. *Islam and the Secular State*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

Bayat, Asef. "The Coming of a Post-Islamist Society." *Middle East Critique* 5, no. 9 (1996): 43-52.

Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Bauman, Zygmunt. *Retrotopia*. Cambridge, UK: Polity Press, 2017.

Dabashi, Hamid. *Being a Muslim in the World*. New York: Palgrave, 2012.

Erl, Astrid. "The Hidden Power of Implicit Collective Memory." *Memory, Mind & Media* 1 (2022).

Habermas, Jürgen. "Religion in the Public Sphere." *European Journal of Philosophy* 14, no. 1 (2006): 1-25.

Hallaq, Wael. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013.

Hobsbawm, Eric. "Introduction: Inventing Traditions." In *The Invention of Tradition*, edited by Eric Hobsbawm and Terence Ranger, 1-14. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Khosrokhavar, Farhad. "Les intellectuels postislamistes en Iran." *Revue Anal* 11 (1994).

"Les intellectuels post-islamistes en Iran revisités." *Revue Trimestre du Monde* 1 (1996).

Mahdavi, Mojtaba, and W. A. Knight. "Introduction: Towards 'The Dignity of Difference?' Neither 'End of History' Nor 'Clash of Civilizations'." In *Towards Dignity of Difference? Neither 'End of History' Nor 'Clash of Civilizations'*, edited by Mojtaba Mahdavi and W. A. Knight, 1-23. London: Routledge, 2012.

Mahdavi, Mojtaba. "Iran: A Post-Islamist Society Revolts Against an Islamist State." *In Media Res*, February 6, 2023.

<https://mediacommons.org/imr/content/iran-post-islamist-society-revolts-against-islamist-state>

“Iran: Multiple Sources of a Grassroots Social Democracy.” In *Iran’s Struggles for Social Justice: Economics, Agency, Justice, Activism*, edited by Peyman Vahabzadeh, 271–288. New York: Palgrave Macmillan, 2017.

“Muslims and Modernities: From Islamism to Post-Islamism.” *Religious Studies and Theology* 32, no. 1 (2013): 31–56.

ed. *Myth of the Middle East Exceptionalism: The Unfinished Project of Social Movements*. Syracuse: Syracuse University Press, 2023.

“Post-Islamist Trends in Postrevolutionary Iran.” *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 31, no. 1 (2011): 94–109.

Rethinking the Dialectics of Islam and Iranian Identity: A Constructivist Approach. Paper presented at the International Conference “Iranianness in Flux: Iranian Identities Revisited,” Kristiania University College, Oslo, Norway, June 5–7, 2025.

Mouffe, Chantal. *The Democratic Paradox*. London: Verso, 2000.

Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1978.

Soroush, Abdolkarim. “The Three Cultures.” In *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, edited by M. Sadri and A. Sadri, 156–170. New York: Oxford University Press, 2000.

Vahabzadeh, Peyman. “Mostafa Sho‘aiyan: The Maverick Theorist of Revolution and the Failure of Frontal Politics in Iran.” *Iranian Studies* 40, no. 3 (2007): 405–425.

از تقلید تا تأمل، سرگذشت ترجمه و بحران نظریه پردازی در ایران معاصر

علی میرسپاسی*

چکیده

این مقاله به واکاوی دوروند کلیدی در تاریخ اندیشه ایران معاصر می‌پردازد: نخست، پویایی نظریه‌ها در فرآیند «سفر» میان بسترهای فرهنگی و جغرافیایی و دگردیسی معنایی ناشی از آن؛ دوم، نقش ترجمه در ورود ایده‌ها به ایران و پیامدهای بحران‌زای ترجمه بی‌زمینه و تقلیدی. بخش نخست، با اتکا به مفهوم «سفر نظریه‌ها» نزد ادوارد سعید، نشان می‌دهد که مفاهیم در گذار از یک زمینه به زمینه‌ای دیگر بازخوانی و بازآفرینی می‌شوند؛ نمونه برجسته آن مهاجرت ایده «غرب‌زدگی» از دستگاه فکری هایدگر به افق ایرانی و سپس هندی است. بخش دوم با تحلیل تجربه ترجمه در علوم انسانی ایران استدلال می‌کند که غفلت از زمینه‌های تاریخی و معرفت‌شناختی مفاهیم، به گسست نظری و تضعیف ظرفیت نظریه‌پردازی انجامیده است. جمع‌بندی دو بخش تصویری سنجیده و انتقادی از مسیر جابه‌جایی ایده‌ها در ایران عرضه می‌کند که بر امکان گفت و گوی خلاق و زمینه‌مند می‌افزاید.

کلیدواژه‌ها

سفر نظریه‌ها، غرب‌زدگی، ترجمه بی‌زمینه، ترجمه تقلیدی، بحران نظریه‌پردازی، تاریخ اندیشه ایران

* علی میرسپاسی جامعه‌شناس و دانشمند علوم سیاسی ایرانی-آمریکایی و استاد ممتاز پژوهشی آلبرت گالاتین در مطالعات خاورمیانه و اسلامی در دانشگاه نیویورک است.

مقدمه

در همین چارچوب است که می‌توان سرگذشت ترجمه را در ایران به‌منزلهٔ یکی از عوامل اصلی بحران نظریه‌پردازی بازخوانی کرد. بسیاری از نظریه‌ها به ایران وارد شدند بی‌آن‌که بستر تاریخی و جغرافیایی‌شان در نظر گرفته شود؛ پدیده‌ای که می‌توان آن را سفر بی‌زمینهٔ نظریه‌ها نامید. پیامد چنین وضعیتی تقلید معرفتی را تقویت و روایت‌هایی را بازتولید می‌کند که بیش از آن‌که بازتاب واقعیتی تاریخی باشند، محصول برساخت‌های فکری و سیاسی دوره‌های بعد هستند. روایت منسوب به عباس میرزا از ژوبر دربارهٔ علت عقب‌ماندگی ایران، که بعدها به نماد کمبود تاریخی بدل شد، نمونه‌ای از همین وضعیت است.

مطابق با این نگاه، طیفی از متفکران ایرانی بر این باور بودند که هرچه محصول غرب است، بی‌اعتنا به زمینه‌های شکل‌گیری، می‌تواند از راه «ترجمه» وارد ایران شود؛ پروژه‌ای که به‌زعم من ناکام ماند. بسیاری از دانشگامیان و روشنفکران ایرانی مدرنیته را بسته‌ای کامل و بی‌نقص می‌دیدند که می‌باست تمام‌وکمال به ایران منتقل می‌شد؛ حتی آنچه امروز در ایران تحقیق در علوم انسانی و اجتماعی نامیده می‌شود، تا اندازه‌ای وامدار همین نگرش ترجمه‌محور است. در مقابل، گروهی دیگر از متفکران، مدرنیته را در تعارض با آنچه «اصالت انسانی ایرانی» می‌خواندند، می‌دیدند. احمد فردید، فخرالدین شادمان، جلال آل‌احد و احسان نراقی از جمله چهره‌هایی بودند که با طرح مفهوم «غرب‌زدگی» هم دشواری‌های تحقق مدرنیته را شناسایی کردند و هم آن را به نقد کشیدند. در آثار پیشین خود (از جمله کتابی دربارهٔ فردید و پژوهشی تفصیلی دربارهٔ احسان نراقی^۱) نشان داده‌ام که این متفکران اگرچه دشواری‌های مدرنیته را دیدند، اما نقدشان بر بنیان رویکردی متافیزیکی و ذات‌گرایانه استوار بود که بر اصالت فرهنگی ایرانی تاکید می‌کرد. فردید به ویژه با الهام از سنتی نیچه‌ای، مدرنیته را در تضاد با «اصالت

پرسش از جایگاه ترجمه در تاریخ اندیشه و علوم انسانی ایران معاصر، صرفاً پرسشی توصیفی دربارهٔ انتقال مفاهیم نیست، بلکه پرسشی نظری دربارهٔ سازوکارهای «برساخت اجتماعی» معنا و حافظه است. تجربهٔ ما از مدرنیته بیش از آن‌که حاصل گفت‌وگویی دوسویه و خلاق با جهان باشد، عمدتاً از مسیر ترجمه شکل گرفته است؛ ترجمه‌ای که نه تنها افق‌های تازه‌ای نگشوده، بلکه در مواردی خود به سرچشمهٔ بحران‌های فکری بدل شده است. از این منظر، ترجمه صرفاً عملی زبانی یا ادبی نیست، بلکه «فناوری حافظه» است که از رهگذر انتخاب متن، برابرسازی‌های واژگانی و سیاست‌های بومی‌سازی/بیکانه‌سازی (به تعبیر ونونی و برمان) ذخیرهٔ مفاهیم را سامان می‌دهد و به گردش درمی‌آورد. این ذخیرهٔ مفهومی سپس در مدار نهادهایی چون مدرسه، مطبوعات، دانشگاه و رسانه تثبیت می‌شود، در قالب «مکان‌های حافظه» رسوب می‌کند و از طریق فرایندهای یادآوری/فراموشی (چنان‌که پل ریکور اشاره می‌کند) پیوسته بازتوزیع و بازآرایی می‌گردد.

با این رویکرد، میان دو منطق ترجمه می‌توان تمایز گذاشت: نخست، «ترجمهٔ تقلیدی» که در نبود زمینهٔ تاریخی و گفت‌وگو، حافظهٔ عمومی را به کلیشه‌ها و دوگانه‌های ساده‌ساز نظیر سنت/مدرنیته یا ایران/غرب فرو می‌کاهد و دوم، «ترجمهٔ تأملی» که در «فضای سوم» تعامل فرهنگی، امکان گفت‌وگوی انتقادی و بازاندیشی در مفاهیمی چون ملت، تجدد، دین و قانون را می‌گشاید. از این منظر تحلیل نسبت ترجمه و حافظه، نه تنها سازوکار شکل‌گیری روایت‌های مسلط را آشکار می‌کند، بلکه راهبردهایی برای فعال‌سازی آرشیه‌های بدیل و گشودن افق‌های تازه در تاریخ‌فهمی معاصر ایران پیش می‌نهد.

¹ Ali Mirsepassi, *Transnationalism in Iranian Political Thought: The life of Ahmad Fardid* (New York: Cambridge University Press, 2017); Ali Mirsepassi, *Iran's Quiet Revolution: The Downfall of the Pahlavi State* (New York: Cambridge University Press, 2019)

انسانی» قرار داد و حصومتی آشکار با آن نشان داد.

در این مقاله، من نیز به دشواری‌های مدرنیته در ایران خواهم پرداخت، اما برخلاف فردید، آل‌احمد و دیگران، رویکرد من متافیزیکی یا هستی‌شناسانه نیست، هدف من بررسی این فرایند در بستر اجتماعی و تاریخی است: نشان‌دادن این‌که چگونه تقلیل علوم انسانی و اجتماعی به پروژه‌ای صرفاً ترجمه‌محور، به‌مثابه ترجمه‌ای تقلیدی و حافظه‌ساز، یکی از عوامل اصلی فقر نظریه‌پردازی در ایران معاصر بوده است.

ترجمه چیست؟

در آغاز لازم است توضیح دهم مقصودم از ترجمه در این نوشتار چیست. مراد من معنایی نیست که در نظریه‌های دقیق زبان‌شناسی یا مطالعات ترجمه در سطح جهانی مطرح است، منظور، همان فهمی است که از اواخر قرن بیستم به این سو در فضای فکری ایران، به‌ویژه نزد شماری از متفکران ایرانی، از این واژه شکل گرفته است. در این کاربرد خاص، ترجمه در بسیاری از موارد مترادف با تقلید به کار رفته است. یعنی هنگامی که سخن از ترجمه به میان می‌آید، در واقع مقصود تقلید از اندیشه‌ها، الگوها یا ساختارهایی است که ریشه در خارج از ایران دارند.

در برخی موارد، ترجمه به معنای ورود مجموعه‌ای از مفاهیم، نظریه‌ها و گفتمان‌ها از جوامع دیگر به جامعه ایرانی فهمیده شده است. در برداشت‌های افراطی‌تر، حتی به‌مثابه گونه‌ای تسلیم در برابر ایده‌های بیگانه نیز تعبیر شده است؛ یعنی تسلیم‌شدن در برابر مدرنیته، مفاهیم غربی یا گفتمان‌هایی که بر بسترهای تاریخی و معرفتی دیگری شکل گرفته‌اند. بنابراین، آنچه من در این نوشتار ترجمه می‌نامم، دقیقاً همان معنایی است که در بسیاری از مباحث فکری ایران معاصر از این واژه مستفاد می‌شود، نه ترجمه به معنای کلاسیک آن و نه در چارچوب‌های نظری پیچیده‌ای مثل پیوند ترجمه با زمینه، یا مباحث فلسفی درباره ترجمه‌پذیری معنا. در نتیجه، به آن

جنبه‌های تخصصی و نظریه‌پردازی‌های جهانی در باب ترجمه نمی‌پردازم، مقصودم همان تلقی رایج و بومی‌شده‌ای است که در فضای فکری ایران امروز جریان دارد.

برای روشن‌تر شدن این معنا، باید نخست به این پرسش پردازیم: چرا در ایران معاصر، ترجمه تبدیل شد به اولویت اصلی ما در مواجهه با اروپا یا به تعبیر رایج‌تر، غرب؟ پاسخ من این است که درک ایرانیان از مفاهیم مدرنیته، غرب و جهان مدرن به گونه‌ای شکل گرفت که ترجمه را یگانه راه ممکن برای این مواجهه قلمداد می‌کرد. به بیان دیگر، ما در ایران به پروژه مدرنیته از منظری خاص نگریسته‌ایم: منظری که ترجمه را نه صرفاً کنشی معرفتی یا فرهنگی، بلکه تنها ابزار دسترسی به جهان مدرن تعریف می‌کرد. در این برداشت، مدرنیته نه به‌مثابه تجربه‌ای زیسته و درونی‌شده، بلکه چون امری بیرونی، آماده و بسته‌بندی‌شده تلقی شد؛ چیزی که باید از جایی دیگر وارد و صرفاً آن را مصرف کرد.

ترجمه و اعوجاج ادراکی از مدرنیته

به باور من، درک بخشی از متفکران معاصر ایران از مدرنیته، خطا یا دست‌کم خاص و یک‌سویه بوده است؛ برداشتی که طی سال‌ها شکل گرفته و چهار ویژگی عمده دارد: نخست، باور به وجود دو پدیده متقابل و از پیش تعریف‌شده: مدرنیته (یا تجدد) در برابر سنت. این دو همچون مقولات ذاتی، بسته و تغییرناپذیر در نظر گرفته شده‌اند و معمولاً با جغرافیای متفاوتی نیز پیوند خورده‌اند. به بیان دیگر، بسیاری از متفکران ایرانی مفاهیمی چون اروپا، مدرن و غرب را در برابر ایران، سنت و شرق به کار برده‌اند؛ گویی با واقعیت‌هایی ثابت و بدیهی روبه‌رو هستیم.

دوم، بر پایه این دوگانه غرب نماینده مدرنیته و ایران نماینده سنت دانسته شده است. برای نمونه، بسیاری از محققان ایرانی قرن نوزدهم و بیستم که به اروپا سفر کردند، هرچه آنجا می‌دیدند را با مفاهیم مدرنیته تفسیر می‌کردند و در مقابل، همه ابعاد زندگی در ایران را صرفاً سنتی

ما تثبیت شده است؛^۴ تصویری که همچنان در برخی محافل دانشگاهی و علمی تکرار می‌شود.^۵

چنین پیش‌فرض‌هایی سبب شده است که ورود تجدد یا ایده‌های غربی به ایران، عمدتاً در قالب شکلی از «روایت انتقال» بازگو شود؛ روایتی که در آن نجات از سنت‌گرایی مفروض فقط در آموختن زبان‌های اروپایی و انتقال مفاهیم آن‌ها به فارسی ممکن دانسته می‌شد این انتقال گاه به معنای تقلید، گاه به معنای واردات صیرف و گاه حتی به معنای تسلیم در برابر مفاهیم غربی تلقی شده است. به منظور شرح بیشتر، در ادامه دو نمونه از دو دوره متفاوت را بررسی خواهیم کرد: کتاب *سیر حکمت در اروپا* نوشته محمدعلی فروغی و کتاب *زمینه جامعه‌شناسی* تألیف امیرحسین آریان‌پور.

سیر حکمت در اروپا اثر محمدعلی فروغی

این کتاب یکی از نخستین نمونه‌هایی به شمار می‌رود که در این قالب شکل گرفت.^۶ اثری درخور توجه و بحث‌برانگیز در حوزه علوم انسانی و اجتماعی ایران. فروغی با تکیه بر همان الگو، کوشید با نگارش اثری مفصل، ایرانیان را با فلسفه عقلانی اروپا آشنا کند. نکته مهم اما آن است که این کتاب، با وجود ماهیت فلسفی‌اش، بیشتر در قامت یک اثر ادبی دیده شد. به همین دلیل، نوآوری‌های فکری در آن نه در چارچوب ترجمه آکادمیک، بلکه در قالب نگارش ادبی ارزیابی شدند. خود فروغی نیز نه آن را صرفاً ترجمه دانست نه تألیف، بلکه اثر را میان این دو معلق گذاشت. این

می‌پنداشتند. حال آن‌که در همان قرن نوزدهم، بخش بزرگی از زندگی اجتماعی در فرانسه یا دیگر کشورهای اروپایی، به آنچه ما سنت می‌نامیم شباهت بیشتری داشت تا به مدرنیته. از سوی دیگر، در خود ایران هم از دوره صفویه به بعد و به‌ویژه از اوایل قاجار، روندهایی با ویژگی‌های مدرن آغاز شده بود اما شماری از متفکران معاصر همچنان بر این تقسیم‌بندی اصرار دارند و حتی برخی روشنفکران، جنبش مشروطه را نه حرکتی مدرن، که جنبشی سنتی یا سوءبرداشتی از مفهوم مدرنیته دانسته‌اند.^۲ سوم، بر اساس همین تفکیک، ورود به مدرنیته تنها از طریق انتقال دانش و ایده‌های غربی ممکن است. در این تلقی، تجدد مترادف با واردات نظریه است و این نگرش هنوز هم در میان برخی محافل فکری ادامه دارد. چهارم، زبان‌های اروپایی، فرانسه سپس انگلیسی و گاه آلمانی، به‌عنوان زبان‌های حامل خرد و مدرنیته شناخته شدند؛ در نتیجه، زبان فارسی و دیگر زبان‌های بومی، آشکارا یا ضمنی فاقد ظرفیت اندیشه‌ورزی مدرن قلمداد شدند.

اگر این چهار ویژگی را کنار هم بگذاریم، درمی‌یابیم که در این رویکرد، جهان ایرانی اساساً بیگانه با عقلانیت و تفکر است، گویی ایران صرفاً جغرافیایی سنتی و فاقد توان اندیشیدن است. برای نمونه، برخی از مقالات مجتبی مینوی^۳ در کتاب *پانزده گفتار درباره مجتبی مینوی*، مانند «آشنایی با خاورشناسان اروپایی» یا «مواجهه ایرانیان با مراکز علمی غرب» به‌خوبی نشان می‌دهند چگونه این تصویر در ذهنیت روشنفکری

^۲ میرزا ملک‌خان، *روزنامه قانون* (لندن، ۱۸۹۰-۱۸۹۸؛ چاپ عکسی دوره کامل، تهران: نشر کویر، ۱۳۷۰)؛ عیسی‌خان صدیق، *یک سال در آمریکا* (تهران: کتابخانه طهران، ۱۳۱۱؛ بازنشر: تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۷)؛ مجتبی مینوی، «اولین کاروان معرفت» (۱۱ تا ۵)، *نیما*، سال ششم، شماره‌های ۶۲ تا ۶۶ (مرداد تا آذر ۱۳۳۲): ۱۸۱-۱۸۵؛ ۲۳۲-۲۳۷؛ ۲۷۴-۲۷۸؛ ۳۱۳-۳۱۸؛ ۳۵۱-۳۵۳؛ محمدعلی اسلامی‌ندوشن، *صفیر سیمیرغ: یادداشت‌های سفر* (تهران: توس، ۱۳۵۲).

^۳ مجتبی مینوی (۱۲۸۱-۱۳۵۵)، *ادیب، نویسنده، مصحح، مورخ و مترجم*

^۴ مجتبی مینوی، *پانزده گفتار درباره مجتبی مینوی* (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۶)

^۵ برای مثال نگاه کنید به: آرامش دوستدار، *امتناع تفکر در فرهنگ دینی* (کلن: انتشارات فروغ، ۱۳۷۷)؛ همان، *درخشش‌های تیره: سنت، علم، دین* (کلن: انتشارات فروغ، ۱۳۶۶).

^۶ محمدعلی فروغی، *سیر حکمت در اروپا*، ۳ جلد (تهران: پنا، ۱۳۱۰-۱۳۲۰). این کتاب نخستین اثر دقیق و منظم درباره فلسفه غرب در ایران به‌شمار می‌رود که توسط محمدعلی فروغی (۱۲۵۶-۱۳۲۱ ه.ش)، ملقب به ذکاءالملک، نویسنده و سیاستمدار ایرانی نوشته شده است.

جایگاه او در منظومه فکری مدرن به بحث گذاشته شده است. تمام این هفتادوپنج صفحه، صرفاً شرحی خطی و ساده از برخی مفاهیم اندیشه برگسون است، بدون هیچ اشاره‌ای به زمینه‌های تاریخی و فکری‌ای که این مفاهیم در آن شکل گرفته‌اند.

گاه در بخش‌هایی از این فصل، فروغی خطاب به خوانندگان ایرانی توضیحاتی می‌دهد و متذکر می‌شود که برگسون را نباید با عارفان ایرانی مقایسه کرد و او فیلسوفی فرانسوی است که توجه زیادی به علم داشته است. اما این توضیحات نیز بیشتر در سطح تفاوت فرهنگی محدود می‌ماند و فراتر نمی‌رود. فروغی در تحلیل خود، برگسون را به‌عنوان فیلسوفی مهم در فلسفه معاصر فرانسه معرفی می‌کند که گرایش‌های عرفانی در اندیشه‌اش دیده می‌شود؛ گرایش‌هایی که گاه در تعارض با رویکرد علمی و عقلانی مدرن قرار می‌گیرد. با این حال، او به خواننده هشدار می‌دهد که نباید این عناصر عرفانی در فلسفه برگسون را با سنت عرفانی ایرانی یکی دانست، زیرا از بستر تاریخی و معرفی متفاوتی برمی‌آیند.

مهم‌تر از همه آن که در سراسر این فصل هیچ سند، ارجاع یا اشاره‌ای وجود ندارد که خواننده بتواند درک کند اندیشه‌های طرح‌شده در این فصل از چه متونی گرفته شده‌اند، چه جایگاهی در تاریخ اندیشه فلسفی دارند و در چه بستری می‌توانند تحلیل شوند. به بیان دیگر، این فصل نمونه‌ای بارز از همان نوع ترجمه است که پیش‌تر به آن اشاره کردم، ترجمه نه در مقام بازبازی اندیشه‌ها در متن و زمینه اصلی‌شان، بلکه در قالب معرفی مستقیم مفاهیم، بی‌هیچ تحلیل زمینه‌مند یا انتقادی.

فروغی در برخی نسخه‌های کتاب *سیر حکمت در اروپا* دو متن از دکارت^۸ را گنجانده که در آن‌ها اشاره به ترجمه؛ اما در مورد برگسون، چنین

ابهام ریشه در همان پیش‌فرضی داشت که اصولاً کار متفکر ایرانی را چیزی جز ترجمه نمی‌دید.

تا دهه ۱۹۶۰ میلادی، در فضای فکری ایران مرز روشنی میان ترجمه، اقتباس، تفسیر و تألیف وجود نداشت. کتاب‌هایی مانند *سیر حکمت در اروپا* اغلب ذیل آثار ادبی ستایش یا نقد می‌شدند و ترجمه بیشتر به‌عنوان فعالیت ادبی در نظر گرفته می‌شد تا کوششی فکری یا پژوهشی و همین امر مانع از شکل‌گیری سنتی جدی در ترجمه علمی و دانشگاهی شد.

در بررسی دقیق این کتاب، چند پرسش بنیادین بی‌پاسخ می‌ماند: اینکه ایده‌های طرح‌شده از چه منابع آمده‌اند، متن یا متون اصلی چه بوده‌اند و زبان اصلی آن‌ها چیست، نویسندگان آن متون چه کسانی هستند و آیا در پژوهش‌های غربی درباره فیلسوفانی که فروغی شرح داده است، قرائت‌های دیگری وجود دارد. در این کتاب هیچ‌گونه ارجاع مشخصی به منابع اصلی، متون اولیه، کتاب‌ها یا مقالات خاص وجود ندارد. به تعبیر رایج، کتاب فاقد پانویس است و نه تنها ارجاع به منابع ندارد، بلکه اساساً تلاشی هم برای شفاف‌سازی مسیر فکری خود نمی‌کند. برای روشن‌تر شدن این موضوع، می‌توان به یکی از فصل‌های خاص کتاب *سیر حکمت در اروپا* پرداخت که شخصاً به آن علاقه‌مند هستم و برای یک پژوهش مستقل نیز روی آن کار کرده‌ام. این فصل حدود هفتادوپنج صفحه درباره فلسفه هانری برگسون است.^۷ زمانی که فروغی مشغول نگارش این کتاب بود، برگسون زنده بود و به‌درستی می‌توان او را یکی از مهم‌ترین فیلسوفان اروپایی زمان خود دانست. فیلسوفی تأثیرگذار که نظراتش تا به امروز محل گفت‌وگو و بحث فراوان است. با این حال در این فصل کتاب، هیچ‌کدام از مباحث یا اختلاف‌نظرها پیرامون شخصیت فکری و فلسفی برگسون مطرح نشده است. نه به اهمیت استثنایی وی در سنت فکری قرن بیستم اشاره‌ای شده و نه

^۷ هانری برگسون (۱۸۵۹-۱۹۴۱)، فیلسوف فرانسوی

^۸ رنه دکارت، (René Descartes)، (۱۵۹۶-۱۶۵۰)، ریاضی‌دان، دانشمند و فیلسوف عقل‌گرای برجسته فرانسوی در عصر روشنگری.

وارد ایران کنیم. در چنین رویکردی، تحلیل انتقادی، بازخوانی تاریخی و در نظر گرفتن زمینه‌های اجتماعی تولید نظریه، عملاً غایب است.

دربارهٔ زمینهٔ جامعه‌شناسی، مخاطب ایرانی تقریباً هیچ اطلاعی از تاریخ انتشار کتاب اصلی، موقعیت آکادمیک نویسندگان یا نقدهای مرتبط با آن در محیط‌های علمی آمریکا نداشت. حتی روشن نبود آگرن و نیمکف پس از نگارش این اثر چه مسیر فکری را طی کردند یا نیت اصلی‌شان از تدوین کتاب چه بوده است. چنین پرسش‌هایی اصولاً در فضای فکری ایران اهمیت چندانی نداشت. این درحالی است که کتاب آگرن و نیمکف که در اوایل ۱۹۶۰ منتشر شد، در جامعه‌شناسی آمریکا جایگاهی شاخص داشت. رویکرد نویسندگان آن، که تا حدی متأثر از تحلیل‌های ماتریالیستی بود، نهادهای بنیادی جامعه، به‌ویژه دین و خانواده را به‌گونه‌ای نظام‌مند مورد واکاوی و نقد قرار می‌داد. چنین دیدگاهی در فضای فکری آن دوران، جایگاه این اثر را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین منابع درسی و پژوهشی جامعه‌شناسی در ایالات متحده تثبیت کرد و برای سال‌ها مرجعیت آن پابرجا ماند.

اگر فروغی را نماینده‌ی نسل نخست روشنفکران ایرانی آغاز قرن بیستم بدانیم، آریان‌پور نماینده‌ی نسل بعدی است؛ نسلی که با وجود تغییر زمینه‌ها، همچنان با همان پیش‌فرض‌ها به بازنمایی اندیشه‌های غربی پرداخت. نکته‌ی قابل‌توجه دیگر این است که کتاب آریان‌پور نیز، مانند اثر فروغی، بیش از آنکه

نیست. معلوم نیست این فصل به چه میزان براساس کدام منابع نوشته شده یا چقدر حاصل خوانش مستقیم متون اصلی فلسفهٔ برگسون بوده است. آشکار است فروغی قصد ندارد این فصل را، ترجمهٔ متنی خاص معرفی کند و چنان‌که پیش‌تر آمد، کتاب را باید در چهارچوب پیش‌فرض‌هایی خواند که در آن‌ها، معرفی عقلانیت فلسفی غرب، تنها در قالب انتقال و بازنمایی سادهٔ مفاهیم، ممکن و ضروری دانسته می‌شد.

زمینهٔ جامعه‌شناسی اثر امیرحسین آریان‌پور

بیش از بیست سال پس از انتشار کتاب *سیر حکمت در اروپا*، کتاب دیگری با عنوان *زمینهٔ جامعه‌شناسی*^۹ منتشر شد. این کتاب هم، در فضای فکری ایران آن زمان، به‌ویژه در دوران تحصیلات دانشگاهی، به‌عنوان منبعی مهم برای آشنایی با علوم اجتماعی غرب شناخته می‌شد؛^{۱۰} با این حال، اثر آریان‌پور^{۱۱} از جهاتی با کار فروغی تفاوت دارد. او صراحتاً اذعان داشت این کتاب ترجمه و اقتباسی از کتاب^{۱۲} *A Handbook of Sociology* نوشتهٔ دو جامعه‌شناس آمریکایی، ویلیام آگرن و فرانسیس نیمکف^{۱۳} است؛ کتابی دانشگاهی و آموزشی، نه یک اثر مرجع یا بنیادین. آریان‌پور کوشیده بود با اقتباس و ترجمه، این متن را برای مخاطب فارسی‌زبان قابل فهم سازد و بر ترجمه و بومی‌سازی اصطلاحات تأکید داشت. اما نکته‌ای که می‌خواهم بر آن تأکید کنم، شباهت بنیادین این اثر از حیث پیش‌فرض‌هایی که پیش‌تر به آن اشاره کردم با کتاب فروغی است، این تصور که ایده‌ها و نظریه‌های غربی همچون بسته‌ای کامل و آماده تولید شده‌اند و ما تنها باید آن‌ها را

^۹ ویلیام آگرن و فرانسیس نیمکوفه *زمینهٔ جامعه‌شناسی*، ترجمهٔ امیرحسین آریان‌پور (تهران: دانشگاه تهران و مؤسسهٔ فرانکلین، ۱۳۴۴).

^{۱۰} به یاد دارم در دورهٔ کارشناسی دانشکدهٔ حقوق دانشگاه تهران، استادان و دانشجویان این کتاب را منبعی جدی برای شناخت جامعه‌شناسی غرب می‌دانستند.

^{۱۱} امیرحسین آریان‌پور (۱۳۰۳-۱۳۸۰)، *جامعه‌شناس*، نویسنده، فرهنگ‌نویس، مترجم، استاد دانشگاه و انسان‌شناس مارکسیست ایرانی؛ از اعضای حزب توده.

^{۱۲} Ibid

^{۱۳} William F. Ogburn and Meyer F. Nimkoff, *A Handbook of Sociology* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1947).

دسترسی به منابع و متون غربی، چه در نسخه‌های چاپی و چه دیجیتال، بسیار ساده‌تر شده است و سوم، تعداد دانشگاه‌ها، استادان و دانشجویان به شکلی چشمگیر افزایش یافته است.

با وجود همه‌ی این تحولات، همان پیش‌فرض‌های نادرست اولیه درباره‌ی مدرنیته و سنت همچنان تداوم یافته‌اند و همین امر سبب شده است که وضعیت ترجمه و اقتباس نه‌تنها بهبود نیابد، بلکه در مواردی به سمت بحران برود. اگرچه کار متفکرانی چون فروغی و آریان‌پور با همه‌ی کاستی‌هایی که داشت، نوعی تلاش صادقانه برای آشنا کردن ایرانیان با جهان مدرن محسوب می‌شد، اما وضعیت امروز ما چیزی فراتر از اقتباس‌های غیرنقادانه و ترجمه‌های سطحی است، ما امروز در جامعه‌ی ایران به طور گسترده با پدیده‌ی سرقت علمی مواجه هستیم. انبوهی از متون منتشر می‌شوند که در حقیقت بازنویسی یا ترجمه‌ی بی‌ارجاع آثار متفکران غربی‌اند، اما به نام نویسندگان ایرانی عرضه می‌شوند.^{۱۵} در مواردی حتی متن‌هایی به طور کامل ترجمه و بی‌هیچ اشاره به منبع، به نام نویسنده‌ای داخلی چاپ می‌شوند. گرچه این پدیده را نمی‌توان به‌طور مطلق تعمیم داد، زیرا در هر جامعه‌ای امکان سوءاستفاده وجود دارد، اما آنچه نگران‌کننده است تبدیل شدن این رفتار به روندی شایع در فضای فکری و دانشگاهی ایران و نبود حساسیت جدی نسبت به آن است.

به باور من، ریشه‌ی این بحران هم به همان چهار پیش‌فرضی بازمی‌گردد که در آغاز این نوشتار مطرح کردم: ایران جغرافیایی ذاتاً سنتی انگاشته و هر چیز غربی به‌طور پیشینی مدرن و پیشرفته فرض می‌شود که تنها راه پیشرفت آن، تسلیم در برابر نظریه‌ها و ایده‌های غربی است همراه با واژه‌های پرطمطراق، جملات سنگین و ژست‌های روشنفکرانه؛ در نتیجه، بسیاری با توسل به این ترفندهای توخالی و تقلید صرف، سخنانی به نام

به‌عنوان متنی دانشگاهی در علوم اجتماعی دیده شود، در مقام یک اثر ادبی ستایش شد. بسیاری از تحسین‌ها نه متوجه محتوای علمی کتاب، بلکه ناظر به نثر و سبک نگارش آن بود، به‌ویژه توانایی آریان‌پور در انشانویسی و خلاقیت زبانی در معادل‌سازی برای اصطلاحات انگلیسی. این ابتکار البته ارزشمند است، اما پیامدش آن بود که کتاب بیشتر در چهارچوب زیبایی‌شناختی و ادبی ارزیابی شد تا به‌عنوان اثری تحلیلی و انتقادی در حوزه‌ی علوم اجتماعی.

در این زمینه می‌توان به آثار داریوش آشوری نیز اشاره کرد^{۱۴} که به زعم من هم جدیدتر هستند و هم از جهاتی هوشمندانه‌تر. این آثار، برخلاف سیر حکمت در اروپای محمدعلی فروغی که در قالب متنی فلسفی-تألیفی عرضه شد، همچنین متفاوت با کتاب آریان‌پور که اقتباس و ترجمه‌ای از یک متن جامعه‌شناسی غربی بود، در قالب کاری دایره‌المعارفی ارائه شد. به بیان دیگر، آشوری مجموعه‌ای از مفاهیم و اصطلاحات اروپایی را گرد آورد و برای آن‌ها معادل‌هایی در زبان فارسی پیشنهاد کرد. با این حال، باید توجه داشت که این پروژه نیز همچنان در امتداد همان پیش‌فرض‌های پیش‌گفته‌ای قرار می‌گیرد که درک جامعه‌ی معاصر ایران از مدرنیته را شکل داده‌اند.

تداوم سنت ترجمه و بحران امروز

با وجود تحولات گسترده‌ی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در دهه‌های اخیر، سنت ترجمه‌محور همچنان بر فضای فکری ایران غلبه دارد. در گذشته، جامعه‌ی دانشگاهی ایران محدودتر، شمار دانشگاه‌ها و استادان اندک و دسترسی به متون غربی نیز دشوار بود. اما در سه دهه‌ی اخیر چند تغییر اساسی رخ داده است: نخست شمار زیادی از ایرانیان، زبان‌های خارجی، به‌ویژه انگلیسی، فرانسه و آلمانی را فراگرفته‌اند؛ دوم،

^{۱۴} داریوش آشوری (زاده ۱۳۱۷)، نویسنده، اندیشمند، زبان‌شناس و مترجم ایرانی. عمده آثار او در حوزه‌های علوم سیاسی، علوم اجتماعی، سخن‌سنجی، فلسفه و زبان‌شناسی است.

^{۱۵} بارها با این وضعیت مواجه شده‌ام که مقالات یا سخنرانی‌های دانشگاهی برخی استادان ایرانی در واقع بازنویسی یا ترجمه آرای متفکران غربی بوده است، بدون هیچ اشاره‌ای به منبع اصلی.

خود عرضه می‌کنند که در اصل محصول تأملات دیگران است. این وضعیت نه تنها از منظر اخلاق علمی، بلکه از نظر استقلال و رشد فکری جامعه نیز بحرانی است و تأسف بارتر آن که حساسیت چندانی نسبت به آن وجود ندارد.

پیامدهای ترجمه محوری: ضرورت تمایز میان واقعیت و تخیل

ممکن است برخی بر این باور باشند که همین وارد شدن متون و نظریه‌های علوم انسانی و اجتماعی به ایران، چه با نام ترجمه و چه اقتباس، کافی است تا ما با فرهنگ دانشگاهی غرب آشنا شویم، اما من معتقدم این روند پیامدهایی بسیار مخرب به همراه داشته است. دو پیامد اصلی آن عبارت‌اند از: نخست، ورود نظریه‌ها و اندیشه‌ها به ایران عمدتاً «خارج از زمینه» صورت می‌گیرد. مجموعه‌ای از ایده‌ها و نظریه‌ها وارد می‌شوند بی‌آنکه تاریخ، جغرافیا و بستر فکری‌شان در نظر گرفته شود؛ به بیان دیگر، کمتر محقق یا متفکری در ایران دغدغه‌ی بررسی زمینه‌های تاریخی و معرفتی این نظریه‌ها را دارد و پیامد مهم دیگر این که، پژوهش در ایران عملاً با ترجمه یکی گرفته می‌شود. چیزی که امروز، تحقیق در علوم انسانی و اجتماعی نامیده می‌شود، در بسیاری موارد جز بازنویسی یا تکرار اندیشه‌های متفکران خارجی، بدون توجه به متن، زمینه، یا روش نیست؛ در نتیجه پژوهش به معنای اصیل آن، یعنی درگیر شدن با مسئله و بافت تاریخی-اجتماعی، جای خود را به فعالیتی تقلیدی داده است.

برای روشن‌تر شدن این نکته، مثالی می‌زنم. جواد حقیگو، استاد دانشکده‌ی حقوق دانشگاه تهران، در گفت‌وگویی با عنوان «رمزگشایی از نگاه عباس میرزا به امر توسعه» کوشیده است برداشت عباس میرزا از توسعه را بازخوانی کند.^{۱۶} مسئله توسعه در این‌جا به نوعی معادل مفهومی رویارویی ایران با تمدن غرب و تجدید در نظر گرفته شده است. وی در بخشی از گفت‌وگو می‌گوید: «عباس میرزا از قوای عقلیه صحبت

می‌کند. این قوای عقلیه بیش از هر چیز به دلایل تسلط غربی‌ها در مقایسه با شرق است.» سپس توضیح می‌دهد که منظور عباس میرزا، نمونه‌هایی از جوامع مدرن، به ویژه روسیه و فرانسه است که بر مبنای خرد و عقلانیت استوار هستند. در ادامه، به گفت‌وگوی عباس میرزا با سفیر ناپلئون در ایران، ژوبر اشاره می‌کند و می‌گوید: «او مسائل بسیاری مطرح می‌کند، از جمله شرایط متفاوت اقلیمی. مثلاً می‌گوید آفتاب پیش از آنکه به این‌جا برسد چگونه است و آیا آثار متفاوتی دارد یا نه؟ این‌ها مباحثی است که درباره‌ی علل عقب‌ماندگی و توسعه‌نیافتگی کشورها معمولاً توسط چهره‌های فکری همیشه مطرح بوده است.» حقیگو سپس چنین جمع‌بندی می‌کند، به باور او مسئله‌ی اصلی، در نگاه عباس میرزا به توسعه، فهم نقش سیاست، قدرت و تدبیر به‌عنوان عواملی است که موجب پیشرفت و تعالی کشورهای غربی شده‌اند؛ در برابر وضعیتی که ایران در آن عقب‌مانده تلقی می‌شود در پایان، برداشت او از محدودیت‌های فکری عباس میرزا در آن مقطع تاریخی چنین است: «به هر حال، نمی‌توان در این مقطع از ایشان چنین انتظاری داشت که دانش نظری گسترده‌ای داشته باشند و تحولات فلسفی و تئوریک غرب و تفاوت بین شرق و غرب، که نمود آن در حوزه فناوری‌های جنگی و تسلیحات مورد مشاهده اوست، را درک کرده باشد.»

این روایت نمونه‌ای روشن از همان ضعف پژوهش در ایران است. مسئله‌ی موسوم به «پرسش عباس میرزا» بارها توسط متفکران و استادان دانشجویان علوم انسانی و اجتماعی ایران تکرار شده، بی‌آنکه کسی بپرسد اساساً عباس میرزا چنین سخنی گفته است یا نه. بسیاری با استناد به این روایت، به بررسی رابطه‌ی ایران و غرب یا شرق و غرب پرداخته‌اند حال، پرسشی که شاید هر دانشجوی کارشناسی علوم اجتماعی و انسانی باید در پی پاسخی برای آن باشد، این است: ما از کجا می‌دانیم عباس میرزا چنین حرف‌هایی زده است؟ چرا اساساً این پرسش برای کسی مطرح نمی‌شود؟

سپس وارد ایران شد و اوضاع ایران را بسیار بهتر ارزیابی کرد. ژوبر در بخش‌هایی از این کتاب به نکات بسیار مثبتی دربارهٔ عباس میرزا نیز اشاره کرده است.

نکته دیگر آن‌که، عملکرد و کارنامه تاریخی عباس میرزا نیز با این روایت رایج مطابقت دقیق ندارد. واقعیت این است که عباس میرزا دقیقاً متوجه شرایط و مسائل زمان خود بوده است. اگر به اصلاحات مهم او در دوران خود، مانند فرستادن گروهی از ایرانیان برای فراگیری علم و فناوری به‌ویژه در حوزه‌ی نظامی، بنگریم درمی‌یابیم که او آگاهانه و با اندیشه‌ای اصلاح‌گرانه عمل کرده است. عباس میرزا به‌روشنی درک کرده بود که مسئلهٔ علم تا چه حد اهمیت دارد و چه اقداماتی باید انجام شود تا اصلاحاتی درون ساختار قاجاری شکل بگیرد. در واقع، از زمان عباس میرزا به بعد، درون حکومت قاجار هیچ رازی وجود ندارد که لازم باشد حقوق بخواهد آن را به تعبیر خودش «رمزگشایی» کند، چراکه نخبگانی سیاسی مانند قائم مقام فراهانی و عباس میرزا متوجه بودند که مسئله‌شان چیست اما این درک به معنای فایده‌آمدن بر این مشکل نبود. نکتهٔ جالب این‌که، متنی روایت دیدار عباس میرزا و ژوبر در دوران رضاشاه ترجمه شده است و این داستان تا پیش از دورهٔ رضاشاه اصلاً نه در جایی نقل شده و نه به عنوان یک مسئله یا دغدغه در فضای فکری ایران مطرح بوده است. حال آن‌که بسیاری از متفکران ایرانی یا دست‌کم بخشی از آنان که به این شکل می‌اندیشند، بر این باورند که تاریخ عقب‌ماندگی ایران به همین پرسشی بازمی‌گردد که عباس میرزا از ژوبر مطرح کرد.

من نسخهٔ فرانسوی و فارسی کتاب ژوبر را بررسی کرده‌ام. اول اینکه، این دو نسخه با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند. در نسخهٔ فرانسوی آن نقل قول معروف عباس میرزا حتی به صورت مستقیم گفته نشده است و شباهت زیادی به روایتی آزاد از یک گفتگو دارد. دوم اینکه متنی یکی دو صفحه‌ای، که صرفاً ترجمه‌ای از گفت‌وگو یا یک خاطره است، مبنای تحلیل قرار می‌گیرد و بر اساس آن و پیش‌فرض‌هایی نظیر این‌که ما ملتی سنتی هستیم و

این نکته بسیار مهم است و اگر دقت کنید در مورد حقیقت هم این مسئله وجود دارد؛ ایشان روشن نمی‌کند که این سخنان را بر چه اساسی نقل کرده است. ارجاع‌ها معمولاً محدود به دو سه صفحه از ترجمه‌ی کتاب ژوبر (مسافرت به ارمنستان و ایران) هستند و هیچ‌کس به متن کامل یا تفاوت نسخه‌ها توجهی نمی‌کند. در بررسی‌های من، هیچ سند معتبر تاریخی یافت نشده که گفت‌وگوی مزبور را تأیید کند. ژوبر (که نماینده‌ی ناپلئون بود و دیدارهای متعددی با رجال ایرانی داشت) در کتابی که پس از بازگشت به فرانسه نوشت، ادعا کرد که عباس میرزا چنین پرسش‌هایی از او کرده است.

حال ما با چند مسئله روبه‌رو هستیم: نخست این‌که، از کجا می‌دانیم عباس میرزا چنین گفت‌وگویی با ژوبر داشته است؟ من شخصاً در این باره تحقیق و نوشته‌های آن دوران را بررسی کرده‌ام. شایان توجه است که ژوبر، نماینده‌ی ناپلئون، در دوران مأموریتش در ایران دیدارهای متعددی با مقامات و افراد مختلف، عمدتاً در تبریز و پیرامون آن، داشته است. او همچنین با عباس میرزا نیز دیدار کرده و حتی به گفت‌وگو با فتحعلی‌شاه نیز پرداخته بود. برای بیشتر این دیدارها اسناد مکتوبی وجود دارد، اما در هیچ‌یک، سندی دال بر چنین گفت‌وگویی میان عباس میرزا و ژوبر یافت نمی‌شود.

بیشتر کسانی که این ماجرا را روایت می‌کنند، هرگز وارد چنین جزئیاتی نمی‌شوند تا دست‌کم احتمال دهند که شاید این گفت‌وگو اصلاً صورت نگرفته باشد، بلکه آن را با اطمینان یک واقعیت تاریخی می‌دانند؛ به‌ویژه به‌ویژه هنگامی که راوی این روایت یک فرانسوی باشد، حال آن‌که اگر به پیش‌فرض‌های فکری فرانسویان آن دوران توجه کنیم درمی‌یابیم که بسیاری از آنان معتقد بودند شرقیان عقلانیت ندارند و تنها خود غرپی‌ها از عقلانیت برخوردارند؛ حتی اگر این مسئله را هم نادیده بگیریم، کتاب ژوبر با آنچه حقیقت بیان می‌کند هم‌خوانی ندارد. اتفاقاً ژوبر در بسیاری از بخش‌های کتاب، ایران را بسیار پیشرفته‌تر از عثمانی می‌دانست. او ابتدا به عثمانی سفر کرد و

مقاطع، ارجاع یا اشاره‌ای به پرسش عباس میرزا دیده نمی‌شود.

در نتیجه، این تنها یک سؤال ساده نیست، بلکه پرسشی است که از پژوهشگران می‌خواهم به آن پاسخ دهند: نخستین بار چه زمانی این روایت در ایران مطرح شد؟ زیرا پرسش عباس میرزا فراتر از نشانه‌ی توسعه‌نیافتگی است و ما را با نوعی عقب‌ماندگی روبه‌رو می‌کند که گویی ریشه در دلایل معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی ایرانیان دارد.

به نظر من، دو نکته مهم دیگر در ارتباط با پرسش منسوب به عباس میرزا وجود دارد. نخست، این که چرا پرسش عباس میرزا برای نخستین بار در اواسط حکومت رضاشاه مطرح می‌شود؟ همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردم، ایده‌ها تاریخ دارند. حرف اصلی من این است که یکی از دلایل احتمال تاریخی نبودن این روایت، شکل‌گیری آن در دوره رضاشاه است؛ چراکه تا پیش از آن، هیچ‌یک از متفکران ایرانی، با همه اختلاف‌نظرها و با وجود جنبش‌های اصلاحی گوناگون از سوی موافقان یا مخالفان، هیچ‌گاه به این گفته منسوب به عباس میرزا اشاره نکرده‌اند. دوم، مطالعه‌ی کتاب‌های تاریخی منتشر شده در دوره رضاشاه، مانند آثار سعید نفیسی،^{۱۷} یا کمی بعدتر عیسی صدیق،^{۱۸} نشان می‌دهد که در همان زمان، روایتی تازه از تاریخ ایران شکل گرفت. برای مثال، کتاب تاریخ معاصر ایران: از کودتای ۱۲۹۹ تا شهریور ۱۳۲۰،^{۱۹} نوشته‌ی سعید نفیسی (که به سفارش شخص رضاشاه تألیف شد)، دوره قاجار را به‌عنوان عصر افول کامل معرفی می‌کند و میان قاجار و پهلوی نوعی گسست تاریخی ترسیم می‌کند. این در حالی است که چنین نگاهی با واقعیت‌های تاریخی همخوانی ندارد، چراکه دوره قاجار آغاز اصلاحات مدرن در ایران بود و مهم‌ترین دستاورد دوره جدید ایران، یعنی انقلاب مشروطه، در همین دوره رخ داد. این حال، این

غرب مظهر مدرنیته است و امثالهم، مقاله و کتاب‌های متعددی نوشته می‌شود. حتی صادق زیباکلام، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران، کتابی بالغ بر ۵۰۰ صفحه در این باره نوشته است. اما پرسش این‌جاست، چه عاملی باعث شده است که ایشان حتی لحظه‌ای به این نیندیشد که شاید اساساً عباس میرزا چنین حرفی نزده باشد؟ شاید ژوبر شخص مغرضی بوده یا مترجم، چیزی را به متن فارسی افزوده که در متن اصلی وجود نداشته است. وقتی از ضعف تحقیق در علوم انسانی و اجتماعی در ایران صحبت می‌کنم، منظورم دقیقاً وجود همین کاستی‌ها در رویکردهای پژوهشی است.

پيامد نگاه به علوم اجتماعی و انسانی، به‌ویژه در حوزه نظریه و دیدن این علوم به‌منزله ترجمه (البته با آن تعریفی که از ترجمه در ابتدای این نوشتار ارائه شد) خطرات بسیار جدی برای فضای دانشگاهی و علمی ایران دارد. زمانی که پژوهشگر علوم انسانی بر یک روایت تاریخی تحقیق می‌کند، پرسش بنیادین این است که آیا واقعیات تاریخی نیز پرسش عباس میرزا را بازتاب می‌دهند؟ یعنی اگر سفرنامه‌ها یا دیگر متون موجود را بررسی کنیم، آیا در آن‌ها هم چنین چیزی آمده است مسلم است که تا شصت-هفتاد سال پس از سفر ژوبر به ایران، هیچ اشاره‌ای به پرسش عباس میرزا وجود ندارد. پس چگونه چنین پرسش مهمی، که گفته می‌شود در زمان فتحعلی‌شاه مطرح شده، هرگز از سوی ایرانیان بعدی مطرح یا تکرار نشد؟ «تاریخ ایران نشان می‌دهد که پس از عباس میرزا، قائم‌مقام فراهانی اصلاحاتی را آغاز کرد. سپس وارد دوره ناصری می‌شویم؛ دوره‌ای حدود پنجاه‌ساله که با اصلاحات امپریکیر و تأسیس دارالفنون همراه بود. پس از آن، به انقلاب مشروطیت می‌رسیم که تا زمان امضای قانون اساسی در سال ۱۹۰۷ میلادی حدود چهل سال به طول انجامید. با این حال، در هیچ‌یک از این

۱۷ سعید نفیسی (۱۲۷۴-۱۳۴۵)، زبان‌شناس، پژوهشگر ادبیات فارسی، تاریخ‌نگار، نویسنده، مترجم و شاعر ایرانی.

۱۸ عیسی صدیق اعلم (۱۲۷۳-۱۳۵۷)، ادیب، نویسنده و از سیاست‌گذاران و کارگزاران فرهنگی دوره پهلوی.

۱۹ سعید نفیسی، تاریخ معاصر ایران از کودتای سوم اسفندماه ۱۲۹۹ تا بیست‌وچهارم شهریورماه ۱۳۲۰ (تهران: فروغی، ۱۳۴۵)، چاپ اول.

روایت خلاف واقعیت تاریخی شکل گرفت و در پی آن، گفتهٔ منسوب به عباس میرزا هم به روایت تاریخی افزوده شد.

حداقل انتظار از پژوهشگر این است که پیش از هر چیز مستقیماً به متن اصلی و بررسی کتاب ژوبر رجوع کند. اکنون اسناد بسیاری از زمان عباس میرزا در دسترس است و دست‌کم پنج اثر معتبر به ملاقات او با ژوبر پرداخته‌اند؛ با این حال، در هیچ‌یک از آن‌ها تا پیش از دورهٔ رضاشاه به پرسش منسوب به عباس میرزا اشاره نشده است.

من در پی آن نیستم که اثبات کنم چنین پرسشی واقعاً طرح شده یا نه، بلکه بر این نکته تأکید دارم که بحثی به این اهمیت - آغاز بیداری ایرانیان در برابر عقب‌ماندگی از غرب - بر روایتی بنا شده که هیچ سند معتبر تاریخی ندارد. این در حالی است که ما منابع فراوانی از همان زمان در اختیار داریم؛ از کتاب‌های تاریخی و سفرنامه‌ها گرفته تا خاطراتی که در عصر عباس میرزا نگاشته شده‌اند. حتی گروهی از ایرانیان پیش از سفر ژوبر به ایران رهسپار اروپا شدند و مشاهدات خود را نوشتند. بنابراین، روایت پرسش عباس میرزا نه تنها دیرهنگم شکل گرفت، بلکه به روشنی محصول برساخت‌های فکری دورهٔ رضاشاه است، نه بازتاب واقعیت تاریخی زمانهٔ عباس میرزا.

نمونهٔ دیگری که می‌تواند در این زمینه بررسی شود کتاب نامه‌های ایرانی^{۲۰} مونتسکیو^{۲۱} است. در این کتاب داستان دو ایرانی روایت می‌شود که از اصفهان به پاریس می‌روند. سخنانی که از زبان شخصیت‌ها بیان می‌شود شباهت‌هایی با آنچه در روایت دیدار ژوبر با عباس میرزا نقل شده دارد. متأسفانه برخی متفکران ایرانی، از جمله عبدالحسین زرین‌کوب و بعدها جواد طباطبایی، این اثر را چنان تحلیل کرده‌اند که گویی واقعاً متنی دربارهٔ ایران است.

واقعیت این است که نامه‌های ایرانی نه اثری تاریخی یا تحلیلی، بلکه رمانی نامه‌نگارانه است. مونتسکیو هیچ آگاهی مستقیمی از ایران نداشت و حتی شخصیت‌های کتاب نیز نام‌های ایرانی ندارند. هدف او اساساً پرداختن به ایران نبود، بلکه نقد غیرمستقیم کلیسا و سلطنت فرانسه بود. سانسور شدید نقد مستقیم را ناممکن می‌کرد، از این رو او روایت ایرانیان خیالی را دستاویز قرار داد. با این حال، طباطبایی کتاب را چنان تفسیر کرده که گویی مونتسکیو در حال «آموزش چگونگی ایرانی‌بودن» است؛ برداشتی نادرست، زیرا نه شخصیت‌ها واقعی‌اند و نه ایران موضوع اصلی نویسنده بوده است.

البته روشن است که در همان دورهٔ قاجار شماری از ایرانیان به اروپا سفر کردند و در مواجهه با آن تمدن‌ها به عقب‌ماندگی ایران پی بردند. اما این واقعیت تاریخی هیچ پیوندی با «پرسش عباس میرزا» ندارد؛ پرسشی که همان‌طور که پیش‌تر توضیح دادم تا دورهٔ رضاشاه هیچ نشانی از آن در منابع دیده نمی‌شود. نکتهٔ مهم‌تر آن است که چند دهه پیش از آن که روایت ژوبر در دورهٔ پهلوی وارد فضای فکری شود، نوشته‌های بسیار بنیادی‌تری در ایران پدید آمد؛ از جمله رسالهٔ یک کلمه اثر یوسف‌خان مستشارالدوله. مستشارالدوله سه سال در پاریس زیست و سخت از فرهنگ و به‌ویژه ساختار سیاسی آن تأثیر پذیرفت. با این‌همه، در رسالهٔ او هیچ پرسشی از جنس پرسش منسوب به عباس میرزا طرح نشده است.

بر پایهٔ این بحث، دو نتیجهٔ اصلی به دست می‌آید:

۱- ضرورت تمایز واقعیت از تخیل:^{۲۲} پژوهشگر علوم اجتماعی و سیاسی موظف است میان واقعیت تاریخی و ساخته‌های ادبی یا روایی

²⁰ Charles de Secondat, Baron de Montesquieu, *Persian Letters (Letters persanes)* (1721).

^{۲۱} چارلز-لوئی دو سگندا، بارون دو لا پرد و دو مونتسکیو (۱۶۸۹-۱۷۵۵)، اندیشمند سیاسی فرانسوی عصر روشنگری، زادهٔ بوردو.

²² Fact and Fiction

مرز بگذارد. هر داده‌ای، چه متن و چه واقعه، باید از منظر تاریخی بررسی و راستی آزمایی شود.

۲- **تاریخ‌مند بودن ایده‌ها:** روایت گفت‌وگوی عباس میرزا و ژوبر محصول میانه‌ی دوره‌ی پهلوی است. پیش از آن هیچ سند یا اشاره‌ای به چنین رویدادی وجود ندارد. پس از ترجمه‌ی ناقص متن ژوبر، این روایت به‌مثابه‌ی امری بدیهی پذیرفته و بارها تکرار شد، بی‌آنکه کسی در صحت تاریخی آن تردید کند. پرسش ساده این است: اگر این گفت‌وگو تا این اندازه اهمیت داشت چرا نه در زمان عباس میرزا، نه در دوره‌ی امپریکیر و نه در دوران مشروطه، حتی با حضور روشنفکران رادیکالی چون میرزا آقاخان کرمانی، کوچک‌ترین اشاره‌ای به آن نشد؟

این پرسش نشان می‌دهد که ایده‌ها تاریخی دارند و نمی‌توان آن‌ها را فارغ از بستر تاریخی‌شان به‌عنوان واقعیتی بدیهی پذیرفت.

تمایز میان متفکر و مترجم

ایده‌ی محوری دیگر در این نوشتار تمایز میان متفکر و مترجم است. انتقاد من متوجه مترجم‌های حرفه‌ای نیست، بلکه ناظر به استادان و پژوهشگران علوم انسانی است که وظیفه‌ای متفاوت دارند. کسی که در مقام متفکر یا محقق فعالیت می‌کند باید مسئولیت دیگری بر عهده بگیرد. من از جواد حقگو مثال آوردم، اما نمونه‌ها فراوان هستند؛ برای مثال، صادق زیباکلام در کتاب «ما چگونه ما شدیم؟» ریشه‌یابی علل عقب‌ماندگی در ایران برخی نکات را به‌صراحت بیان کرده است. نقد من اما این است که بسیاری از پژوهشگران علوم اجتماعی وظیفه‌ی خود را نه تحقیق و اندیشه‌ورزی، بلکه صرفاً ترجمه‌ی ایده‌های دیگران می‌دانند. در نتیجه، اکنون غالب محققان و استادان علوم انسانی در ایران به دلایل مختلف به مسیرهایی پناه برده‌اند که در آن‌ها به‌جای نگرینستن به جهان تجربی و اندیشیدن به ایده‌ها، نظریه‌ها، تاریخ، بستر و زمینه‌ی آن‌ها، عملاً کاری را پیش گرفته‌اند که بیش از هر چیز به ترجمه و عمل یک مترجم شباهت دارد.

از همین منظر می‌توان به آثار داریوش آشوری اشاره کرد؛ یکی از نمونه‌های بارز متفکرانی که عمدتاً مترجم‌اند، هرچند آثاری ادبی نیز پدید آورده‌اند. مشکل این رویکرد آن است که در تحلیل جامعه‌ی ایران، از هر زاویه و دیدگاهی، آسان‌ترین راه برگزیده می‌شود: مقایسه‌ی ایران با اروپا از رهگذر کتاب‌های متعدد جامعه‌شناسی و تاریخ آن جغرافیا. نتیجه‌ی چنین مقایسه‌ای نیز اغلب ساده است: وضعیت ایران هیچ‌گاه همانند اروپا نبوده و نیست. نمونه‌ی روشن این نگاه، وام گرفتن مفهوم فئودالیسم و به‌کار بستن شتاب‌زده‌ی آن درباره‌ی ایران است، بی‌آنکه به تفاوت‌های بنیادین تاریخی و اجتماعی دو جامعه توجه شود. این نگاه سپس به زبان فارسی نیز تعمیم داده می‌شود؛ بدین معنا که زبان فارسی دارای محدودیت است و توان توضیح بسیاری از مفاهیم مدرن را ندارد. حال آن‌که واقعیت این است که تفکر و زبان یکی‌اند. در هر جامعه‌ای اگر سطح تفکر فلسفی پایین باشد، طبیعی است که زبان آن جامعه نیز فراتر نمی‌رود. اما هرچا متفکران تأثیرگذار یا جنبش‌های فکری نیرومند پدید آیند، زبان نیز می‌تواند همپای آن رشد و گسترش یابد و هیچ محدودیتی در ذات خود ندارد. چنان‌که یکی از سنت‌های مدرن در ایران، یعنی شعر نو، هم ظهور کرده و هم به‌نوعی بومی شده است. این حوزه زبان خاص خود را یافته است و امروز ما سنتی نسبتاً قوی و متنوع در این زمینه داریم، تا آن‌جا که شعر نو اکنون یک پدیده‌ی ایرانی به شمار می‌آید.

بنابراین، محدودیت‌های ما در علوم اجتماعی ریشه در فقر پژوهش و تفکر فلسفی دارد، نه در ناتوانی زبان. مقصود من نیز این نیست که مدرنیته به ایران نیامده یا ایرانیان هرگز آن را درنیافته‌اند؛ برعکس، ایران از نخستین کشورهای آسیایی بود که جنبش روشنگرانه‌ی مدرن را تجربه کرد: انقلاب مشروطه. پرسش من معطوف به امروز است: چرا پژوهشگرانی چون حقگو یا زیباکلام به‌جای پرداختن به متونی بنیادی همچون رساله‌ی یک کلمه مستشارالدوله، همچنان به روایت‌های مشکوک و بی‌پایه‌ای مانند «پرسش عباس میرزا» می‌پردازند؟ چرا برخی متفکران ما دستاوردهای بزرگ مشروطه

را تحقیر کرده و آن را صرفاً آشوب و بی‌نظمی معرفی می‌کنند؟

این همان وضعیتی است که داریوش آشوری با اصطلاح «رژیمتیمان روشنفکری» توصیف کرده است: نوعی احساس حقارت و شرم نسبت به تاریخ و هویت ایرانی. نتیجه چنین نگاهی آن است که گروهی همه بدبختی‌ها را به گردن اسلام و جمهوری اسلامی می‌اندازند، گروهی دیگر روشنفکران مدرن را مقصر می‌دانند و عده‌ای نیز به گذشته‌ی دور و ایده‌آل‌های خیالی، مانند دوران هخامنشی، پناه می‌برند. در مقابل، متفکرانی چون حسن تقی‌زاده یا تقی ارانی با همه اختلافات فکری‌شان دیدی فراتر از خشم و سرخوردگی فکری به ایران معاصر داشته‌اند و نگاه‌هایی عمیق‌تر و سودمندتر به ایران معاصر ارائه کرده‌اند، اما متأسفانه در فضای امروز کمتر به آن‌ها توجه می‌شود.^{۲۳} با این حال، کسانی که دچار این خشم و سرخوردگی هستند توجهی به این متفکران نمی‌کنند، اما بارها روایت‌هایی چون داستان عباس میرزا را تکرار می‌کنند تا بگویند ناکامی، ناتوانی و بدبختی ایران مسئله‌ای هستی‌شناختی و معرفتی است؛ چیزی که گویا فقط با یک گسست عجیب و غریب قابل حل است.

به باور من، بزرگ‌ترین خطا تمرکز بیش از حد بر «تعریف مفاهیم» است؛ گویی اگر تعریفی دقیق از مدرنیته یا روشنگری بیابیم و آن را به ایران منتقل کنیم، مشکلات مان حل خواهد شد. حال آن‌که مفاهیم تاریخ‌مندند و تنها در بستر خاص خود معنا می‌یابند. در ادبیات انگلیسی حتی پنج متفکر را نمی‌توان یافت که تعریفی یکسان از مدرنیته داشته باشند، چه رسد به تمایز میان مدرنیته و مدرنیزاسیون. در ایران نیز با مفاهیمی از همین دست مانند تجدد یا غرب‌گرایی مواجهیم. مهم‌تر از همه این است که به‌جای نظریه‌پردازی انتزاعی درباره تاریخ، باید تاریخ‌نگاری کنیم: با پژوهش دقیق بر وقایع و اسناد واقعی. تاریخ‌نگاران اصطلاحی دارند: «درباره تاریخ فقط نظریه‌پردازی

نکنید، تاریخ‌نگاری کنید.»^{۲۴} یعنی به‌جای بحث‌های انتزاعی درباره‌ی چستی تاریخ، باید کتاب تاریخ نوشت و بگذاریم دیگران داوری کنند که آیا آن اثر واقعاً پژوهشی معتبر تاریخی هست یا نه.

از همین منظر است که روایت «پرسش عباس میرزا» را دست‌کم مشکوک می‌دانم؛ روایتی که اگر نگوییم کاملاً ساختگی است، دست‌کم نیمی از آن به‌روشنی جعلی می‌نماید.

پیشنهاد من این نیست که دوباره به بحث کلیشه‌ای «عقب‌ماندگی ایران» بازگردیم، بلکه باید به سراغ داده‌ها و وقایع تجربی رفت و در تحلیل آن‌ها همواره پرسید: آیا این واقعه واقعاً رخ داده است؟ زمینه تاریخی و اجتماعی‌اش چه بوده است؟ تنها از خلال چنین پژوهشی است که می‌توان به شناختی واقعی و سازنده دست یافت.

نتیجه‌گیری

این مقاله نشان داد که سنت ترجمه‌محور، همراه با پیش‌فرض‌های نادرست درباره مدرنیته و سنت، چگونه به گسست‌های تاریخی و معرفتی در ایران انجامیده است. هدف، نه نفی اهمیت ترجمه، بلکه تأکید بر ضرورت عبور از آن و فراهم آوردن زمینه نظریه‌پردازی مستقل بر پایه تجربه‌ی تاریخی و زیسته ایرانیان است. در چنین افقی، مفاهیم نه بسته‌هایی آماده برای مصرف، بلکه فرآورده‌هایی تاریخی‌اند که باید در متن زمان و مکان بازخوانی شوند.

ترجمه در ایران معاصر اغلب به‌مثابه «تقلید بی‌زمینه» فهم شده است. چهار پیش‌فرض رایج - دوگانه‌سازی سنت/مدرنیته، هم‌ارزی غرب با عقلانیت و ایران با سنت، تصور مدرنیته به‌عنوان بسته‌ای آماده برای واردات، و برتری معرفتی پیشینی زبان‌های اروپایی - فهم ما از مدرنیته را به کژراهه برده است. نمونه‌های تاریخی از فروغی تا آریان‌پور و پروژه‌های فرهنگ‌واژه‌نویسی نشان

²⁴ "Don't just theorize about history—do history."

می‌دهد که انتقال مفاهیم، غالباً بی‌آن‌که با «تبارشناسی تولید نظریه» و «نقد منشأ و بافت» همراه باشد، صورت گرفته و پژوهش را به بازگویی آرا فروکاسته است. حتی موفقیت‌هایی مانند بومی‌سازی واژگان نیز در عمل به تقویت عادت‌های فکری انجامیده‌اند: تقدم بازگویی مفاهیم بر تحلیل زمینه‌های تاریخی آن‌ها.

کنون انتقادی این مقاله افشای «روایت‌های بی‌سند مؤسس» است؛ نمادین‌ترین آن پرسش منسوب به عباس‌میرزا از ژوبر. نشان داده شد که این روایت نه در زمانه عباس‌میرزا، بلکه در دوره پهلوی ساخته شد و بی‌آن‌که از صافی نقد منبع و مقابله نسخه‌ها بگذرد، در دانشگاه و فضای روشنفکری بازتولید گردید. پیام روشن است: تا هنگامی که «تاریخ‌نگاری دقیق» جای «نظریه‌پردازی بی‌داده» را نگیرد، علوم انسانی در تفسیرهای دست‌دوم و حتی سرقت علمی خواهد لغزید؛ جایی که «مترجم‌بودن» (انتقال بی‌زمینه) جای «متفکر‌بودن» (پرسش از منشأ، زمینه، روش و اختلاف‌نظرها) را می‌گیرد و نتیجه چیزی جز فقر معنادار نظریه در نسبت با تجربه ایرانی نخواهد بود.

افق ایجابی این مقاله، «عبور از ترجمه به‌مثابه تقلید» است: بازسازی نسبت ایران و مدرنیته از رهگذر تاریخ‌نگاری انتقادی و پیوندزدن پژوهش آرشویی با تولید مفاهیم. آموزش نظام‌مند نقد سند و روش می‌تواند زیربنای چنین نظریه‌پردازی‌ای باشد. تنها در این صورت، علوم انسانی ایران خواهد توانست از «تعریف‌سازی‌های انتزاعی» به «صورت‌بندی‌های نظری ریشه‌دار در تجربه تاریخی خویش» گذر کند.

معرفی کتاب سلوک در کناره‌ها همراه با داریوش شایگان و اندیشه‌هایش اثر منصور هاشمی

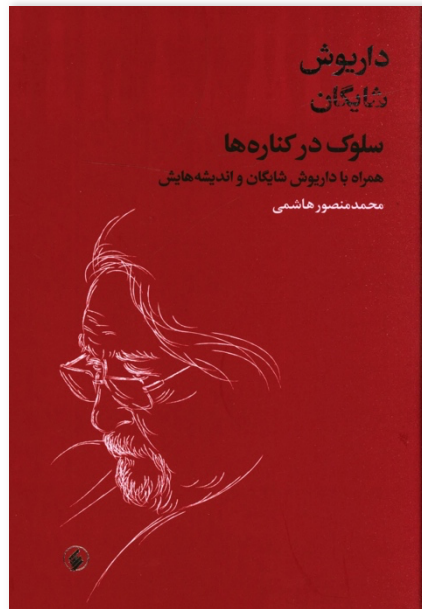
محسن متقی

کتاب «سلوک در کناره‌ها» پس از درگذشت شایگان منتشر شده و عنوان آن نیز معنادار است. نخست آن‌که نویسنده مسیر فکری شایگان را سلوکی در کناره می‌بیند؛ شاید اشاره‌ای است به کناره‌گیری او از کشمکش‌های فکری و سیاسی ایران پیش و پس از انقلاب.

شایگان هرچند در جوانی و به مدت بسیار کوتاهی دل به جریان ملی شدن نفت و مصدق بست، اما به سرعت خود را از حوادث سیاسی کنار کشید و زندگی را وفق تأمل در سرنوشت تمدن‌هایی کرد که در رویارویی با غرب نتوانسته‌اند طرح تازه‌ای پیش نهند. نکته دوم معنای «همراهی با شایگان و اندیشه‌های او» است. نویسنده با پرهیز از جداکردن شخصیت شایگان از اندیشه‌اش، می‌کوشد سیمای انسانی و دوست‌داشتنی او و پیوندهای عاطفی‌اش را با نزدیکانش برجسته کند.

معرفی این کتاب کاری آسان نیست، زیرا مجموعه‌ای از مقالات و سخنرانی‌هاست و این نوشته قصد بررسی جداگانه آن‌ها را ندارد. هدف، ارائه تصویری کلی از درون‌مایه‌های کتاب و دعوت خواننده به مطالعه آن است.

منصور هاشمی با کتاب‌های «دین‌اندیشان متجدد»، «هویت‌اندیشان» و «میراث فکری احمد فردید» نشان داده است که تاریخ تفکر ایران معاصر را به‌خوبی می‌شناسد و با نگاهی فاصله‌گیرانه به معرفی جریان‌های فکری پرداخته است؛ جریان‌هایی که در هشتاد سال گذشته، به‌ویژه پس از انقلاب ایران، نقشی مهم در کشمکش‌های فکری و حتی تنازع‌های سیاسی داشته‌اند.



کتاب تازه منصور هاشمی^۱، سیری در اندیشه‌های شایگان و دربرگیرنده نوشته‌های مستقل درباره او و سخنرانی‌هایی است که نویسنده به مناسبت‌های مختلف ایراد کرده است. منصور هاشمی با آثار و افکار شایگان آشناست و در سال ۱۳۸۸ کتاب آمیزش افق‌ها را منتشر کرده است که مجموعه‌ای از مقالات شایگان است تا خواننده فارسی‌زبان را با تحولات فکری او در سال‌هایی آشنا کند که به تعبیر خودش نوعی تبعید خودساخته پیشه کرده بود.

^۱ محمد منصور هاشمی، سلوک در کناره‌ها همراه با داریوش شایگان و اندیشه‌هایش، نشر فرزاد، ۱۴۰۳، ۳۱۵ صفحه

انواع و اقسام قرائت‌های مختلف شده است؛ هرکس هر وقت گرفتاری فکری پیدا می‌کند می‌رود سراغ این کتاب، شاید هم سرگرمی خوبی است برای نقادان فاضل. لاقلاً این حُسن را دارد، اما وقتی خودم این کتاب را پس از سال‌ها می‌خوانم، می‌بینم که با خیلی از حرف‌هایش هنوز موافق هستم. شاید بنده به حد کافی متحول نشده‌ام».

فصل آخر کتاب شایگان زیر عنوان «تاریک‌اندیشی جدید» هم، هشدار می‌دهد برای جامعه‌ای در آستانهٔ انقلابی بود که هدفش بازگشت معنویت و دین در جهان افسون‌زدایی شده بود. او در صفحات پایانی این کتاب می‌نویسد: «گفتن این‌که ما چنین بودیم و چنان هستیم و تفکر فلسفی ما اشراقی بوده است و غرب مهد شیطان است و تکنولوژی نیز بلای آسمانی، نه حکمت اشراق را احیا می‌کند و نه ما را از چنگ تکنولوژی رها. پرداختن به امری که در کنه با آنها آشنا نیستیم و ایجاد فضایی که درک را به هوای دل تنزل دهد و تحقیق را به تعصب، جز اینکه موجب تاریک‌اندیشی جدیدی باشد، دردی را درمان نخواهد کرد» (آسیا در برابر غرب، ص ۲۹۳).

بعدها شایگان در دوران اقامتش در فرانسه، با بازاندیشی در کتاب «آسیا در برابر غرب»، کتاب «انقلاب دینی چیست» را منتشر کرد؛ اثری که اندیشه‌های تازهٔ او را در پرتو تجربهٔ انقلاب ایران بازتاب می‌دهد. فصل پنجم این کتاب به بررسی روند تبدیل دین به ایدئولوژی اختصاص دارد و از نخستین آثاری است که به نتایج زیان‌بار سیاسی‌شدن دین پرداخته و تهی‌شدن دین از معنویت را نشان می‌دهد. شایگان نشان می‌دهد که انقلاب ایران، که هدفش معنوی‌کردن دنیا بود، با سیاسی‌شدن و فروکاستنش به سطح ایدئولوژی‌های این‌جهانی سقوط کرد و از همان‌جا روند فرسایش سرمایه‌های معنوی آن آغاز شد. این کتاب را می‌توان نقطهٔ عطفی در تحول فکری شایگان دانست؛ زیرا با برساختن دو مفهوم «تبدیل سنت به ایدئولوژی» و «توهّم دوگانه»، ابزارهایی برای سنجش انقلاب اسلامی و تجربهٔ اسلام

جدا از این آثار، هاشمی کتاب بسیار خواندنی «اندیشه‌هایی برای اکنون» را نیز در سال ۱۳۹۴ منتشر کرده است؛ مجموعه‌ای از که نشان از آگاهی و دانش او دربارهٔ جریان‌های فکری و سنت فلسفی دارد و در آن با نگاهی نقادانه اما همدلانه به نوشته‌های روشنفکران معاصر پرداخته و در کنار آن، برخی پرسش‌های فلسفی متقدمان را نیز طرح کرده است.

اما کتاب تازهٔ منصور هاشمی دربردارندهٔ مطالبی است که او در فاصلهٔ سال‌های ۱۳۸۲ تا ۱۴۰۳ دربارهٔ شایگان نوشته و در پیشگفتار (ص ۹) می‌گوید که «دیگر حرف تازه و ناگفته‌ای دربارهٔ آثار و افکار این اندیشمند فرهیخته و نویسندهٔ چیره‌دست و روشنفکر تیزبین مان ندارم».

مقالهٔ بلند «از هویت شرقی تا هویت چهل‌تکه»، که پیش‌تر در کتاب «هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فرید» منتشر شده بود. نگاهی کلی به تحولات فکری شایگان و دغدغه‌های او در سیر و سلوک ذهنی‌اش میان شرق و غرب دارد. بویایی تمدن‌های غربی و رشد مداوم آنها او را به این آگاهی رساند که «سیر تفکر غربی در جهت بطلان تدریجی جمله معتقداتی بوده است که میراث معنوی تمدن‌های آسیایی را تشکیل می‌دهند» (ص ۱۷).

پرسش از سرنوشت تمدن‌های آسیایی و اینکه این تمدن‌ها چگونه در برابر سیل خانه‌افکن غرب مقاومت خواهند کرد یا تسلیم می‌شوند، از محورهای تفکر و نوشته‌های شایگان است؛ تأملاتی که در سال‌های پیش از انقلاب با کتاب‌های «بُت‌های ذهنی و خاطرات ازلی» و «آسیا در برابر غرب» به پایان می‌رسد. نام کتاب برخی را بدگمان کرد، چنان‌که گویی شایگان در پی احیای سنت یا بازگشت به آن و انکار تجدد نیم‌بند روزگار پهلوی‌هاست. او در گفت‌وگوی خود با علی‌آبادی (سایت نیلگون) می‌گوید: «از کارهای من تعبیرهای گوناگون شده است. بعضی معتقدند که من خشکه مقدس هستم، ولی خودم نمی‌دانم که چه هستم. فقط می‌دانم که در سفرم و هنوز هم به جایی نرسیده‌ام. از کتاب آسیا در برابر غرب

سیاسی و نقش آن در تبدیل دین به ایدئولوژی فراهم می‌آورد.

شایگان در این کتاب می‌کوشد ساختارهای ذهنی جامعه ایران و وضعیت دین را در روند ایدئولوژیک شدن آن توضیح دهد و می‌توان آن را از اثرگذارترین کتاب‌ها در تحول فکری روشنفکران مذهبی دانست. در توضیح روند تبدیل دین به ایدئولوژی، به گفته او «اسلام بود که به ایدئولوژی تبدیل شد و پا به میدان تاریخ گذاشت تا با کافرکیشان، یعنی با ایدئولوژی‌های رقیب، بجنگد... اما دین با چنین کاری به دام نیرنگ عقل افتاد. می‌خواست در برابر غرب بایستد، اما خود غربی شد. می‌خواست جهان را معنوی کند، خود دنیوی شد. می‌خواست تاریخ را انکار کند، خود یک‌سره وارد تاریخ شد» (انقلاب دینی چیست، ص ۲۰۳).

در مقاله «منظومه فکری فیلسوف بازیگوش» (۱۰۱-۱۱۴) منصور هاشمی درون‌مایه‌های اصلی تفکر شایگان را حول چند محور نشان می‌دهد. «تعطیلات در تاریخ»، «موتاسیون تاریخی-فرهنگی»، «اسکیزوفرنی فرهنگی» و «ایدئولوژی شدن سنت» چهار مفهومی هستند که نویسنده به طرح و بسط آنها در این مقاله پرداخته است. شایگان مدافع گفت‌وگو میان تمدن‌هاست، اما وضعیت تمدن‌های شرقی و به‌خصوص کشورهای اسلامی را مانعی مهم برای چنین گفت‌وگوهایی می‌داند.

در سال‌های دهه ۸۰ میلادی شایگان تنها راه چاره تمدن‌های سنتی را کوشش در جهت پیوستن به تمدن جهانگیر غربی می‌داند و با استفاده از مفهوم «روکش کاری» (placage) تلاش روشنفکران را برای چسباندن مفاهیم تازه بر زمینه سنتی یا مفاهیم سنتی بر زمینه مدرن، ناکام ارزیابی می‌کند. حاصل این تلاش سترون، دو شکلی غربی کردن و اسلامی کردن است که هر دو صورت ناقص از غرب و اسلام‌اند.

او با استفاده از مفهوم «غیبت در تاریخ» یا «تعطیلات در تاریخ» نشان می‌دهد که ما در جشن و سرور تجدد غربیان شرکت نکرده‌ایم و

زمانی که آنان در حال ساختن دنیای مدرن بودند، ما به تماشای بناها و یادمان‌های گذشته خود ایستاده بودیم. شایگان بر این باور است که «ما در عصر مرقع‌کاری (bricolage) فرهنگی قرار داریم و نباید فراموش کنیم که این بازی دو صورت می‌تواند داشته باشد: ایدئولوژیک و بازیگوشانه (ludique). روشن است که ضرورت دارد از صورت نخست که همه حقیقت را نزد خود می‌پندارد و نهایتاً فاجعه به بار می‌آورد پرهیز شود. می‌توان سرخوشانه به مرقع‌کاری بازیگوشانه دل سپرد» (ص ۱۱۳).

منصور هاشمی در این کتاب جنبه‌های دیگر تلاش‌های فکری شایگان درباره هنر، معماری و شعر را برجسته می‌کند و نگاهی هم به کتاب «در جستجوی فضاهای گمشده» دارد که عنوانش برگرفته از یکی از مقالات او به همین نام است و «در اصل تلمیحی دارد به رمان بزرگ مارسل پروست: در جستجوی زمان از دست‌رفته یا گمشده» (ص ۱۱۶).

در چند مقاله خواندنی دیگر این کتاب، نویسنده، جدا از پرداختن به اندیشه‌های شایگان، به منش و رفتار او با نزدیکان اشاره دارد. در مقاله «اندیشمند بزرگ دوست‌داشتنی» او از برخوردها، دیدارها و بزرگ‌منشی شایگان می‌نویسد و معتقد است که «شایگان هیچ‌گاه در این دعوها (روشنفکری) وارد نشده است. او همیشه حرفش را زده است و اتفاقاً آدم صریحی هم هست، اما توهین نکرده است، کینه‌توزانه واکنش نشان نداده است، از سر بغض و غیظ نقد و نفی نکرده است و خلاصه انسانی مدنی، اجتماعی، خوش‌مشرب و تکثرپذیر و آداب‌دان و بلندنظر باقی مانده است» (ص ۱۸۶).

همچنین به رابطه ده‌ساله خود با شایگان اشاره دارد و معتقد است که «روح او ترکیبی است از کنجکاو و بازیگوشی کودکانه، راحتی و صمیمیت جوانانه و سعه صدر و وسعت مشرب حکیمانه سالخورده دنیا دیده» (ص ۱۸۶).

از نگاه نویسنده «خواه با شیوه نگرش شایگان به شرق موافق باشیم و خواه نه، انکار نمی‌توان کرد

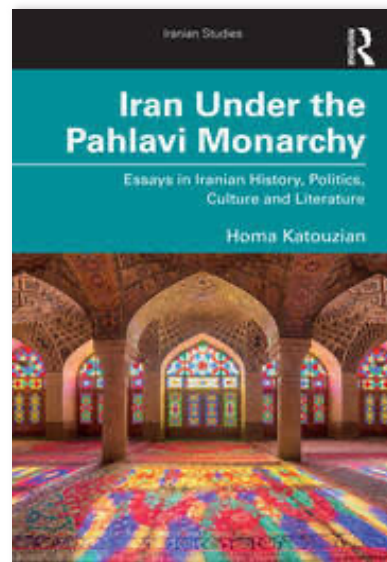
و رابطه‌ی ما با خودمان و غرب در شکل‌های تازه‌ای مطرح می‌شود، ضروری است درباره‌ی برخی از پرسش‌های شایگان درنگ کنیم و اگر پاسخ‌های او را نمی‌پسندیم، خود در جستجوی پاسخی برای برخی از پرسش‌های او باشیم که فعلیت خود را از دست نداده‌اند و بپذیریم که «مهم‌ترین و ماندگارترین میراث شایگان برای نسل‌های بعدی همان مفاهیمی است که طرح کرده، امور پیمایی که وجودشان را تشخیص داده و نام‌هایی که در قالب مفهوم‌پردازی‌هایش به آنها داده است» (ص ۲۵۴).

که او اندیشمندی است که توجه ما ایرانیان معاصر را به اهمیت فرهنگ‌های بزرگی مانند هند و چین و ژاپن جلب کرد» (ص ۲۵۰). پیوست کتاب نیز دو نوشته دارد: نخست «سنت و ایدئولوژی» از شایگان با ترجمه فاطمه مینایی و دوم «شایگان و شاعران» که آن هم از همین مترجم است.

امروز که ما شاهد فروریختن ایدئولوژی‌های دینی و غیردینی هستیم و آرمان‌های بزرگ بشری در برابر واقعیت‌های سفت‌وسخت رنگ باخته‌اند

معرفی کتاب

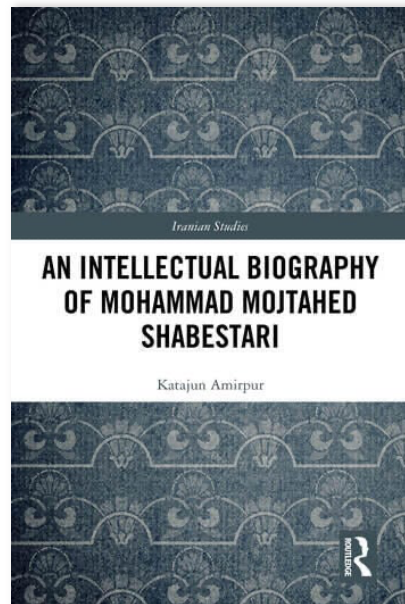
ایقان شهیدی



ایران در دوران پهلوی: جستارهایی در تاریخ، سیاست، فرهنگ و ادبیات ایران^۱

این مجموعه شامل هجده جستار از هما کاتوزیان است که طیفی وسیع از تاریخ ایران را بررسی می‌کند، اما تمرکز اصلی آن بر دوران سلطنت پهلوی (۱۹۲۵-۱۹۷۹) است. کاتوزیان، مورخ و اقتصاددان برجسته ایران، سلطنت پهلوی را در پیوند با سنت‌های تاریخی بلندمدت و نیز حیات ادبی-فرهنگی کشور تحلیل می‌کند. جستارها موضوعاتی چون اندیشه ادبی سعدی، شعر مدرن ایرانی، دگرگونی‌های سیاسی و انقلاب ۱۹۷۹ را دربر می‌گیرند. نگاه میان‌رشته‌ای کاتوزیان نشان می‌دهد که درک دولت و جامعه ایرانی بدون توجه به ابعاد فرهنگی و ادبی امکان‌پذیر نیست. این اثر برای پژوهشگرانی که به بررسی بنیان‌های اجتماعی و فرهنگی تحولات سیاسی ایران علاقه‌مندند، منبعی ارزشمند به‌شمار می‌رود.

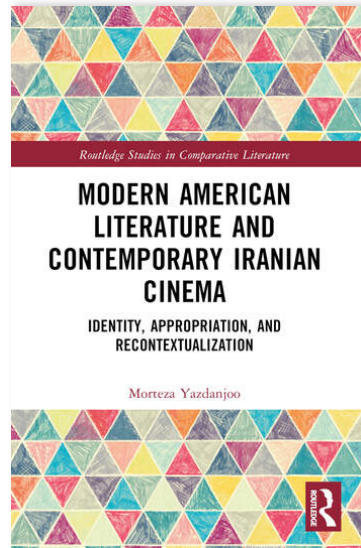
¹ Katouzian, Homa. *Iran Under the Pahlavi Monarchy: Essays in Iranian History, Politics, Culture and Literature*. London and New York: Routledge, 2025.



زندگی‌نامه فکری محمد مجتهد شبستری^۱

کاتاجون امیرپور، پژوهشگر اندیشه معاصر ایران، نخستین زندگی‌نامه فکری جامع محمد مجتهد شبستری را ارائه می‌دهد؛ شخصیتی کلیدی در میان متفکران دینی اصلاح‌طلب ایران پس از انقلاب. او مسیر شبستری را از تحصیلات سنتی حوزوی تا پذیرش هرمنوتیک و الهیات انتقادی دنبال می‌کند و نشان می‌دهد چگونه او به یکی از نمایندگان برجسته «اسلام سکولار» بدل شد که کوشید ایمان دینی را با ارزش‌های مدرن دموکراسی، حقوق بشر و کثرت‌گرایی آشتی دهد. این اثر، شبستری را در چشم‌انداز گسترده‌تر گفتمان پسااسلام‌گرایی قرار می‌دهد و اهمیت ایده‌های او را در چالش با قرائت‌های اقتدارگرایانه دینی برجسته می‌کند. برای پژوهشگران تاریخ اندیشه ایرانی و مطالعات دین و حقوق بشر، این کتاب منبعی حیاتی به‌شمار می‌رود.

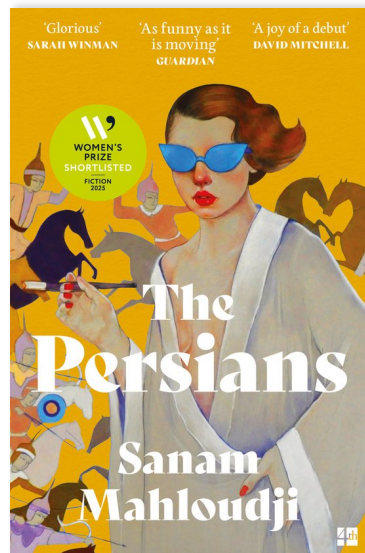
¹ Amirpur, Katajun. *An Intellectual Biography of Mohammad Mojtabed Shabestari*. London and New York: Routledge, 2025.



ادبیات مدرن آمریکا و سینمای معاصر ایران: هویت، اقتباس و باززمینه‌مندی^۱

مرتضی یزدان‌جو به بررسی پیوند غیرمنتظره اما پرثمر میان ادبیات کلاسیک مدرن آمریکا و تولیدات سینمایی معاصر ایران می‌پردازد. او نشان می‌دهد که چگونه فیلمسازان ایرانی، آثار نویسندگانی چون سلینجر، آرتور میلر، تنسی ویلیامز و سال بلو را اقتباس، دگرگون و باززمینه‌سازی کرده‌اند تا دغدغه‌های بومی پیرامون هویت، مدرنیته و جنسیت را بیان کنند. این مطالعه، سینما را به‌عنوان عرصه‌ای از ترجمه فرهنگی در ایران پس از انقلاب تحلیل می‌کند و آشکار می‌سازد که چگونه روایت‌های جهانی در قالب‌های بومی بازنمایشی می‌شوند. این کتاب با انتشار از سوی راتلج افق‌های جدیدی برای مطالعات تطبیقی ادبیات و سینمای ایران می‌گشاید.

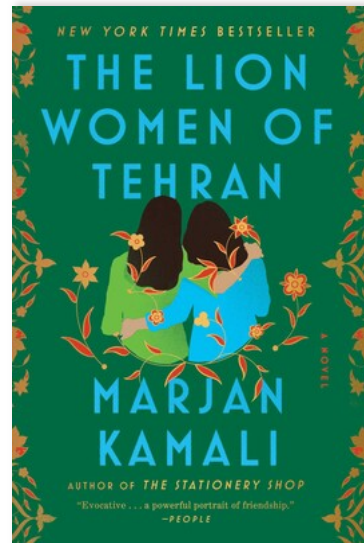
¹ Yazdanjoo, Morteza. *Modern American Literature and Contemporary Iranian Cinema: Identity, Appropriation, and Recontextualization*. London and New York: Routledge, 2022.



ایرانیان^۱

کتاب *ایرانیان* نوشتهٔ صنم محلوجی، روایتی داستانی-تاریخی از یک خانوادهٔ مادرتبار ایرانی است که موضوعاتی چون تبعید، مهاجرت و حافظهٔ فرهنگی را دربر می‌گیرد. این روایت، زندگی خانوادگی را با فراز و فرودهای تاریخ پرتلاطم قرن بیستم ایران پیوند می‌دهد. اگرچه اثری ادبی محسوب می‌شود، اما سهم مهمی در مطالعات ایرانی دارد زیرا نشان می‌دهد چگونه حافظه، هویت و آسیب‌های بین‌نسلی در تجربهٔ مهاجرت ایرانیان نقش‌آفرینی می‌کنند. این کتاب به‌ویژه با تمرکز بر نقش زنان در انتقال فرهنگ و حافظه، منبعی ارزشمند برای درک ابعاد فرهنگی و اجتماعی «ایرانی‌بودن» در دیاسپورا است.

¹ Mahloudji, Sanam. *The Persians*. London: Bloomsbury Publishing, 2025.



زنان شیردل تهران^۱

در این کتاب مرجان کمالی، نویسنده‌ای از ادبیات دیاسپورای ایرانی، به ترکیبی از روایت زندگی‌نامه‌ای، تاریخ شفاهی و تحلیل فرهنگی می‌پردازد. *زنان شیردل تهران*، داستان زنانی را روایت می‌کند که در دوره‌های مختلف دگرگونی اجتماعی در پایتخت ایران رشد کرده‌اند و تجربه آنها از مواجهه با مردسالاری، سرکوب سیاسی و فشارهای فرهنگی را بازتاب می‌دهد. این کتاب صدای زنان را در مرکز تاریخ مدرن ایران قرار می‌دهد و پرتله‌هایی شخصی را در کنار حافظه جمعی ارائه می‌کند، اثری که برای پژوهشگران و خوانندگان عمومی دریچه‌ای تازه به ابعاد جنسیتی جامعه ایرانی می‌گشاید.

¹ Kamali, Marjan. *The Lion Women of Tehran*. New York: Scribner, 2025.

معنا و ریشه‌های بحران حافظه جمعی در ایران

فرهاد خسروخاور، سعید پیوندی*

چکیده

ایران کنونی با چالش بحران حافظه جمعی درگیر است. نشانه اصلی بحران به وضعیتی باز می‌گردد که در آن یادبودها، روایت‌های تاریخی، یا نمادهای مشترک یک جامعه دچار اختلاف، تردید، فراموشی یا تحریف می‌شوند، به گونه‌ای که همبستگی اجتماعی، هویت جمعی یا روایت جمعی دچار تزلزل یا گسست می‌گردد. مقاله پس از تعاریف پایه‌ای درباره حافظه جمعی و چهارچوب مفهومی اولیه به پنج مثال مشخص در تاریخ معاصر ایران، سقوط دولت مصدق در سال ۱۹۵۳، انقلاب سال ۱۹۷۹ و سرنوشت آن، جنگ خونین ایران و عراق (۱۹۸۸-۱۹۸۰)، مسئله حجاب و جایگاه اولین پادشاه دودمان پهلوی (۱۹۲۵-۱۹۴۱) که بر سر آن تفسیرهای بسیار متفاوت و تنش در درون جامعه و میان حکومت و گروه‌های اجتماعی وجود دارد اشاره می‌کند بحران حافظه جمعی را نمی‌توان جدا از بحران بزرگتری دید که عرصه‌های گوناگون جامعه ایران را در هم نوردیده است. حافظه جمعی هم زاینده این بحران و تنش میان دولت و جامعه و یا بخش‌های گوناگون جامعه است و هم خود به عنوان عامل تشدید تنش سیاسی عمل می‌کند.

کلیدواژه‌ها

حافظه جمعی، ایران، بحران، تخیل اجتماعی، بی‌اعتمادی جمعی

* فرهاد خسروخاور جامعه‌شناس است. او به واسطه پژوهش‌هایش در زمینه جامعه‌شناسی اسلام معاصر، رادیکالیزاسیون، و مسائل اجتماعی جوامع مسلمان در فرانسه شناخته شده است. تازه‌ترین اثر او با عنوان *عصبیان علیه تفوکراسی: جنبش مهسا و خیزش فمینیستی در ایران* در سال ۲۰۲۵ منتشر شده است.

* سعید پیوندی جامعه‌شناس و استاد دانشگاه لورن در فرانسه است. حوزه کار پژوهشی او جامعه‌شناسی آموزش عالی و جوانان (فرانسه)، روشنفکران و جنبش‌های اجتماعی (ایران) است. آخرین کتاب‌های او *حرفه آکادمیک (۲۰۱۹)* و *زنانه شدن آموزش با نگاه بین‌المللی (۲۰۲۰)* است.

از تهران تا لس آنجلس: هایده، گوگوش و نوستالژی موسیقی ایرانی

ریچارد نجات حمیم*

چکیده

این مقاله استدلال می‌کند که رپرتوارها و «زندگی پس از تولید» هایده و گوگوش چونان آرشیف‌های قابل‌حمل عمل می‌کنند که از طریق آن‌ها حافظه جمعی ایرانی در میان نسل‌های دیاسپورا حفظ، منتقل و بازخوانی می‌شود. با قرار دادن این دو به‌عنوان اثرگذارترین خوانندگان زن موسیقی پاپ معاصر ایران، نشان می‌دهم که هایده الگوی آوایی ریشه‌دار در /سنتی «را نمایه‌گذاری می‌کند که در عین تطبیق با تنظیم‌های هیبریدی دهه ۱۳۵۰ ش. دعوی «اصالت» خود را حفظ می‌کند، و گوگوش حامل زیباشناسی استودیویی جهان‌وطنی همان دهه است که در دریافت مخاطبان، رپرتوارش «کلاسیک‌سازی» شده و به میراث بدل گشته است. از نظر روشی، مقاله تحلیل متنی ترانه‌های برگزیده را با مطالعه دریافت و گردش‌های رسانه‌ای فراملی (بازپخش‌ها، فهرست‌های رأی‌محور، دراماتورژی کنسرت، پلی‌لیست‌ها و صفحات ادای احترام) تلفیق می‌کند و از یادداشت‌های میدانی نویسنده بهره می‌برد. قرار دادن بحث در زمینه تاریخی پیش و پس از ۱۳۵۷، تهرانجلس را به‌مثابه کانونی نشان می‌دهد که در آن صدا، تصویر و حافظه به هم می‌رسند. در این خوانش، هایده و گوگوش «ایرانیت» را به‌عنوان مقوله‌ای برساخته در ساحه دریافت، از رهگذر رنگ‌صوت، ارجاع مُدال/دستگاهی، بن‌مایه‌های شعری و تصویر ستاره‌ای صورت‌بندی می‌کنند و این امر به جوامع پراکنده امکان می‌دهد نوستالژی، اصالت و احساس سیاسی را روایت کنند.

کلیدواژه‌ها

موسیقی، نوستالژی، مهاجرت، هویت، دیاسپورا

* ریچارد نجات حمیم دانشجوی دکترای ادبیات تطبیقی در دانشگاه کالیفرنیا، سانتا باربارا است

زن، زندگی، آزادی: یک دگرگونی پارادایمی؟

شهلا حائری*

چکیده

این مقاله به بررسی مسیر مبارزه مداوم زنان ایرانی برای برابری و عاملیت سیاسی علیه مردسالاری الهیاتی دولت می‌پردازد که در جنبش «زن، زندگی، آزادی» پس از مرگ غم‌انگیز مهسا/ژینا امینی در سال ۲۰۲۲ به اوج خود رسید. این مقاله ریشه‌های عمیق تاریخی کنشگری زنان را از اعتراضات ادبی و مشارکت‌های پارلمانی پیشین گرفته تا کمپین‌های مردمی مانند جنبش یک میلیون امضا برجسته می‌کند. این مقاله تنش سیستماتیک بین ساختار قانونی محدودکننده دولت - که نابرابری را از طریق حجاب اجباری و حقوق مشروط نهادینه می‌کند - و دستاوردهای فزاینده آموزشی و حرفه‌ای جامعه مدنی را تجزیه و تحلیل می‌کند. نویسنده استدلال می‌کند که این ناهماهنگی باعث نارضایتی گسترده شده و تکیه دولت بر «افسانه فرودستی زنان» را آشکار می‌کند. در نهایت، این جنبش، به رهبری زنان و حمایت مردان، نشان‌دهنده یک تغییر پارادایم اساسی در رابطه جامعه و دولت است و منطق متحجر جداسازی جنسیتی اجباری و خشونت را به چالش می‌کشد.

کلیدواژه‌ها

زن، زندگی، آزادی؛ مهسا/ژینا امینی؛ جنبش زنان ایران؛ حجاب اجباری؛ مردسالاری دینی؛ برابری جنسیتی؛ ایران؛ پسااسلام‌گرایی؛ جامعه مدنی

* شهلا حائری استاد انسان‌شناسی و مدیر پیشین برنامه مطالعات زنان در دانشگاه بوستون است. حوزه‌های تخصصی او شامل انسان‌شناسی، جنسیت، حقوق و جوامع مسلمان است. از آثار او می‌توان به *قانون میل: ازدواج موقت (متعهد) در ایران* (۱۹۸۹)؛ *ویرایش بازنگری شده* (۲۰۱۴) و *بی‌شرمی برای خورشید نیست: زندگی زنان حرفه‌ای پاکستانی* (۲۰۰۴/۲۰۰۲) اشاره کرد. آخرین کتاب او *ملکه‌های فراموش‌نشده‌ی اسلام: جانشینی، اقتدار و جنسیت* در سال ۲۰۲۰ منتشر شده است.

Freedom of Thought Journal

Special issue on

The Crisis of Collective Memory

No. 17

Winter 2025

Shahla Haeri

Farhad Khosrokhavar

Mojtaba Mahdavi

Ali Mirsepasi

Hadi Miri Ashtiani

Mohsen Mottaghi

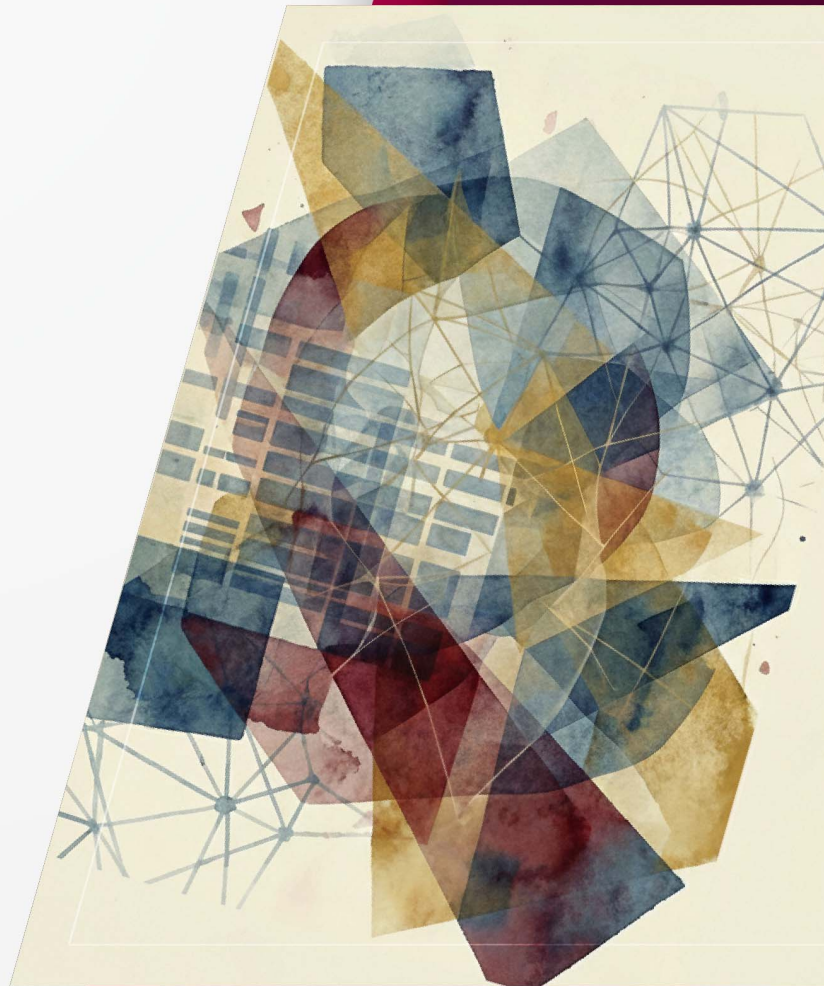
Richard Nedjat-Haiem

Abad Pirahmadian

Saeed Paivandi

Mohammad Rigi Derakhshan

Iqan Shahidi



آزادی اندیشه

The Association for Freedom of Thought



IRAN ACADEMIA
University Press

Freedom of Thought Journal

No.17, Winter 2025

Editor-in-Chief

Saeed Paivandi, *University of Lorraine*

Nayereh Tohidi, *California State University, Northridge*

Editorial Board

Touraj Atabaki, *International Institute of Social History*

Ali Banuazizi, *Boston Collage*

Tiba Bonyad, *University of Galway*

Roja Fazaeli, *University of Galway*

Joel Hanisek, *University of Galway*

Afrooz Maghzi, *University of Erlangen-Nuremberg*

Mohammad Reza Nikfar, *Institute for Social Science and Humanities, Iran Academia*

Iqan Shahidi, *University of Cambridge*

Board of Consulting Editors

Janet Afari, *University of California, Santa Barbara*; Kazem Alamdari, *California State University,*

Northridge; Abbas Amanat, *Yale University*; Ahmad Ashraf, *Columbia University*; Mehrzad Boroujerdi,

Missouri University of Science and Technology; Nadereh Chamlou, *Atlantic Council*; Shahla Ezazi,

University of Tebran; Shahla Haeri, *Boston University*; Kazem Kardavani, *Independent scholar*; Farhad

Khosrowkhavar, *École des Hautes Études en Sciences Sociales*; Saeed Madani, *Independent scholar*; Ali

Akbar Mahdi, *California State University, Northridge*; Ali Mirsepassi, *New York University*, Arash

Naraghi, *Moravian University, Pennsylvania*; Efandiar Tabari, *Akdeniz University*; Sedigheh Vasmaghi,

Independent scholar; Claudia Yaghoobi, *University of North Carolina, Chapel Hill*; Hassan Yousefi

Eshkeviri, *Independent scholar*

Managing Editor

Ali Reza Kazemi, *Institute for Social Science and Humanities, Iran Academia*

Indexing and Publishing Manager

Asefeh Rezai

Cover Design

Dara Rahili

Print ISSN: 2772-7459

Online ISSN: 2772-7556

© 2025 The Association for Freedom of Thought (azadiandisheh.com)

Published by Iran Academia University Press

Journal Subscription

The Online Version

Freedom of Thoughts Journal (FTJ) is an open-access publication. The online version of the Journal and its individual articles are available on the Journal's official website, accessible at <https://journals.iranacademia.com/FTJ> in Persian and English. The Journal is electronically distributed free of charge.

The Printed Edition Subscription

For readers, authors, libraries, and other institutions

You can subscribe to the journal's print edition and have it delivered to your address upon each issue's publication. You can cancel your subscription at any time. Each printed edition of the Journal costs 15 euros, plus 7 Euros for postage. You may therefore subscribe to the print edition of the Journal for one year (44 Euros) or six months (22 Euros).

Subscribe at: <https://iranacademia.com/subscriptions/?lang=en>

Previous Issues and more quantity

To order previous issues of the Journal, please visit the Journal's archive at the official IAUP website: <https://iranacademia.com/press/journal/freedom-of-thought-journal/?lang=en>.

To order all previous issues of the Journal, please use the order form at: <https://iranacademia.com/contact/?lang=en>.

Editorial

Saeed Paivandi, Nayereh Tobidi

Editorial Note

I

Articles

Farhad Khosrokhavar, Saeed Paivandi

Meaning and Roots of the Crisis of Collective Memory in Iran

1

Richard Nedjat-Haiem

From Tehran to LA: Hayedeh, Googoosh, and the Nostalgic Soundscape of Iranianness

21

Shabla Haeri

Women, Life, Freedom: A Paradigm Shift?

45

Abstracts of Persian Articles

Hadi Miri Asbtiani

Collective Memory, Politics of Memory, and Politics of Forgetting: A Framework for the Critique of Authoritarianism

65

Abad Pirahmadian

The Crisis of Collective Memory and the Politics of Remembrance

66

Mohammad Rigi Derakhshan

Conflict of Memory: The Confrontation Between National and Ethnic Memory – The Case of the Baloch

67

Mojtaba Mahdavi

Rethinking the Dialectics of Islam, Iranian Identity, and Collective Memory: A Constructivist Approach

68

Ali Mirsepassi

**From Imitation to Reflection, The History of Translation and the Crisis of
Theorizing in Contemporary Iran**

69

Editor's Note

Understanding the Divergent and Tense Interpretations of Iran's Last Century

The intense political debates surrounding the history of Iran in the fourteenth solar century, as well as the often sharply divergent interpretations of historical events and figures, reveal that different social groups within Iranian society do not evaluate the recent past in the same way. The issue here is not the historical facts themselves, nor academic research on key events and influential personalities of the past century. Rather, the focus is on how various social groups understand and interpret these events and figures.

Collective memory, as a social construct, cannot be examined abstractly or apart from the social imagination, collective creativity, and the historical context of each era. Consequently, we do not deal with a single collective memory but with multiple, sometimes competing, collective memories that can coexist, remain fluid, and undergo transformation. Women, religious or ethnic minorities, for example, may hold distinct narratives and interpretations of the historical past.

In a closed society and under conditions of acute political tension, this diversity and plurality of collective memory can take on a critical and even volatile character. This occurs when interpretations of shared symbols, commemorations, or historical narratives become subjects of intense disagreement, conflict, doubt, erasure, or distortion. In such circumstances, competing and contradictory collective memories can turn into sources of hostility and mistrust among different social groups, undermining social cohesion and weakening or even fracturing collective identity.

This profound divergence and fragmentation weigh heavily on the collective consciousness of today's Iran, despite the remarkable expansion of historical research on twentieth-century Iran, particularly in universities outside the country, in recent decades. Perhaps never before has there been such an extensive accumulation of scholarly literature on modern Iranian history. Yet, paradoxically, interpretations of this past have never been so polarized or contradictory. Such divergence reaches its peak when dealing with the painful and critical moments of history, its defeats, ruptures, and tragic events.

Interpretations of the past are not limited to what has occurred historically; they are deeply intertwined with visions of the future, contemporary identities, and the political and social projects currently at play. Collective memory links past, present, and future, turning historical events and figures into identity markers that shape today's group identities, influence political actors and elites, and give meaning to various tensions or aspirations for the future. Judgments about figures such as Reza Shah, Mohammad Reza Shah, Mohammad Mossadegh, and Ruhollah Khomeini, or events such as the 1953 coup,

political activism in the 1960s and 1970s, the 1979 Revolution, and post-1979 developments, have become integral to the identities of different groups and individuals.

Divergent readings of the past are not unique to Iran. What distinguishes Iran, however, is the absence of conventional public spaces for articulating these interpretations, engaging in critical debate, and fostering reasoned reflection on major historical events. A state that seeks to impose its own ideologically driven politics of memory from above plays a crucial role in generating and intensifying these tensions in the public sphere.

The central aim of raising this discussion in *Azadi-ye Andisheb* (Freedom of Thought Journal) is to explore the roots of such divergent interpretations of key historical events over the past century. How can we move beyond simplistic binary oppositions that oversimplify history? How can academic research and scholarly debate help reduce tensions over historical interpretation and contribute to more balanced, fair, and critical readings of the past?

This issue includes five articles in Persian and three in English, each examining, from a different angle, the phenomenon of collective memory, the tensions surrounding the past in contemporary Iranian society, and their underlying causes and outward manifestations.

Saeed Paivandi, Nayereh Tohidi
December 2025

Meaning and Roots of the Crisis of Collective Memory in Iran

*Farhad Khosrokhavar, Saeed Paivandi**

Abstract

Iran today is facing the challenge of a collective memory crisis. The main symptom of the crisis is a situation in which the memories, historical narratives, or shared symbols of the past are in dispute, doubted, forgotten, or distorted in such a way that social solidarity, collective identity, or collective narrative is disturbed or broken. After providing basic definitions of collective memory and an initial conceptual framework, the article analyses five specific examples in contemporary Iranian history over which there are very different interpretations and tensions within society, namely: the fall of the Mossadegh government in 1953; the 1979 revolution; the 1980-1988 Iran-Iraq war; the issue of the hijab; and the status of the 1925-1941 Reza Shah Pahlavi period. The crisis of collective memory must be understood in relation to a larger crisis between government and society that has engulfed various areas of Iranian society. Collective memory is both a product of this crisis between government and society, and a producer of this confrontation.

Keywords

collective memory, Iran, crisis, social imaginary, social mistrust

*Farhad Khosrokhavar is a sociologist. He is recognized for his research on the sociology of contemporary Islam, radicalization, and the social and anthropological issues facing Muslim communities in France. His recent publication is "*Revolt Against Theocracy: The Mahsa Movement and the Feminist Uprising in Iran*" (2025)

*Saeed Paivandi is a sociologist and a professor at the University of Lorraine in France. His research focuses on the sociology of higher education and youth (France), intellectuals, and social movements (Iran). His latest books are "*The Academic Profession*" (2019) in French and "*The Feminization of Education: An International Perspective*" (2020) in English

A feature of contemporary Iranian society is the presence of conflicting interpretations regarding historical events, such as the fall of the Mossadegh government in 1953 and the revolution of 1979. Tension over collective memory arises as society confronts multiple crises in politics, society, the economy, and the environment. Government-society tension and public distrust of the political system have undermined official versions of history. Women and minority groups, including ethnic and religious minority groups, have challenged the government's view of political events in recent decades. This article analyzes Iran's crisis of collective memory as a sociological issue in its various aspects.

What is collective memory?

We define memory and collective memory as individual and group connections to the past. History shapes collective memory, but its interpretation varies depending on contexts, and it also involves social creativity by the groups which construct these connections and understandings. One of the first to address the issue of collective memory in the social sciences was Maurice Halbwachs,¹ a French sociologist, who considered this concept to be

sociological, while in the following decades social psychology, history, and philosophy also joined the ranks of claimants to this debate.² From our point of view, the anthropological aspect of the debate, which is related to the biocultural aspects of the daily lives of people, is also of great significance. In discussing collective memory, it is essential to focus on the collective dimension of it and on how groups develop shared understandings of the past, as well as the mechanisms behind this process, which involve collective creativity and the reshaping and reconstructing of past memories.

Halbwachs's work on collective memory is a critical re-interpretation of the concept of representation in Durkheim's theory, which is about fixed and shared views in a social group that unconsciously affect its members.³ Durkheim argued that society takes precedence over individual consciousness. Halbwachs adopted Durkheim's approach in examining collective memory and investigated the social foundations of collective memory alongside individual conscience.⁴ In analyzing historical research on collective memory, Pierre Bouchat and Olivier Klein⁵ point out the existence of two trends since Halbwachs's time. The

¹ Halbwachs, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Albin Michel, 1994 [1925].

² Pennebaker, James W., Bernard Rim, and Dario Paez, eds. *Collective memory of political events: Social psychological perspectives*. Lawrence Erlbaum Associates, 1997.

³ The fundamental issue in Durkheim's view is that society transmits collective norms and beliefs to the individual in the processes of socialization, and this internalization of society's norms by the individual is a coercive process. The individual's relationship is influenced in a one-way relationship by collective beliefs and representations, and the individual cannot change it at will.

⁴ Mucchielli, Laurent. "Pour une psychologie collective: l'héritage durkheimien d'Halbwachs et sa rivalité avec Blondel durant l'entre-deux-guerres." *Revue d'histoire des sciences humaines* 1, no. 1 (1999): 103-141.

⁵ Bouchat, Pierre, and Klein, Olivier. "Se souvenir ensemble: la mémoire collective à travers le prisme de la psychologie sociale." *Cahiers de psychologie clinique* 53, no. 2 (2019), 186.

first trend considers collective memory to be a set of memories of members of a community or a social group that are common to them and that contribute to their collective identity. The second trend considers collective memory to be more of a transcendent phenomenon that is built through symbols and human creations, including historical buildings, literature, monuments, works of art, etc. The first tendency considers collective memory to be more of an individual subjective phenomenon, while the second tendency refers to collective memory as a phenomenon that transcends the individual.

Relatedly, Guy Beiner⁶ discusses the concept of “social memory” and its limitations in connection with the concept of “social forgetting” and with particular reference to Nietzsche’s view in which forgetting is understood as active and proactive rather than passive. Beiner criticizes the use of the adjective “collective” in many studies of collective memory. According to him, this concept assumes a kind of homogeneity that rarely exists. He believes that since memory is a constructed phenomenon it is completely open to manipulation by those who try to preserve it unchanged. In reality, the construction of a purely collective memory is a political ideal that is never fully accomplished and is always

contested by different groups in society.⁷ Collective memory in the humanities has been the subject of much debate, review, and criticism.⁸ The structuralist approach tends to marginalize the role of collective creation and focuses more on the influence of institutions and social symbols. From a sociological perspective, collective memory is a construct that is closely related to collective experiences and the dynamics of society.⁹ Of note in this regard is the fact that digital technology has rapidly expanded over the past twenty years, reshaping how individuals and social groups interact. Virtual networks serve as platforms for communication among large groups, and collective memory has changed as a result of their use.

While memory relies on the individual in relation to the lived past, collective memory is related to the social dimension beyond the personal memory, and is based on the shared understanding that a social group has about events, personalities, places. Collective memory therefore differs from individual memory, and these concepts are generally regarded independently rather than in relation to one another.¹⁰ Many authors who have worked on collective memory agree that the collective memory is not carved in stone once and for all, and that

⁶ Beiner, Guy. "Troubles with remembering; or, the seven sins of memory studies." *Dublin Review of Books* 94 (November 2017).

⁷ Beiner, Guy. "Irish Studies and the Dynamics of Disremembering," in Corporaal, Marguérite, Christopher Cusack, and Ruud van den Beuken. *Irish studies and the dynamics of memory: Transitions and transformations*. Peter Lang, 2017, 302.

⁸ Viaud, Jean. "Mémoire collective, représentations sociales et pratiques sociales." *Connexions*, 80, no. 2 (2003), 13-14.

⁹ Pennebaker, Rim, and Paez, *Collective memory of political events*, 4-5.

¹⁰ Bouchat, Pierre, and Klein, Olivier. "Se souvenir ensemble: la mémoire collective   travers le prisme de la psychologie sociale." *Cahiers de psychologie clinique* 53, no. 2 (2019): 183-204, 186.

interpretations and narratives can undergo profound transformations over time.¹¹ From this perspective, it can be said that collective memory is marked by both continuity as well as discontinuity.

Through an analysis of activism, Alain Touraine proposed the theory of subjectivation, which plays a major role in collective memory. In the construction of the memory, the subject endeavors to grasp his/her personal memory in the form of a collective phenomenon and endeavors to transform it from a purely individual perspective into a social phenomenon. Thus, if collective memory is a social construct, its dynamism and fluidity in time and its plurality are formed with respect to social groups in the process of “subjectivation” and intersubjective interactions. Without subjectivation, that is the giving of new subjective meanings to events through creativity and interaction with other people, there would be no transformation in collective memory. Another significant aspect in the process of subjectivation is the place of the emotions and sentiments. Emotions and sentiments play a role in shaping and transforming collective memory, and therefore analysis of the phenomenon of collective memory should address them alongside cognitive, objective, and structural factors. In the analysis of activism, Alain Touraine proposed the theory of subjectivation, which plays a major role in collective memory. In the construction of the memory, the subject endeavors to grasp his/her personal memory in the form of a collective

phenomenon and endeavors to transform it from a purely individual perspective into a social phenomenon.

The cultural context and specific conditions of each country is another element to take into account in the construction of collective memory. It is argued that the experience of democratic countries or open societies should be distinguished from the case of countries as Iran with autocratic governments. The main issue in this distinction is the type of relationship between civil society and the government. The consequence of distrust and tension between the government and its official institutions on the one hand and civil society on the other, is the emergence of competing and different interpretations of historical events that put into question the legitimacy of autocratic regimes.

In the analysis of collective memory, the question of time and the relationship between the present, the past, and the future is also fundamental to the analysis of collective memory. Collective memory reflects the perception of a social group at a historical moment. Collective memory means re-appropriating the past to prepare for the future, and this work is legitimized through an appeal to the present, as viewed and constructed by social actors.

The social function and sources of collective memory

Collective memory is related to the past from the perspectives of the present and the expected future, and is based on perceptions of society at a specific time.

¹¹ Lefranc, Sandrine. And Gensburger, Sarah. (Dir.). *La mémoire collective en question(s)*. Presses universitaires de France, 2023, 12-15.

It is not a static construct and changes over time. The emergence of new social groups also impacts its structure and content. Collective memory has an identity dimension that is expressed through shared belief, which binds individuals to one another and allows them to develop a collective spirit. For this reason, collective memory is not the sheer reproduction of the past and has a social function.¹² It changes through engagement with politics, social imaginary, culture and economy. By reinterpreting historical events, individuals may acquire a new identity. And solidarity, or dissension, between social groups can also change the content of the collective memory. Collective memory thus reinterprets the past in meaningful connection with the present through reconstruction and revision.

Collective memory can be the construction of elites or intellectuals with a specific political or cultural aim. In this respect, the concept and definition of "Iranianness," as a form of historical identity, has been a subject of considerable academic debate. Those who consider this concept to be a modern construction offer different justifications and interpretations that

often contrast with those who prefer to reference an "eternal Iran."¹³ For some, Iranianness is related to the Persian language and its historical continuity, while others locate this identity more in literature, rites, and legends. Still others consider it to be modern construct, in which the political dimension is preeminent. As has already been mentioned, the idea of collective memory is the subject of numerous theoretical debates and interpretations. Through these critical discussions, other related ideas have also been developed alongside collective memory. For example, James E. Young¹⁴ has introduced a concept of "collected memory" (as opposed to collective memory). Having studied the history of the Holocaust, he concludes that the memory of the Holocaust is plural, created not only by the event itself but also by the very different contemporary and subsequent experiences of those involved in it. Therefore, he proposes not a "collective" memory but a historical structure and discusses that structure in the form of "collected" memory. Also of note, is Jan Assmann's¹⁵ research which focused on the social aspects of collective memory and which identified two types. The first,

¹² Viaud, Jean. "Mémoire collective, représentations sociales et pratiques sociales."; Todorov, Tzvetan. "La Mémoire et Ses Abus." *Esprit* (1940-), no. 193 (7) (1993): 34–44.

¹³ The discussion about the idea of Iranianness gradually expanded following the Iranian Constitutional Revolution (1906) because it served to build Iranian national identity and Iranian territorial belonging in the modern era. Among those who have been theorizing about Iranian historical identity in recent years is Javad Tabatabaei, with works such as *A Reflection on Iran: A Preface to the Theory of the Decline of Iran with Preliminary Considerations on the Concept of Iran* (Tehran, Kavir Publications, 2006). This vision of Iranian identity is far from being shared by researchers who have a more nuanced analysis of Iranian identity and its historical dimensions, such as Hamid Ahmadi, Ahmad Ashraf, Touraj Atabaki, Daryoush Ashouri, Homa Katouzian.

¹⁴ Young, James Edward. *The texture of memory: Holocaust memorials and meaning*. Yale University Press, 1994, xi-xiii.

¹⁵ Assmann, Jan. *Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination*. Cambridge University Press, 2011.

"cultural memory" (*kulturelles Gedächtnis*), is characterized as being stable, long-term and institutionalized, and rooted in traditions, rituals, the educational system, literature, buildings and artistic works. This cultural memory, which includes official narratives of history, religious rituals, and national legends, is transmitted from generation to generation and goes beyond personal experience and knowledge. Alongside cultural memory, Assmann also proposes the concept of "communicative memory" (*kommunikatives Gedächtnis*), which is a shorter-term collective memory lasting three to four generations that is based on everyday communication. This type of memory resembles the oral exchanges documented by historians of oral history.

Collective memory is a type of knowledge that exists in various forms.¹⁶ Social imaginary based on lived experience plays an important part in the self-understanding of social groups in the present and the past. For Eric Hobsbawm and Terence Ranger,¹⁷ the work of those who consider themselves heirs of the past is not a simple and genuine reproduction of the past; rather, individuals recreate historical events by re-interpreting the past, sometimes in a mythological way. In some cases, we are faced with a past idealized by a group that would play the role of a model. This understanding and perspective can change over time. Academic analyses also evolve over time with new data and

concepts, but their construction and elaboration follow a different pattern from those of social groups. Referring to the past and incorporating historical examples into a social movement is a deliberate process, as it allows participants to reinterpret and utilize historical events by reappropriating them. These historical references can relate to an event or an idealized "golden age" that symbolizes a glorified past in the context of contemporary society. For example, sometimes a conscious effort is made to eclipse a failure, a trauma or a humiliation in history in order to give more attention to other events that can contribute to collective pride. In this regard Laure Cailloce refers to the covering up of failures and psychological trauma in French society after World War II, in favor of valuing the contributions of a small group that was part of the resistance movement.¹⁸

Governments, civil society organizations, and individuals participate in the construction and interpretation of collective memory in various ways. For example, truth commissions in various countries have investigated painful events of the past and played an important role in reconstructing collective memory of the past. Various municipalities and museums have also used writings and rituals to participate in the conscious construction and perpetuation of a collective memory. Governments use memory policies to build a specific collective memory in society and

¹⁶ Schwartz, Barry. "The social context of commemoration: A study in collective memory." *Social Forces* 61, no. 2 (1982): 375-376.

¹⁷ Hobsbawm, Eric and Ranger, Terence eds. *The invention of tradition*. Cambridge University Press, 2012, 4-6.

¹⁸ Cailloce, Laure. "Comment se construit la mémoire collective?" *Journal du CNRS*, no 18 (2014).

promote narratives of the past that serve political or ideological goals.¹⁹ Governments and official institutions participate in the construction and perpetuity of collective memory by erecting monuments, naming places, and installing statues and images. However, government initiatives do not constitute the exclusive source of collective memory, and social groups can also play a role in interpreting and reinterpreting the meaning of specific places, depending on historical events. For example, Tehran's Shahyad Square, which was a place to celebrate the greatness of Pahlavi Iran, became a gathering place for opponents of the Shah's rule during the 1979 protest movement and its name was subsequently changed to Azadi Square. After the establishment of the Islamic Republic, this square was used for official state ceremonies. At the same time, opponents of the government used this square for artistic expression, such as dances and non-standard protest performances during the Women, Life, Freedom movement. Collective memory is therefore not a neutral phenomenon, but can be the subject of power struggles by the state or social groups. The study of collective memory should answer the questions of who defines the past, for what purpose, and how? For example, the policy of memory-making by institutions of power, which is carried out through memorization, repetition or the invention of rituals, is usually accompanied by the selective archiving of memories resulting in a practical

erasure of some events and individuals. Governments can play a major role in erasing collective memory by deleting and ignoring historical figures, events or places. Autocratic governments are active in this area and try to impose a narrative on collective memory with the aim of legitimizing their prevailing political order. Erasing or projecting negative narratives of certain figures and events is a common strategy in such political systems. In authoritarian political systems, scholars, intellectuals, and more generally individuals, are not free to criticize government narratives or promote alternative interpretations of the past; instead the state tries to become the exclusive narrator of the past.

The crisis of collective memory in Spain and Germany

The crisis of collective memory refers to a situation in which the memories, historical narratives, or shared symbols of the past are in dispute, doubted, forgotten, or distorted, in such a way that social solidarity, collective identity, or collective narrative is disrupted or broken. Competing and contradictory collective memories can become a source of hostility and distrust between different social groups and societies.²⁰ The crisis emerges when a plurality of collective memories becomes a source of political and social tension. According to Assmann, such a crisis usually occurs when the transition from relational memory to cultural memory is disrupted. The French philosopher Paul Ricoeur is among those who wrote about the crisis

¹⁹ Gensburge and Lefranc, *La mémoire collective en question(s)*, 5-8.

²⁰ Rothstein, Bo. "Trust, social dilemmas and collective memories." *Journal of theoretical politics* 12, no. 4 (2000): 478

of collective memory in his work *Memory, History, Forgetting*.²¹ According to Ricoeur, “collective memory is always subject to tensions between competing versions of the past, especially when it comes to the construction of a common identity.”²² For him, the conflict between historical interpretations caused fragmentation in social memory.²³ Ricoeur analyzed the crisis of collective memory in terms of conflicting interpretation of the past, the competition of narratives, and their effects on memory, identity, and cohesion.

The literature on the crisis of collective memory usually focuses on historical examples. Among the historical examples, the German case after the end of the Second World War and the fall of the Nazi regime is considered a fundamental example of the crisis of collective memory. After the Second World War, Germany struggled with both recognition of responsibility for Nazi crimes and the reconstruction of national identity. In the post-war period in Germany, Nazi crimes and the genocide of the Jews were addressed through redefinition of German identity. Jan Assmann, Aleida Assmann, Theodor Adorno and Habermas are among many others who studied and analyzed this crisis. Aleida Assmann divides the chronology of reconstruction of collective memory into four main stages. These range from silence and denial of

the painful past characterized as social oblivion (1945-1960) to critical awakening (1960-1980) to critical discussions about memory (1980-1990) to the institutionalization of historical memory (1990s and following).²⁴

The various research texts on the process of reconstructing collective memory in Germany show that there were many tensions within social groups over the way in which the collective trauma of the Nazi era was dealt with and narrated, and that it took many years for critical narratives to finally find their place in society. In his article entitled “What is the meaning of working on the past?”²⁵ Adorno referred to the phenomenon of “organized forgetting” and wrote that responsibility for the Nazi past had not been accepted, nor had this phenomenon been integrated into the historical narrative. Adorno wrote that Germans preferred to forget this past, or underestimated the collective responsibility for its occurrence. According to him, this approach was an obstacle to the democratization of the country. Adorno focused on the tendency of Germans to present themselves as victims rather than accepting their role in the Nazi crimes. In this perspective, the critique of collective memory and the past was of great importance in preventing the recurrence of totalitarianism.

Another example of the crisis of collective memory is related to the

²¹ Ricoeur, Paul. *Memory, history, forgetting*. University of Chicago Press, 2004.

²² Idem, 83.

²³ Idem, 315.

²⁴ Assmann, Aleida. *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. CH Beck, 2011.

²⁵ Adorno, W. Theodor. “What Does Coming to Terms with the Past Mean?” in *Büburg in Moral and Political Perspective*, ed. Geoffrey Hartman (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 128-131.

experience of Spain after the Franco dictatorship (1939-1975). The main characteristic of this crisis is the silence of official institutions about the civil war and the period of repression by the autocratic government during the transition to democracy. The choice of many during this period included forgetting the past during the transitional period. What was called the "pact of forgetting" (*pacto del olvido*) in the political sphere meant an agreement between the political forces of the time not to open a Pandora's box containing a painful past. This political pact made it possible to peacefully and quietly make the transition from the dictatorship by officially refusing to talk about past crimes such as torture, executions, and disappearances. A 1977 amnesty law prohibited any kind of prosecution of those involved in past crimes. Yet, contrary to its intention, this deliberate and political forgetting did not heal the wounds in the collective memory, and a clear dichotomy in the interpretation of the past emerged. On the one side were those who were either supporters of the Franco regime or who wanted it not to be questioned openly in the name of social peace, and on the other side were those who wanted justice and recognition of the repression and crimes of the regime so that those acts would not be repeated in the future.

In 2000, 25 years after Franco's death, independent groups of citizens and researchers revived the debate on the past. In 2007, and again in 2022, Parliament passed a law recognizing the victims of the dictatorship's repression and their suffering, allowing them to identify mass graves. The recognition of a painful collective memory has led to several research projects on this period, among which are *The Spanish Holocaust* by Paul Preston²⁶ and the work of Santos Julia and Julián Casanova,²⁷ Emilio Silva and Santiago Macías,²⁸ Sarah Leggott,²⁹ and Sebastián Faber.³⁰ Institutions such as the Association for the Recovery of Historical Memory³¹ have also played an important role in working on this period.

The crisis of collective memory in Iran

The crisis of collective memory in Iran is highlighted by the divergences and tensions over the understanding of the past within social groups. Different narratives coexist side by side in competition with each other and without a critical dialogue. Debates about critical and painful moments in contemporary Iranian history, such as the fall of the Mossadegh government in August 1953, the 1979 Revolution, and the war between Iraq and Iran, occur through

²⁶ Preston, Paul. *The Spanish Holocaust: Inquisition and extermination in twentieth-century Spain*. WW Norton & Company, 2012.

²⁷ Juliá, Santos and Casanova, Julián. *Víctimas de la guerra civil*. Vol. 9. *Temas*' de Hoy, 1999.

²⁸ Silva, Emilio and Macías, Santiago. *Las fosas de Franco: Los republicanos que el dictador dejó en las cunetas*. *Temas* de Hoy, 2003.

²⁹ Leggott, Sarah. *Memory, War, and Dictatorship in Recent Spanish Fiction by Women*. Bucknell University Press, 2015.

³⁰ Faber, Sebastián. *Exhuming Franco: Spain's Second Transition*. Vanderbilt University Press, 2021.

³¹ Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica (ARMH)

different and competing narratives. In modern Iran, the crisis of collective memory has two major causes. One cause is the authoritarian central government's tendency to impose a rhetoric of the past in order to legitimize the political order; this is evident in both the case of Mohammad Reza Shah³² and the Islamic Republic. Such an imposition creates a major crisis in civil society and its way of representing the past in collective memory. The second cause is intellectuals and elites or activists who propose sometimes repressive utopias under the guise of emancipation. This engenders dissension within the collective memory between various tendencies and leads to a major crisis within the different components of the collective memory in which reconciliation is improbable, if not impossible.

In addition to these phenomena, the collective memory of different social groups has also undergone transformation in the public sphere in recent years. Feminist movements have presented a new and critical interpretation of modern Iranian history by insisting on the role of women in recent years, and by presenting new interpretations that are different from the accounts reflecting an exclusively male viewpoint. Recognizing the historical position of women in political and social developments, including their active presence in the cultural, educational, political and labor market since the 1990s, as well as the Green Movement and especially WLF Movement (2023), feminist intellectuals

have focused on the new mindset of women and their promotion as full-fledged social actors. The narrative has also changed within ethnic communities in Iran. Today, national memory, as it was reproduced in the official discourse or educational system in previous decades, is objected to by ethnic groups who are challenging the official representation of Iranian history and are demanding recognition of their identity, history and past as well as the significance of their actions, although this has been ignored by the theocratic government and many nationalist intellectuals. Religious minorities, including banned religions such as the Baha'is, are also presenting their own narratives of history, which include the suffering related to religious discrimination, and which challenge official narratives that completely ignore their presence, or identify them in negative terms. The crisis of collective memory in Iranian society can thus be illustrated by numerous examples. In selecting controversial historical cases, we paid attention to both the gap between the state and society, especially the forms of society's confrontation with the memory-building policies of official institutions, and the tension among different social groups over the past.

Among the cases highlighting the fragmentation of collective memory at the national level, Reza Shah³³ is a prominent example. His reign caused a profound dissension between the State and social groups. He personalized his reign to the point that he became, like mythological kings of Iran, an epitome

³² Mohammad Reza Shah was the second king of the Pahlavi dynasty from 1941 to 1979.

of an autocratic monarch who modernized society in many respects in spite of it and not by consent. The transformation of his image exemplifies the crisis of collective memory. The collective memory of the period after 1940 to 1953 was faced with at least two narratives: a critical one referring to the political tyranny of the period 1925 to 1941 characterized by the lack of democratic freedom and open political space. Alongside that, a positive narrative gradually emerged that praised his role in the modernization of Iran after the Constitutional Revolution. These two different memories were competing with each other at the time and were two interpretations of historical reality.

After 1953, the scales became much heavier in favor of the laudatory narrative of Reza Shah's reign. In the dominant government narrative from 1953 to 1979, Reza Shah was given the title "Kabir" (The Great), official propaganda assigned him the role of founder of the modern state in Iran and that of modernizing a society that was not inclined to change. His repressive and autocratic rule was almost entirely ignored by the organic intellectuals. The government narrative of Reza Shah's role and status was accompanied by a series of activities aimed at inscribing this image in the collective memory. The erection of statues in city squares, the naming of places after him, and numerous official writings, including in textbooks, all served to impose a one-sided and very positive image of his 16-year reign.

The collective memory was also largely influenced by this official,

laudatory narrative about Reza Shah, because unlike the period before 1953, government censorship prevented critical narratives from challenging the official government discourse. After 1979 revolution, the Islamic government's narrative of Reza Shah was inverted, he became a "tyrant" dependent on great foreign powers, who not only headed an authoritarian government but also aimed to marginalize Islamic culture. Critical references to the policy of "unveiling" (1934) and his mistreating of the clergy are among the issues that occupy an important place in the official discourse about Reza Shah. Iranian textbooks paint a negative picture of Reza Shah for the younger generation: "The British brought Reza Khan to power and made him king so that he could be their puppet and do whatever they wanted him to do". The History textbooks also refer to his confrontation with the clergy: "With the policy of removing religion from society, Reza Shah tried to marginalize the clergy and control the religious realm. With the slogan of "reform of religion," he tried to uproot Islam Replacing religious laws with Western laws, limiting the clergy and religious ceremonies, destroying religious schools and seminaries, imposing hats and (western) clothes, removing the veil, and promoting unislamic practices were among Reza Shah's other anti-religious programs."

It may also be noted here that the gradual distancing of social groups from the theocratic government and their anger and disillusionment in the post-Green Movement period led to the formation of a new interpretation of history, in which Reza Shah became a

positive figure. The same identifier that was used in the official discourse of the Islamic government for painting a negative picture of the Reza Shah era became the basis for a positive view in a public opinion disillusioned with the clergy in power. The slogan "Reza Shah, may your soul be happy" among the angry demonstrators of 2017 or 2019 was a restoration of the popular status of a figure who, during his reign, pursued a policy of limiting the power of the clergy and had taken important measures in promoting Iran's modern development. Some media and figures opposed to the government may have played a role in shaping this reconstruction of history, but the contribution of the endogenous dynamics of social groups cannot be ignored. The glorification of Reza Shah meant opposing the theocratic government and, in addition, the approval of his anticlerical and modernizing measures.

The fall of the Mossadegh government in August 1953, with the active participation of American and British governments, had a profound impact on social memory in Iran; it rendered illegitimate the model of a political system based on democracy and an open society. After all, it was two democracies, the U.K. and the U.S.A., which had overthrown the democratic government of Mossadegh. To take another example, in the 1979 revolution, those who believed in democracy were the older generations who belonged to nationalist tendencies. The majority of the people were either apolitical or believed in either the extreme left, the fundamentalist Islamism of Ayatollah Khomeini, or a Shariati type revolution. Again, democracy had been rendered

illegitimate in Iran for two generations due to the Western intervention in Iran under the aegis of the United States and the U.K.. If we compare this attitude with that of Japan at the end of World War II, after two atomic bombs had obliterated the cities of Hiroshima and Nagasaki, we see that collective memory in Japan left this trauma behind and mobilized to rebuild for the future. Conversely, Iranian collective memory treated the coup of August 1953 as an absolute trauma and, in particular, was content to criticize the two Western countries whose role in the coup was undeniable; it spoke less about the shortcomings of politicians, including Mossadegh, in the Cold War period.

The various ways in which social groups dealt with the 1979 Revolution is another example of the crisis of collective memory in Iran. The widespread social movement of 1979 that led to the fall of the Pahlavi regime and the establishment of the Islamic Republic initially began with a utopic vision of establishing a new society different from the past, with dream-like views of the future that were left unarticulated, and which did not present a realistic picture of the Iranian society and economy. The initial expectation and belief of a broad spectrum of social groups was that the theocracy project, of which Khomeini was the main spokesman and representative, would significantly transform the living conditions of society and the people without changing the modern lifestyle in Iran, particularly the secular trends that many middle classes people enjoyed. Due to the immense charisma of Khomeini, he had no obstacles or opposition to the political changes he

introduced in the Iranian constitution, or to the changes in the cultural lifestyle within a secularized society, at least from the burgeoning middle classes in large cities. However, people gradually became disillusioned with the revolution and the Islamic Republic, and among some a kind of nostalgia for the past even developed, or a regret for participating in the 1979 revolutionary movement. A part of the middle classes left Iran and went to Canada, the United States, neighboring countries, and Europe. The fragmentation of collective memory and the emergence of different and competing narratives and interpretations of what had befallen the country were the result of the political crisis in Iran, the regression of the economy, and the political isolation of the country, causing a deep disillusionment among large classes of the society. Supporters of the government have a positive interpretation of the change in the political system since 1979; despite criticizing the religious government and the performance of the Islamic Republic, some do not question the principles of the revolution. Yet, others perceive the fall of the Pahlavi regime as a negative event and have completely turned their backs on what happened. The fragmentation of collective memory in society and the formation of different narratives and readings of the past are the result of the political crisis in society, and in turn they have become a factor in exacerbating it.

The bloody and long Iran-Iraq war that began in the wake of the Iraqi army's invasion of Iran in 1980 is yet another

example of an event that does not have a uniform place in the collective memory of Iranian society, and significant divergences have emerged over its assessment. In fact, the official narrative of the war, which is presented by the government agencies in the controlled mass media, government discourse, and official books, monuments, and ceremonies commemorating this event, is objected to and criticized by other narratives. The official narrative resembles a painful novel about a war imposed by a foreign enemy in defense of the homeland and religion. This epic narrative speaks of the unparalleled heroism and sacrifices of a large group of people who lost their lives in the "sacred defense" of the Islamic country or were injured and left homeless. Alongside this government narrative of the war, other critical narratives have gradually emerged, unofficially, especially among those who directly witnessed it. These narratives question the continuation of the war after the liberation of Khorramshahr, its ideological goals, incorrect and deadly war tactics, exaggerations, abuses, and misunderstanding of international politics by the rulers.

These four important events of the past decades are examples of the various ways in which divergences have occurred over interpretation of the past and the collective perception of transformative historical events in Iran during the 20th century. In the first and second cases, new historical research and different political interpretations and analyses in recent years have led to the fragmentation and crisis of collective memory and the discrediting of the official narrative of what happened in

1953 or 1979. The widespread delegitimization of the Islamic theocracy has led to an uncritical wish for the restoration of a pre-1979 era, at least among part of society, and some have nostalgically adopted a naïvely positive view of this period. In the case of the Iran-Iraq war it is the lack of fair and critical discourse and the questioning of a one-sided government narrative that are the predominant factors. 35 years after the end of the war there continues to be denial and silence about this painful event; the official narrative has lost its legitimacy, although the political situation has not provided the opportunity to open this case for public discussion.

An analysis of hijab in the crisis of collective memory

During the Women, Life, Freedom movement (WLF) the topic of women's hijab in Iran reappeared as a major societal issue. The collective memory on the issue, ranging from the official banning of the hijab by Reza Shah in 1934 to the interpretation of hijab by the Islamic regime, has been again put into question by the latest social movement. At the time during which Reza Shah forbid the wearing of hijab different groups did not have the same interpretation of this repressive policy of unveiling. If for women of the newly emerging urban middle classes unveiling was seen as gaining freedom by breaking traditional and historical taboos related to their presence in public, another part of society, relying on the dominant traditional view of that time, understood

forced unveiling by the government as religious and moral repression. There was also a third group of women during this period who rejected the hijab but criticized the government's policy of banning the hijab. In their view, instead of punishing women who wore the hijab, the government should have supported women who were under pressure from traditional and religious groups for taking it off and unveiling.³⁴ The clergy and traditional groups also played a very important role in the negative assessment of the policy of "taking off the veil."³⁵ Until 1979, these memories and interpretations coexisted side by side, and it seemed that the gap and tension between them had somewhat diminished. New generations of women found it natural to live unveiled in public, with some practicing their religion in the private sphere. Repression of veiled woman had disappeared during the reign of Mohammad Reza Shah (1941-1979), the son of the founder of the Pahlavi regime. The fall of the Pahlavi regime in 1979 overturned the status of the hijab, and the marginal view of the hijab became the official one. Unveiled women quickly became the targets of repression and symbols of un-Islamic ways of life who signified lack of modesty in the public sphere. Many middle-classes families left Iran due to the incompatibility of their lifestyle with this change, and the economic deterioration of the situation in the country.

The Islamic regime intended to "desecularize" the country and women became the symbols of this tendency.

³⁴ For a history of the hijab in Iran since the 20th century see for instance Noushin Ahmadi Khorasani.

³⁵ Sedghi, Hamideh. *Women and politics in Iran: Veiling, unveiling, and reveiling*. Cambridge University Press, 2007.

The Islamic regime resented the banning the hijab by Reza Shah, and the Islamic regime's patriarchal approach was the revenge of an Islamic traditionalist view against the modernism of the Pahlavi regime. The part of the collective memory that maintained an attitude against the unveiling of women, and which for almost half a century had lost its previous importance, was thereby given a new life through the Islamic regime and the complicity of Marxist leaning intellectuals such as Homa Nategh, who thought that the hijab issue should be subordinated to the proletarian revolution that was anticipated after the petty bourgeois revolution of 1979.³⁶ In official government propaganda and discourse, the unveiling was presented as a historical evil, and various arguments were put forward from a religious perspective that included language related to immodesty, sin, and the violation of moral and religious norms. There were also similar arguments made from a political perspective that included language related to the influence of Western culture and authoritarian secularization. Yet, despite all the cultural and educational policies, police pressures, and restrictive laws, the mandatory veil failed to become an accepted norm in society. The symbols of the pre-1979 era of non-veiling were not erased from the collective memory, and society in its collective imaginary used that era as a reference for resistance to the compulsory hijab. From 1979 onwards, a large part of the Iranian

society resisted the government-imposed norms regarding women's compulsory veil in various ways. The return to the hijab by Khomeini was contradicted right from the beginning by the collective memory of the new emerging modern middle classes, and therefore it could not be implemented by the Islamic regime in spite of half a century of coercion.

The issue of the hijab, as well as the female body, and more generally individual freedom, made its way into the collective imaginary for the first time on a large scale in the social movement of Women, Life, Freedom, and for this to happen, it was necessary for Islamic taboos to be broken by young women and men so that they could redefine their identities outside of normative, theocratic religious boundaries. An important sociological aspect of the 2023 WLF movement was young people's new understanding of the past. Compared to the Green Movement in 2009, which intended to reform the political structure, the more recent movement rejected Islamic theocracy right from the beginning.³⁷ However, the rupture with the Islamic republic initiated by the 2023 movement was not only political. It was also a profound cultural and social rupture. The social actors of this movement, with exemplary creativity, placed the culture of happiness, the virtue of ordinary human life and citizenship, and the wrongness of gender inequalities at the center of their dynamics. The WLF movement

³⁶ See Homa Nategh interview, Iran Oral History Project at Harvard University, April 1984
<https://iranhistory.net/nategh0/>

³⁷ It should also be noted that during the Green Movement there was also a minority who began to question the Islamic regime.

negated the Shiite culture of mourning and weeping in its imposed, theocratic form and, in response, put forward a culture of happiness as a new collective value in conjunction with the demand for gender equality and a new place for women in society by denouncing the patriarchal religious order, especially in relation to the restraints imposed on women's bodies.³⁸ The social and generational composition of this movement led to a crisis in collective memory. We witnessed a relative break with history and collective memory, a rebellious desire to live in the present and not engage with the past,³⁹ which can be interpreted as an avatar of the phenomenon of presentism.⁴⁰ The shortcomings of this movement in terms of collective memory is in part due to the intellectuals' inability to problematize the new feelings among the younger generations in Iran in the last decade.

Conclusion

The crisis of collective memory in contemporary Iran, highlighted through these historical examples, is part of the general political crisis that Iranian society has been grappling with since the 2000s. The crisis of collective memory cannot be understood independently of a larger crisis that has engulfed various areas of Iranian society. Collective memory is both a product of the crisis between government and society, and a producer of this confrontation. Deep distrust of the Islamic regime, the atomization of society, and the lack of a

critical dialogue about what has happened in Iran over the past half a century have put collective memory in a pathological crisis. Competing interpretations and contradictory narratives of past take place in the context of a deep crisis involving different sectors of society and the theocratic political order. Today, if a historical event such as the 1979 revolution is the subject of different, even antagonistic interpretations, it is first and foremost due to the end of the revolutionary utopia and the failure of the Islamic republic to create the new harmonious community that was supposed to have replaced the pre-1979 society and to have given birth to a new collective memory. From a theoretical perspective, the critical analysis of the crises of collective memory in Iran allows us to reflect on a conceptual framework to better understand it and to observe a close relationship between collective memory and social imaginary. In constructing collective memory, social imaginary and creativity plays an undeniable role. Conceiving of collective memory as a social construction also means affirming the plural nature of this phenomenon. Different social groups at different times can have various narratives of the past according to differences in gender, ethnic, and religious identity, or other points of origin. Another fundamental development in contemporary society is the reduced influence of institutions in playing a role in shaping collective memory of the past, in part due to the

³⁸ Khosrokhavar, Farhad. *Revolt Against Theocracy: The Mahsa Movement and the Feminist Uprising in Iran*. Polity Press, 2024.

³⁹ Hartog, François. *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps*. Édition du Seuil, 2012.

⁴⁰ Laïdi, Zaki. *Le sacre du présent*. Flammarion éditions, 2000.

influence of the internet and new virtual technologies.

The crisis of collective memory is also related to the failure of major protest movements to bring about expected political changes. The trauma of deep disillusionment resulting from these failures weighs heavily on society. Ambiguity and conflict regarding historical events can arise from relying on single perspectives and a lack of critical re-examination of the past. Denial of past errors and the inability to critically analyze various aspects of an event lead to a narrow and reductive understanding of history. Historical memory that is content with only self-sacrifice and victimization suffers from a pathological crisis, because self-criticism and responsibility are integral parts of a mature collective memory. The crisis of collective memory in Iran is ultimately due to social changes, to the international geopolitical situation, and to the emergence of new actors who demand recognition from the government and society and no longer see history, events, and the past in the same way as governments and dominant elites did decades ago. Women, religious and ethnic minorities, and other social groups demand the recognition of their dignity and their identity by society and the government, and also their place in collective memory.

The notion of crisis in the vast majority of cases, even those we have analyzed, carries negative connotations. However, there are crises that are positive and which can lead to salutary challenges to the foundations of collective memory. For example, the emergence of a large number of feminist

intellectuals in Iran from the early 2000s, as well as the Woman, Life, Freedom movement, have challenged Iranian collective memory which, like other collective memories in traditional societies, has been deeply patriarchal. These intellectuals, as well as the large-scale Woman, Life, Freedom movement have produced a major crisis in collective memory by placing women on par with men as social actors and citizens capable of fighting for freedom and democracy. The crisis thus engendered has not yet revealed all its potential, but in the future it will have salutary repercussions by promoting women as citizens equal to men. This crisis will result in the further questioning of the patriarchal dimension of Iranian collective memory and in this respect, it can be regarded as positive.

Bibliography:

- Adorno, W. Theodor. "What Does Coming to Terms with the Past Mean?" in *Bitburg in Moral and Political Perspective*, trans. Timothy Bahti and Geoffrey H. Hartman, edited by Geoffrey Hartman. Indiana University Press, 1986.
- Ahmadi Khorasani, Noushin. Hijab and Intellectuals. 2011 https://ir-women.com/wp-content/uploads/2018/02/%DA%A9%D8%AA%D8%A7%D8%A8_%D8%AD%D8%AC%D8%A7%D8%A8_%D9%88_%D8%B1%D9%88%D8%B4%D9%86%D9%81%DA%A9%D8%B1%D8%A7%D9%86_%D9%86%D9%88%D8%B4%DB%8C%D9%86_%D8%A7%D8%AD%D9%85%D8%AF%DB%8C.pdf
- Ahmadi, Hamid. *Irān, Hoviat, Meliat dar Irān* [Iran: Identity, Nationality, and Ethnicity in Iran]. Moasese Tahqiqāt va Tose'eye Olume Ensāni, ۳۰۰3 (In Persian)
- Ashouri, Daryoush. *Ma va moderniat* [We and Modernity]. Sarat, 2018 (In Persian)
- Ashraf, Ahmad. *Hoviate Irāni az Dorān Bāstān tā Pāyāne Pahlavi* [Iranian identity from ancient times to the end of Pahlavi]. Ney Publication, ۳۰۱۷ (In Persian)
- Assmann, Aleida. *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. CH Beck, 2011
- Assmann, Jan. *Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination*. Cambridge University Press, 2011
- Atabaki, Touraj. Agency and subjectivity in Iranian national historiography, In Atabaki Touraj (Ed.), *Iran in the 20th century: Historiography and political culture*. I. B. Tauris, (2009): 69–93
- Beiner, Guy. "Irish Studies and the Dynamics of Disremembering," in Corporaal, Marguérite, Christopher Cusack, and Ruud van den Beuken. *Irish studies and the dynamics of memory: Transitions and transformations*. Peter Lang, 2017
- Beiner, Guy. "Troubles with remembering; or, the seven sins of memory studies." *Dublin Review of Books* 94 (November 2017).
- Beiner, Guy. Irish Studies and the Dynamics of Disremembering. In Marguérite Corporaal, Christopher Cusack and Ruud van den Beuken (Ed.) *Irish Studies and the Dynamics of Memory: Transitions and Transformations*, Peter Lang (2017): 297-321
- Bouchat, Pierre, and Klein, Olivier. "Se souvenir ensemble: la mémoire collective à travers le prisme de la psychologie sociale." *Cahiers de psychologie clinique* 53, no. 2 (2019): 183-204
- Caillolce, Laure. Comment se construit la mémoire collective ? CNRS , Le journal <https://lejournel.cnrs.fr/articles/comment-se-construit-la-memoire-collective> 2014

- Faber, Sebastiaan. *Exhuming Franco: Spain's Second Transition*. Vanderbilt University Press, 2021
- Gensburger, Sarah. & Lefranc, Sandrine (Ed.). *La mémoire collective en question(s)*. Presses universitaires de France, 2023
- Halbwachs, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Albin Michel, 1994 [1925]
- Halbwachs, Maurice. *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte : étude de mémoire collective*. Presses universitaires de France, 1941/2008.
- Hartog, François. *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps*. Édition du Seuil, 2012
- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, eds. *The invention of tradition*. Cambridge University Press 2012
- Julía, Santos and Casanova, Julián. *Víctimas de la guerra civil*. Vol. 9. Temas' de Hoy, 1999
- Katouzian, Homa. *The Persians: Ancient, Mediaeval and Modern Iran*. Yale University Press, 2009
- Khosrokhavar, Farhad. *L'anthropologie de la révolution iranienne*. L'Harmattan, 1995
- Khosrokhavar, Farhad. *Revolt Against Theocracy: The Mahsa Movement and the Feminist Uprising in Iran*. Polity Press, 2024
- Laïdi, Zaki. *Le sacre du présent*. Flammarion éditions, 2000
- Leggott, Sarah. *Memory, War, and Dictatorship in Recent Spanish Fiction by Women*. Bucknell University Press, 2015
- Mucchielli, Laurent. "Pour une psychologie collective: l'héritage durkheimien d'Halbwachs et sa rivalité avec Blondel durant l'entre-deux-guerres." *Revue d'histoire des sciences humaines* 1, no. 1 (1999): 103-141
- Nora, Pierre. *Les Lieux de Mémoire* (3 tomes). Gallimard, 1997
- Pennebaker, James W., Bernard Rim, and Dario Paez, eds. *Collective memory of political events: Social psychological perspectives*. Lawrence Erlbaum Associates, 1997
- Preston, Paul. *The Spanish Holocaust. Inquisition and Extermination in Twentieth-Century Spain*. Harper Press, 2013
- Ricoeur, Paul. *Memory, history, forgetting*. University of Chicago Press, 2004
- Rothstein, Bo. "Trust, social dilemmas and collective memories." *Journal of theoretical politics* 12, no. 4 (2000): 477-503

- Schwartz, Barry. "The social context of commemoration: A study in collective memory." *Social forces* 61, no. 2 (1982) : 374-402
- Sedghi, Hamideh. *Women and Politics in Iran: Veiling, Unveiling, and Reveiling*. Cambridge University Press, 2007
- Silva, Emilio. *Las fosas de Franco*. Booket, 2006
- Todorov, Tzvetan. "La Mémoire et Ses Abus." *Esprit (1940-)*, no. 193 (7) (1993): 34-44
- Tohidi, Nayereh. "The Women's Movement and Feminism in Iran: Revisiting a 'Glocal' Perspective". In Amrita Basu (Ed.). *Women's Movements in the Global Era*, 2nd Edition, Westview Press, Boulder, (2017): 397-442
- Touraine, Alain, Khosrokhavar, Farhad. *La recherche de soi : dialogue sur le sujet*. Fayard, 2000
- Touraine, Alain. *Un nouveau paradigme, pour penser le monde d'aujourd'hui*. Fayard, 2005
- Viaud, Jean. "Mémoire collective, représentations sociales et pratiques sociales." *Connexions* 80, no. 2 (2003): 13-30
- Young, James Edward. *The texture of memory: Holocaust memorials and meaning*. Yale University Press, 1994

From Tehran to LA: Hayedeh, Googoosh, and the Nostalgic Soundscape of Iranianness

Richard Nedjat-Haiem*

Abstract

*This article argues that the repertoires and afterlives of Hayedeh and Googoosh operate as portable archives through which Iranian collective memory is preserved, transmitted, and contested across generations in the diaspora. Framing both singers as the two most consequential female icons of modern Iranian popular music, the study analyzes how Hayedeh indexes a *sonnati* (Persian classical-rooted, سنتی) vocal ideal that adapted to 1970s hybrid arrangements while retaining a claim to authenticity, and how Googoosh embodies a 1970s cosmopolitan studio ethos whose reception has since “classicalized” her repertoire as heritage. Methodologically, the article combines close textual analysis of selected songs with reception study of transnational media circuits (broadcast reruns, audience rankings, concert dramaturgy, playlists, and tribute accounts), supplemented by author fieldnotes. The historical context of pre- and post-1979 media regimes situate Tebrangeles (the Los Angeles-based Iranian diaspora hub) as a key site where voice, image, and memory converge. Read together, Hayedeh and Googoosh exemplify Iranianness as a reception-produced category articulated through timbre, modal reference, poetic tropes, and star imagery, enabling dispersed publics to narrate nostalgia, authenticity, and political feeling.*

Keywords

Ethnomusicology, Diaspora, Nostalgia, Popular Culture, Divas

*Richard Nedjat-Haiem is a PhD candidate in Comparative Literature at the University of California, Santa Barbara.

Introduction & Thesis:

This article argues that Hayedeh and Googoosh are the two most consequential female vocalists of late-Pahlavi and early diasporic Iranian popular music and do not merely represent Iranian culture; they exemplify Iranianness. I define Iranianness here not as a fixed ethnic essence, but as a historically contingent identity produced in reception—through collective memory, media production and circulation, and diaspora publics. Therefore, “Iranianness” is produced when listeners, media outlets, and diaspora publics ascribe national, nostalgic, or authentic claims to Hayedeh and Googoosh and keep reinforcing those readings across time. Hayedeh personifies an intimate and indigenous Iranianness; Googoosh represents the cosmopolitanism of the 1970s and the dreams, accomplishments, and failings that accompany it. Together, they constitute a form of Iranian nationalism, nostalgia, and identity, while encompassing different eras in Iranian collective memory and markedly different musical trajectories.

Methodologically, this study integrates close musical-textual analysis with reception analysis and contextual media study. The corpus comprises (1) ranked episodes of an audience-driven canonizing mechanism, (2) archival

television performances, (3) commercially released audio, (4) post-2000 concert stagings—specifically two Googoosh concerts I attended in 2022 (Los Angeles; Toronto)—and (5) artist/media interviews and widely circulated diaspora tributes. Musical analysis focuses on modal and timbral markers associated with *sonnati* (classical Persian music, lit. “traditional”)—such as references to *dastgah*, the use or avoidance of quarter tones, and the deployment of *tabrir*—along with form and meter (including the 6/8 dance groove), instrumentation and arrangement (eastern/western timbral blends), and the interaction of voice and ensemble in live versus studio settings. Lyric analysis attends to recurrent poetic topoi (garden/seasonality, exile, remembrance, beloved/ruler ambiguity), shifts in denotation through time (e.g., figurative to literal readings), and intertextual citations (Hafez, contemporary poets).

Reception analysis operationalizes Iranianness and classicalization—I use “classicalization” to mean the making of a work into cultural heritage, carried forward from the past, kept alive now, and passed on—through observable signals across media ecologies: (1) audience rankings on Manoto, the London-based Persian-language satellite channel with large diaspora viewership and regular music polls that function as a proxy for popular canon formation;¹

¹ Manoto is an international free-to-air Persian language general entertainment channel launched in October 2010, owned by Marjan Television Network. Based in London, its programs include documentaries, films, series, and news. According to a 2011 report on Iran by the Foreign Policy Centre, a UK-based independent thinktank, Manoto's funding comes from unknown venture capitalists. However, many Iranian analysts believe that the channel is funded by exiled royalists. Monavar Khalaj, “Primetime Battle for Iran’s Airwaves,” *Financial Times*, 2013, <https://www.ft.com/content/b7bb7a08-a198-11e2-bae1-00144feabdc0>.

(2) the persistence and prominence of specific tracks in set lists, measured by their recurrence across tours and their placement in high-salience slots (openers, pre-encores, encores); (3) streaming visibility, including editorial playlist placement, algorithmic surfacing, cumulative and sustained view counts/streams, and “long-tail” endurance (continued monthly plays well beyond release); and (4) dramaturgical framing in concerts, i.e., how performance design cues meaning through archival visuals, political montage, lighting, spoken interludes, and sequencing—the intentional ordering of songs and transitions to build a narrative arc and modulate affect. The comparative reading is organized around paired case studies (Hayedeh/Googoosh) to show how similar devices (hybrid arrangements, recurrent lyric tropes) generate different authenticity claims and memory effects across periods and platforms.

I acknowledge my positionality. As a Los Angeles–born member of the diaspora, I triangulate personal observation with published scholarship and broadcast/archival materials; personal communications are anonymized where requested and used to illustrate, not determine, claims. Limitations include partial archival loss, uneven availability of high-fidelity recordings, platform algorithmic bias,

and the interpretive nature of genre/identity labels. To mitigate these, claims are cross-checked across at least two evidence streams (audio/visual text plus reception indicator) and anchored in prior ethnomusicological and media studies literature.

Literature review:

Scholarship on female vocalists in the Middle East has often centered on the Arab world, supplying theoretical anchors that this article adapts to the Iranian case. Virginia Danielson’s work on Umm Kulthum, the twentieth-century Egyptian singer known as Kawkab al-Sharq (“Star of the East”) and a pan-Arab cultural icon, theorizes the “exceptional individual in expressive culture,” showing how a singular voice can condense national feeling, moral authority, and aesthetic standards.² Laura Lohman extends this by tracing how reputation is curated over time—how artistry, media, and institutional gatekeeping stabilize a star’s nationalist aura.³ Christopher Stone’s account of Fairuz—the Lebanese singer who became a pan-Levantine icon—and the Rahbani collaborators (primarily the Rahbani Brothers, Asi and Mansur, later her son with Asi, Ziyad), the composer-lyricist team behind her theater works and songbook, adds a complementary lens on how female voices become repositories of communal honor and nationhood.⁴ Together, these studies

² Virginia Danielson, *The Voice of Egypt: Umm Kulthum, Arabic Song, and Egyptian Society in the Twentieth Century* (University of Chicago Press, 1997), ix.

³ Laura Lohman, *Umm Kulthum: Artistic Agency and the Shaping of an Arab Legend, 1967–2007* (Wesleyan University Press, 2010).

⁴ Christopher Stone, *Popular Culture and Nationalism in Lebanon: The Fairouz and Rahbani Nation* (Routledge, 2008); Kenneth Sasin Habib, “The Superstar Singer Fairouz and the Ingenious Rahbani Composers: Lebanon Sounding” (PhD diss., University of California, Santa Barbara, 2005).

demonstrate that divas are not merely performers but institutions: their timbre, repertoire, and public narratives are co-constructed with audiences and media to stand for the nation. As Vlado Kotnik notes, the prima donna functions as a “singing siren of the nation,” such that with her voice she can “represent the advocacy, the interest, or simply, the sound of her people”;⁵ the diva thus stands at the nation’s center as a “true and faithful representative,” bearing its “melodies, virtues, and correct decisions.”⁶

Hamid Naficy’s groundbreaking work on exile media details how Iranian broadcasting in Los Angeles forged a “hermetically sealed electronic communitas” through which memory, loss, and longing circulate.⁷ Historical studies of women’s singing in Iran supply the long arc against which Hayedeh and Googoosh emerge. H. E. Chehabi charts the twentieth-century struggles over female voice and visibility, situating the modern diva.⁸ Farzaneh Hemmasi’s *Tehrangels Dreaming* (2020) further specifies how Iranian pop in Southern California fabricates intimacy and imagination across distance, while Nahid Siamdoust’s *Soundtrack of the*

Revolution (2017) clarifies the political stakes of musical circulation in and across the Islamic Republic’s public sphere.⁹ Taken together, these works justify treating the diaspora media complex not as ephemera but as a durable site of cultural production and memory-making. Relatedly, studies of Persian musical structure (e.g., discussions of *dastgāh*, *tabrir*, and *avāz*) provide the technical vocabulary I have used here to describe how “hybrid” arrangements in the 1970s referenced, transformed, or bracketed modal practices.¹⁰

Sociological and diaspora studies inform the paper’s conceptualization of reception. Neda Maghbouleh’s formulation of “inherited nostalgia” explains how second-generation listeners receive and repurpose pre-revolutionary sounds as family memory, a mechanism that helps account for the endurance and revaluation of specific tracks in contemporary playlists and television countdowns.¹¹ Broader Iranian-American identity scholarship (including demographic and ethnographic work on Los Angeles) supports the claim that Tehrangels functions as a symbolic center whose

⁵ Vlado Kotnik, “The Idea of Prima Donna: The History of a Very Special Opera’s Institution,” *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music* 47, no. 2 (2016): 255.

⁶ *Ibid.*, 256.

⁷ Hamid Naficy, *The Making of Exile Cultures: Iranian Television in Los Angeles* (University of Minnesota Press, 1993), xvi.

⁸ H. E. Chehabi, “Voices Unveiled: Women Singers in Iran,” in *Iran and Beyond: Essays in Middle Eastern History in Honor of Nikki R. Keddie*, ed. Rudolph P. Mathee and Beth Baron (Mazda, 2000), 153–70.

⁹ Farzaneh Hemmasi, *Tehrangels Dreaming: Intimacy and Imagination in Southern California’s Iranian Pop Music* (Duke University Press, 2020); Nahid Siamdoust, *Soundtrack of the Revolution: The Politics of Music in Iran* (Stanford University Press, 2017).

¹⁰ Ann E. Lucas, *Music of a Thousand Years: A New History of Persian Musical Traditions* (University of California Press, 2019).

¹¹ Neda Maghbouleh, “‘Inherited Nostalgia’ among Second-Generation Iranian Americans: A Case Study at a Southern California University,” *Journal of Intercultural Studies* 31, no. 2 (2010): 199–218.

media outputs circulate transnationally to consolidate a dispersed sense of Iranianness.

Finally, the article draws selectively on artist interviews, broadcast paratexts, and fan discourse as primary sources for reception history. While such materials are not “theory” in the strict sense, prior media scholarship (Hamid Naficy; Farzaneh Hemmasi; Nahid Siamdoust) validates their use to trace how authority, authenticity, and political valence are negotiated in public. In sum, the literature establishes three premises that this article hopes to develop for the Iranian case: first, that female star vocalists can stand as national institutions; second, that diaspora media are central to the production of cultural memory; and third, that reception—across television formats, concert stages, and social media—actively *classicalizes* popular repertoire into heritage.

Historical context: Iran before 1979:

The late Pahlavi period provided robust institutions for popular and classical performance, from cabarets and private

salons to state media such as the National Iranian Radio and Television and marquee programs like *Golba-ye Rangarang* on the radio and later *Rangarang* on television.¹² Within this ecology, Hayedeh (Massoumeh Dadeh-Baala, b. 1942) debuted on *Golba-ye Rangarang* in the late 1960s, grounding her reputation in *sonnati*, comming to the stage later than many peers and was hailed by the press as “the Umm Kulthum of Iran,” while Farah Diba called her “the Iranian Maria Callas.”¹³ Renowned for her contralto power and range, she stood in a lineage of earlier divas: Qamar al-Moluk Vaziri (the first woman to sing publicly in Iran),¹⁴

¹² *Golhā* (“Flowers”) was a series of radio programs broadcast on Iranian National Radio between 1956 and 1979 that integrated poetry recitation, classical instrumentation, and vocal performance; it served as a key institution for elevating popular and traditional music to the level of national art, consolidating the aesthetics and authority of Iran’s modern musical canon. Jane Lewisohn, “Conservation of the Iranian Golha Radio Programmes and the Heritage of Persian Classical Poetry and Music,” in *From Dust to Digital: Ten Years of the Endangered Archives Programme*, ed. Maja Kominko (Open Book Publishers, 2015), 587–616.

¹³ Pejman Akbarzadeh, *Hayedeh: Legendary Persian Diva*, documentary film (Persian Dutch Network, 2009), 1:28:51–1:39:01.

¹⁴ Chehabi, “Voices Unveiled,” 158; Morteżā Hoseyni Dehkordi, “Morteza Ney-Dawud,” *Encyclopaedia Iranica*, July 20, 2005, <https://iranicaonline.org/articles/ney-dawud-morteza>. Qamar was taken under the wing of Jewish composer and master tar player Morteza Naydavaud (b. Tehran, 1900; d. San Francisco, 31 July 1990) and gave her first public performance in 1924 at Tehran’s Grand Hotel. He is most fondly remembered for training a number of outstanding musicians, particularly Qamar-al-Moluk Vaziri, and gratefully praised for his endeavors to produce recordings of the entire repertoire of traditional Persian music. Ney-Dāwud’s greatest service to Persian music is arguably the arduous task of playing the entire repertoire of Persian music and having it recorded on tapes, with a total of 297 melodies (*gusā*), embracing all modes (Dastgāh) of Persian music.

followed by Delkash¹⁵ and Marzieh,¹⁶ who built fame on Radio Iran's *Golhā* programs. Together with her sister Mahasti and Homeyra, she belongs to the final *Golhā* generation before many shifted toward popular styles in the mid-1970s. Within a few years, her success on *Golhā* eclipsed Mahasti's earlier debut, establishing her as the central female voice of her cohort.¹⁷

During the same period, Googoosh (Faegheh Atashin, b. 1950) emerged as the preeminent face of televised cosmopolitan modernity. A child performer who became a national trendsetter in fashion, choreography, and with a multi-language repertoire, she

embodied what contemporaries labeled Euro-Pahlavi chic. Her catalogue—often likened to the period's Italian and Turkish pop—was crafted by poets, composers, and arrangers working at the intersection of Iranian idioms and international studio practices. Both artists-maintained proximity to elite venues and, to the Pahlavi court; cabaret advertisements and trade press documented their market value, with Hayedeh and Googoosh commanding the highest nightly fees.¹⁸

¹⁵ Delkash was born as Esmat Bagherpour Baboli in 1925 in Babol, Iran. She moved to Tehran in the early 1940s and began publicly singing on Radio Iran in 1945. The best of her songs were written by Iranian lyricist Rahim Moeini Kermanshahi and composed by Ali Tajvidi from 1954 until 1969. Both of whom would be instrumental to Hayedeh's success on the same program in the late 1960's. Delkash passed away in Tehran in 2004. M. Khoshnam, "The Passing of Delkash," *BBC Persian*, September 2004, https://www.bbc.com/persian/arts/story/2004/09/040902_pm-mk-delkash; "دلکش، ستاره‌ای از کرانه" *بلور بنفش*, "خزر ۲ - بلور بنفش" YouTube video, *BBC Persian*, July 4, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=v1ZavSRcwhk>

¹⁶ Marzieh was born Khadijeh Ashraf o-Sadat Mortezaie in 1924, and started her career in the 1940s at Radio Tehran and cooperated with some of the greatest 20th century Persian songwriters and lyricists. In 1994, Marzieh left Iran forever due to the political repression, making her new home in Paris. Marzieh died of cancer in Paris on 13 October 2010, aged 86. Her death was announced on the website of the National Council of Resistance of Iran, of which she was a member, and Maryam Rajavi, co-leader of the People's Mujahedin of Iran, delivered her eulogy. Margalit Fox, "Marzieh, Iranian Singer and Voice of Dissent, Dies at 86," *New York Times*, October 16, 2010, <https://www.nytimes.com/2010/10/17/world/middleeast/17marzieh.html>.

¹⁷ Hayedeh died in 1990, Mahasti in 2007, Homeyra is still alive at the time of writing.

Homeyra was born Parvaneh Amir-Afshari in 1945, to an aristocratic family in Tehran. Her family is of Iranian Azerbaijan decent. According to Ali Tajvidi her voice is from alto to soprano. She began singing on Radio Iran in 1965. After the Revolution she was summoned to the courts of the Islamic Republic and, according to her, was reprimanded and harassed. She immigrated to Los Angeles in the early 1980s with the help of Ahmad Massoud, owner of Cabaret Tehran and one of Iranian music's biggest impresarios. Farda, R. (2010, February 13). *رادیو فردا*. *تا امروز. رادیو فردا*. Retrieved January 25, 2023, from https://www.radiofarda.com/a/£35_FreshGlance_Homeyra/1957157.html

¹⁸ Mahasti was born Eftekhar Dadehbala in 1946 and had a mezzo-soprano vocal range. She was active for more than four decades. She began her career in 1963 on the *Golha* radio program. She emigrated following the Revolution to Los Angeles. She passed away from colon cancer in 2007 at the age of 60. Voice of Iranian Americans, "Mahasti, The Acclaimed Iranian Singer, Dies at 60 in California," *Payvand*, June 27, 2007, <http://www.payvand.com/news/07/jun/1273.html>.

¹⁸ "Kābāre raftan, āsān-tarīn rāh-e poldār shodan! [Going to Cabarets Is the Easiest Way to Get Rich!]," unknown Iranian magazine (c. 1970s), rebroadcast on *Tunel-e Zaman* (Manoto TV) — author screenshot.

After 1979: restriction, silencing, and the rise of a diasporic media sphere:

Following the Revolution, Ayatollah Khomeini's association of music with vice and the prohibition on women's public solo singing curtailed performance inside Iran. The ensuing dispersal of artists and audiences catalyzed an exile industry in Los Angeles—Tehrangeles—where television, recorded music, and live entertainment reconstituted a public sphere outside the Islamic Republic. As scholars of media and diaspora have noted, this infrastructure both reflected and shaped exile consciousness, saturating programming with memory, longing, and post-Pahlavi nostalgia. It later expanded beyond Southern California to Europe, Canada, and the Persian Gulf. Artist trajectories were sharply divergent after 1979. Hayedeh left Iran for London in late 1978 and resettled in Los Angeles in 1982, entering a prolific phase with leading composers and arrangers. Her 1980s catalogue—performed largely in nightclub circuits such as Cabaret Tehran and on diaspora media—combined popular forms with a public posture of opposition, and select songs acquired explicit political readings. She died in 1990 after a performance near San Francisco, leaving roughly 150 recorded works that continued to circulate widely in the diaspora and inside Iran via broadcasts and recordings.

Googoosh remained in Iran, was briefly incarcerated around 1981–82 on charges of “moral corruption,” and then barred from performance for 21 years.¹⁹ When she obtained permission to leave in 2000, a sold-out arena concert in Toronto marked her return; her prolonged absence from Tehrangeles had intensified audience anticipation and mythologized the 1970s repertoire. Subsequent residence in Los Angeles and collaborations were uneven until 2010, when Manoto's *Googoosh Music Academy* and later projects (including documentaries, interviews, and a multi-city tour titled 21) helped her reposition from a 1970s glam emblem to a figure of cultural resistance in diaspora. In live staging and television framing, songs such as “Hejrat” and “Talagh” accrued new political resonance, while audience practices and media formats collectively “classicalized” her 1970s catalogue as heritage. Across these pre- and post-revolutionary contexts, institutional change and media relocation structured how Hayedeh's *sonnati*-rooted authority and Googoosh's cosmopolitan studio idiom were produced, circulated, and remembered—setting the conditions under which their repertoires now function as portable archives of collective memory for dispersed Iranian publics.

Hayedeh Background:

This section reads Hayedeh's corpus through a reception-oriented lens that links vocal aesthetics, genre shift, and

¹⁹ As this article went to press, Googoosh's much anticipated memoir was released where she finally goes into detail about a great deal of personal turmoil she experienced in her private life, though little is mentioned about the actual music making processes during her career. Googoosh and Tara Dehlavi, *Googoosh: A Sinful Voice* (Gallery Books, 2025).

diaspora circulation to collective memory. I track (1) how a *sonnati* foundation (training, repertoire, and timbre) underwrites claims to authenticity; (2) how a calculated turn to popular idioms in the 1970s expanded audience without severing that foundation; and (3) how exile-era songs, staged within Tehrangeles media, reframe her voice as a vehicle for political feeling. Throughout, I use “*sonnati*” for classical Persian art music; “*dastgah*” for modal system; “*avaz*” for an unmetred vocal section; and “*tabrir*” for the characteristic Persian vocal ornament.

Hayedeh (Massoumeh Dadeh-Baala, b. 1942) entered public life through *Golbā-ye Rangarang*, where her contralto range, even register shifts, and controlled tahrir situated her squarely within the *sonnati* ideal. Listeners and critics repeatedly index “the voice” rather than specific tracks, a reception pattern that helps explain why her authority travels across styles.²⁰ In this article’s terms, authenticity is not an essence, but an audience-ascribed effect produced by markers such as (a) a timbre associated with *sonnati* pedagogy, (b) the audible command of *avaz* within a *dastgah* framework, and (c) intertextual cues—e.g., the presence of canonical instrumentalists and high-art poetry. These elements persist even when arrangements incorporate drum-set grooves, bass lines, and Western harmonic voicings.

In the early 1970s, Hayedeh adopted lighter, dance-forward arrangements—comparable in logic (not style) to Umm Kulthum’s later turn to *khafif* (lit. “light”). Contemporary elite critics sometimes read the shift as a descent from “pure” classical work. Her own retrospective statements stress continuity. Hayedeh identified her style as fundamentally classical and expressed preference for her *Golbā* output. In practice, the reportorial move broadened the age profile of her audience and positioned her to carry *sonnati* vocal authority into the emerging 1970s hybrid that diaspora would later canonize. In this ecosystem, authenticity is repeatedly anchored to (1) a *sonnati* training audible in *tabrir* and *avaz* phrasing, (2) a repertoire that touches canonical poets and modes even when arranged for pop orchestra, and (3) a civic voice that can carry political feeling without programmatic slogans. The effect is that of a “portable archive”: audiences use a handful of tracks to rehearse shared narratives of loss, endurance, and hoped-for return.

Hayedeh Song Analyses

To read Hayedeh’s repertoire as a site of collective memory rather than a tally of “hits,” I have chosen five widely circulated recordings into three functional clusters: (1) Iran-era pop-hybrids that register the early-1970s shift to Western instrumentation and arrangement (“Bezan Tar,” “Soghati”); (2) a *sonnati* exemplar that foregrounds modal practice and vocal tahrir (“Tanha

²⁰ Ashley Ghodsian, personal communication to the author, February 23, 2023.

Souroush Nourbakhsh, personal communication to the author, February 23, 2023. See also Pejman Akbarzadeh, *Hayedeh: Legendary Persian Diva* (documentary, Persian Dutch Network, 2009), 45:05–45:45.

To-i”); and (3) two diaspora-era pieces to which reception has attached explicit political meaning (“Padishah-e Khoban,” “Roozha-ye Roshan”). Selection rests on convergent indicators—audience rankings from Manoto’s *Behtarin-haye Behtarin-ha*, long-tail circulation on streaming and social platforms, and availability of authoritative audio/video sources. Each reading considers text (prosody, metaphor), melody and mode (dastgāh reference, presence/absence of microtonal inflection), arrangement (instrumentation, rhythmic profile), and performance practice (timbre, register shifts, tahrir), with brief notes on reception where relevant.

I begin with “Bezan Tār,” an Iran-era studio recording that condenses the pop-hybrid synthesis central to Hayedeh’s 1970s appeal, composed by Sadegh Nojouki with lyrics by Mansour Tehrani and arranged by Nasser

Cheshmazar. It exemplifies the decade’s hybrid idiom, melodically referencing Shur/Dashti dastgah while omitting quarter-tone inflections to suit standardized, Western-voiced studio instrumentation.²¹ Although the lyric centers the tār (long-necked lute), the featured line is played on a sitar, reflecting the period’s Westernized standardization.²² As a teenager in Los Angeles, I assumed it must be an exile song; discovering it was recorded in Iran underscored how this modernist idiom predated the diaspora. After discussing the song with poet-scholar Farshad Sonboldel, I now read it as mapping internal migration to the cities after the White Revolution (the Shah’s 1963 reform program), when nearly 2 million rural Iranians moved to Tehran for work, rather than an émigré’s nationalist lament. I had long heard it as exile, but Sonboldel’s reading relocates its melancholy inside Iran.

“Play the tār tonight—my heart is heavy with the world. Play the tār, play the tār.	Bezan tār ke emshab bāz dalam az donyā gerefteh, bezan tār o bezan tār.
Play on so I’ll sing with you, with no audience. Play on, play on.	Bezan tā bekhūnam bā to āvāz-e bī-kharidār; bezan tār o bezan tār.
I grieve for the alley; I am sad for home—for you, for me, for anyone singing like us.	Barāye kuche ghamgīnam, barāye khūne ghamgīnam; barāye to, barāye man, barāye har ki mesle mā dāre mikhūne ghamgīnam.

²¹ Bahram Osqueezadeh, personal communication, Feb 18, 2023. For more on the Persian modal system, *dastgah* see; Ann Lucas, *Music of a Thousand Years: A New History of Persian Musical Traditions*, University of California Press, 2019.

²² Sadegh Nojouki, Instagram video, “Clip on ‘Bezan Tār’ from *Behtarin-ha-ye Behtarin-ha*,” <https://www.instagram.com/p/BaMs0o5gENd/>. Cut up clips from the original Manoto production of *Behtarin-haye Behtarin-ha* is all over social media. *Bezan Tār* was the first collaboration between Sadegh Nojouki and Hayedeh. The song was inspired by the composer’s mother who used to play tar when he was a child.

Play the <i>tār</i> , you who always accompany me. For those who toil in love, I grieve.	Bezan <i>tār</i> , hamīshe bā man—o az man ghadīmī-tar; vāse un-ke to kār-e ‘āshegī mīmūne ghamgīnam.
They died on the road of love. They let their hearts be torn for whomever is ill at ease. For love to last, there is no way other than tugging heart strings.	Baraye asheghi mordan, be khanjar del separ kardan; vase har ki ke asun nist, baraye javedan budan; vase ashegh-e dige rahi be joz del kandan az joon nist.

Premiering on *Rangarang* and later voted no. 1 on *Behtarin-baye Behtarin-ha*, “Soghati” sits in the Esfahan *dastgah* but again strips quarter-tone motion in favor of a tempered studio palette.²³ Composed by Mohammad Heydari, lyrics by Ardalan Sarfaraz, and arranged by Nasser Cheshmazar, “Soghati” (and “Bezan Tar”) exemplify Hayedeh’s in-Iran “pop” phase when she and Googoosh shared collaborators. The text—souvenir, gift, remembrance—invites retrospective listening. In diaspora, the title itself becomes a hook for portable memory. Vocally, Hayedeh’s control of onset and release over sustained pitches produces a dignified affect that listeners often gloss as “classical,” even while the rhythm section and orchestration index modernity.

“Tanha To-i” (“You Alone”) is an *avaz* in the Shur *Dastgah* and the only piece I discuss that is not on the *Behtarin-ha* list—precisely because it clarifies a tension and a pivot.²⁴ Although Hayedeh was celebrated for an impeccable *sonnati* pedigree, no *sonnati* track made the countdown. “Tanha To-

i” survives in two recordings: A 1969 Radio Iran version (superior) and a mid-1980s UCLA performance (the more widely circulated). The latter’s ensemble drifts from a “pure” *dastgah* approach, while Hayedeh audibly reins them in. In the original, with Jalil Shahnaz on *tar*, her signature power and range are on display in the *tahrir*’s call-and-response between voice and *tar*.²⁵

After 1982, Hayedeh’s professional base shifted to Los Angeles cabarets and international concert halls, often under constrained production conditions. Yet collaboration with LA-based composers and arrangers, Farid Zoland, Mohammad Heydari, Sadegh Nojouki, Andranik; lyricists Ardalan Sarfaraz, Bijan Samandar, Leila Kasra, yielded a second peak of popularity. Even as Tehrangeles arrangements leaned into the danceable 6/8 pop idiom that defined much of the 1980s repertoire, audiences continued to appraise Hayedeh primarily by vocal power and traditional training. Within that mainstream, a subset of explicitly or implicitly political ballads re-centered the voice as civic address. This

²³ (Bahram Osqueezadeh, personal communication, Feb 18, 2023.)

²⁴ Definition: In Persian music theory, *avāz* denotes an unmetred vocal section within a modal system (*dastgāh*); in modern Persian usage *avāz* can also mean “song” or “music” more generally. In use it thus resembles Arabic *ḡana*’ (singing), which has “stood for both “song” in particular and “music” in general” H. G. Farmer, *A History of Arabian Music to the XIIIth Century* (Oxford University Press, 1929), 152.

²⁵ (Bahram Osqueezadeh, personal communication to the author, Feb 18, 2023.)

juxtaposition clarifies how the same commercial infrastructure that delivered nightclub hits also amplified songs of resistance in exile.

In 1983, Hayedeh issued a pointed statement with “Padishah Khubān” (lit. “the king is good”). Composer Farid Zoland adapted a fourteenth-century Hafez poem for the song and later recalled warning her that the refrain would likely be heard as praise of the deposed Mohammad Reza Shah, making a Los Angeles performance risky. In the Hafez original, the padishah denotes the figurative beloved rather than a literal monarch. Hayedeh responded, “my character doesn’t let me swim in a ditch; I swim in the ocean—I want to sing it,” thereby asserting her convictions.²⁶

Ranked no. 3 on *Behtarin-haye Behtarin-ha*, “Roozha-ye Roshan” is an explicit retrospective on revolution and aftermath. Formally, it alternates lyric lament with imperative address. Musically, the arrangement maintains a stately tempo that leaves space for long-line phrasing. “Farewell to the sunny days—farewell to my homeland” (*Ruzhaye roshan, khodahafez; sarzamin-e man, khodahafez*), and “Rise up, do something, find a remedy for this shattered heart” (*Pasbo kari kon... feker-e in del-e pare-pare bash*). In diaspora circulation (television reruns, tribute accounts, concert sing-alongs), the track functions as a collective-memory trigger: a repeatable script for farewell, witness, and resolve.

Hayedeh’s significance in the diaspora emerges from the interplay of vocal pedagogy, strategic genre shift, and media recirculation. Her contralto timbre and command of *sonnati* technique confer an authenticity effect that persists across 1970s hybrids. Exile-era repertory then harnesses that authority to articulate grief and resolve. In reception, these songs operate as memory devices—performed, replayed, ranked, and captioned—through which Iranians narrate themselves. Within the larger argument of this article, Hayedeh indexes an “indigenous” register of Iranian-ness not by essentialist criteria but by audible cues, poetic reference, and a consistent mode of address that listeners recognize as both intimate and public.²⁷

Googoosh’s Background

Googoosh’s career arc—child stardom, enforced silence from 1979 to 2000, and a high-profile return—makes her the cosmopolitan counterpoint to Hayedeh in the diasporic imagination. Born Faegheh Atashin in 1950 Tehran to Muslim Azeri parents who had fled Soviet Azerbaijan, Googoosh was a child performer from the start. Her acrobat father folded her into his act, and by age four she was the household’s main earner. Though civil authorities registered her as Faegheh (insisting on a Persian/Arabic name), the stage name “Googoosh,” itself a male Armenian

²⁶ Akbarzadeh, *Hayedeh*, 45:05-45:45.

²⁷ Anthony Shay, “The 6/8 Beat Goes On: Persian Popular Music from *Bazm-e Qajarīyeh* to Beverly Hills Garden Parties,” in *Mass Mediations: New Approaches to Popular Culture in the Middle East and Beyond*, ed. Walter Armbrust (University of California Press, 2000), 61–88.

name, endured.²⁸ In February 1967 she married promoter and cabaret owner Mahmoud Ghorbani. The marriage accelerated her solo career and, as she later recounted, helped her leave a controlling home environment. Their son Kambiz was born soon after. The pair divorced in late 1972. Along the way, an impulsive close-crop on a European trip birthed the famed “Googooshy” haircut that became a national fashion phenomenon well before post-revolutionary compulsory veiling. Looking back in 2022, she described marrying Ghorbani as her greatest mistake, explaining that she felt cornered by her family and circumstances and accepted the first help available.²⁹

By the mid-1970s, Googoosh had become the image of *gharbzadegi* (so-called ‘Westoxication’), the Euro-Pahlavi chic, televised.³⁰ Abbas Milani recalls how Googoosh “embodied the frivolous joys, the reckless abandon, the exuberant era of social experimentation,

the defiant desire to debunk tradition and its taboos, and the vigor and vitality of youth. She is that generations diva and dream. Her accomplishments and her agonies are the trauma and achievements, the tragedy and ecstasy of the 1970s generation.”³¹ On screen she wore the newest cuts and silhouettes, off screen, young cosmopolitan Iranians copied her hair and hemlines.³² She danced, posed, and sang like a global star—Madonna before Madonna—redefining how a female pop icon could look and move in Iran. Her cosmopolitan repertoire matched the image; besides Persian, she had recordings in English, French, Italian, Spanish, Arabic, and Turkish.³³

In 1975 Googoosh married actor Behrouz Vossoughi; their much-publicized marriage ended after fourteen months. She later married Homayoun Mesdaghi (1979) and was performing in Los Angeles when the Revolution erupted. In later interviews, Googoosh has linked her cocaine addiction to that

²⁸ Googoosh. “Interview with Googoosh, 2005 (Part 1).” Interview by Homa Ehsan. *YouTube* uploaded by Nima Bigloo, 30 Nov 2015, <https://youtu.be/4uj895XtG1A>. (6:24-6:36.) This video has since been taken down from the time of researching.

²⁹ Googoosh. “In Conversation With Homa Sarshar.” *YouTube*, uploaded by Googoosh, 6 May 2022, www.youtube.com/watch?v=TK_rTUZ_GB8 Accessed 25 Sept. 2025. Timestamp1:17:08-1:17:30

³⁰ Jalāl Āl-Aḥmad, *Gharbzadegi* (Mazda, 1982) [orig. 1962]. Al-Ahmad believed Iran was totally submissive to the West and its technology. The Iranian monarchy is portrayed in this work as no more than a native brokerage for Western influence, with no aims and identity of its own. Al-e Ahmad sought to rediscover an Iranian identity based on historical and religious criteria, defined in part by a tradition of conflict with the West.

³¹ Abbas Milani, “Googoosh,” in *Eminent Persians: The Men and Women Who Made Modern Iran, 1941–1979* (Syracuse University Press, 2008), 993–96.

³² Farzaneh Hemmasi, “Iran’s Daughter and Mother Iran: Googoosh and Diasporic Nostalgia for the Pahlavi Modern,” *Popular Music* 36, no. 2 (2017): 160.

³³ Barbara Lebrun’s analysis of Dalida sharpened my framework for “cosmopolitan stardom” as a bidirectional gaze. Following her, I read Googoosh and Dalida as opposite reflections: Googoosh projects Iranian modernity toward the West, while Dalida refracts Francophone celebrity through an Orientalizing look eastward. “The Modern Marianne of Cairo: Arabness and Cosmopolitanism in Dalida’s Stardom,” in *Transnational Arab Stardom: Glamour, Performance and Politics*, ed. Kaya Davies Hayon and Stefanie Van de Peer (Bloomsbury Academic, 2024), 79–97.

period and said that returning to Iran was, in part, a way to leave it behind.³⁴ Upon her return (1979), officials charged her with “moral corruption”. After a brief incarceration around 1981–82, the state seized her passport and prohibited performances, ending her public career for the next 21 years.³⁵ Because she could not work, Mesdaghi reportedly sold part of an insurance company to cover their expenses. That marriage ended in 1985 and in 1991 she married director Masoud Kimiai.

In 2000, Googoosh received permission to leave Iran. The mechanics of that exit remain disputed, even in her 2022 interview with Homa Sarshar.³⁶ However, her first performance at Toronto’s Air Canada Centre, drew roughly 18,000 fans.³⁷ Two decades of enforced absence from *Tehrangenes* had amplified her mystique. Many have argued that had she emigrated in 1979 to the cabaret circuit, her post-2000 impact would have been far smaller. After the tour she was told not to return to Iran and became effectively stateless. She later obtained a U.S. green card but, by her account, a bureaucratic error has blocked her US citizenship.³⁸ In 2003,

she divorced Masoud Kimai, who returned to Iran and she settled in L.A. A subsequent collaboration period with singer Mehrdad Asemani is widely viewed as a career low; as Homa Sarshar recalls, some audiences even walked out mid-performance.

In 2010, after parting ways with Mehrdad Asemani, Googoosh fronted *Googoosh Music Academy* on *Manoto*.³⁹ *Manoto* gave her a powerful platform to reframe her image from 1970s glam icon to a voice of cultural resistance. The new programming cycle helped her shed the old caricature of “frivolous joys” and repositioned her within a more explicitly oppositional, diasporic public sphere.⁴⁰ These media interventions also reshaped audience expectations, channeling attention toward a narrow canon of 1970s performances that now functioned as the benchmark for *classicalization*.

At concerts in 2022, audience calls of “ghadimi, ghadimi” (“old, old”) whenever she performed post-1979 material underscoring a reception that privileges her 1970s repertoire and has effectively *classicalized* it in the diaspora.⁴¹

³⁴ Googoosh, *In Conversation with Homa Sarshar*, 5:10-5:12 “man az amrika va cocaine farar kardam.

³⁵ Googoosh, *In Conversation with Homa Sarshar*, 6:51-6:53

³⁶ She goes into more detail for the first time in her new memoir.

³⁷ Googoosh, *In Conversation with Homa Sarshar*, 45:04. Googoosh claims she did not know who was behind her concert tour and speculated Kimia might have known but that she did not. Betto Arcos, “Iranian Singer Googoosh Raises Her Voice to Keep Her Nation’s Culture Alive,” *NPR*, September 29, 2021, <https://www.npr.org/2021/09/29/1041553988/googoosh-iranian-singer-american-tour>.

³⁸ Googoosh, *In Conversation with Homa Sarshar*, 45:35-47:15.

³⁹ “Googoosh Music Academy, a Persian Talent Show.” Payvandcom RSS, <http://payvand.com/blog/blog/2010/11/20/googoosh-music-academy-a-persian-talent-show/>.

⁴⁰ Milani, “Googoosh,” 993–996.

⁴¹ The first concert was in San Diego on April 17, 2022, and the second on May 14, 2022 in Toronto. I wanted to see if the presumably more royalist audience in Southern California would be more nostalgic in its desire for Pahlavi-era songs or if this transferred to the more recent émigrés in the second-largest and more recent diasporic hub in *Tehranto*. She sang roughly the same 18 songs in both concerts. Of the 4-6 new songs

This reevaluation has been propelled by reruns and rankings (e.g., *Behtarin-baye Behtarin-ha*), concert dramaturgy, playlists, and the curatorial labor of tribute accounts. Her public image and catalog were further reframed after 2010 through Manoto programming (especially *Googoosh Music Academy*), which provided a platform to reposition her from a 1970s glam icon to a figure of cultural resistance. Following COVID-19 shutdowns, an especially active period (2021–22) included a multi-city tour titled *21*, a new album, a documentary (*Friendship*), and a widely viewed interview with Homa Sarshar; the tour halted in Australia amid intensifying protests of the Woman, Life, Freedom movement in Iran in September 2022. Since then, Googoosh has embarked on a farewell (*khoda hafezi*) tour across multiple major cities, and premiered a new documentary about her relationship with Behrouz Vossoughi, *Poem of the Journey*, which is now touring in Europe.⁴² Her memoir is set to be released at the end of 2025 in bookstores.⁴³

Googoosh Song Analysis

Methodologically, the analysis integrates (a) texts (lyrics/poetic imagery), (b) music (mode/*dastgāh* references,

rhythm, arrangement choices), (c) performance/staging (televised *Rangarang* clips; arena dramaturgy), and (d) reception signals (audience shouts for *ghadimi* material; streaming metrics; and circulation by tribute accounts). The core corpus comprises the twenty Googoosh tracks ranked on *Behtarin-baye Behtarin-ha* (all Pahlavi-era releases), iconic *Rangarang* performances, her post-2000 concert stagings (especially “*Hejrat*” and “*Talagh*”), and platform data (YouTube/iTunes/Spotify prevalence), which together show how specific songs have been revalued in exile.

Ironically, Googoosh’s most cherished tracks are the least Westernized. “*Man Amadeam*” (“*I Am Ready*”)—Afghan in style and gifted to her by Afghan poet-composer Jalil Zoland—tops her streaming metrics and ranked ninth on *Behtarin-baye Behtarin-ha*.⁴⁴ Its cross-border appeal helps explain her popularity in Persian-speaking Central Asia (Afghanistan, Tajikistan) and beyond. The song is so popular in the *khalij* (Persian Gulf) that it is continuously posted on various social media accounts in the region, complete with Arabic translation and recalled by its denizens when mentioning anything Iranian.⁴⁵

she sang at both concerts, those around me would shout out “*ghadimi, ghadimi*?” continuously until the song would change and she would return to the repertoire from Iran.

⁴² Author’s fieldnotes, Saadiyat Nights concert (Googoosh farewell tour), Abu Dhabi, January 2024; premiere of *Poem of the Journey*, Beverly Hills, May 4, 2025.

⁴³ Googoosh, *Googoosh: A Sinful Voice* (Gallery Books, forthcoming December 2, 2025).

⁴⁴ “Googoosh — ‘*Man Āmade-am*,’” YouTube video, uploaded by Taraneh Enterprise, June 28, 2013, <https://youtu.be/HxvUQ1PSqfs>; re-upload December 19, 2017, <https://youtu.be/IA9bAi2I5AM>. At the time of writing the first (and most watched clip) has 8.4 million views, and considering that there are several copies of the same video posted, it is significant that this one has the most views.

⁴⁵ Grmb3_tv. Instagram. Zamaniat_75. Instagram. Nostalgianation_. Instagram. ; aTV Kuwait, “*كوكوش ١٠* *أسطورة أنيقة في عمر ال* ١٠,” YouTube, February 4,

Among the few tracks in Googoosh's catalog that sound distinctly "Persian," "Makhlough" ("Creator") and "Pishkesh" ("Offering") stand out. Both were composed by Hassan Shamaizadeh, arranged by Mansour Cheshmazar, with lyrics by Mansour Tehrani. Googoosh notes that "Makhlough" was first conceived by Varoujan as a slow, *sangin* 6/8 but later "sped up" and gifted to her by Shamaizadeh.⁴⁶ The piece moves between *Shur* and *Dashti*, with Mojtaba Mirzadeh on violin.⁴⁷ Cheshmazar called its rhythm new for Iran at the time; Googoosh herself says she has few works in the Iranian *dastgah*—and "Makhlough" is one of them.⁴⁸ Lyrically, "Makhlough" is a conventional rekindled-love narrative; Mansour Tehrani says it was sparked by a chance encounter with a teenage sweetheart days before recording.⁴⁹ Two well-known *Rangarang* performances shape its memory: in one, Googoosh—bejeweled headband, chandelier earrings, off-the-shoulder black dress—sways to Mirzadeh's violin; in the other, she sports a pixie cut amid a warm red set and earth-tone costume.

"Pishkesh," by contrast, carries a more recognizably Persian poetics ("my offering to you is a basket of affection;

even one smile from you is a prize") and survives in two iconic clips with the same pixie era: a bright pink feathered top with a pale gown against orange lights, and a shimmering disco-leaning gown before an ornate backdrop. Together, the styling and camera address translate lyric affect into visual modernity. Charming images of a young, vibrant, and uniquely dressed Googoosh performing to the camera on *Rangarang* is what comes to mind for one interlocutor; "when I want to bond with my mom, I think of Googoosh—the pop star that my pre-teen mom was obsessed with, her music, costumes, style, haircut, everything about her was commodified, iconic and "modern" (read: western)."⁵⁰

There are two popular renditions of "Pishkesh", both with the same pixie hairdo she had in the latter mentioned rendition of "Makhlough". In the first, she wears a bright pink feathered top and long pale gown against another warm orange background, flanked by a frame of 70s style lights. In the second clip, Googoosh gives us more of a contemporary 1970's disco-like vibe, in a stunning, form-fitting, long, shimmering, translucent gown with a correspondingly ornate and shimmering backdrop alongside a giant flower

2020, <https://www.youtube.com/watch?v=2DN1LWHXtcw>. (Personal communication, 2015, Kuwait, 2022, Saudi Arabia.)

⁴⁶ Googoosh's mentions this in her interviews for the *Behtarinbaye Behtarinba* (Best of the Best) program.

⁴⁷ Mojtaba Mirzadeh (Persian: ۱۸ مجتبی میرزاده) March 1946 – 17 July 2005) was a renowned Kurdish Iranian Violin, Kamancheh, and Setar player. Michael M. Gunter, *Historical Dictionary of the Kurds* (Scarecrow Press, 2010), 220.

⁴⁸ Manoto, "BehtarinHaye BehtarinHa Googoosh - بهترینهای بهترینها گوگوش - Manoucher Cheshmazar also adds that the two were released at around the same time as well.

⁴⁹ "Manoto TV Mansour Tehrani Part 2," YouTube video, March 1, 2011, <https://www.youtube.com/watch?v=79VulKdkeis>.

⁵⁰ (Ashley Ghodsian, personal communication, Feb 23, 2023.)

bouquet. Her intricate arm movements gracefully tell the story of the lyrics just as much as her coquettish looks express the poetry she is singing. For both pieces, she is evocatively pictured in the most contemporary fashion of the day, dancing in a modern Persian style, something revolutionary and provocative at the time. Her subtle shoulder shimmies and delicate hip work and are constantly shared on a multitude of social media platforms.⁵¹

“Hejrat” and “Talagh” translate Western-pop idioms into the half-tones of the *dastgah*, with clear borrowings (e.g., Flamenco inflections). Both were lyrically poignant at release but have since accrued new political charge in performance. “Hejrat”—no. 10 on *Behtarinba* and Googoosh’s last pre-Revolution mega-hit—became her first song on stage in 2000 (Air Canada Centre), reframed as departure and return. Its garden imagery (birth/decay; green/gray seasons) recasts love’s loss as cyclical rupture and renewal.⁵² In the original clip, she appears in a regal Indo-inspired red-and-gold gown before star bulbs, singing a poem that yokes separation to nature’s seasons.

The refrain draws on the Persian paradisiac garden to frame union and loss: “the season when we became one—the green, aspiring season of a

new leaf; the season without you—the gray season of death.” While *hijra* in Arabic denotes the Prophet’s migration (Mecca to Medina, 622), here *hejrat* should be read more generally as departure.⁵³ Shahyar Ghanbari is unlikely invoking the prophetic journey; the final stanza points to a lover’s flight (“farewell, O traveler; may your journey be safe; may the heartbeat that fed my veins endure”). Musically the clip is fully modern, but its imagery is thoroughly Persian. On screen, Googoosh stands in a regal, Indo-inspired red-and-gold gown before star bulbs—short hair grown past pixie—projecting a mature poise. “Hejrat” thus marries contemporary pop sonics to classical tropes of season, garden, loss, and renewal.

At two 2022 concerts I attended (Southern California; Toronto), Googoosh opened with “Talagh.”⁵⁴ The staging recast a breakup ballad as political chronicle: archival images swept from the Qajar collapse to Reza Shah’s rise, unveiling and modernization, adoration of Queen Farah Pahlavi, mass protests, the Revolution, and the Iran–Iraq War. Manouchehr Cheshmazar’s arrangement borrows the famously bass vamp from Andrew Lloyd Webber’s *Jesus Christ Superstar*; the song itself originated as the title theme for a TV serial of the same name. As she sang

⁵¹ Instagram Account Names: Radio_googoosh, laleh_zar_photogoogoosh, hamid_googoosh, nkohan1, googoosh_z, googoosh_iraq, ilove.googoosh, googooshtaak, viva_googoosh, Googoosh.behtarin, shahmahi_iran28, musiccharf, Googoosh_nostalgia, jeyran.m1340

⁵² Qadam-Ali Sarami, “Bāgh: Bāgh dar She’r-e Fārsi,” *Daneshname-ye Jāhān-e Eslām* (1997), <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1708760/>.

⁵³ Fazlur Rahman Shaikh, *Chronology of Prophetic Events* (Ta-Ha Publishers, 2001), 51–52.

⁵⁴ The name for this world tour, which included cities all over the United States, Europe, Turkey, Dubai and Australia, was entitled 21, a double entendre in reference to her 21 years since leaving Iran and 21 years that she was ‘captive’ in Iran.

the closing line—“when we reach the destination, we will sing the song of happiness”—a poster of Khomeini dropped into flames. The audience’s roar made the point: by reframing a love lyric, Googoosh offered a retrospective, oppositional reading of Iran’s twentieth century.

From this explicit onstage politicization, it is a short step to the reception debates that later recoded parts of her 1970s repertoire. To contextualize the reception of Googoosh’s 1970s repertoire—and how later audiences have re-read that repertoire in political terms—I close with a brief reception history focused on rumor, censorship, and public clarification. This section does not advance new biographical claims; rather, it documents how specific songs became flashpoints in a wider “political rumor economy,” and how Googoosh herself and contemporaries have subsequently intervened to shape the record.

In the 1970s Googoosh was frequently (mis)cast as aligned with the left even as she moved in royal circles and was rumored to be romantically linked to Crown Prince Reza.⁵⁵ Two songs became touchstones in this rumor economy. First, “Shekāyat” was occasionally read as dissent, but

surviving footage of Googoosh performing it before the royal family—with Reza Pahlavi visibly enjoying the number—strongly suggests it passed court sensibilities and censorship. Second, “Ne‘mate Eshgh,” which later circulated colloquially as “Āghā Khube,” was retroactively linked by some audiences to Ayatollah Khomeini as the revolution gathered force. That association has persisted in popular discourse despite subsequent clarifications.

In a 2022 interview with renowned Iranian Jewish journalist Homa Sarshar, Googoosh again rejected the Khomeini reading, stating that “Ne‘mate Eshgh” had been recorded months before “we had even heard the name Khomeini,” and that its release timing—and the informal retitling in circulation—produced the misreading. Sarshar pressed the point, “So it wasn’t for Khomeini?” Googoosh replied that no amount of clarification seemed to dispel the claim, noting that Vartan Avanesian and Sadegh Nojouki had already said as much. The significance of the exchange is straightforward. Neither Googoosh nor Sarshar regarded Khomeini as a relevant figure in the minds of Iranians at the time, and both rejected the later suggestion that it signaled sympathy for the Islamists.⁵⁶ Read alongside her 1976

⁵⁵ The leftist claim was most clearly in reference to her relationship with poet Iraj Janati Ataei. “Others are not officially leftists but have some inclinations like Shahyar Ghanbari.” (Farshad Sonboldel, personal communication, Feb 1, 2023.)

⁵⁶ When interviewed in 2000 for the Iran’s Daughter documentary by film maker Farhad Zamani, and when asked about this very song, Iranian male superstar singer Dariush, alludes to the poet possibly having had the intentions of referencing Khomeni, but that Googoosh herself either did not know that or simply personally didn’t make the connection. Kambiz, her son, states the same exact story in 2000 that Googoosh would recount to Homa Sarshar in 2022, the song was in reference to passing of the poets father. “In Conversation with Homa Sarshar,” YouTube video, uploaded by Googoosh, May 6,

ode to Farah Pahlavi, “Bānū-ye Mā” (“Our Queen”),⁵⁷ the record complicates any simple political labeling. Googoosh has long insisted she is “not political,” even as audiences have continued to project political meanings onto her 1970s repertoire and its later staging’s.

Referencing the 2022–23 Women, Life, Freedom protests, she told *Allure*: “My whole life, my career—it was for the Iranian people... Now, I can’t sing. I don’t want to sing.”⁵⁸ Since leaving Iran, she has repeatedly described herself as apolitical even as she engages political symbolism. In Farhad Zamani’s 2000 documentary, her son Kambiz, singer Dariush, and poet Shahyar Ghanbari all called her “not political”; she said the same in a 2006 interview with Homa Ehsan and again with Sarshar in 2022, claiming political “ignorance.”⁵⁹ If, as Laura Lohman argues, Umm Kulthum explicitly curated a nationalist image late in life, Googoosh is rewriting her narrative more obliquely—signaling alignment while stopping short of a clear, declared political stance.⁶⁰

Therefore, Googoosh’s post-2000 career has been less about expanding a new repertoire than about recontextualizing an existing one. Through concert dramaturgy, televised interviews, and Manoto-era

programming, her 1970s catalogue has been classicalized in diaspora reception and routinely mobilized to index memory, loss, and selectively articulated resistance. The same songs that once circulated as cosmopolitan studio pop are now heard as heritage objects. The singer who long styled herself as “not political” is read through staging’s—like “Talagh” and the reopening of “Hejrat”—that invite political inference without declarative alignment. In short, Googoosh functions as a living archive whose meanings are produced and reproduced in performance and media, rather than fixed at the moment of recording.

This reception work is not incidental. It is organized by a specific exilic media ecology centered in Los Angeles. The following case study—“Diaspora & Tehrangeles”—examines the institutions, formats, and circuits (satellite reruns, audience-voted countdowns, streaming playlists, and tribute accounts) that stabilize a small set of recordings as reference versions and, in doing so, convert individual songs into collective memory devices.

Diaspora & Tehrangeles case study:

Tehrangeles—the largest concentration of Iranians outside Iran—emerged as the primary site where post-

2022, https://www.youtube.com/watch?v=TK_rTUZ_GBs, 1:06:25–1:07:36; Farhad Zamani, *Googoosh: Iran’s Daughter*, documentary (Atash Productions, 2000), 1:33:30–1:34:00.

⁵⁷ Bānū-ye mā, bānū-ye mā, bānū-ye she’r o ghesschā; tanhā to’ī, tanhā to’ī, hamzād-e sāye-ye khodā; bī-mehri-ye to harf-e mahāle. To bartarinī, to behtarini.

⁵⁸ Melissa Etehad, “Iranian Pop Legend Googoosh on the Bravery of Her Country’s Protesters,” *Allure*, January 17, 2023, <https://www.allure.com/story/googoosh-granddaughter-mya-iran-protests-2023-interview>.

⁵⁹ Farhad Zamani, *Googoosh: Iran’s Daughter*, documentary (Atash Productions, 2000).

⁶⁰ Laura Lohman, *Umm Kulthum: Artistic Agency and the Shaping of an Arab Legend, 1967-2007*. Wesleyan University Press, 2010.

revolutionary Iranianness was mediated, circulated, and stabilized. Despite a growing diaspora literature, work by scholars raised within this community remains limited.⁶¹ Adopting Hamid Naficy's own positional framing, as "a person born in Iran and now living in exile, who has a personal stake in understanding his own culture and experience of exile,"⁶² I write as a Los Angeles-born Tehrangelian, the child of parents who left Iran as teenagers and married in LA. In our circles—often Iranian Jewish in West Los Angeles—the pre-1979 era was idealized and the post-1979 period cast as decline. In broad strokes it trends royalist, and its "inherited nostalgia" recycles pre-1979 sounds and images across generations.⁶³

Within this media ecology—television, music, cinema, print, and radio—Los Angeles-based producers broadcast Iranianness to the wider diaspora by drawing on living memories of Pahlavi-era culture. Hamid Naficy's formulation is instructive: exile media both reflect and shape consciousness, generating an electronic *communitas* saturated with memory, loss, and longing.⁶⁴ This apparatus elevated a small set of icons into shared reference points; Hayedeh and Googoosh became

the core characters in this serialized public memory. Mechanically, their afterlives were sustained by reruns and repackagings, concert dramaturgies, and the curatorial labor of tribute accounts and playlists. These channels do not merely mirror popularity; they produce it by repeatedly centering particular performances as canonical versions. In parallel, Manoto's higher production values (relative to earlier LA outlets) expanded the same logic transnationally, but the originating grammar remained Tehrangelian: remediation, and recirculation as engines of remembrance.

In domestic space, Iranian-Americans have been notably effective at sustaining a reconstructed Iranian identity among family and friends. As cultural hybrids, they make "something new through the combination of existing things and patterns,"⁶⁵ reassembling sonic and visual fragments into everyday practices of belonging. Within this circulation, Hayedeh's repertoire functions as a vocal anchor of indigeneity and civic address; Googoosh's 1970s catalog, revalued in reception, has been classicalized as the emblem of a cosmopolitan era now heard as heritage.⁶⁶ Together, they

⁶¹ I was surprised that not one participant, let alone panel, discussed either the Los Angeles community generally, the role of Iranian Jews in establishing the community and the relationship between the two at the Iranian Diaspora in Global Perspectives Conference at UCLA on February 12, 2023.

⁶² Hamid Naficy, *The Making of Exile Cultures: Iranian Television in Los Angeles*. U of Minnesota, 1993, xviii.

⁶³ Neda Maghbouleh, "Inherited Nostalgia":199-218.

⁶⁴ Hamid Naficy, *The Making of Exile Cultures: Iranian Television in Los Angeles*. U of Minnesota, 1993, xvi.

⁶⁵ Saba Soomekh, *From the Shabs to Los Angeles: Three Generations of Iranian Jewish Women between Religion and Culture* (SUNY Press, 2013).

⁶⁶ Nilou Mostofi, "Who We Are: The Perplexity of Iranian-American Identity," *The Sociological Quarterly* 44, no. 4 (2003): 686. An Iranian-American Gen Z-er expressed that while he has never been to Iran, "listening to Googoosh and Hayedeh help me feel connected to my ancestral homeland. Knowing how beloved they both are, the love for their music seems to be one of the only things that can unite all Iranians across

furnish the portable archives through which dispersed listeners narrate loss, continuity, and hoped-for futures.

Conclusion:

As Mandana Chaffa writes from New York, even after long residence abroad and immersion in American art, “Rumi and Hafez accompany my meandering rambles whispering devotions, the *Shahnameh* reminds me of my royal lineage, and Hayedeh sings to me of drunkenness that cannot soothe the pain of remembrance and loneliness. Time hasn’t eroded my essential Persianness.”⁶⁷ Chaffa’s articulation captures how mediated repertoires keep cultural memory active across distance. This article has argued that Hayedeh and Googoosh are not merely ambassadors of Iranian culture but exemplary figures through whom a certain form of Iranian-ness is collectively imagined and rehearsed. Read alongside one another, they map two complementary trajectories: Hayedeh’s contralto, grounded in *sonnati* training yet agile across popular forms, articulates an intimate, indigenous register of authority and resistance; Googoosh’s cosmopolitan studio aesthetic, subsequently classicalized in diaspora, condenses the glamour, experimentation, and contradictions of the 1970s into a durable heritage object. Their repertoires travel as remembering devices—mobilized by television reruns, audience rankings, concert staging, streaming playlists, and social media—to

convert private affect into shared memory.

Historically, the bifurcation of their careers—Hayedeh’s exile and early death; Googoosh’s two-decade silence and post-2000 return—shaped distinct but mutually reinforcing roles in diaspora: one a voice of lament and civic appeal, the other a face of return and reframing. In Tehrangeles, these roles were amplified and exported, enabling communities scattered “to the four corners of the world” to maintain a common cultural vocabulary. The result is a diasporic canon in which Hayedeh’s and Googoosh’s songs serve as scripts for remembering Iran, arguing over its past, and imagining its future. Their enduring popularity—and the persistent circulation of their images and performances—demonstrate how women’s voices, even when constrained or displaced, continue to preserve, and project the collective memory of a nation.

different classes, ethnicities, political views, and religions.” (Ali Soleimani, personal communication, Feb 21, 2023.)

⁶⁷ Mandana Chaffa, “1,916 Days,” in *My Shadow Is My Skin: Voices from the Iranian Diaspora* (University of Texas Press, 2020), 80.

Bibliography:

- Abu-Lughod, Lila. *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Princeton University Press, 1998.
- Āl-Aḥmad, Jalāl. *Gharbzadegi*. Mazda, 1982. (Orig. 1962.)
- Alinejad, Donya. “Locating Home in a ‘Digital Age’: An Ethnographic Case Study of Second-Generation Iranian Americans in LA and Their Use of Internet Media.” *Iranian Studies* 46, no. 1 (2013): 95–113.
- Baron, Beth. *Egypt as a Woman: Nationalism, Gender, and Politics*. University of California Press, 2005.
- Bozorgmehr, Mehdi, and Daniel Douglas. “Success(Ion): Second-Generation Iranian Americans.” *Iranian Studies* 44, no. 1 (2011): 3–24.
- Chaffa, Mandana. “1,916 Days.” In *My Shadow Is My Skin: Voices from the Iranian Diaspora*, edited by Katherine Whitney and Leila Emery. University of Texas Press, 2020.
- Chehabi, H. E. “Voices Unveiled: Women Singers in Iran.” In *Iran and Beyond: Essays in Middle Eastern History in Honor of Nikki R. Keddie*, edited by Rudolph P. Matthee and Beth Baron. Mazda, 2000.
- Danielson, Virginia. *The Voice of Egypt: Umm Kulthūm, Arabic Song, and Egyptian Society in the Twentieth Century*. University of Chicago Press, 1991.
- Dehkordi, Morteżā Ḥoseyni. “Morteza Ney-Dāwud.” *Encyclopaedia Iranica*, July 20, 2005. <https://iranicaonline.org/articles/ney-dawud-morteza>. Accessed October 17, 2025.
- Hammad, Hisham. *Unknown Past: Layla Murad, the Jewish-Muslim Star of Egypt*. Stanford University Press, 2022.
- Hemmasi, Farzaneh. *Tebrangeles Dreaming: Intimacy and Imagination in Southern California’s Iranian Pop Music*. Duke University Press, 2020.
- . “Iran’s Daughter and Mother Iran: Googoosh and Diasporic Nostalgia for the Pahlavi Modern.” *Popular Music* 36, no. 2 (2017): 157–77.
- . “Googoosh’s Voice: An Iranian Icon in Silence and Song.” In *Vamping the Stage: Female Voices of Asian Modernities*, edited by Andrew N. Weintraub and Bart Barendregt. University of Hawai‘i Press, 2017.
- Kotnik, Vlado. “The Idea of Prima Donna: The History of a Very Special Opera’s Institution.” *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music* 47, no. 2 (2016): 237–87.

- Lewisohn, Jane. "Conservation of the Iranian Golha Radio Programmes and the Heritage of Persian Classical Poetry and Music." In *From Dust to Digital: Ten Years of the Endangered Archives Programme*. Open Book Publishers, 2015.
- Lohman, Laura. *Umm Kulthum: Artistic Agency and the Shaping of an Arab Legend, 1967–2007*. Wesleyan University Press, 2010.
- Lucas, Ann E. *Music of a Thousand Years: A New History of Persian Musical Traditions*. University of California Press, 2019.
- Maghbouleh, Neda. *The Limits of Whiteness: Iranian Americans and the Everyday Politics of Race*. Stanford University Press, 2017.
- . "‘Inherited Nostalgia’ Among Second-Generation Iranian Americans: A Case Study at a Southern California University." *Journal of Intercultural Studies* 31, no. 2 (2010): 199–218.
- Milani, Abbas. "Googoosh." In *Eminent Persians: The Men and Women Who Made Modern Iran, 1941–1979*. Syracuse University Press, 2008.
- Mirakhor, Leah. "After the Revolution to the War on Terror: Iranian Jewish American Literature in the United States." *Studies in American Jewish Literature* 35, no. 1 (2016): 52–76.
- Mostofi, Nilou. "Who We Are: The Perplexity of Iranian-American Identity." *The Sociological Quarterly* 44, no. 4 (2003): 681–703.
- Naficy, Hamid. *The Making of Exile Cultures: Iranian Television in Los Angeles*. University of Minnesota Press, 1993.
- Nakjavani, Erik. "Qamar-al-Moluk Vaziri." *Encyclopaedia Iranica*, December 15, 2008. <https://iranicaonline.org/articles/qamar-vaziri>. Accessed October 17, 2025.
- Rokni, Siavash. "Review of *Tebrangeles Dreaming: Intimacy and Imagination in Southern California’s Iranian Pop Music*, by Farzaneh Hemmasi." *Lateral* 10, no. 1 (2021). <https://csalateral.org/issue/10-1/>. Accessed October 17, 2025.
- Salehi, Abolfazl, and Julie Barkmeier-Kraemer. "Laryngeal Manual Therapy as a Treatment for Impaired Production of *tabrir* Vibrato in Traditional Iranian Singers." *Folia Phoniatrica et Logopaedica* 66, no. 6 (2014): 265–72.
- Sarami, Qadam-Ali. "Bāgh: Bāgh dar She’r-e Fārsi." *Dāneshnāme-ye Jabān-e Eslām*. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1708760/>. Accessed October 17, 2025.
- Siamdoust, Nahid. *Soundtrack of the Revolution: The Politics of Music in Iran*. Stanford University Press, 2017.

- Shay, Anthony. "The 6/8 Beat Goes On: Persian Popular Music from *Bazm-e Qajariyyeh* to Beverly Hills Garden Parties." In *Mass Mediations: New Approaches to Popular Culture in the Middle East and Beyond*, edited by Walter Armbrust. University of California Press, 2000.
- Soomekh, Saba. *From the Shabs to Los Angeles: Three Generations of Iranian Jewish Women between Religion and Culture*. SUNY Press, 2013.
- Sternfeld, Lior. "Jewish-Iranian Identities in the Pahlavi Era." *International Journal of Middle East Studies* 46, no. 3 (2014): 602–05.
- Stone, Christopher. *Popular Culture and Nationalism in Lebanon: The Fairouz and Rabbani Nation*. Routledge, 2008.
- Sullivan, Zohreh T. *Exiled Memories: Stories of Iranian Diaspora*. Temple University Press, 2001.

Women, Life, Freedom: A Paradigm Shift?

Shahla Haeri*

Abstract

*This short paper intends to be a breezy overview, highlighting a paradigm shift subsequent to Woman, Life, Freedom, *zan zendegi azadi*, uprising. I discuss aspects of women's sustained engagements with state's structures of power at different historical periods, their century-old demand for autonomy, political agency, equality and gender justice. Women's activism was not initiated by the drastic sociopolitical and structural upheavals of 1979. They had engaged with the state well before the establishment of the Islamic Republic, though at a smaller scale, going back to the constitutional revolution of 1906-1911. Slowly but surely, women's unfailing struggle for gender justice has led to awakening men – and society - to the toxic effects of Gender discrimination.*

Keywords

Woman, Life, Freedom; Mahsa/Jina Amini; Iranian Women's Movement; Mandatory Veiling (Hijab); Theological Patriarchy; Gender Equality; Iran; Post-Islamism; Civil Society

* Shahla Haeri is a Professor of Anthropology and a former director of the Women's Studies Program at Boston University (2001-2010). Her landmark books include her classic ethnography, *Law of Desire: Temporary Marriage, Mut'a, in Iran (1989/2014 revised edition)*, *No Shame for the Sun: Lives of Professional Pakistani Women (2002/2004)*, Her latest book, *The Unforgettable Queens of Islam: Succession, Authority, Gender (2020)* is among the handful of books on Muslim women and political authority.

به نام خداوند جان و خرد کز او برتر اندیشه
برنگذرد

In the name of the creator of life and wisdom,

I would like to dedicate this presentation to the men in my family.¹

I begin with two quotations, one by an Iranian sociologist and the other by an American feminist, both of which shed light on the discussion that follows:

The women's movement has been challenging Iran's male-dominated establishment for several years ... politicians now see educated and powerful women as a threat.² Feminist method is consciousness raising ... the collective reconstruction of the meaning of women's social experience, as women live through it.³

My objective in this paper is to discuss the contentious issue of Iranian women's sustained struggle for equality and freedom that came to a boil over mandatory veiling and led to the tragic death of Mahsa/Jina Amini in September of 2022. My time is limited, the topic is complex, and the socio-political situation is explosive. It is against this volatile background and the hysteria surrounding the issue of mandatory veiling in Iran that I want to

lift up the veil, so to speak, and highlight the indomitable spirit of Iranian women; women who personify charisma, that enigmatic quality, that zest, that "aan" – which, Hafiz, the 14 century Persian master lyricist, has repeatedly invoked and waxed eloquence about.

بنده طلعت آن باش که آنی دارد⁴

Follow the one that has the "aan," charisma?

My presentation comes in three parts, a prologue, an epilogue and a muse.

Prologue

Everything changed in Iran on September 16 of the year 2022. On that day Mahsa/Jina Amini, a young Kurdish woman died a tragic death, never gaining consciousness to tell what happened to her inside that van with blackened windows, the so called "morality van." But everybody knew. Iran erupted in anger. It was the proverbial straw that broke the camel's back. The women-led spontaneous demonstrations were joined by diverse strata of the society, ethnicities, religions, gender and ages. This had never happened in Iran before – at least not in our recent memory. I don't mean the uprising and demonstrations, but one primarily motivated and spearheaded by women – and young women as that, and with the overwhelming support of young men,

¹ A slightly different version of this paper was presented at Georgetown University at the culmination of my Sheikhalislami-Batmanglidje Visiting Scholar award, April 17, 2023. A few short passages in this paper are adopted from my previously published papers.

² Moidfar, Saeed. quoted in Fariba Sahraei, "Iranian University Bans on Women Causes Consternation," BBC News, September 22, 2012, www.bbc.com/news/world-middle-east-19665615. Accessed April 2023.

³ MacKinnon, Catherine. 1991. *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge. Harvard University Press.

⁴ Bandeh-e tal'at aan baush ke aani daarad.

their family and the public. All over the country young women and men took to the streets in many cities in Iran. Women removed the mandatory scarves and burned them in the spontaneously set up bon fires. Men – young men – applauded women’s act of defiance and joined them in civil disobedience. It seems that many men finally realized that patriarchy is not oppressive of women only; that the state’s incessant mantra of the veil keeping women “chaste,” men “safe” and the society “healthy,” has been a dismal failure; that abuse of women’s right and denying them autonomy and mobility is not only detrimental to a healthy gender relations, but also to the wellbeing of family and ultimately to the development of a progressive and modern society. Above all forced veiling is not just oppressive of women; it is more so insulting to men.⁵

Modernity has resulted in tremendous social change and structural transformations in traditional and patriarchal institutions. The most conflictual, challenging, and anxiety-producing of all is the changing sexual behaviors and gender relations that have led to the global backlash popularly known as “fundamentalism.” All over the Muslim world, women are demanding gender parity, legal equality, political representation, and economic visibility. Iranian feminists and scholars have increasingly tackled the subject of emerging modern subjectivities,

changing gender relations and sexuality with appreciable reflexivity. They have challenged not only the essentialist stereotyping of women, gender and sexuality, but also the patriarchal and doctrinal monopoly of sacred knowledge and the medieval reconstruction of gender inequalities.

Finding strength in numbers on that September day, collectively, Iranian women rose up to exorcize shame from their bodies; the shame of being born a “woman.” Marching in the streets of cities big and small, many women showed the depth of their frustration and fury, not just by letting loose their lush hair, but also by cutting locks of their hair and throwing them beneath their feet. Such drastic and dramatic act of defiance was not just to mourn the killing of all the young lives snuffed out by the brutality of a cadre of armed mercenaries – but also as a symbolic gesture to get rid of the hair that has been so much the object of male fear and fascination. Stumping their feet rhythmically, clapping their hands, and holding their heads high, women returned the punishing patriarchal gaze, and sang:

هیز توپی هرزه توای

زن آزاده منم⁶

You are lecherous, you are lewd

I am the respectable woman, azadeh,

⁵ Abol-Hassan Bani Sadr, the first president of the Islamic Republic of Iran (1981), has notoriously said, “Scientific research has shown that women’s hair emits rays that drive men insane.” Although he subsequently denied having said so, this belief has retained its logic and popularity. See, however, Parvin Paidar. 1995: 239. *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁶ Heez to’i, harze to’i / zan-e aazaadeh manam

Will life ever be the same in Iran? We will have to wait and see. But paradigms have shifted. This popular uprising did not come out of nowhere. There is history behind the fury. In the next few pages, I highlight aspects of women's sustained engagements with the structures of power, their century-old demand for autonomy, political agency, equality and gender justice. Their activism was not initiated by the drastic sociopolitical and structural upheavals of 1979, however. They had involved with civil society well before the establishment of the Islamic Republic, going back to the constitutional revolution of 1906-1911, effectively elevating their communities' social consciousness slowly but surely.

At the turn of the century, one of my favorite poets, Parvin Etesami (1907–1941), a brilliant but reclusive poet rejected gender injustice in the following verses:

به هیچ مبحث و دیباچه ای قضا ننوشت
برای مرد کمال و برای زن نقصان^۷

Nowhere in the Preface has judgment been written

That man is perfect and woman deficient.

Parvin, as she is popularly known in Iran, particularly took issue with the self-serving patriarchal equation of veiling

with piety and morality - the current mantra of the Islamic Republic.

چشم و دل را پرده میبایست اما از عفاف
نبود چادر پوشیده، بنیاد مسلمان^۸

Eyes and hearts need veiling (pardeh), but one of chastity

The flimsy veil (chador) never meant to be the foundation of Islam.

Forough Farrokhzad (1935-1967), in an allegorical and enchantingly existential—even mystical—poem titled *Fath-ı bāgh* (Garden Conquered), highlights female desire and challenges deep-rooted gender stereotyping.

It is not a matter of a weak bond between two names

On the old pages of a registry

It is a matter of my charmed hair

and the burning peonies of your kisses

and our nakedness glittering

like fish scales in water

It is a matter of the little fountain's silver song

sung at dawn.^۹

Before Parvin Etesami, Forough Farkhozad, Simin Behbahai (1927-2014), and the proliferation of highly talented and socially conscious women poets and writers, Iranian history had recorded one of the earliest objections to

⁷ Be hich mabhas o dibacheh'ie qazaa nanevesht/ baray-e mard kamaal o baraay zan noqsaaan

⁸ Cheshm – o del raa pardeh mibayast ammaa az efaaf/ chador-e pousideh bonyad-e mosalmaani baboud.

⁹ Milani, Farzaneh. 1988. "Nakedness Regained: Farrokhzad's Garden of Eden." In Michael Craig Hilman (ed.), *Forough Farrokhzad: A Quarter-Century Later*. Austin: University of Texas Press, pp. 91–104.

the objectification of woman's body, restriction of her visibility and mobility, and stifling her voice. It was Táhereh Qurrat al-Ain (ca. 1817-1852) whose outspokenness and ultimately removal of her veil and revealing her face at Badasht Conference (1848), a public meeting of progressive religious thinkers, led to her death, polarizing Iranian traditional society. The struggle over veiling/unveiling, respect for women's individuality and independence has since kept Iranian society in its vortex.

From the early days of the establishment of the Islamic Republic the educated urban Iranian women have actively engaged with the state and civil society in all spheres and domains, despite the many legal and political hurdles thrown in their paths by the state's "medieval" gender policies.¹⁰

Part I

At the fortieth anniversary of the establishment of the Islamic Republic in Iran, Parvaneh Salahshouri, a woman representative in the tenth Majlis (the Iranian parliament), articulated the pervasive social and political malaise in the country in her public address to the parliament:

[We] live in precarious sociopolitical times. Students, lawyers, teachers, workers, women, and environmental

activists are either jailed or tagged (setare dar). Disrespect of the law is rampant, distrust is common, and violence is widespread. Our environment is polluted and social dissatisfactions are endemic" She goes on.... "I thought of appealing to our religious leaders (rohaniyun), who used to stand by the people. But unfortunately, they are now more obsessed with a few strands of women's hair and with whether or not women should ride a bicycle, than with poverty, corruption, rampant embezzlement of the public treasury, and youths' rejection of religion (din-gurizi).¹¹

Representative Salahshouri's unprecedented 2018 public speech provoked an immediate backlash from her hardline male colleagues in the parliament, and by some powerful pro-government journalists—not for her diagnosis, but for articulating it. Her action, in short, is representative of women's perilous engagement with the state and civil society in Iran. One might, however, wonder how have Iranian women, be they from religious or secular backgrounds, been able to transcend political and legal restrictions to emerge as a pressure group that is hard to silence or ignore. How have women succeeded in demanding, and partially achieving, political muscle and representation in governmental and NGOs? How have

¹⁰ Daryush Shayegan argues that while "our culture" is rich, its structures are "medieval," i.e., backward. *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*. 1992. New York, NY: Syracuse University Press, p. 123.

¹¹ Parvaneh Salahshouri, "Speech to the Parliament," YouTube, September 4, 2018, www.youtube.com/watch?v=wucvKYww88. Accessed April 2020. See also <https://www.youtube.com/watch?v=ycGPWJMzTTU>. . Unless otherwise stated, all translations from Persian are mine.

the relations between state and society, and between women and the state evolved since 1979?

Iranian women are of course monolithic neither in their ethnicity and class, nor in their aspirations, discourses, and objectives. Overall, they are educated, skilled, confident, and competent, making up over 50 percent of the university student body. Younger generations of women are also computer savvy, internet literate, and internationally connected. Women have historically and consistently objected to all forms of violence that emanates from gender inequality Iran. They are highly dissatisfied with the extremism of a religious patriarchy that has systematically and unabashedly restricted women's ability to realize their potential and curtailed their individual freedom. The pernicious effect of such structural discriminations involves not just women, but men, family and the entire society. It is this category of Iranian women that is my concern in this presentation.

From the hauntingly silent solo protests against forced veiling of Girls of Revolution Avenue;¹² to the campaign to change the masculine face of parliament;¹³ to challenging the constitutionality of preventing women from running for president;¹⁴ to the popular One Million Signatures campaign against discriminatory laws;¹⁵ to films that critically highlight aspects of gender relations in Iran; and to women's literary productions, books, and magazines, women have made their voices heard, and objected to the state's discriminatory gender policies, with varying degree of success. Despite frequent setbacks, women have persisted in demanding entrance to sporting arenas for national and international matches and continue to fund and found women-centered NGOs.

On its part, the state, while lauding the "high status of women in Islam," and promising veiled women a secured place in paradise, dismantled the Family Protection Law (FPL) of 1967—a move that restored polygyny, reintroduced

¹² "The Girls of Revolution Street, Waving Their Veils." <https://www.nationalreview.com/2018/03/the-girls-of-revolution-street-waving-their-veils/>; "Girls of the Revolution Street" Challenging 39 Years of Repression: <https://iranhr.net/en/articles/3215/>; "Protest in Iran: The girls of Revolution Street. How did the Revolution Street protest against compulsory headscarves begin?" <https://www.bbc.co.uk/programmes/articles/3KkfgsQb86Vc13H061ZcVXB/protest-in-iran-the-girls-of-revolution-street>. Accessed April 2023.

¹³ The prospect of democratic changes during the election of 2009 (1388) galvanized the activists and professional women to forge common cause, irrespective of their religious beliefs or political leanings, and to draft a statement of their demands. The coalition's issues were not limited to head scarf and hijab only. They demanded constitutional and structural change and major reform in an antiquated family law that allows men unilateral right in divorce and indulgence in plural marriages, be they of permanent or temporary type.

¹⁴ In 1996, Azam Taleghani, the eldest daughter of a prominent Ayatollah was the first woman to nominate herself as a candidate for the upcoming presidential election.

¹⁵ Ahmadi Khorasani, Noushin. 2010. *Iranian Women's One Million Signatures Campaign for Equality: The Inside Story*. Washington, Women's Learning Partnership Translation. See also, <https://tavaana.org/en/content/noushin-ahmadi-khorasani-twodecades-struggle-womens-rights>.

temporary marriage with enthusiasm, and tacitly – and at time actively – encouraged them both.¹⁶ Further, the state reinstated a restrictive and literal version of shari‘a/Shi‘a personal law, limited women’s professional and career options, conditioned women’s travel abroad to their father’s or their husband’s written permission, and mandated veiling in public.

The forced veiling is not only a delayed response to the imposition of the Unveiling Act of 1936 by Reza Shah Pahlavi (1925–41), but more so to the Pahlavi king’s project of modernization of the state and society. While the latter mandated the removal of veiling in the name of modernity, the former imposed it in the name of Islam. In both cases, woman’s body became the contested site of modernization or Islamization of Iranian society. While both regimes ultimately failed to fully implement their objectives, many women, in both cases, rose up to challenge the state’s attempt at criminalizing women’s choice of public attire, whether to veil or not to veil. By the time of Mohammad Reza Shah, however, veiling had become optional, and that’s the state of society I grew up in. Whereas my grandmother, the wife of an Ayatollah, observed veiling in public, we, the Ayatollah’s daughters and granddaughters, did not.

The Islamic state’s gender policies, however, have not all been negative or punitive, nor have different administrations pursued the same restrictive gender policies. Here lies the specificity of the Islamic Republic’s brand of theological patriarchy that sets

it apart from other similarly restrictive Islamic societies, such as Saudi Arabia and the Taliban’s Afghanistan – at least until the presidential “election” of 2008 and consolidation of all levers of power in the hands of the hardcore hardliners. Iranian women, for example, have neither before nor after the revolution of 1979 faced restrictions on driving their own car. Nor was education banned or restricted for women – at least not until women outnumbered men in the universities, which panicked the powers that be. The constitution of the Islamic Republic supports—however minimally—women’s rights to elect, and be elected to local, statewide, and national institutions, notwithstanding the Guardian Council’s systematic “disqualification” of independent and reformist women.

According to the Islamic Republic’s civil law, a woman’s legal status is systematically tethered to her father’s authority and her husband’s caprice; her legal rights are institutionally restricted, inferior, and conditional, which limit her social capital, restrict her professional options, and control her sociopolitical mobility. The tension between Iranian women’s brilliant educational and professional advancements and the glaring injustice of their legal/political inequality, becomes tangible when viewed against the background of the medieval legal/political institutions on the one hand and the vitality of civil society on the other. Article 20 of the constitution of the Islamic Republic of Iran upholds equality of men and women, but subjects it to “the Islamic

¹⁶ Haeri, Shahla. 2014. *Law of Desire: Temporary Marriage in Iran*. Syracuse. Syracuse University Press.

requirements.” Exactly what those “Islamic requirements” are, is left to the capricious interpretations of the dueling ruling clerical elite and the changing sociopolitical climate of the country. Women, for example, have the right to vote and be elected to Parliament—granted they pass through the ideological sift of the Guardian Council’s “qualification” test—but are prevented from leaving the country without the written permission of their husband or father, regardless of their educational and professional achievements. The combination of such conflicting socio-legal injunctions has left many educated middle-class women—and some men—in quandary. Some of the alarming end results of an increasingly modern and sophisticated civil society facing medieval legal structure and restrictive political policies have been an increase in the median age at first marriage for both men and women, higher rates of divorce, and decrease in the population.

At issue here is neither blanket state censorship, nor its supports for or opposition to women’s associations and creative productions. There are fundamental incongruities and clashes of beliefs, sensibilities and worldviews within and between state and society regarding the “divinely mandated” roles for men and women based on their “nature”: man as the mini god, the authoritative head of the household, and the woman as the mother, the wife, and the obedient homemakers - the object of desire. Hence the necessity of the separation of the domains of gender and

their activities, and the state justification for their unequal rights and obligations. It is this literal belief in the double-strand of the “divine” and “nature” that encodes and informs the clerical state’s belief and worldviews, forming the backbone of the religious state’s arguments on the genders, and what their mutual rights, obligations and responsibilities ought or ought not to be. Islamic law, contends Asma Barlas, has come to justify seclusion of women and veiling on the grounds that “women’s bodies are pudendal, aurat, hence sexually corrupting to those who see them; it is thus necessary to shield Muslim men from viewing women’s bodies by concealing them”¹⁷ To prevent the roving patriarch’s gaze, the lustful, the heez, the lecherous gaze, women have been historically shamed and compelled to hide and veil themselves.

Issues of hair and gaze are intimately intertwined with social order, sexual relations, and gender hierarchy. At the nexus of gaze and hair lie complex cultural conceptualizations of sex, violence and power. Hence, they have been subjected to strict legal regulations, religious proscriptions, and normative constructions. In the realm of the senses and sensualities, poets, writers, and humorists have ingeniously countered the legally dominant and puritanical narratives with their own artistic, sensual, and erotic discourses. Schooled in nuance and subtlety of the language and culture, poets and writers transgress the frontiers of the forbidden by their provocative imageries and allegories.

¹⁷ Barlas, Asma. 2002. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*. Texas: University of Texas Press. P.54.

Persian literature is saturated with counter-narrative images of gaze and look and their association with love, lust, and longing. As if living in parallel worlds, the poetic and erotic representation of the all-consuming desire for the “beloved” are portrayed in often diametrically different terminologies, if not necessarily opposite to the textual and legal discourse. Where veiling and covering hair is a religious mandate, poets have fetishized it, waxing eloquent about the beloved’s hair—its lush texture and seductive curl, cascading flow, night-like hue, and a lot more. Hafez (mentioned above), whose poems are reverently appealed to as a source of divination, *faal*, could not have been more evocatively provocative where he finds his/her lover’s presence at his/her bedside in the thick of the night, happily drunk, feverish with desire, and inviting.

زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست

پیرهن چاک و غزل خوان و صُراحی در دست

نرگسش غریبه جوی و لبش افسوس کنان

نیم شب، دوش به بالین من آمد، بنشست¹⁸

With hair tousled, feverish, smiling, and drunk,

Revealing shirt, singing, and a jug [of wine] in hand,

S/He sat by my bedside in the dead of night.

Whereas the gaze is believed to be the gateway to lustful and illicit relationships— “messenger of fornication”¹⁹ —if not controlled or faithfully averted, it is the materiality of hair and its embedded sexual symbolism that renders it a subject of stricter control and supervision, where transgressions are harshly treated. Women’s hair thus becomes problematic not just in and of itself, but also in relation to what it is believed to do to men’s sense of “normalcy,” to social order, and to patriarchal domination.²⁰

The result is increasing tension between a government that has backed itself into an outdated and ossified reading of the scripture and “tradition,” and the people who by and large have transitioned to “modernity,” and thus the widening gaps between them. The state’s treatment of women, thus, vacillates between acknowledging them as citizens and treating them as subjects – expecting them to vote, for example, as a citizen, yet punishing them for exercising their right to wear or not to wear a veil. From a religious perspective, disobedience is sin. Without a hint of irony, the drought and flood are both blamed on the sin of women’s disobedience to properly wear their veil, to hide themselves, stay home and raise many children.

As leaders rise and fall, and as governments change, people find their daily lives suspended in webs of political rivalries, financial corruption, and power

¹⁸ Zolf aashofteh o khooy kardeh o khandaan lab o mast/ pirhan chaak o ghazal khaan o sorahi dar dast Nargesash arbadeh jooy o labash afsoos konaan/ nimeh shab doosh be baalin man aamad beneshast

¹⁹ Bouhdiba, Abdelwahab. 2012. *Sexuality in Islam*. London: Saqi Books.

²⁰ See FN 5, above.

struggles beyond their expectations and control. The contentious relationship between state and society, and the precarity of women's position and status is further exacerbated by the state's international relations and global geopolitical jousting. Not only is the gap between state and society widening, the state itself is besieged by internal power struggle, charges of mismanagement, wide-spread corruption, and nepotism.

Against this background, a widening gap exists between women's perception of their agency, individuality, and autonomy—i.e., what they expect as a citizen of a modern state—and what the theocratic state is willing to do to accommodate “gender parity,” a concept alien to a political system that espouses gender “complementarity” at best. While the political/religious elite laud women's high status granted them by Islam, it dismisses their legitimate demands for gender equality as an import from the West, spinning it thus to mean alien and inauthentic—and, ultimately, un-Islamic. Though not monolithic, the political/religious elite by and large view women not as equally intelligent and autonomous individuals, but in relational terms, i.e., as mother, wife, sister, or daughter—a second-class citizen always needing male supervision, and hence as something between “subject” and “citizen.”

Despite the legal restrictions and political precarities, Iranian society has changed drastically, and women have made huge advances in their education, worldviews, and activities. They are

keenly aware of their twisted legal citizenship status, lopsided gender hierarchy, and political under-representation.

Part II

Major political changes in women's status were introduced in 1963 through state-directed reforms, known as the White Revolution. Women were granted the right to vote and be elected to parliament. Meaningful legal adjustments in the family law, however, did not appear until the passage of the Family Protection Law (FPL) of 1967 that was further improved in 1973. The law was effectively nullified soon after the revolution of 1979 and the establishment of an ideological state that moved quickly to prevent the active implementation of FPL.

Emerging from the devastating eight years of the Iran–Iraq war, President Rafsanjani (1989–97) set out to open the country economically and politically to the outside world, and thus to allow greater freedom of activities for the public. Despite his efforts, however conditionally and minimally, to move the state policies towards moderation, the entrenched hardliners continued to have the upper hand, hold all the levers of power, including that of the Guardian Council, which vetted and approves all political candidates to the state and national political office²¹.

The “epic” presidential victory of Mohammad Khatami in 1997 revealed the ideological rift within the Islamic Republic as it highlighted the popular

²¹ Ashraf, Ahmad, Banuazizi, Ali. 2001. “Iran's Tortuous Path Toward ‘Islamic Liberalism.’” *International Journal of Politics, Culture, and Society*. 15, 237–256.

demand for democratic reforms. On that occasion, Vali Nasr wrote: “For the first time in Iran’s history, democracy was at the center of political debate in Iran ... The particular focus on democracy, which was now tied in with the reform movement, was essential for the continuity and democracy, and for the cultural maturity of the democratic movement.”²²

Likewise, Noushin Ahmadi-Khorasani, a well-known activist and editor of a quarterly *Jins-e Dovvom* (“Second Sex”), and also one of the founders of the 2006 campaign to collect “One Million Signatures” to change discriminatory family laws, underlines the inclusiveness of the democracy movement in Iran at the time, which in her view, consisted of “women’s movements, students’ movements, workers’ movements, environmental pressure groups, religious reformist movements, ethnic and religious minorities, and (other) parties and guilds.”²³ She argues that women’s organizations in this period increased by 773 percent (*ibid*). It is popularly believed that the overwhelming participation of women and youth in the presidential election of 1997 resulted in the landslide victory of President Khatami. They responded

enthusiastically to Mr. Khatami’s call for respect for the rule of law, individual autonomy and political tolerance, and collectively women and youth helped catapult him to the presidency over the handpicked candidate of the ruling establishment.

The aftershocks of Mr. Khatami’s landslide victory, his popularity, and his stress on the rule of law and respect for individual dignity, rattled the hardcore religious and political elite. Recovering from the shock of losing so decisively to Mr. Khatami, the hardliners swiftly moved to turn the political tide and strengthen their hold on power. They clamped down on civil society and did not hesitate to frustrate Mr. Khatami’s policies of openness, national toleration, global friendship and “dialogue among nations.”

Mr. Khatami’s election spurred the blossoming of a wide range of social, artistic, and civic activities. Women’s organizations and NGOs multiplied, as did women’s publications and publishers. Iranian film and cinema captured international attention, and International Women’s Day was celebrated by the government and nongovernmental agencies throughout Iran. Women from various backgrounds and professions found common ground

²² Nasr, Vali. “دلایلی برای دموکراسی زمانی برای صلح” *Dalili baraye democracy zamani baraye solh* (“A Reason for Democracy, A Time for Peace”), *Shargh*, February 25, 2006. After the election, *Shargh*, a daily newspaper, published a series of articles in which several authors discussed issues of democracy, human rights, peace, and international relations from various perspectives (2006/1384, No. 706). As a progressive and popular newspaper, *Shargh* has been censored several times, though after a period of suspension, it has resumed publication, <http://sharghdaily.com/fa/main/archive>.

²³ Ahmadi-Khorasani, Noushin. “Spring of Women’s Movement” (*bahar-i junbish-i zanan*). 2018. http://ir-women.org/wpcontent/uploads/2018/04/small_%D8%A8%D9%87%D8%A7%D8%B1_%D8%AC%D9%86%D8%A8%D8%B4_%D8%B2%D9%86%D8%A7%D9%86_%D9%86%D9%88%D8%B4%DB%8C%D9%86_%D8%A7%D8%AD%D9%85%D8%AF%DB%8C.pdf;

and made their voices heard. By the time the euphoria of the election died down, the Islamic Republic's political rift between state and society had become apparent. Two consequential yet opposing sociopolitical currents have since dominated the state–society relation in Iran: that of women's movements and their male allies, and that of hardcore hardliners who have since consolidated their power over all the levers of power.

The convergence of women's groups from different backgrounds and their efforts to build alliances was disrupted, however, under the presidency of Mr. Ahmadinejad (2005–2013). Even though women and women's organizations came under relentless attack during Mr. Ahmadinejad's administration, "the windows had been opened up, and women moved out of the dark corners (*pastu*) of their homes. They could no longer be pushed back," as a high-ranking woman activist told me in Tehran. *Women, Life, Freedom* is a regrouping continuation at the national level.

While in the first decade or so following the revolution of 1979 women supporters of the regime acted in lockstep with the religious/political elite, many gradually went through a rethinking of their identity and agency. While maintaining their piety, they distanced themselves ideologically from the unequal and rigidly prescribed gender hierarchy of the ideologically motivated Islamic Republic. Joining forces with activist women were

daughters, wives, and sisters of prominent men who had tested the political waters once, only to be disqualified to run for office again. Faezeh Hashemi, a daughter of President Hashemin-Rafsanjani (1934–2017), has become an outspoken critic of the state in Iran, and for that she has been politically harassed and eventually jailed for a few months. A reformist Islamic legal scholar, lawyer and poet, Sedigheh Vasmaghi is another notable example. In the aftermath of the violence unleashed by the state during the *zan*, *zendegi*, *azadi* uprising, Vasmaghi publicly announced her opposition to mandatory veiling, stopped appearing veiled in public, and subsequently published her memoir, *Why I Rebelled Against Veiling*

چرا علیه حجاب شوریدم.^{۲۴}

The increasing ideological inconsistencies and structural incongruities in the rhetoric and policies of the Islamic state—be they legal/political, religious, or economic—in fact helped raise women's awareness, strengthen their determination to challenge the discrepancy between their legal subordination and educational achievements. Many women had been active in public domain before the revolution, with or without a veil. Who could forget the spontaneous demonstration of thousands of women on March 8, 1979, against the newly established Islamic Republic's mandatory veiling ordinance. Ignoring the falling snow - perhaps a cosmic sympathy - women marched in the

²⁴ Vasmaghi, Sedigheh. 2025 (Spring 1404). *چرا علیه حجاب شوریدم*. (Why I Rebelled Against Veiling). Aasoo Publishing.

streets of Theran and other major cities, protesting the imposition of newly imposed forced veiling.²⁵ Faced with the new state's unabashed violence and brutality of the hired vigilantes, women conceded the public – for the time being. Relentlessly, however, they worked hard to find ways to challenge the changing family law and mandatory veiling. Strange though it may sound, wearing a scarf initially allowed women greater ease of mobility and visibility, and legitimating their presence outside of the domestic domain, much to the surprise and chagrin of the clerics who expected veiling would, as in the past, keep women secluded and bound to the private domain. This does not mean that all women accepted the forced veiling as *fait accompli*. In fact, many did not. A growing number of women bid their time by finding ingenious ways to get around mandatory veiling, to improvise on the state prescribed dull color uniforms, and to go on with their objectives: to work and to participate in civil society and make their presence felt in an ever-increasing number.

Part III

At the threshold of the twenty-first century, and when least expected, forty-seven Iranian women nominated themselves for president in 2001. At the time, not many women from the Global South were expressing interest in or taking action to run for the office of

president. Almost nothing was written about Iranian women activists in the US media, the global south - including in their own country—except for some short bios in more progressive newspapers, including an article by the leading woman's monthly magazine *Zanan* ("Women").²⁶ A gender-ambiguous term in Article 115 of the Constitution of the Islamic Republic of Iran provided the opportunity for women to challenge the official reading of the constitution. The term *rijal* is a borrowed term from Arabic, meaning "men;" lacking gender preposition, in its Persian usage, the term means the "political elite." The women candidates contended that gender should not be a barrier to the presidency because they are also a part of the political elite. None of the applicants, unsurprisingly, was approved by the Guardian Council.

The first woman to advance such astute argument was Azam Taleghani (1943-2019), a former representative of parliament and a daughter of Ayatollah Taleghani. She stood for presidential election in 1996 and did so in every presidential cycle since—and just as persistently, the Guardian Council disqualified her every single time. I interviewed six of these women candidates in 2001 and sought commentary from two prominent women journalists and writers: Shahla Sherkat, the highly influential editor of the monthly, *Zanan-e Emrooz* (Today's

²⁵ Mulard, Claudine. "March 1979, a Camera and no Veil." A documentary made by Iranian women and women in movement with them, produced by *des femmes filment*. 2023. <https://yearzero1979.org/story-of-year-zero/>;

Hoseinkhah, Maryam. <https://www.aasoo.org/fa/articles/1767>. Accessed September 24, 2025.

²⁶ *Zanan* was a monthly magazine, founded by Shahla Shirkat in 1992. It was banned by President Ahmadinejad in 2008 but resumed publication in 2014 during Mr. Rohani's Presidency. It was then renamed, *Zanan-i Emruz*, Today's Women.

Women), and Noushin Ahmadi-Khorasani, one of the founders of One Million Signature Campaign, mentioned above, and the editor of quarterly, *Jense Dovom* (The Second Sex). Subsequently, I created a video documentary on the subject titled, *Mrs. President: Women and Political Leadership in Iran*²⁷ With brave eloquence, the women expressed indignation regarding gender inequality, political deprivation, and social injustice. They highlighted their deep disappointment with the state and the male political elite, and challenged women's ambiguous in-between citizenship in their society. One of the women contenders, a pharmacist, told me: "Presidency requires intelligence, wisdom, strategizing and consulting. It has nothing to do with the size of one's biceps, or physical strength. Both men and women are just as smart and intelligent. So, why can't women become the president of a country like the Islamic Republic of Iran?" When I asked another woman presidential contender, a founder and principle of a private high school, what gave her the legitimacy to run for the office of the President in the Islamic Republic of Iran, she said, without a pause: "Why not? We have in the Quran, a country where a woman called the Queen of Sheba was ruling. This is very important for us." Repeating it emphatically, "this is very important for us!" "Historically," she continued, "women have played fundamental roles, "naqsh-i asli," in the lives of male

religious and political leaders. "Take the role mothers and wives played in the lives of Muhammad, Jesus, and Moses." Yes, indeed! How clever she was, I thought - referencing the Quran -- the highest source of authority and legitimacy for Muslims. Who could argue with her – who indeed in a society based on the Islamic law, Shari'a! The women political candidates—and many more citizens—see no reason why women should not or could not be president of Iran, or at least be given a chance to compete – and for that they have the support of the Queen of Sheba from the Quran.²⁸ While women are allowed to file their application for the president, they have been systematically rejected by the Guardian Council.

On the occasion of International Women's Day in 2006, during the early days of President Ahmadinejad's administration, a small group of women gathered in a peaceful rally to voice their demands for political/legal equality and gender justice. The police disrupted their gathering, roughed up some and arrested others. But the women persisted and began to chant, as they marched on. Simin Behbahani, one of Iran's most beloved modern poets (d. 2014), describes her participation in and observation of the women's interrupted demonstration as a vision she never forgot.²⁹

Women began to move!

²⁷ <https://www.films.com/ecSearch.aspx?q=Shahla+Haeri>. 2002. Distributed by *Films for Humanities and Sciences*.

²⁸ Haeri, Shahla. 2020. *The Unforgettable Queens of Islam: Succession, Authority, Gender*. Cambridge, Cambridge University Press. Chapter 1, "Queen of Sheba and Her Mighty Throne." pp. 29-50.

²⁹ Simin Behbahani, describing her participation in and observation of the women's interrupted demonstration on June 12, 2005, in Tehran.

They sang as they walked.
Demanding their rights,
They sang as police brutalized them.
O women,
You who are the essence of life,
The days of your slavery are numbered.

Indeed! She would have been at the forefront of Woman, Life, Freedom *zan, zendegi, azadi*, had she been still among us.

A few months before the 2009 election, and in anticipation of the upcoming elections, women of different persuasions came together to brainstorm, make common cause, and decide on a united strategy. Organized and mobilized, women once again manifested their determination to have a say in the election. Led by Iran's world-renowned film director Rakhshan Banietemad, they requested interviews with the presidential contenders on camera. Of the four presidential candidates approved by the Guardian Council at the time, only the incumbent, Mr. Ahmadinejad, refused to be interviewed. The others agreed and for the first time appeared on camera accompanied by their wives—except for Mr. Karrubi, a cleric who was accompanied by his male assistant. The result was a popular documentary directed by Banietemad called *Ma nimi az jami'yat-i Iranim* ما نیمی از جمعیت ایرانی (We Are Half of Iran's Population).

Likewise, during the 2015–16 presidential election, women activists embarked on a new strategy. Calling their campaign “Ta’ghir-i chihreh mardaneh majlis – تغییر چهره مردانه مجلس” (“To Change the Male Face of Parliament”), their goal was to increase the number of women’s seats from the existing nine to at least fifty of the totals of 290 seats in the parliament.³⁰ They actively sought to mobilize the educated and qualified women to register for the upcoming election, knowing that more seats at the political table would enable them to influence meaningful structural and legal changes. By all appearances, women were successful in getting people to register: more than 1,200 women filed their applications for the election. The Guardian Council disqualified more than ninety percent of the reformist candidates – men and women. Such a widespread rejection of moderate and reformist candidates prompted many citizens to object to the lopsided political manipulation. President Hassan Rouhani expressed frustration, saying that an election without competition was meaningless. Faced with widespread objections, including from some within the parliament, the Guardian Council requalified a few of the early candidates to give the electoral competition a semblance of “fairness.” The women’s campaign managed to send eighteen representatives to the parliament, though one of them was later disqualified by the Guardian Council (for the “sin” of having shaken hands with an unrelated male) —against the parliamentary rules, and over the

³⁰ Barlow, Rebecca and Fatemeh Nejati, “Impact and Significance of the 2016 ‘Campaign to Change the Male Face of Parliament’ in Iran,” *Social Movement Studies* 16, no. 3 (2017): 361.

objections of some senior members of the parliament. As for women, it must be said that they were not under any illusion that many of them would get permission to run. They were aware of the roughness of the political territory, yet systematically and persistently tried to overcome numerous barriers, trying to change the rules of political “game.” In that they benefited from the global digital revolution, and the support of their fathers, husbands, brothers, their sons and friends.

Parvaneh Salahshouri (mentioned earlier) was one of this new wave of elected women, though she was subsequently disqualified for another run for the parliament. Ultimately, however, while the women’s campaign fell short of achieving its goal of fifty seats, it was able to double the number of independent women representatives, and more importantly, their activism represented an exercise in democracy and highlighted the coalition’s ability to encourage voter turnout.

In the realm of art, like that of politics, educated urban Iranian women have been highly engaged and productive, particularly in the areas of internationally acclaimed movies, theater productions, and visual arts. But as in the other domains of public activities, women’s artistic productions have not been free of arbitrary governmental interventions. Women activists, artists, and intellectuals often collaborate over areas of mutual interest to highlight

pressing issues to women and to the public. Rakhshan Banietemad (1954 -),³¹ mentioned above, and Pouran Drakhshandeh (1951 -),³² and several other younger generations of women, have been active in the cinema, and have focused their creative attention more on feminist issues of concern to modern women of all class backgrounds. Their films straddle drama and documentary, and much of their work highlight gender relations and the tensions young girls and Iranian urban women must grapple with in the course of their lives.

Iranian women have transformed the knowledge and experiences they have gained since 1979 into power—or, more contextually speaking, into the “power of presence” (Assaf Bayat)³³ in their engagements with the state and civil society. Women have systematically and persistently organized and mobilized—with varying degrees of success—to agitate for social justice, political representation, and legal equity. One of the most prominent examples is the One Million Signatures campaign to change the discriminatory laws, as briefly mentioned above. Basing their approach on the law’s attribute of “universal application,” a group of fifty women from all classes, religious, and political backgrounds came together in June 2006 to draw up a “manifesto” for legal justice. Intelligently, they argued that legal equality and gender justice benefits not just women but the entire family. Their sound legal rationale and face-to-

³¹ See, for example: the critically acclaimed movie, *Nargess* (1991); the award winning, *The Blue Veiled*, (1995); *The May Lady* (1998) and *Under the Skin of the City* (2001), and many more documentaries, including, *Angels of the House of Sun*, (2009)

³² See, for example: *A Little Bird of Happiness* (1987); *Hush! Girls Don't Scream* (2013).

³³ https://archiv.hkw.de/en/programm/projekte/2008/divisions/texte_7/Politik_der_Praesenz.php

face methodology to inform the public gained rapid popularity in Tehran and in many other provinces of the country where the campaign sent representatives. Their popularity and effective legal reasoning, however, became their undoing. The government of President Ahmadinejad, fearing the emerging persuasive power of women's collective political agency, moved quickly to stifle the movement. The organization was soon banned, and many of its leaders were hauled before the court and jailed or left the country. But the ideals and objectives of these organizations and others like them have persisted.

Epilogue

All along, men, but particularly the ruling male elite, had convinced themselves that women really are intellectually challenged, defective, *naqes al-aql*,³⁴ otherwise God would have made them men; and so naturally they ought to be lacking intelligence and leadership capabilities. The women, life, freedom uprising taught them otherwise. The power structure, the theocratic elite, knows it in its heart of hearts that the myth of the inferiority of women and "defectiveness" has always been just a myth. The truth is starkly staring them in the face and that's what has terrified

them. And so, they are lashing out, and acting more violently.

Iranian women, particularly the younger generation of the 21st century is no longer willing to acquiesce to follow the self-serving patriarchal order that has kept them in the straightjacket of shame; the shame of being woman; that women ought to cover themselves because men cannot control their impulses. They want to be treated with dignity and are fed up with the continuous violence and humiliation perpetrated against them under the degrading policies of "either wear the scarf, roosari, or get wacked on the head, tousari," confronted by the so-called "hejab baans," or dragged by the "morality police" to the "guidance van." They do not allow anyone in the position of power to browbeat them to accept indignities in the name of respect, or that veiling is synonymous with purity and chastity.

As the state violence against women intensifies, however, several high-ranking religious scholars have not only questioned the violent and disrespectful treatment of women but that they have admitted that wearing the hijab is not mandatory in the scripture. More importantly, no punishment is envisioned in the scripture in the events of women not following the recommendation. There is no divinity in violating women's body and soul, all the

³⁴ Women are said to be "defective," *naqes*, in three domains: religion, inheritance, and testimony. The first is because they menstruate - hence interruption in performing their religious duties and rituals. The second is because they inherit half as much as men in all primary categories, and the third is because the testimony of two women equates with that of one man. I was frequently reminded of this "hadith" from men - and a few women - while doing fieldwork in Qom (1978, 1980). For a fuller discussion, see *Wikifeqh*.
<https://fa.wikifeqh.ir/%D8%AD%D8%AF%DB%8C%D8%AB%20%D9%86%D8%A7%D9%82%D8%B5%E2%80%8C%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%82%D9%84%20%D8%A8%D9%88%D8%AF%D9%86%20%D8%B2%D9%86%D8%A7%D9%86>

while masquerading it as enforcing the “divine law.”

Wittingly or unwittingly the state not only has painted itself into a corner through the logic of its own duplicity and double standard. It has also awakened an ever-increasing number of women, and more importantly, men, to the systemic injustice of women’s inequality and its embedded violence. They feel frustrated by the ideological and structural incongruity between the ideal of Muslim womanhood hold up for them and deprivation of their basic rights to keep the custody of their children, for instance, in case of a divorce; between educationally surpassing men in colleges and universities (over 50%) and the illogic of their restriction to travel abroad without their father’s or husbands’ written permission; between demand for female chastity, modesty and veiling, and the legal license for plural marriages for men.

Educated and alert women have tapped the deep reservoir of popular discontent and frustration to find common grounds to mobilize their resources. Led by women, it is now the Iranian society that is confronting the state to face the contorted logic of its own injustice, opportunism and double standard.

As Firdausi, our great national poet, said,

چو خورشید از آن چادر قیرگون
غمی شد بدرید و آمد برون^{۳۵}

Saddened under the black veil of the night

The sun,

Tore it apart to shine

And shine, Iranian women did and continue to shine!

A Muse

Mahsa, the moon-face woman, Nika, Sarina, and all the brave women of Iran are in their collectivity our contemporary Sharhazad. It was the sagacity of the legendary Shahrzad and her perseverance that saved the lives of her sisters and delivered them and her society from the madness of a king obsessed with deflowering a virgin girl, night after night after night. By all existing evidence, it would not be taking another thousand and one night for these indomitable women to deliver their sisters, and their society, from the madness of mandatory veiling – and from much more.

³⁵ Cho Khorshid az aan chador-e qirgun/ ghami shod bedarid o aamad

Bibliography:

- Ahmadi Khorasani, Noushin. 2010. *Iranian Women's One Million Signatures Campaign for Equality: The Inside Story*. Washington, Women's Learning Partnership Translation.
- Ashraf, Ahmad, Banuazizi, A. 2001. "Iran's Tortuous Path Toward 'Islamic Liberalism.'" *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 15, 237–256.
- Barlas, Asma. 2006. "Women's Readings of the Qur'an." In Jane McAuliffe (ed.), *The Cambridge Companion to the Qur'an*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barlow, Rebecca and Fatemeh Nejati, 2017. "Impact and Significance of the 2016 'Campaign to Change the Male Face of Parliament' in Iran," *Social Movement Studies* 16, no. 3 (2017): 361
- Bouhdiba, Abdelwahab. 2012. *Sexuality in Islam*. London: Saqi Books.
- Haeri, Shahla. 2020. *The Unforgettable Queens of Islam: Succession, Authority, Gender*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Haeri, Shahla. 2014. *Law of Desire: Temporary Marriage in Iran*. Syracuse. Syracuse University Press.
- MacKinnon, Catherine. 1991. *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge. Harvard University Press.
- Milani, Farzaneh. 1988. "Nakedness Regained: Farokhzad's Garden of Eden." In Michael Craig Hilman (ed.), *Forugh Farokhzad: A Quarter-Century Later*. Austin: University of Texas Press
- Moidfar, Saeed. 2012. "Iranian University Bans on Women Causes Consternation," BBC News, September 22, 2012, www.bbc.com/news/world-middle-east-19665615.
- Nasr, Vali. دلایلی برای دموکراسی زمانی برای صلح "Dalili baraye democracy zamani baraye solh" ("A Reason for Democracy, A Time for Peace"), 2006. *Shargh*, February 25.
- Paidar, Parvin. 1995. *Women and the Political Process in Twentieth Century Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shayegan, Daryush. 1992. *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*. New York, NY: Syracuse University Press.
- Vashmaghi, Sedigheh. 2025 (Spring 1404). چرا علیه حجاب شوریدم. (Why I Rebelled Against Veiling).

Wikifeqh. <https://fa.wikifeqh.ir>

Freedom of Thought Journal
Winter 2025, No. 17, 1-23 [Persian]
DOI: <https://doi.org/10.53895/ffj1701>

Collective Memory, Politics of Memory, and Politics of Forgetting: A Framework for the Critique of Authoritarianism

Hadi Miri Ashtiani*

Abstract

This article reinterprets authoritarianism through the lens of the politics of memory and the politics of forgetting, arguing that its persistence in contemporary Iran stems not merely from coercive instruments but from the engineering of collective memory and the systematic erasure of undesirable recollections. Adopting a qualitative–analytical approach, it examines the processes of memory production and censorship within texts, rituals, and official ceremonies such as Rabian-e Noor (Sacred Defense pilgrimages), the Arbaeen walk, Cyrus the Great Day commemorations, as well as within the nostalgia industry and legal–security apparatuses. The findings reveal two complementary dynamics: the construction of “desirable” memory through references to myths, traditions, and rituals, and the suppression of “undesirable” memory through censorship, denial, destruction, and prohibition. Together, these processes play a central role in naturalizing authoritarian power and legitimizing political violence. Consequently, the politics of memory and forgetting, by constructing a selective historical narrative, undermine critical engagement with the past and transform authoritarian representations into dominant frameworks of political order.

Keywords

Collective Memory, Politics of Memory, Politics of Forgetting, Authoritarianism

*Hadi Miri Ashtiani is an independent researcher and has earned an MA in Social Studies from Iran Academia University

Freedom of Thought Journal
Winter 2025, No. 17, 25-38 [Persian]
DOI: <https://doi.org/10.53895/fij1702>

The Crisis of Collective Memory and the Politics of Remembrance

Ahad Pirahmadian *

Abstract

This paper reflects on the concept of memory and the distinction between its synonyms (memory and remembrance), emphasizing remembrance as a “relational synthesis” in the philosophical reading of time and memory. It explores the structure of collective memory within an interdisciplinary framework, ranging from cultural studies to aesthetics and philosophy of language, in order to revisit concepts such as historical fluidity, memory pluralism, the role of media, and the politics of forgetting over time.

Keywords

Collective memory, memory vs. remembrance, Gedächtnis

* Ahad Pirahmadian is a philosophy and literature researcher with a focus on German Philosophy and phenomenology.

Freedom of Thought Journal
Winter 2025, No. 17, 39-52 [Persian]
DOI: <https://doi.org/10.53895/ffj1703>

Conflict of Memory: The Confrontation Between National and Ethnic Memory – The Case of the Baloch

Mohammad Rigi Derakhshan *

Abstract

This article focuses on the experience of the Baloch in Iran and examines the tension between the state-constructed national memory and the Baloch collective memory. Since the Constitutional Revolution, the discourse of Iranianhood has been shaped and institutionalized by nationalist intellectuals and ideological apparatuses such as formal education and nationalist historiography, aiming to create a centralized and homogeneous national identity. This official memory, grounded in pre-Islamic myths, the Shabnameh tradition, and Shi'i identity, has led to the marginalization or exclusion of alternative ethnic memories. In contrast, the Baloch, drawing on their tribal life, experiences of repression and exclusion, and local narratives, have reconstructed a resistant and autonomous identity. Employing the theories of Benedict Anderson, Antonio Gramsci, and Edward Said, the study shows how national memory in Iran has fostered ethnic and religious "othering," while Baloch memory has emerged as a site of cultural resistance and identity redefinition.

Keywords

Collective Memory, Ethnic Memory, Iranian Identity, Baloch Identity

* Mohammad Rigi Derakhshan, PhD in International Relations, is currently a researcher in the field of International Relations at Istanbul Trade University. His published works include the book "Media and Politics in Iran" (Chizgi Publishing, Istanbul, 2021), "History of Political and Social Developments in Balochistan (1971–1989): The Left Movement in Balochistan" (Kitab Arzan, Stockholm, 2023), and "Political History of Balochistan: The Narrative of the Sand Dunes; The Baloch People's Confrontation with Colonialism" (Baran Publishing, Stockholm, 2025).

Freedom of Thought Journal
Winter 2025, No. 17, 53-69 [Persian]
DOI: <https://doi.org/10.53895/fij1704>

Rethinking the Dialectics of Islam, Iranian Identity, and Collective Memory: A Constructivist Approach

Mojtaba Mahdavi*

Abstract:

Adopting a constructivist and postcolonial approach, this article rethinks the place of Islam within Iranian identity and collective memory, challenging the cultural essentialism. Emphasizing the fluid and historical nature of Islam and Muslimness, it argues that religious experience in Iran is shaped through the intersections of class, gender, generation, culture, and lived experience. By analyzing the interaction of three intertwined traditions—national, religious, and modern Western—it critiques Islamism as a “non-collective memory” and essentialist discourse, underscoring the importance of a post-Islamist transition and the promotion of inclusive dialogue to form a pluralistic and democratic identity in contemporary Iran.

Keywords

Non-collective memory, identity, constructivism, Islam, post-Islamism

* Mojtaba Mahdavi is a professor of political science at the University of Alberta in Canada

Freedom of Thought Journal
Winter 2025, No. 17, 71-84 [Persian]
DOI: <https://doi.org/10.53895/ffj1705>

From Imitation to Reflection, The History of Translation and the Crisis of Theorizing in Contemporary Iran

*Ali Mirsepassi**

Abstract:

This article examines two pivotal processes in the intellectual history of modern Iran: first, the dynamism of theory as it “travels” across cultural and geographical contexts and undergoes semantic transformation; and second, the role of translation in the reception of ideas in Iran and the crisis-producing consequences of decontextualized or imitative translation. The first part, drawing on Edward Said’s notion of “traveling theory,” shows how concepts are reread and reconfigured when moving from one milieu to another; a salient example is the migration of the idea of “Westoxification” from Heidegger’s philosophical framework into Iranian, and subsequently Indian, horizons. The second part analyzes the experience of translation in the Iranian humanities and argues that neglecting the historical and contextual aspects has resulted in theoretical weakness.

Keywords

Traveling theory, Westoxification, Decontextualized, imitative translation, Crisis of theorization, Iranian intellectual history

* Ali Mirsepassi is an Iranian-American sociologist and political scientist and the Albert Gallatin Research Excellence Professor of Middle Eastern and Islamic studies at New York University.

