

معمای امنیت – هویت و بازخیزی

گفتمان باستان‌گرایی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۶

رضا گرشاسبی *

علی کریمی مله **

چکیده^۱

گفتمان‌ها همواره در پیکار و ستیز باهم‌اند و در این میان، گاه برجستگی می‌یابند و گاه به حاشیه می‌روند. حاشیه‌ای شدن به معنای نابودی نیست، بلکه به معنای از دست دادن توان کنش‌گری سیاسی و خفته‌ماندن است. خفته‌ماندن همیشگی نیست بدین معنا که همواره امکان بازگشت بازندگان و برون‌رفت سوژه‌ها از جایگاه سوژگی و بازیابی توان کنش‌گری سیاسی وجود دارد. اینک گفتمان باستان‌گرایی بازنمون چنین بازگشت و برون‌رفتی است که نمود آن را می‌توان هم در پهنه اجتماع و هم در سپهر رسانه دید؛ از این رو، نوشتار کنونی، می‌کوشد بدین پرسش پاسخ دهد که «زمینه‌های بازخیزی این گفتمان در ایران کنونی کدام‌اند؟» با بهره‌گیری از نظریه «معمای امنیت هویت» و روش‌شناسی «گفتمانی – شناختی» نشان داده می‌شود که این بازخیزی در هویت‌سازی تک‌ساخت جمهوری اسلامی، گروه‌بندی‌های گفتمانی، نابرابری‌های میان‌فرهنگی و احساس خودگسلی و هراس هستی‌شناختی هواداران فرهنگ باستان ریشه دارد. همچنین این بازخیزی را می‌توان پیکربندی گونه‌ای هویت مقاومت دانست.

واژگان کلیدی: باستان‌گرایی، بازخیزی، معمای امنیت هویت، هراس هستی‌شناختی.

kgarshasbi7@gmail.com

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه مازندران

Akm10@umz.ac.ir

** استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول)

۱. این نوشتار برگرفته از پایان‌نامه دکتری با نام «روان‌شناسی گفتمانی – شناختی باستان‌گرایی در ایران کنونی» است.

فصلنامه مطالعات راهبردی ● سال بیست‌وپنجم ● شماره اول ● بهار ۱۴۰۱ ● شماره مسلسل ۹۵

مقدمه

باستان‌گرایی گفتمانی است که از زمان قاجار و پیرو پویش‌های نظری اندیشه‌ورزان آن دوران سربرآورد. این گفتمان «اسلام» را ریشه واپس‌ماندگی ایران می‌دانست و چنین می‌نمود که تنها با گذار از این دین و بازگشت به گذشته باستانی و بهره‌گیری از نمادهای آن می‌توان به پیشرفت رسید و «کشور نابسامان ساسان» را هویتی تازه بخشید. پس از پیدایش، باستان‌گرایی در زمان پهلوی چیره گشت و معنابخش کیستی ایرانیان شد. با این همه این چیرگی دیری نپایید؛ زیرا انقلاب اسلامی، با درهم شکستن بنیاد ماندگاری آن، گفتمان اسلام‌گرایی را جایگزین آن ساخت. پیرو این دگردیسی، نگرش، کنش و هستی ایرانیان بر آموزه‌های دین اسلام استوار گشت که البته این نه به معنای نابودشدن گفتمان باستان‌گرایی بلکه به معنای رانده‌شدن آن به سپهر گفتمانگی بود. از آنجایی که بازگشت راندگان از این سپهر همواره شدنی است، اینک به نظر می‌رسد که هویت‌خواهی باستانی از بند گفتمانگی به درآمده و بازنمایی آشکاری هم در زیست اجتماعی و هم در فضای مجازی یافته است که می‌توان آن را «بازخیزی گفتمان باستان‌گرایی» نامید. پیرو این بازخیزی، امروز بخشی از مردم ایران راه درست شناخت خویشتن را در بازآفرینی گذشته باستانی و درونی‌سازی کنش و منش پیشینیان می‌بینند. آشکارترین نمود این بازخیزی «گردهمایی پاسارگاد» در سال ۱۳۹۵ است که البته توجه گسترده‌تر بدان را می‌توان در فضای مجازی دید. جستجو در این فضا نشان می‌دهد که گفتمان باستان‌گرایی در کانال‌های چندی بازتاب داده می‌شود که از برجسته‌ترین آن‌ها چنین‌اند: گروه فیس‌بوکی «خلیج‌پارس» با ۲۴۵ هزار عضو، گروه «رنسانس ایرانی» با ۴۸۵۴۶ عضو، گروه «پاسارگاد» با ۱۳۶۵۲ عضو، گروه «میهن‌پرستان» با ۱۰۸۹۹ عضو، گروه «ایران آریایی» با ۸۸۸۳ عضو و «گروه ایران‌پرستان» با ۱۷۴۲ عضو.

پیش از آنکه این بازگشت را بتوان پدیده‌ای دیداری دانست، باید آن را رخدادی بسترمند انگاشت؛ از همین رو، شناخت زمینه‌های بازخیزی آن بایسته است. در این راه، می‌توان از نظریه‌های گوناگونی بهره گرفت که یکی از آن‌ها نظریه «معمای امنیت هویت» است. این نظریه رویکردی بسترشناختی به درگیری‌های هویتی در درون کشورها دارد و ای بسا به زمینه‌های فرهنگی و روانی ستیزه‌های معنایی می‌نگرد؛ زینسان، نوشتار کنونی، با کاربست این

دیدگاه، به بررسی این پرسش می‌پردازد که: «زمینه‌های بازخیزی گفتمان باستان‌گرایی در جامعه امروز کدام‌اند؟» انگاره آن است که: «بازخیزی گفتمان باستان‌گرایی در زمینه‌های فرهنگی (رویکردهای فرهنگی و سیاست هویت جمهوری اسلامی) و دگردیسی‌های روانی (احساس خودگسلی و هراس هستی‌شناختی) ریشه دارد».

الف. پیشینه پژوهش

درباره گفتمان باستان‌گرایی در ایران نوشتارهای چندی هم به زبان انگلیسی و هم به زبان فارسی به چشم می‌خورد. این نوشتارها را می‌توان در دو دسته گنجانند: نخست پژوهش‌هایی هستند که به واکاوی این سامانه معنایی در زمان قاجار و پهلوی می‌پردازند و از خاستگاه، پیشینه، روند تاریخی، ویژگی‌ها، پیامدها و زمینه‌های درونی و بیرونی پدیداری آن سخن می‌گویند. در این دسته می‌توان از نوشتارهای زیر نام برد:

- ازدمیر^۱ (۲۰۱۶)، «نگاهی به ناسیونالیسم ایرانی از دریچه جامعه‌شناسی تاریخی»
 - معتدل^۲ (۲۰۱۳)، «ایران و افسانه آریا»
 - انصاری (۲۰۱۲)، «سیاست ملی‌گرایی در ایران»
 - اصغرزاده (۲۰۰۷)، «ایران و مسئله تفاوت؛ بنیادگرایی اسلامی، نژادگرایی آریایی و مبارزات»
 - نواصری (۱۳۹۸)، «ناسیونالیسم نژادی در تاریخ معاصر ایران»
 - ضیاء ابراهیمی (۱۳۹۷)، «پیدایش ناسیونالیسم ایرانی، نژاد و سیاست بی‌جاسازی»
 - بیگدلو (۱۳۸۰)، «باستان‌گرایی در ایران معاصر»
- دوم پژوهش‌هایی هستند که این گفتمان را در زمان جمهوری اسلامی ردیابی می‌کنند. برخلاف دسته نخست، نوشتارهای این دسته اندک‌شمارند:
- فوزی (۲۰۱۶)، «نوملی‌گرایی ایرانی؛ شکوه زمان پیشااسلامی و رستاخیزشناسی شیعی در گفتار محمود احمدی‌نژاد»

- عبدالحمیدی (۲۰۱۵)، «بازخیزی ملی‌گرایی و گیتی‌گرایی^۱ در ایران نو»
 - خسروی نیک و ضیاء (۲۰۱۴)، «ملی‌گرایی پارسی، کیستی، و عرب‌ستیزی در گفتمان
 فیس‌بوکی ایرانیان»
 - کریمی و گرشاسبی (۱۳۹۷)، «باستان‌گرایی جدید و تأثیر آن بر امنیت فرهنگی - سیاسی
 جمهوری اسلامی ایران»

این پژوهش‌ها با آنکه از بازخیزی ملی‌گرایی پارسی یا همان باستان‌گرایی سخن می‌گویند؛
 نگاهی زمینه‌یاب به چرایی این بازخیزی ندارند و به واکاوی بسترهای فرهنگی و روانی آن
 نمی‌پردازند؛ به سخنی دیگر، تاکنون پژوهشی درباره بازخیزی گفتمان باستان‌گرایی در زمانه
 کنونی از دریچه شناخت زمینه‌های فرهنگی و روانی آن انجام نشده است؛ زینسان، نوشتار
 کنونی از نخستین پژوهش‌ها در این باره به شمار می‌رود.

ب. روش پژوهش

این پژوهش برای درک بازخیزی گفتمان باستان‌گرایی از روش «روان‌شناسی گفتمانی -
 شناختی» بهره می‌برد. این روش پدیده‌ها را تنها برآمده از منش کنش‌گران نمی‌بیند، بلکه
 نگاهی بسترمند و برساختی به فرایندهای روانی دارد و برای شناخت آن‌ها به زبان توجه
 می‌کند. در همین باره، ون دایک می‌گوید نگرش‌های شناختی به هنگام پژوهش بهای چندانی
 به «بسترهای اجتماعی» نمی‌دهند و در برابر، نگرش‌های گفتمانی نیز «ویژگی‌های شناختی» را
 نادیده می‌گیرند؛ بنابراین، بهتر آن است که از تک‌سونگری پرهیز کرد و این دو را درهم‌آمیخت
 (Van Dijk, 1990: 167)؛ زینسان، ون دایک از رویکرد «شناختی - اجتماعی» سخن می‌گوید.

این رویکرد از یک‌سو ویژگی‌های شناختی را برساخته جهان اجتماعی و بسترها می‌داند و
 از سوی دیگر به اثرگذاری این ویژگی‌ها بر رفتارها می‌نگرد؛ از این رو پژوهشگر در گام
 نخست پژوهش باید به این بسترها و سپس به بازنمایی‌های شناختی برآمده از آن‌ها بنگرد؛ این
 نگرش با پژوهش‌های جامعه‌شناسی خرد و کلان همپوشانی دارد (Van Dijk, 1990: 167) و بر

«داده‌های زبانی» استوار است؛ زیرا گنجینه‌های زبانی نشان‌دهنده نظام ذهنی هستند و ساختار زبان می‌تواند ساختار شناختی را آشکار سازد؛ یعنی کنش‌های زبانی و گفتاری کنش‌گر اندیشه‌ها و احساسات وی را می‌نمایاند و با کاویدن زبانی که گوینده برای گفتن اندیشه‌هایش بهره می‌گیرد، می‌توان به ویژگی‌های روانی وی پی برد (Tenbrink, 2015: 7). در این راستا، شناخت‌گرایان گفتمانی از روش تحلیل محتوا بهره می‌گیرند. این روش به پژوهشگر یاری می‌رساند تا معناهای نهفته در دل سخنان و نوشتارها را بشناسد.

از آنجایی که رویکرد شناختی- اجتماعی در بررسی پدیده‌ها از فروکاست‌گرایی به دور است، پژوهش کنونی برای بررسی زمینه‌های بازخیزی گفتمان باستان‌گرایی از آن بهره می‌جوید؛ بدین معنا که این بازخیزی را پدیده‌ای اجتماعی- روانی و برساخته «زمان» و «روان» می‌انگارد. در این برساختگی، ویژگی‌های زمانه، روان و روان، گفتمان را می‌سازد؛ به سخنی دیگر، زمان (بستر) تنها از راه روان (برداشت‌ها و احساسات مردم) می‌تواند بر گفتمان اثر گذارد و آن را برسازد.

در روش پژوهش، نخست به شیوه کتابخانه‌ای و اسنادی داده‌ها را گردآوری می‌کنیم و سپس به روش «توصیفی- تفسیری» آن‌ها را وامی‌کاویم. در بخش توصیفی، رویکردها و نگاه‌های فرهنگی جمهوری اسلامی بازشناخته می‌شود. در روش تفسیری، احساسات باستان‌گرایان بر پایه گفتارها و نوشتارهای آنان تحلیل می‌گردد. گفتنی است که از میان این گفتارها و نوشتارها (بازنمایی شده در کانال فیس‌بوکی خلیج پارس) نخست برجسته‌ترین آن‌ها را برمی‌گزینیم؛ دوم آن‌ها را دسته‌بندی می‌کنیم؛ و سرانجام، به درون‌کاوی یا تفسیر آن‌ها می‌نشینیم.

ج. چهارچوب نظری

«معمای امنیت هویت»^۱ یکی از مفاهیمی است که از آن می‌توان برای بررسی پویایی‌ها و رخدادهای درون‌دولتی - مانند درگیری‌های قومی، فرهنگی، و مذهبی، و...- و همچنین واکاوی پدیده‌هایی چون «ناسیونالیسم» بهره گرفت (saleh, 2010: 233). این مفهوم بدین

معناست که کوشش‌های یک گروه برای برجسته‌ساختن هویت و بالابردن امنیت خود به سستی و تهدید هویت گروه دیگر و کاهش امنیت آن می‌انجامد. زمانی که چنین چیزی رخ می‌دهد، گروهی که احساس تهدید می‌کند، برای پاسداری از هویت خود دست به واکنش می‌زند و نیز این واکنش کاهش امنیت گروه نخست را به دنبال می‌آورد (Roe, 2002: 53).

بر پایه چنین خوانشی، می‌توان چندین نکته برشمرد:

- امنیت هویت یا امنیت اجتماعی به امنیت گروه‌های جمعی در پیوند با همدیگر یا در پیوند با نهادهای دولتی گفته می‌شود؛ بنابراین، این مفهوم درباره امنیت میان دولت‌ها نیست، بلکه درباره امنیت درون دولت‌ها و میان گروه‌های اجتماعی و جوامع فرهنگی است؛ زینسان، در این رهیافت به بررسی چگونگی پیوند گروه‌های هویتی در درون دولت‌ها پرداخته می‌شود. از دید اندیشمندان مکتب کپنهاگ، مهم‌ترین جوامع هویتی در جهان امروز گروه‌های قومی و ملی هستند (Sazdovski, 2015: 56).
- این مفهوم درباره تهدیداتی است که هویت جامعه و گروه‌های اجتماعی را نشانه می‌رود؛ به دیگر سخن، رهیافت امنیت هویت بر این گزاره بنیادین استوار است که ماندگاری جوامع و گروه‌های فرهنگی و اجتماعی در گرو ننگه‌داشت هویت آنهاست (روی، ۱۳۸۲: ۶۸۵).
- امنیت اجتماعی، آن‌گونه که ویور می‌گوید، هم بخشی از دولت است و هم می‌تواند جدای از آن باشد؛ یعنی هم دولت می‌تواند مرجع امنیت باشد و هم اجتماع و اگر جامعه‌ای یا دولتی هویت خود را از دست بدهد، نابود می‌شود؛ به دیگر سخن، هستی و بودن در گرو هویت است (روی، ۱۳۸۲: ۶۹۳).
- در معمای امنیت، هر بازیگری رفتارهای خود را پدافندی و رفتارهای دیگران را آفندی شناسایی می‌کند و در برابر آن دست به واکنش می‌زند. چنین شناخت‌های واکنش‌انگیزی به همان چیزی می‌انجامد که می‌توان آن را «مارپیچ ناامنی» یا «چرخه تنش» دانست (Mitchell, 2019: 1 / Ozolina, 2016: 22).
- معمای امنیت هویت الگویی پویا برای فهم این نکته است که چگونه پیوندهای اجتماعی می‌تواند به پدیداری درگیری‌ها و ناسازی‌های میان‌گروهی دامن‌بزند (Tang, 2011: 532).

به باور اندیشمندان این نظریه، معمای امنیت هویت و ستیزه‌های میان‌گروهی بسترمند است. در این راستا، آنان به‌ویژه بر «روایت‌های فرهنگی و انگیزه‌های سیاسی (ملت-هویت‌سازی)» و «دگردیسی‌های روانی (احساسات)» تأکید می‌کنند؛ به دیگر سخن و پیرو دیدگاه کافمن، در معمای امنیت هویت هم سیاست‌های نمادین و فرهنگی و هم ویژگی‌ها و زمینه‌های روانی نقش دارند (Mitchell, 2019: 11). در زیر به این عوامل می‌پردازیم.

۱. ملت‌سازی و روایت فرهنگی

ملت‌سازی یا کوشش در راستای ساختن هویتی یکسان و فراگیر برای شهروندان می‌تواند به امنیت‌زدایی از دیگران، تهدید هویت اجتماعی گروه‌ها و ژرفایابی شکاف‌های فرهنگی و قومی دامن بزند. در این فرایند، گاه دولت‌ها سیاست «همانندسازی»^۱ را در دستور کار می‌نهند و پیرو آن، تفاوت‌های فرهنگی را نادیده می‌گیرند؛ اما این تنها سیاستی نیست که در فرایند ملت-هویت‌سازی دنبال می‌شود. سیاست دیگر «فرهنگ‌پذیری»^۲ است که در آن هدف ساختن هویتی نوست؛ به دیگر سخن، در فرهنگ‌پذیری، یک گروه برتر یا دولت می‌کوشد نشانگان فرهنگی خود را به دیگران انتقال دهد و با درونی‌سازی آن‌ها، هویت فرهنگی نو پدید آورد که البته خود می‌تواند تهدیدی برای دیگر جوامع و هویت‌های اجتماعی باشد و پایداری آن‌ها را به چالش بکشد (Roe, 2005: 56)؛ بنابراین، اینکه پیوندهای میان‌فرهنگی چگونه باشد و یک گروه فرهنگی چه راهبردی (هم‌گرایی یا واگرایی) در برابر گروه فرهنگی چیره برگزیند، بسیار به «کارکردهای فرهنگی» گروه برتر بستگی دارد (Berry & Sam, 2014: 101-102).

راهبردها و کارکردهای فرهنگی - هویتی گروه‌های فرادست، بستری نیرومند برای راهبردها و کنش‌های هویتی دیگر گروه‌ها فراهم می‌آورد. گروه‌های فرادست، در سیاست‌گذاری‌های خود، می‌توانند پلورالیسم فرهنگی را به کناری نهند و «سلطه ایدئولوژیک»^۳ پیشه کنند. سلطه ایدئولوژیک بدین معناست که گروه برتر می‌کوشد باورهای خود را در همه نهادهای فرهنگی

1. Assimilation
2. Acculturation
3. Ideological Dominance

و اجتماعی گسترش دهد و به مردم بباوراند که جایگاه برتر آن به سود همگان است. با این همه بسیار کم پیش می‌آید که گروه‌های فرودست و رانده‌شده چنین باور چیره‌جویانه‌ای را به چالش نکشند (بویو، ۱۳۹۷: ۷۲۰-۷۱۹).

همچنین، پیرو دیدگاه «عدالت اجتماعی»،^۱ نیز بی‌عدالتی رویه‌ای برای گروه‌های فرهنگی بسیار دردناک است. بی‌عدالتی رویه‌ای به شیوه کار و نگرش فرمانروایان بازمی‌گردد؛ اینکه آیا مردمان و فرهنگ آنان را بزرگ و والا می‌شمارند یا نه؟ آیا با آن‌ها عادلانه رفتار می‌کنند یا با زور و نابرابری؟ اگر زمامداران دیگر گروه‌های فرهنگی را ارجمند نپندارند؛ با آنان به شایستگی رفتار نکنند و ارزش‌های آن‌ها را زیر پا گذارند؛ چیزی جز «ناخرسندی» به بار نخواهند آورد (Klandermans, 2013: 782). برای نمونه، هنگامی که گروه حاکم راهبردهایی چون همانندسازی، نادیده‌گیری، بی‌ارزش‌سازی و گوشه‌رانی دیگر گروه‌های فرهنگی را در پیش می‌گیرد، هواخواهان آن گروه‌ها را ناخرسند، تهی از توان همگرایی فرهنگی و آماده خیزشی خیره‌کننده و نبرد با خود می‌سازد (Berry & Sam, 2014: 101-102 / Huynh & et al., 2011: 834).

هنگامی که کشوری دچار دگردیسی‌های فرهنگی و گفتمانی می‌شود و یک گفتمان بر دیگر گفتمان‌ها چیرگی می‌یابد و آموزه‌های فرهنگی دیگران را نادیده می‌گیرد، پدیده‌ی «روان‌زخم فرهنگی» پدید می‌آید. روان‌زخم فرهنگی به از دست‌دادن دردناک سامانه‌ی معنایی - هنجارها، ارزش‌ها و باورهایی که به مردم احساس معنمندی و ارزشمندی می‌بخشد و از آن‌ها در برابر دلهره‌های ناتوان‌کننده نگه‌داری می‌کنند - بازمی‌گردد. این پدیده، با دگردیسی در شناخت اجتماعی، زمینه‌ساز برجسته‌شدن هویت‌ها و گفتمان‌های رانده‌شده می‌گردد؛ به سخنی، هر اندازه مردم دچار روان‌زخم فرهنگی شوند، به بازیاآوری گذشته جمعی می‌پردازند؛ هویت جمعی خود را بازمی‌آریند؛ گفتمانی نو پیکر می‌بندند؛ و به نمایش رفتارهایی می‌پردازند که با خودشناسی آنان سازگار است. با چنین کارهایی، مردم می‌خواهند راهی برای درمان روان‌زخم‌های فرهنگی خویش بیابند که خود «ستیز معنایی» را ناگزیر می‌سازد (Eyerman, 2004: 60-63 / Alexander, 2004: 24 / Sanchez & et al., 2014: 150).

سخن گفتن از روان‌زخم‌های فرهنگی بدین معناست که ستیزش‌های معنایی پیش از آنکه پدیدار گردند- از دلالتی روان‌شناختی می‌گذرند. یعنی اگرچه چندوچون بستر فرهنگی «آمادگی کنش‌ورزی» جوامع هویتی را بالا می‌برد؛ تا زمانی که دگردیسی‌هایی در روان‌ساخت مردم پدید نیاید، کنش‌های هویت‌پایه -مانند ناسیونالیسم- یا رخ نخواهند داد یا اینکه سرشتی سیاسی به خود نخواهند گرفت (Klandermans, 2003: 637 / Brewer, 2001: 32). بنابراین، آشکار می‌شود که معمای امنیت هویت با سازوکارهای روانی و «احساسات» در پیوند است (Tang, 2011: 532).

۲. احساسات

احساسات نقش پررنگی در الگوهای رفتاری و هویتی دارند؛ زیرا ساخت ذهنی مردم را به گونه‌ای می‌آریند که انگیزه کنش را بالا می‌برد و این بدین معناست که بررسی چگونگی بسترهای زیستی به‌تنهایی برای فهم رفتار آدمیان، پیوندهای میان‌گروهی و معمای تهدید هویت بسنده نیست؛ چنین کاوشی به بررسی ساختار احساسی ذهن نیاز دارد؛ زیرا تا زمانی که احساسات پدیدار نگردد، نیز کنش‌های هویت‌پایه برجسته نخواهد شد (Smith & Mackie, 2015: 2).

احساسات می‌تواند پدیده‌ای فردی یا گروهی باشد (Yzerbyt & et al., 2006: 175). احساسات گروهی به احساسات اعضای یک گروه فرهنگی درباره خود و دیگران بازمی‌گردد (Mackie et al., 2016: 152). گزاره بنیادین در این زمینه آن است که چگونگی پیوندهای میان‌گروهی به آزادسازی احساسات ویژه گروهی دامن می‌زند و پیرو آن، افراد «گفتارهایی» شورمند بر «زبان» می‌رانند که در پس آن‌ها معنایی ارزنده و بنیادین نهفته است؛ با شناخت آن‌ها می‌توان به چگونگی هستی و زیست‌جهان پی برد (Bruder, 2013: 146).

یکی از برجسته‌ترین احساسات گروهی «ناپایداری» یا «خودگسلی» است. هنگامی که سیاست‌های دولت -خواسته یا ناخواسته- پیکره فرهنگی گروه‌های دیگر را می‌فرساید، احساس پایداری هویت جمعی در میان آن گروه‌ها کاهش می‌یابد و به‌گونه‌ای حس خودگسلی^۱ پدیدار می‌گردد. خودگسلی یا ناپیوستگی در خود به معنای جدایی میان خویشتن کنونی با خویشتن گذشته

است (Routledge, 2016: 35) و پیرو آن، مردم برانگیخته می‌شوند تا حسی از پیوستگی^۱ و پیوند میان گذشته، اکنون و آینده هویت جمعی پدید آورند؛ بنابراین، خودگسلی و ناپایداری نقش زیادی در پی جویی هویت فرهنگی و بازخیزی ملی‌گرایی بازی می‌کند (Schwartz & et al., 2014: 70).

از پی احساس خودگسلی، می‌توان از حس دیگری با نام «هراس هستی‌شناختی» هم سخن گفت. هراس هستی‌شناسانه احساس نیرومندی است که برجسته‌شدن یک هویت فرهنگی را به دنبال دارد. هر اندازه این احساس بیش‌تر باشد، به همان اندازه هویت فرهنگی پررنگ می‌شود. احساس هراس از پنداشته‌های زیر برمی‌خیزد: نخست، اگر درون‌گروه بپندارد که پیشینه‌ای شکوهمند داشته است و اکنون برون‌گروه آن را پایمال کرده است، دچار احساس هراس و دلهره می‌شود و در راستای بازگرداندن آن گذشته به پا می‌خیزد (Korostelina, 2007: 140). دوم، احساس هراس می‌تواند ریشه در «ننگ پیش‌نگرانه^۲» یا «پیش‌بینی آینده‌ای تلخ و ننگین» داشته باشد (Major & Schmader, 2018: 86-88). سوم، نابودی و نادیده‌گیری نمادهای هویت فرهنگی (تهدید نمادهای قومی و گروهی) تهدیدی نیرومند برای اعضای گروه به شمار می‌رود و احساس نابودی و شکنندگی را در آن‌ها افزایش می‌دهد (Searle-White, 2001: 61). چهارم، پیرو دگردیسی‌های اجتماعی، هنگامی که چشم‌اندازی از چیرگی برون‌گروه بر درون‌گروه پدید آید، هویت اجتماعی افراد تهدید می‌شود زیرا می‌انگارند ویژه‌بودگی و دگرسانی آنان زیر تازش برون‌گروه از دست رفته است (Brewer, 2001: 32-33). پنجم، هرگاه مردمانی خود را والا و برتر بشناسند؛ ولی زمانه و زمینه چنین چیزهایی را نشان ندهد، احساس هراس پدیدار می‌گردد؛ به دیگر سخن، هنگامی که خود پنداری با خود پدیداری همخوانی نداشته باشد، مردم دچار «ناسازی شناختی» می‌شوند که بسیار هراس‌انگیز است؛ زینسان، آنان برای رسیدن به «هماهنگی شناختی» به هویت اجتماعی آرمانی خود پناه می‌برند (Martiny & Rubin, 2016: 24 / Luders & et al., 2016: 36).

سرانجام باید گفت هر اندازه هویت و فرهنگی کهن، که دیرزمانی به مردم معنا بخشیده است، تهدید و با پیش‌دآوری‌های منفی روبه‌رو شود، سامانه روانی مردم به هم می‌ریزد و در برابر، آنان برای روان‌آرایی خود سازوکارهای پدافندی برخواهندگزید که با این کار زمینه‌های

-
1. Continuity
 2. Anticipating Stigma

«برخورد فرهنگی» یا «برخورد هویت‌ها» میان درون‌گروه و برون‌گروه فراهم می‌آید و هویت‌های باز و گشوده به هویت‌های بسته تبدیل می‌شوند (Muldoon & et al., 2016: 140 / Duckitt, 2003: 586). چنین برخوردهایی را می‌توان در پدیده‌ای دید که «جان هاتچینسون»، «ناسیونالیسم فرهنگی» می‌خواند.

ناسیونالیسم فرهنگی واکنشی به تهدیدهای هویتی است و می‌کوشد حس نیرومندی از «خود-شناسایی»^۱ و «ویژه‌بودگی»^۲ بیافریند. پنداره برتر نهفته در پشت این‌گونه ناسیونالیسم آن است که هویت کنونی ما سست و شکننده شده است؛ بنابراین، ما نیاز به تغییر آن داریم؛ ما باید دوباره خودمان را نیرومند سازیم (Roe, 2005: 60). در این راستا، ملی‌گرایان فرهنگی بر بازسازی تاریخ و ارزش‌های گذشته پای می‌فشارند؛ به نكوداشت نمادهای فرهنگی و هویتی خود روی می‌آورند؛ از استوره‌ها و نشانگان تاریخی بهره‌ای فراوان می‌گیرند؛ به بازنمایی همانندی‌هایی چون زبان و تاریخ می‌پردازند؛ و از چیزهایی مانند دل‌بستگی‌های دینی و منطقه‌ای، که از پایداری آن‌ها می‌کاهد، دل می‌کنند (روی، ۱۳۸۲: ۶۹۷)؛ به دیگر سخن، ملی‌گرایان فرهنگی، با بازگشت به فرهنگ خویش، در اندیشه پاسداری از معنا و بازتوانبخشی هویت خود هستند. این کارکرد را می‌توان «پشتیبانی واکنشی از گروه خودی» (Otten, 2009: 165)؛ «تبارگرایی واکنشی»^۳؛ یا «بازتبارگرایی»^۴ هم نامید (Schwartz & et al., 2014: 76 / Vedder & Phinny, 2014: 344) که به سان ناسیونالیسم فرهنگی، پاسخی پدافندی به رفتارها و سیاست‌های گروه دیگر به شمار می‌روند.

د. زمینه‌های فرهنگی بازخیزی گفتمان باستان‌گرایی

۱. گنجینه‌ها یا لایه‌های فرهنگی معنابخش ایرانیان

به باور اندیشمندان بسیاری^۵ ساختار کسیتی ایرانیان سه لایه فرهنگی ناهمگون دارد: لایه فرهنگی ایرانی-باستانی؛ اسلامی و غربی. (عباس‌زاده مرزبالی، ۱۳۹۹: ۶۴). با نگرستن به

1. Self - Identification
2. Distinctiveness
3. Reactive Ethnicity
4. Re-Ethnicity

۵. بنگرید به (سریع‌القلم، ۱۳۸۳: رجایی، ۱۳۸۵: جهانگللو، ۱۳۸۱: سروش، ۱۳۷۹: شایگان، ۱۳۸۰)

تاریخ ایران (از زمان قاجار تاکنون)، آشکار می‌گردد که این سه لایه همواره در کشاکش با همدیگر بوده‌اند و از الگوی «برجسته‌سازی - حاشیه‌رانی» پیروی کرده‌اند. چنین الگویی البته ریشه در رویکرد دولت‌ها دارد؛ زیرا هویت‌سازی در گرو ساختار قدرت است. از زمان قاجار تاکنون، دولت‌ها بسته به نگرش‌ها و نیازهای خود یک یا چند لایه هویت‌ساز را برگزیدند و در ساختن هویت ایرانی تنها بر هنجارها و ارزش‌هایی پای فشردند که هماهنگ با سیاست‌ها و خواسته‌های آنان بود؛ بنابراین، باید گفت نگاه به این لایه‌ها بیشتر ریزشی است تا آمیزشی و زینسان، ساختار هویت بیش از آنکه چهره‌ای آمیخته و سه‌لایه داشته باشد، تک‌ریخت و گاه دولایه است. نگاه ریزشی نشان از آن دارد که ایرانیان هنوز به هویتی یکپارچه دست نیافته‌اند و همچنان گرفتار سرگردانی معنایی هستند. این سرگردانی‌ها چه‌بسا با رسمی‌شدن دین در دوره‌ی جمهوری اسلامی افزایش یافته است (حقیقت، ۱۳۹۷: ۱۰۴).

پس از انقلاب، الگوی برجسته‌سازی - حاشیه‌رانی و نگاه فروکاست‌گرا به لایه‌های هویت همچنان پایدار ماند؛ به‌گونه‌ای که کارگزاران جمهوری اسلامی با کنارزدن دو لایه فرهنگی دیگر و برتری‌دادن به گفتمان اسلام (افرا و فیض‌آبادی، ۱۳۹۱: ۲۷ / زهیری، ۱۳۸۹: ۱۳۹) کوشیدند فرایند هویت‌سازی را از درون آن پی بگیرند.

۲. گفتمان اسلام و هویت‌سازی اسلامی

پیروزی انقلاب اسلامی پیروزی گفتمان اسلام سیاسی بود. همان‌گونه که از نام این گفتمان پیداست، «اسلام» در هسته آن می‌نشیند. این گفتمان، از آغاز کارویژه نخست خود را فرهنگی و معنایی می‌دانست و زینسان کوشید تا هویت و خودآگاهی فردی و جمعی ایرانیان را بر پایه ارزش‌های اسلامی بازسازی کند و لایه‌های بنیادین شناختی و شیوه اندیشیدن و کنش‌ورزی مردم را دگرگون سازد. در این راه، پردازش‌گران آن «سیاست اسلامی - انقلابی» را جایگزین دیگر الگوهای هویت‌بخش - چون الگوی نوسازی و باستانی پهلوی - کردند (زهیری، ۱۳۸۹: ۱۴۱).

برخلاف دوره پهلوی، که فرایند ملت‌سازی بر پایه فرهنگ ایرانی - باستانی استوار بود، جمهوری اسلامی هرچه بیشتر از سامانه معنایی اسلام و نشانگان اسلامی - شیعی بهره جست و آن‌ها را پررنگ ساخت. برای نمونه، - مفاهیمی چون طاغوت، شهادت، مستضعفان، ولایت

فقیه، حاکمیت الله، قانون اسلام، پیکار با استکبار، امت اسلامی، ملت مسلمان و وحدت جهان اسلام را برجسته ساختند؛ نام‌هایی چون علی، حسین، محرم و صفر را پررنگ کردند؛ و به بازنمایی گسترده‌ی آداب و آیین‌های اسلامی - چون عاشورا، تعزیه‌خوانی، و سینه‌زنی - پرداختند (میراحمدی و شیر، ۱۳۸۸: ۶۹/ ۱۰: Farsoun & Mashayekhi, 2005).

گفتمان اسلام سیاسی با برجسته‌ساختن نشانگان اسلامی - شیعی در برابر نشانگان مدرن و باستانی، به یکسان‌سازی فرهنگی و ساختن هویتی تک‌لایه دست زد و این به معنای گوشه‌راندن گفتمان‌های هویت‌ساز جداسان و تنگ‌و تنگ‌ترشدن میدان برای خودنمایی دیگر هویت‌ها و خودآگاهی‌هاست (خرمشاد و جمالی، ۱۳۹۷: ۴۰). پس‌راندن دیگر نشانگان فرهنگی به برجستگی و سروری اسلام شیعی انجامید؛ به گونه‌ای که اینک این گفتمان سترگ‌ترین پایه سازنده هویت ایرانیان به شمار می‌رود. اسلام شیعی، با آراستن هویت جمهوری اسلامی، به جهان‌بینی و چشم‌اندازی انجامید که تقریباً همه کنش‌ها، برنامه‌ها، و سیاست‌های فرهنگی از آن می‌جوشد.

۳. سیاست‌گذاری فرهنگی

سیاست‌گذاری فرهنگی در جمهوری اسلامی فرایندی است که می‌کوشد تاروپود همبستگی ملی را با رشته اسلام ببافد. این فرایند باید از «اسلام راستین و ناب» ریشه بگیرد و بر پایه قرآن و عترت انجام شود. چنین بایسته‌هایی بدان انجامید که سیاست‌گذاری فرهنگی از الگوی «بازگشت به خویشتن اسلامی» پیروی کند (ابراهیم‌آبادی و محمدی، ۱۳۹۶: ۱۸۳)؛ زیرا چنین بازگشتی تنها راه‌هایی از گرفتاری‌ها شناخته می‌شود. اسلام برترین الگوی معنایی و شیوه زیستی است که می‌تواند آدمیان را به رستگاری برساند؛ بنابراین، این جهان‌بودگی بهین و آن‌جهان‌شدگی برین در گرو خویشتن‌شناسی و خودسازی اسلامی است. چنین کارکردی بدین معناست که دیگر گنجینه‌های فرهنگی و معنابخش چون ایران باستان و مدرنیته - از رساندن مردم به به‌زیستی ناتوان‌اند؛ پس نمی‌توانند و نباید جایگاهی هم‌سنگ گفتمان اسلامی داشته باشند و نیز از همین روست که اسلام در جایگاه «زیربنا» و «بنیاد» سیاست‌گذاری فرهنگی می‌نشیند و اصول این سیاست‌گذاری از آن ریشه می‌گیرد (افتخاری و بابایی، ۱۳۹۵: ۸۸). سیاست‌گذاری فرهنگی

اسلام‌بنیاد در این دوران دامنه‌ای فراخ دارد و می‌توان ردپای آموزه‌های اسلام شیعی را در همه بخش‌های زیستی نگریت. در این دوره، سیاست‌گذاری هویتی به گونه‌ای برگزیده شد که بتواند در چارچوب اسلام آرمانی و مذهب شیعه هویتی تک‌ساخت برسازد و این بدان معناست که به دیگر لایه‌های فرهنگی، چون ایران باستان، نگاه درخوری نشد.

۴. نگاه به ایران باستان

در گفتمان جمهوری اسلامی، نشانگان فرهنگ باستانی جای پرارجی ندارند؛ زیرا این فرهنگ به معنای اندیشیدن و نگرستن به جهان به گونه‌ای دیگر و دگرگونه‌بودن است؛ حال آنکه دگرگونه‌بودن پذیرفتنی نیست چراکه اسلام در پی یکسان‌سازی همگان است؛ آن‌گونه که در کلام رهبر انقلاب پیداست.^۱ رهبران جمهوری اسلامی در پی یک پارچه‌ساختن مردم بهر ایستادگی در برابر زورگویان جهانی هستند و فرهنگ باستانی چنین خواسته‌ای را برآورده نمی‌سازد؛ بنابراین، یکی از بزرگ‌ترین دلایل نادیده‌گیری این فرهنگ آن است که آن را «جداساز» می‌دانند. در این چارچوب، فرهنگ باستانی مردم را از هم دور می‌کند و کارکردی گسست‌آور دارد؛ زیرا نشانه دوران کفر و خلاف دستور خداوند و قرآن است که البته باید از آن بیزاری جست (افرا و فیض‌آبادی، ۱۳۹۱: ۲۱). پیرو چنین نگاهی، سامان سیاسی پس‌انقلاب نه ایران باستانی که ایران اسلامی را ارزشمند و شایسته ستایش دانست و کوشید نشانه‌های ملی‌گرایی و نمادهای فرهنگ باستان را کم‌رنگ و بی‌ارزش سازد (Saleh, 2012: 52).

۴-۱. کم‌رنگ‌سازی فرهنگ باستان

از آغاز پیروزی انقلاب، نشانگان فرهنگ باستان همواره با مخالفت‌های اسلام‌گرایان روبه‌رو بوده است (امیرزاده و بهستانی، ۱۳۹۲: ۹۴). جمهوری اسلامی هستی خود را در «امت‌باوری» می‌داند. در برابر، جهان باستان نمایان‌گر «ملی‌گرایی» است که بار سکولاریستی دارد. این‌چنین بازنمون‌هایی بی‌گمان برای جمهوری اسلامی هراسی هستی‌شناختی پنداشته می‌شود؛ زیرا جهان

۱. بنگرید به (صحیفه امام، ج ۱۲: ۳۳۴).

باستان سرمایه‌ای فرهنگی برای امت اسلام به بار نمی‌آورد و نیز پرداختن به ملی‌گرایی باستانی به گونه‌ای سست‌ساختن بنیاد نگاه امت‌گرا به شمار می‌رود؛ از این روی، فروکاستن یا نادیده‌گرفتن فرهنگ باستان ناگزیر می‌شود. انگیزه این نادیده‌گیری‌ها آن است تا نمادهای ایران باستان از مدار ارزشی و آموزشی کشور بیرون انداخته شود و نمادها و ارزش‌های اسلامی- شیعی جای آن‌ها را بگیرد (دهقانی، ۱۳۸۶: ۷۷). این فروکاستن‌ها هم در گفتار و هم در رفتار نمود دارد.

در بخش گفتار و برای نمونه، امام خمینی تاریخ ایران باستان را سراسر دوران تاریکی، ستم، بیداد، و بدبختی می‌خواند؛ نمادهای آن را «منحوس»، «طاغوتی»،^۱ «کثیف»، «ننگین»، «ارتجاعی»،^۲ می‌نامد؛ و شاهان ایرانی چون کورش و انوشیروان را با صفاتی چون «آدم‌خوار»،^۳ «ظالم»، «سفاک»،^۴ و «گبر متعدی آدم‌کش قهار»^۵ می‌شناسد (صحیفه امام، ۱۳۷۸، ج ۴: ۱۶۳). آیت‌الله خامنه‌ای نیز نشانه‌های ایران باستان را نشانه‌های «طاغوتی» و «متعلق به جباران تاریخ» می‌خواند و جشن نوروز را به دور از «جهات عاطفی و انسانی و مردمی» و «در خدمت سلطنت‌های پوسیده دوران جاهلیت ایران» می‌نامد (خامنه‌ای، ۱۳۷۷: www.khamenei.ir). همچنین شهید مطهری نمادهای باستانی چون نوروز و چهارشنبه‌سوری را با عبارات «ننگ»، «ضداسلام»، «حماقت»، «احمقانه»، «خریت»، «کارهای زشت»، و «حرکات زشت و کثیف و پلید» بازنمایی می‌کند (مطهری، بی تا: <https://www.youtube.com>).

نیز در بخش رفتار می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

● جایگزین‌سازی نمادهای اسلامی با نمادهای باستانی و فرسودن جام مارلیک، شیر سرستون تخت جمشید، نگاره تخت جمشید (پارسه)، و دیگر جاهای تاریخی که به گونه‌ای با شاهان ایران و شاهان باستان پیوند می‌یابند.^۶

۱. (صحیفه امام، ۱۳۷۸، ج ۶: ۲۷۵)

۲. (صحیفه امام، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۶۳-۳۲۶)

۳. (صحیفه امام، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ۱۳۶)

۴. (صحیفه امام، ۱۳۷۸، ج ۵: ۱۶۱)

۵. (صحیفه امام، ۱۳۷۸، ج ۴: ۱۶۳)

۶. بنگرید به (مرشدی زاد، ۱۳۸۷: ۸۸-۷۳)

• نبودن نمادهای ایران باستان بر روی تمبرها^۱ و اسکناس‌ها: همان‌گونه که از جدول زیر پیداست، تنها در سه مورد نمادهای ایرانی چون شیر بال‌دار و جام مارلیک آمده است. البته باید گفت این نمونه‌ها در سال‌های آغازین انقلاب، هنگامی که هنوز ستیز با عناصر ملی فزونی نگرفته بود، انتشار یافته‌اند؛ بنابراین، در سال‌های پس از آن دیگر چنین نگاره‌هایی بر روی اسکناس‌ها به چشم نمی‌خورد. در برابر، هرچه بیشتر از نمادهای اسلامی - انقلابی بهره گرفته شد.

جدول ۱. نمادهای نقش‌بسته بر اسکناس‌های جمهوری اسلامی

نوع اسکناس	رو	پشت
۲۰۰ ریال	مرقد امام رضا	آرامگاه پور سینا
۵۰۰ ریال	مرقد امام رضا	جام مارلیک
۱۰۰۰ ریال	مرقد امام رضا (ع) و شیر بال‌دار	آرامگاه حافظ و شیر بال‌دار
۵۰۰۰ ریال	مرقد امام رضا (ع)	پالایشگاه تهران
۱۰۰۰۰ ریال	مرقد امام رضا	مجلس شورای ملی
۱۰۰ ریال	آیت‌الله مدرس	مجلس شورای اسلامی
۵۰۰۰ ریال	تظاهرات مردمی	حرم حضرت معصومه
۱۰۰۰ ریال	تظاهرات مردمی	مرقد امام رضا
۲۰۰ ریال	مسجد جامع یزد	جهاد سازندگی
۵۰۰ ریال	نماز جمعه	سر در دانشگاه تهران
۲۰۰ ریال	فتح خرمشهر	کعبه
۱۰۰۰ ریال	مدرسه فیضیه قم	قبه‌الخضرا
۵۰۰۰ ریال	تصویر امام خمینی	نقش گل و بلبل
۱۰۰۰۰ ریال	تصویر امام خمینی	کوه دماوند
۲۰۰۰۰ ریال	تصویر امام خمینی	میدان نقش جهان
۵۰۰۰۰ ریال	تصویر امام خمینی	نقشه‌ی ایران با نشان انرژی هسته‌ای و این نوشته: «دانش اگر در ثریا باشد، مردانی از سرزمین پارس بدان دست خواهند یافت.»

(مرشدی‌زاد، ۱۳۸۷: ۸۷-۸۶)

۱. برای نمونه، در میان ۹۰۶ تمبر انتشاریافته از سال ۱۳۵۸ تا ۱۳۸۳، به جز در یک نمونه در سال ۱۳۸۲، هیچ نگاره‌ای از نمادهای ایران باستان چون تخت جمشید نیامده است.

- برداشتن تندیس آرش کمانگیر و اسبانش از میدان امام ساری (ویکی‌پدیا).
- پاک کردن نام کوروش از فروشگاه‌های زنجیره‌ای «افق کوروش» در قم با این بهانه که «در قم نباید حریم‌شکنی شود». (چشم شهر، ۱۳۹۸: www.cheshmeshahr.ir).
- پایین‌کشیدن تندیس آریوبرزن و درهم‌شکستن آن در استان کهگیلویه و بویراحمد. به گفته دادستان یاسوج، در نامه‌ی سپاه به دادستانی چنین آمده است: «... سزاوار است که به جای تندیس آریوبرزن، که نماد عصر اشکانیان^۱ است، از نمادهای اسلامی و ارزشی استفاده شود.» (پایگاه خبری تحلیلی انتخاب، ۱۳۹۰)

۵. نابرابری‌های میان‌فرهنگی

به گمان باستان‌گرایان کارکردهای فرهنگی جمهوری اسلامی نشان‌دهنده نابرابری‌های میان‌فرهنگی با برتری فرهنگ معنابخش اسلام بر دیگر فرهنگ‌هاست. این نابرابری‌ها را می‌توان در بخش آموزش و سندنویسی فرهنگی دید که به نوعی بازتاب‌دهنده «سیاست‌گذاری‌های اسلامی» هستند؛ زیرا آنچه در آن‌ها دنبال می‌شود، گسترش و نهادینه‌سازی هویت اسلامی - انقلابی است و این البته نشان می‌دهد که ستیز گفتمان‌ها همچنان تأثیر شگرفی بر ساخت هویت در ایران دارد.

۱-۵. آموزش

در نهاد آموزش ایران میان سه لایه فرهنگی هویت‌ساز هماهنگی به چشم نمی‌خورد (لقمان‌نیا و خامسان، ۱۳۸۹: ۱۵۵). درون‌مایه نوشتارها و برنامه‌های آموزشی را بیش از هر چیزی آموزه‌های مذهب شیعه می‌سازد؛ به دیگر سخن، سیاست‌گذاری هویتی در نهاد آموزش و پرورش از الگویی گزینشی و تک‌سونگر پیروی می‌کند. این نهاد بازنمای گفتمان اسلام سیاسی است و به تاریخ و فرهنگ ایران باستان مهر نمی‌ورزد و این بدین معناست که نهاد آموزش از توان گستراندن ایران‌آگاهی و برافروختن شور دل‌بستگی به هویت ایرانی برخوردار نیست و زینسان، استواری

۱. آریوبرزن نه نماد زمان اشکانیان که از سرداران و نماد زمان هخامنشان است.

هویت ملی ایرانیان همچنان با کاستی و چالشی بزرگ روبه‌روست (مقصودی، ۱۳۹۱: ۶۶)؛ پژوهش‌گران بسیاری در کارهای خود از این کاستی پرده برداشته‌اند:^۱

همه این نوشتارها باز می‌نمایند که نهاد آموزش و پرورش نشان از روزآمدشدن فرایند هویت‌سازی، گسستن از یادآوری گذشته تاریخی دور و پرداختن به گذشته نزدیک دارد. این نهاد بیش از آنکه کارکرد جامعه‌پذیری تاریخی داشته باشد، هماهنگ با سیاست روز آرایش می‌گیرد و در این روزآمدشدگی، آنچه از درون‌مایه‌ی نوشتارهای آموزشی و چشم‌ها دور می‌افتد، تاریخ باستان و نمادهای آن است (حافظ‌نیا و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۳).

۲-۵. سند نویسی فرهنگی

سند نویسی فرهنگی از دیگر بخش‌هایی است که نابرابری‌های میان فرهنگی را نشان می‌دهد. در زیر به برخی از این سندها می‌پردازیم:

- سند «اصول سیاست فرهنگی جمهوری اسلامی»: این سند، که در سال ۱۳۷۱ نگاشته و با پذیرش شورای عالی انقلاب فرهنگی همراه شد، دارای چند نکته ویژه درباره سیاست فرهنگی کشور است که نشان از چیرگی بی‌چون و چرای لایه فرهنگی اسلام در فرایند سیاست‌گذاری هویتی دارد. این نکات چنین‌اند:
- «سیاست فرهنگی سیاست انقلاب اسلامی است.»
- «سیاست فرهنگی جمهوری اسلامی متخذ از جهان‌بینی و انسان‌شناسی اسلامی است.»

۱. رسول نفیسی (۱۳۷۹) در پژوهش «آموزش و فرهنگ سیاسی در جمهوری اسلامی ایران»؛ احمد رشیدی و همکارانش (۱۳۹۸) در پژوهش «تحلیل مؤلفه‌های جامعه‌پذیری سیاسی در کتاب‌های درسی دوره متوسطه دوم و سوم»؛ فروتن (۱۳۹۲) در پژوهش «استراتژی جامعه‌پذیری دینی در ایران»؛ سلطان‌زاده و فرخ (۱۳۸۷) در نوشتار «بازنمایی هویت و تاریخ ملی در نوشتارهای آموزشی ایران»؛ نوشتار «بررسی میزان توجه به مؤلفه‌های هویت ملی در کتاب‌های درسی دوره راهنمایی»؛ اثر صالحی عمران و همکارانش (۱۳۸۷)؛ خدایار و فتحی در نوشتار «هویت ملی در کتاب‌های درسی آموزش و پرورش»؛ صالحی عمران و دیگران در پژوهش «تحلیل محتوای کیفی کتاب‌های درسی دوره ابتدایی بر مبنای مؤلفه‌های میراث فرهنگی»؛ پژوهشگران دیگری چون صالحی عمران و شکیبائیان (۱۳۸۶ و ۱۳۸۷)، منصوری و فریدونی (۱۳۸۸)، خوشخویی و دیگران (۱۳۹۰)، عابدی و لطفی (۱۳۸۷)، قاسمی (۱۳۸۷)، ربانی (۱۳۸۲)، ملاصادقی (۱۳۷۸)، یآوری (۱۳۷۳)، عشوری (۱۳۷۸)، و شاه‌سنی (۱۳۸۶) نیز در پژوهش خود برتری بی‌چون و چرای فرهنگ اسلامی بر فرهنگ ایرانی-باستانی را نشان داده‌اند و چنین آورده‌اند که فراوانی نمادها و نشانگان دو فرهنگ شکافی سترگ دارند و نمی‌توان آن‌ها را با همدیگر سنجید.

- اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها و فتاوای حضرت امام خمینی (ره) بر سیاست فرهنگی نظام جمهوری اسلامی ایران حاکم است.»

در این سند، نیز خواسته‌های فرهنگی جمهوری اسلامی چنین روشن شده است:

- «رشد و تعالی فرهنگ اسلامی - انسانی»

- «بسط پیام انقلاب اسلامی در جامعه و جهان»

- «تحقق کامل انقلاب فرهنگی در جهت استقرار ارزش‌های مورد نظر اسلام و انقلاب

اسلامی در زندگی جمعی یا فردی و نگرهبانی از آن‌ها»

- «تکیه بر آرمان‌ها و ارزش‌های معنوی و فرهنگ اسلامی و حفظ و ترویج فرهنگ بسیجی و تقویت روحیه ایثار و فداکاری در راه ارزش‌های مقدس اسلامی» (اصول سیاست فرهنگی کشور، ۱۳۷۱).

● نوشتار دیگر «سند مهندسی فرهنگی کشور» است که به‌گونه‌ای جهان‌بینی اسلام را نمایندگی می‌کند و از درون‌مایه آن چنین برمی‌آید که گفتمان اسلام سیاسی یکسره خواستار پیش‌بردن نقشه فرهنگی کشور سازگار با ارزش‌های دولت است (ابراهیم‌آبادی و محمدی، ۱۳۹۶: ۱۸۳). این سند نشان از آن دارد که فرهنگ و هویت‌سازی باید بر پایه «بازگشت به اسلام ناب محمدی» انجام شود. در این سند، بازگشت به خویشتن اسلامی با رهنمودها و رهبری ولایت فقیه اصلی کانونی شناخته می‌شود (ابراهیم‌آبادی و محمدی، ۱۳۹۶: ۱۸۷)؛ به دیگر سخن، سند مهندسی فرهنگی کشور بر پایه «اصول و ارزش‌های اسلام ناب محمدی»، «آرمان‌های انقلاب اسلامی»، و «رهنمون‌های رهبر کبیر انقلاب اسلامی، امام خمینی و مقام معظم رهبری»، نگاشته شده است (دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۲: ۱۱). در این سند آمده است:

«مبانی، ارزش‌ها، اخلاق و احکام اسلام ناب محمدی بر فرهنگ و فرایند طراحی، تدوین،

اجرا و ارزیابی مهندسی و مدیریت فرهنگی کشور حاکم می‌باشد. این اصل بر سایر اصول این

سند حاکم است... مؤلفه‌های فرهنگ اسلامی باید بر همه شئون و مناسبات جامعه در

عرصه‌های فرهنگی و... حاکم شود.» (دبیرخانه‌ی شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۲: ۳۰).

● سند دیگر «سند تحول بنیادین آموزش و پرورش» است. این سند اگرچه هر سه لایه فرهنگی را در برمی‌گیرد؛ اما برتری را به لایه اسلامی می‌دهد؛ زیرا بنیاد این سند چیزی نیست مگر فرهنگ اسلامی برآمده از قرآن و سنت. بر پایه این سند، آموزش و پرورش درست آن است که به شکوفایی فرهنگ دینی، ژرفاگیری پرهیزکاری در جامعه، پویایی جایگاه‌ها و پایگاه‌ها و نشست‌ها و انجمن‌های مذهبی و گسترش آیین‌های نیایشی بیانجامد؛ در حقیقت، سند تحول در پی «احیای تمدن عظیم اسلامی» است. در همین راستا، واژگان اسلام و اسلامی ۱۱۲ بار و واژگان ایران و ایرانی ۴۲ بار در سند به کار رفته است. البته باید دانست که واژگان ایران و ایرانی در بسیاری از جاها به همراه واژگان اسلام و اسلامی به کار برده شده است؛ بنابراین، این سند هم همانند دیگر سندها بر هویت اسلامی پای می‌فشارد (رهبری و دیگران، ۱۳۹۴: ۶۴-۵۳).

بر پایه آنچه تاکنون درباره روایت فرهنگی جمهوری اسلامی گفته شد، می‌توان گفت زمام‌داران به گونه‌ای «گروه‌بندی گفتمانی» دست زده‌اند. گروه‌بندی گفتمانی کنشی سیاسی است؛ زیرا به «دگرپروری»، «راندن» و «فراخواندن» آن دیگری می‌انجامد. راندن به بهره‌گیری از «منطق دگرسانی» گفته می‌شود. پیرو این منطق، سامان سیاسی با برجسته‌ساختن دگرسانی‌های گفتمان باستان، به «دوگانه‌ی مای برتر- آن‌های کهنتر» یا «درون‌گروه برتر اسلامی- برون‌گروه فروتر باستانی» دامن زد.

از آنجایی که چیره‌گشتن تنها با راندن دگری شدنی نیست، درون‌گروه اسلامی نیز به فراخواندن برون‌گروه باستانی روی آورد. فراخواندن به معنای بهره‌گیری از «منطق هم‌ارزی» است. پیرو این منطق، درون‌گروه اسلامی به درونی‌سازی برون‌گروه باستانی یا فراخواندن نمادهای آن به درون‌گروه خود روی آورد (مانند اسلامی‌سازی نوروز)؛ زیرا از نگاه درون‌گروه، فرهنگ باستان ارزشی سرشتین و خودبنیاد ندارد و بیرون از ساخت معنایی درون‌گروه، پوچ و بی‌معناست؛ برون‌گروه باستانی اگر رنگ‌وبویی اسلامی نگیرد و با نشانگان آن نیامیزد، هیچ نمی‌ارزد. با فراخواندن و درونی‌ساختن نمادهای فرهنگی برون‌گروه باستانی، درون‌گروه اسلامی کوشید از «ویژه‌بودگی» و «دگرسانی» این گروه گفتمانی بکاهد و آن را از سرشت خود دور سازد؛ گروه‌بندی گفتمانی دگرران و دگرفراخوان به همان چیزی

می‌انجامد که در چهارچوب نظری با نام «روان‌زخم فرهنگی» و «آزادسازی احساسی» از آن سخن رفت.

۵. احساسات

همان‌گونه که گفته شد، یکی از زمینه‌های برآیی گفتمان‌های ناسیونالیستی، آزادسازی احساسی در سامانه روانی مردم است. بررسی گفتارها و نوشتارهای باستان‌گرایان در فضای مجازی نشان از این امر دارد؛ به‌گونه‌ای که در پردازش‌های گفتمانی آنان آشکارا می‌توان به احساس خودگسلی و هراس هستی‌شناختی پی برد.

۱. از خودگسلی تا هراس هستی‌شناختی

«خودگسلی» یکی از احساساتی است که در بازخیزی گفتمان باستان‌گرایی نقش دارد. از گفتار و نوشتار باستان‌گرایان چنین برمی‌آید که هواداران آن می‌پندارند که نخست، میان خود کنونی و خود گذشته شکافی ژرف افتاده است و آنچه اکنون بازنمایی می‌شود، هیچ نشانی از هستی و کیستی ایرانی ندارد؛ دوم، ایرانیان کنونی، با دورشدن از فرهنگ راستین و سرشت نخستین خود، به هویت‌هایی بیگانه دگر گشته‌اند؛ خویشتن‌های کنونی ایران‌زمین دنباله‌گنجینه معنایی ایرانی نیستند؛ سوم، از پی این جابه‌جایی‌ها، هویت امروز ایرانی بازتابنده‌پندار، گفتار و کردار ایرانی نیست و این خود نشان از گسست تاریخی و فرهنگی ایرانیان دارد. از همین رو، هواداران این گفتمان دست به بازنمایی گفتارهایی چون «ما هستیم»، «ما آریایی هستیم»، «ما دارای فرهنگ چند هزارساله هستیم» و «ما تمدن باستانی داریم»، می‌زنند (<http://m.facebook.com/Persian.Gulf>). این گفتارها راهبردی زبانی در راستای یادآوری و پای‌فشاری بر سرشت کهن و تاریخی گروه است که به باور اعضای آن، اکنون زیر سیاست‌های جمهوری اسلامی رنگ باخته است و بیم نابودی آن می‌رود؛ بنابراین، احساس بسیار نیرومند دیگری که از پس احساس خودگسلی می‌آید، «هراس هستی‌شناختی» یا «بیم بودن» است. پیش از پرداختن به این احساس، گفتارهای بازنمون احساس خودگسلی در جدول زیر آورده می‌شود:

جدول ۲. احساس خودگسلی

خودگسلی	
- سخن از ایران می‌زنید. این ایران نیست که امروز است.	بازنمایی گفتمانی باستان‌گرایان
- هر کسی کو دور ماند از اصل خویش، باز جوید روزگار وصل خویش.	
- بیابین رسم و آداب و فرهنگ آریایی خود را زنده کنیم. ... به جای جشن غربی‌ها و عرب‌ها می‌تونیم سپندارمذگان را جشن بگیریم.	
- این خرافات و کج‌فهمی‌ها و دروغ‌ها از کشور ما پاک نمی‌شه تا زمانی که ایرانی خودشو پیدا کنه.	
- بیایید از فرهنگمان عرب‌زدایی کنیم.	
- چرا عاقبت ما و سرزمینمان این شده.	

(<http://m.facebook.com/Persian.Gulf>)

هراس هستی‌شناختی می‌تواند برآیندی از رخدادهای گذشته، روندهای کنونی و پیش‌بینی پیامدهای آینده باشد. از این دریچه، می‌توان گفت دوست‌داران فرهنگ باستانی بیم بودن دارند زیرا گذشته، اکنون و آینده خویش را تلخ و ناگوار می‌بینند. آینده‌نگری آن‌ها را می‌توان «روندشناسی نیستی‌نما» نامید.

روندشناسی نیستی‌نما بدین معناست که هواخواهان فرهنگ باستان می‌پندارند روندهای سیاسی و فرهنگی کنونی، در جمهوری اسلامی، فرهنگ و هویت آن‌ها را در آینده نابود خواهد کرد و اگر به سیاست‌هایی که سامانه سیاسی در پیش گرفته است، واکنش نشان داده نشود، هیچ نشانی از نژاد و معنای ایرانی در آینده نخواهد ماند. به باور آنان، گروه اسلامی در اندیشه دگرگون‌سازی هویت تاریخی ایران است و می‌خواهد «امت اسلام» را بر جای «ملت ایران» نشاند (<http://m.facebook.com/Persian.Gulf>) و در این راستا، چاره‌ای جز زدودن فرهنگ باستانی ندارد چون این فرهنگ سدی بزرگ در برابر خواسته آن به شمار می‌رود. بدین ترتیب، روندشناسی نیستی‌نمای باستان‌گرایان پرده از هراس هستی‌شناختی برمی‌دارد؛ زیرا در چشم آنان، گذشته درخشان ایران در اینک‌زمان پایمال شده است؛ فرهنگ آنان در زمانه کنونی خوار داشته می‌شود و این با والایی و ارجمندی گذشته آن هم‌خوانی ندارد (ناسازی شناختی)؛ رویدادهای آینده با معنای زیستی‌شان سازگاری نخواهد داشت؛ جهان آینده بدتر از اکنون

خواهد بود و کوتاه‌سخن، اینکه کنش‌های جمهوری اسلامی به‌گونه‌ای است که نمی‌توان به «پایداری هویت خویش» دلگرم بود.

افزون بر این، امنیت هویت و ویژه‌بودگی فرهنگ باستان در بیرون از ایران هم به خطر افتاده است؛ به‌گونه‌ای که روایت و شناخت جهانیان از ایران با روایت هویت این پیروان هماهنگ نیست و این ناسازی هراس‌آور است. در نگاه باستان‌گرایان، ایران پیشینه و فرهنگی کهن دارد ولی در جهان امروز چهره‌ای بد از این کشور در ذهن جهانیان نقش بسته است و مردمان دیگر سرزمین‌ها آن را با ویژگی‌هایی چون «کشور عرب‌زبان»، «کشور جنگ» و «کشور بی‌دانشگاه» می‌شناسند. همچنین، در برخی از کشورها - چون «آلمان و ایتالیا» - در نهادهایی که با تاریخ، آیین و آداب و مردم‌شناسی سروکار دارند، نشانی از تاریخ و فرهنگ کهن ایران نیست. افزون بر این، اکنون ایران بیشتر کشوری اسلامی شناخته می‌شود تا کشوری ایرانی و تاریخی که این البته ریشه در سیاست‌های فرهنگی سامانه‌ی سیاسی دارد؛ بنابراین، «کاملاً مشخصه که بسیار مایل به حذف نام ایران به صورت سیستماتیک هستند». باستان‌گرایان، که نشان از هراس هستی‌شناختی دارند، آورده می‌شود:

جدول ۳. احساس هراس هستی‌شناختی

هراس هستی‌شناختی	
- جمهوری اسلامی چیزی از ایران و فرهنگ ایرانی پیرو سیاست امت‌سازی خود نمی‌گذارد.	بازنمایی‌های گفتمانی باستان‌گرایان
- نابودی جشن‌ها و آیین‌های ما یعنی نابودی کشورمان و ملیت ایران.	
- جمهوری اسلامی با یکی دانستن خطر و چهارشنبه‌سوری درصدد نابودی جشن‌های ملی ماست.	
- رژیم کنونی همانند رژیم قاجار ایران را به بیگانگان واگذار خواهد کرد.	
- باید برای دفاع از هویت و فرهنگ ملی خود که از درون و برون مورد حمله ایران‌ستیزانه قرار گرفته است بپاخیزیم.	
- جمهوری اسلامی می‌خواهد نسل‌های آینده را از اصل و گذشته پرافتخارشان دور و بیگانه سازد.	
- مرگ ملت ایران و زاده شدن امت اسلامی - عربی در آینده.	
- باید با فرهنگ ملی خود بیشتر آشنا شویم و با برگزاری جشن‌های ملی و باستانی از فرهنگ و هویت ملی خود ... در برابر این بیگانگان دفاع کنیم.	
- همه کوشش‌های نظام جمهوری اسلامی معطوف به نابودی هویت و فرهنگ ملی ایران است.	

(<http://m.facebook.com/Persian.Gulf>)

نتیجه‌گیری

فرایند هویت‌سازی پس از انقلاب تا اندازه بسیاری نمایانگر دیدگاه کاستلز درباره هویت است؛ زیرا نشان‌دهنده ساخته‌شدن معنا بر پایه یک ویژگی فرهنگی است که بر دیگر ویژگی‌های فرهنگی برتری دارد. آنچه در فرایند هویت‌سازی در جمهوری اسلامی رخ داده است، چیزی جدا از این دیدگاه کاستلز نیست زیرا روایت هنجاری و ارزشی‌ای که کنش‌گران انقلابی با آن دگردیسی‌های ژرفی در ساختار پیشین پدید آوردند، شالوده ساخت هویت تازه‌ای شد که ایران پس از انقلاب را معنایی دیگر می‌بخشید.

سامان سیاسی پس‌انقلاب در راستای هویت‌سازی کوشید کارکردهای استخراجی، توزیعی، تنظیمی، نمادین و پاسخ‌گویی خود را همواره جانی تازه بخشید؛ یعنی این سامان تلاش کرد به بیشترین اندازه از فرهنگ سیاسی اسلام بهره‌برداری کند؛ ارزش‌ها و هنجارهای بیرون‌کشیده را در همه‌جا و میان همه‌کس بپراکند؛ اندیشه و رفتارهای مردم را بر پایه این ارزش‌ها بیاراید. جمهوری اسلامی کوشید با انجام دادن این کارکردها بر پیرامون خود اثر گذارد و جهان‌زیستی اسلامی برای ایرانیان برسازد.

بازخیزی اجتماعی باستان‌گرایی در زمانه کنونی ریشه در کارکردهای سیاسی- فرهنگی سامان سیاسی دارد. این پاسخ در پی جلوگیری از گزندهایی است که باستان‌گرایان می‌پندارند سامان سیاسی به فرهنگ دیرین ایران می‌رساند؛ به دیگر سخن، این بازتبارگرایی واکنشی، از یک‌سو، درمانی اجتماعی بر زخم‌های روانی درون‌گروه باستانی است؛ از سوی دیگر، سپری روانی است که از این گروه در برابر پیامد سیاست‌های سامان سیاسی پاسداری می‌کند؛ و سرانجام، دانشی فرهنگی است که چشم‌اندازی امیدبخش فراروی هواخواهان آن و آینده‌ای هراس‌انگیز فراروی سامان سیاسی را تعریف می‌کند. این فرایند از دشواره‌ای اجتماعی در ایران پرده برمی‌دارد: «معمای امنیت هویت».

معمای امنیت هویت بدین معناست که سامان سیاسی پس‌انقلاب هستی و کیستی خود را در «امت‌باوری» دید؛ در حالی که فرهنگ باستانی «ملت‌گرایی» را نمایندگی می‌کرد. آنان با برگزیدن فرهنگ اسلام، کوشیدند فرایند هویت‌سازی اسلامی را پیش ببرند. این کنش‌های

هویتی، به معنای هراس هستی‌شناختی برای باستان‌گرایان بود و واکنش هویتی آنان را در پی داشت. هواداران فرهنگ باستانی، زیر احساس تهدید و ترس، در راستای پاسداری از هویت اجتماعی خویش برآمدند و از همین روست که به واکنش‌هایی چون بزرگ‌داشت روز کورش دست می‌زنند تا هم ویژه‌بودگی خود را به نمایش گذارند و هم هویت اجتماعی خویش را بازآفرینی کنند. سامان سیاسی واکنش هویتی باستان‌گرایان را واکنش هویتی امنیت‌زدا برای خود می‌پندارند و نیز از همین روست که باستان‌گرایان هرچه بیشتر بر نمادهای فرهنگی خود پای می‌فشارند، با فشارهای بیشتری روبه‌رو می‌شوند. بنابراین و از این زاویه، بازخیزی اجتماعی باستان‌گرایی برآمده از معمای امنیت هویت و این واقعیت است که دوست‌داران این گروه فرهنگی می‌پندارند هویت اجتماعی آنان زیر سیاست اسلامی‌سازی سامان سیاسی کاستی گرفته است، سیاست‌هایی که هویت باستانی را به بخش ناخودآگاه جمعی راند و اکنون، پیرو دگردیسی‌های شناختی و روانی، به بخش خودآگاه جمعی آمده است.

منابع

- افرا، هادی و فیض‌آبادی، رضا (۱۳۹۲)، تبارشناسی مفهوم هویت در گفتمان‌های سیاسی ایران معاصر، مجله علوم اجتماعی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، دوره ۱۰، شماره ۱، ص ۱-۳۲.
- امیرزاده، محمدرضا و بهستانی، مجید (۱۳۹۲)، بررسی سیاست هویت در دوره معاصر ایران. مجلس و راهبرد، دوره ۲۱، شماره ۷۷، ص ۷۱-۱۰۶.
- ابراهیم‌آبادی، حسین و محمدی، علی‌رضا (۱۳۹۶)، ریشه‌های فکری سیاست‌گذاری فرهنگی انقلاب اسلامی و چگونگی هژمونیک‌شدن این سیاست‌ها با استفاده از مدل گرامشی: مطالعه آرای جلال آل احمد، شریعتی و امام خمینی. انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات، دوره ۱۳، شماره ۴۷، ص ۲۱۳-۱۸۳.
- افتخاری، اصغر و باباخانی، مجتبی (۱۳۹۵)، سیاست و فرهنگ: شاخص‌های سیاست‌گذاری فرهنگی از دیدگاه امام خمینی، تحقیقات فرهنگی ایران، دوره ۹، شماره ۳، ص ۵۷-۹۰.
- اصول سیاست فرهنگی کشور (۱۳۷۱)، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
[https://fa.wikipedia.org/wiki/ایرانی‌ستیزی_\(بی‌تا\)](https://fa.wikipedia.org/wiki/ایرانی‌ستیزی_(بی‌تا))
- بوپو، لارنس (۱۳۹۷)، تعارض گروهی، پیش‌داوری و تناقض میان نگرش‌های نژاد معاصر، در جاست، جان، تی؛ و سیدانیوس، جیم، روان‌شناسی سیاسی، برگردان محمدرضا جلالی و محمد سعدی. ص ۶۹۳-۶۵۷. پژوهشگاه فرهنگ، هنر، و ارتباطات.
<https://www.entekhab.ir/fa/news/31446> پایگاه خبری تحلیلی انتخاب (۱۳۹۰)، عاقبت مجسمه آریوبرزن در یاسوج: <https://www.entekhab.ir/fa/news/31446>
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۱)، موج چهارم، نشر نی.
- چشم شهر (۱۳۹۸)، حذف نام «کورش» در فروشگاه‌های «افق کورش» قم / مراجع تقلید چه می‌گویند؟، <http://www.cheshmeshahr.ir/12412>
- حقیقت، سید صادق (۱۳۹۷)، هویت ایرانی-اسلامی: تحلیلی گفتمانی، حقوق بشر، دوره ۱۳، شماره ۱، ص ۹۱-۱۱۰.
- حافظ‌نیا، محمدرضا؛ مراد کاویانی‌راد، یداله کریمی‌پور و مهدی طاهرخانی (۱۳۸۵)، تأثیر جهانی‌شدن بر هویت ملی: مطالعه موردی دانشجویان دانشگاه‌های دولتی شهر تهران، ژئوپلتیک، دوره ۲، شماره ۳ و ۴، ص ۱-۲۱.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸)، صحیفه امام، ج ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۱۲، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خرمشاد، محمداقبر و جواد جمالی (۱۳۹۷)، امر سیاسی، شکل‌گیری و هژمونیک‌شدن گفتمان انقلابی اسلام سیاسی در ایران، پژوهش‌های انقلاب اسلامی، دوره ۷، شماره ۲۷، ص ۲۷-۴۴.
- دیبرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی (۱۳۹۲)، نقشه مهندسی فرهنگی.
- دهقانی، سیدجلال (۱۳۸۶)، گفتمان اصول‌گرایی عدالت‌محور در سیاست خارجی دولت احمدی‌نژاد، دانش سیاسی، دوره ۳، شماره ۵، ص ۶۷-۹۸.

رهبری، مهدی؛ میثم بلباسی و سیدمحمد جواد قربی (۱۳۹۴)، هویت ملی در سند تحول بنیادین آموزش و پرورش ج.ا. ایران، مطالعات ملی، دوره ۱۶، شماره ۱، ص ۶۶-۴۵.

رجایی، فرهنگ (۱۳۸۵)، مشکله هویت ایرانیان امروز: ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ، نشر نی.

روی، پل (۱۳۸۲)، معمای امنیت اجتماعی، ترجمه منیژه نویدنیا. مطالعات راهبردی، دوره ۶، شماره ۳، ص ۷۰۹-۶۸۵.

زهیری، علیرضا (۱۳۸۹)، جمهوری اسلامی و مسئله هویت ملی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰)، سه فرهنگ: در رازدانی و روشن‌فکری و دین‌داری، نشر صراط.

سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۶)، پارادوکس هویت در ایران: تقابل لیبرالیسم و اسلام، پژوهشگاه علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.

سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۶)، فرهنگ سیاسی ایرانیان، نشر سمت.

شایگان، داریوش (۱۳۸۰)، افسون‌زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیال، ترجمه فاطمه ولیانی، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.

عباس‌زاده مرزبالی، مجید (۱۳۹۹)، نهاد آموزش و پرورش و ضرورت اتخاذ سیاست هویتی جامع به منظور تقویت هویت ملی در ایران. علوم سیاسی، دوره ۱۶، شماره ۵۰، ص ۷۷-۵۷.

لقمان‌نیا، مهدی و خامسان، احمد (۱۳۸۹)، جایگاه هویت در نظام آموزش و پرورش ایران، تحقیقات فرهنگی، دوره ۲، شماره ۲، ص ۱۷۱-۱۴۷.

میراحمدی، منصور و شیری، اکرم (۱۳۸۸)، عدالت سیاسی در گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی، علوم سیاسی، دوره ۱۲، شماره ۴۸، ص ۸۹-۶۳.

مقصودی، مجتبی (۱۳۹۱)، هویت و همبستگی ملی در نظام آموزشی ایران، تمدن ایرانی.

مرشدی‌زاد، علی (۱۳۸۷)، نمادها و آیین‌ها در ایران پس از انقلاب و نقش آن‌ها در همبستگی ملی، مطالعات ملی، دوره ۹، شماره ۴، ص ۹۸-۷۳.

مطهری، مرتضی (بی‌تا). بیانات درباره چهارشنبه‌سوری و نوروز. <https://www.youtube.com/watch?v=B9OENv-WUSU>

Alexander, J. C. (2004), *Toward a Theory of Cultural Trauma*. In J. C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. J. Smelser, & P. Sztompka (Eds.), *Cultural Trauma and Collective Identity* (pp. 1- 30). University of California Press.

Berry, J. W., & Sam, D. L. (2014), *Multicultural societies*. In V. Benet-Martínez & Y.-Y. Hong (Eds.), *The Oxford handbook of multicultural identity* (pp. 97-117). Oxford University Press.

Brewer, M. B. (2001), *Ingroup identification and intergroup conflict: When does ingroup love become outgroup hate?* In R. D. Ashmore, L. Jussim, & D. Wilder (Eds.), *Social identity, intergroup conflict, and conflict reduction* (pp. 17-41). Oxford University Press.

Bruder, M., Fischer, A., & Manstead, A. S. R. (2014), *Social appraisal as a cause of collective emotions*. In C. von Scheve & M. Salmela (Eds.), *Collective emotions: Perspectives from psychology, philosophy, and sociology* (pp. 141-155). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199659180.003.0010>

Duckitt, J. (2003), *Prejudice and intergroup hostility*. In D. O. Sears, L. Huddy, & R. Jervis (Eds.), *Oxford handbook of political psychology* (pp. 559-600). Oxford University Press.

Eyerman, R. (2004), *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity*. In C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. J. Smelser, & P. Sztompka (Eds.), *Cultural Trauma and Collective Identity* (pp.60-111). University of California Press.

- Farsoun, S. K., & Mashayekhi, Mehrdad. (2005), Introduction: Iran's Political Culture. In S. K. Farsoun & M. Mashayekhi (Eds.), *Political Culture in the Islamic Republic* (pp. 80-92). Routledge .
- Huynh, Q.-L., Nguyen, A.-M. T. D., & Benet-Martínez, V. (2011), Bicultural identity integration. In S. J. Schwartz, K. Luyckx, & V. L. Vignoles (Eds.), *Handbook of identity theory and research* (pp. 827-843). Springer Science + Business Media. https://doi.org/10.1007/978-1-4419-7988-9_35
- Korostelina, K. V. (2007), *Social Identity and Conflict: Structures, Dynamics, and Implications*. Palgrave Macmillan.
- Klandermans, B. (2003), Collective Political Action. In S. O. David, H. Leonie, & J. Robert (Eds.), *Oxford Handbook of Political Psychology* (pp. 670-710), Oxford University Press.
- Klandermans, B., & van Stekelenburg, J. (2013), Social movements and the dynamics of collective action. In L. Huddy, D. O. Sears, & J. S. Levy (Eds.), *The Oxford handbook of political psychology* (pp. 774-811). Oxford University Press.
- Lüders, A., Jonas, E., Fritsche, I., & Agroskin, D. (2016), Between the lines of us and them: Identity threat, anxious uncertainty, and reactive in-group affirmation: How can antisocial outcomes be prevented? In S. McKeown, R. Haji, & N. Ferguson (Eds.), *Understanding peace and conflict through social identity theory: Contemporary global perspectives* (pp. 33-53). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-29869-6_3
- Mackie, D. M., Maitner, A. T., & Smith, E. R. (2016), Intergroup emotions theory. In T. D. Nelson (Ed.), *Handbook of prejudice, stereotyping, and discrimination* (pp. 149-174). Psychology Press.
- Major, B., & O'Brien, L. T. (2005), The Social Psychology of Stigma. *Annual review psychology*, 56(Feb). 393-421. <http://doi.org/10.1146/annurev.psych.56.091103.070137>.
- Mitchell, D. (2019), The cycle of insecurity: reassessing the security dilemma as a conflict analysis tool. *Peace and Conflict Studies*, 26(2), 1 - 25.
- Muldoon, O. T., Lowe, R. D., & Schmid, K. (2016), Identity and psychological health. In S. McKeown, R. Haji, & N. Ferguson (Eds.), *Understanding peace and conflict through social identity theory: Contemporary global perspectives* (pp. 135-144). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-29869-6_9
- Martiny, S. E., & Rubin, M. (2016), Towards a clearer understanding of social identity theory's self-esteem hypothesis. In S. McKeown, R. Haji, & N. Ferguson (Eds.), *Understanding peace and conflict through social identity theory: Contemporary global perspectives* (pp. 19-32). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-29869-6_2
- Otten, S., Sassenberg, K., & Kessler, T. (2009), *Intergroup Relations: The role of motivation and emotion*. Psychology Press.
- Ozolina, Z. (2016), Societal Security. *Zinatne* .
- Persian Gulf Facebook Channel, [Thumbnail with link attached]<http://m.facebook.com/Persian.Gulf/?tsid=0.84258504654280848&source=result>
- Routledge, C. (2016), *Nostalgia: A psychological resource*. Routledge/Taylor & Francis Group.
- Roe, P. (2002), Misperception and ethnic conflict: Transylvania's societal security dilemma. *Review of International Studies*, 28, 57-74.
- Roe, P. (2005), *Ethnic Violence and the Societal Security Dilemma*. Routledge.
- Saleh, A. (Ed.) (2012), Iran's National Identity Problematic. [Special issue]. *The Sphere of Politics (Sfera Politicii)*, 4(170), pp.50-59.
- Saleh, A. (2010), Broadening the Concept of Security: Identity and Societal Security. *Geopolitics Quarterly*, 6(4), 228-241.
- Sazdovski, A. (2015), Nation-building Under the Societal Security Dilemma: the Case of Macedonia. *Journal of Regional Security*, 10(1), 53-78.

- Smith, E. R., & Mackie, D. M. (2015), Dynamics of group-based emotions: Insights from intergroup emotions theory. *Emotion Review*, 7(4), 349–354. <https://doi.org/10.1177/1754073915590614>
- Searle-White, J. (2001). *The Psychology of Nationalism*. Palgrave Macmillan.
- Schwartz, S. J., Vignoles, V. L., Brown, R., & Zagefka, H. (2014), The identity dynamics of acculturation and multiculturalism: Situating acculturation in context. In V. Benet-Martínez & Y. Y. Hong (Eds.), *The Oxford handbook of multicultural identity* (pp. 57–93). Oxford University Press.
- Sanchez, D. T., Shih, M. J., & Wilton, L. S. (2014), Exploring the identity autonomy perspective (IAP): An integrative theoretical approach to multicultural and multiracial identity. In V. Benet-Martínez & Y.-Y. Hong (Eds.), *The Oxford handbook of multicultural identity* (pp. 139–159). Oxford University Press .
- Tang, S. (2010), The security dilemma and ethnic conflict: toward a dynamic and integrative theory of ethnic conflict. *Review of International Studies*, 37, 511–536. doi:10.1017/S0260210510000616
- Tenbrink, T. (2015), Cognitive Discourse Analysis: Accessing cognitive representations and processes through language data. *Language and Cognition*, 7(1), PP. 98-137. <https://doi.org/10.1017/langcog.2014.19>
- Vedder, P., & Phinney, J. S. (2014), Identity formation in bicultural youth: A developmental perspective. In V. Benet-Martínez & Y.-Y. Hong (Eds.), *The Oxford handbook of multicultural identity* (pp. 335–354). Oxford University Press.
- Van Dijk, T. A. (1990), Social cognition and discourse. In H. Giles & W. P. Robinson (Eds.), *Handbook of language and social psychology* (pp. 163–183). John Wiley & Sons.
- Yzerbyt, V., Dumont, M., Mathieu, B., Gordijn, E., & Wigboldus, D. (2006), Social comparison and group-based emotions. In S. Guimond (Ed.), *Social comparison and social psychology: Understanding cognition, intergroup relations, and culture* (pp. 174–205). Cambridge University Press.

